

Université de Montréal

**L de Loca y B de Bugarrón:
Representación LGBTQ en la producción
cultural caribeña (1960-2020)**

Par
Olivier Côté

Département de littératures et de langues du monde, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de *Philosophiæ doctor* en
littérature, option Études hispaniques

15 août 2022

© Olivier Côté 2022

Université de Montréal

Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée
**L de Loca y B de Bugarrón: Representación LGBTQ
en la producción cultural caribeña (1960-2020)**

Présentée par
Olivier Côté

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Javier Rubiera
Président-rapporteur

Ana Belén Martín Sevillano
Directrice de recherche

James Cisneros
Membre du jury

Lawrence La Fountain-Stokes
Examineur externe

Résumé

Cette thèse s'intéresse à l'inscription des sujets LGBTQ dans les discours dominants et leurs dispositifs dans le cadre de la production culturelle caribéenne récente. Pour ce faire, la recherche se base sur l'autobiographie *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas; les romans *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez et *Masi* de Gay Victor; le recueil de nouvelles *Mundo cruel* de Luis Negrón; la nouvelle « ¡Jum! » de Luis Rafael Sánchez; les poèmes « Young Faggot » et « Surrender » de Faizal (Deen) Forrester; le documentaire *Des hommes et des dieux* d'Anne Lescot et de Laurence Magloire.

Le point de départ théorique de la thèse est le concept (bio)pouvoir développé par Michel Foucault, soit un réseau de relations de pouvoir omniprésent qui encadre, détermine, crée, définit et limite les sujets à l'aide de discours (tels que l'idéologie ou la religion) et de dispositifs (comme le genre et la sexualité).

Dans un premier temps, la thèse analyse la représentation du corps LGBTQ dans les discours que sont la norme du genre et de la sexualité, la nation et la religion (christianisme et religions syncrétiques afrocaribéennes). Marginalisés par la norme, les corps des sujets LGBTQ sont aussi définis comme étant problématiques par les discours nationaux et religieux.

La thèse traite par la suite de la construction des identités LGBTQ caribéennes, qui sont représentées comme étant fortement dichotomiques et basées sur le rôle sexuel, ainsi que des espaces dans lesquels sont représentés les sujets LGBTQ caribéens. Ceux-ci sont marginaux et fonctionnent comme des hétérotopies.

Finalement, la thèse s'intéresse aux stratégies de survie qui permettent aux sujets LGBTQ caribéens de négocier avec le biopouvoir : la désidentification, l'invisibilité contextuelle et la migration.

Mots-clés : Biopouvoir, littérature LGBT, littérature caribéenne, littérature francophone, littérature hispanophone, littérature anglophone, homosexualité, transidentité.

Abstract

This thesis concerns the inscription of LGBTQ subjects in dominant discourses and their apparatus in the context of recent Caribbean cultural production: *Antes que anochezca* by Reinaldo Arenas, *El Rey de La Habana* by Pedro Juan Gutiérrez, and *Masi* by Gary Victor; the collection of short stories *Mundo cruel* by Luis Negrón; the short story “¡Jum!” by Luis Rafael Sánchez; the poems “Young Faggot” and “Surrender” by Faizal (Deen) Forrester; and finally, the documentary film *Des hommes et des dieux* by Anne Lescot and Laurence Magloire.

The theoretical starting point of this thesis is the concept of (bio)power developed by Michel Foucault: an omnipresent web of power relationships that oversees, determines, creates, defines and limits subjects by means of discourses (such as ideology or religion) and apparatus (like gender and sexuality).

Additionally, the thesis deals with the construction of Caribbean LGBTQ identities, which are represented as strongly dichotomic and based on the sexual role, and with the physical spaces in which Caribbean LGBTQ subjects are represented. These are not only marginal but they function as heterotopies.

Finally, the thesis analyses the survival strategies that allow Caribbean LGBTQ subjects to negotiate with biopower, such as disidentification, (in)visibility, and migration.

Keywords: Biopower, queer literature, Caribbean literature, French-language literature, English-language literature, Spanish-language literature, homosexuality, transidentity.

Resumen

Esta tesis se interesa en la inscripción de los sujetos LGBTQ en los discursos dominantes y en sus dispositivos del biopoder en la reciente producción cultural caribeña: *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas, *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez y *Masi* de Gay Victor; la colección de cuentos *Mundo cruel* de Luis Negrón; el cuento “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez; los poemas “Young Faggot” y “Surrender” de Faizal (Deen) Forrester; el documental *Des hommes et des dieux* de Anne Lescot et de Laurence Magloire.

El punto de partida teórico de esta tesis es el concepto de (bio)poder desarrollado por Foucault, es decir una red de relaciones de poder omnipresente que enmarca, determina, crea, define y limita a los sujetos gracias a discursos (tales como la ideología o la religión) y a dispositivos (como el género y la sexualidad).

Inicialmente la tesis analizará la representación del cuerpo LGBTQ en el discurso de la norma sexual y de género, la nación y la religión (cristianismo y religiones sincréticas afrocaribeñas). Marginalizados por la norma, los cuerpos de los sujetos LGBTQ también son definidos como problemáticos por los discursos nacionales y religiosos.

A continuación, la tesis analiza la construcción de las identidades LGBTQ caribeñas, que son representadas como fuertemente dicotómicas y basadas en el rol sexual, y los espacios físicos en los que son representados los sujetos LGBTQ. Estos son marginales y funcionan como heterotopías.

Finalmente, la tesis deslinda las estrategias de supervivencia que permiten que los sujetos LGBTQ caribeños negocien con el biopoder: la desidentificación, la invisibilidad contextual y la migración.

Palabras clave: Biopoder, literatura LGBTQ, literatura caribeña, literatura en francés, literatura en inglés, literatura en español, homosexualidad, transidentidad

CONTENIDOS

Contenidos.....	10
Introducción	16
Presentación del corpus	30
José Alcántara Almánzar. “Lulú o la metamorfosis”.....	31
Reinaldo Arenas. <i>Antes que anochezca</i>	34
Faizal Deen Forrester. “Three Poems”.	37
Pedro Juan Gutiérrez. <i>El Rey de La Habana</i>	38
Anne Lescot y Laurence Magloire. <i>Des hommes et des dieux</i>	40
Luis Negrón. <i>Mundo cruel</i>	42
Luis Rafael Sánchez. “¡Jum!”.	44
Gary Victor. <i>Masi</i>	46
Capítulo 1: Marco teórico	49
Biopoder	50
La performatividad del género	55
El dispositivo de la (homo)sexualidad.....	60
El control del discurso y las estrategias de resistencia LGBTQ.....	65
Capítulo 2: El cuerpo LGBTQ en el discurso	72
La imposición y la preservación de la norma sexual y de género	73
El cuerpo LGBTQ como una amenaza para el cuerpo nacional.....	86
El sujeto LGBTQ en el discurso judeocristiano y de los cultos afrocaribeños	103
Capítulo 3: La construcción de las identidades LGBTQ caribeñas	121
El concepto de bugarrón y las identidades homosexuales dicotómicas	127
El concepto de maricón	148
La ambigüedad y la afirmación de la transidentidad.....	169
Capítulo 4: Los espacios físicos y sociales de los sujetos LGBTQ	178
Los espacios LGBTQ caribeños	179
La ubicación social marginal del sujeto LGBTQ caribeño	189
Capítulo 5: Estrategias de supervivencia	207

La desidentificación del sujeto LGBTQ caribeño	207
La (in)visibilidad contextual del sujeto LGBTQ caribeño	215
La migración LGBTQ: exilio, diáspora y migraciones internas	221
Conclusión.....	228
Bibliografía.....	233

Remerciements

Je tiens à commencer ces remerciements en saluant mes parents Monique Gagnon et Francis Côté, mon frère Alexis Côté, ainsi que mon mari Julio César Vélez Aguilar. Votre présence et votre aide m'ont été précieuses – pas seulement dans le contexte de mes études.

Je remercie ma directrice de thèse, la professeure Ana Belén Martín Sevillano, pour son aide constante et son support au cours des années qui viennent de s'écouler. Je remercie également le Département de littératures et de langues modernes de l'Université de Montréal qui m'a confié la charge de nombreux cours – sans ce support et cette confiance, ma thèse n'aurait jamais pu voir le jour. Cette partie des remerciements ne serait pas complète sans la mention de mon directeur d'études de maîtrise, le professeur Javier Rubiera.

Je salue tout spécialement Raúl Aguiar du *Centro de Formación Literaria Onelio Jorge Cardoso* qui a eu la bonté de me venir en aide durant un court séjour à La Havane en 2015.

“She speak, first time.

‘You know,’ she say, ‘it hard to be fruit vendor these days. They does have all kind of new shop downtown; and each shop does have it own particular fruit; and each fruit does have it own particular seed; and each seed does have it own particular need; and each need does find it own particular root. Each soil, rootless, does have it own particular sorrow. It hard to be fruit vendor on the savannah.’”

[...]

Tante Merle stop. Tante Merle eyes looking past me, past me. Looking far into the past and the distance. [...]

“Is good girl, you,” she say. “It hard to be fruit vendor.”

Extracto del cuento “Tante Merle” (1999) de R. Erica Doyle

INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral considera la problemática que emerge de la inserción y representación de los discursos dominantes y de los sujetos LGBTQ en la producción cultural caribeña contemporánea. La investigación se sirve de un variado corpus de obras producidas en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI en el marco del Caribe y de sus diásporas.

Para introducir la tesis de una manera coherente empezaremos este capítulo introductorio delimitando el concepto de biopoder, íntimamente ligado al de sexualidad y de género, y que sirve de punto de partida y de referencia para nuestro análisis del cuerpo LGBTQ, de sus identidades, de los espacios en los que se ubica y de las estrategias de supervivencia a las que recurre. También definiremos nuestro acercamiento al concepto representado por la sigla LGBTQ y anclaremos temporal y geográficamente nuestra investigación ante de hablar de la historia del estudio de temas LGBTQ caribeños para posicionarnos precisamente en esta corriente del discurso académico. A continuación, expondremos las preguntas que orientan el análisis, los objetivos y, finalmente, la organización y los contenidos de los capítulos que conforman la tesis.

El biopoder es una noción desarrollada por Michel Foucault que explica el ejercicio y el funcionamiento del poder en Occidente desde la Modernidad. El biopoder es un ejercicio de poder que se encarga de gestionar y controlar la vida de los cuerpos y de la población que estos cuerpos componen. Foucault lo define como la configuración siempre cambiante de relaciones de fuerza cuya organización llega a formar un sistema (Foucault 2014A 121, 178, 179, 181). Siendo una red de relaciones de poder, el biopoder no es una fuerza que se ejerce desde arriba hacia abajo, sino que se encuentra, se ejerce y se origina en toda relación y en todo discurso (122-123), incluso en las relaciones y los discursos que pretenden oponerse radicalmente a su dominio. Así, el biopoder

es una fuerza total: crea a los sujetos y los organiza según sus normas sin que ninguno quede fuera de su alcance.

Como veremos con más detenimiento unas páginas más adelante, el biopoder permitió que la sexualidad se convirtiera en un dominio autónomo (2014A 129-130); dicho de otro modo, es el origen de la propia producción de la sexualidad (139). La discursividad que tuvo lugar sobre las sexualidades periféricas durante el siglo XIX supuso una nueva organización de los individuos, marcada por la aparición de nuevos tipos de individuos o identidades sexuales, como el homosexual (58-59). Este empezó a producir un discurso que proyectara su subjetividad sexual desde la experiencia, dialogando así con las representaciones que emanaban sobre todo de los discursos médico, psiquiátrico e higienista. La proliferación de discursos sobre la homosexualidad en la época decimonónica forzó a los propios individuos identificados como homosexuales a discutir progresivamente sobre su opción sexual, reivindicando su legitimidad (134) y creando un conjunto de discursos, a menudo literarios, sobre la subjetividad homosexual y, con el paso del tiempo, sobre el conjunto de las identidades y subjetividades LGBTQ.

La identidad heterosexual cisgénero¹ es la que goza de un privilegio hegemónico que la constituye como la expresión de la norma sexual y de género. En contraste, las otras identidades sexuales se encuentran marginalizadas porque no se corresponden con la norma, de ahí su inclusión en un mismo bloque conceptual (LGBT; lesbianas, gays, bisexuales, trans). Desde los márgenes de las sociedades anglosajonas, el concepto de lo *queer*² ha llegado a institucionalizarse en el mundo

¹ Una persona cisgénero es una persona cuyo género corresponde al que se le atribuyó al nacer a partir de la interpretación cultural de su anatomía. Por ejemplo, un hombre que se autoidentifica como hombre y al que se le atribuyó el género masculino es una persona cisgénero.

² El término inglés *queer* – ‘extraño, inhabitual’ – empleado para referirse a un sujeto LGBTQ, es originalmente un insulto homofóbico apropiado y resignificado por las comunidades LGBTQ anglosajonas antes de ser reinterpretado para referirse específicamente a las identidades que cuestionan las categorías identitarias más tradicionales (como las identidades no-binarias). Aquí lo empleamos exclusivamente en esta acepción. El término *queer* no es un término neutro al nivel cultural y su uso para referirse en bloque a

académico. Lo *queer* cuestiona las identidades LGBT tradicionales y fomenta la creación de otras identidades. En este trabajo hemos optado por el uso del acrónimo LGBTQ, que nos resulta más orgánico, pues da una fuerte cohesión y un claro continuo entre estas identidades. Además, esta sigla ofrece un término único para referirse a un colectivo múltiple sin invisibilizar los componentes de dicho colectivo, a diferencia del empleo de sustantivos que, por su naturaleza léxica, esconden bajo su unicidad la multitud de los elementos a los que se refieren.

El objetivo del análisis se centra en la representación de los sujetos LGBTQ de los elementos de nuestro corpus. Esta preocupación por la representación de dichos sujetos explica que se haya adoptado un criterio transgenérico en términos literarios y culturales, incluyendo una variedad tipológica de modalidades textuales: autobiografía, cuento, novela, poesía y película documental. Esta diversidad motiva y explica nuestra preferencia por el uso del concepto de producción cultural, puesto que este concepto incluye tanto las producciones literarias como las cinematográficas. La inclusión en nuestro corpus de un documental sobre la comunidad LGBTQ haitiana nos permite contrarrestar la escasez de material LGBTQ producido por autores caribeños francófonos³, al mismo tiempo que enriquece nuestro corpus y nos permite señalar las homologías existentes entre diferentes soportes culturales.

Al nivel geográfico, el Caribe incluye las islas que se encuentran en el mar epónimo; a nivel sociohistórico y cultural, sin embargo, el concepto de Caribe abarca también las zonas costeras de las naciones centroamericanas y sudamericanas que bordean el mar del Caribe, al igual que Guyana,

toda identidad no-heterosexual plantea el problema de una *interpretatio anglo-saxonica* de la realidad y, en particular, de la diversidad cultural LGBTQ. Conocemos (y reconocemos) el uso del término *cuir* empleado en español como una variante del término anglosajón (La Fountain-Stokes 2021 5) pero no lo usaremos en este texto.

³ Es preciso mencionar que este material es de difícil acceso y que la investigación académica suele tener en cuenta la producción cultural haitiana producida en la diáspora más que la que se produce y consume en el país (Ménard 7).

Surinam y Guayana francesa (Lewis 1). El concepto de Caribe que se emplea en esta tesis concierne principalmente a las naciones isleñas de habla francesa, española e inglesa, pero también incluye a sus diásporas. Específicamente, a partir de las obras del corpus, se puede colegir que nuestro concepto de Caribe abarca – pero no se restringe – Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Haití, Trinidad y Guyana.

El nombre de esta región proviene del exónimo ‘caribe’, usado para referirse al pueblo indígena hoy conocido como kalinago y que vivía en las Antillas menores cuando llegaron los españoles a finales del siglo XV (*Encyclopædia Britannica*). Históricamente, el Caribe ha sido un punto neurálgico de la colonización en América, especialmente para la corona española (Lavallé 20). La región tuvo una importancia central en el comercio triangular⁴ que relacionaba Europa, África y América. En esta ruta comercial, la función principal del Caribe era la de proveer a sus distintas metrópolis europeas recursos producidos por la mano de obra esclavizada, como el azúcar.

Forjado por su historia colonial y poscolonial, el Caribe (como el resto de América latina) forma parte de Occidente desde el inicio de la colonización de América, un hecho que Faizal Deen – uno de los autores de nuestro corpus – recalca cuando declara que el Caribe “siempre ha sido parte y parcela del mundo occidental” en los últimos cinco siglos (Deen 2014 75)⁵. No obstante, la particular condición colonial de América y del Caribe hacen de esta región el “Extremo Occidente” (Rouquié 22), puesto que se ha construido históricamente como un lugar de extracción y producción de recursos con mano de obra esclavizada o servilizada para el beneficio de naciones

⁴ El esquema clásico del comercio triangular implica el traslado de mercancía (como bienes manufacturados) de Europa a África, el traslado de personas esclavizadas de África a América (como mano de obra) y, finalmente, el traslado de recursos (como el azúcar y materias que provenían del continente) de América a Europa.

⁵ “[...] is and has always been a part and parcel of the Western worlds [...]”.

europeas. Antonio Benítez Rojo señala lo siguiente respecto al papel del Caribe en la construcción del Occidente moderno:

[E]s posible defender con éxito la hipótesis de que sin las entregas de la matriz caribeña la acumulación de capital en Occidente no hubiera bastado para, en poco más de un par de siglos, pasar de la llamada Revolución Mercantil a la Revolución Industrial. En realidad, la historia del Caribe es uno de los hilos principales de la historia del capitalismo, y viceversa (117).

El sistema de explotación de la plantación, base en el desarrollo industrial occidental, es un elemento que trágicamente va a dar unidad al Caribe. Benítez Rojo ha trabajado la plantación como sistema en *La Isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna* (1989), en la que el Caribe se representa como un gran archipiélago de islas: “espacios vacíos, voces deshilachadas, conexiones, suturas, viajes de la significación. Este archipiélago, al igual que otros, puede verse como una isla que se ‘repite’ a sí misma” (Benítez Rojo 1986 116). Así, lo que se repite en todo el Caribe es la plantación. En este contexto, es más que un terreno de cultivo, pues genera formas de vida y de relaciones sociales. La plantación es una máquina económica que sigue hoy determinando las condiciones socioeconómicas de las sociedades caribeñas:

Todo esto, sin embargo, es aún poco: las máquinas plantaciones produjeron capitalismo mercantil, capitalismo industrial [...], subdesarrollo africano [...], población caribeña [...], produjeron imperialismo, guerras, bloques coloniales, rebeliones, represiones, *sugar islands*, alianzas, intervenciones, *banana republics*, dictaduras, revoluciones, e, incluso, socialismo totalitario (Benítez Rojo 120).

Entre las potencias coloniales que se instalaron en el Caribe, las más relevantes fueron España, Francia, Inglaterra y Países Bajos. La pluralidad de las metrópolis es la fuente de la pluralidad lingüística que existe hoy en día en el Caribe, puesto que todos los Estados caribeños actuales tienen como lengua oficial la lengua de una de estas potencias coloniales. Las lenguas criollas caribeñas también se basan principalmente en el léxico de lenguas de origen europeo, como el criollo haitiano (basado en el léxico de la lengua francesa), el patuá jamaicano (basado en el

léxico del inglés) y el papiamento hablado en las Antillas neerlandesas (cuyo léxico se basa principalmente en el portugués y el español).

Además de forjar el panorama lingüístico, la colonización europea determinó el perfil etnográfico de la región. La extensión y la intensidad de la trata de personas esclavizadas que se desarrolló para cumplir con las necesidades de las economías europeas de la época colonial hizo que la mayoría de la población caribeña sea afrodescendiente en la época actual. Se desconoce el número total de afrocaribeños, pero para estimarlo, se tendría que tener en cuenta que esta población no solo se encuentra en el Caribe, puesto que existe una diáspora extensa, parte de ella asentada en las antiguas metrópolis.

El periodo temporal que nos interesa se limita a las últimas décadas del siglo XX y a las primeras del siglo XXI, una época coherente a nivel político, económico y sociocultural. A nivel de la política y de la economía globales, se trata de una época marcada por el trascurso y el final de la Guerra Fría⁶, que supuso el apogeo del modelo social y económico neoliberal globalizado impulsado por Estados Unidos. A pesar de caracterizarse por la imposición progresiva de un modelo socioeconómico hegemónico a escala mundial, este periodo ha sido una época de grandes evoluciones sociales, principalmente en lo que respecta a las condiciones de las minorías y de los grupos subordinados en las sociedades occidentales y occidentalizadas.

Así, la época que nos interesa ha visto el desarrollo de movimientos de defensa y promoción de los derechos de varios grupos sociales⁷, como es el caso de la comunidad afroestadounidense o el feminismo, cuyas reivindicaciones durante la segunda ola (1960-1980) se centraban en la lucha

⁶ La Guerra Fría es un periodo que dura del final de la Segunda Guerra Mundial (1945) a la disolución de la Unión soviética (1991). La Revolución cubana de 1959 tuvo lugar en este contexto internacional y el nuevo régimen que instauró se asoció con la Unión soviética en 1961.

⁷ Adoptaremos aquí una perspectiva centrada en Estados Unidos puesto que este país tuvo un impacto decisivo en estos procesos a escala mundial.

contra las desigualdades de índole familiar, laboral, sexual y reproductivo (Gamba 146-147), mientras que después se concentrarían en afirmar la diversidad de las mujeres en lo que tiene que ver con la articulación de la clase social, la racialidad y la etnicidad, la cultura, la orientación sexual, etc. (149).

Impulsadas por estos cambios y reivindicaciones sociales, las comunidades LGBTQ empezaron a afirmar también su voluntad de inclusión y visibilidad, principalmente a partir de la década de 1970, después del impacto de los disturbios de Stonewall Inn en la ciudad de Nueva York. Este momento marcó un antes y un después en la lucha y la defensa de los derechos de las personas LGBTQ, no solo en los países occidentales, sino también a escala mundial. A partir del inicio de la década de 1980, las comunidades LGBTQ del mundo fueron castigadas duramente por la pandemia de VIH/sida que afectó desproporcionadamente a sus miembros, pero que tuvo el efecto de impulsar la visibilidad⁸ de los hombres homosexuales (Bersani 19). A pesar de la estigmatización que conllevó la asociación entre la comunidad LGBTQ con el VIH/sida, los derechos de las personas LGBTQ han ido mejorando de forma significativa y constante, aunque de manera heterogénea. En numerosos países, estas personas gozan de derechos legales iguales a los de sus compatriotas heterosexuales y grandes organizaciones, como la ONU, se posicionan en favor de la despenalización universal de la homosexualidad (Kua).

A partir de las delimitaciones conceptuales que acabamos de exponer, esta tesis se ubica en la corriente de los estudios de género y, de una manera más específica, de los estudios de temas LGBTQ caribeños. El campo de los estudios de género es un tema relativamente reciente en el panorama intelectual occidental, pero lo es aún más el estudio de temas LGBTQ caribeños. En lo

⁸ Esta mayor visibilidad de la homosexualidad causada por el VIH/sida es particularmente relevante en el caso del Caribe puesto que la epidemia ha forzado los investigadores caribeños, particularmente de los países y dependencias anglófonos, a abordar la cuestión de las prácticas sexuales (Lewis 11).

que respecta a la (homo)sexualidad en el discurso académico de la época que nos interesa, es pertinente mencionar que la sexualidad se integró al discurso de las ciencias sociales en las décadas de los años 1950 y 1960, sobre todo en el marco de la sociología de la desviación⁹, que permitió que la homosexualidad empezara a considerarse como un asunto social en vez de un asunto médico (Rubin 2002 22). A partir de 1970, los estudios sobre las relaciones entre hombres en culturas no occidentales permitieron contrarrestar el discurso sobre la desviación y su tendencia a considerar la homosexualidad masculina como un modelo normativo que permitiera entender las prácticas homosexuales femeninas (Blackwood 77) y las otras identidades LGBTQ¹⁰. El estudio de la subjetividad de mujeres homosexuales y transgénero a escala mundial hizo visible la relación entre estas subjetividades y su articulación con parámetros como la racialidad y la clase social (Blackwood 86).

La institucionalización del pensamiento LGBTQ se hizo en los años 1990 (Bereni *et al.* 10) y se puede afirmar que esta tendencia empezó en el hispanismo durante la misma década, puesto que el primer libro dedicado al estudio de textos literarios hispánicos y caribeños de temática LGBTQ en el marco de la teoría *queer* fue publicado en 1995. Se trata de *¿Entiendes?: Queer Reading, Hispanic Writings*, una colección de ensayos editada por Emilie L. Bergmann y Paul Julian Smith que introdujo el construccionismo social en el discurso de los estudios hispánicos sobre la sexualidad y el género. En lo que respecta a la inclusión de la teoría *queer* en el hispanismo, las preocupaciones propias de los contextos hispanohablantes incluyen el cuestionamiento del

⁹ La escuela chicaguense de sociología hizo que el tema de la sexualidad se considerara como un tema válido de interés sociológico e introdujo el estudio de los hombres homosexuales como seres determinados por factores sociales (Rubin 2002 28). Por ejemplo, en *Sexual Deviance* (1967), John H. Gagnon y William Simon tratan, entre otros asuntos, de los homosexuales norteamericanos urbanos en los años 1950 y 1960.

¹⁰ Entre los trabajos que permitieron superar este discurso se encuentra *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities* (1998) editado por los antropólogos Stephen O. Murray y Will Roscoe, al que nos referimos con frecuencia.

canon literario, de la historia y de las identidades de los sujetos en la multitud de países hispanohablantes, la problemática del relato autobiográfico, la implicación del lector LGBTQ en el texto y la distancia entre los ambientes académicos *queer* y los activistas (Bergmann y Smith 2).

Aunque los ensayos de la colección de Bergmann y Smith analicen textos provenientes de España y de numerosos países latinoamericanos, el Caribe hispánico ocupa un lugar destacado. Los ensayos de Óscar Montero, José Quiroga, Agnes Lugo-Ortiz, Arnaldo Cruz-Malavé y Luz María Umpierre se ocupan de temas como los espacios LGBTQ de La Habana de 1930, la escritura de Virgilio Piñera, la relación entre la oralidad y la literatura, la articulación de la negritud con la masculinidad, la autorrepresentación del sujeto colonial *queer* puertorriqueño y, finalmente, la necesidad de una literatura latinoamericana y caribeña que acoja a los sujetos LGBTQ.

No es de extrañar, por tanto, que algunas de las obras más significativas sobre la sexualidad LGBTQ latinoamericana que se publican a finales del siglo XX y principios del siglo XXI se concentren en el área caribeña. En particular destacarían obras como *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999) de José Esteban Muñoz o *Gay Cuban Nation* (2001) de Emilio Bejel. La primera se ocupa de la articulación de la desidentificación y de la performance de sujetos LGBTQ, principalmente de origen caribeño (Muñoz 25), adoptando un enfoque interseccional basado en la desidentificación para contrarrestar la segregación de los estudios culturales dedicados a la racialidad, el género, la clase social y la sexualidad (8). La segunda es una relevante monografía que demuestra que las definiciones de la homosexualidad se relacionan estrechamente con las definiciones del discurso nacional mediante una serie de mecanismos de control y de normalización dirigidos hacia unos cuerpos determinados y su sexualidad (Bejel XXIII), por lo que el fantasma metafórico de la homosexualidad siempre ha recorrido el discurso nacional cubano a causa del esfuerzo por expulsar el cuerpo *queer* fuera del cuerpo nacional (XV).

En ese limitado corpus de obras que aparecen a principios del siglo XX sobre lo *queer* en el Caribe destaca la colección de textos editada por Mélida García y Miguel de Camps Jiménez: *Antología de la literatura gay en la República Dominicana* (2004)¹¹, un trabajo de rastreo sistemático de la temática gay en las letras dominicanas (11). Primera antología de literatura LGBTQ dominicana, contiene fragmentos de textos y ensayos de autores como José Alcántara Almánzar, Andrés L. Mateo, Miguel D. Mena, Mélida García, Pastor de Moya, Manuel Rueda, etc.

Además de los estudios sobre el Caribe hispánico, esta tesis también remite a relevantes obras elaboradas con una perspectiva pancaribeña. En ese grupo destacaría *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles* (2008), una colección de textos literarios y ensayísticos editada por Thomas Glave que incluye obras de países anglófonos e hispanohablantes¹². Según Glave, *Our Caribbean* surgió de la voluntad de que existiera una antología de textos LGBTQ provenientes de diversos horizontes caribeños (1).

En esa misma línea de producir ensayos, antologías y estudios sobre la emergente literatura LGBTQ estaría *The Queer Caribbean Speaks: Interviews with Writers, Artists, and Activists* (2014) de Kofi Omoniyi Sylvanus Campbell, quien señalaba cómo

[e]l problema es que, en una región en la que lo *queer* no solo está estigmatizado, sino [es] totalmente ilegal, el conocimiento de cómo es realmente la vida de los *queers* es escaso e

¹¹ La antología de García y De Camps Jiménez ha sido criticada por su inclusión de textos problemáticos a causa de su representación de los temas LGBTQ, como el fragmento de *El ángel plácido* de Manuel Mora Serrano (que no hemos leído). La inclusión de este texto, sintomática de la falta de coherencia de la antología, ha sido cuestionada por Jimmy Lam en el artículo “¿Existe una literatura gay en República Dominicana?” en el que se afirma que este texto es heterosexista a causa de su representación de la sexualidad entre mujeres y que la publicación de *Antología de la literatura gay en la República Dominicana* provocó reacciones negativas por parte de muchos activistas gays en el país. A pesar de estas polémicas legítimas, usaremos la *Antología* como una mera vía de acceso al cuento de Alcántara Almánzar que forma parte de nuestro corpus.

¹² Los textos en español no aparecen como tal, se trata, más bien, de su traducción al inglés. Sorprende que no se haya incluido el original de estos textos relativamente cortos al publicar su traducción, dada su naturaleza literaria.

incompleto. [...] Hay una falta de conocimiento seria que tenemos que empezar a abordar adecuadamente (5)^{13, 14}.

En esta obra destacan las reflexiones y testimonios que los autores ofrecen, pues tienen un carácter político que reivindica la mejora de las condiciones de vida de los sujetos LGBTQ.

Finalmente, es importante incluir en este breve recuento de las obras clave que sirven de base al desarrollo de la crítica LGBTQ en el Caribe la obra *Nuestro Caribe* (2016), editada por Mabel Cuesta. Es esta la primera colección de ensayos de temática LGBTQ caribeños publicada en español, lo que constituye un hito en la democratización del discurso sobre estas temáticas. Cuesta y los autores de los ensayos (como Frances Negrón-Muntaner o Norge Espinosa, entre otros) buscan superar el discurso androcéntrico decimonónico en lo que tiene que ver con el discurso identitario caribeño e hispanoamericano (10). Además de participar en la producción de discursos sobre la literatura LGBTQ caribeña, *Nuestro Caribe* se nutre de la voluntad de interseccionalidad en el tratamiento de cuestiones como la estatalización de los espacios de socialización LGBTQ, la clase y la asignación racial como factores de discriminación, y el uso del cuerpo *queer* para la expresión de la condición colonial y poscolonial caribeña (Cuesta 11).

En este retrato del estudio de temáticas LGBTQ caribeñas sobresalen los elementos hispánicos y anglófonos: todas las antologías mencionadas están redactadas en español o en inglés y se concentran en material producido en estas lenguas. Hasta hoy, no existe ninguna antología literaria o ninguna colección de estudios en francés sobre textos redactados en esa lengua que tengan que ver con las identidades LGBTQ caribeñas. Que sepamos, tampoco existe una antología de este tipo en lengua neerlandesa respecto a material que proviene de Surinam o de los países

¹³ “The problem is that, in a region where queerness is not just stigmatized, but outright illegal, knowledge of what life is actually like for queers there is scarce and patchy. [...] There is a serious lack of knowledge that we must begin to address properly”.

¹⁴ En este trabajo se han traducido todas las citas de otras lenguas para su inserción en el texto. La versión original figura a pie de página.

(Aruba¹⁵, Curaçao y Sint Maarten) y los municipios especiales (Bonaire, Sint Eustatius y Saba) que forman parte de los Países Bajos.

Por un lado, la predominancia de los trabajos en español e inglés o sobre textos redactados en estas lenguas se debe a su relevancia demográfica en el continente americano, la cual permite un importante dinamismo académico. De manera inversa, el Caribe francófono es una región pequeña con una población de poco más de 5 millones de personas.¹⁶ El Caribe francófono también es un espacio fragmentado a nivel político, puesto que incluye una nación independiente (Haití) y un conjunto de departamentos y regiones de ultramar que forman parte de la República francesa. Esta situación conlleva una configuración específica del mundo académico en esta región, puesto que el desarrollo de la academia haitiana está comprometido por la precaria situación del país y el desarrollo académico de los departamentos y regiones franceses de ultramar todavía está subordinado al mundo académico metropolitano. Por consiguiente, la situación de la academia caribeña francófona – siempre en comparación con el mundo académico anglófono e hispanohablante – puede ser un factor importante para explicar la ausencia de discurso en francés sobre las subjetividades LGBTQ caribeñas francófonas o provenientes de los países donde se habla esta lengua. Pensamos que es probable que factores muy similares puedan explicar el escaso desarrollo de los temas LGBTQ relacionados con el Caribe de habla oficial neerlandesa.

¹⁵ Se conoce la existencia de por lo menos un texto de ficción de índole LGBTQ que proviene del Caribe neerlandés; *Amen cu Sanger* (2020) del arubeño Josuar Gomez. Redactada en papiamentu, narra la historia de un protagonista homosexual que “[...] lidia diariamente con la homofobia en un barrio conservador y religioso” (“[...] ta lidia diariamente cu e homofobia di un bario conservativo y religioso”) según se lee en la cubierta trasera del libro.

¹⁶ Los francófonos apenas representan apenas 1,6% de la población de América (cuya población actual se puede estimar en mil millones de personas). El número de francófonos en América ronda los 16,5 millones de personas en 2022 - 10,9 millones en Canadá (Observatoire de la langue française de l’OIF), principalmente en Quebec (Statistiques Canada 2016A). Esta cifra excluye la población de los países donde el francés no es reconocido como lengua oficial y la población no-francófona de los países donde se habla como lengua oficial.

La problemática que estimuló la investigación y la redacción de esta tesis es la que emerge a partir de la inserción y representación de los discursos normativos y de los sujetos LGBTQ en la literatura caribeña contemporánea.

Para llevar a cabo esta investigación, partimos de un número de preguntas que guían el análisis de los textos seleccionados:

- ¿Qué función tiene el dispositivo de la homosexualidad (como sinécdoque de lo LGBTQ) en la economía del discurso dominante?
- ¿Cómo se relacionan los sujetos LGBTQ con los discursos y dispositivos normativos, tales como el género, la norma sexual, la familia, la pareja, la asignación racial, la clase social, la nacionalidad, las instituciones, etc.?
- ¿Qué procesos de control y normalización se aplican al cuerpo y a la sexualidad de los sujetos LGBTQ de las obras del corpus y, como consecuencia, qué estrategias de supervivencia usan estos sujetos para negociar con el discurso dominante?
- ¿Cómo se estructura y funciona el dispositivo de la homosexualidad en el discurso literario caribeño de finales de siglo XX e inicios del siglo XXI?

Estas preguntas de análisis emanan de nuestros objetivos. Nuestro primer objetivo es el de ver cómo se inscribe el sujeto LGBTQ en el discurso representado en nuestro corpus, sobre todo en lo que tiene que ver con la norma sexual y de género, los discursos nacionales y los discursos religiosos (judeocristianos y afrocaribeños). Cumplir con este objetivo nos permitirá entender el lugar del sujeto LGBTQ caribeño en la matriz del discurso puesto que las obras del corpus también forman parte de la discursividad sobre la norma sexual y de género y la red de relaciones de poder en la que se inscribe.

Considerar el lugar discursivo en el que se encuentra este sujeto nos llevará a considerar la construcción particular de las identidades de los sujetos LGBTQ caribeños. Estableceremos cuáles son las categorías identitarias LGBTQ representadas, cómo estas se relacionan jerárquicamente y cómo son cuestionadas.

Nuestro tercer objetivo consiste en establecer cuál es el lugar que este sujeto ocupa en el espacio social y físico. Nos concentraremos en los lugares más emblemáticos de la representación del sujeto LGBTQ caribeño: la ciudad (en concreto en el espacio-tiempo de la noche urbana), los espacios de socialización LGBTQ y el espacio carcelario. Esto nos llevará a considerar la especial ubicación social del sujeto LGBTQ y su marginalización, que opera en función de su identidad sexual, racial y de género.

Finalmente, nuestro último objetivo consistirá en identificar cuáles son las estrategias de resistencia y de supervivencia que emplean los sujetos LGBTQ para negociar su ubicación en la red de las relaciones de poder en la que se encuentran. Nos concentraremos en la desidentificación, la invisibilidad contextual y varias formas de migración.

En resumen, el objetivo global de esta tesis es el de determinar, a través del análisis de los textos seleccionados, la construcción, la ubicación y la función del sujeto LGBTQ caribeño en la economía de los discursos normativos.

Para cumplir con sus objetivos, la tesis se divide en cinco capítulos que incluyen diferentes subsecciones. El primer capítulo consiste en una exposición de los principales conceptos teóricos que emplearemos en los capítulos de análisis. Partimos del concepto foucaultiano de biopoder para hablar a continuación de la performance de género y de la sexualidad como dispositivos que organizan y jerarquizan los sujetos. Finalizaremos atendiendo en particular al concepto de control del discurso y de las estrategias de resistencia y de supervivencia que emplean los sujetos LGBTQ.

El segundo capítulo, que se correspondería con nuestro primer objetivo, está dedicado al lugar que ocupa el cuerpo LGBTQ en el discurso. Por su parte, el tercer capítulo se ocupa de nuestro segundo objetivo y se dedicará al análisis de las identidades LGBTQ caribeñas representadas en los textos, considerando sus relaciones y sus tensiones. A continuación, el cuarto capítulo tiene como meta desarrollar nuestro tercer objetivo: la identificación de la ubicación social y física de los sujetos LGBTQ. Finalmente, en el quinto capítulo nos ocuparemos de identificar las estrategias de resistencia y de supervivencia empleadas por los sujetos LGBTQ.

Presentación del corpus

Para la selección del corpus el criterio principal ha sido el de relevancia y calidad del tratamiento de los sujetos LGBTQ, además de su relación con los discursos (discurso nacional, jurídico, norma social y de género, doctrinas religiosas, etc.). También hemos tenido en cuenta un criterio de representatividad, de ahí que hayamos seleccionado tanto obras de autores que se identifican como LGBTQ como de autores que no lo hacen, así como obras de autores que habitan en las islas caribeñas y aquellos que viven en la diáspora¹⁷. Por otra parte, el corpus incluye obras producidas en las tres lenguas más representativas del Caribe: español, inglés y francés. Si bien la mayor parte de las obras son literarias, hemos incluido un documental cinematográfico porque en él se desarrolla la misma problemática que en los textos. Estos criterios de selección nos permiten contar con un corpus multimedia que proyecta una perspectiva pancaribeña que pretende atravesar barreras sociales, políticas y lingüísticas.

¹⁷ Al respecto, concordamos con Benítez Rojo cuando escribe: “Perseverar en el intento de remitir lo caribeño a una geografía dada, es estéril e insensato. Hay escritores que nacieron en medio del Mar Caribe, y no son caribeños por su escritura; hay otros que nacieron en New York, y sin embargo lo son” (129).

Como todo estudio, este tiene ciertas limitaciones pues, por motivos metodológicos, no se han incluido obras escritas en todas las lenguas habladas oficialmente en la región o publicadas en cada una de las naciones que forman parte del Caribe. Los sujetos representados no abarcan tampoco el abanico de identidades LGBTQ existentes. Como mencionamos anteriormente, nuestro corpus se concentra en la representación de protagonistas y personajes homosexuales y transgénero, de ahí la primera parte del título de esta tesis (*L de Loca y B de Bugarrón*) que viene a matizar el alcance del concepto de lo LGBTQ que se emplea aquí. Con todo, la selección del corpus ha tenido en cuenta la variedad y representatividad de las obras para ofrecer un panorama de la representación cultural de los sujetos LGBTQ en el Caribe contemporáneo. Con este criterio de variedad y representatividad hemos seleccionados las siguientes obras: el cuento “Lulú o la metamorfosis” de José Alcántara Almánzar; la autobiografía *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas; los poemas “Young Faggot” y “Surrender” de Faizal Deen; la novela *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez; el documental *Des hommes et des dieux* de Anne Lescot y Laurence Magloire; la colección de cuentos *Mundo Cruel* de Luis Negrón; el cuento “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez y la novela *Masi* de Gary Victor. A continuación, se ofrece una breve sinopsis de cada una de estas obras para justificar su inclusión en el corpus y contextualizar su posterior análisis.

José Alcántara Almánzar. “Lulú o la metamorfosis”.

El dominicano José Alcántara Almánzar (Santo Domingo, 1946 –) es sociólogo, escritor y crítico, además de haber sido profesor en República Dominicana y Estados Unidos. Es autor de varias ficciones, entre las cuales figuran *Las máscaras de la seducción* (1983) y *La carne estremecida* (1989). Sus textos han sido incluidos en varias antologías de cuentos, como la

Antología de la literatura gay en la República Dominicana (2004), editada por Mérida García y Miguel de Camps Jiménez.

El cuento “Lulú o la metamorfosis” (1995), incluido en la antología que se acaba de mencionar, narra una noche en la vida de Lulú, antes y después de salir de su casa. Lulú es un personaje afrodescendiente de género ambiguo (y que entendemos como transgénero) que vive de la venta de dulces y postres caseros. Mantiene una relación con un personaje llamado Ciro que se dedica a la venta callejera de maní. Las partes de la narración en las que Lulú se prepara para salir a la calle se intercalan con los pasajes dedicados a su andanza nocturna posterior, redactados en cursivas.

En orden cronológico, el argumento del cuento es el siguiente: En una noche de febrero, durante el carnaval, Lulú está en su domicilio y se prepara para salir. Esta preparación implica el uso de un conjunto de productos cosméticos y prendas femeninas. Siente estrés pensando en ciertas experiencias de acoso callejero que experimentó previamente y toma tres cervezas para tranquilizarse. Después de salir de su casa, se dirige a un parque donde toca una banda musical y trabaja Ciro. En la calle y en el parque sufre acoso callejero. Pide al director de la banda que toque una rumba y se pone a bailar hasta que interrumpe un grupo de personas disfrazadas que hace que el caos se apodere de la muchedumbre. Después de la llegada de los policías, Lulú recibe golpes por parte de los oficiales y es forzada a dirigirse a la estación policial donde suponemos que será arrestada y posiblemente encarcelada.

Este cuento es relevante para nuestro estudio por dos razones principales: la representación de la performance de género de la protagonista y la articulación de esta performance con el discurso dominante. El personaje de Lulú representa a una persona negra cuyo género es ambiguo y que nos parece un sujeto transgénero puesto que la narración insiste en su performance de género femenina

(que consideramos aquí una metonimia de la transidentidad) e insiste en la masculinidad de su cuerpo (dureza de su pilosidad, tamaño de su pene...; 53, 55), lo cual subraya la contradicción conceptual que esta situación implica respecto a la norma sexual y de género. Su performance de género se encuentra representado como un proceso de transformación (de ahí la segunda parte del título: *la metamorfosis*) que desvela su identidad. El autor presenta este proceso de transformación como una “ceremonia” (50) y un “rito” (51, 58) que consiste en preparar sus prendas (vestido planchado, zapatos de tiritas, pulseras, collares, pendientes) y su cuerpo (maquillarse, afeitarse completamente, cubrirse de crema y vestirse) (52, 56-57). El uso de este léxico ceremonial transforma el cuerpo de Lulú en el lugar de expresión de una verdad¹⁸ (re)velada; la verdad de la (trans)identidad del sujeto. En el marco de esta ceremonia de preparación corporal, Lulú pasa de manera sistemática por los códigos corporales y estéticos de la feminidad tradicional.

Por su parte, la imposición del discurso dominante en el cuerpo de la protagonista se encuentra en el uso de la oralidad como vehículo de la norma social y en el uso de medios coercitivos para aplicar esta norma. Este uso particular de la oralidad aparece en la actitud abiertamente hostil de los transeúntes con los que Lulú se encuentra después de salir de casa: las carcajadas, los silbidos y las burlas crueles (51-52) que pretenden recordar la división entre lo normal y lo que no lo es. Sin embargo, la protagonista no se conforma y reacciona levantando el puño (50, 52). El elemento de coerción se encuentra en el final del relato, cuando Lulú acaba arrestada por la policía (59), puesto que constituye una estrategia de imposición de la norma sexual y de género, que pasa por la invisibilidad, el borramiento y la expulsión del cuerpo LGBTQ (Lulú) fuera del espacio social (espacio público de la fiesta nocturna).

¹⁸ Nos referimos a la voluntad de verdad que es un elemento fundamental del dispositivo de la sexualidad y de los discursos que emanan de él (Foucault 2014A 91, 92, 97-98, 102; 2014B 16).

Con una extensión mínima y una gran economía de medios narrativos, el relato de José Alcántara Almánzar enfatiza aspectos relacionados con la construcción del género, con la articulación de las relaciones íntimas de los sujetos LGBTQ, así como con la (in)visibilidad contextual de los mismos y con el uso de métodos coercitivos por las autoridades.

Reinaldo Arenas. *Antes que anochezca*.

Antes que anochezca es el relato autobiográfico del escritor cubano Reinaldo Arenas, nacido en la provincia cubana de Holguín en 1943 y fallecido en la ciudad de Nueva York en 1990. Arenas es autor de colecciones de cuentos, libros de poesía y de varias novelas, como *Celestino antes del alba* (1967) y *El mundo alucinante* (1969).

Dado su carácter autobiográfico, el argumento del relato se centra en los eventos más significativos de la vida de Arenas, además de incluir varias reflexiones y comentarios sobre estos eventos y sus protagonistas. El argumento empieza en la década de 1940, es decir, al final del periodo republicano¹⁹ en el que Cuba era oficialmente independiente, pero seguía en gran medida controlada por Estados Unidos. Adolescente en la época de la Revolución, Arenas fue educado en el nuevo sistema socialista, en una escuela politécnica provincial. Muy joven se traslada a La Habana, donde descubre una comunidad LGBTQ vibrante y donde sufre las consecuencias de la institucionalización de la represión que afectó a disidentes políticos y homosexuales. Arenas se exilia en Estados Unidos en 1980 y reside allí hasta su muerte por suicidio. *Antes que anochezca* es un relato hiperbólico que nos interesa explorar por varios motivos.

¹⁹ Este periodo se extiende desde el año 1898, en el que fue reconocida la independencia de Cuba por el tratado de París (Dabène 35), hasta 1959, cuando las tropas revolucionarias entraron en La Habana después de que el presidente Fulgencio Batista abandonara el país (123-124).

Una lectura crítica de *Antes que anochezca* revela su complejidad y nos lleva a cuestionar cómo la escritura autobiográfica se relaciona con la lucha entre el deseo y el poder, amén de la disidencia y la transgresión (Bejel 140)²⁰.

La articulación de los conceptos de deseo, sexualidad, poder y disidencia que destaca nuestra lectura de la autobiografía la hace particularmente relevante para analizar la inscripción del sujeto LGBTQ en el discurso.

Por un lado, en esta obra destaca la construcción de los sujetos homosexuales en el marco de los mandamientos de la masculinidad hegemónica²¹ (el machismo tradicional y el ideal del hombre nuevo revolucionario). Frente a la imposición de este modelo de masculinidad, el narrador-protagonista emplea inicialmente estrategias de supervivencia basadas en la invisibilidad, pues adopta y reproduce los códigos corporales y comportamentales propios del modelo impuesto (Arenas 2010 58, 61, 92-93, 94). Por otra parte, el relato de Arenas sugiere cómo la imposición del discurso dominante produce su propia resistencia pues, según el autor, la represión de la (homo)sexualidad en la Cuba castrista provocó la proliferación de las prácticas homosexuales y el deseo de “liberación sexual” (117-119, 131, 133). Adicionalmente, la función y la significación del exilio, a menudo consecuencia de la resistencia causada por la imposición de la masculinidad hegemónica en el cuerpo LGBTQ (La Fountain-Stokes 2009 IX), constituye una estrategia de supervivencia para el narrador-protagonista.

²⁰ “A critical reading of *Before the Night Falls* reveals its complexity and leads to a questioning of how autobiographical writing relates to the struggle between desire and power, as well as between dissidence and transgression”.

²¹ Este concepto fue acuñado por Raewyn Connell en *Masculinities* (1995). La masculinidad hegemónica constituye la forma de masculinidad dominante y normativa en la jerarquización de los hombres, la forma más valorada y reconocida de ser hombre – a pesar de no ser la más difundida (Bereni *et al.* 99). Se construye en cada contexto en oposición con la feminidad, pero sobre todo en oposición con otras masculinidades, como las masculinidades subordinadas (como la masculinidad homosexual) o marginalizadas (como las de hombres estigmatizados al nivel socioeconómico, a causa de una discapacidad, a causa de su asignación racial, etc.) (100).

Si bien Arenas se opuso al régimen castrista, nunca se manifestó como defensor de la derecha política o del neoliberalismo; su postura, más bien, constituye una búsqueda de libertad que se resiste a toda afiliación política relevante (2010 309). Para él el exilio o la expulsión de ciertos sectores de la población sirve de estrategia de gestión para un poder que busca controlar la salud del cuerpo colectivo (la nación socialista en pleno proceso revolucionario) a través de la evacuación de los cuerpos individuales inadecuados (los homosexuales, entre otros) (299).

Finalmente, llama la atención la división o la categorización del mundo homosexual que Arenas establece en diferentes momentos de su narración. Arenas organiza su concepción del mundo homosexual según dos ejes: el rol sexual y la ubicación sociopolítica. El rol sexual y la identidad que conlleva son factores determinantes en la concepción que este autor tiene de la homosexualidad, que él representa sistemáticamente de manera binaria (95). No es un aspecto propio de Arenas, sino que se trata de la incorporación de la concepción popular tradicional cubana que todavía es vigente en la época actual (Bejel 32).

En cuanto a lo sociopolítico, Arenas organiza a los homosexuales en cuatro categorías (más una que concierne a los extranjeros). Estas categorías son “la loca de argolla” (homosexual perseguido por el régimen), “la loca común” (homosexual casero, prudente), “la loca tapada” (homosexual que oculta totalmente su identidad) y, finalmente, “la loca regia” (homosexual favorecido por su cercanía al poder político) (Arenas 2010 103-104). La quinta categoría es la del extranjero (entiéndase de Estados Unidos) cuyas identidades LGBTQ resultan imposibles de entender por el autor (132-133).

Faizal Deen Forrester. “Three Poems”.

Faizal Deen (Georgetown, 1968 –), ahora llamado Faizal (Deen) Forrester, es un autor guyanés que se estableció en Canadá en 1977 y reside actualmente en Ottawa. Su obra poética, *Land Without Chocolate* (1999), es una obra pionera de la literatura LGBTQ caribeña (Sylvanus Campbell 61). El autor es consciente de la difícil incorporación de los discursos dominantes por los sujetos LGBTQ caribeños:

Lo *queer* no puede considerarse sin la raza, la clase, la historia y los terrenos imaginativos y psíquicos de todos estos movimientos, sean consensuales o impuestos. Somos una región todavía impulsada por la posesión de los cuerpos [...] precisamente porque sobrevivimos a los actos más horribles de desposesión intencional bajo [...] el capitalismo tardío (Deen 2014 66)²².

Para nuestro análisis de la inscripción discursiva de los sujetos LGBTQ nos han parecido pertinentes dos poemas de este autor, ambos posteriores a la publicación de *Land Without Chocolate*. Se trata de “Young Faggot” (Deen 2008 153-154) y “Surrender” (156-157), redactados en 2003 y que forman parte de la colaboración de Faizal Deen en la antología de ensayos *Our Caribbean*.

En “Young Faggot”, el yo poético se dirige en segunda persona a un joven y le explica aspectos relativos a la comunidad homosexual de Trinidad en 1976 (153 vv. 9-10). El poema está redactado en versos libres sin rimas, pero el autor recurre de manera intensiva al encabalgamiento²³, lo que crea un ritmo espasmódico y casi frenético. Este ritmo se corresponde con el espacio del poema, las discotecas, que se construyen como espacios de libertad y agencia para el sujeto

²² “Queer cannot be considered without race and class and history and the imaginative and psychic terrains of all of those movements, and/or forces. We are a region still impelled by the possession of bodies [...] precisely because we survived some of the most horrendous acts of willful and intentional dispossession under [...] late capitalism”.

²³ “El encabalgamiento es un desajuste que se produce en la estrofa cuando una pausa versal no coincide con una pausa morfosintáctica” (Quilis 81).

LGBTQ (153 vv. 1-4). De manera similar, el poema “Surrender” usa versos y estrofas libres, no recurre a la rima y saca provecho de los encabalgamientos para crear el ritmo.

En ambos poemas, la discoteca está construida como un espacio utópico de escapismo (156 vv. 4-5), lo que hace presuponer la existencia de un espacio de origen en el que los sujetos no tienen acceso a la visibilidad, la expresión y la agencia que les otorga la discoteca, que se convierte en epicentro de todos los espacios. En él se dan cita los sujetos de la comunidad LGBTQ, que forman el universo poético de Deen y se hacen visibles corporalmente gracias al baile (153 vv. 6-7, 15-16). Esta visibilidad termina una vez el espacio de la pista de baile desaparece, razón por la que el sujeto homosexual alterna entre la visibilidad y la invisibilidad (154 vv. 52-53). La obra de Deen hace referencia también a otros espacios, como los parques, las playas, los callejones, las saunas, etc. (153-154 vv. 21-22, 27-29), aunque el espacio urbano (las discotecas, la noche urbana, los medios de transporte públicos) es el dominante (154 vv. 35-34).

En estos poemas, Deen retrata una subjetividad LGBTQ en la que lo erótico se articula con dinámicas de exclusión para ubicar al sujeto LGBTQ en un espacio-tiempo específico (la noche en la discoteca) que se convierte en refugio del sujeto homosexual que la sociedad rechaza (154 v. 52)²⁴. La norma sexual y de género son proyectadas como forma de reproducción de las instituciones sociales (154 vv. 44-45)²⁵.

Pedro Juan Gutiérrez. *El Rey de La Habana*.

El autor cubano Pedro Juan Gutiérrez (Matanzas, 1950 –) reside en Centro Habana, un barrio popular de la capital cubana en el que se inspiran sus obras. En 1998 alcanza un éxito

²⁴ “I too refused my father’s nation”.

²⁵ “Do you spit at all this civilized / Love? Of family and work”.

internacional, tanto a nivel de la crítica como del público, gracias a *La Trilogía sucia de La Habana*, una colección de tres libros de cuentos (*Anclado en tierra de nadie*, *Nada que hacer* y *Sabor a mí*). Publicada un año después, *El Rey de La Habana* presenta la trayectoria vital de un joven marginal, Reynaldo, que lucha para sobrevivir en la capital cubana. A diferencia de la mayoría de la producción literaria de Gutiérrez, esta novela no está escrita en primera persona, sino en tercera, y su narrador es omnisciente. El argumento expone la infancia del protagonista en un hogar pobre y disfuncional antes de que la muerte trágica de los miembros de su familia lo lleve a ser internado en un centro de corrección juvenil en el que sufre intentos de violación y descubre la homosexualidad. Después de escapar, no logra vivir por su propia cuenta y depende de varias mujeres con las que tiene relaciones sexuales. Entre ellas se encuentra Sandra, una mujer transgénero que ayudó a que Reynaldo mejorara su situación laboral antes de que él la traicionara. Reynaldo asesina a Magda, una mujer cisgénero con la que mantenía relaciones. Termina falleciendo en un basurero y es devorado por las ratas.

La novela *El Rey de La Habana* es particularmente relevante para nuestro estudio gracias a la representación de las identidades sexuales y la ubicación social de los personajes cuya sexualidad no se inscribe en lo normativo. Valladares-Ruiz señala que: “[...] *El Rey de La Habana* presenta una fractura de los modelos identitarios y de los valores revolucionarios tradicionalmente expuestos por el sistema de control hegemónico” (91). Serán los personajes de Reynaldo (protagonista de la novela) y de Sandra (personaje secundario en la trama diegética) los que nos sirvan en nuestro estudio. Se puede categorizar a Reynaldo como un sujeto LGBTQ, pues tiene relaciones sexuales ocasionales con homosexuales y una relación con Sandra. Ubicada en una zona límite de la masculinidad, esta categoría crea sentimientos ambivalentes en Reynaldo respecto a su propia sexualidad y a su identidad masculina.

Por su parte, el personaje de Sandra manifiesta explícitamente su deseo de ser mujer (62-66, 91). Si tenemos en cuenta la expresión de género de Sandra, su comportamiento sexual y sus aspiraciones a nivel de relaciones y amores (91), se la puede considerar como un personaje transgénero, aunque esta palabra no aparezca en la obra. Es posible que, al momento de escribir su obra, el autor no conociera o no empleara el término ‘trans’ (de ‘transgénero’ y ‘transexual’) debido, por un lado, a la poca difusión social del discurso psiquiátrico sobre la disforia de género²⁶ y, por otro lado, a la poca difusión de las ideas del activismo trans en la Cuba de los años 1990. La falta de definición precisa de los límites de la identidad de Sandra, en oposición con otras identidades definidas y delimitadas, la ubica en una zona más periférica de la sexualidad.

Respecto a la inserción socioeconómica de los sujetos, es preciso considerar la cuestión de la marginalidad, puesto que casi todos los personajes de la novela acaban marginalizados de una forma u otra, aunque con diferencias. Este aspecto puede tener que ver tanto con la estética de Gutiérrez (el realismo sucio), como con el hecho de que se están representando sujetos LGBTQ. Reynaldo y Magda son indigentes (50, 54), por ejemplo, mientras Sandra y su círculo, implicados en formas organizadas de tráfico de drogas y de trabajo sexual, tienen una existencia mucho más ordenada, lo que les permite llevar un nivel de vida superior al de los demás personajes (63).

Anne Lescot y Laurence Magloire. *Des hommes et des dieux*.

El documental *Des hommes et des dieux*, realizado en 2002 por Anne Lescot (Francia, 1969 –) y Laurence Magloire (Puerto Príncipe, ? –), es imprescindible para estudiar las identidades LGBTQ en Haití y la inclusión de los homosexuales en el marco de las prácticas religiosas del vudú. Los testimonios ofrecidos por las personas entrevistadas dan cuenta de la situación familiar

²⁶ La disforia de género implica que una persona no siente que pertenece al género que se le atribuyó al nacer basándose en la interpretación de sus órganos genitales (American Psychiatric Association).

y socioeconómica de los homosexuales entrevistados. Este documental recibió numerosos premios en Europa, Estados Unidos y Canadá²⁷.

A través de entrevistas, el documental presenta la vida cotidiana de un grupo de hombres haitianos que se autodefinen como homosexuales. Algunas de estas personas tienen una performance de género muy afeminada, mientras la de otras concuerda con la masculinidad normativa. No obstante, todas tienen en común el ser personas homosexuales que practican activamente el vudú – algunos incluso son *ougan*²⁸. Algunos de sus familiares también intervienen y explican su concepción de la homosexualidad.

La práctica del vudú ofrece espacios de tolerancia de la diversidad sexual y de género a los sujetos LGBTQ (Lescot y Magloire 24:20-24:40, 24:50). En las reuniones (*dans yo*²⁹ ‘bailes’), los participantes gozan de una libertad a la que no tienen acceso en otros espacios, puesto que admite performances de género fuera de la norma. Gracias a la devoción cotidiana y a la participación en reuniones y en peregrinajes, los sujetos LGBTQ del documental construyen y mantienen redes sociales que constituyen una estrategia de supervivencia (37:35-37:43). Por otra parte, los homosexuales que se convierten en *ougan* gozan de un prestigio considerable en la sociedad en general, incluso cuando no están oficiando su función religiosa (22:40-22:55).

Dos de las personas entrevistadas mencionan la creencia popular según la que el *lwa*³⁰ Erzulie, o específicamente sus avatares Erzulie Dantor y Erzulie Fréda, son el origen y la causa de la homosexualidad entre las mujeres (llamadas *madivin*) y los hombres (llamados *masisi*) (17:12-17:18, 17:46-17:48). Sin embargo, aunque esta creencia esté relativamente difundida, un *ougan*

²⁷ La lista exhaustiva de los premios recibidos por *Des hommes et des dieux* figura en el sitio de la Documentary Educational Resources.

²⁸ El *ougan* es el sacerdote del vudú, comparable al santero cubano. El equivalente femenino es la *manbo*.

²⁹ Todas las palabras y los fragmentos escritos en lengua criolla haitiana usan la ortografía normativa, tal y como se emplea en *Gramè deskriptif kreyòl ayisyen an* de Jockey Bene Fedexy.

³⁰ Los *lwa* son las divinidades del panteón del vudú haitiano, comparables a los *orishas* de la santería.

llamado Fitzner afirma en la cinta que la homosexualidad no es una condición causada por las divinidades, sino que se trata de una característica innata y normal (17:28-17:41).

A través de los testimonios presentados en el documental se va revelando la existencia en Haití de valores similares a los existentes en el Caribe hispánico en cuanto a la concepción del homosexual en términos binarios (04:21-04:36). En varias ocasiones los entrevistados apuntan a la diferencia entre un hombre y un *masisi*, es decir, un homosexual pasivo (11:30-11:47, 12:44-12:55, 13:14-13:27), sobre todo en lo relativo a la performance de la feminidad y al cumplimiento de los roles tradiciones de la mujer por estos últimos (10:35-10:45, 11:13-11:15). Resulta notable que esta estructura dicotómica se encuentre en el discurso de los entrevistados más afeminados³¹, pues es un tema totalmente ausente del discurso de los entrevistados homosexuales cuya performance de la masculinidad se acerca más a los códigos normativos.

De este modo, aunque se enfoque en la articulación de la subjetividad LGBTQ y de la práctica del vudú, el documental es también una ventana que nos permite comprender las relaciones que mantienen los sujetos LGBTQ entre sí, con sus parejas románticas o sexuales, con sus familiares y con la sociedad haitiana en general.

Luis Negrón. *Mundo cruel*.

Mundo cruel, publicado en 2010, es la primera obra del autor puertorriqueño Luis Negrón (Guayama, 1970 –). Se trata de una colección de cuentos cortos que ofrecen una representación del mundo homosexual puertorriqueño y de su marginalidad.

³¹ En toda esta tesis, empleamos el concepto de afeminación en relación con la performance de género de la masculinidad normativa. Es, por lo tanto, una ficción performativa construida a partir de otra ficción performativa y no consideramos la afeminación (o la adecuación con la masculinidad normativa) como una característica esencial y naturalizada de los sujetos de los que hablamos.

El relato “El elegido” está protagonizado por un joven promiscuo (Negrón 19) criado en una familia evangélica (11, 13). Este frecuenta con asiduidad una iglesia donde descubre el (homo)erotismo con sus compañeros y fabula con ilustraciones de los mitos judeocristianos (12, 13). A los quince años, el protagonista empieza a tener relaciones con jóvenes y hombres de su entorno (14-16, 17-18). El pastor de su iglesia manifiesta su atracción por él al bautizarle (19). Este relato nos interesa principalmente por la tensión entre el discurso religioso y el comportamiento de los protagonistas, que se caracteriza por una marcada hipocresía.

Otro de los cuentos de la colección, “El vampiro de moca”, se desarrolla en Santurce, un activo distrito de San Juan (21) que el autor consigna como el barrio gay de la ciudad (29). El protagonista del relato es un homosexual que conoció a un hombre cuando quiso rentar un cuarto de su apartamento (23). Se trata de un hombre cuya performance de género corresponde a la masculinidad tradicional (21-22, 24), que es justamente lo que atrae al protagonista (23, 25). La llegada del nuevo inquilino desestabiliza la amistad del protagonista con sus amigos homosexuales (26-27). Al final del cuento, el protagonista siente serenidad frente a estos enredos del deseo (29).

El tema del poder de la palabra, de la oralidad y del silencio se encuentra en dos de los cuentos de *Mundo cruel*: “La Edwin” y “Muchos o De cómo a veces la lengua es bruja”. En el primero, un protagonista homosexual habla por teléfono con un amigo para contarle chismes acerca de un personaje llamado La Edwin (39-40). Lo relevante del cuento es la crítica que el protagonista/narrador hace del comportamiento de La Edwin y que constituye un cuestionamiento de los modelos no-tradicionales de la homosexualidad (41-42). En “Muchos o De cómo a veces la lengua es bruja” se representa la conversación de dos vecinas, una más adinerada que la otra, que chismean sobre la presunta homosexualidad del hijo de una tercera vecina, Alta (63). En la conversación se critica sobre todo la percibida suavidad del niño, maltratado por su padre y cuidado

por su madre “sin complejos” (64-66). El discurso homofóbico (67-68) de las vecinas se despliega sobre un trasfondo de xenofobia, ya que Alta y su familia son inmigrantes dominicanos (65-67). Por lo tanto, se puede decir que en la obra de Negrón la oralidad y el chisme funcionan como una fuerza de exclusión, de marginalización y de silenciamiento, más que como forma de expresión identitaria de los sujetos.

El relato más impactante de la colección de cuentos de Negrón es seguramente “Botella”, un relato violento y sórdido que protagoniza un joven prostituto, mantenido por hombres entrados en años (53). En el relato se repite varias veces la espiral de la huida, el encuentro y el asesinato, lo que imprime un ritmo y tono frenéticos y malsanos (58-60). El relato acaba con el protagonista llorando desesperadamente (60). Lo relevante en el relato es el retrato extremo del impacto de la masculinidad tóxica en el cuerpo del sujeto *queer* (en este caso, tanto el prostituto asesino como sus víctimas), pues los dictados de la masculinidad instituyen relaciones de fuerza necesariamente desiguales y violentas entre los bugarrones y los llamados maricones según la jerarquización de sus identidades masculinas.

Los cuentos de *Mundo cruel* son particularmente relevantes para nuestro análisis porque representan y cuestionan las identidades LGBTQ, además de la violencia simbólica, verbal y física que caracteriza la imposición de la norma sexual y de género en el contexto caribeño.

Luis Rafael Sánchez. “¡Jum!”.

“¡Jum!” es un cuento del celebrado autor puertorriqueño Luis Rafael Sánchez (Humacao, 1936 –) que forma parte del volumen *En cuerpo de camisa* (1966) y cuenta con cierto interés crítico y académico a pesar de haber sido eclipsado por el éxito de la primera novela del autor *La guaracha del Macho Camacho*, publicada diez años más tarde (Lugo-Ortiz 119).

El protagonista, llamado “el hijo de Trinidad”, es un homosexual afeminado que vive en una comunidad puertorriqueña afrodescendiente y que, tras sufrir acoso verbal callejero, decide aislarse en su casa. El ostracismo no mejora su situación, puesto que los comerciantes de su barrio empiezan a negarse a atenderle, lo cual compromete su supervivencia inmediata y le obliga a abandonar el pueblo. Una noche sale sigilosamente de su casa, pero es detectado por los hombres de su comunidad, quienes le persiguen. El protagonista acaba falleciendo ahogándose en su huida.

“¡Jum!” presenta el proceso progresivo de discriminación del protagonista, por parte de su comunidad inmediata, lo que produce la migración del sujeto LGBTQ. Sin embargo, no se trata de una migración a otro país, sino de un exilio y un intento de migración internos. Este aislamiento no resulta ser una estrategia de supervivencia eficaz (Sánchez 58-59).

Más allá del tema de la migración causada por la homofobia, “¡Jum!” también nos sirve para estudiar la construcción de la norma de género en contexto caribeño. Cuando el protagonista decide irse del pueblo se lleva en su bolsa una serie de objetos que tradicionalmente están asociados con el hombre y la mujer:

El hijo de Trinidad esperó que fuera buen noche y salió con un lío en la mano: el traje de hilo, el petrolatum, el polvo Sueño de mayo, la esencia *Come To Me*, la peinilla, la sortija (Sánchez 58).

La crítica ha señalado que, a causa de su anulación recíproca, el género opuesto de estos objetos impide la posibilidad de un sujeto inteligible en el marco de la norma de género (Lugo-Ortiz 129). La ininteligibilidad del sujeto LGBTQ en este contexto parece basarse en la construcción del concepto de persona que, según Butler, se basa en normas de inteligibilidad instituidas y sostenidas por el discurso (23). El protagonista no se adecúa ni a la norma de género ni a la racial (Sánchez 56-57, 58, 59, 60), ambos fuertes marcadores identitarios y por lo tanto no corresponde al marco de inteligibilidad de su comunidad.

En este relato, la voz es el vector de la norma social y, por consecuencia, de la norma sexual y de género que expulsan al protagonista. El título del cuento expresa ya la indignación y la hostilidad (La Fountain-Stokes 2009 10), y el estilo de Sánchez enfatiza el chisme a través de la omisión de la identidad de los que hablan. La voz, pues, sirve para silenciar al protagonista, que no tiene ni nombre ni voz propia. La violencia homofóbica que sufre el protagonista y su silenciamiento no sirven para revertir su homosexualidad (13), sino para afirmar la definición del sujeto LGBTQ como el Otro abyecto.

Gary Victor. *Masi*.

Gary Victor (Puerto Príncipe, 1958 –) es uno de los novelistas más leídos en Haití y uno de los autores haitianos más reconocidos en el extranjero. Ha recibido varios premios y distinciones, como el Premio Casa de las Américas de 2012 por su novela *Le sang et la mer* y ha sido nombrado *Chevalier de l'Ordre national du Mérite* de la República francesa. Su obra consta de más de una veintena de novelas y de media docena de obras teatrales, sin contar los cuentos o la producción periodística del autor.

La novela *Masi* fue publicada en Montreal en el año 2018 y nos cuenta cómo después de recurrir a los contactos de su esposa, Anodine, para obtener el puesto de ministro de los valores morales, Dieuseul Lapénuri se ve forzado a tener relaciones homosexuales con el presidente del país y a oponerse a la organización de un festival cultural LGBTQ en la capital haitiana. Entre ataques vudúes e intrigas políticas, Lapénuri se encuentra en el marasmo de la ira que despierta este evento entre el establecimiento político y religioso. Finalmente decide permitir el festival cultural LGBTQ y es posteriormente encarcelado por ello.

La publicación de *Masi* fue precedida por tres novelas haitianas de temática homosexual, *La dernière goutte d'homme* (1999) de Jean-Claude Fignolé, *L'alphabet des nuits* (2004) de Jean-Euphèle Milcé et *L'Heure hybride* (2005) de Kettly Mars. En su estudio de estas novelas, Magniez insiste en la diversidad y contradicción de la representación de la homosexualidad haitiana (227), una observación que contrasta con la escasa representación de sujetos LGBTQ en *Masi*. En esta novela, el protagonista no se identifica como un hombre homosexual y son muy pocos los personajes homosexuales representados o mencionados en la novela (como Chardavoine y Marcelle, por ejemplo). Sin embargo, la inscripción de lo LGBTQ en el discurso dominante se representa de manera ejemplar a través del tratamiento de la cuestión del festival LGBTQ, percibido como una amenaza hacia el cuerpo nacional (23). Buena parte de la novela consiste en el dilema moral de Dieuseul Lapénuri, expresado gracias a monólogos interiores sobre la homosexualidad en el contexto haitiano.

La novela también presenta un retrato bastante negativo de la clase alta haitiana, representada como una élite corrupta e hipócrita que esconde una realidad sórdida bajo un velo de virtud y de respetabilidad. Para este grupo, la defensa de los derechos LGBTQ en la sociedad de la novela es problemática porque, por un lado, presupone la necesidad de un cambio a nivel del poder (puesto que no garantiza dichos derechos) y por otro, conlleva implícitamente la idea del matrimonio igualitario (puesto que existe en otros países que ejercen su imperialismo o su *soft power* en la sociedad haitiana). La promoción de los derechos LGBTQ aparece, por lo tanto, como una amenaza que se divide en tres ejes: una amenaza civil (la corrupción, que se entiende en términos morales), una amenaza religiosa (la disolución de la moral católica y protestante) y una amenaza nacional (por la intrusión de las potencias extranjeras en los asuntos del Estado haitiano).

De todo el corpus, la novela de Victor es el texto que mejor trata la inscripción del sujeto LGBTQ en el discurso nacional caribeño.

CAPÍTULO 1: MARCO TEÓRICO

El estudio de los temas relacionados con el género y la sexualidad se desarrolló sobre todo a partir de 1970 en correlación con los movimientos feministas y con los movimientos de emancipación de los homosexuales en varios países occidentales (Bereni *et al.* 7). Después de una primera etapa militante, los estudios de géneros entraron en una fase de institucionalización, sobre todo en Estados Unidos, y después ya en Europa y resto del mundo occidental (10).

La filósofa estadounidense Judith Butler (*Gender Trouble*) forjó los conceptos de representación y performatividad del género, que son centrales en nuestro análisis. El trabajo de Butler tiene una marcada influencia de la teoría francesa, sobre todo de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Julia Kristeva y Monique Wittig, y emergió de la puesta en común del pensamiento de estos investigadores sobre el carácter construido del género (Butler X-XI). Por su parte, los trabajos del filósofo e historiador francés Michel Foucault (particularmente *Histoire de la sexualité*) anclan epistemológicamente la sexualidad³² y la definen como un dispositivo discursivo del poder. La perspectiva de Foucault permite teorizar y pensar la construcción de las identidades LGBTQ en los diferentes discursos sociales, además de la relación entre el poder y estas subjetividades.

Otros autores, como el estadounidense Leo Bersani y el inglés Alan Sinfield, abordan conceptos que resultan también de gran utilidad en este trabajo. Bersani (*Homos*) trabaja la inclusión de la persona LGBTQ discursiva, la visibilidad de la identidad homosexual y las relaciones de poder en las relaciones íntimas, que es justamente el tema central del trabajo de Alan Sinfield (*On Sexuality and Power*), sobre todo en el contexto de las relaciones entre hombres.

³² Es decir que Foucault ancla el estudio del dispositivo de la sexualidad en la economía del conocimiento al definirla como un dominio discursivo autónomo.

Además, en nuestro trabajo resultan también clave los estudios especializados de los cubano-estadounidenses Emilio Bejel y José Esteban Muñoz, del puertorriqueño Lawrence La Fountain-Stokes y del guyanés Linden Lewis. Bejel (*Gay Cuban Nation*) trabaja sobre el tema homosexual en la discursividad nacional cubana y hace hincapié en obras literarias de autores emblemáticos (Alfonso Hernández Catá, Carlos Montenegro, José Lezama Lima). Por su parte, Lawrence La Fountain-Stokes (*Queer Ricans*) explora los conceptos de voz y silencio al analizar obras de Luis Rafael Sánchez, Manuel Ramos Otero y Luz María Umpierre. En 2003, Linden Lewis editó *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, una colección de estudios sobre el género y la sexualidad en el Caribe anglohablante en la que se considera el impacto del discurso colonial sobre la construcción de la sexualidad caribeña. Aunque los trabajos de la colección se centren sobre todo en una perspectiva heterosexual, resultan, sin embargo, relevantes para nuestro estudio. Finalmente, José Esteban Muñoz (*Disidentification*) desarrolló el ya mencionado concepto de desidentificación, además de considerar también en otros trabajos los procesos de formación del sujeto y, particularmente, de los sujetos LGBTQ racializados. A continuación, nos centramos en delimitar estos conceptos teóricos que nos servirán en el posterior análisis de las obras culturales.

Biopoder

Como mencionamos en la introducción, el biopoder es una noción foucaultiana que explica la construcción, la configuración y el funcionamiento del poder en Occidente desde la modernidad, línea temporal sobre la que Foucault construye una secuencia histórica. El filósofo explica brevemente que los soberanos de las épocas premodernas ejercían un poder de muerte y de extracción sobre sus súbditos, es decir, se concentraban en la obtención de recursos o en el castigo de súbditos problemáticos. Este tipo de poder no se enfocaba en gestionar todos los aspectos de la

vida de los súbditos (educación, salud, etc.), sino que se ejercía de una manera más directa desde arriba hacia abajo. Su meta no era la de controlar cada aspecto de la existencia de los súbditos, sino la de extraer recursos (impuestos, tributos, corvea real, etc.) y la de condenar actos delictivos (ejecuciones y sentencias públicas, etc.).

Por su parte, el biopoder característico de la edad moderna se enfoca en gestionar la vida de los ciudadanos (Foucault 2014A 178, 179, 181); es un poder que administra la gestación y el nacimiento del sujeto, que legisla para enmarcar su crianza y su educación, que engloba toda su socialización, que calcula e intenta influir en su tasa de reproducción, que determina con quién puede casarse, qué implica el matrimonio que contrajo, cómo puede divorciarse y bajo qué condiciones, etc. No es un poder represivo como tal, sino que es un poder que crea, determina y delimita la vida del sujeto. Este poder se ejerce gracias a lo que Foucault llama dispositivos, que son, entre otros, la sexualidad, la racialidad, la clase social, la educación, etc. La función de estos dispositivos no es expresar características naturales, esenciales y prediscursivas de los sujetos. Más bien tratan de definir, fijar, enmarcar, relacionar, limitar y jerarquizar las categorías que ellos mismos crean: hombre y mujer, blanco y negro, clase alta y clase baja, culto e inculto, etc. En el primer tomo de su *Histoire de la sexualité*, Foucault propone esta definición de su concepto de (bio)poder:

Por poder, habría que entender, en primer lugar, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes a los dominios en los que se ejercen y que son constitutivas de la organización de estos dominios. Es el juego que, a través de luchas y enfrentamientos constantes, transforma estas relaciones y las refuerza o las invierte; es también el respaldo que estas relaciones de fuerza encuentran entre sí, de modo que se concatenan o forman un sistema [...]; es el zócalo que impulsa las relaciones de fuerza que inducen constantemente, a través de su desigualdad, estados de poder siempre locales e inestables (121-122)³³.

³³ “Par pouvoir, il me semble qu’il faut comprendre d’abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents aux domaines où ils s’exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d’affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former des chaînes ou un système [...]; c’est le socle

Por lo tanto, el biopoder es un ejercicio del poder omnipresente y multipolar que se encarga de gestionar y controlar la vida de los cuerpos y de la población (en su acepción demográfica). La multiplicidad de las relaciones de poder inherentes a determinados contextos implica que el biopoder no es una fuerza que se ejerce desde arriba hacia abajo, sino que se encuentra, se ejerce y se origina en toda relación y en todo discurso (122-123).

Por consiguiente, en las luchas constantes que modifican estas relaciones de poder, no hay una oposición binaria, global y originaria entre un bloque monolítico, compuesto por los sujetos dominantes, y otro bloque tan monolítico como el primero pero formado por los dominados. El biopoder constituye más bien una red de múltiples relaciones de fuerza que se forman y están en juego en aparatos de producción (la familia, las instituciones, etc.) y sostienen al cuerpo social (124). En otras palabras, el biopoder no es una bota que aplasta la cabeza de la humanidad, si se nos permite retomar una metáfora orwelliana. De hecho, es la red de todas las relaciones que componen el universo social, sin ningún tipo de excepción. Ubicadas en dicha red, las relaciones de poder comparten puntos de anclaje con otras relaciones de poder. Estos puntos de anclaje permiten que las relaciones de poder se concatenen y lleguen a formar un sistema coherente.

Estas características del biopoder implican que este poder incluye todas las relaciones y todos los sujetos implicados en estas relaciones, los sujetos marginalizados y periféricos no se encuentran nunca fuera del biopoder (125-126), sino que constituyen un lugar especialmente diseñado por el biopoder. De hecho, toda oposición, contestación, marginalidad y abyección es constitutiva del sistema; nada se encuentra fuera del biopoder, puesto que él mismo crea y define todos los sujetos de una forma cada vez más profunda. Por lo tanto, las resistencias son tan estratégicas, coyunturales y, hasta cierto punto, oportunistas como los estados de poder a los que

mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables”.

se oponen (127). En este sentido, el biopoder es totalitario, puesto que no admite la existencia de nada fuera de su dominio (2014A 140-141; 2014B 20). La omnipresencia característica del concepto de biopoder nos permite analizar cómo está inscrito en los textos seleccionados, puesto que partimos de la premisa que supone que tal poder está presente por definición en todos los (con)textos:

Omnipresencia del poder: no es que tenga el privilegio de agrupar todo en su unidad invencible, sino que se produce en cada instante, en todo punto, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder está por todas partes; no es que abarque a todo, sino que proviene de todas partes (Foucault 2014A 122)³⁴.

Ya que se encuentra en todos los contextos de una manera u otra y que constituye un sistema formado por la telaraña de todas las relaciones de fuerza, el biopoder se ejerce gracias a dispositivos que controlan, enmarcan y crean alguna parte de su dominio. Es importante mencionar que, según Foucault, el biopoder es más denso en algunas relaciones, instituciones y discursos que denotan una preocupación por el control y la gestión, como la ley, el gobierno, la ideología, la sexualidad y la norma social (110, 124, 141; 2014B 24). Estos discursos e instituciones establecen un orden jerárquico entre los sujetos que se basa en la intersección de los parámetros identitarios en los que el biopoder es más evidente. Foucault considera que las relaciones de poder forman parte de otros tipos de relaciones (económicas, por ejemplo) (123) y en ese sentido Alan Sinfield apunta en *On Sexuality and Power* (2004) que:

Las jerarquías de género, edad y clase, pero también de raza [...] constituyen las principales jerarquías que estructuran nuestras sociedades. Las diferencias entre lo masculino y lo femenino, la juventud y la vejez, las clases alta y baja, lo blanco y lo negro no son alternativas casuales y neutras. Fluyen a través de las relaciones de poder con las que nos

³⁴ “Omniprésence du pouvoir : non point parce qu’il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu’il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt sans toute relation d’un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n’est pas qu’il englobe tout, c’est qu’il vient de partout”.

enfrentamos a diario en el mundo y a través de nuestras psiques; las experimentamos básicamente como empoderamiento y abyección (57)³⁵.

Todos estos dispositivos del biopoder, es decir, la sexualidad, la clase, la religión, la racialidad, etc., están relacionados y son interdependientes en la creación de las relaciones que unen a los sujetos y en la construcción de las identidades de estos. Esta construcción suele hacerse según una lógica binaria de inclusión y exclusión o de privilegio y discriminación. Por ejemplo, el biopoder crea categorías identitarias que define, limita y jerarquiza: normaliza la identidad del sujeto masculino cisgénero heterosexual y marginaliza la identidad del sujeto masculino cisgénero homosexual. Por consiguiente, los dispositivos del biopoder actúan como mecanismos de control que crean, producen, determinan, organizan y enmarcan la existencia de los sujetos y, en este caso, de su sexualidad. Hablando de los mecanismos de control que se ejercen en el dispositivo de la sexualidad, Foucault señala lo siguiente:

[Los mecanismos de control] pueden tener como objetivo global y patente el decir “no” a todas las sexualidades errantes o improductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. El placer de ejercer un poder que cuestiona, vigila [...], y, por otro lado, el placer que se enciende por tener que escapar de este poder, tener que huir de él, tener que engañarlo o travestirlo (Foucault 2014A 62)³⁶.

Este juego de control del placer y de placer del control se encuentra en la novela *Masi* de Gary Victor, que analizaremos a continuación (“Esa gente [...] deseaba lo prohibido, ya que lo prohibido alimentaba sus abrazos”; 100)³⁷. De este modo, la relación entre el biopoder, su dispositivo de sexualidad y los cuerpos a los que se aplica no se define con una lógica de represión,

³⁵ “[H]ierarchies of gender, age, and class, and race also [...] constitute the principal hierarchies that structure our societies. Differences of masculine and feminine, old and young, upper and lower class, and white and black are not incidental or neutral alternatives. They flow through the power relations that we encounter daily in the world, and through our psyches also; we experience them, ultimately, as empowerment and abjection”.

³⁶ “[Les mécanismes de contrôle] peuvent bien avoir pour objectif global et apparent de dire non à toutes les sexualités errantes ou improductives ; de fait ils fonctionnent comme des mécanismes à double impulsion : plaisir et pouvoir. Plaisir d’exercer un pouvoir qui questionne, surveille [...], et de l’autre côté, plaisir qui s’allume d’avoir à échapper à ce pouvoir, à le fuir, à le tromper ou à le travestir”.

³⁷ “Ces gens [...] voulaient l’interdit, car le proscrit nourrissait leurs étreintes”.

sino con una lógica de interdependencia que crea y determina las identidades de los sujetos, aunque esta creación y esta definición pueda implicar la marginación de diversos sujetos. La resistencia, la marginalidad y las luchas de poder son necesarias para el biopoder y constitutivas del mismo:

Las relaciones de poder solo pueden existir en función de una multiplicidad de puntos de resistencia [...]. Estos puntos de resistencia están presentes en toda la red de poder. Por lo tanto, respecto al poder, no hay *un* lugar del gran Rechazo [...], más bien existen *resistencias* [...]; por definición, ellas solo pueden existir en el campo estratégico de las relaciones de poder (126)³⁸.

Puesto que el biopoder necesita y crea la marginalidad y la resistencia, el discurso dominante y los discursos dominados (o resistentes) se encuentran en una relación de interdependencia, a no ser que sea de simbiosis. De ahí la pertinencia de usar los conceptos de discurso y de dispositivos para analizar las temáticas LGBTQ presentadas en las obras de nuestro corpus. Así, mientras las obras que analizamos contienen elementos que emanan de los discursos dominantes y normativos, no son solo vehículos, a su vez estas obras forman parte de la discursividad sobre la sexualidad, el poder, y la norma que opera en ellos.

La performatividad del género

La palabra *género* se refiere suele aludir a las siguientes acepciones: una clase o un tipo de cosas o personas, como un género de bromas o el género humano, por ejemplo; una agrupación de obras artísticas y literarias, el género literario; una categoría taxonómica, como el género *homo* al que pertenece el ser humano; o un género gramatical, es decir, masculino, femenino o neutro. El término francés *genre* y el término español *género* comparten toda esta carga semántica³⁹. La

³⁸ “[Les relations de pouvoir] ne peuvent exister qu’en fonction d’une multiplicité de points de résistance [...]. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir. Il n’y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus [...], mais *des* résistances [...]; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir”.

³⁹ En inglés se emplea la palabra *gender*, mientras que el préstamo del francés *genre* es utilizado para aludir a los géneros literarios o artísticos.

primera formulación del concepto de género como algo distinto de estas acepciones ocurrió en el contexto del estudio de la transexualidad en los Estados Unidos durante los años 1950 y 1960, gracias a los trabajos del psicólogo y sexólogo John Money (Bereni *et al.* 27), que se dedicó al estudio de la transexualidad. Con Anke Ehrhardt en *Man and Woman, Boy and Girl* (1972), Money desarrolla los conceptos de roles de género y de identidad de género (28), que serán retomados por investigadores contemporáneos y posteriores. En los años 1960 y 1970, la versión psicológica y clínica del concepto de género ha sido retomada e interpretada por las ciencias sociales, que desarrollaron la acepción contemporánea del género como una construcción sociocultural y, por lo tanto, variable (31). La definición general del género incluye cuatro dimensiones analíticas que estipulan que este es una construcción social, un proceso relacional, una relación de poder y parte de otras relaciones de poder (Bereni *et al.* 5).

El que el género sea una construcción social significa que lo que se asocia con la masculinidad o la femineidad no proviene de un determinismo biológico, sino de un proceso de socialización que establece diferencias entre ambos términos. Según Muriel Damon, la socialización es el conjunto de procesos sociales (globales y locales) que participan de la formación y la modelación de los individuos, es decir, el proceso en el que el individuo aprende, incorpora e integra las estructuras sociales (6). La socialización de género⁴⁰ marginaliza a quienes no responden

⁴⁰ “Por socialización de género, se entienden [...] los mecanismos por los cuales las personas asignadas desde su nacimiento a una clase de sexo aprenden a comportarse, a sentir y a pensar según las formas socialmente asociadas con su sexo y a ‘ver’ el mundo a través del prisma de la diferencia de los sexos. Como la socialización de clase, por ejemplo, no solo se trata de un proceso de diferenciación: se trata también de que cada individuo sexuado aprenda a situarse y a situar los objetos y los seres que lo rodean en el seno de una jerarquía social y simbólica entre los hombres y las mujeres, entre lo masculino y lo femenino” (“Par socialisation de genre, on entend [...] les mécanismes par lesquels les personnes assignées depuis leur naissance à une classe de sexe apprennent à se comporter, à sentir et à penser selon les formes socialement associées à leur sexe et à ‘voir’ le monde au prisme de la différence des sexes. À l’instar de la socialisation de classe, par exemple, il ne s’agit pas seulement d’un processus de différenciation : il s’agit aussi pour chaque individu sexué d’apprendre à se situer et à situer les objets et les êtres qui l’entourent au sein d’une

a sus categorías, como el varón afeminado, la mujer masculina, la persona trans, la persona intersexual⁴¹, etc. (95). En segundo lugar, el género es un proceso relacional porque la feminidad y la masculinidad se construyen socialmente en una relación de oposición (Bereni *et al.* 6). La economía asimétrica del género organiza la masculinidad como una ruptura respecto a lo femenino (92). Por un lado, los varones deben rechazar la feminidad y, por otro, las masculinidades se jerarquizan respecto a este rechazo parcial o total de lo femenino. Lo contrario, sin embargo, no sucede⁴². Las mujeres deben evitar ser “malas mujeres” (92); la jerarquía de las identidades femeninas se establece según el criterio de corrección/no corrección, y no por oposición a lo masculino (la adopción de características asociadas con la masculinidad no desestabiliza la construcción de la feminidad). En tercer lugar, el género es una relación de poder que establece relaciones jerarquizadas entre la masculinidad y la feminidad; al hacerlo, establece un orden normativo que produce una frontera entre dos categorías, lo cual restringe a los individuos. El género también jerarquiza entre sí a las distintas identidades masculinas o femeninas. Finalmente, el género forma parte de otras relaciones de poder porque está construido por la interpretación de elementos fisiológicos como el sexo anatómico (a la vez que también lo construye esta interpretación), así como por la clase, la orientación sexual, la asignación racial, etc. (8).

Por lo tanto, el género constituye un fenómeno multifacético que siempre se adapta a su contexto sociocultural. El género construye las características asociadas a la masculinidad y la feminidad en una relación de oposición que se articula con otras relaciones de poder, como la

hiérarchie sociale et symbolique entre les hommes et les femmes, entre le masculin et le féminin”) (Bereni *et al.* 89).

⁴¹ Es intersexual la persona que “[...] muestra, en grados variables, caracteres sexuales de ambos sexos” (RAE).

⁴² Más llanamente, la feminidad amenaza la construcción de la masculinidad, pero la masculinidad no amenaza la construcción de la feminidad. Por ejemplo, la masculinidad de un hombre es cuestionada por el hecho de ponerse tacones y una falda, pero la feminidad de una mujer no es cuestionada por el hecho de ponerse un pantalón de mezclilla de hombre y una camisa de cuadros.

identidad nacional, la clase, la asignación racial, la religión, la etnicidad, etc., en tanto son fenómenos históricos (Lewis 12) cuya norma se construye a partir de las estructuras binarias del discurso cultural hegemónico (Butler XIII, 12). La performatividad del género constituye un fenómeno contextual y denota un punto de convergencia en un conjunto de relaciones culturales e históricas (14), es decir, en un conjunto de relaciones de poder. Esto implica que toda performance de género representa una (toma de) posición en la red de las relaciones de poder, por lo que las categorías identitarias del género (hombre, mujer, etc.) son herramientas discursivas del poder.

Esta especificidad se percibe gracias a su performatividad, en la que el lenguaje resulta un elemento fundamental no solo porque la producción del género tiene lugar a través de prácticas lingüísticas, sino también porque el género funciona como un lenguaje, un sistema de signos y de significados cuya estabilización pasa por la repetición (Bereni *et al.* 72). Puesto que el género es una construcción social performativa, no existe la esencia del género, pues la expresión de una determinada performatividad de género es el género y no el resultado del género (Butler 34). Por lo tanto, la performatividad del género es el género y su carácter repetitivo naturaliza el género en el cuerpo (XV). Se puede decir que la performatividad del género se construye gracias al conjunto de prácticas, conductas, expectativas, limitaciones, apariencias, etc., que se asocian al género femenino o masculino en una relación de oposición. Los elementos performativos que componen el ideal de la masculinidad excluyen los elementos performativos que componen el ideal de la feminidad.

Como fenómeno contextual, la performatividad del género se encuentra determinada por el discurso que preestablece las posibilidades imaginables e inteligibles para el sujeto de una cultura determinada. Lo inteligible (y lo que no lo es) está determinado por las normas del género (XXIV-XXV), lo que conlleva que las prescripciones en contra de la afeminación masculina y la virilidad

femenina no sirvan para eliminar la fluidez del género, sino para estigmatizar este comportamiento y darle un significado específico (La Fountain-Stokes 2009 1).

En el contexto del Caribe contemporáneo, la performance normativa del género recurre a las categorías tradicionales de la dicotomía de género en un contexto en que la norma se impone, con frecuencia, de manera violenta y entra en conflicto con los cuerpos a los que se aplica (La Fountain- Stokes 2009 1; Lewis 2), como en el caso de numerosos protagonistas y personajes del material seleccionado. Linden Lewis afirma que en el Caribe se tiende a considerar que las cuestiones de género son asuntos femeninos y, por tal motivo, los hombres tienden a no ser conscientes de su performatividad de género. Por su parte, la sexualidad es considerada asunto masculino, lo que restringe la sexualidad femenina a los límites impuestos por su género (4, 7, 98). Esto denota un sistema que Violet Eudine Barriteau define como injusto y desigual, tanto a nivel ideológico como a nivel material:

Quando examino las ideologías de género y la distribución desequilibrada de recursos de poder, estatus y medios materiales, concluyo que los Estados caribeños del siglo XXI siguen funcionando con sistemas de género injustos [...]. Los sistemas de género contemporáneos son injustos porque son desigualdades construidas y constantemente reforzadas en sus estructuras y sus prácticas. Estas desigualdades se ejercen tanto en la dimensión ideológica como en la dimensión material de los sistemas de género. Además, los sistemas de género del Caribe contemporáneo siguen siendo injustos para las mujeres (32-33)⁴³.

Lewis atribuye los cambios socioculturales de la segunda parte del siglo XX a las reivindicaciones que cuestionaron la masculinidad caribeña y verbalizaron el privilegio masculino (Lewis 94, 98, 120). Ya que no se considera a las mujeres una población uniforme, Lewis subraya la importancia de retratar a los hombres de una forma más compleja y matizada en el discurso

⁴³ “When I examine gender ideologies and the unbalanced distribution of resources of power, status, and material means, I conclude that twenty-first-century Caribbean States continue to function with unjust gender systems [...]. Contemporary gender systems are unjust because they are inequalities built into and continuously reinforced in their structures and practices. These inequalities occur in both the ideological and material dimensions of gender systems. Furthermore, gender systems in the contemporary Caribbean continue to be unjust for women”.

académico (107) pues, como menciona Barriteau, desde una perspectiva feminista posmoderna tanto las mujeres como los hombres experimentan las relaciones de género, aunque desde un punto de vista radicalmente diferente en cuanto al poder personal, social económico y político (Barriteau 27-28).

Pese a que la norma imponga comportamientos específicos a los hombres y a las mujeres, el sistema de género también se hace flexible en determinadas condiciones.

En el marco de este estudio, el concepto de performatividad del género sirve para analizar la experiencia de los sujetos LGBTQ. Por un lado, nos interesaremos en la performatividad del género afeminada o femenina representada en los textos de Alcántara Almánzar, Sánchez, Gutiérrez y la cinta de Lescot y Magloire. Por otro lado, nos interesaremos también en la performatividad del género masculina o hipermasculina que corresponde a algunos personajes LGBTQ presentes o evocados en los textos de Gutiérrez, Negrón, Arenas y en la película documental de Lescot y Magloire. En todos casos, el concepto sirve para analizar la imposición y la preservación de la norma sexual y de género en el cuerpo de los sujetos LGBTQ.

El dispositivo de la (homo)sexualidad

Según Foucault, no se podría hablar de sexualidad sin hablar de poder, puesto que, a través de discursos, el (bio)poder permitió que la sexualidad se convirtiera en un dominio autónomo de la experiencia y conocimiento humanos (Foucault 2014A 129-130). De este modo, el poder no intenta reprimir o luchar contra el sexo como tal, sino que es el origen de la propia producción de la sexualidad (139). Esta constituye un dispositivo que funciona partir de técnicas polimorfas y

coyunturales⁴⁴, y se relaciona principalmente con la economía del cuerpo, ya que su razón de ser es la proliferación, la innovación, la anexión, la invención y la penetración de los cuerpos de manera cada vez más detallada y global (2014A 140-141, 2014B 20).

Al igual que el género, la orientación sexual es también un constructo social y cultural; lo que implica ser heterosexual u homosexual cambia según el contexto y se articula con el género, la racialidad, la clase social y otros parámetros identitarios. A nivel individual, el concepto de orientación sexual es relacional porque implica la relación entre el cuerpo de un individuo con el de otro individuo. Por lo tanto, se basa en la existencia del cuerpo de un sujeto B para determinar la identidad de un sujeto A⁴⁵, por lo que el concepto de orientación sexual es fundamentalmente dicotómico puesto que opone el sujeto A frente al sujeto B (o un grupo coherente formado por sujetos B), por el que A siente atracción sexual y/o romántica. El concepto también es relacional porque las categorías que constituyen la orientación sexual (heterosexualidad, homosexualidad, etc.) están relacionadas y jerarquizadas, es decir, organizadas según el eje del poder. Así, la heterosexualidad goza de un prestigio y de una legitimidad que la homosexualidad no tiene. En tercer lugar, la orientación es una relación de poder articulada con otras relaciones de poder.

Las identidades LGBTQ constituyen una parte específica del dispositivo de la sexualidad, creada respecto a una norma que rige el comportamiento sexual y lo divide en categorías dicotómicas jerarquizadas. Antes de la época moderna, las conductas y las transgresiones sexuales

⁴⁴ Es decir que estas técnicas siempre dependen de una coyuntura de relaciones de poder que hace que adopten formas y expresiones múltiples.

⁴⁵ Por ejemplo, una mujer es heterosexual cuando su deseo erótico y su interés romántico se dirige de manera exclusiva hacia los hombres. Por lo tanto, para definir un aspecto de la identidad de esta mujer, hace falta considerar la existencia de otros sujetos, que son los hombres. Es muy particular el concepto de orientación sexual porque se define como una característica propia del individuo, pero depende de otros individuos. (El uso de las variables A y B sirve aquí para simplificar la argumentación. La unicidad del término B no significa que se excluya la bisexualidad.)

se estructuraban de un modo binario: todo lo ilícito, desde el adulterio hasta los placeres inusuales, se condenaba en bloque, sin distinción clara:

Tanto en el orden civil como en el orden religioso, se tomaba en cuenta un ilegalismo general. La contranaturalidad era seguramente considerada como particularmente abominable, pero solo se concebía como una forma extrema de lo que está en contra de la ley [...] (Foucault 2014A 26, 52-53)⁴⁶.

Occidente conoció a partir de esta época una etapa ininterrumpida de proliferación de discursos sobre personas cuyo comportamiento sexual era considerado ilícito. A partir del siglo XVIII, cuando aparece la noción demográfica de población y surge la preocupación por la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos o naturales, la edad y la frecuencia de los actos sexuales, la contracepción y los efectos del celibato, etc. (36), el dispositivo de sexualidad se convirtió en un asunto a gestionar y administrar (34-35):

A través de la economía política de la población se forma toda una matriz de observación del sexo. Nace el análisis de las conductas sexuales, de sus determinaciones y de sus efectos, al límite de lo biológico y de lo económico. [...] Entre el Estado y el individuo, el sexo se convirtió en asunto, y en asunto público; toda una trama de discursos, de conocimientos, de análisis y de mandamientos se adueñó de él (37)⁴⁷.

El dispositivo de la sexualidad se configura tras la transformación del sexo en asunto público y se orienta hacia la gestión y la administración del sexo (34-35, 37, 91) que conllevó posteriormente la creación de categorías o tipos de seres humanos según lo que llegó a ser su identidad sexual. A pesar de su diversidad, los focos discursivos que se ocupaban de la sexualidad compartían un postulado básico: la búsqueda de la verdad del sexo (2014A 91, 92, 97-98, 102;

⁴⁶ (“Dans l’ordre civil comme dans l’ordre religieux, ce qui était pris en compte, c’était un illégalisme d’ensemble. Sans doute la ‘contre-nature’ y était-elle marquée d’une abomination particulière. Mais elle n’était perçue que comme une forme extrême du ‘contre la loi’ [...]”).

⁴⁷ “À travers l’économie politique de la population se forme toute une grille d’observations sur le sexe. Naît l’analyse des conduites sexuelles, de leurs déterminations et de leurs effets, à la limite du biologique et de l’économique. [...] Entre l’État et l’individu, le sexe est devenu un enjeu, et un enjeu public ; toute une trame de discours, de savoirs, d’analyses et d’injonctions l’ont investi”.

2014B 16). Así, Foucault coloca la sexualidad en un lugar central de la intersección de los discursos del poder:

La sexualidad aparece como un punto particularmente denso de las relaciones de poder [...]. En las relaciones de poder, la sexualidad no es el elemento más importante, más bien se trata de uno de los elementos dotados de mayor instrumentalidad [...] que puede servir de punto de anclaje y de articulación para estrategias diversas (136)⁴⁸.

Según Foucault, la sociedad occidental que se desarrolla en los siglos XVIII y XIX crea progresivamente el dispositivo de la sexualidad para inscribir el sexo en una economía del placer y en un régimen del saber. Sin embargo, el filósofo advierte que eso no se basa en ninguna propiedad natural del sujeto, sino en las tácticas de poder inmanentes al discurso de la sexualidad (94). La construcción del dispositivo de la sexualidad dio lugar a una *scientia sexualis* (21-22) a partir del estudio de los márgenes sexuales en el discurso médico y psiquiátrico, sobre todo durante el siglo XIX (42, 72, 73, 75, 76). Paralelamente, la sexualidad normativa se restringió al ámbito conyugal o familiar y a su función reproductiva (9-10).

El auge discursivo sobre la sexualidad durante los siglos XVIII y XIX provocó dos cambios en el sistema conceptual anterior (53). A partir de este momento, lo que antes se incluía en la noción de contranaturalidad se divide en categorías múltiples (54, 55-56, 67) que son el objeto de una proliferación de focos discursivos (42, 45, 46, 49). Estos discursos provocaron la creación de categorías e identidades sexuales a partir de la interpretación de comportamientos específicos. En otras palabras, el sodomita medieval, que se definía por la práctica de un acto considerado ilícito, se convierte en homosexual decimonónico, que se define según una característica de su ser: la

⁴⁸ “[La sexualité] apparaît plutôt comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir [...]. Dans les relations de pouvoir, la sexualité n’est pas l’élément le plus lourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité [...] et pouvant servir de point d’appui, de charnière aux stratégies les plus variées” (2014A 136).

categoría psicológica, psiquiátrica y médica de la homosexualidad se caracterizaba por cierta calidad de la sensibilidad sexual, una manera de invertir lo masculino y lo femenino (59).

El Caribe también se inscribe en esta tendencia decimonónica. En 1888, Benjamín de Céspedes publicó *La prostitución en la ciudad de La Habana*. Este tratado es típico del pensamiento decimonónico que percibe la prostitución desde una perspectiva a la vez moralista e higienista. Lo relevante del tratado de Céspedes es que contiene un corto capítulo de seis páginas titulado “La prostitución masculina” (190-195). En este apartado, Céspedes clasifica a los homosexuales según un criterio racial, sexual (que penetra o que es penetrado), sin olvidarse de considerar la cuestión de la clase social de los sujetos estudiados. Construye, por lo tanto, una identidad homosexual múltiple e interseccional. Según Bejel, el trabajo de Céspedes da una prueba irrefutable de la existencia de una subcultura homosexual en La Habana durante el siglo XIX (31).

El dispositivo de sexualidad siguió evolucionando y expandiéndose durante el siglo, legitimado e impulsado por el impacto de la publicación de la obra *Sexual Behavior in the Human Male* (1948) de Alfred Kinsley y sus colaboradores que contribuyeron a la difusión y democratización posterior del concepto de orientación sexual.

En resumen, según Foucault el poder que opera en la formación del dispositivo de la homosexualidad se manifiesta en una secuencia histórica de cuatro etapas (2014A 67). En primer lugar, la formación del dispositivo de la homosexualidad se origina en una preocupación por la salud reproductiva, que incluye la represión de los matrimonios consanguíneos, del adulterio, de la masturbación y del incesto (58, 137-138). En segundo lugar, la búsqueda de las sexualidades periféricas conlleva su incorporación y una nueva especificación de los individuos (58-59). En tercer lugar, la mecánica de poder que implica el control de las nuevas especies sexuales supone la medicalización de lo sexualmente insólito, que es a la vez su efecto y su instrumento (Foucault 60-

61). En último lugar, la inscripción de la sexualidad dentro del cuerpo se convierte en un modo de especificación de los individuos (62-63, 65-66) que se apoderan de las categorías formadas del discurso para expresar su subjetividad y afirmar su legitimidad (134).

Obviamente, el dispositivo de la (homo)sexualidad no es el único modo de especificación de los individuos y no es un modo de especificación que se ejerce de forma independiente respecto a los otros modos de especificación de los individuos. La construcción de la identidad (homo)sexual de un individuo depende no solo del dispositivo de la (homo)sexualidad tal y como está organizado en su contexto, sino también de parámetros de clase social, de asignación racial, de nacionalidad, etc. Por consiguiente, las identidades sexuales homosexuales y las transidentidades no implican lo mismo en todas las culturas y para todos los sujetos – de ahí el interés de estudiarlas en el contexto de la literatura caribeña.

El control del discurso y las estrategias de resistencia LGBTQ

En *L'Ordre du discours*, Foucault elabora una lista de los procesos que controlan, seleccionan y organizan la producción del discurso (Foucault 2014B 10-11). Foucault divide estos procesos en tres categorías: los procesos discursivos externos, internos y de rarificación de los sujetos hablantes. La acción de estos procesos demuestra que el discurso no solo es el vector de los sistemas de dominación, sino que constituye el poder⁴⁹ (2014B 11-12). En otras palabras, el poder es discurso. Entre los procesos externos que Foucault identifica, nos resultan particularmente relevantes la prohibición y la voluntad de verdad (11-12).

⁴⁹ “Lo para qué se lucha, lo gracias a qué se lucha, el poder del que uno desea apropiarse” (“[C]e pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s’emparer”) (Foucault 2014B 11-12).

La prohibición es un proceso conocido comúnmente que articula el tabú del objeto (de qué se habla o no), el ritual de la circunstancia (cómo y cuándo se habla o no) y el derecho del sujeto que habla (quién puede hablar o no) (11). Por su parte, la voluntad de alcanzar un *saber* observable, medible y clasificable es un proceso de control discursivo que apareció al final del siglo XVI y al inicio del XVII en Occidente (18) antes de transformarse en una búsqueda y una voluntad de *verdad*.

Al igual que la prohibición, esta voluntad de verdad es fundamentalmente un sistema de exclusión, ya que opera una división entre lo verdadero y lo falso: el concepto de verdad separa objetos (que existen o no, son ciertos o no, son auténticos o no, etc.) y sujetos (que son realmente quienes son o no, que existen legítimamente o no, etc.). A nivel de discurso y de la construcción de las identidades, esta voluntad de verdad diferencia a los sujetos hablantes y establece un marco de inteligibilidad y de verdad (8-9) en el que tiene lugar el discurso. Así, la voluntad de verdad selecciona a los sujetos hablantes (legítimo o ilegítimo, objetivo o subjetivo, fidedigno o dudoso, etc.) según el marco de inteligibilidad que determina lo que puede o no ser dicho, pensado, hecho, vivido, etc.

Como los demás sistemas de exclusión, la voluntad de verdad se apoya en las instituciones (la educación, el sistema de publicación y de difusión de los discursos, etc.) y ejerce una presión restrictiva entre los discursos (Foucault 2014A 19-20). Según Foucault, la voluntad de verdad no deja de expandirse en la sociedad occidental y se hace cada vez más profunda e inevitable – el autor menciona la literatura y la economía como ejemplos de dominios cada vez más penetrados por la voluntad de verdad (21). Afirma que hace siglos que la literatura occidental se apoya en lo natural, lo verosímil, la transparencia y la ciencia, que son las manifestaciones de su anhelo de

discurso verdadero (20). Por su parte, la economía occidental ha llegado a racionalizarse y a justificarse a partir de su teoría de la riqueza y de la producción (20).

Percibimos que estos procesos de control discursivo se ejercen directamente sobre los sujetos LGBTQ caribeños que pueblan nuestro corpus. Así, la prohibición se ejerce a través del tabú del objeto y del derecho del sujeto que habla en el cuento “¡Jum!”, puesto que el protagonista, al ser desprovisto de voz, no tiene acceso a la palabra y no puede expresar su propia subjetividad. En este cuento, se controla el cómo y el cuándo de la palabra, que se encuentra totalmente sometida por la norma de género, puesto que los hombres y las mujeres conforman dos bloques monolíticos cuya voz es colectiva.

Los procesos externos que acabamos de exponer controlan el discurso *desde fuera*, pero Foucault menciona otro grupo de procesos de control del discurso que actúan como principios de clasificación y de distribución discursiva, por lo que se consideran internos (2014B 23). El principal proceso de control discursivo interno que nos interesa es el comentario, que Foucault define como discursos que retoman, transforman y hablan de otros discursos que siempre son dichos y reinterpretados: es el caso de los textos religiosos, jurídicos y literarios, por ejemplo (27). Este proceso de control discursivo aplicado al sujeto LGBTQ está muy claramente representado en la novela *Masi*, en la que un grupo de pastores evangélicos interpretan las Escrituras – y, de manera anecdótica, los mitos grecorromanos – de tal manera que acaban condenando a toda iniciativa que promueva los derechos de los sujetos LGBTQ en la sociedad haitiana representada en la novela, como veremos a continuación.

Existe otro grupo de procesos de control de los discursos que determina las condiciones de los discursos e impone reglas que permiten restringir el acceso de los sujetos al discurso (38). Entre

estos procesos de control el más pertinente para esta investigación son los llamados rituales del habla.

El ritual del habla es la forma más superficial y visible de estos procesos. Sirve para definir las cualificaciones de los individuos y los códigos (gestos, comportamientos, circunstancias, señas) que deben acompañar el discurso y limitar su alcance (40-41). Este proceso, según Foucault, es indisoluble de los discursos religiosos, jurídicos y políticos (41). Percibimos que este proceso de control discursivo es el silencio impuesto al protagonista del cuento “¡Jum!”, en el que el sujeto LGBTQ no tiene acceso a la palabra porque no responde a las cualificaciones y los códigos necesarios para que su discurso tenga lugar. También vemos que los hombres y las mujeres de su comunidad sí responden a estos códigos y cualificaciones, por lo que sí pueden expresarse su voz colectiva. También se percibe lo anterior en el “parametraje” representado en la autobiografía de Reinaldo Arenas, un método por el cual el gobierno revolucionario cubano identificó a los homosexuales que formaban parte del campo intelectual y artístico del país e impidió que tuvieran acceso al discurso (a través de la represión estatal) (2010 164).

El discurso, siempre controlado por un abanico de procesos, interpela al sujeto e interviene en la construcción de su identidad. Sin embargo, las identidades normativas creadas por estos discursos corresponden a un marco de referencia al que no todos los sujetos pueden adecuarse. Según Muñoz, todas las identidades, respondan a la norma o no, se forman de una manera híbrida o fragmentaria, pero el acceso a la “ficción de la identidad” no se hace sin tensiones entre los sujetos minoritarios (5, 7). Estos sujetos recurren con frecuencia a la desidentificación como una estrategia que les permite interpelar los discursos y negociar las identidades de una manera que no cabe en la lógica de la plena aceptación o del rechazo categórico. Este concepto se origina en los trabajos del lingüista francés Michel Pêcheux a partir de la teoría de la formación y de la

interpelación del sujeto elaborada por Louis Althusser, quien propone que los sujetos se encuentran interpelados por las identidades mediante varios dispositivos (11).

Por lo tanto, la desidentificación es un tipo de performance por la que los sujetos interpelados por una determinada identidad la incorporan⁵⁰, aunque no puedan adecuarse a todos sus requisitos. Esta estrategia parece adaptada al contexto caribeño, en el que el sujeto LGBTQ ha sido considerado como el Otro abyecto y fantasmagórico, o como una figura necesariamente marginal en la construcción de la masculinidad y de la feminidad; en todo caso, una realidad común pero estigmatizada (La Fountain-Stokes 2009 XVI). Siguiendo la teoría de Pêcheux, Muñoz afirma que la desidentificación es un modo de negociar sobre y contra la ideología dominante (11-12) en un contexto en que el uso de esta estrategia resulta necesario para la supervivencia cultural, material y psíquica de los sujetos LGBTQ caribeños (161).

Sin embargo, la desidentificación es solamente una de las estrategias de resistencia y de supervivencia que los sujetos LGBTQ de nuestro corpus emplean para enfrentarse y negociar con los discursos dominantes. Las otras estrategias que pudimos identificar en nuestro corpus son la (in)visibilidad contextual y la migración.

Ya que tienen que navegar en espacios a menudo hostiles y que se enfrentan con discursos normativos, los sujetos LGBTQ sufren un proceso de invisibilización por el cual les resulta más provechoso – a nivel de su supervivencia física y psíquica – hacerse invisibles en los espacios

⁵⁰ “Por lo tanto, la desidentificación tiene que ver con el manejo de una identidad que ha sido ‘arruinada’ en la esfera pública mayoritaria. Este manejo es una negociación crítica en la que un sujeto que ha sido interpelado por un discurso injurioso, un nombre o un término, reterritorializa este acto discursivo y la huella que dicho discurso dejó en el sujeto.” (“Disidentification is therefore about the management of an identity that has been ‘spoiled’ in the majoritarian public sphere. This management is a critical negotiation in which a subject who has been hailed by injurious speech, a name or a label, reterritorializes that speech act and the marking that such speech produces to a self”) (Muñoz 185).

dominantes, es decir, conformarse con la performance normativa con el fin de pasar desapercibidos. Sin embargo, en otros espacios, o más bien, en otros espacio-tiempos, las condiciones son diferentes y los sujetos LGBTQ se hacen visibles, expresan su subjetividad y tienen una performance adecuada a la construcción de su identidad. Aquí se percibe una dinámica de invisibilidad y de visibilidad contextuales que se organiza en función de determinados espacios-tiempos.

Por consiguiente, los espacios asociados con el discurso dominante son espacios en los que el sujeto LGBTQ caribeño se hace invisible. Se trata, por ejemplo, de la familia, de las instituciones escolares y estatales, etc. Así, el protagonista del cuento “El elegido” de Luis Negrón sufre una gran presión de invisibilización de su performance de género y de su sexualidad por parte de su padre violento, mientras el protagonista de la autobiografía *Antes que anochezca* tuvo que esconder su orientación sexual y pretender ser heterosexual en la escuela politécnica a la que asistía. Por su parte, el protagonista del cuento “¡Jum!” recurre al ostracismo más completo para escapar al acoso homofóbico que sufría en su comunidad. Sin embargo, el desarrollo del argumento del cuento de Sánchez deja claro que la invisibilidad contextual no es una estrategia que siempre permite al sujeto LGBTQ su supervivencia y su bienestar, puesto que el protagonista del relato fue abandonado por todos los miembros de su comunidad – una situación que acabó comprometiendo su supervivencia física. Por lo tanto, la homofobia resulta ser factor migratorio.

La migración es una estrategia de supervivencia particularmente relevante en el contexto de la representación literaria de los sujetos que nos interesan, dada importancia de las comunidades diaspóricas caribeñas, principalmente en Europa y en América del Norte. Sin embargo, este tipo de migración, la migración internacional o el exilio, solo es uno de los tipos de migración que los sujetos LGBTQ pueden efectuar. También existe la migración interna, como por ejemplo cambiar

de pueblo, de barrio, de ciudad o de región para evitar la estigmatización o la persecución; y el exilio interior, es decir una reclusión que constituye un cisma con el resto de la realidad social. Estos temas son particularmente trabajados en la autobiografía de Reinaldo Arenas, en los poemas de Faizal Deen y en el cuento “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez.

Según La Fountain-Stokes, la sexualidad ha sido un factor determinante para una porción de la emigración puertorriqueña a los Estados Unidos (2009 X) y todo parece indicar que se puede decir lo mismo del resto de las comunidades caribeñas diseminadas por el mundo occidental.

CAPÍTULO 2: EL CUERPO LGBTQ EN EL DISCURSO

La función global de los discursos y dispositivos que expusimos en el capítulo anterior es la de inscribir a los sujetos en el marco de la estructura del poder, lo que, en el contexto caribeño, implica diversos niveles de represión⁵¹ para los sujetos LGBTQ. Esta se hace evidente en los textos de nuestro corpus, pero solo es un elemento de la dinámica de la inscripción de los sujetos LGBTQ en la estructura del discurso. Considerar únicamente la represión resultaría en una visión monotemática de dicha inscripción, por lo que nuestro análisis se extiende a tres dominios del discurso para considerar cómo los sujetos LGBTQ caribeños se inscriben en ellos. Se trataría de la norma sexual y de género, de los discursos nacionales y de los discursos religiosos.

En un primer momento analizaremos la imposición y la preservación de la norma genérico-sexual en *Antes que anochezca*, *Masi*, “¡Jum!” y “Lulú o la metamorfosis”, aunque también nos referiremos ocasionalmente a la novela *El Rey de La Habana*. En la segunda parte de este capítulo hablaremos de la inscripción de los sujetos LGBTQ en los discursos nacionales caribeños, centrándonos en los relatos de Arenas y Victor para ver cómo los discursos nacionales dominantes de los contextos cubano y haitiano inscriben el cuerpo homosexual en su visión del mundo y lo excluyen del cuerpo nacional. También hablaremos del contradiscurso nacional que se encuentra en estos dos textos y que propone una nueva inscripción del cuerpo LGBTQ en el discurso de la nación.

⁵¹ El uso del término ‘represión’ no significa que sucumbamos a la hipótesis represiva (2014A 11-12, 110-111) que Foucault critica y según la que el poder intenta reprimir el sexo de una manera vertical y absoluta. Este término se refiere aquí muy literalmente a las medidas represivas puestas en marcha por los estados (como los campos de trabajo establecidos por el régimen castrista para recluir a los homosexuales) y a la violencia motivada por la performance de género y la identidad sexual (homofobia, transfobia, violencias de género, etc.)

Finalmente, hablaremos de los discursos religiosos que dominan el panorama caribeño, es decir, el cristianismo y los cultos afrocaribeños. Después de hablar de la inscripción de la homosexualidad (y por extensión de los sujetos LGBTQ en general) en el discurso judeocristiano, nos concentraremos en la representación de dicho discurso en los textos de nuestro corpus. A partir de nuestro análisis del documental *Des hommes et des dieux*, consideraremos cómo y por qué los cultos afrocaribeños pueden ofrecer a los sujetos LGBTQ un espacio de visibilidad, de expresión y de socialización que no se encuentra en otros espacios sociales.

La imposición y la preservación de la norma sexual y de género

La norma es un conjunto de expectativas implícitas y explícitas, así como de reglas informales de las que se derivan los valores sociales y que se ponen en práctica a través de la prescripción y de la regulación de comportamientos específicos (Calhoun). Como discurso, la norma es también omnipresente, pero esto no implica que opere de la misma manera en diferentes contextos culturales o que determine la vida social en su totalidad. De hecho, la universalidad de la norma implica que opera como un marco dominante en el cual las relaciones sociales ocurren. Sin embargo, la presencia de la norma en la vida social implica que esta opera en alguna parte de cada relación social y de cada identidad social (Butler 103).

La imposición de la norma sexual y de género se percibe en todos los textos del corpus, aunque sea de una manera metafórica. Por ejemplo, cuando Faizal Deen escribe: “Le escupes a todo este amor / Civilizado? De la familia y el trabajo [...]” (154 vv. 44.45)⁵², cuestiona el trinomio formado por el amor, la familia y el trabajo. Estos elementos se relacionan con la institución de la familia, que ha sido basada históricamente en la heterosexualidad y que es una institución

⁵² “Do you spit at all this civilized / Love? Of family and work [...]” (154, vv. 44-45).

socioeconómica. El rechazo de las normas sociales es también expresado en “Surrender” (157 vv. 45-46), pero en este poema el autor parece recurrir a un paralelismo con los mitos judeocristianos y la figura paterna, insistiendo menos en la ubicación espacial de los sujetos LGBTQ:

En el contexto caribeño, la norma sexual y de género está fuertemente determinada por el colonialismo (fomentado por el afán evangelizador) que ha forjado el área en los últimos quinientos años. Al respecto, Lewis declaró que:

A partir de este momento [1492] y durante el periodo colonial, se impusieron a los pueblos de la región varias nociones conflictivas y contradictorias de la masculinidad y la femineidad europeas – aunque no fuera sin resistencia (2)⁵³.

Uno de los aspectos fundamentales de la norma sexual y de género presente en los textos es lo que Adrienne Rich llamó la heterosexualidad obligatoria (13). En “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience” (1980), la ensayista feminista desarrolló este concepto que presenta la heterosexualidad como una institución política que se basa en otras instituciones, como el matrimonio, y que reproduce la dominación patriarcal. La heterosexualidad obligatoria reproduce y constituye la trama de las relaciones de poder propia de su contexto. Por lo tanto, contribuye en la construcción y la reproducción de la norma sexual y de género porque define estándares de comportamiento sexual y romántico, alienando a los sujetos que no cumplen con estos estándares. Así, el discurso de la norma sexual y de género se basa en la heterosexualidad obligatoria como punto de referencia para definir a los sujetos como heterosexuales o lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, etc. Esto implica que las identidades LGBTQ se construyen respecto a la identidad heterosexual. Al respecto, Leo Bersani apunta lo siguiente:

Los homosexuales no solo encontraron su existencia y su identidad en las categorías por las que fueron moldeados por la sociedad heterosexual; también eran una fantasía típicamente

⁵³ “From this point [nota: 1492] and throughout the colonial period, different, conflicting and contradictory notions of European masculinity and femineity are imposed – though not without resistance – upon the peoples of the region”.

heterosexual, la difference excluida al nivel interno y que cementa la identidad heterosexual (36)⁵⁴.

En lo que respecta a la preservación de la norma sexual y de género, *Antes que anochezca* y *Masi* comparten elementos significativos. Ambas representan un sistema político que excluye el cuerpo LGBTQ. En el caso de *Antes que anochezca* se trata del régimen castrista y en el caso de *Masi* de una representación ficticia del régimen haitiano actual. Aunque de forma y por razones totalmente distintas, ambos regímenes precisan de la marginalización del cuerpo homosexual para asentar su hegemonía, como veremos a continuación. Para hacerlo, los dos sistemas intentan imponer la heterosexualidad obligatoria como una manera de preservar la norma sexual y de género.

Por su parte, los relatos “Lulú o la metamorfosis” y “¡Jum!” comparten una representación de sujetos LGBTQ caribeños cuya presencia en el espacio social representa una amenaza para la norma social. Es por ello que en ambos textos la disrupción que causan es castigada. Este aspecto coercitivo también está presente en la autobiografía de Arenas, pero la intensidad narrativa de los cuentos de Sánchez y Alcántara Almánzar enfatiza esta dimensión.

Los contextos nacionales representados en los textos de Arenas y de Victor tienen numerosas diferencias, pero también comparten características comunes. La mayor parte de la autobiografía de Arenas está anclada en la Cuba de los años 1960, 1970 y 1980, es decir, durante el proceso de construcción del régimen castrista y, por lo tanto, durante el proceso de afirmación de su ideología socialista y de la implantación de la influencia soviética. Por su parte, la novela de Victor representa el contexto haitiano del inicio del siglo XXI, en el que el país tiene una economía

⁵⁴ “Not only did homosexuals find their existence and identity within the categories from which they had been fashioned by straight society; they were also a distinctively heterosexual fantasy, the internally excluded difference that cements heterosexual identity”.

neoliberal que depende de los fondos internacionales para el desarrollo y también de los fondos enviados por la diáspora, que representaban el 25% del PIB haitiano en 2015 (Le Nouvelliste).

Mientras en un contexto domina un discurso socialista de índole marxista-leninista, en el otro domina el discurso neoliberal globalizado; un régimen proclama el ateísmo de estado y otro se apoya las iglesias cristianas. Ahora bien, a pesar de estas diferencias, en ambos contextos el discurso dominante se emplea para definir a los sujetos LGBTQ como sujetos marginales, lo que tiene el efecto de validar la heterosexualidad obligatoria y, como consecuencia, imponer y reproducir la norma sexual y de género.

En la autobiografía de Arenas los elementos más pertinentes relacionados con la preservación de la norma sexual y de género tienen que ver con la reproducción del machismo prerrevolucionario y castrista. En su juventud, antes de la Revolución, Arenas fue criado en un contexto sociocultural que la narración describe como machista: “En Holguín se respiraba un ambiente machista que mi familia compartía y en el cual yo había sido educado” (2010 58). Este discurso machista y fuertemente sexualizado implica la heterosexualidad obligatoria del sujeto masculino. El discurso parece haber sido internalizado por el autor: “Por aquella época yo engulé la voz, puse cara de guapo y aumenté el número de mis novias; creo que hasta yo mismo llegué a pensar que alguna de aquellas muchachas me gustaba” (61). Se percibe aquí cómo la heterosexualidad obligatoria influye en la construcción del sujeto LGBTQ e introduce una tensión respecto a sus inclinaciones.

En vez de modificar la dinámica de dominación machista prerrevolucionaria, la victoria de la Revolución la exacerbó a causa de la soviétización de la Revolución cubana. Este alineamiento ideológico, que conlleva un ideal particular de ciudadano – el hombre nuevo revolucionario

(traducción adaptada del ruso *новый советский человек*⁵⁵) – justifica el machismo gracias a argumentos productivistas e ideológicos que definen como anormales y disidentes a los hombres y las mujeres que no se adecúan a su norma y que, por lo tanto, no forman parte del sistema político y de producción dominante. Así, Stout presenta la negación de la homosexualidad como un prerrequisito de la creación del sistema revolucionario:

Durante la década de 1960, la homofobia estatal se centraba en la conformidad de género masculina, porque las campanas homofóbicas se enfocaban en los hombres afeminados. Los vínculos homosociales de la masculinidad revolucionaria militarista – el amor entre soldados y rebeldes – exigía la negación y la supresión de la homosexualidad masculina en particular (Stout 37)⁵⁶.

La imposición del modelo del hombre nuevo, que implica una concepción particular de la masculinidad y de la ciudadanía socialista, conlleva la represión de los cuerpos masculinos que no se adecúan a sus normas. Por lo tanto, constituye un discurso que impone la heterosexualidad obligatoria según la configuración específica de esta en el contexto cubano de la segunda mitad del siglo XX. La narración de Arenas da numerosas muestras de la represión organizada que sufre el sujeto homosexual, como, por ejemplo, este pasaje que se refiere al tiempo que el personaje de Arenas pasó en una escuela politécnica:

Entonces, yo padecía todos los prejuicios típicos de una sociedad machista, exaltados por la Revolución; en aquella escuela desbordada de una virilidad militante no parecía haber espacio para el homosexualismo que, ya desde entonces, era severamente castigado con la expulsión y hasta con el encarcelamiento (2010 71).

⁵⁵ No debe confundirse el hombre nuevo soviético y el hombre nuevo revolucionario cubano con el término *homo sovieticus* que se usa abusivamente como sinónimo de ambos y en particular del primero. Este neologismo latino se emplea como crítica del ideal de hombre nuevo soviético y, por extensión, del hombre nuevo revolucionario. Es también conveniente señalar que el sustantivo masculino *человек* significa ‘persona’, pero fue traducido como ‘hombre’.

⁵⁶ “Throughout the 1960s, state homophobia largely revolved around a fixation with masculine gender conformity as homophobic campaigns targeted effeminate men. The homosocial bonds of revolutionary militaristic masculinity – love between soldiers and rebels – demanded the disavowal and suppression of male homosexuality in particular”.

Estas medidas represivas parecen tener tres metas o efectos. En primer lugar, vendría la supresión de algunos cuerpos LGBTQ, puesto que literalmente se expulsan a los estudiantes fuera del espacio físico de la escuela. En Cuba las repercusiones de esto son enormes pues todas las esferas sociales están politizadas, por lo que la expulsión del sistema educativo supone una exclusión del campo laboral y, como consecuencia, del espacio social (71-72). En segundo término, estaría el hecho de que los cuerpos LGBTQ no identificados como tales por las autoridades, como el caso del narrador-protagonista, sean sometidos a un proceso de invisibilización y de silenciamiento que se convierte en estrategia de supervivencia: “[...] muchos alumnos que eran homosexuales se las arreglaron para sobrevivir; otros, sencillamente, se negaron a sí mismos” (73). Finalmente, la tercera meta de las exclusiones es que los sujetos, heterosexuales u homosexuales, internalicen el tabú de la homosexualidad como corolario de la heterosexualidad obligatoria y que, de esta forma, todos participen activa y directamente en la represión de los sujetos identificados como LGBTQ.

Como ha de esperarse, estos procesos de exclusión de sujetos considerados indeseables no solo afectan a los hombres LGBTQ, sino también a las mujeres de este colectivo. En *Antes que anochezca* Arenas relata el caso de dos mujeres lesbianas empleadas de la Biblioteca Nacional (99), cuya expulsión de este centro no solo las invisibiliza y excluye del campo laboral/social, sino que reafirma el valor de la heterosexualidad. La depuración de lo indeseado no solo afectó a los empleados de la Biblioteca Nacional sino también a los libros, que contienen otros cuerpos e ideas que pueden tener que ver con estos cuerpos:

Los libros que pudieron ser tachados de “diversionismo ideológico” desaparecieron de inmediato. Desde luego, también los libros que pudiesen tener cualquier tema relacionado con las desviaciones sexuales desaparecieron (100).

Estos procesos de exclusión tienen como meta la imposición de una ortodoxia nueva a través de la eliminación de cuerpos y discursos que no se adaptan a la norma revolucionaria y a su componente heterosexista.

Si en el relato de Arenas, la norma sexual y de género se consolida en virtud de los discursos machistas prerrevolucionarios, en la novela de Victor se percibe una dinámica similar, puesto que en ella la norma sexual y de género se preserva y se impone gracias al discurso de los valores cristianos tradicionales, que también implican la heterosexualidad obligatoria. En la trama de la novela, la organización de un festival cultural LGBTQ alerta a los miembros de la élite política y religiosa haitiana que crean un ministerio especializado en cuestiones de moralidad. El conservadurismo social y cultural se percibe como propio y nacional en Haití por oposición a los valores y prácticas que proceden del extranjero: “del norte” o “de los blancos” (Victor 23, 58, 59)⁵⁷, consideradas como una amenaza. En *Masi* esta retórica se construye gracias al discurso de las autoridades eclesiásticas del país.

Según la lógica de estos personajes, los países extranjeros en los que se promueven los derechos LGBTQ son “Sodoma y Gomorra” (41, 58-59)⁵⁸, referencia a un pasaje del Antiguo Testamento usado para condenar las prácticas homosexuales. Esta perspectiva que asocia la homosexualidad al pecado y al castigo divino implica que la ausencia de la promoción de los derechos LGBTQ en la sociedad haitiana es una característica que concuerda con el cristianismo y, por lo tanto, con una autoridad divina percibida como superior a los poderes políticos temporales (sean nacionales o extranjeros).

En este contexto, la imposición de la norma sexual y de género a través de la oposición a toda iniciativa que tenga que ver con la mejora de los derechos LGBTQ resulta ser la única opción

⁵⁷ “Du Nord” o “des Blancs”.

⁵⁸ “Sodome et Gomorrhe”.

para la élite política y religiosa. Esto parece explicar su obsesión por la cuestión del matrimonio igualitario, a pesar de que esto no tenga que ver directamente con la organización del *Festi Masi*, puesto que se trata de un festival cultural (52).

¡Imagínese, Señor ministro! ¡Dos hombres o dos mujeres que se casan en la iglesia! No estamos dispuestos a aceptar algo parecido. Que los extranjeros se queden con su maldición. Ya tenemos suficientes problemas. [...] En el norte, algún día, legalizarán los matrimonios entre humanos y animales, advirtió el pastor Pierre-René. (52/60)⁵⁹

Es preciso matizar los enunciados de estos personajes y ubicarlos en su contexto diegético e ideológico, puesto que provienen de un grupo de pastores evangelistas cuyas intervenciones funcionan en la novela como las de un personaje colectivo. Su intención es convencer al ministro Lapénuri para que se oponga al *Festi Masi*. Sin embargo, sus argumentos parecen desconectados de la situación de la promoción de los derechos LGBTQ y del matrimonio igualitario en Occidente.

Tanto en la autobiografía de Arenas como en la novela de Victor vemos que la homosexualidad y la diversidad sexual son definidas por los discursos dominantes como marginales. Podría interpretarse que el discurso resulta una fuerza vertical de represión y de eliminación del cuerpo LGBTQ, pero esto no sería representativo ni de la concepción que subyace en estas novelas, ni del concepto de discurso en sí mismo, que no es una fuerza vertical que reprime sujetos y comportamientos, sino que se trata de una red de relaciones de poder que es constitutiva del universo social. Por lo tanto, el discurso es una fuerza creadora, definidora y organizadora, aunque estos procesos de creación, de definición y de organización impliquen cierta violencia. Podríamos decir que el poder crea lo que pretende reprimir (Butler 102). Así, Arenas afirma que,

⁵⁹ “Vous imaginez, Monsieur le Ministre! Deux hommes ou deux femmes qui se marient à l’église! Nous ne sommes pas prêts à accepter une pareille chose. Que les étrangers gardent leur malédiction. Nous avons assez de problèmes”. “Au Nord, un jour, ils légaliseront les mariages entre humains et animaux, prévint le pasteur Pierre-René”.

en la época que siguió a la revolución y su reorientación soviética, se desarrolló una “gran libertad sexual en el país” (2010 117):

Creo que nunca se sintió más en Cuba que en los años sesenta; en esa década precisamente cuando se promulgaron todas aquellas leyes en contra de los homosexuales, se desató la persecución contra ellos y se crearon los campos de concentración [...] (130-131).

Sin embargo, este auge sexual no concernió solamente a los hombres homosexuales. Más tarde en la novela, se explica cómo el gobierno construyó posadas donde las parejas heterosexuales podían tener relaciones íntimas. Como había de esperarse, las posadas eran vigiladas:

Por aquellos años se hicieron famosas las recogidas de mujeres en las posadas. Estas posadas eran lugares creados por la Revolución donde las personas heterosexuales podían entrar unas horas y hacer el amor. La policía, sin embargo, entraba en aquellas posadas para ver qué mujeres cometían adulterio y, sobre todo, si eran las esposas de algún militante del Partido Comunista (177).

Arenas relaciona explícitamente la posición de la mujer y la posición del homosexual en lo que respecta a la articulación del género y de la sexualidad:

De manera que la mujer, como el homosexual, son considerados en el sistema castrista como seres inferiores. Los machos podían tener varias mujeres y esto se veía como un acto de virilidad. De ahí que las mujeres y los homosexuales se unieran, aunque solo fuera como una manera de protegerse (178).

Se percibe aquí que el poder crea un espacio de relativa libertad sexual para poder controlar los excesos de esta libertad. El deseo y la represión consolidan la norma sexual y de género: “El deseo se construye y prohíbe como un gesto simbólico” (Butler 103)⁶⁰.

En la novela de Victor se considera la relación paradójica que la élite social mantiene con la sexualidad. Por un lado, este grupo, formado por políticos y eclesiásticos, es adalid de los valores tradicionales cristianos, opuestos a la liberación sexual, en general, y a la mejora de los derechos LGBTQ, en particular. Sin embargo, miembros de esta élite participan en orgías sexuales y tienen

⁶⁰ “[D]esire is manufactured and forbidden as a ritual symbolic gesture”.

relaciones heterosexuales y homosexuales extramaritales; el propio Presidente del país mantiene una especie de harén de personas dedicadas a complacerlo sexualmente.

Un ejemplo de esto en la novela es la celebración de *Parenthèse*, un evento social exclusivo de intercambio de pareja:

Toda la sala acababa de transformarse en una escena ante la que los practicantes de Sodoma y Gomorra habría apartado públicamente la mirada. Se besaba, se fornicaba por todas partes; en las cabinas, sobre las sillas, en el suelo (Victor 46-47)⁶¹.

El nombre del evento remite a la expresión francesa *mettre entre parenthèses* – poner entre paréntesis –, que significa metafóricamente hacer un breve descanso y dejar las ocupaciones o preocupaciones de lado. En este caso lo que se deja de lado es la norma genérico-sexual y la performance que esta impone. En el contexto de la novela, el término remite a un evento fuera de la realidad, a una heterotopía, un lugar “absolutamente diferente”, un contraespacio (Foucault 2009 24-25). En el marco de este evento orgiástico y en la novela de Victor en general, la sexualidad se representa como un elemento central de las dinámicas de poder y de gobierno:

El sexo, el sexo como medio de dominación, se da en todos los sentidos. Desconfíe especialmente de los que se oponen al festival con la mayor vehemencia. Usted no sabe dónde se encuentran ni quiénes son. Son una mafia sexual, económica y política más poderosa de lo que usted piensa (140)⁶².

Se percibe aquí la dinámica que Foucault describe en la que la sexualidad sirve de punto de anclaje para las estrategias discursivas más diversas (2014A 136).

A pesar de que no expongan un discurso ideológico formal como los relatos de Arenas y Victor, los cuentos “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez y “Lulú o la metamorfosis” de José Alcántara

⁶¹ “La salle entière venait de se transformer en une scène sur laquelle les praticiens de Sodome et de Gomorrhe auraient pudiquement détourné les yeux. On s’embrassait, forniquait partout, dans les cabins, sur les chaises, à même le sol”.

⁶² “Le sexe, le cul comme moyen de domination, c’est dans tous les sens. Méfiez-vous surtout de ceux les plus farouchement opposés au festival. Vous ne savez pas où ils ne sont ni qui ils sont. C’est une mafia sexuelle, économique et politique plus puissante que vous ne le pensez”.

Almánzar representan la imposición de la norma sexual y de género a través de la voz y de la coerción. Estos elementos están también presentes en la novela *Masi*, dada la importancia en esta de los chismes y rumores sobre la homosexualidad (Victor 16). Sin embargo, la voz como vector de la norma sexual y de género es un tema particularmente trabajado en los relatos aludidos. La voz en cuestión no es la de los protagonistas, sino la de la comunidad en la que estos viven. La voz en “Lulú o la metamorfosis” es la de los transeúntes que se ríen de la apariencia de la protagonista y de su presencia en el espacio público (Alcántara Almánzar 49-50). Por su parte, la voz en “¡Jum!” es la voz colectiva de los hombres y las mujeres de su comunidad, una voz que se hace cada vez más agresiva y excluyente a medida que se desarrolla la trama diegética del relato. En ambos cuentos, los protagonistas no tienen voz propia, lo que indica su ausencia del discurso porque no se adaptan a los términos normativos. La voz de los miembros expresa una subjetividad colectiva, no individual, y sirve para representar la norma social de la comunidad y, en particular, su norma sexual y de género, de la que quedan excluidas las personas LGBTQ. Esta dinámica de exclusión a través de la voz, muy marcada en los textos cuentísticos que nos interesan, también está presente en los relatos de Arenas y Victor, aunque más diluida en la extensión propia de los géneros autobiográfico y novelístico.

En los relatos la voz no constituye el elemento que impone *stricto sensu* la norma sexual y de género, sino que funciona como un sistema de definición. En “Lulú o la metamorfosis” abundan las carcajadas y las risas de las personas con las que la protagonista se encuentra en la calle (50, 52). Estas burlas definen implícitamente a Lulú como un sujeto ridículo, abyecto e inadecuado en el espacio público. En “¡Jum!”, se suceden los insultos homofóbicos:

- ¡Patito!
- ¡Pateco!
- ¡Patulenco!
- ¡Loca!

- ¡Loqueta!
- ¡Maricastro!
- ¡Mariquita!
- [...]
- ¡Madamo!
- ¡Mujercita! (Sánchez 55-56)

La voz funciona como un mecanismo que define a los cuerpos LGBTQ como anormales, es decir, fuera de la norma, por lo que el resto serían cuerpos *normales*. Este proceso de definición, por más exclusivo que sea, no implica la supresión o la exclusión física del cuerpo LGBTQ, sino que lo ubica en una zona marginal del discurso dominante sin eliminar su presencia. Lo que conlleva la supresión del cuerpo LGBTQ, su eliminación física del espacio social, es la coerción.

En el texto de Alcántara Almánzar, la protagonista es arrestada por el mero hecho de encontrarse en el lugar equivocado y momento equivocados. Por su parte, la persecución por parte de su comunidad hace que el personaje de “¡Jum!” huya y termine ahogándose en el río. Aunque estas dos maneras de eliminar el cuerpo LGBTQ sean diferentes, su objetivo es el mismo. Se trata de un mecanismo de supresión de los cuerpos anormales que preserva la integridad de la norma sexual y de género vigente; su meta patente no es la de cuerpos en la que esta diferencia se encuentra ni de hacer que se adecúen a la norma sexual y de género. En cambio, todo indica en esos casos que la voz, como expresión colectiva de la norma, sirve para definir a los sujetos subversivos y afirmar su estatuto marginal. Como indica Bersani, la meta de la homofobia no es la de eliminar la homosexualidad, sino la de mantener su posición específica en el marco del discurso respecto a las identidades heterosexuales:

Sin embargo, precisamente porque no se puede eliminar a los homosexuales, la necesidad de perseguirlos se hace más urgente. La ilusión de que son el otro, de que solo existen ahí afuera, debe mantenerse a toda costa (Bersani 29)⁶³.

⁶³ “And yet precisely because homosexuals cannot be eliminated, the need to pursue them becomes all the more urgent. The illusion that they are other, that they exist only out there, must at all costs be maintained” (Bersani 29).

Luego, la coerción es la respuesta del poder para mantener la integridad de su configuración. Mientras la voz expresa la norma gracias a la definición “anormal” de los cuerpos LGBTQ, la coerción pone en práctica la norma y la impone físicamente.

De este modo, en los cuentos de Sánchez y de Alcántara Almánzar la exclusión de los personajes LGBTQ constituye una forma de imposición de la norma sexual y de género. Esta dinámica también está presente en la novela de Pedro Juan Gutiérrez, puesto que el personaje de Sandra es un personaje transgénero que acabará siendo arrestada en el espacio público, al igual que la protagonista del cuento de Alcántara Almánzar. Antes de ser arrestada, Sandra recibe una advertencia sobrenatural de Tomasa, un espíritu con quien se comunica y quien le dijo que tenía que cuidarse de la justicia y de la cárcel, y que, de esto, Yemayá y Ochún⁶⁴ se lavaban las manos (Gutiérrez 2017 92-93). Una noche, mientras Rey entregaba unos sobres de cocaína a Sandra, llegaron unos policías: “En un segundo los dos agentes estaban encima de ellos. Rey le dio un empujón a Sandra y la lanzó contra los policías. Así ganó unos segundos y salió corriendo hacia la calle lateral” (101). Sandra y todo lo que la representa desaparecen entonces de la narración – literalmente, puesto que todas sus pertenencias personales también se desvanecen (121). Esta desaparición es una forma de supresión de cuerpo LGBTQ en el contexto de la novela de Gutiérrez.

Los textos de Arenas, Victor, Sánchez y Alcántara Almánzar representan la necesidad que tiene el sistema de preservar la norma sexual como vía de preservación de la norma social y de la red de las relaciones de poder vigente en el contexto de cada relato. Aunque sea por motivos distintos, los sistemas sociales representados en los textos precisan de la marginalización del cuerpo homosexual, definido como un cuerpo anormal, para poder definir por oposición los cuerpos normales y asentar su hegemonía discursiva y política.

⁶⁴ Ochún y Yemayá son divinidades femeninas presentes en los cultos tradicionales yorubas y en varios cultos afroamericanos, como el candomblé y la umbanda brasileños o la santería cubana.

En los textos analizados la coerción pasa por las fuerzas policiales, es decir por un órgano del estado que se encarga de desplazar el cuerpo LGBTQ fuera del espacio de la sociedad y de ubicarlo en una heterotopía (la cárcel, el campo de trabajo, etc.). Esta supresión del cuerpo LGBTQ tiene como efecto asegurar la preservación de la norma, puesto que asegura la hegemonía de los cuerpos que tienen una performance de género normativa.

El cuerpo LGBTQ como una amenaza para el cuerpo nacional

La dinámica de exclusión que fomenta la coerción del grupo dominante no solo se da en el contexto del discurso de la norma sexual y de género, sino que también está presente en el discurso nacional. El estado se funda en la integración institucional de las relaciones de poder (Foucault 2014A 127), por lo que el género y la sexualidad, como relaciones de poder, se insertan en el discurso sobre la nación. Al respecto, Watson escribe:

Al trabajar con las identidades de clase y de otro tipo, el nacionalismo se mueve más o menos subrepticamente en las grietas del género y opera ahí para subvertir el género a través de la superposición en el género de construcciones culturales de la masculinidad y de la feminidad, así como el género conspira con el nacionalismo para esconderse en el proceso de disimulación de la explotación de clase (67-68)⁶⁵.

Todos los sujetos LGBTQ marginalizados, criminalizados y encarcelados representan una amenaza para los valores nacionales. *Antes que anochezca* y *Masi* trabajan extensivamente la intersección entre la nacionalidad y la subjetividad LGBTQ, en particular la homosexual. Aunque aquí nos centremos en los contextos sociales en los que se desarrollan estas novelas, Cuba y Haití, la dinámica de la que hablamos afecta al resto del Caribe. Por ejemplo, La Fountain-Stokes afirma que, en distintos momentos de la historia puertorriqueña del siglo XX, la homosexualidad ha sido

⁶⁵ “In working through class and other identities, nationalism moves more or less surreptitiously into the crevices of gender and works there to subvert gender by superimposing cultural constructs of womanhood and manhood upon gender, just as gender conspires with nationalism to conceal itself in the process of concealing class exploitation”.

considerada como una amenaza al carácter nacional: la homosexualidad y la liberación homosexual han sido vistas como importadas del extranjero o causadas por las relaciones coloniales con Estados Unidos, lo que implica que los homosexuales no han sido considerados ciudadanos puertorriqueños auténticos (2009 XVII). Solo en 2003 fue descriminalizada la homosexualidad en Puerto Rico, tres días antes de que un evento similar sucediera en Estados Unidos (Supreme Court of the United States, *Lawrence v. Texas*⁶⁶).

Aunque los contextos sociales, políticos y económicos de los relatos de Arenas y Víctor se ubiquen a los extremos del panorama caribeño, contienen elementos similares y significativos en lo que respecta a la inserción del sujeto homosexual en el discurso nacional. En ambos casos, la inserción de los sujetos LGBTQ en los discursos nacionales es problemática. Metafóricamente, sus cuerpos quedan definidos como una amenaza para el desarrollo o el equilibrio del cuerpo nacional.

Los discursos nacionales penetran las diferentes esferas de la sociedad (instituciones, sujetos, estructuras, redes de poder, etc.) como si fueran los órganos de un mismo cuerpo, el de la nación. Esta metáfora corporal expresa la dinámica de inclusión/exclusión que afecta a la inserción de los sujetos LGBTQ en los discursos nacionales. En las dos novelas el aspecto ideológico está representado como un aspecto fundamental de la nación. Mientras el marxismo-leninismo aplicado al contexto cubano es la ideología política que domina y determina la narrativa de Arenas, los valores judeocristianos tradicionales constituyen el discurso ideológico que predomina en la novela de Víctor.

En *Masi*, la élite haitiana se opone a la promoción de los derechos LGBTQ con argumentos judeocristianos que asocian los conceptos de homosexualidad, Occidente e injerencia extranjera. La perspectiva dominante de *Masi* es la que define la homosexualidad como un fenómeno ajeno

⁶⁶ El asunto del juicio era las leyes tejanas en contra de la sodomía que todavía eran vigentes (Urofsky).

respecto a la norma sociocultural de la nación haitiana. Los argumentos que sostienen esta retórica son judeocristianos, pero las preocupaciones que los motivan parecen ser políticas y económicas, puesto que se relacionan con el financiamiento que proviene de diversas potencias extranjeras. La respuesta a esta amenaza ideológica es la creación de un ministerio de los valores morales y de la ciudadanía. Vemos que se trata aquí de una amenaza propiamente ideológica porque las preocupaciones que despierta la homosexualidad corresponden totalmente a una cosmovisión judeocristiana, la susceptible pérdida de las almas haitianas.

Ante la amenaza que plantea el cuerpo LGBTQ, la nación utiliza una de sus instituciones, un ministerio, es decir, un órgano de gestión del cuerpo nacional. Está claro que lo que está en juego respecto a la defensa de la nación es la gestión del cuerpo LGBTQ, puesto que la función del nuevo ministerio es la de excluirlo (a través de la prohibición del *Festi Masi*) con el fin de preservar el *statu quo* en el que viven las personas LGBTQ haitianas, cuya existencia es cuestionada por el discurso dominante y cuya exclusión es constitutiva de la organización particular del poder político. Se trata de promover e imponer la heterosexualidad como modelo hegemónico a través de la supresión de la presencia del sujeto LGBTQ en el espacio social y nacional.

La heterosexualidad obligatoria parece ser un elemento clave de la ideología de los estados caribeños, en los que el discurso sobre el género se formó al hilo del discurso ilustrado del liberalismo e incluye la consideración de que el individuo y el ciudadano son jefes – masculinos – de familia que actúan en el espacio público (Barriteau 34).

La ideología política y económica liberal sigue moldeando las instituciones del estado caribeño postcolonial. Define la política participativa. Determina los modelos de desarrollo vigentes, y por lo tanto da forma al ambiente político, económico y social del discurso público [...] (Lewis 38)⁶⁷.

⁶⁷ “Liberal political and economic ideology continues to shape the institutions of the postcolonial Caribbean state. It sets the contours of the politics of participation. It determines the development models followed, thus shaping the political, economic, and social environment in arenas of public discourse [...]”.

Por su parte, Valladares-Ruiz afirma que el discurso nacionalista cubano se arraiga en “[...] el sistema de valores machistas, legitimado cotidianamente por el androcentrismo y la falocracia institucionales” (23). Concordamos con ella cuando afirma que:

[L]os mecanismos de control y vigilancia de las identidades y prácticas sexuales en el contexto cubano deben ser analizados desde las contradicciones de la también presente heterosexualidad obligatoria. [...] En este sentido, el estudio de las subjetividades sexuales en la narrativa cubana contemporánea reclama una mirada atenta a los mecanismos de acción y regulación de la heteronormativa (40).

En *Antes que anochezca*, abundan las referencias a las discriminaciones que tuvieron lugar en contra de las personas LGBTQ durante el proceso revolucionario cubano, pero uno de los ejemplos más claros de la imposición de la heterosexualidad obligatoria es la dinámica de exclusión que tenía lugar en la escuela politécnica que frecuentó el protagonista de *Antes que anochezca*:

Los muchachos que eran sorprendidos en esos actos tenían que desfilan con sus camas y todas sus pertenencias rumbo al almacén, donde, por orden de la dirección, tenían que devolverlo todo; los demás compañeros debían salir de sus albergues, tirarles piedras y caerles a golpes (2010 71).

Aunque la heterosexualidad obligatoria y la represión de los homosexuales no son exclusivas del sistema castrista, estos elementos cobran un sentido particular en el contexto del momento histórico representado por Arenas. La amenaza ideológica que plantea el cuerpo LGBTQ para el cuerpo nacional en pleno proceso de construcción del socialismo se basa en la idea de degeneración burguesa asociada a la homosexualidad y a la idealización de un ideal peculiar de hombre y de ciudadano, el hombre nuevo revolucionario, que excluye toda homosexualidad, ya que esta no se inscribe en sus instituciones de producción y de reproducción de los discursos dominantes. Respecto a la inserción de la homosexualidad en la cosmovisión revolucionaria Martín Sevillano apunta lo siguiente:

Fueron muchos los ingredientes de este particular humanismo caribeño. Dado el carácter antiburgués del sistema, los valores propiciados fueron los que supuestamente pertenecían al pueblo, aunque en muchos sentidos parece haber habido una confusión entre lo propio del pueblo y lo vulgar. La cortesía y la educación ciudadana se han considerado en

ocasiones parte del acervo de la burguesía vencida, amaneramientos propios del régimen enemigo. [...] Dentro de ese nuevo catálogo de principios que arroja la Revolución se asumía la homosexualidad como un rasgo característico de la decadencia burguesa, opuesto a la “natural y sana” heterosexualidad del pueblo (Martín Sevillano 80).

Por un lado, el homosexual, asociado con los valores burgueses, no corresponde al modelo del ciudadano proletario o campesino socialista y, por otro lado, no se inscribe en la familia, es decir, en la institución que permite, enmarca y controla la sexualidad legítima y la producción de nuevos ciudadanos. En este contexto, la homosexualidad amenaza la Nación porque no favorece la construcción del socialismo. Percibidos como degenerados e intrínsecamente contrarrevolucionarios, los sujetos LGBTQ forman parte de los grupos represaliados por el proceso revolucionario. Se trata de la respuesta de la nación a lo que se percibe como una amenaza. Mientras la élite política de *Masi* crea un ministerio (Victor 13), la élite política de *Antes que anochezca* crea tribunales del pueblo, leyes y estructuras estatales de gestión del cuerpo LGBTQ:

El mayor encarnizamiento de ese congreso fue contra los homosexuales. Se leyeron acápite donde se consideraba el homosexualismo como un caso patológico y, sobre todo, donde se decidía que todo homosexual que ocupase un cargo en los organismos culturales debía ser separado, inmediatamente, de su centro de trabajo. Comenzó el *parametrage*, es decir que cada escritor [...] homosexual recibía un telegrama en el que se le decía que no reunía los parámetros políticos y morales para desempeñar el cargo que ocupaba y, por tanto, era dejado sin empleo o se le ofertaba otro en un campo de trabajo forzado (Arenas 2010:164).

Otra vez, las preocupaciones que motivan la exclusión de los homosexuales corresponden a una cosmovisión ideológica, puesto que se basan en la creencia o la convicción de que la homosexualidad es incompatible con el ideal del hombre nuevo revolucionario. El componente ideológico que permite y justifica la represión de los homosexuales es importante en las novelas analizadas aquí, pero sería un error pensar que solo la ideología motiva este fenómeno. Los incentivos económicos son también fundamentales. Según el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, la palabra economía proviene del latín medieval *œconomia*, y este del griego *οἰκονομία* (de *οἶκος* ‘casa, hogar, familia, propiedad familiar’, y de *νέμειν*, ‘administrar’). Esto es

pertinente aquí porque la casa es un microcosmos de la sociedad y la gestión se aplica la vida de los seres que la habitan, sus actividades, sus comportamientos, etc. Más allá de la cuestión del mercado libre o de la propiedad estatal de los medios de producción, los aspectos económicos que nos interesan se inscriben en una concepción que considera la economía como un dispositivo que tiene cabida en todas las estructuras y relaciones sociales, como la institución de la familia, por ejemplo. Pensamos que los discursos económicos inscriben en los sujetos unos modelos que corresponden a las necesidades o los intereses económicos de su contexto y que fomentan la creación de seres humanos productivos en el sistema económico en el que están insertos. En el contexto del material estudiado, los sujetos LGBTQ no se inscriben fácilmente en estos modelos. Por consecuencia, no cumplen con los intereses económicos y productivos del discurso dominante.

En la autobiografía de Arenas, la preocupación económica que plantean los sujetos homosexuales se relaciona con el modelo del hombre nuevo revolucionario que mencionamos anteriormente. Este ideal socialista también tiene un carácter económico que debemos tener en cuenta porque el hombre nuevo como modelo de ciudadano es también un modelo de trabajador, sea en el ámbito rural, industrial o intelectual. Constituye, por lo tanto, el zócalo del edificio de la economía socialista en general. Respecto a *Antes que anochezca*, ya dijimos que los sujetos LGBTQ plantean una amenaza para la economía puesto que son definidos como sujetos improductivos o indeseables en las estructuras de producción de la sociedad revolucionaria. La amenaza política planteada por los sujetos LGBTQ parece ser la consecuencia de las amenazas moral y económica que acabamos de exponer. La solución del sistema castrista para rentabilizar los sujetos LGBTQ fue su inclusión en campos de trabajo forzado, denominados Unidades

Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) (94), su contratación en sectores desvalorizados de la economía (164), o su expulsión a Estados Unidos a través del puente marítimo de El Mariel⁶⁸.

Algunos investigadores han hablado del ideal del hombre nuevo como un discurso nacionalista, homofóbico y heteronormativo (Simal 65-66), pero dicho ideal no solo es ideológico, sino que también y sobre todo es un modelo de ciudadano productivo que participa en la construcción y la prosperidad de la economía socialista. Como base humana del sistema económico, el ideal del hombre nuevo impacta la inscripción de los sujetos en las estructuras económicas. La norma sexual y de género y las consideraciones económicas fueron de la mano para inscribir al hombre nuevo no solo en las estructuras económicas convencionales, sino también en otros dispositivos de producción, como la familia. Los sujetos LGBTQ quedan excluidos de estos ámbitos económicos porque no cumplen con las expectativas familiares ni laborales impuestas por las instituciones sociales (Arenas 2010 64, 71, 99).

La inscripción del cuerpo LGBTQ en los asuntos económicos de la nación es muy distinta en la novela de Víctor. En Haití no se ha producido ningún acontecimiento que haya redefinido las relaciones entre la sexualidad, la nacionalidad y la economía. Sin embargo, en esta novela, la inscripción del cuerpo LGBT en el cuerpo nacional es un asunto económico, ya que está determinado por las relaciones de dependencia económica del Estado haitiano con algunos países desarrollados. A pesar de que la verba predicadora de los pastores asocie la homosexualidad a los

⁶⁸ El éxodo de El Mariel es la salida de Cuba hacia Estados Unidos de unas 125 mil personas a través del puerto de El Mariel. Martín Sevillano señala que este evento “[...] tuvo su raíz en un sonoro detonante, provocado por el profundo descontento que se vivía en la isla tras años de represión” (35). Se les permitió la salida del país a aquellos que pudieran “[...] verificar que eran reclamados por sus familiares o, en su defecto, demostrar que eran indeseables para la sociedad cubana: homosexuales, delincuentes, tarados, pederastas, jugadores, drogadictos y otro tipo de ‘pervertidos’” (36).

mitos judeocristianos⁶⁹, la narración explicita el hecho de que los intereses que estos argumentos defienden van mucho más allá de las meras consideraciones espirituales y se arraigan en motivaciones de índole económica. La élite política de la novela está preocupada por la preservación de intereses contradictorios. Este grupo desea prohibir el *Festi Masi* y toda iniciativa que favorezca la emancipación de los sujetos LGBTQ en la sociedad haitiana, pero también desea no ahogar el flujo de capital que proviene de los países desarrollados y cuya ayuda suele estar condicionada por el respeto de los valores occidentales dominantes (los derechos humanos, por ejemplo).

Era un proyecto presentado por una asociación de defensa de los derechos de los gays y las lesbianas en la sociedad. [...] Dieuseul Lapénuri entendió la precaución del jefe de Estado! ¡La proveniencia de parte de los fondos para financiar el festival! ¡Estados Unidos! ¡Canadá! ¡La Unión Europea! Aquellos Blancos querían hacernos aceptar definitivamente sus costumbres disolutas, pensó Dieuseul Lapénuri, asqueado (23)⁷⁰.

Esta dinámica de poder es explícita cuando el protagonista declara: “Pero Sodoma y Gomorra dominan el mundo, Señor Presidente, prosiguió Dieuseul Lapénuri. Su contribución financiera es imprescindible para nosotros” (41)⁷¹. Este elemento de la novela es fuertemente realista puesto que el Estado haitiano actual depende de la ayuda a los países desarrollados y el envío de dinero por parte de la diáspora haitiana es esencial en la economía nacional. El problema es que los fondos de la asociación que creó el festival LGBTQ provienen de países occidentales. Lo interesante aquí es ver por qué este discurso resulta útil o necesario a nivel económico en el

⁶⁹ También recurren a mitos grecorromanos (caballos de Troya, espada de Damocles, etc.; Victor 58). No analizaremos estas referencias aquí, pero está claro que los cuatro pastores se refieren a dos grandes fuentes discursivas de la civilización occidental: las judeocristianas y las grecorromanas.

⁷⁰ “C’était un projet présenté par une association défendant les droits des gays et des lesbiennes dans la société. [...] Dieuseul Lapénuri comprit la prudence du chef de l’État. La provenance d’une partie des fonds devant financer ce festival! Les États-Unis! Le Canada! L’Union européenne! Ces Blancs voulaient définitivement nous faire accepter leurs mœurs dissolues, pensa Dieuseul Lapénuri, écœuré”.

⁷¹ “Mais Sodome et Gomorrhe dominant le monde, Monsieur le Président, continua Dieuseul Lapénuri. Leur contribution financière est pour nous indispensable”.

marco de la red de relaciones de poder representada en la novela. La respuesta parece encontrarse en un pasaje que presenta explícitamente la sexualidad como una herramienta de dominación y un dispositivo del poder: (140): “[...] el sexo como medio de dominación [...]”) que, por lo tanto, es una red de relaciones de poder interdependientes (“[...] se da en todos los sentidos”) (140)⁷². El aspecto económico de la amenaza que plantea el cuerpo LGBTQ para el cuerpo nacional se relaciona con la necesidad de preservar la norma sexual y de género porque es constitutiva de la estructura del poder que sostiene la élite política de la novela – de ahí la prudencia en no prohibir el *Festi Masi* sin haber creado un ministerio especializado en valores y moralidad. La novela de Victor presenta la relación entre la sexualidad y el poder como una relación caracterizada por la hipocresía de la élite nacional, que se opone a la liberación sexual a causa de la supuesta disolución moral que conllevaría, mientras participa en orgías (Victor 46-47):

[...] todos estos hipócritas burgueses y cristianos que combatían de día a los homosexuales y las lesbianas pero que, después de anochecer, se escondían en las sombras para ir entregarse a los mismos placeres que denunciaban! Esa gente [...] deseaba lo prohibido, ya que lo prohibido alimentaba sus abrazos (100)⁷³.

Podemos relacionar este pasaje con una idea en la que Foucault recurre a la imagen de un juego de caza entre el poder y el placer:

El poder funciona como un mecanismo de interpelación, atrae y extraer las extrañezas que vigila. El placer se propaga en el poder que lo acorrala; el poder ancla el placer que acaba de atrapar. [Los mecanismos de control] bien pueden tener el objetivo global y patente de decir ‘no’ a todas las sexualidades errantes o improductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder”. [...] Estas interpelaciones, estas evasiones, estas incitaciones circulares construyeron no construyeron alrededor de los sexos y de los cuerpos unas fronteras que no se pueden atravesar, sino unas espirales perpetuas del poder y del placer (Foucault 2014A 62)⁷⁴.

⁷² “[...] le cul comme moyen de domination [...]” y “[...] c’est dans tous les sens”

⁷³ “[...] tous ces hypocrites de bourgeois et de chrétiens qui pourfendaient de jours les *masisi* et les *madivinèz* mais qui, la nuit tombée, rasaient les murs pour aller s’adonner aux mêmes plaisirs qu’ils dénonçaient! Ces gens [...] voulaient l’interdit, car le proscrit nourrissait leurs étreintes”.

⁷⁴ “Le pouvoir fonctionne comme un mécanisme d’appel, il attire, il extrait ces étrangetés sur lesquelles il veille. Le plaisir diffuse sur le pouvoir qui le traque ; le pouvoir ancre le plaisir qu’il vient de débusquer.

Foucault también considera que la sexualidad sirve de punto de anclaje para las estrategias más diversas (136). En la novela de Victor, parece que la estrategia en cuestión es la de preservar la norma heterosexual constitutiva del sistema social a través de la marginalización del sujeto LGBTQ y, al mismo tiempo, mantener los flujos de capital extranjero.

Por lo tanto, la amenaza económica que el cuerpo LGBTQ plantea para el cuerpo nacional es que toda iniciativa que favorezca la emancipación LGBTQ amenaza la reproducción del orden socioeconómico tradicional (colonial y neocolonial) que mantiene a la mayoría de la población en una situación precaria. Este orden concentra el poder económico y político en manos de la élite que administra los fondos de desarrollo que Haití recibe de organismos internacionales (Victor 73-74).

Los discursos dominantes tienen un peso significativo en *Antes que anochezca* y *Masi*, pero hay una paradoja en el hecho de considerarlos como los únicos propiamente nacionales y en el hecho de utilizarlos para excluir a sujetos que forman parte del cuerpo nacional. De esta paradoja surge un contradiscurso LGBTQ que negocia la inscripción del cuerpo LGBTQ en el cuerpo nacional. Así, los textos resuelven de alguna forma la paradoja del discurso dominante gracias a un contradiscurso que, lejos de criticar la nación, se concentra en la inscripción de los sujetos LGBTQ en las estructuras y las instituciones del poder.

Los discursos dominantes de los textos, el marxismo-leninismo y la moral judeocristiana en un contexto neoliberal globalizado, son percibidos como propios y nacionales, siempre por oposición a otros discursos extranjeros y ajenos. Considerar estos discursos como los únicos que son legítimos en la construcción de la cubanidad y de la haitianidad es paradójico si se considera el origen y la utilización de estos discursos en la historia de las naciones correspondientes.

[Les mécanismes de contrôle] peuvent bien avoir pour objectif global et apparent de dire non à toutes les sexualités errantes ou improductives ; de fait ils fonctionnent comme des mécanismes à double impulsion : plaisir et pouvoir. [...] Ces appels, ces esquives, ces incitations circulaires ont aménagé autour des sexes et des corps, non pas des frontières à ne pas franchir, mais des spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir”.

El marxismo se originó en el pensamiento de Karl Marx (Tréveris 1818 – Londres 1883) y de Friedrich Engels (Wuppertal actual 1820 – Londres 1885), nacidos en el territorio de la Alemania actual, y se expandió gracias a su adopción y adaptación por parte de los ideólogos bolcheviques y luego soviéticos después de la Revolución rusa de 1917. El pensamiento de Marx y los movimientos subsecuentes se basan en un análisis de la economía industrial occidental decimonónica y pueden ser considerados como totalmente ajenos a las dinámicas sociopolíticas cubanas prerrevolucionarias y revolucionarias hasta 1961, es decir, durante la mayoría de la historia cubana. Mientras los marxistas analizaban la sociedad industrial de los países de Europa de Oeste y de Estados Unidos, la sociedad cubana del siglo XIX era todavía colonia española (hasta 1898) y mantuvo una economía basada en la mano de obra esclavizada (y no proletaria) hasta la abolición de la esclavitud en 1886. El cambio de régimen cubano en 1959 y la definición posterior de su orientación socialista en 1961 pueden explicar por qué resultó necesario declarar el discurso marxista-leninista como un discurso nacional y propio. Sin embargo, el socialismo cubano de índole marxista-leninista no deja de ser un discurso totalmente ajeno a la evolución histórica y sociopolítica del país antes de 1961 y no deja de haber sido la correa de transmisión de la ideología y los intereses soviéticos en su lucha con los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría. La fuerza de los medios coercitivos que desplegó la Revolución para establecerse parece ser prueba de la dificultad de la implantación de su discursividad en la sociedad y la cultura cubana de la época. Por lo tanto, además de ser un discurso extranjero o apropiado de forma oportunista a causa de una situación geopolítica particular, el marxismo ha sido un discurso que ha permitido la injerencia de una potencia extranjera en los asuntos de la nación cubana.

Por su parte, el discurso judeocristiano ha sido utilizado a partir la época colonial para justificar la explotación de las tierras americanas y de sus habitantes autóctonos o alóctonos (como

los esclavos africanos y afrodescendientes en el contexto caribeño) por parte de las potencias europeas de la época y ha sido la correa de transmisión de los intereses económicos de las potencias coloniales en la región. Por lo tanto, difícilmente podría considerarse el discurso judeocristiano un discurso propiamente caribeño – a no ser que se considere el Caribe como mero producto de los poderes coloniales que lo crearon y de las dinámicas geopolíticas poscoloniales. Algunos investigadores, como el antropólogo quebequés Pierre Beaucage (2022), consideran que estas dinámicas no son poscoloniales, sino que son neocoloniales.

A pesar de que *Antes que anochezca* y *Masi* representen sistemas políticos e ideológicos muy distintos, en ambas se presenta la paradoja de que ciertos discursos imperialistas (marxismo y cristianismo) sean considerados como propios de la nación, mientras que otros que emergen en el seno de esta, como la oposición política, los ciudadanos LGBTQ y los cultos afrocaribeños, se vean como exógenos.

Para responder a esa paradoja discursiva, las novelas contienen un contradiscurso sobre la inscripción de los sujetos LGBTQ en la Nación: por un lado, cuestionan la asociación entre la homosexualidad y el extranjero y, por otro lado, negocian con la narrativa nacional para inscribir en ella los cuerpos LGBTQ.

La dinámica discursiva que asocia la homosexualidad al extranjero también supone la asociación de la heterosexualidad (obligatoria) a lo nacional. Esta retórica acaba desmentida por la narración de Victor, que explicita la existencia de homosexuales en la sociedad tradicional haitiana (59).

La existencia de estos sujetos en el seno de la nación implica que esta no es exclusivamente heterosexual y que, por lo tanto, no excluye necesariamente la homosexualidad. En *Masi*, no abundan los personajes homosexuales, pero la novela presenta en algunos momentos un discurso

abiertamente pro-LGBTQ. Por ejemplo, un hombre se presenta en el ministerio de reciente creación y le dice al ministro lo siguiente: “Los militantes son ciudadanos como usted y como yo, que defienden sus derechos. Los perversos, en cambio, se esconden” (140)⁷⁵. Un poco más tarde en la narración se menciona que algunas asociaciones civiles tienen un discurso similar:

Algunas pocas asociaciones de la sociedad civil que no estaban sometidas a los religiosos se las ingeniaban para hacerle entender que el país no podía ir a contracorriente de las grandes evoluciones sociales del mundo y que era necesario acomodar a las minorías, dejar de estigmatizarlas para que pudieran gozar de los derechos que la ley les garantizaba (140-141)⁷⁶.

Chardavoine, un personaje masculino abiertamente homosexual, declara lo siguiente:

Con todos mis respetos, Señor Ministro, ¿podremos hablar de decadencia [causada por la homosexualidad] dado el estado de nuestro país, de nuestra sociedad? Esto no nos corresponde. [...] Algunos pretenden que somos enfermos. La población sabe quiénes son los enfermos verdaderos y dónde se encuentran. En el gobierno. En el parlamento. En las villas hermosas de las alturas. En los bellos salones en los que se despedaza el país con complotes y contratos falsos (73-74)⁷⁷.

Nos parece muy significativo que la crítica de la corrupción y del mal uso de los fondos públicos por parte de la élite se formule por boca del único personaje haitiano de la novela que se declara abiertamente homosexual. Sin embargo, el elemento pro-LGBTQ más destacable es que finalmente el protagonista aceptó el festival LGBTQ para ser luego arrestado por ello. Declaró:

Una sociedad se encuentra condenada a la estagnación, dijo Dieuseul Lapénuri, cuando la inteligencia y el pensamiento están presos en el pegamento de la hipocresía y de la mentira. [...] Cuando, por alguna razón lúgubre, la hipocresía, la mentira y la perversidad se ponen el hábito de la religión y de la moral, caemos en abismos de los que ninguna alma puede escapar. [...] Por eso, el ministerio de los Valores morales y ciudadanos estima que la

⁷⁵ “Ceux qui militent, ce sont des citoyens comme vous et moi, défendant leurs droits. Les pervers, eux, se dissimulent”.

⁷⁶ “Quelques rares associations de la société civile, non inféodées aux religieux, s’ingénierent à lui faire comprendre que le pays ne devait pas demeurer à contre-courant des grandes évolutions sociales que connaissait le monde et qu’il était nécessaire de mettre les minorités en confiance, de cesser de les stigmatiser afin qu’elles puissent jouir des droits que la loi leur garantissait”.

⁷⁷ “Avec tout mon respect, Monsieur le Ministre, pouvons-nous parler de décadence [causée par l’homosexualité] au vu de l’état de notre pays, de notre société? Laissons cela aux autres. [...] Certains prétendent que nous sommes malades. Les vrais malades, la population sait qui ils sont, où ils se trouvent. Au gouvernement. Au parlement. Dans les belles villas sur les hauteurs. Dans ces beaux salons où on dépèce le pays à coups de complots et de faux contrats”.

organización del festival gay en Puerto Príncipe constituye una manifestación legítima del derecho a la libertad de expresión de una minoridad estigmatizada con demasiada frecuencia (166)⁷⁸.

En este momento, que puede ser considerado el clímax de la novela, se construye un contradiscurso claramente inclusivo que legitima los cuerpos LGBTQ en el seno del cuerpo nacional. La autobiografía de Arenas también derrumba el discurso dominante y negocia la inscripción del cuerpo LGBTQ cubano en el discurso nacional, a pesar de que Arenas insista en la crítica de los abusos del régimen castrista y a pesar de que en la novela se perciba un afán de libertad absoluta que no favorece la construcción de un contradiscurso estructurado. Por un lado, Arenas presenta la homosexualidad como una característica natural, innata y auténtica de su ser (2010 93), no como una desviación causada por la penetración de los vicios burgueses en la sociedad cubana, socialista o prerrevolucionaria. Cuando habla del proceso de aceptación de su propia homosexualidad, Arenas declara lo siguiente:

[...] no quería hacer vida pública homosexual, pues aún pensaba que tal vez yo podía ‘regenerarme’; ésa era la palabra que utilizaba para argumentarme que yo era una persona con un defecto y que tenía que suprimir este defecto. Pero la naturaleza y mi autenticidad estaban por encima de mis propios prejuicios (93).

La afirmación de la naturalidad y la autenticidad de su homosexualidad se opone al discurso propio del contexto de la Guerra Fría, en el que los sujetos LGBTQ eran asociados al capitalismo en los países socialistas y solía ser asociada al comunismo en los países del Bloque del Oeste. También toca destacar que los homosexuales presentes en el relato de Arenas son totalmente cubanos y no tienen relaciones con Estados Unidos ni manifiestan tendencias ideológicas

⁷⁸ “Une société, dit Dieuseul Lapénuri, est condamnée à la stagnation quand l’intelligence et la pensée sont piégées dans la glu de l’hypocrisie et du mensonge. [...] Quand l’hypocrisie, le mensonge, la perversité, pour des raisons glauques, revêtent l’habit de la religion ou de la morale nous chutons dans abîmes d’où nulle âme ne peut s’échapper. [...] Pour cela, le ministère aux Valeur morales et citoyennes estime que l’organisation du festival gay à Port-au-Prince est une manifestation légitime du droit à la liberté d’expression d’une minorité trop souvent stigmatisée”.

capitalistas. Los artistas se manifiestan en pro de una libertad literaria y artística un tanto utópica, pero nada justifica excluirlos de la nación y de la cubanidad. Todos estos personajes, sea fundamental o prescindible su función en la trama narrativa, indican de manera inequívoca que no hay ninguna oposición entre la homosexualidad y la pertenencia a la nación cubana, excepto en la narrativa política del régimen castrista durante la construcción de su sistema.

El aspecto más destacable del contradiscurso de Arenas y Victor es la reivindicación de la inclusión de los sujetos LGBTQ en las estructuras de la nación. Los autores critican abiertamente a la élite sociopolítica y su discurso, sin embargo, esto no les impide inscribir literariamente el cuerpo LGBTQ en el cuerpo nacional. Hace falta destacar aquí que en estas novelas no hay ninguna crítica o ningún cuestionamiento del concepto de nación como modelo de organización y jerarquización social. De esta manera, no se busca una remodelación radical de las relaciones de poder que conforman la red de las relaciones de poder en contexto caribeño; al contrario, se trata de inscribir al sujeto LGBTQ en un lugar legítimo de dicha red. Así, en la novela de Victor el personaje de Chardavoine manifiesta que la meta de la organización del *Festi Masi* es simplemente reducir los prejuicios que sufren las personas homosexuales en su sociedad, es decir, llegar a modificar positivamente su inscripción en el discurso de la haitianidad:

Señor Ministro, usted nunca entenderá cuán penoso es el disimular constantemente. El intentar hacer como los demás. El no poder abrazar al ser querido. El no poder expresar lo que uno quiere. El cuidar de cada gesto para no traicionarse a uno mismo. [...] Somos seres humanos como usted, Señor Ministro. Buena parte de la belleza y de la distinción del mundo se debe a nosotros (Victor 72-73)⁷⁹.

⁷⁹ “Monsieur le Ministre, vous ne comprendrez jamais combien il est pénible de toujours se dissimuler. D’essayer de faire comme les autres. De ne pas pouvoir sauter au cou de la personne qu’on aime. De ne pas pouvoir s’exprimer comme on le voudrait. De faire attention à chaque geste pour ne pas se trahir. [...] Nous sommes des êtres humains comme vous, Monsieur le Ministre. Une grande partie de ce que le monde a de beau et de raffiné est due à nous”.

Esta intervención promueve la legitimidad y la visibilidad de las personas LGBTQ en la sociedad haitiana, un elemento que la novela de Victor comparte con otra novela haitiana de índole LGBTQ, *La dernière goutte d'homme* de Fignolé, en la que los personajes están en un proceso de búsqueda de su identidad (Magniez 223). La intervención de Chardavoine cuestiona el discurso dominante que excluye a los sujetos LGBTQ y sugiere que la promoción de sus derechos civiles perjudica a la nación. No es un pasaje anodino, puesto que el argumento que afirma la haitianidad de los sujetos LGBTQ haitianos es uno de los elementos de defensa más significativos de la novela. La intervención de Chardavoine influye positivamente en el protagonista de *Masi*, puesto que después de recordar que las personas LGBTQ siempre “han formado parte del paisaje” (59), decide permitir que tenga lugar un festival LGBTQ cuya posible censura es el asunto principal de la trama diegética.

Lo que la novela de Victor afirma es que los sujetos LGBTQ tienen cabida en el cuerpo de la nación haitiana. El sujeto LGBTQ pide formar parte del dispositivo que lo excluye y se formula como un miembro de la nación en tanto tienen agencia para interpelar el discurso dominante.

La perspectiva de Arenas es diferente, puesto que la cuestión ideológica es más importante en su relato. Arenas intenta ubicarse fuera del discurso binario de la Guerra Fría que oponía el comunismo y el capitalismo como únicos polos posibles.

Nada de aquello [que constaté en Estados Unidos] me tomó por sorpresa; yo sabía ya que el sistema capitalista era también un sistema sórdido y mercantilizado. Ya en una de mis primeras declaraciones al salir de Cuba había dicho: “La diferencia entre el sistema comunista y el capitalista es que, aunque los dos nos dan una patada en el culo, en el comunista te la dan y tienes que aplaudir, y en el capitalista te la dan y uno puede gritar; yo vine aquí a gritar” (2010 309).

Si Cuba es el Infierno, Miami es el Purgatorio⁸⁰ (314).

⁸⁰ En el catolicismo, el purgatorio es un destino de ultratumba transitorio que corresponde a quienes “[...] habiendo muerto en gracia de Dios, necesitan aún purificarse para alcanzar la gloria” (RAE). Sin embargo, Arenas parece recurrir aquí a la acepción profana del término, es decir: “Lugar donde se pasa la vida con trabajo y penalidad” (RAE)”

Mi nuevo mundo no estaba dominado por el poder político, pero sí por ese otro poder también siniestro: el poder del dinero. Después de vivir en este país por algunos años he comprendido que es un país sin alma porque todo está condicionado al dinero (Arenas 332).

La desconfianza de Arenas ante todo sistema político no desmorona su clara conciencia nacional. En el exilio, Arenas participó en la conocida revista *Mariel, Revista de Literatura y Arte* (1983-1985). Esta revista se formuló como un espacio de inclusión en la cultura cubana – nacional – de autores disidentes que había sido excluidos por el régimen castrista.

Si la revolución había articulado una nación monolítica y excluyente donde el homosexual era un agente contaminante y peligroso que ponía en peligro su integridad, para *Mariel* fue importante propiciar una discursividad textual que funcionara como plataforma para su enunciación y legitimación. Sus textos dieron voz al homosexual y lo reivindicaron como sujeto nacional [...] (Simal 76).

En la carta que Arenas dejó para su publicación póstuma, incluida al final del libro, dice lo siguiente: “Cuba será libre. Yo ya lo soy” (2010 343). Esta identificación entre su yo y la nación establece el sentimiento de pertenencia que sentía y su compromiso, si quiera cultural, con su país.

De manera paralela en *Masi* el personaje Chardavoine afirma que:

Se debe proteger a nuestros jóvenes en contra de la corrupción. Les hacen todo tipo de propuestas deshonestas para [tener] un empleo. Nos da igual el paro porque favorece a quiénes sabemos. Nuestros brazos que se van a otras orillas generarán millones de dólares para nuestros banqueros rentistas. [...] La población sabe quiénes son los enfermos verdaderos y dónde se encuentran. En el gobierno. En el parlamento. En las villas hermosas de las alturas. En los bellos salones en los que se despedaza el país con complotes y contratos falsos (Victor 73-74)⁸¹.

Esta novela critica ásperamente tanto a la élite haitiana como la dinámica de dependencia económica internacional del país, pero en ningún momento se cuestiona la nación como espacio simbólico que debe acoger a la diversidad de los ciudadanos.

⁸¹ “C’est contre la corruption qu’il faut protéger nos jeunes. On leur fait toutes sortes de propositions malhonnêtes pour un emploi. On se fout du chômage parce que cela met qui nous savons en position de force. Nos bras qui partent vers d’autres rives rapporteront à nos banquiers rentiers des millions de dollars. [...] Les vrais malades, la population sait qui ils sont, où ils se trouvent. Au gouvernement. Au parlement. Dans les belles villas sur les hauteurs. Dans ces beaux salons où l’on dépèce le pays à coups de complots et de faux contrats”.

El sujeto LGBTQ en el discurso judeocristiano y de los cultos afrocaribeños

Debido a su larga historia colonial, el Caribe es una zona en la que predomina el cristianismo, que fue un instrumento colonial que ayudó al imperialismo político y económico (Lavallé 153). El proceso evangelizador de esta religión dio un carácter providencial a la colonización de América y permitió la transformación simbólica del colonizador en un *miles Christi*, o soldado de Cristo, proyectando la imagen de los caballeros cristianos del Medievo. Esta asociación entre el imaginario militar y la fe cristiana parece basarse en la interpretación que se ha hecho de las metáforas militares presentes en las epístolas de san Pablo, en las que se habla del combate espiritual cristiano (*Biblia ecuménica* 1 Corintios 9:7 y Efesios 6:10-20).

Sin embargo, el catolicismo introducido en el Caribe por los españoles, y luego por los franceses, no es la única rama de la religión cristiana presente en el territorio. Después de la aparición del protestantismo a partir del siglo XVI, esta rama del cristianismo se hizo dominante en algunas naciones europeas, como Gran Bretaña o los Países Bajos, que tienen dominios coloniales en el Caribe. Más recientemente, el trabajo de misioneros estadounidenses ha introducido el evangelismo, una corriente del protestantismo representada en *Mundo cruel* de Luis Negrón.

A pesar de sus diferencias doctrinales, como la oposición protestante a la hiperdulía y la insistencia de la Iglesia católica en el dogma de la transustanciación⁸², el catolicismo y el protestantismo siguen siendo ramas de la misma religión y comparten una cosmovisión similar. Además, ambos credos concuerdan en el corpus de textos que consideran sagrados (la Biblia), a

⁸² La hiperdulía es el culto a la Virgen María. Por su parte, la transustanciación es la conversión de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo durante la eucaristía.

pesar de que diverjan en su interpretación y traducción ⁸³, por lo que consideramos apropiado hablar de discurso judeocristiano. Esta denominación enfatiza además el origen judaico de los pasajes bíblicos sobre la homosexualidad que son pertinentes para nuestro análisis.

La condena de la homosexualidad por parte del cristianismo suele basarse en un número limitado de pasajes del Antiguo Testamento. Se trata del episodio de Sodoma y Gomorra (Genesis 19:1-29) y de dos pasajes del Levítico (18:22 y 20:13). En lo que respecta al Nuevo Testamento – la parte de la Biblia cristiana que concierne a las enseñanzas de Jesucristo según cuatro de sus apóstoles – el tema de la homosexualidad está casi ausente: se menciona únicamente en la epístola del apóstol san Pablo a los romanos, y la mención en cuestión parece ser una referencia al mito de Sodoma y Gomorra, puesto que se condenan las “pasiones vergonzosas” entre las mujeres y los “malos deseos” que sienten los hombres los unos con los otros (Romanos 1 26-27). Curiosamente este pasaje se refiere a las actividades homosexuales femeninas antes de aludir a los deseos homosexuales masculinos.

El cristianismo está explícito en varias obras de nuestro corpus; en *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez, por ejemplo, el protagonista pide limosna en frente de una iglesia católica con una figurina que representa un santo, como es costumbre en La Habana. Deen también alude a los mitos judeocristianos en su poema “Surrender”:

[...] Tomaron / el fuego. Robaron en la Montaña / de Papá⁸⁴ [...] / El Misterio del hombre sobre la / Bestia. Como si esto fuera Babilonia [...] / [...] el brazo torcido / de la historia de Papá [...] (156 2-6, 15-16).

⁸³ Para prevenir toda polémica relacionada con la traducción de los pasajes bíblicos citados en esta tesis, utilizamos la traducción castellana ecuménica más reciente y hecha directamente a partir de los textos en hebreo, arameo y griego.

⁸⁴ Se trata de una referencia al monte de Siná en el que Moisés recibió el decálogo y otras revelaciones por parte de Yahvé (Éxodo 19 1-3; 20 1-17; 24 1-18). El mandamiento al que Deen se refiere aquí prohíbe el robo (20 15). Yahvé puede ser asimilado a una figura paterna, como creador del mundo, y, en el contexto de la trinidad cristiana, al Padre. Por su parte, Babilonia es la ciudad a la que fue exiliada la élite judía bajo

Sin embargo, el texto que más explota la asociación entre el discurso judeocristiano y los sujetos LGBTQ es la novela *Masi*, en la que el discurso judeocristiano sirve para la marginalización de los sujetos LGBTQ y para afirmar la norma sexual y de género.

Para analizar estos argumentos, no detendremos en la intervención de los cuatro pastores evangelistas de la novela de Victor.

Sodoma y Gomorra están llamando a nuestras puertas. El diablo está preparando sus legiones para una gran ofensiva. [...] Ya es hora de que se oiga nuestra voz, Señor Ministro, para que no haya ninguna ambigüedad respecto a su postura como cristiano, tronó el pastor Jean-Jacques, como si estuviera en su púlpito [...]. Si se abre esta puerta, los jinetes del Apocalipsis se llevarán nuestras almas al infierno [...] Dios creó a Adán y Eva, recordó el pastor Pierre-René. Un macho y una hembra de cada especie⁸⁵. Cualquier otra práctica es una desviación diabólica, recaló el pastor Sirius (Victor 58-59)⁸⁶.

Los cuatro pastores parecen hablar con una sola voz (“nuestra voz”) y reiteran siempre frases cuyos significados son casi casi idénticos. Además, el hecho de que sean cuatro se relaciona con la mitología cristiana, puesto que, como decíamos antes, cuatro son los evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) y cuatro los jinetes del apocalipsis (la conquista, la guerra, el hambre y la muerte). Esta inscripción en la simbología cristiana, además de su alusión a los textos canónicos del cristianismo, convierten a los pastores en la voz del discurso judeocristiano.

el reino de Nabucodonosor II, pero es probable que Deen se refiera a una visión mitificada de la ciudad como símbolo del mal y de la decadencia.

⁸⁵ Se trata de un error. En el episodio del Libro del Génesis que tiene que ver con la creación del mundo, Yahvé crea aparentemente a los animales en bloque, sin crear solamente dos especímenes de cada especie (Génesis 1:20-25). Parece que el pastor confunde el relato de la creación con el relato del diluvio, cuando Yahvé anuncia a Noé que una pareja de cada especie animal se embarcará en su arca (Génesis 6:20). No está claro si el autor introdujo este error en su texto para subrayar la incoherencia del discurso de los pastores – y así desacreditarlo – o si se trata de un error genuino.

⁸⁶ “Sodome et Gomorrhe frappent à nos portes. Le diable prépare ses légions pour une grande offensive. [...] Il est temps qu’on entende notre voix, Monsieur le Ministre, pour qu’il n’y ait aucune ambigüité sur votre position de chrétien, tonna le pasteur Jean-Jacques, comme s’il était en chaire [...] Si on ouvre cette porte, les chevaliers de l’Apocalypse emporteront nos âmes en enfer [...] Dieu a créé Adam et Ève, rappela le pasteur Pierre-René. Un mâle et une femelle de chaque espèce. Toute autre pratique est une déviation diabolique, appuya le pasteur Sirius” (Victor 58-59).

La mención de las ciudades míticas de Sodoma y Gomorra alude a un episodio del Libro del Génesis (19:1-29) en el que Sodoma es vista como una ciudad cuya total disolución moral enojó a Yahvé. Este envió a dos de sus ángeles en la casa de Lot, único hombre bueno de Sodoma, lo que despertó la curiosidad de los ciudadanos, quienes insistieron en conocer a los ángeles. Para castigarlos, este destruyó la ciudad de Sodoma. Tradicionalmente este relato ha sido interpretado como una condena de las prácticas homosexuales entre hombres, puesto que se identifican a los ángeles de Yahvé y al pueblo de Sodoma como entes masculinos.

Por su parte, los dos pasajes del Levítico que mencionan y condenan explícitamente las relaciones sexuales entre hombres son los siguientes:

No te acuestes con un hombre como si te acostaras con una mujer. Eso es un acto infame (Levítico 18:22).

Si alguien se acuesta con un hombre como si se acostara con una mujer, se condenará a muerte a los dos, y serán responsables de su propia muerte, pues cometieron un acto infame (Levítico 20:13).

Aunque en *Masi* no se mencionen explícitamente estos pasajes del Levítico, se puede suponer que son la base discursiva que permite que los pastores afirmen que la homosexualidad es una “desviación diabólica” (Victor 59). Además, para alcanzar la perspectiva pancaribeña a la que pretendemos acceder, tenemos que tomar en cuenta estos pasajes del Levítico (18:22 y 20:13) porque tienen un impacto considerable en la realidad sociocultural en la que se inscribe nuestro corpus, sobre todo respecto a la relación entre los sujetos LGBTQ y el discurso dominante contemporáneo. Esto es particularmente relevante en el contexto del Caribe anglófono. H. Nigel Thomas declara lo siguiente al respecto:

El fundamentalismo cristiano y el rastafari aviven las llamas al argumentar que se justifica la homofobia. Se toman en serio el pasaje del Levítico que promueve el asesinato de los homosexuales e ignoran casi todo lo demás (Thomas 15)⁸⁷.

Parece existir un consenso respecto al hecho de que, en el Caribe anglófono, y en particular Jamaica, la homofobia se apoya en las interpretaciones literales de estos pasajes de la Biblia (Glave 40), que son fundamentales en la construcción de la norma social en general y de la norma sexual y de género en particular. Nótese que la homosexualidad todavía es criminalizada en países caribeños anglófonos tales como Jamaica o Guyana.

Los personajes de la novela de Victor también mencionan el Apocalipsis, el último libro del Nuevo Testamento. La palabra latina *apocalypsis* proviene del griego *ἀποκάλυψις* ‘revelación’. Se refiere a un evento que, según la teología cristiana, conllevaría la vuelta de Jesucristo al mundo (la parusía), el Juicio Final, la resurrección de la carne y la creación consecuente de la Nueva Jerusalén. A pesar de que la revelación sea un evento altamente esperado y positivo en la cosmovisión cristiana, el término ‘apocalipsis’ ha sido resignificado en la cultura popular y ha llegado a significar ‘fin y destrucción del mundo’. De manera sorprendente, es exactamente en este sentido que los pastores de *Masi* parecen utilizarlo: no se refieren a la revelación de Jesucristo como un momento esperado por toda la cristiandad. De hecho, retoman la percepción profana de lo que constituye el apocalipsis y utilizan esta interpretación para marginalizar a los sujetos LGBTQ. Esta perspectiva, lejos de ser debida a una falta de conocimiento teológico, parece ser motivada por razones sociales y políticas para impedir la penetración de las ideas pro-LGBTQ en la sociedad haitiana de la novela. En esta retórica se encuentran enlazados el poder, la sexualidad y la religión.

⁸⁷ “Fundamentalist Christianity and Rastafarianism feed the flames as well by arguing that homophobia is righteous. They take seriously the passage in Leviticus that advocates killing homosexuals and ignore pretty much everything else”.

Se nota aquí la relación entre los asuntos públicos y los asuntos religiosos, entre los discursos populares y los discursos religiosos y entre el poder y las iglesias. Al respecto, Nigel Thomas declara:

La democracia en el Caribe no significa nada más que celebrar elecciones cada cinco años. Las naciones caribeñas funcionan como si fueran teocracias. Cuando Gran Bretaña ordenó que sus territorios caribeños de ultramar cambiaran sus leyes respecto a la homosexualidad y a la pena de muerte, estos protestaron con motivo de que eran naciones cristianas (18)⁸⁸.

Dado lo que acabamos de exponer, podríamos afirmar que la interpretación que se hace de los discursos religiosos en el discurso literario y social caribeño crea una dinámica de exclusión de las personas LGBTQ. Basándose en los textos bíblicos que mencionamos, definen el sujeto LGBTQ como una abominación, como un sujeto abyecto y marginal. Esta definición antagonista implica también que definen a los sujetos heterosexuales como normales, naturales y en acuerdo con los mandamientos de la norma y del orden divino. Para retomar el vocabulario religioso, podríamos decir que, en este caso, el pecador existe para que pueda existir el cristiano honrado y el pecado existe para que pueda existir la santidad.

Hasta aquí hemos hablado de la religión cristiana en el Caribe como un discurso ideológico, es decir, como un componente del discurso dominante que afirma, sostiene y es constitutivo de la estructura sociopolítica vigente. Sin embargo, sería una generalización peligrosa considerar que esta es la única expresión de la religiosidad en el Caribe debido a la diversidad cultural de esta región, poblada de personas originarias de África, Europa y Asia. En el Caribe destaca particularmente la práctica de los cultos sincréticos afrocaribeños, basados en la fusión de las espiritualidades cristianas y africanas. El islam y el hinduismo también están presentes en el

⁸⁸ “Democracy in the West Indies means nothing beyond the holding of elections every five years. The West Indian nations operate as if they were theocracies. When Britain ordered its Caribbean overseas departments to change their laws regarding homosexuality and capital punishment, they protested on the basis that they were Christian nations”.

archipiélago caribeño, como sería el caso de Trinidad y Tobago, un país que ha recibido inmigración de todo el Imperio británico. En el marco de este estudio analizaremos la inserción en las obras de dos prácticas sincréticas, el vudú haitiano y la santería cubana, en las que el legado religioso y cultural africano queda envuelto en ciertas nociones cristianas.

Los cultos afrocaribeños forman parte de los cultos afroamericanos, que son espiritualidades y prácticas basadas en dos fuentes principales: por un lado, las creencias y prácticas religiosas y místicas que trajeron los africanos al ser trasladados a América como mano de obra esclavizada; y, por otro lado, las creencias y las prácticas cristianas populares⁸⁹ y oficiales que fueron impuestas a los esclavos africanos y afrodescendientes en el afán evangelizador de las naciones coloniales. Dada la extensión de la trata de personas de origen africano, los cultos afroamericanos se encuentran diseminados por América de Norte a Sur y se expandieron más allá de los límites de su lugar de origen con la emigración de sus practicantes a otros países americanos. Por ejemplo, en Estados Unidos, la práctica del hoodoo es difundida, pero también se practica el vudú luisiano, que se originó en la ciudad de La Nueva Orleans. En Curaçao se originó el mantamentu, mientras Brasil cuenta con numerosos cultos afrobrasileños como el candomblé, la macumba y la umbanda.

Ahora bien, más allá del carácter sincrético de estas espiritualidades, un elemento las relaciona y las define a todas por oposición a las espiritualidades judeocristianas. Se trata de su naturaleza de cultos de posesión: prácticas religiosas en las que los adeptos son poseídos por diversas entidades sobrenaturales principalmente originarias de África del Oeste. El vudú haitiano los llama *lwa*; la santería cubana y el candomblé brasileño, *orishas* o *orixás*, etc. Esta posesión

⁸⁹ El impacto de la religión popular se nota más en los países caribeños que han sido colonizados por países católicos como Francia y España. En estos contextos, varias formas de dulía (adoración de los santos) y de hiperdulía tienen lugar y son representados en componentes de nuestro corpus como *El Rey de La Habana* y *Des hommes et des dieux*.

implica un estado de trance. La posesión voluntaria o, por lo menos, altamente esperada, es la característica fundamental que sirve para definir la macumba, la santería y el vudú haitiano y no es compartida por otras prácticas que podríamos definir *stricto sensu* como afrocaribeñas, como, por ejemplo, el movimiento rastafari. Por lo tanto, cuando hablamos aquí de los cultos afrocaribeños, nos referimos exclusivamente a los cultos de posesión sincréticos basados en el cristianismo y en una espiritualidad de origen africano.

En el Caribe, algunos cultos han llegado a formar parte de la identidad cultural y nacional, y así sucede en particular con la santería cubana y el vudú haitiano. El vudú fue reconocido como religión de estado en 2003 por las autoridades haitianas (Central Intelligence Agency). Por su parte, en un pasaje de la novela de Gutiérrez se demuestra la asociación entre la cubanidad y la santería, puesto que cuando el protagonista manifestó su desconocimiento de ciertas prácticas de la santería otro personaje le dijo:

Ay, mi hijito, qué ignorante tú eres, por Dios. ¿Tú no eres cubano, tú no naciste en La Habana? Tú naciste aquí, y en San Leopoldo nada más y nada menos, candela viva. A veces me parece que caíste de la luna (93).

En las obras del corpus, la práctica del vudú haitiano o de la santería es un elemento recurrente. A pesar de que no sea fundamental en su trama diegética sí es un elemento importante de la cosmovisión de los personajes. En *Masi* se relata cómo ciertos ritos vudúes son practicados en las oficinas del gobierno (21, 26-27) y numerosos personajes poseen un aura mística y sobrenatural. Sin embargo, hay que mencionar que, en esta novela, no se explota mucho el tema de la relación entre la homosexualidad y el vudú, puesto se concentra en exponer el discurso judeocristiano y la hipocresía política, como ya se ha visto. En *El Rey de La Habana*, Sandra

practica la santería y es hija de Ochún⁹⁰ (Gutiérrez 2017 80). En algún momento del relato “pasa un muerto”, es decir, se encuentra poseída por el espíritu de un difunto:

Sandra se puso un poco histérica y empezó a temblar. Con pequeños ronquidos, como bufando, con los ojos cerrados. Rey quedó azorado. Sandra abrió los ojos. Los tenía en blanco y convulsionaba. Rey nunca había visto a alguien pasando un muerto. Las convulsiones se incrementaron y Sandra cayó al piso. Su muerto era una negra conga, muy sabrosa. Sandra se transformó en una vieja, pero con una cara dulce y simpática. Hablando en español enredado y en congo, casi ininteligible, pidió aguardiente y tabaco. [...] Bebió. Encendió el tabaco con mano temblorosa. Fumó. Aspiró a fondo. Bebió otro buche largo, y dijo: – Tomasa va a hablar pa’ti..., uhmmm, chup-chup-chup..., ahora sí..., uhmmm. [...] Volvieron las convulsiones y los bufidos. Cayó al piso y se golpeó. Se hizo daño (91-92).

La santería es un elemento importante de la realidad representada en la novela de Gutiérrez (y en el resto de su producción literaria), pero el elemento de nuestro corpus donde más y mejor se representa la relación entre la subjetividad LGBTQ caribeña y los cultos afrocaribeños es el documental *Des hommes et des dieux* de Anne Lescot y Laurence Magloire. Todas las personas entrevistadas durante el rodaje de este documental son personas haitianas LGBTQ que practican el vudú haitiano. Algunos son adeptos que simplemente participan en las celebraciones y tienen un altar casero, mientras otros son *ougan* y offician en ceremonias. Los adeptos son Blondine, Denis y Jean-Marcel, mientras los que han sido investidos *ougan* son Innocente⁹¹, Fritzner y Érol.

En el Caribe, la homosexualidad está fuertemente asociada con la feminización y la feminidad en los hombres, es decir, con la transgresión de las normas relativas a la performance normativa del género masculino. Para entender esta asociación, la investigación antropológica parece indicar que tenemos que tomar en cuenta un aspecto de los cultos de posesión: su uso de la

⁹⁰ El hecho de ser hijo/a de algún o algunos orishas se compara con el hecho de tener un santo asociado a su nombre, con el que una persona mantiene una relación especial.

⁹¹ Aunque tenga un nombre femenino, Innocente se autoidentifica como una persona de género masculino (Lescot y Magloire 06:34-06:52).

subversión del género, que se origina en las espiritualidades y las prácticas tradicionales de África del Oeste y de los países limítrofes del golfo de Guinea.

Por ejemplo, entre los yorubas de Nigeria, se asocia la posesión por los espíritus (*òrìsà gígún*) a las mujeres y a la feminidad. Los hombres usan vestimenta femenina a la hora de ser poseídos, pero esto no necesariamente implica que sean considerados como homosexuales (Murray y Roscoe 100). La misma dinámica se da en los cultos afrobrasileños, en los que se considera el acto de ser poseído por un espíritu como un acto femenino: “[...] existe un discurso público difundido que sugiere que los varones que se encuentran poseídos por espíritus tienden a ser también el tipo de hombres (es decir, *bichas*), que suelen ser penetrados por otros hombres” (100)⁹². *Des hommes et des dieux* indica que esta asociación también tiene lugar en la práctica del vudú haitiano. En la producción literaria de Pedro Juan Gutiérrez, el autor suele representar a las personas que pasan muertas como mujeres, como es el caso de un personaje femenino del cuento de temática LGBTQ “Tipos duros”, incluido en *La trilogía sucia de La Habana* (2018 26). En estos casos, la práctica de algún culto afrocaribeño no se asocia *per se* con ningún tipo de aspecto sexual y de género, sin embargo, el hecho de ser poseído por un ente espiritual se relaciona con la subversión de la norma genérico-sexual.

Mientras la relación entre la homosexualidad y los cultos afrocaribeños está claramente representada en las producciones que provienen del Caribe francófono e hispanohablante, y también de los estudios sobre las espiritualidades y la homosexualidad africanas, parece que no es el caso en el Caribe anglófono. Por ejemplo, el obeah (una práctica mágica sincrética que se originó en el Caribe anglófono) ha sido marginalizada a causa de su asociación con la brujería concebida como un tipo malevolente de magia (Meubec 226-227). La práctica del obeah no se ha relacionado

⁹² “[...] there is an extensive public discourse suggesting that males who are possessed by spirits tend also to be the type of men (i.e., *bichas*), who habitually get penetrated by other men” (Murray y Roscoe 100).

implícita o explícitamente con la subjetividad LGBTQ y apenas se menciona su existencia en las pocas antologías dedicadas al estudio de las subjetividades LGBTQ del Caribe anglófono. Normalmente, en estas publicaciones, como en *The Queer Caribbean Speaks* (2014) editado por Kofi Omoniyi Sylvanus Campbell, se insiste en la actitud reaccionaria del movimiento rastafari y sobre todo de los movimientos protestantes fundamentalistas que dominan el panorama religioso del Caribe anglófono. Sin embargo, es importante abordar estos problemas sin reducir el Caribe y la representación de los sujetos LGBTQ caribeños a elementos negativos (fundamentalismo, violencia, homofobia, etc.).

En nuestro corpus, como en la realidad de la práctica de los cultos afrocaribeños que nos interesan, la religión es un asunto a la vez público y privado. Las prácticas privadas se centran en el altar casero, en las ofrendas que se depositan ahí y en las oraciones que se pronuncian delante del altar. Este elemento también está presente en la novela de Gutiérrez, puesto que Sandra tiene un altar casero donde practica ritos:

En un rincón un altar presidido por un crucifijo y la triada inevitable en Cuba: San Lázaro, la Virgen de la Caridad del Cobre y Santa Bárbara⁹³. Y flores, muchas flores. [...] [Sandra] encendió una varilla de incienso. Agarró unos manojos de albahaca y de otras hierbas, fue hasta un rincón donde tenía un pequeño canastillero. Tocó la madera, besó los guerreros, despojó con las hierbas, roció todo con perfume y con un buche de aguardiente, hizo sonar una campanilla (63).

En *Des hommes et des dieux*, Blondine también tiene un altar casero que atiende con mucho cuidado:

En mi casa, el martes prendo mi vela para Dantor. El jueves, prendo mi vela para Freda⁹⁴. Hasta el sábado, siempre prendo mi vela para Dantor. El domingo, limpio los lugares donde pongo los *lwa*, [...] hago que los *lwa* huelan bien (Lescot y Magloire 36:53-37:12)⁹⁵.

⁹³ San Lázaro se sincretizó con el orisha Babalú-Ayé; la Virgen de la Caridad del Cobre, con Ochún; y Santa Bárbara con el orisha masculino Changó.

⁹⁴ Erzulie Dantor y Erzulie Fréda son dos avatares de Erzulie.

⁹⁵ “Nan lakay mwen, lejou mardi, m’limen lanp Dantò’m. Lejou jedi, m’limen lanp Freda’m. Menm lesamdi, m’toujou limen lanp Dantò’m. Ledimanx, m’propte kote yo m’mèt lwa yo [...] m’fè lwa yo santi bon”.

Sin embargo, los cultos afrocaribeños no se restringen al espacio privado, sino que tienen un aspecto público y social importante, especialmente para los sujetos LGBTQ. Así, en el documental *Des hommes et des dieux*, las personas LGBTQ entrevistadas hablan de la importancia de su participación en las celebraciones vudúes (*dans yo*) y en las peregrinaciones a sitios sagrados.

Dada la asociación entre los cultos afrocaribeños y la subversión de género, además de la asociación entre los homosexuales y la afeminación, no sorprende que los espacios donde se practica el vudú sean espacios de expresión de la subjetividad LGBTQ y de comportamientos que, según la norma de género, se consideran subversivos. Una de las personas entrevistadas, Blondine, afirma que las celebraciones vudúes son lugares de tolerancia para los homosexuales, aún más si bailan, de hecho (24:50). Es notable que, en estos encuentros religiosos, la atracción de los hombres hacia los homosexuales afeminados no parezca estar estigmatizada, puesto que en las celebraciones religiosas un grupo de hombres observaban con interés a los homosexuales que bailaban (24:20-24:40)⁹⁶. El aspecto performativo de las celebraciones religiosas es importante, de ahí su denominación *dans*, que significa ‘baile’.

No obstante, la tolerancia hacia la homosexualidad del vudú no es solamente debida a la asociación de la transgresión de género con la posesión, sino que se debe también a la explicación mística que se da a esta orientación sexual⁹⁷. Uno de los entrevistados por Lescot y Magloire, Érol, declara:

⁹⁶ Tenemos que mencionar que este dato es subjetivo y exclusivamente basado en nuestra interpretación del lenguaje corporal de estas personas que, además, estaban conscientes de estar filmadas. Por lo tanto, este dato solo puede ser considerado de forma anecdótica.

⁹⁷ Se percibe aquí una misma motivación subyacente que une la condena de la homosexualidad en el judeocristianismo y la tolerancia mística de la misma en el vudú, puesto que, en ambos casos, la religión pretende ofrecer un marco de inteligibilidad que permita definir el sujeto homosexual y, por extensión, a los otros sujeto LGBTQ. Los discursos religiosos son sistemáticamente usados para situar al sujeto LGBTQ en un marco de inteligibilidad, que su modalidad sea considerada positiva (carácter místico del sujeto LGBTQ) o negativa (carácter nefando del comportamiento homosexual).

El vudú es una de las religiones más tolerantes, si se habla de Haití y de otras partes. Y puede ser que sea la razón por la que la gente, los homosexuales, se sienten más a gusto en los templos vudúes, porque es la religión que no va a decir a un homosexual: “A usted no lo quiero aquí”. Porque nosotros no creemos en el Juicio Final, no creemos que el Gran Amo o el Buen Dios juzgará posteriormente a una persona por ser homosexual. Es su sexualidad; vemos el hombre, vemos su alma, vemos el ougan que es, vemos lo que representa en la sociedad, su trabajo. Conoce el orden sagrado, ha sido llamado por los misterios, por los *lwa*. Ningún ser humano tiene el derecho de juzgar a esta persona (21:35-22:26)⁹⁸.

Las narrativas del vudú, a pesar de su falta de institucionalización, proporcionan una explicación a la existencia de la homosexualidad: uno de los entrevistados, Denis, menciona que el *lwa* femenino Erzulie Dantor es la causa de la homosexualidad (17:12-17:18). En otras fuentes se habla de que el *lwa* Erzulie Dantor es la causa de la homosexualidad de las lesbianas, mientras el *lwa* Erzulie Fréda, otro avatar de la misma divinidad, es la causa de la homosexualidad en los hombres.

En el documental de Lescot y Magloire, una mujer de la familia de Innocente explica con cierto desprecio:

Siempre dijeron que cuando una persona es así, no es por acto de Dios, es por un *lwa*, la Grande Erzulie, que suele echar a perder a la persona, que hace que la persona sea así (13:47-13:56)⁹⁹.

El principal interesado, Innocente, está de acuerdo con esta explicación de su homosexualidad: “El *lwa* me echó a perder. [...] Me reclamó de niño” (16:28-16:37)¹⁰⁰.

⁹⁸ “Le vaudou, c’est l’une des religions les plus tolérantes, si on parle d’Haïti et d’ailleurs. Et peut-être, c’est la raison pour laquelle que les gens, les homosexuels, se sentent plus à l’aise dans les temples vaudous, parce que c’est la religion qui ne va pas dire à un homosexuel : ‘Je ne veux pas de vous’. Parce que nous, on ne croit pas en le Jugement Dernier, on ne croit pas que si quelqu’un est homosexuel, le Grand Maître ou Bon Dieu va le juger plus tard. C’est sa sexualité; on voit l’homme, on voit son âme, on voit le ougan qu’il est, on voit ce qu’il représente dans la société, son travail. Il connaît l’ordre sacré, il a été appelé par les mystères, par les *lwa*. Aucun humain n’a le droit de juger cette personne”.

⁹⁹ “Depi m’leve m’tande di lè yon moun konsa, se pa Bondye fè moun konsa, s’on *lwa*, Grann Èzili, ke konn gate moun nan, fè moun nan konsa”.

¹⁰⁰ “Se *lwa* ki gate’m. [...] Reklame’m depi m’tou piti”.

Sin embargo, el supuesto origen místico de la homosexualidad es fuertemente cuestionado por Fritzner, un hombre homosexual, padre de cuatro hijos y *ougan*, quien afirma el carácter innato de su orientación sexual e insiste en el hecho de que no proviene de ninguna desviación:

Soy homosexual desde hace mucho tiempo. Ahora soy homosexual, soy homosexual con honor y respeto, lo hago en casa... y no me volví homosexual en la cárcel. Tengo una casa, tengo un patio, tengo una tierra: soy un hombre hecho (12:29-12:39)¹⁰¹.

Fritzner opina que la creencia en que la homosexualidad es un fenómeno causado por Erzulie es falsa y que la orientación sexual de una persona constituye una característica innata:

Hay muchos homosexuales que te dicen que el *lwa* les hizo eso. Pero yo, Fritzner, sé que no es cierto. ¿Entiendes? Porque el *lwa*, el *lwa* mismo, el *lwa* no puede hacer que un hombre haga una cosa así (17:28-17:41)¹⁰².

Desde un punto de vista teológico, Fritzner no desea involucrar a los *lwa* en la explicación de la causa de la homosexualidad (18:48) y considera que puede ser un acto blasfematorio hacerlo (20:46). Fritzner no es el único que afirma el carácter innato de la homosexualidad, aunque se encuentran a medio camino entre la interpretación biológica y la religiosa. Jean-Marcel cree que un *lwa* puede cambiar una persona (17:48) e introduce un matiz importante al declarar que, a pesar de esta eventualidad, no piensa que Erzulie u otro *lwa* sea la causa de su homosexualidad:

Lescot: ¿Quién te dijo que el *lwa* Dantor te hizo homosexual?

Jean-Marcel: Yo mismo no dije que fue el *lwa*, no, no. No dije que Dantor me hizo así, porque soy así desde que nací (17:48-18:08)¹⁰³.

A pesar del menosprecio que los sujetos LGBTQ sufren social y familiarmente, gozan de cierto respecto gracias a la reverencia que despierta el *lwa* asociado con la homosexualidad. Lo que se percibe como la voluntad de Erzulie se respeta hasta en asuntos familiares; Innocente tiene una

¹⁰¹ “Mwen fè’m masisi lontan. Mentnan m’ap fè masisi, m’ap fè masisi onè respè, m’fè masisi n’laka... e m’pa fè’m masisi penitansye. M’gen kan, m’gen lakou, m’gen tè: m’leve”.

¹⁰² “Gen anpil moun ki omosèksiyèl, y’ap pale ou se lwa l’fè sa a. Men mwen menm, Fritzner, mwen konnen se pa vrè. Ou konprann? Paske lwa, lwa li menm, lwa pa ka f’on nèg fè bagay konsa”.

¹⁰³ Lescot: “Ki èski te di’w ke se te lwa Dantò ki te gate ou?” / Jean-Marcel: “Mwen menm pa di se lwa, non non. M’pa di se Dantò ki gate’m paske mwen menm depi m’fè m’konsa”.

hija que le fue entregada por su hermana porque durante su embarazo, Erzulie le dijo en un sueño que tenía que entregar el bebé a su hermano Innocente, que adoptó legalmente a su sobrina (45:45-46:30). Fritzner también tiene hijos biológicos. Se asocia aquí el hecho de que un hombre homosexual sea padre como un elemento que refuerza el respeto y la consideración social, como sucede con Innocente y de Fritzner. Se puede relacionar este elemento con el hecho de que en las culturas africanas, se tolera más a los homosexuales que son padres (Thomas 15), probablemente porque la paternidad les permite inscribirse en la estructura de producción de base, es decir, en la familia, y cumplir con roles fundamentales en la construcción de la norma masculina.

Innocente también afirma que goza de más respeto y consideración social gracias al vudú, puesto que desde que se hizo *ougan*, las burlas que sufría se han convertido en respeto (Lescot y Magloire 22:40-22:55). Por su parte, Blondine declaró:

[¿Qué] hace el vudú para mí? El vudú me da contactos, me da más amigos, me da amigos que son como yo y me da amigos que son personas serias [...] (37:35-37:43)¹⁰⁴.

Blondine venera a los *lwa* que la protegen y evitan que sea agredida o que su vida sea perturbada (36:40-36:53). Los adeptos del vudú desarrollan una relación de dependencia con las divinidades; Denis considera inviable su abandono del vudú (5:20-5:25). También los homosexuales entrevistados cuya performance de género es normativa, como Fritzner, declaran que el respeto que les otorga la práctica del vudú les da una posición social considerable (12:29-12:39).

Así, la asociación entre la homosexualidad y el *lwa* Erzuli ofrece un escudo protector para los sujetos LGBTQ en el contexto social haitiano, que es menos tolerante hacia sus identidades que el medio del vudú. Al respecto, Érol declara:

¹⁰⁴ “[Kisa a] vodou an fè pou mwen? Vodou an ban’m kontak, li ban’m plis zanmi, li ban’m zanmi menm jan avè mwen, epi ban’m zanmi moun serie [...]”.

Vivimos en un país en el que la homosexual es un tabú, entonces para disculparse, mucha gente dice: “Entonces, fue Erzulie, por su culpa se desarrolló mi lado femenino”. No son homosexuales, sino hijos de Erzulie... (Lescot y Magloire 20:19-20:38)¹⁰⁵.

Otros cultos de posesión de origen africano parecen tener el mismo efecto de relativa protección social de las personas LGBTQ que las practican. Por ejemplo, en las comunidades hausa en Nigeria, existen sujetos LGBTQ llamados *‘yan daudu* que se identifican como hombres, pero actúan públicamente “como mujeres” (Murray y Roscoe 95). Los antropólogos afirman que la práctica de un culto de posesión (el culto bori) “[...] provee a sus miembros un nicho social y una fuente de prestigio alternativa. Aun así, el culto sigue siendo marginal” (Murray y Roscoe 95)¹⁰⁶.

Sin embargo, la práctica de un culto afrocaribeño como un elemento que favorece la inserción social no es un fenómeno que se encuentre en todos los contextos caribeños. Por ejemplo, la marginalización de la práctica del obeah en el Caribe anglófono (Meubec 226-227) puede considerarse como una muestra de que no se puede asociar directamente la práctica de un culto afrocaribeño con una mejor inserción social de los sujetos LGBTQ. De hecho, en la novela de Gutiérrez, la práctica de la santería no incrementa el nivel social de Sandra, que se encuentra acusada de brujería por otro personaje (Gutiérrez 2017 98-99).

En los textos de este estudio la norma sexual y de género implica la imposición de la heterosexualidad obligatoria y su performance de género normativa. En el contexto de *Antes que anochezca*, la norma sexual y de género se impone principalmente a través del ideal de hombre nuevo revolucionario. En otros textos, como *Masi*, “¡Jum!”, “Lulú o la metamorfosis” o algunos

¹⁰⁵ “On vit dans un pays où l’homosexualité est taboue, alors pour s’excuser, y a plein de gens qui disent : ‘Alors, c’est Erzulie, c’est à cause d’elle que le côté féminin chez moi s’est développé’. Y sont pas homosexuels, mais c’est des enfants d’Erzulie...”.

¹⁰⁶ “[...] the bori cult provides its members with a social niche and an alternative source of prestige. Even so, the cult remains marginal”.

poemas de Faizal Deen, se presenta el modelo de masculinidad hegemónico: productivo, cristiano y heterosexual, característico de la norma genérico-sexual caribeña, estrechamente conectada a la dimensión racial, de clase o de adscripción nacional. Los sujetos que no se adaptan a esa norma en los textos de este estudio son principalmente sujetos masculinos o asignados al sexo masculino. La falta de adecuación a la norma genérico-sexual implica un proceso de exclusión en el que el sujeto LGBTQ queda definido siempre como el otro: el contrarrevolucionario cubano, el pecador cristiano, el ser cuya masculinidad afeminada lo hace ininteligible, etc. En “Lulú o la metamorfosis”, “¡Jum!” y *El Rey de La Habana* el arresto policial de los protagonistas expresa la máxima exclusión de estos sujetos.

Por otra parte, el discurso nacional impone construcciones de género normativas (Watson 67-68). En la economía de la nación, la presunta improductividad del sujeto LGBTQ lo deja fuera de sus límites simbólicos y frecuentemente de espacios económicos. Los discursos dominantes al nivel nacional (sea el discurso marxista-leninista o el discurso neoliberal y judeocristiano) son definidos como discursos propios de la nación, aunque se originaron en el extranjero y fueron introducidos en el Caribe para servir los intereses de potencias extranjeras. Frente a estos discursos que crean y definen el cuerpo LGBTQ como un cuerpo otro que no forma parte del cuerpo nacional, los autores de los textos de nuestro corpus construyen un contradiscurso que contrarresta la homofobia institucionalizada y que negocia con la nación para promover otro tipo de inscripción del sujeto LGBTQ en los discursos dominantes. Dada la inscripción problemática del cuerpo LGBTQ en los discursos que dominan el panorama social, cultural, político y económico caribeño, la producción discursiva LGBTQ se esfuerza por describir, cuestionar o modificar la inserción del sujeto LGBTQ en el cuerpo de la nación. En este afán, los autores no niegan ni cuestionan la nación como una de las bases de la organización de la identidad social y personal, sino que reivindican su

pertenencia y su identidad dentro de ella como manera de mejorar la situación del colectivo LGBTQ.

Podríamos considerar que los cultos sincréticos de posesión también ofrecen un tipo de contradiscurso auténticamente caribeño que se opone, a nivel simbólico, al discurso dominante judeocristiano en lo que respecta a su tratamiento de los sujetos LGBTQ¹⁰⁷. La explicación de la homosexualidad en el vudú y la asociación entre posesión, subversión del género y homosexualidad inscribe el cuerpo LGBTQ en los términos de la norma específica de los cultos afrocaribeños, puesto que justifica la existencia de la homosexualidad gracias a la acción de Erzulie. Mientras el cristianismo relega el cuerpo homosexual a la marginalidad por considerarlo abominable y pecaminoso, los discursos afrocaribeños tienden a inscribirlo en el orden divino o místico. Este cuerpo no cesa de ser *diferente* u *otro*, aunque no sea totalmente marginalizado, pero podríamos decir que ahí ocupa un lugar marginal *en* la norma en vez de ubicarse *fuera* de la norma.

¹⁰⁷ También podríamos decir que los cultos afrocubanos se oponen simbólicamente al régimen socialista puesto que éste proclamó (e intentó imponer) el ateísmo.

CAPÍTULO 3: LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES LGBTQ CARIBEÑAS

El género y la sexualidad son relaciones de poder jerarquizadas que construyen, agrupan y separan a los sujetos. Ese proceso implica la creación de identidades sexuales y de género que permiten ubicar (parcialmente) al sujeto en la red de las relaciones sociales. Resulta relevante traer hasta aquí la reflexión de Gayle Rubin sobre la discriminación de género: “No solo somos oprimidas como mujeres, somos oprimidas por el hecho de tener que ser mujeres”¹⁰⁸ (2010 75). Rubin alude aquí a cómo la subordinación de determinados sujetos es constitutiva del régimen del género y, por consiguiente, del discurso dominante. De acuerdo con Rubin, consideramos que los sujetos LGBTQ son oprimidos¹⁰⁹ por el hecho de tener que serlo en el marco de la norma genérico-sexual y de la red de relaciones de poder en las que se inscriben. Esta violencia simbólica reside en la existencia misma del género (sin importar el número de identidades de género que contenga un determinado régimen) y del dispositivo de sexualidad (sin importar el número de opciones u orientaciones sexuales que contenga), puesto que las categorías que componen un régimen genérico-sexual son jerarquizadas por definición. Como construcciones que corresponden a posturas específicas en relaciones de poder jerarquizadas y desiguales, las identidades sexuales y de género, sin importar su progresismo o su conservadurismo, son máscaras cuya construcción *siempre* implica cierta violencia (inclusión y exclusión, definición, limitación y jerarquización). Por lo tanto, nos enfrentamos con el mismo escepticismo y la misma desconfianza a todas las identidades, sean normativas o no, LGBTQ o no.

¹⁰⁸ “Nous ne sommes pas seulement opprimées en tant que femmes, nous sommes opprimées par le fait de devoir être des femmes”.

¹⁰⁹ Restringimos el significado del concepto de opresión al hecho de ocupar un lugar subalterno en el discurso y/o en la red de las relaciones de poder.

En este capítulo reflexionaremos críticamente sobre la representación de las identidades LGBTQ caribeñas. Antes de empezar, tenemos que regresar a la definición de lo que entendemos por identidad. La identidad es una construcción del poder, puesto que este poder está presente en todos los procesos de socialización que entran en juego en la formación de los sujetos y que es la matriz de todas las identidades que interpelan a los sujetos e intervienen en su formación (Althusser 38-39, 46, 49). Todas las identidades son construcciones sociales y, por ende, construcciones del poder; incluso las identidades marginalizadas y las que cuestionan abiertamente la red de relaciones de poder que las determina y las crea. Toda identidad está definida por su relación respecto a la norma y, por consiguiente, respecto al discurso dominante. De esta manera, las identidades, sean normativas o no, nunca son libres y nunca se liberan del dominio del poder que las creó discursivamente. El discurso dominante las alimenta gracias a la norma que establece una performance de género y sexual normativa, punto de anclaje y de referencia respecto al que se construyen las identidades en una relación de dependencia y de oposición conceptual.

La subversión de las normas de género se origina en su propio carácter contradictorio y en la imposibilidad de conformarse al dualismo de las definiciones de comportamiento sexual aceptable (Crespo-Kebler 190). Sin embargo, las identidades LGBTQ también recrean una lógica de regulación y exclusión:

La aparición de categorías identitarias en los movimientos contestatarios homosexuales tiene el potencial de crear regímenes regulatorios de la misma forma que las categorías creadas por la prohibición de la ley. La heterosexualidad se establece como auténtica y normal, reprimiendo a todas las otras sexualidades. En la medida de que las políticas homosexuales establecen una sexualidad auténtica o aceptable, también crean regímenes de regulación y de exclusión (191)¹¹⁰.

¹¹⁰ “The emergence of identity categories in lesbian and gay contestatory movements poses the potential of creating regulatory regimes in the same way as the categories constructed through the prohibition of the law. Heterosexuality sets itself up as true, authentic, and normal, repressing all other sexualities. To the extent that lesbian and gay politics set up an authentic or proper sexuality, they too create regimes of regulation and exclusion”.

Como hemos visto en nuestro apartado sobre la norma de género y sexual, esta establece que las identidades heterosexuales cisgénero son normativas mientras que todas las otras son periféricas o incluso marginales. De estas últimas nos interesa aquí su relación con el poder que las origina y las determina.

Las identidades LGBTQ de los personajes representados en nuestro corpus están marcadas por el carácter jerarquizado y dicotómico de la norma sexual y de género que las determina según el eje de una performance de género específica asociada con un rol sexual particular. Las tres principales identidades LGBTQ representadas son la identidad de sujetos masculinos que tienen un rol insertivo en las relaciones sexuales, es decir, homosexuales activos y los llamados “bugarrones”; la de sujetos masculinos más o menos afeminados que tienen un rol receptivo en las relaciones sexuales (homosexuales pasivos, también llamados “maricones”, “locas”, “*masisi*” y “*faggots*” en nuestro corpus) y que, por lo tanto, siempre quedan asociados con la feminidad de una forma u otra; y finalmente los sujetos transgéneros.

La terminología específica de estas identidades refleja en gran medida los términos usados en los textos que analizamos aquí para no desnaturalizar a los sujetos o a las dinámicas de poder en las que se inscriben mediante el uso de términos exógenos. Esta terminología se origina y se emplea en el contexto que se representa y del que emergen los textos literarios, pero también han sido usados por la crítica académica como herramienta de conocimiento para analizar este tipo de producción cultural (Smith y Bergmann 4; Lugo-Ortiz 117).

La dinámica de reutilización de los términos del discurso dominante por el discurso dominado está todavía vigente, según Bersani, quien afirma que la identidad homosexual se forma mediante las categorías heterosexuales/heterosexistas. Para estas últimas, la homosexualidad representa una fantasía específica: la diferencia que refuerza la cohesión de la identidad

heterosexual (Bersani 36). Butler desarrolla un argumento parecido al de Bersani cuando dice que “[la] reproducción de construcciones heterosexuales en marcos no heterosexuales pone de relieve el estatuto totalmente construido del supuesto original heterosexual” (Butler 43)¹¹¹. De esta forma, la homosexualidad y la heterosexualidad son codependientes a nivel conceptual y ambas son fruto de la norma y, por consiguiente, del discurso dominante.

Además de los términos identitarios que ya mencionamos, también se emplean en los textos de nuestro corpus, aunque de manera menos sistemática, los términos ‘pasivo’ y ‘activo’ para referirse a prácticas en contextos en que existen identidades dicotómicas. Así, Smith y Bergmann mencionan que la distinción fundamental de las identidades LGBTQ no es entre “[...] heterosexual y homosexual, sino entre insertivo y receptivo (“bugarrón” o “maricón”) (4)¹¹².

El Caribe es un espacio cultural marcado por el machismo y el patriarcado¹¹³ lo cual afecta a la construcción de las identidades de los sujetos, sean LGBTQ o no. A su vez, el binarismo pasivo/activo se relaciona con la norma heterosexual al asociar el rol pasivo a lo femenino y el rol activo a lo masculino. En este contexto, estas etiquetas siguen teniendo la connotación heteronormativa y patriarcal impuesta por el discurso dominante. Sin embargo, no podemos dejar de lado las categorías binarias homosexuales activo/pasivo¹¹⁴ ni el trinomio activo/pasivo/versátil que existen en la (sub)cultura LGBTQ y operan en la actualidad a escala global.

¹¹¹ “The replication of heterosexual constructs in non-heterosexual frames brings into relief the utterly constructed status of the so-called heterosexual original”.

¹¹² “[...] a founding distinction which is not that of hetero and homo but rather insertive and receptive (“bugarrón” o “maricón”).”

¹¹³ El patriarcado puede definirse como “[...] un sistema de relaciones sociales sexopolíticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurada por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva oprimen a las mujeres [...]” (Fontenila 260). Sin embargo, desde una perspectiva LGBTQ, es importante mencionar que el patriarcado también supone la dominación de determinados hombres por parte de hombres más hegemónicos en el marco de la norma sexual y de género (Lewis 101-102).

¹¹⁴ Las lenguas romances y las lenguas eslavas recurren al concepto de pasividad y actividad para referirse respectivamente al hecho de ser penetrado y al hecho de penetrar en el contexto de las relaciones sexuales entre hombres. Así, se dice *actif* y *passif* en francés, *ativo* y *passivo* en portugués, *активный* y *пассивный*

No obstante, como veremos a continuación, las identidades LGBTQ que nos interesan aquí son categorías cuyo significado completo cambia de un contexto social, cultural y político a otro, es decir, que dependen de la configuración específica del discurso y de las relaciones de poder. Así, en determinados contextos, estas identidades se oponen y se disocian, mientras en otros, resultan más fluidas y menos relevantes en la construcción de la identidad sexual y de género del sujeto LGBTQ.

El que estas categorías no sean neutras (es decir, que sean marcadas por la norma heterosexista) no es ningún impedimento para utilizarlas como herramientas analíticas (siempre considerando su carácter patriarcal), puesto que todas las identidades están determinadas por la norma heterosexista. Siguiendo los postulados de Foucault, no existe identidad ni punto en el espacio social que no haya sido creado y determinado y enmarañado por el poder y los discursos que de él emanan, como el del patriarcado y la heterosexualidad obligatoria. Por lo tanto, cuando hablemos de sujetos activos y de sujetos pasivos, de bugarrones y maricones, no afirmaremos alguna supuesta diferencia esencial entre estos dos tipos de sujetos, sino que daremos muestra de unas identidades construidas en oposición jerarquizada una con otra y fundamentalmente definidas por dicha oposición. De hecho, estas consideraciones son lejos de ser triviales, puesto que la diferencia entre el ser un sujeto homosexual pasivo o un homosexual activo puede llegar a tener consecuencias graves en la vida de los sujetos. Cuando Arenas relata su salida por el puente

en ruso, y finalmente *aktivni* y *pasivni* en croata, por ejemplo. La lengua inglesa (y otras lenguas germánicas como el neerlandés y el alemán) utilizan las palabras *top* y *bottom* para referirse respectivamente a los sujetos activo y pasivo. A diferencia de los términos empleados en las lenguas romances y eslavas, los términos anglosajones conllevan una idea de verticalidad, puesto que el término *top* se refiere a la parte alta de algo y que *bottom* se refiere a la parte baja de algo. Prueba de la permeabilidad y de la plasticidad de las identidades, también existe el sujeto versátil que desempeña ambos roles sexuales. En la mayoría de las lenguas que hemos mencionado, la denominación de este sujeto se construye gracias al latín *versatilis*, pero en inglés también se utiliza el término *switch*. En todo caso, todos estos términos conllevan etimológica o pragmáticamente la idea de un cambio de dirección.

marítimo de El Mariel, una vez Castro decide hacer salir por esta vía (establecida por los exiliados de Miami para recoger a sus familias) a los homosexuales, revela lo siguiente:

Al llegar me preguntaron si yo era homosexual y les dije que sí; me preguntaron entonces si era activo o pasivo, y tuve la precaución de decir que era pasivo. A un amigo mío que dijo que era activo le negaron la salida; él no dijo más que la verdad, pero el gobierno cubano no consideraba que los homosexuales activos fueran, en realidad, activos (Arenas 2010 301).

La dicotomía entre pasivo y activo no solo es relevante para la comunidad homosexual, sino que es aceptada por la sociedad en general e incluso tiene efectos en la política gubernamental. Además, esta diferenciación tiene implicaciones en la forma en la que el sujeto es percibido y considerado en su contexto social, lo que constituye una identidad y en la forma en que se percibe a sí mismo, lo que afecta a su subjetividad.

En los textos analizados se emplean diferentes dependiendo de la lengua y del contexto social: los textos cubanos emplean principalmente el término ‘bugarrón’ para referirse al participante activo y *maricón* o *loca* para referirse al participante pasivo; los de origen haitiano utilizan simplemente el término *nóm* (también *homme* en francés) para referirse al sujeto activo y la palabra *masisi* (literalmente ‘homosexual’ en criollo haitiano, con fuertes connotaciones negativas) para referirse al participante pasivo; los textos anglófonos utilizan las palabras *faggot* y *man* para referirse a los mismos papeles dicotómicos.

La identidad *bugarrón* retoma los códigos de la masculinidad hegemónica revelando que el orden de género no solamente produce la dominación de los hombres sobre las mujeres, sino que también jerarquiza a los hombres entre ellos. El bugarrón se opone al maricón, quien se asocia con un comportamiento femenino de los sujetos masculinos. Esta feminización intrínseca del concepto de maricón permite que, a nivel cultural y conceptual, se llegue a hacer borrosa la frontera entre los conceptos de identidad homosexual y de identidad transgénero, como veremos a continuación. Por un lado, la categoría *maricón* asocia la feminidad, el hecho de ser penetrado/a y la noción de

pasividad. Por otro lado, la identidad bugarrón asocia la masculinidad, el hecho de penetrar y la noción de actividad. Esta dinámica de género implica que las categorías maricón y bugarrón retoman respectivamente la estructura de la feminidad y de la masculinidad hegemónicas.

En los textos la dicotomía entre las identidades LGBTQ llega a ser propiamente heterosexista porque implica una violencia sistemática del bugarrón hacia el maricón, que constituiría violencia de género en tanto el bugarrón se adhiere a la definición de hombre tradicional (patriarcal) y el maricón es construido como amujerado. Esta violencia es un tema recurrente en la autobiografía de Reinaldo Arenas y en los cuentos de Luis Negrón. Obviamente, las identidades LGBTQ no se limitan a la dicotomía que analizamos aquí y que, sin embargo, es prevalente en nuestro corpus. Así, nuestro material de estudio, sea el fruto de creadores abiertamente homosexuales o no, está marcado por una visión heteronormativa de la construcción de las identidades LGBTQ.

A continuación, exploraremos la representación de estas identidades dicotómicas, para luego considerar su relación con la identidad transgénero a través de personajes que pudiera adherirse a ella, a pesar de que resulte problemático. La palabra “transgénero” nunca aparece en las obras de nuestro corpus, ni en el documental *Des hommes et des dieux*, a pesar de que incluye sujetos que podrían ser considerados trans.

El concepto de bugarrón y las identidades homosexuales dicotómicas

El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define el término ‘bugarrón’ de esta manera: “Dicho de un hombre: que sodomiza a otro”. Este término proviene de

la palabra ‘bujarrón’, que a su vez proviene de la palabra francesa *bougeron*¹¹⁵ y ésta del bajo latín *bulgarus* ‘búlgaro’. Las palabras *bougeron* y *bougre* eran insultos usados por los cruzados, que consideraban herejes a los búlgaros a causa de su pertenencia a la Iglesia ortodoxa, por oposición a la Iglesia católica. Por extensión, la herejía doctrinal pasó a ser la herejía sexual y el término se asoció con la homosexualidad (Fernandez). La asociación de la homosexualidad con la herejía ubica esta orientación sexual en la otredad. La otredad de la homosexualidad es un hecho que aparece en numerosas sociedades, puesto que, históricamente, fue atribuida a los árabes, a distintos pueblos europeos, a los turcos, a los nubios, a los sudaneses, etc. (Murray y Roscoe XII), aunque nada indica que un determinado grupo la haya introducido en otro grupo (267).

En español contemporáneo, la palabra puede tomar la forma de *bugarrón*, que se emplea en Cuba, República Dominicana y Puerto Rico; *bufarrón* en Uruguay; y *cigarrón* en Colombia (Velandia Mora 46). En México se utiliza con preferencia la palabra *mayate*, derivada del náhuatl *mayatl* y que se refiere originalmente a un tipo de escarabajo. De hecho, las denominaciones anteriores también se utilizan para referirse a coleópteros, estableciendo una conexión entre la práctica homosexual y la visión escatológica del comportamiento de estos animales¹¹⁶.

Para Reinaldo Arenas los bugarrones son “[...] homosexuales activos” (2010 74). Se percibe en esta cita la misma dinámica conceptual binaria que en la definición del *Diccionario de la lengua española*. Según esta dinámica, el concepto de bugarrón se define por su relación con otro sujeto (el sujeto sodomizado) y por una modalidad relacional específica (la penetración anal activa). Estos elementos implican una identidad distinta; homosexual, sí, puesto que se define como

¹¹⁵ El término francés *bougre* tiene el mismo origen etimológico. En el siglo XII, Vallehardouin emplea este término para referirse a los búlgaros. En el siglo XIV, un hombre llamado Remion fue condenado a la hoguera por *péché de bougrerie* (Fernandez), un sintagma que podríamos traducir por ‘pecado de bugarronería’.

¹¹⁶ La asociación entre las figuras del homosexual y animales volantes ha sido tratada en el artículo “Queer ducks, Puerto Rican *patos*, and Jewish-American *feygelekh*” de La Fountain-Stokes (2007).

“homosexual activo”, pero menos homosexual que otros homosexuales, puesto que el penetrar a otro cuerpo masculino se percibe como un acto menos homosexual que el ser penetrado por otro cuerpo masculino. En *El Rey de La Habana* el personaje de Magda utiliza insultos homofóbicos para referirse a Reynaldo, a quien llama “bugarrón” y a Sandra, a quien llama “maricona” y “maricón” (Gutiérrez 97-98), marcando de esta manera una fuerte diferencia entre estas dos identidades. Para Arenas los bugarrones no son propiamente homosexuales puesto que “[...] templarse a otro joven no era signo de homosexualidad; el maricón era el templado” (74). Este elemento concuerda en el estudio sexológico de Velandia Mora, en el que los bugarrones estudiados declaran que su identidad constituye otra forma de ser hombre (por oposición a la homosexualidad que se asocia a la feminidad) (50).

La definición del diccionario implica que el bugarrón es un ser definido por una acción que implica a otro sujeto, diferente, literalmente por definición, porque al ser sodomizado, no puede ser considerado bugarrón. Esta lógica de antítesis entre el hecho de ser sodomizado y el de sodomizar indica que solo es bugarrón el que penetra a otros hombres y nunca es penetrado, como demuestra un pasaje de la *El color del verano o Nuevo jardín de las delicias* (1991) de Reinaldo Arenas.

En sus largas peregrinaciones eróticas por todo el globo siempre había querido templarse a otro bugarrón, él, el superbugarrón. Pero cuál no sería su sorpresa al descubrir que todos aquellos bugarrones eran maricones, pues se dejaban encolar por otros bugarrones, bugarrones que no eran tales, pues a la vez se dejaban encolar por otros bugarrones y así *ad infinitum*. De manera que el viejo bugarrón, descubrió, con pavor, que en el mundo había solamente maricones (1999 78-79).

Esta frágil construcción de la identidad del bugarrón se explica por la “feminidad contagiosa” (Bereni *et al.* 97), que implica el hecho de ser penetrado analmente. Aunque el *Diccionario* no da una definición de un término que remita directamente al hombre que asume un rol “pasivo” en una relación sexual con otro hombre, todo indica que se trata del *maricón* o de la

loca de Arenas y Gutiérrez, del *faggot* de Deen y del *masisi* de Victor o del documental de Lescot y Magloire. Vemos aquí que la definición del concepto de bugarrón depende de la existencia de otro concepto, el de maricón, que permite su existencia puesto que, en ausencia de una pareja sexual, el bugarrón no existiría.

La exploración de los aspectos fundamentales del término *bugarrón* no es un tema trivial, puesto que constituye una excepción hispánica al nivel de la lengua y de la nomenclatura asociada con las identidades de género. La palabra y el concepto de bugarrón (en todas sus variantes dialectales) es imposible de traducir al francés o al inglés contemporáneos. Los elementos de nuestro corpus que emplean estas lenguas se refieren a los sujetos que nos interesan ahora como *hommes, nóm* o *men* (es decir, ‘hombres’ en francés, criollo haitiano e inglés) y se entiende explícita o implícitamente que se trata específicamente de aquellos hombres que penetran a otros hombres. Por supuesto, en el Caribe francófono y anglohablante, existen personas cuyo comportamiento sexual sería el del bugarrón hispánico, pero los ámbitos sociales y culturales de estas sociedades carecen de un concepto que permita identificarlo¹¹⁷. En los contextos caribeños francófonos e hispanohablantes, la figura del hombre que penetra a otro cuerpo masculino y la figura de la masculinidad normativa son tan cercanas que se asimilan y la identidad que se define es la que está claramente en oposición, es decir, la del homosexual (*masisi, faggot*). La ausencia de un equivalente exclusivo de la palabra bugarrón no es ningún impedimento para referirse a estos sujetos, como demuestra el material de nuestro corpus, y el hecho de que la mera existencia de los conceptos de homosexual pasivo, maricón, *masisi* y *faggot* supone que existe otro sujeto con el que se relacionan.

¹¹⁷ Cabe mencionar que en francés contemporáneo los términos *bougre, bougeron* y *bougrerie* no han conservado su asociación histórica con la homosexualidad.

Por su parte, las sociedades francófonas y anglófonas no caribeñas (y las occidentales en general) suelen considerar que en una relación entre dos hombres ambos son *igualmente* homosexuales independientemente del rol sexual. Reinaldo Arenas reflexiona precisamente sobre cómo en Estados Unidos, el modelo dominante de organización de la homosexualidad no es binario y que la práctica de la penetración no implica una identidad sexual distinta y dicotómica (2010 132), aunque existan términos familiares para referirse a los diferentes roles sexuales: activos (*tops*), pasivos (*bottoms*) y versátiles (*switches*). En el Caribe el rol sexual es fundamental en la construcción de la identidad del bugarrón y del maricón.

Aunque las lenguas francesa, criolla haitiana e inglesa carezcan de una palabra para referirse a los sujetos que el español llama bugarrones, sí están presentes en los textos y la dinámica que se destaca de las definiciones de las palabras *bugarrón* y *maricón* subraya la importancia de la actividad sexual, en concreto del rol sexual que uno asume, en la construcción de las identidades masculinas homosexuales. Al respecto, es particularmente relevante el análisis que Manuel Antonio Velandia Mora realiza sobre el comportamiento de los bugarrones universitarios en Colombia:

[S]ometerlos les da poder, un poder que se cobra, pero, además, un poder que determina, en la relación, cuál es el deber ser del hombre y su masculinidad. Las prácticas sexuales en las que “se hace un papel que no es de hombre” son, entonces, prácticas propias de las mujeres; además, para ellos es claro que “a la mujer le toca hacer lo que el hombre quiere”, como igualmente le toca hacerlo al homosexual [...] (49).

Esta dinámica de poder entre varones basada en el rol sexual que determina la masculinidad y, por consiguiente, también la feminidad, es una parte de la constelación de prácticas y de comportamientos que define la masculinidad múltiple y siempre cambiante de la que habla Linden Lewis en su artículo “Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative” (95). La diferencia de poder basada en el rol sexual y en la dimensión de género que conlleva es el elemento que nos permite analizar las relaciones entre las identidades homosexuales dicotómicas de los textos para

constatar que retoman, casi sin reinterpretación, la estructura de la heterosexualidad obligatoria y de la norma sexual y de género.

Como discurso dominante, la norma es omnipresente en las identidades LGBTQ y opera como un marco en el cual estas existen. Esta organización se hace según el eje de la masculinidad normativa, que actúa como el modelo central de estas construcciones identitarias. De este modo, el hombre heterosexual y el bugarrón se definen según su adecuación (total o casi total, respectivamente) a los mandamientos de la masculinidad normativa, mientras el maricón se define según su oposición (total o casi total) respecto a los mismos mandamientos y por su adecuación con diversos aspectos del modelo de la feminidad normativa¹¹⁸. Esta configuración de la identidad del bugarrón respecto a la del maricón implica una diferencia de poder que privilegia el bugarrón. Por consiguiente, más que una relación basada en la sexualidad, la relación entre la identidad de bugarrón y la de maricón parece ser basada en una relación de género y, por lo tanto, de poder, puesto que el género es una relación de poder (Bereni *et al.* 5; Butler 14).

Estas consideraciones teóricas nos ayudan a entender los textos del corpus que representan con especial énfasis la noción de poder y dominación del bugarrón sobre otros sujetos, en particular sobre otros sujetos LGBTQ, y que son en particular *Antes que anochezca* y *Masi*. La dicotomía entre las identidades homosexuales trasciende toda la novela de Arenas. Este acepta y defiende las identidades dicotómicas, pero no las considera fijas¹¹⁹: “Cuando, desafortadamente, realizábamos el amor, Miguel siempre me poseía y *yo pasé de activo a receptor* y esto me satisfacía plenamente” (2010 95, las cursivas son nuestras). El narrador se identifica claramente con el

¹¹⁸ Más allá del nivel conceptual, podría considerarse que la asociación del sujeto llamado maricón con la feminidad normativa es totalmente facultativa (excepto en lo que tiene que ver con el hecho de ser penetrado, puesto que este elemento es constitutivo de esta identidad en su relación dicotómica con el sujeto llamado bugarrón).

¹¹⁹ Aquí sería pertinente volver a considerar la cita de la novela *El color del verano* (*vide* p. 127), puesto que también pone de relieve la construcción fluida de las identidades LGBTQ dicotómicas.

término ‘homosexual’ y también se incluye en el conjunto de lo que suele llamar “locas” y “maricones”. Suscribe explícitamente la dicotomía entre las identidades de maricón y bugarrón como único patrón válido de organización de las relaciones y las identidades homosexuales (132). Esta opinión revela la importancia de esta dicotomía en la construcción de la sexualidad como dispositivo discursivo en el contexto caribeño. Así, la narración de Arenas insiste en el rol sexual – y, por consiguiente, en la identidad –, de los personajes LGBTQ. Los bugarrones están representados gracias a su función de pareja sexual del protagonista y de varios de sus amigos y conocidos. El siguiente pasaje es particularmente ejemplar al respecto:

No sé cómo llamar a aquellos jóvenes cubanos de entonces; no sé si bugarrones o bisexuales. Lo cierto es que tenían sus novias y sus mujeres, y cuando iban con nosotros gozaban extraordinariamente; a veces más que con sus mujeres, que muchas veces se negaban a mamar y disfrutaban menos con ellas porque tenían prejuicios (132).

Sin embargo, los bugarrones no son solamente las parejas sexuales del alter ego de Arenas o de otros personajes, puesto que los últimos suelen ser víctimas de los bugarrones con los que se relacionan. El relato de Arenas alude a los problemas que tuvieron el narrador y sus amigos con varios bugarrones (122) que “[...] tenían intenciones criminales o complejos que los llevaban a desatar una violencia injustificada” (124). La peripecia de un personaje llamado Coco es particularmente ejemplar de la dinámica de abuso que nos interesa comentar aquí:

[Coco] metió a un hampón en su cuarto de Monserrate [...]. El hampón le dijo a Coco que se desvistiera. Coco se quitó toda la ropa; el delincuente lo empujó hasta el balcón, cerró por dentro la puerta del cuarto y dejó a Coco desnudo en el balcón. En una maleta metió todas las pertenencias de la loca y se marchó. Coco, desnudo frente a la calle Monserrate, no sabía qué hacer. Llamar a la policía era ridículo; no tenía forma de explicar cómo dejó que aquel hampón delicioso lo desnudara y lo desvalijara (123-124).

La violencia producida por los bugarrones no solo se dirige hacia los sujetos con los que mantienen relaciones, sino que también se puede dirigir hacia otro bugarrón con el que se establece rivalidad o con quien surge un conflicto (Arenas 125; Gutiérrez 48). Esta violencia, junto con la posesividad que sienten sobre sus parejas, se asemeja a la violencia de género que sufren las

mujeres. Esta característica de la identidad del bugarrón parece explicarse a partir del hecho de que las identidades masculinas tienen como punto de referencia la masculinidad hegemónica, de la que la agresividad es un componente.

Estos elementos de la representación del bugarrón en *Antes que anochezca* pueden dar la impresión de que la bugarronería se asocia a la delincuencia, pero el retrato que Arenas hace de los bugarrones y de su dominación del cuerpo de los homosexuales pasivos es más complejo. Por ejemplo, la novela alude a los bugarrones del sistema castrista – los empleados del régimen revolucionario que se sienten atraídos por los homosexuales a los que persiguen:

Mientras nos hacía firmar y leer aquel extraño documento, se tocaba el sexo, que otra vez se levantaba erotizado y, al mismo tiempo, nos insultaba llamándonos inmorales. [...] Pero su sexo seguía cada vez más erecto y, de vez en cuando, se llevaba la mano a él (Arenas 2010 121).

Esta posición de poder de algunos bugarrones (y hombres cuya sexualidad es difícil de definir) de la autobiografía de Arenas trasciende el ámbito de la dominación sexual para inscribirse en los aparatos de represión establecidos por el régimen cubano. Los elementos literarios que acabamos de mencionar nos permiten constatar que las relaciones entre los bugarrones y los maricones están claramente organizadas según un eje de poder jerárquico basado en la norma heterosexual.

A pesar de la omnipresencia de los bugarrones en *Antes que anochezca* y de la evidente relación entre esta identidad con el concepto de poder, el texto que mejor representa el elemento de dominación en la construcción del bugarrón es *Masi*. Al contrario de lo que sucede en la obra de Arenas, los bugarrones – o sus equivalentes en el contexto haitiano – no abundan en la novela de Gary Victor. Sin embargo, tres personajes pueden ser identificados como tales; el Presidente, un personaje llamado Guillermo y el padre del protagonista. Estos dos últimos tienen poco peso en la trama narrativa y resultan meros figurantes; Guillermo es un personaje inusitado que ofrece un

premio a cualquier persona que pueda darle un orgasmo de forma oral en menos de veinte minutos (Victor 98-99, 100). Por su parte, el padre del protagonista se relaciona amorosa y eróticamente con un sujeto homosexual afeminado de su barrio, Marcelle (121, 162-163). A pesar de su poca importancia diegética, estos personajes parecen indicar la omnipresencia o, por lo menos, el carácter cotidiano de este tipo de relaciones. Por su parte, el Presidente es un personaje que tiene un papel central y determinante en la trama diegética desde las primeras páginas de la novela. El autor lo construye como un hombre polímata (17) que somete a todos los hombres de la clase política y que controla directamente los asuntos importantes del país. Constituye una caricatura del poder y del bugarrón o de la masculinidad normativa en general.

El Presidente – y la actitud de los otros sujetos masculinos respecto a él – demuestran ejemplarmente la articulación del concepto de poder y de masculinidad: “La masculinidad se basa en la presunción de poder, sea real o imaginario. Aunque no todos los hombres ejerzan el poder, todos, no obstante, lo ven como un derecho. Por consiguiente, la masculinidad se asocia a menudo con el acceso al control de los recursos, al privilegio y al estatuto” (Lewis 97)¹²⁰.

La masculinidad y la sexualidad del Presidente se basan en el poder que tiene sobre el cuerpo de otros hombres (y, por consiguiente, sobre el cuerpo de la nación). En este personaje, la sexualidad y el poder se encuentran fusionados. A diferencia de otros bugarrones representados o mencionados en otros textos del corpus, aquí la identidad del Presidente no se basa únicamente en su corporalidad (entiéndase en su performance normativa de la masculinidad y en su rol sexual activo), sino también en su poder social, político y económico, que es un aspecto fundamental de la masculinidad hegemónica.

¹²⁰ “Masculinity is predicated on the presumption of power, whether real or imagined. Though not all men exercise power, all nevertheless view it as an entitlement. Masculinity therefore is often associated with Access to a control over resources, privilege and status”.

A pesar de sus virtudes y su polivalencia (17), el Presidente se comporta como un predador sexual y abusa sexualmente del protagonista, Dieuseul Lapénuri, y de otros hombres que forman parte de la clase política. El personaje responde al estereotipo del bugarrón que, según Velandia Mora, sabe el poder que tiene sobre otros hombres y los humilla en el ejercicio de su masculinidad (49). La figura del bugarrón concuerda con la masculinidad hegemónica en lo que se establece como categoría dominante en una relación jerárquica con todas las otras categorías sexuales y de género:

La masculinidad hegemónica se refiere a las prácticas de dominación cultural de una representación particular de los hombres y de la masculinidad. Se refiere a una orientación que es heterosexual y decididamente homofóbica. Se enorgullece de su capacidad de conquista sexual y ridiculiza los hombres que definen su sexualidad con otros términos. La masculinidad hegemónica adopta a menudo ciertas tendencias misóginas que consideran a las mujeres como inferiores. La divergencia respecto a esta forma de masculinidad puede resultar en el cuestionamiento de la masculinidad de uno (Lewis 108)¹²¹.

Las reflexiones de Dieuseul después de su agresión sexual son particularmente relevantes para entender la dimensión de dominación en las relaciones homosexuales representadas en *Masi*:

¿Era un intercambio de favores o la necesidad del jefe de Estado de reducirlo al estado de objeto sexual sometido a su voluntad? El presidente también hubiera podido darle una patada en las costillas. [...] ¿No provenía su interés, su placer, de una amenaza escondida y maliciosa? Se trataba de un intercambio sadomasoquista (Victor 24)¹²².

¿Una mamada será juego de poder para un hombre en su postura? ¿Un juego de sumisión? ¿Un tipo de iniciación? ¿Un pacto de carne? (50)¹²³.

¹²¹ “Hegemonic masculinity refers to practices of cultural domination of a particular representation of men and manliness. It refers to an orientation that is heterosexual and decidedly homophobic. It prides itself on its capacity for sexual conquest and ridicules men who define their sexuality in different terms. Hegemonic masculinity often embraces certain misogynist tendencies in which women are considered inferior. Departure from this form of masculinity could result a questioning of one’s manhood”.

¹²² “Était-ce un échange de bons procédés ou le besoin pervers du chef de l’État de le réduire au stade d’objet sexuel soumis à son bon vouloir? Le président aurait tout aussi bien pu lui donner un coup de pied dans les côtes. [...] Son attrait, son plaisir, ne venaient-ils pas d’une menace cachée, sournoise? C’était un partage sadomasochiste”.

¹²³ “Une pipe était peut-être un jeu de pouvoir pour un homme dans sa position? Un jeu de soumission? Une sorte d’initiation? Un pacte de chair?”.

Dieuseul se preguntó si, en otro país, la actitud no presidente habría sido considerada acosadora (56)¹²⁴.

El ejercicio de la sexualidad del Presidente es un acto de violencia e imposición de su poder, de posesión de su país a través de la posesión de los cuerpos que lo pueblan. La última cita parece indicar que la incorporación de esta dinámica en las relaciones de poder es totalmente banalizada.

En las obras de Arenas y Victor el poder también es clave para dar volumen a la identidad del bugarrón. En *Antes que anochezca* y *Masi* el bugarrón aparece idealizado hasta cierto punto en tanto su representación tiende a considerar que existe una diferencia cuasi esencial entre el bugarrón y el maricón (Arenas 2010 132). En cualquier caso, en ambas obras la figura del bugarrón es potente, brutal, hipermasculina y siempre dominante. A continuación, veremos cómo, sin embargo, otras obras literarias recogen la identidad del bugarrón como inestable y fluctuante; pese a que se cuestiona, esta figura queda todavía idealizada en tanto su representación está ligada a la erotización.

El Rey de La Habana de Gutiérrez y varios cuentos de la colección *Mundo cruel* de Negrón cuestionan la figura del bugarrón de diferente manera. La novela del autor cubano nos presenta el cuestionamiento de la identidad bugarrón a través de la representación de los pensamientos del protagonista. Las tensiones, paradojas y contradicciones de la subjetividad del protagonista constituyen en sí un cuestionamiento de su identidad sexual.

El Rey de La Habana de Pedro Juan Gutiérrez es el texto cubano de nuestro corpus en el que más se desarrolla el tema de la subjetividad del bugarrón. Patricia Valladares-Ruiz opina que la representación de prácticas y subjetividades LGBTQ constituye, en el marco de la novela de

¹²⁴ “Dieuseul se demanda si dans un autre pays, l’attitude du président n’aurait pas été prise pour du harcèlement.”.

Gutiérrez, una denuncia de los valores dominantes de la cubanidad, noción de identidad nacional en la que ocupa una posición preponderante la figura del macho cubano (93).

Reynaldo, el protagonista, es un joven que tiene una trayectoria de vida caótica durante una crisis sin precedentes en Cuba, llamada Periodo Especial en Tiempo de Paz, causada por las consecuencias del desmoronamiento de la Unión Soviética. Tras la trágica muerte de varios miembros de su familia, el protagonista se encuentra internado en un centro correccional para jóvenes. Ahí, Reynaldo experimenta la violencia de otro joven que desea violarlo y responde con una violencia proporcional (Gutiérrez 2017 18). En la mente del protagonista, sufrir esta tentativa de violación despertó una reflexión sobre la masculinidad, en la que lo masculino queda asociado con “lo duro”¹²⁵ y el ser penetrado constituye una negación de la masculinidad:

Creyó que él era *maricón* y que le podía coger las nalgas y *desprestigiarlo* delante de todos. *Nada de eso. Él era un tipo durísimo*. No se le olvidaba el calabozo por culpa de aquél negro bugarrón, pero iba a salir de allí sin más problemas (19; las cursivas son nuestras).

De esta manera, la experiencia de la violencia sexual refuerza los aspectos de la identidad del protagonista que se corresponden con la identidad masculina normativa, puesto que el hecho de luchar y conseguir no ser violado afirma la necesidad del sujeto de adecuarse a una performance de género muy arquetípica y rígida: “Entonces aquí hay que ser durísimo pa’que no me cojan el culo [...]” (19). El protagonista tiene una performance y una percepción de su género que se adscribe fielmente a los mandamientos de la masculinidad hegemónica – hasta podría decirse, de la masculinidad tóxica –, puesto que según su punto de vista: “No podía llorar y ablandarse como un niño. Él era un hombre y los hombres no se pueden aflojar. Los hombres tienen que ser duros o

¹²⁵ La asociación entre la masculinidad y la dureza también está presente en el cuento “Tipos duros” de la colección *La trilogía sucia de La Habana*. En este cuento, dos hombres duros y cuya performance de género se corresponde con la norma tienen una relación amorosa hasta el suicidio de uno de ellos (Gutiérrez 2018 26-28).

morirse” (37). Sandra comenta al respecto: “Tú no tienes arreglo..., padeces de machismo brutal agudo, y te vas a morir con esa enfermedad” (76), profecía que se cumplirá al final de la novela.

En el correccional en el que fue internado el protagonista la sexualidad entre varones es un acto cotidiano y él participa de encuentros sexuales (19) en los que su comportamiento sería típico del bugarrón:

Hacía mucho tiempo que no tenía sexo. Les había cogido el culo a unos maricones en el reformatorio. Pero no abundan allí los maricones y se los disputaban a golpes, lo cual divertía mucho a las locas. Ver a los machitos fajados por ellas. Él se lio a golpes dos veces, pero después decidió que no merecía la pena (48).

Al escapar del internado, Reynaldo se encuentra en una situación particularmente precaria y la única forma que encuentra para vivir es ser mantenido por mujeres cisgénero y transgénero (61). Esta forma de parasitismo también se encuentra en “Lulú o la metamorfosis” y en *Des hommes et des dieux*. Por ejemplo, Lulú mantiene a Ciro: “Si Ciro se acerca lo invitará a un grato, sabe que aceptará, que vendrá luego con ella a esa habitación porque él necesita dinero y cariño y quién sino ella para dárselo, como siempre lo ha hecho” (53). Respecto a los homosexuales activos mencionados en *Des hommes et des dieux*; el factor determinante de sus relaciones con homosexuales reside en los servicios sexuales y domésticos que reciben de ellos (00:10:35-00:10:45; 00:11:13).

La narración de Gutiérrez insiste en la autenticidad de la atracción sexual que el protagonista siente por Sandra (68, 77, 89, 90). Sin embargo, Reynaldo percibe la tensión que existe entre su deseo por un cuerpo anatómicamente masculino cuyo género es femenino y su propia identidad sexual masculina, arraigada en la masculinidad hegemónica que desapruueba estas relaciones:

Y era lindo. ¿O linda? Era precioso en realidad. Parecía una mujer bellísima, pero al mismo tiempo parecía un hombre bellísimo. Rey nunca había visto algo parecido. Al menos de cerca, con tanto detalle. (63-64).

La tensión interna del personaje se intensifica cuando sostiene relaciones sexuales con Sandra:

En la tercera vuelta Rey se fijó que ella también tenía un buen animal erecto entre las piernas. Casi tan grande como el de él. *¡Pero él era un hombre y no le gustaba aquello! Y desvió la vista.* Sandra se masturbó levemente. Y terminaron juntos, suspirando, besándose. *Rey no se dio por enterado del orgasmo de Sandra. Hizo como si nada. Se vistió para irse”* (68; las cursivas son nuestras).

El hecho de que el protagonista fingiera no darse por enterado del orgasmo de Sandra revela el conflicto que el sujeto bugarrón siente a causa de lo que percibe como la masculinidad incontestable del personaje (relacionada implícitamente con la emisión de semen) con el que se relaciona sexualmente y, por consiguiente, el carácter no (exclusivamente) heterosexual de su comportamiento sexual. Velandia Mora habla de los conflictos y de la estigmatización que sufren los bugarrones respecto a las normas de la masculinidad hegemónica (52) que, como se supone, estigmatizan la atracción de un cuerpo masculino por un cuerpo que no sea el de una mujer cisgénero. Así, abundan en la narración los pasajes en los que el protagonista vacila entre la aceptación de su deseo y el rechazo de este:

Se besaron en la boca. *A Rey le gustó. No le gustó. Le gustó* (69).

Aquel mulato hermoso, andrógino, bello, fue mutando lentamente en una mulata especialmente atractiva, con un fuerte magnetismo sexual. Rey se limitó a mirar, sin hablar. *Le gustaba* (77).

[...] y terminaron en la cama. Se deseaban. Lo hicieron en todas las posiciones imaginables. [...] *Rey evitó que Sandra le tocara las nalgas y él no tocó ni miró*, al menos no directamente, el falo erecto de Sandra (89).

En las braguitas delicadas resaltaba la bola formada por sus huevos y su gran tolete. Aquello originaba una sensualidad brutal. Rey lo miró y se excitó muchísimo con aquel contraste tan atractivo, pero al instante comprendió que *tenía que dominarse y rechazó la idea: ‘Yo soy un hombre, cojones’, pensó* (90).

La identidad del bugarrón sufre cierta estigmatización en la novela de Gutiérrez por parte de los personajes femeninos¹²⁶, en particular por Magda, una mujer con la que el protagonista se relaciona y que entra en conflicto con Sandra. En algún momento de la narración, Magda declara:

Oye, *cacho de bugarrón*, ¡arranca pa'l cuarto antes que te parta la cabeza! Y tú, maricona, ni te atrevas a mirar a mi marido, porque te voy a matar. ¿Quién eres tú pa' cocinarle ni un carajo? [...] ¡No seas descarao, chico! ¿*Ahora te metiste a bugarrón? A bugarrón barato con ese maricón cochino, porque si la menos fueras pinguero con los extranjeros y ganaras fulas..., pero no..., bugarrón barato con la negra puerca esta* (97-98; las cursivas son nuestras).

La representación del protagonista y de los personajes más importantes de la novela *El Rey de La Habana* es característica de la estética del realismo sucio que Gutiérrez cultiva. Más que un mero hecho estilístico, la crítica académica ha visto en la representación de los sujetos LGBTQ de Gutiérrez un discurso que fragmenta los modelos identitarios revolucionarios y tradicionales impuestos por el “sistema de control hegemónico” (Valladares-Ruiz 91), es decir, por la red de relaciones de poder y de discursos vigentes en el contexto diegético.

Representado como un sujeto joven indigente y marginalizado o, dicho de otro modo, ubicado en una posición muy baja en la red de relaciones de poder, el protagonista bugarrón de *El Rey de La Habana* es la antítesis del bugarrón de *Masi*, el Presidente de Haití. Podemos considerar que la representación de un protagonista bugarrón tan desprovisto de agencia constituye un cuestionamiento de esta categoría y, al insistir en las dudas que tiene el protagonista, se pone de relieve la inestabilidad de su identidad sexual.

¹²⁶ Curiosamente, este proceso de estigmatización nunca proviene de personajes masculinos en la novela de Gutiérrez, a diferencia, por ejemplo, del cuento “¡Jum!” de Sánchez. De hecho, algunos hombres de la novela son bugarrones, como, por ejemplo, el hermano de una mujer llamada Katia, que tiene una actitud muy desenvuelta respecto a su comportamiento sexual (Gutiérrez 2017 107, 111). A pesar de la ausencia de discriminación homofóbica abierta, la novela de Gutiérrez está llena de los pensamientos ambivalentes de un protagonista que lucha con su sexualidad y su identidad de género a causa de los conceptos machistas que internalizó (68, 69, 77, 89, 90).

Por su parte, la colección de cuentos de Negrón ofrece un cuestionamiento de la identidad del bugarrón desde la perspectiva del homosexual pasivo, es decir, desde la perspectiva del sujeto que percibe al bugarrón como el objeto de su deseo y que, por consiguiente, tiende a idealizar y a esencializar su identidad a partir de la valoración de elementos de la performance de género del bugarrón que se corresponden con la masculinidad hegemónica. Respecto a otras obras del corpus, como la novela *Antes que anochezca*, los cuentos de Negrón dan un retrato más complejo y matizado de la identidad de los bugarrones y de sus tensiones, además de cuestionar esta categoría identitaria de una manera más acabada que Gutiérrez. Tres cuentos son particularmente interesantes al respecto: “El vampiro de Moca”, “La Edwin” y “Botella”.

“El vampiro de Moca” hace un retrato agridulce de la bugarronería a través de la experiencia del narrador, un hombre que podemos caracterizar como un homosexual pasivo que insiste en la virilidad y masculinidad de su objeto de deseo. Este último viene a ser un joven que trabaja en un pequeño almacén y de cuya voz se dice que suena “bien machita” (Negrón 37). Desde su primera aparición, el relato, a través de la perspectiva del narrador, insiste en la masculinidad del joven, que queda definido por una performance genérico-sexual que los personajes homosexuales le imponen simbólicamente (40, 42, 43-44).

El narrador protagonista no cesa hasta lograr que el joven se vaya a vivir a uno de los cuartos de su casa. Si bien el joven se autoidentifica públicamente como heterosexual — “él [...] respetaba a to el mundo pero no estaba con esa pendejía” (38) —, en el texto se le llama “bugarrón” o “bugarroncito” (40, 42) repetidamente. El clímax y el desenlace del cuento se construyen sobre el hecho de que el joven percibido como bugarrón, a pesar de su declaración de heterosexualidad y su performance de género correspondiente, resulta no actuar como bugarrón en sus relaciones con los homosexuales, puesto que asume el rol sexual pasivo con uno de los amigos del protagonista.

La decepción del narrador protagonista es clara: “No es que sea malo que dé el culo, es que uno, como buen pendejo, da la vida para encantarlos (*sic*) y los pone en estos altares: bellos, masculinos y cien por ciento activos” (43-44). Elena M. Martínez apunta al respecto que “[al] estilo camp, estos relatos integran y asimilan, con humor y teatralidad, los límites de la heterosexualidad y la homosexualidad” (182).

En este cuento vemos que el bugarrón, más allá de ser un producto de la masculinidad hegemónica, también es un producto de la masculinidad del homosexual pasivo, puesto que las fantasías de este sujeto también contribuyen a la construcción de la identidad del bugarrón – hasta el punto de considerar bugarrón al que no lo es en virtud de una interpretación apresurada de su performance de género.

En “La Edwin”, un personaje homosexual se relaciona con un hombre que conoce por su participación en marchas y manifestaciones de índole izquierdista. En este caso el bugarrón tampoco es bugarrón porque es simplemente heterosexual, a pesar de haber intentado tener una relación sexual con un sujeto homosexual:

Pues, mucha poesía, muchas marchas juntos, que si las noches de galería, pero a la hora de la verdad el machetero no podría usar el machete ni en nombre de la Revolución Cubana... No, loqui. Ese no era el problema. *Es que el tipo era y que estreit. Tú sabes, esos chamaquitos que ahora se creen todos bisexuales...* (Negrón 52; las cursivas son nuestras)

Los relatos de los que acabamos de hablar relativizan la figura del bugarrón y la hacen caer del altar en el que el sujeto homosexual pasivo la pone, para parafrasear a Negrón (43-44). Estos relatos retoman el punto de vista propio de los personajes identificados como maricones para reflexionar sobre la identidad de bugarrón, puesto que, en ambos casos, el bugarrón no es bugarrón; una posibilidad que ningún personaje homosexual contempló antes del desenlace de los relatos.

Sin embargo, no todos los relatos de *Mundo cruel* están escritos desde la perspectiva del homosexual pasivo que desea al bugarrón. El protagonista de “Botella” es un bugarrón que se

prostituye con hombres homosexuales mayores a los que desprecia: “[...] yo me reí porque me daba gracia que fuera tan maricón” (63). Desde la perspectiva del bugarrón se construye aquí una identidad esperpéntica, rasgo que asemeja a este narrador al de *El Rey de La Habana* de Gutiérrez o a algunos bugarrones violentos y criminales mencionados por Arenas en su autobiografía. En este caso, el narrador protagonista no tiene morada fija porque su mujer lo botó de la casa por “abusador” (Negrón 63), de ahí que viva de sus clientes. Uno de estos se suicida y es el protagonista quien encuentra su cuerpo. Dominado por el pánico, su conducta errática hace que otro de sus clientes sospeche de él, por lo que el protagonista le asesina (67), lo cual cierra definitivamente cualquier futuro para él. Este cuento está lejos de idealizar la figura del bugarrón y plantea una áspera reflexión sobre esta identidad, puesto que los extremos de la masculinidad tóxica llevan al protagonista a la violencia asesina.

Las obras de Reinaldo Arenas y de Gary Victor que estudiamos aquí nos presentan un modelo – casi un arquetipo – de bugarrón basado en una expresión de género que se corresponde con la masculinidad hegemónica: en sus relaciones homosexuales la penetración es señal de dominación masculina del bugarrón y de sumisión femenina por parte del maricón. La figura del bugarrón concuerda aquí con la figura del “macho completo” (Ramírez 240) que afecta la construcción y la representación de la identidad masculina caribeña y que Ramírez define como “[...] obsesionada por la virilidad, agresiva, opresiva, insegura, narcisista e hipersexualizada” (Ramírez 234)¹²⁷. Ramírez afirma que, lejos de ser únicamente caribeña, esta construcción de la masculinidad hegemónica es compartida con el resto de Latinoamérica y con las culturas mediterráneas (242).

¹²⁷ “[...] virility obsessed, aggressive, oppressive, insecure, narcissistic, and highly sexed.”

Este ideal erotizado se encuentra cuestionado en *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez, pero sobre todo en la colección de cuentos *Mundo cruel* de Luis Negrón, obras que exploran las tensiones y las paradojas de la identidad del bugarrón para subrayar la fragilidad y la idealización de su construcción.

Por su parte, el documental *Des hommes et des dieux* es crucial para entender la dinámica que impulsa las relaciones entre los sujetos inscritos en las identidades LGBTQ dicotómicas en el contexto cultural haitiano contemporáneo. Las intervenciones de Blondine, por ejemplo, que se identifica como *masisi* y que tiene una performance de género afeminada, son particularmente relevantes al respecto. Blondine marca claramente la diferencia entre los *masisi* y los hombres que tienen relaciones con ellos (Lescot y Magloire 10:35-10:45; 11:13). Jean-Marcel tiene una perspectiva similar:

El joven que posee a un *masisi*, para mí que no es un *masisi* porque es un varón, está casado, tiene un hijo, una esposa, nunca será *masisi* (12:44-12:55)¹²⁸.

Mantiene en su discurso una diferencia entre la identidad sexual de estos hombres porque mientras ellos pueden esconder sus preferencias homosexuales y hacer una vida conforme con la normalidad, los *masisi* no pueden hacerlo, por lo que rehúsan casarse con mujeres y deben asumir las consecuencias sociales de esta decisión (13:20).

Es particularmente relevante el hecho de que los hombres con los que los *masisi* se relacionan no se identifican (ni son identificados) como *masisi*, sino como *hommes* (o *nòm* en lengua criolla haitiana), y la mayoría parece mantener relaciones con mujeres, o por lo menos mantener la creencia de que las tienen. Por consiguiente, los *masisi* entrevistados en el documental hablan a menudo de sus relaciones secretas con estos hombres (Lescot y Magloire 11:30-11:47).

¹²⁸ “Gason ki pran masisi a, jamè pou mwen l’pa masisi paske l’gason, li marye, li gen pitit, li gen madanm, jamè ke li pa masisi du tout”.

Estas características nos permiten afirmar que los hombres con los que los *masisi* se relacionan son virtualmente indistinguibles de los bugarrones del Caribe hispánico a pesar de la ausencia de un término específico usado para referirse a su comportamiento y construir una identidad estable que corresponda a dicho término.

La necesidad de la presencia del hombre (como una figura que se opone a la del homosexual pasivo) es uno de los elementos que nos permiten relacionar la representación del bugarrón de *Des hommes et des dieux* con los poemas de Faizal Deen. Dada su naturaleza y extensión, los poemas de Deen desarrollan algo menos el tema de las identidades homosexuales dicotómicas en comparación con los otros textos, sin embargo, la dicotomía entre *faggot* y *man* se percibe claramente en sus poemas. La existencia en ellos de un término específico para referirse al sujeto pasivo —*faggot*— y la ausencia de un término específico para regirse al activo —*man*—, conecta los poemas de Deen con la producción cultural de Haití.

Lo anterior parecería indicar que el miembro activo de la relación homosexual no se diferencia conceptualmente del hombre heterosexual cisgénero (*homme, nóm, man*), mientras que el miembro pasivo se opone a este concepto y es considerado plenamente homosexual. De ahí la necesidad de un término específico para referirse a estas identidades o subjetividades masculinas que se oponen a la masculinidad hegemónica. Además, las connotaciones peyorativas de estos términos (*masisi, maricón, faggot*) dejan claro el lugar jerárquico en el que se encuentran los homosexuales pasivos respecto a los hombres que tienen un comportamiento sexual exclusivamente activo.

En el poema “Young Faggot”, Deen posiciona a los hombres dentro del contexto de la naturaleza como un lugar de explotación de los recursos, es decir, un dominio económico: “Los hombres / De las montañas. De los bosques. Del mar. Las camionetas” (2008 153-154 vv. 27-

28)¹²⁹. Se mencionan lugares de trabajo típicamente masculinos (y de la clase trabajadora), como la montaña, la selva y el mar. El último elemento mencionado, “pick ups”, es polisémico y puede remitir a un tipo de camioneta usado en este tipo de lugar de trabajo, pero también puede remitir coloquialmente a un encuentro sexual con una persona.

El primer verso del poema “Surrender” es “Hablemos de los hombres” (156, v. 1)¹³⁰; con él se anuncia el tema del poema y también se aclara el sentido del título, que puede traducirse por “rendirse”. Ahí, uno se rinde a los hombres – en plural. Estos hombres dominan totalmente el poema: “Los hombres. / Son el blablablá¹³¹ / De todas mis páginas” (156, v. 12-14)¹³². Deen presenta de una manera alegórica la dominación que ejercen estos hombres en la vida o, por lo menos, en la psique de los homosexuales. Sin embargo, el poema deja claro que los hombres de los que Deen habla no son heterosexuales (ni tampoco totalmente homosexuales), puesto que el autor especifica: “Pero les gustan los *queer*” (156, v. 16)¹³³. El poema remite a una categoría o identidad sexual que se asemeja en todo punto a la de bugarrón, tan claramente definida en el Caribe hispánico y en otras partes de América latina. Los hombres de los que Deen habla se relacionan sexualmente con otros hombres – *faggots*:

Me rindo a ellos. Sufro / El aplauso de sus dientes. / Mi bestia. Mi recto. Mi tortura. / Mi luto. Mi inmundicia. Mi tumba. Mi lujuria / Sin fe. Me rindo a ellos. Son / El cuerpo que necesito antes del final de la noche (157, vv. 26-32)¹³⁴.

El yo poético, que representa la subjetividad de un homosexual pasivo, construye la noción sexual de *man* como un ser dominante que puede saciar sus deseos eróticos. De este modo, en los

¹²⁹ “The men / Of the mountain. Of the forest. Of the sea. The pick ups”.

¹³⁰ “Let’s talk about the men”.

¹³¹ La traducción de *speaky spoke*, un término patuá jamaicano, no fue amena. Dudamos del resultado.

¹³² “The men. / They are the speaky spoke / Of all my pages”.

¹³³ “But they like the queer”.

¹³⁴ “I surrender to them. I suffer / The applause of their teeth. / My beast. My rectum. My torture. / My grief. My filth. My tomb. My faithless / Luxury. I surrender to them. They are / That body I need before night’s through”.

poemas de Deen, el *man* parece ser una figura que es el fruto de la subjetividad del homosexual pasivo, como en los cuentos de Negrón, en los cuales el que los protagonistas identifican como bugarrón no lo es. El bugarrón aparece entonces como una figura fantasmagórica que entra en conflicto con la heteronormatividad (puesto que tiene relaciones con otros cuerpos de sexo masculino), pero también con la identidad homosexual asociada con la pasividad sexual y la feminidad (puesto que su rol sexual activo y su performance de género hipermasculina lo diferencian). Como apunta Montalvo: “Esta oscilación convierte al bugarrón en una categoría identitaria borrosa, que anula las nociones preconcebidas de la sexualidad y género en su sistema dicotómico y heteronormativo” (229).

El concepto de maricón

Según el Diccionario de la Real Academia Española, la palabra *maricón* proviene de la palabra *marica*, que a su vez es una deformación del nombre propio femenino *María*. En el origen etimológico de la palabra encontramos un aspecto fundamental que forma parte del concepto que representa, es decir, la feminidad intrínseca del término¹³⁵. Esta connotación conlleva la feminización y la afeminación de los sujetos masculinos a los que se aplica el término, sin importar necesariamente la adecuación de su performance de género con la norma heterosexual.

Dada la diversidad cultural y lingüística del Caribe, existen en nuestro corpus otros términos que se emplean para referirse a sujetos LGBTQ quienes, en función de su identidad, su comportamiento en la trama de los relatos y su performance de género se corresponden exactamente con lo que el término español *maricón* abarca en su definición. Este sería el caso del

¹³⁵ Sin consideración por el género masculino del sustantivo, el sufijo aumentativo masculino *-ón* y la concordancia en masculino del término en su uso.

término *masisi* de la lengua criolla haitiana y que en Haití se utiliza también en la lengua francesa¹³⁶. Esta palabra aparece durante el periodo de la invasión y consecuente ocupación estadounidense del país (1915-1934) y se trataría de la lexicalización del sintagma inglés *my sissy*¹³⁷ (Wiktionnaire). Por su parte, la palabra *faggot* proviene de la palabra francesa antigua *fagot* y se refiere originalmente a un conjunto de ramas y de astillas atadas juntas. El término se asociaría con el material usado en el pasado para ejecutar en la hoguera a los herejes, entre los cuales estaban los sodomitas (Harper). Percibimos en el origen de los términos que se utilizan en los textos de nuestro corpus para referirse a los sujetos LGBTQ una fuerte carga ideológica, que tiene que ver tanto con el género (la afeminación que implican los términos de *maricón* y de *masisi*) como con la marginalidad (la asociación histórica entre homosexualidad y marginalidad, que se percibe en la historia de los términos *bugarrón* y *faggot*).

En nuestra exploración de los términos *bugarrón*, *hombre/nóm* y *man* con los términos *maricón*, *loca*, *masisi* y *faggot*, mencionamos que la dicotomía que los separa parte de la estructura genérico-sexual instituida por el patriarcado y la masculinidad hegemónica.

Establece una lista de razones por las que los hombres prefieren a los *masisi* respecto a las mujeres: porque se recibe mejor al hombre en la casa del *masisi* que en la de la mujer heterosexual; porque al contrario de esta, el *masisi* se empeña en cocinar y atenderle bien para que el hombre se relaje más y duerma mejor; finalmente, por una ventaja sexual (Lescot y Magloire 10:35-10:45; 11:13). Esta presunta ventaja sexual no es un elemento que aparezca exclusivamente en las entrevistas del documental de Lescot y Magloire, sino que también se encuentra en la autobiografía

¹³⁶ La palabra *omosexiyèl* (adaptación del francés *homosexuel*) existe en la lengua criolla haitiana, pero es ausente de nuestro material de estudio. Por su parte, su contrapartida francesa se encuentra, junto al término criollo, en la novela *Masi* de Gary Victor.

¹³⁷ Por su parte, el término *sissy* es un término malsonante que se refiere a un hombre afeminado y supuestamente homosexual (Oxford)

de Reinaldo Arenas, en la que el autor menciona que los bugarrones “gozaban extraordinariamente; a veces más que con sus mujeres” (Arenas 132) cuando tenían relaciones sexuales con homosexuales. Vemos que estas características del *masisi* que lo hacen más deseable o atractivo que las mujeres, según la argumentación de Blondine, retoman sin embargo la lógica sobre la feminidad. Esto tiene implicaciones a nivel de la identidad masculina, que es su contrapartida según la dicotomía de las identidades sexuales y de género.

La construcción afeminada/femenina del sujeto *masisi* responde a una construcción de la masculinidad basada en el discurso hegemónico. Por lo tanto, la diferencia entre el bugarrón y el maricón implica diferencias jerárquicas en cuestión de prestigio, de poder y de género, puesto que la masculinidad hegemónica subordina, margina y devalúa a aquellos hombres que no cumplen con las exigencias que impone. En Puerto Rico, al igual que en otras sociedades del Caribe y la América latina, los homosexuales, los afeminados y los hombres considerados delicados o débiles son tratados como subordinados. Independientemente de su posición en la jerarquía económico-social, estos hombres usualmente no reciben la deferencia y el respeto que reciben otros en su mismo rango (Ramírez y García Toro 8-9).

Esta dinámica explica que el bugarrón sea tolerado e incluso admirado y/o deseado debido a su adscripción a la mayoría de los términos de la masculinidad hegemónica, mientras que el maricón es marginalizado, discriminado y subordinado a causa de su distancia u oposición con esos mismos términos. Por supuesto, la naturaleza dicotómica de la noción de género implica que este cuestionamiento de los términos de la masculinidad hegemónica conlleva una feminización del sujeto homosexual pasivo, como demuestra la performance de género de la gran mayoría de los sujetos LGBTQ representados en las obras de nuestro corpus. Estos se encuentran en una posición

tensa e inferior en las relaciones de poder que rigen y jerarquizan las múltiples identidades de los sujetos. Lewis subraya la opresión del patriarcado que opera sobre estos individuos:

Existe la tendencia [...] de considerar el patriarcado como una forma de dominación de los hombres sobre las mujeres, pero hay que ser conscientes de que el patriarcado también se refiere a la dominación de hombres subordinados por hombres hegemónicos más poderosos. En la sociedad contemporánea, los hombres ejercen su control y su poder hegemónicos sobre otros hombres de clases inferiores, de otras orientaciones sexuales, de otras razas, religiones, etnicidades, orígenes nacionales, etc. (101-102)¹³⁸.

Parece haber un consenso en el discurso académico especializado respecto a este tema puesto que, al comparar la homosexualidad en África con la expresión de esta sexualidad en América latina de finales del siglo XX, los antropólogos Murray y Roscoe consideran que el estatus de los homosexuales es inferior al de la mayoría de las mujeres (y similar al de las prostitutas), mientras todavía gozan algunos privilegios masculinos (como la libertad de movimiento) (8). Veremos a continuación como la identidad de los sujetos LGBTQ de nuestro corpus se construye en este contexto en el que domina el discurso patriarcal en la configuración del discurso dominante.

Antes que anochezca y los relatos de *Mundo cruel* son los dos textos del corpus en los que se trabaja particularmente la representación de la subjetividad del homosexual pasivo. Siendo *Antes que anochezca* una obra autobiográfica escrita por un hombre homosexual, resulta lógica la centralidad de la perspectiva y de la experiencia vital del homosexual pasivo en la descripción del mundo que lo rodea y de la red de poder en la que este sujeto está inserto. La representación de la identidad de los llamados “homosexuales”, “maricones” y “locas” en la obra de Arenas no solo concierne a la experiencia del autor como individuo, sino que también abarca la comparación y contraste entre el mundo homosexual que conoció en Cuba y el del exilio en Estados Unidos.

¹³⁸ “There is a tendency [...] to treat patriarchy as a form of domination of men over women, but one should be cognizant that patriarchy also refers to the domination of subordinate men by more powerful or hegemonic men. In contemporary society, men are engaged in exercising hegemonic power and control over other men of lower classes, different sexual orientations, different races, religions, ethnicity, and national origins, inter alia”.

En la autobiografía de Arenas se encuentra un capítulo muy corto y peculiar titulado “Las cuatro categorías de las locas¹³⁹” en el que el autor categoriza a los homosexuales en cuatro grupos en virtud de la situación sociopolítica en la que se encuentran. Podemos ver que estas categorías están estrechamente determinadas por la posición que los sujetos ocupan en la red de las relaciones de poder de su contexto. En primer lugar el narrador de *Antes que anochezca* considera la categoría de “loca de argolla”, un término que se refiere al “[...] tipo de homosexual escandaloso que, incesantemente, era arrestado el algún baño o en alguna playa” (Arenas 2010 103); la argolla además de referirse al anillo de matrimonio y a los pendientes en forma de aro, puede ser un aro grueso que sirve de amarre y también una “pena que consistía en exponer al reo a la vergüenza pública, sujeto por el cuello con una argolla a un poste” (RAE). Las dos últimas definiciones convienen para interpretar el término en el contexto del sintagma *loca de argolla*, puesto que se trata de unos sujetos que eran perseguidos por las fuerzas policiales con “una especie de garfio” (Arenas 2010 103) y llevados así a los campos de trabajo forzados.

Arenas prosigue hablando con cierto desdén de “la loca común”, quien intenta pasar desapercibido y vivir discretamente. Este tipo de sujeto parece similar a la tercera categoría, “la loca tapada”. El autor no se muestra indulgente con esta última, que aludiría al hombre que oculta su orientación sexual y lleva, por así decirlo, una doble vida, “[...] muchas veces condenaban ellas mismas a los homosexuales” (103). Estos sujetos eran susceptibles de ser chantajeados y de participar en la red de control del cuerpo LGBTQ en la sociedad cubana de la época.

Finalmente, “la loca regia” es la que tiene las conexiones más afortunadas y privilegiadas de la red de las relaciones de poder en la que se encuentra. Arenas define este sujeto LGBTQ como

¹³⁹ Arenas emplea el término ‘loca’ como equivalente del término ‘maricón’. Sin embargo, el primero tiene una connotación aún más femenina que el segundo, puesto que se trata de un adjetivo femenino empleado como sustantivo para referirse a sujetos masculinos, concordando en femenino con otros elementos gramaticales, como los pronombres.

un ser típico del mundo socialista, es decir, totalmente determinado por una configuración específica del poder sociopolítico:

[La] loca que por vínculos muy directos con el máximo líder o una labor extraordinaria dentro de la Seguridad de Estado o por cosas semejantes, goza del privilegio de poder ser loca públicamente; puede tener una vida escandalosa y, a la vez, ocupar enormes cargos, viajar, entrar y salir del país, cubrirse de joyas y de trapos y tener hasta un chofer particular (104).

Aquí, la relación directa, personal, tal vez familiar, con las esferas más altas de poder ubican al sujeto homosexual en una posición privilegiada. Estos sujetos ambiguos podrían ser considerados como la excepción que confirma la regla de represión sistémica. Al nivel del discurso que el autor construye sobre la identidad nacional cubana, las locas regias podrían tener la función de demostrar la hipocresía de la política del régimen castrista de aquel entonces.

Tras su exilio, Arenas conoció el mundo homosexual estadounidense de Miami y de Nueva York. Al confrontar su concepción dicotómica de las identidades homosexuales con la concepción estadounidense de la homosexualidad (cuya identidad no se basa fundamentalmente en el rol sexual) se produjo un choque del que el autor habla en uno de los capítulos de su autobiografía:

Después, al llegar al exilio, he visto que las relaciones sexuales pueden ser tediosas e insatisfechas. Existe como *una especie de categoría o división en el mundo homosexual*; la loca se reúne con la loca y todo el mundo hace de todo. Por un rato, una persona mama y luego la otra persona se la mama al mamante. *¿Cómo puede haber satisfacción así?* Sí, precisamente, lo que uno busca es su contrario. La belleza de las relaciones de entonces era que encontrábamos a nuestros contrarios; encontrábamos a aquel hombre, a aquel recluta poderoso que quería, desesperadamente, templarnos. [...] Aquí no es así o es difícil que sea así; todo se ha regularizado de tal modo que han creado grupos y sociedades donde es muy difícil para un homosexual encontrar un hombre; es decir, el verdadero objeto de su deseo (132).

El apego de Arenas por las identidades y las relaciones homosexuales dicotómicas, por oposición a la organización de la homosexualidad que conoció en Estados Unidos, ha despertado la atención de críticos como Bejel y Quiroga. Este último aduce que Arenas “[...] deplora la definición anglosajona de la homosexualidad que acompaña la reivindicación de la identidad

homosexual [...]” (Quiroga 177)¹⁴⁰. Por su parte, Bejel señala que el apego de Arenas por las relaciones homosexuales dicotómicas y por las categorías identitarias que les corresponden se explica por la experiencia de Arenas con la articulación de la sexualidad y del poder:

Este es un ejemplo obvio de la internalización del poder en el deseo, de la interdependencia del poder que oprime el deseo y que es a la vez una parte integrante del objeto del deseo. Desde luego, la internalización del poder que se encuentra en Arenas corresponde a las condiciones sociales específicas en las que creció. En la sociedad cubana, las relaciones homoeróticas suelen basarse en el binomio masculino/femenino, y Arenas no logra liberarse de ese molde (Bejel 149)¹⁴¹.

La “categoría o división en el mundo homosexual” de la que el autor habla parece ser una división o una categorización que aísla a los sujetos homosexuales en un mundo aparte, donde no se relacionan con “hombres” (definidos como sujetos que cumplen con la masculinidad hegemónica), sino con otros sujetos que también se identifican como homosexuales. Aquí está claro que el sustantivo *hombre* se refiere a los hombres que se relacionan sexualmente con sujetos considerados como homosexuales; Arenas, a pesar de la existencia del término *bugarrón* en su idioma y su léxico personal, escogió utilizar primero el término genérico *hombre* para referirse a ellos, un uso compartido por los componentes de nuestro corpus en francés (*homme*), criollo haitiano (*nòm*) e inglés (*man*).

La “categoría o división del mundo homosexual” (2010 132) a la que se refiere Arenas es, según nuestro entendimiento, la comunidad LGBTQ estadounidense de los años 1980, que se encontraba en aquel entonces impulsada por un fuerte movimiento político. El choque cultural con el que Arenas se enfrentó en Estados Unidos lo lleva a analizar la concepción dicotómica de la

¹⁴⁰ “[...] laments the Anglo definition of ‘gayness’ that accompanies the assertion of homosexual identity [...]”

¹⁴¹ “This is an obvious example of the internalisation of power in desire, of the interdependence of the power that oppresses desire and that is at the same time an integral part of the object of desire. Certainly, Arenas’s internalization of power corresponds to the specific social conditions under which he grew up. In Cuban society, homoerotic relationships are often based on the masculine/feminine binary, and Arenas was unable to free himself from this mold” (Bejel 149).

homosexualidad, que es la que él tenía, pero sin cuestionarla. Curiosamente, Arenas no apoya la militancia LGBTQ estadounidense de su época pues la percibe como un aislamiento a nivel social:

En Cuba, cuando uno iba a un club o a una playa, no había una zona específica para homosexuales; todo el mundo compartía junto, sin que existiera *una división que situara al homosexual en una posición militante*. Esto se ha perdido en las sociedades más civilizadas; donde el homosexual ha tenido que convertirse en *una especie de monje de la actividad sexual* y ha tenido que *separarse de esa parte de la sociedad*, supuestamente no homosexual que, indiscutiblemente, también lo excluye (133; las cursivas son nuestras).

Para Arenas, la dicotomía entre los términos *homosexual*, *maricón* y *loca* por un lado, y los términos *hombre* y *bugarrón* (ocasionalmente, *bisexual*) por otro lado, es tan fundamental en su concepción de la homosexualidad que no puede entender las relaciones entre dos personas que se consideren igualmente homosexuales: “Lo ideal en toda relación sexual es la búsqueda de lo opuesto y por eso el mundo homosexual actual es algo siniestro y desolado; porque casi nunca se encuentra lo deseado” (133).

Más allá de la diferencia cultural, lo que tenemos aquí son dos discursos sobre las identidades sexuales. El discurso tradicional caribeño/latinoamericano se enfoca en identidades dicotómicas mientras que la teoría de género contemporánea y la teoría *queer*, emergentes en la época en que Arenas escribe su obra, consideran fundamentalmente la superación del esencialismo dicotómico. Sin embargo, a pesar de su multiplicación y de su fluidez, las identidades LGBTQ, como todas, son construcciones discursivas que definen, agrupan, separan y encasillan a los sujetos. Forman parte del régimen de la sexualidad propio de la configuración de la red de las relaciones de poder de su contexto.

El apego de Arenas a un modelo homosexual dicotómico es un rasgo que comparte Luis Negrón en su colección de cuentos *Mundo cruel*. En esta obra, el autor ofrece la perspectiva de un universo en el que el yo homosexual se encuentra en una relación de tensión respecto a su comunidad, una práctica literaria que la investigadora Elena Martínez considera similar a la de

Reinaldo Arenas en sus obras *Celestino antes del alba* (1967) y *El mundo alucinante* (1969) (169). Para representar esta relación de tensión entre el sujeto homosexual y la comunidad, *Mundo cruel* retoma la estética camp¹⁴². El concepto de camp suele asociarse directamente con la homosexualidad en la América anglosajona y se construyó históricamente como “[...] un discurso propio de las sensibilidades de los hombres homosexuales de clase media y alta (120)¹⁴³.

Además de conllevar cierta teatralización de la vida, la estética camp concibe el artificio como la forma ideal de la teatralidad (Martínez 2016 167). A propósito de los cuentos de Luis Negrón, Elena Martínez considera que

Mundo cruel articula un universo *queer* poblado de personajes masculinos cuya actitud es muy camp. Es una obra camp en el sentido que representa personajes majaderos y frescos. Se produce una inversión de valores: lo normal y lo que no, lo amargo se hace juguetón, lo serio se hace divertido (182).

Por ejemplo, en el cuento “El elegido”, un joven miembro de una familia evangelista descubre la homosexualidad junto con otros niños de su congregación. Su identidad sexual se representa como un rasgo innato, una característica fundamental de su ser, una verdad que se revela a modo de verdad espiritual:

Una noche, durante una vigilia, salí al baño. La única luz fuera era la que daba al escusado. Cuando entré, sentí un ruido y al acercarme al cubículo del urinal vi al hijo de la hermana Paca haciéndole fresquerías por detrás al hijo del hermano Pabón. *En ese momento tuve mi primera verdadera revelación. El cuerpo entero me lo decía: yo quería estar en el lugar donde se encontraba el hijo del hermano Pabón*” (Negrón 26, las cursivas son nuestras).

Esta revelación implica que existe una identidad o verdad propia del sujeto previa que está oculta. Esta verdad del sujeto se puede – o debe – desvelar mediante la corporalidad y la

¹⁴² La estética camp fue estudiada por primera vez por Esther Newton en *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972), una obra etnográfica que trata de la personificación femenina (*drag queen*) en un grupo de homosexuales urbanos occidentales.

¹⁴³ “There is some question as to whether or not ‘camp’ is camp when it happens outside of its usual cultural parameters. The discourse on camp has been [...] a discourse of middle- to upper-class gay man sensibilities”.

performance del sujeto. Todo esto hace que el cuerpo del protagonista sea el lugar de expresión y representación de la verdad del sujeto, lo que remite a la preocupación moderna por encontrar la clave de la identidad en la sexualidad (Foucault 2014A 49; 2014B 16) y de considerar que la sexualidad es un factor identitario válido y fundamental en la construcción de los sujetos. La tendencia a buscar la verdad del sujeto en la sexualidad es un lugar común de la literatura y del pensamiento occidental, pero esta verdad no deja de ser el resultado del discurso (Foucault 2014A 49; 2014B 16). Foucault señala que “la causalidad del sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber dentro de él que él mismo no sabe: todo eso se pudo desplegar en el discurso del sexo [...] en función de las tácticas de poder que son inmanentes en este discurso” (2014A 94). En el proceso de revelación de su identidad sexual, el joven protagonista se inscribe en el discurso de la norma sexual a través de una modalidad sexual que conlleva una identidad específica. Como se habrá notado, en este pasaje no solo se revela la orientación sexual del protagonista, sino que también se indica un componente de esta, es decir, su rol sexual, que permite ubicar el sujeto en una de las categorías del binomio formado por las identidades homosexuales dicotómicas. Aquí, en lo que el sujeto protagonista experimenta como una “verdadera revelación” (26), encontramos de hecho un posicionamiento identitario en el marco de una dicotomía discursiva. Por consiguiente, el protagonista, al desear encontrarse exactamente en el lugar del hijo de Pabón, explicita un rol sexual en particular que implica el carácter de su identidad sexual.

Aunque la identidad sexual y de género pueda experimentarse como algo innato, instintivo y propio del sujeto – y ser representada como tal en la literatura – hace falta recordar que esta identidad y los elementos que la componen (como, en este caso, el rol sexual) son el fruto de una coyuntura sociocultural específica : “Aunque nazcamos heterosexuales o homosexuales, todavía

tenemos que aprender a desear a unos hombres y unas mujeres en particular, y a no desear a otros; la economía de nuestro impulso sexual es una consecución cultural” (Bersani 64)¹⁴⁴.

Por su parte, en el documental *Des hommes et des dieux* y en la novela *Masi*, encontramos las mismas identidades homosexuales dicotómicas que en el relato autobiográfico de Arenas. Sin embargo, esta dicotomía define el sujeto homosexual como un sujeto otro por razones que no tienen que ver con la ideología que subyace en *Antes que anochezca*. La primera razón que nos indica la otredad del sujeto LGBTQ en el documental de Lescot y Magloire es que su feminidad lo confina al espacio doméstico y a la invisibilidad. Por otra parte, el cuestionamiento sobre el origen de las identidades y sexualidades no-normativas ubica a este sujeto en una posición de otredad a causa de la creencia en que una divinidad, Erzulie, es responsable de la existencia de las identidades LGBTQ. En *Masi*, Gary Victor nos presenta a los sujetos LGBTQ como una masa popular imprecisa que es definida como otra, extranjera y amenazante por los miembros de la élite social (clase política, eclesiásticos, etc.). En este relato, los sujetos LGBTQ sufren una gran estigmatización por parte de diversos personajes secundarios de la novela (como los colegas del protagonista, por ejemplo, quienes manifiestan cotidianamente su homofobia).

En *Des hommes et des dieux* la homosexualidad suele aparecer asociada con la feminidad y la afeminación, dada la gran proporción de personas entrevistadas que tienen una performance de género afeminada. Las intervenciones de las personas entrevistadas presentan de una manera marcada la función y los roles tradicionales de la mujer en el contexto de la heterosexualidad hegemónica. Por consiguiente, en sus relaciones con los hombres, el *masisi* se encuentra restringido al espacio doméstico, en el que desempeña papeles tradicionalmente femeninos (cocinar, limpiar, atender al hombre), y a un contexto sexualizado (Lescot y Magloire 10:35-10:45; 11:13). La

¹⁴⁴ “Even if we are straight or gay at birth, we still have to learn to desire particular men and women, and not to desire others; the economy of our sexual drives is a cultural achievement”.

identidad del *masisi* es una identidad que se esconde y cuyas relaciones son a menudo secretas y clandestinas (11:30-11:47). Sin embargo, el documental también contiene el testimonio de personajes, como el de Blondine, quien realiza una performance de género femenina, que rechaza el ocultamiento:

También hay *masisi* que no quieren, no quieren reconocer que son *masisi*, que actúan en secreto. ¿Entiendes? Los hay así, *masisi* que no usan pelucas, que son simples, normales. A mí no me gusta ser así. (4:21-4:36)¹⁴⁵.

Sin embargo, parecería que estos *masisi* no femeninos están luchando contra su feminidad, una característica que se percibe como algo esencial en su identidad, según Blondine. El documental deja claro que sea cuál sea la causa de la homosexualidad, esta es una condición del sujeto que no depende de su voluntad propia. Otra de las personas entrevistadas declara:

Si eres *masisi* por nacimiento, aun cuando te golpeen la cabeza para que poseas a una chica, dirás: “Nunca, mejor la muerte.”. Yo mismo soy así, soy *masisi*. Nadie me puede decir que yo debo poseer a una chica para tener un hijo (13:14-13:27)¹⁴⁶.

En todo caso, las personas entrevistadas por Lescot y Magloire consideran al *masisi* como un ser otro, especial y extraño cuya particularidad se origina en una diferencia intrínseca. Una mujer de la familia de Innocente, uno de los homosexuales entrevistados, declara:

Siempre dijeron que si una persona es así no es por acto de Dios, sino por un *lwa*, la Grande Erzulie, que sabe cambiar a la gente y los hace así (13:47-13:56)¹⁴⁷.

Como dijimos, Lescot y Magloire recogen la extendida creencia en Haití de que la homosexualidad es causada por la influencia de una divinidad vudú (16:28-16:37). Esta creencia sitúa al sujeto LGBTQ en una posición marginal, pero hasta cierto punto respetada debido a esta

¹⁴⁵ “Tankou gen masisi, yo pa vle konnen si yo masisi, yo fè masisi ankachèt. Ou konprann? Konsa gen masisi ki pa mèt cheve, yo vle senp, normal. Mwen pa renmen èt konsa”.

¹⁴⁶ “Si te nèsans lè te masisi, menm lè w t’ap mèt kod nan tèt li pour w t’al pran fi, l’t’ap di: ‘Jamè, plito mouri’. Mwen menm, mwen konsa, m’masisi. Pa gen moun ki kapab di’m yon konsèy pou m’al pran yon fi pour m’fè piti”.

¹⁴⁷ “Depi m’leve m’tande di lè yon moun konsa, se pa Bondye fè moun nan konsa, son lwa, Grann Èzili, ke konn gate moun nan, fè moun nan konsa”.

conexión con lo divino. De esta manera, Innocente llega a declarar que goza de más prestigio social desde que empezó a practicar el vudú y se hizo *ougan* (22:40-22:55; 37:35-37:43). Sin embargo, este respeto se basa todavía en su diferencia; se respeta al *masisi* (por ser tocado por Erzulie o por ser *ougan*) a causa de su diferencia asociada a lo divino, una diferencia que lo ubica en otro plano.

El modelo dicotómico de organización de las identidades sexuales LGBTQ (*masisi/nóm* en este caso) no es reconocido por todas personas entrevistadas por Lescot y Magloire. Fritzner, un *ougan*, insiste en su dignidad de hombre:

Soy *masisi* desde hace mucho tiempo. Ahora soy *masisi*, soy *masisi* con honor y respeto. Lo hago en la casa... y no me volví *masisi* en la cárcel. Tengo una casa, un jardín, un terreno: soy un hombre hecho (12:29-12:39)¹⁴⁸.

A pesar de vivir en un medio que estigmatiza su homosexualidad, Fritzner declara no sentirse un hombre subalterno, puesto que ha alcanzado una posición respetable. No solo es *ougan*, y por lo tanto respetado a nivel religioso y espiritual, sino que también es padre de familia y tiene los recursos necesarios para mantener a sus hijos. Según los criterios sociales dominantes, Fritzner es un hombre derecho (15:01) cuya reputación parece no verse afectada por su homosexualidad reconocida. Sin embargo, el sentimiento de inclusión social de Fritzner parece ser motivado por el hecho de que cumple con varias características de la masculinidad hegemónica: es propietario, tiene un papel espiritual importante en su comunidad, vive bien y, sobre todo, tiene hijos. Según Nigel Thomas, en el Caribe existe mayor tolerancia hacia los homosexuales que son padres porque son jefes de la unidad familiar, un hecho que Thomas relaciona con características culturales de origen africano (15), lo que seguramente opera en la experiencia Fritzner. El estatuto y función de *pater familias* sitúan al sujeto masculino en una posición central y privilegiada dentro del esquema de reproducción social y de la red de relaciones de poder de su contexto. Con todo, el caso de

¹⁴⁸ “Mwen fè’m masisi lontan. Mentnan m’ap fè masisi; m’ap fè masisi onè, respè. M’fè masisi n’laka... e m’pa fè’m masisi penitansye. M’gen kay, m’gen lakou, m’gen tè: m’leve”.

Friztner es único en nuestro corpus en el que la mayoría de los sujetos LGBTQ representados no gozan de estos privilegios.

La otredad del sujeto LGBTQ caribeño es un hecho que resalta especialmente en *Masi*, cuyo argumento se basa, como ya se apuntó, en la organización de un festival cultural LGBTQ. Paradójicamente, los personajes abiertamente homosexuales no abundan en el relato. Buena parte de la trama diegética tiene que ver con el gobierno y varios oficiales presionan al recién nombrado “ministro de los valores morales y de la ciudadanía” para que prohíba el festival. La novela ofrece un retrato distante pero fascinante de los homosexuales, representados como un grupo periférico, de individuos que viven al margen de la narración y de la sociedad. Si bien no se puede decir que en la novela de Victor los sujetos LGBTQ brillen por su ausencia, sin embargo, y a excepción de un personaje, Chardavoine, solo aparecen ocasionalmente a lo largo de la narración y siempre con una función muy determinada dentro de la trama diegética.

Lo más notable respecto a la representación minimalista de los sujetos LGBTQ en *Masi* es que todo indica que estos forman parte del cuerpo nacional haitiano. Mientras la clase política se dirime entre su conservadurismo social y su dependencia de determinadas potencias extranjeras, la élite religiosa del país se opone firmemente a todo avance de los derechos y de la situación de las personas LGBTQ del país. Ambos grupos desean excluir el cuerpo LGBTQ del cuerpo nacional y definirlo como un elemento impuesto o influenciado por el discurso de distintas potencias extranjeras. Como ya se dijo, el protagonista sufre una presión considerable por parte de diversos personajes de la novela para que prohíba la organización de un festival LGBTQ. Ambivalente por naturaleza, este no se decide rápidamente y medita el asunto (15-16, 59, 94, 121).

Victor ofrece un retrato sutil, casi cándido, de los homosexuales haitianos a través del protagonista, Dieuseul Lapénuri (Victor 15-16, 59, 94, 121). Sin embargo, el elemento más

destacable del conjunto que forman los sujetos LGBTQ en la novela es el personaje de Chardavoine, el único que toma la palabra en pro del *Festi Masi* y de los derechos LGBTQ. Su discurso subraya la represión, la invisibilización y el silenciamiento que los sujetos LGBTQ haitianos experimentan (72-73).

Desmontando totalmente la narrativa de sus oponentes, Chardavoine afirma que los sujetos LGBTQ haitianos no desean derrumbar el sistema, sino gozar de la misma consideración que los otros ciudadanos (72-73). A causa de su conversación con Chardavoine y de sus reflexiones, el protagonista tomó la decisión de permitir la celebración del festival *Festi Masi* por ser una “manifestación legítima” (166) de una minoría estigmatizada, lo que le valió sufrir la ira de las élites y acabar encarcelado.

Los poemas “Young Faggot” y “Surrender” de Faizal Deen y el cuento “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez no comparten rasgos evidentes a nivel de género literario, lenguaje, poética o imaginario, pero ambos representan el sujeto LGBTQ como un ser fundamentalmente *otro*, que viene a ser una de las características fundamentales de la representación de las identidades LGBTQ en la literatura caribeña. Al hablar de su experiencia personal, Deen confiesa que:

[C]omo niño *queer*, los adultos siempre proyectaban la homosexualidad sobre mí porque identificaban marcadores estereotípicos de la homosexualidad en mi [comportamiento]” (2014 61)¹⁴⁹.

Comentaban constantemente mis maneras afeminadas, el tono de mi voz, la confusión de género de mis maneras (62)¹⁵⁰.

El componente sociocultural marca la identidad homosexual de Deen, construida sobre estereotipos y sobre la estigmatización de su performance afeminada del género. El impacto de esta

¹⁴⁹ “[A]s a queer boy, the projections of queerness were always being made onto me by adults who saw stereotypical markers of homosexuality in my [behaviour]”.

¹⁵⁰ “[T]here were constant comments about my femme ways, the pitch of my voice, the gender-fuck of my manners”.

experiencia parece haber marcado la producción del autor, que ubica la subjetividad del homosexual pasivo en el centro de su poética y de su representación del mundo. De este modo, la perspectiva del homosexual marginal(izado) es la que domina los poemas de Deen. En “Young Faggot”, el yo poético se dirige en segunda persona singular a un joven y le explica algunos aspectos de la vida homosexual en Trinidad en 1976 (2008 153 vv. 9-10). El poeta opone la identidad homosexual a las normas sociales. Los versos “Le escupes a todo este amor / Civilizado? De la familia y el trabajo. [...]” (154 vv. 44.45)¹⁵¹ cuestionan los principios de reproducción social, basados en el trabajo y en la familia. La idea de esta última coincide con la familia hegeliana, basada en la unión de dos sujetos para producir hijos (Lèbre). El carácter antagónico de la construcción del sujeto LGBTQ se encuentra también en los versos finales del poema “Surrender”: “[...] Los reyes maricones / Lujuriantes en su gran rechazo” (Deen 2008 157 vv. 44-45)¹⁵².

Aunque el maricón (*faggot*) es una figura fundamentalmente otra y marginal en “Surrender” y “Young Faggot”, el texto que más desarrolla el tema de la otredad del maricón es “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez. Para entender bien la construcción de la identidad del maricón en este cuento es preciso no solo la performance de género del protagonista, sino también los insultos proferidos por diversos personajes para atacar al protagonista.

Estos insultos definen al sujeto homosexual como otro gracias a tres estrategias representacionales, la feminización, animalización y racialización del protagonista. Todas estas dinámicas resaltan el hecho de que el protagonista no cumple con la definición de los sujetos masculinos que impone el discurso dominante vigente en su contexto, y todos los insultos sirven para indicar su inadecuación, extrañeza y otredad.

¹⁵¹ “Do you spit at all this civilized / Love? Of family and work [...]”.

¹⁵² “[...] The faggot kings / Luxuriant in their grand refusal”.

Podemos considerar este sujeto homosexual afeminado como un sujeto encerrado en una postura de subordinación, casi de no-ser, al verse despojado de su nombre y de su voz. Por otro lado, también podemos considerar el silencio del protagonista como una respuesta silenciosa, un mutismo voluntario o parcialmente voluntario a un discurso dominante que no le permite expresarse. En todo caso, el silencio del protagonista está contrarrestado por los insultos y los comentarios que hacen los habitantes de su comunidad que conforman un personaje colectivo, pues no están identificados como individuos, sino de manera genérica (los hombres, las mujeres, los habitantes del pueblo, la jauría).

En algunos textos de nuestro corpus, como en la autobiografía de Arenas, las mujeres están definidas como aliadas estratégicas de los LGBTQ porque ambos grupos comparten una postura subalterna en las dicotomías que los oponen a la masculinidad hegemónica (2010 178). En cambio, el cuento de Sánchez nos presenta un colectivo de mujeres que participa en el acoso del hijo de Trinidad, a quien las mujeres insultan utilizando la lógica de género al llamarle “madamo” y “mujercita” o ridiculizar su uso de productos cosméticos (Sánchez 55-56). Aquí, el perfume y el maquillaje son elementos que asocian el protagonista a la feminidad. Estos elementos de la narración ridiculizan al hijo de Trinidad por la feminización que implican y porque subrayan la diferencia de su performance de género respecto a la norma de género que se aplica a los cuerpos masculinos. La asimetría de la definición de las identidades masculinas y femeninas explica por qué las transgresiones de la norma de género son castigadas más severamente en el caso de los varones (97, 116, 117). Como sugiere Bereni: “[...] al contrario de la masculinidad, la feminidad es contagiosa. La urgencia del rechazo de lo femenino determina así a la vez el poder masculino y la precariedad de la masculinidad” (Bereni *et al.* 97)¹⁵³. A nivel epistemológico, las mujeres están

¹⁵³ “[...] contrairement à la masculinité, la féminité est contagieuse. L’urgence d’un rejet du féminin détermine ainsi à la fois le pouvoir masculin et la précarité de la masculinité”.

afirmando la posición subalterna de la feminidad respecto a la masculinidad, puesto que emplean una categoría dominada para insultar a un sujeto asociado con una categoría dominante. Este proceso de feminización define al hijo de Trinidad como menos hombre, a la vez que afirma la imposición de una performance de género masculina en los hombres de la comunidad.

Por su parte, cuando los hombres del pueblo insultan al hijo de Trinidad recurren principalmente a su animalización. No es casual que, al inicio de la narración, el protagonista sea definido como un “ave rarísima” por el propio narrador (54). En el Caribe los homosexuales han sido tradicionalmente asociados con aves: en Puerto Rico se emplea el término *pato*; en Cuba y República Dominicana, *pájaro*. Esta asociación de la homosexualidad con las aves y otros animales volantes existe también en otros países hispanos; en España, por ejemplo, se utilizan expresiones como “tener pluma” o ser “un palomo cojo”. En numerosos países hispanohablantes, el término *mariquita* también se utiliza para referirse a un insecto volante de la familia de los coccinélidos. La asociación entre las criaturas aladas y los homosexuales también se encuentra en otras lenguas. Por ejemplo, el término yidis פֿײַגלעך ‘pajarito’ conecta semánticamente con los términos aviarios usados en el mundo hispánico¹⁵⁴, puesto que deriva del alemán *Vogel*¹⁵⁵ ‘pájaro’. Por su parte, la vulgar expresión francesa *avoir des plumes dans le cul* ‘tener plumas en el culo’ se refiere a los hombres cuya performance de la masculinidad es afeminada respecto a la norma de género, particularmente en el contexto de hombres homosexuales. Aunque más lejano al nivel semántico, el término inglés *fairy* ‘hada’, cuando se refiere a los hombres homosexuales, también contiene una carga semántica relativa al vuelo, a lo aéreo y a las alas, puesto que las hadas, en el contexto de las

¹⁵⁴ Esta relación ya ha sido establecida por La Fountain-Stokes (2007 195).

¹⁵⁵ Que sepamos, este sustantivo alemán no se emplea para referirse a los sujetos LGBTQ en particular, pero se emplea metafórica y peyorativamente para referirse a un individuo ridículo, necio o idiota (Kluge 962).

culturas anglosajonas desde la época victoriana, son representadas como pequeños entes alados y normalmente femeninos.

En “¡Jum!” el protagonista recibe insultos que derivan de la palabra “pato” — concretamente, “patito”, “pateco”, “patulenco”— y otros que derivan del término pan-hispano “marica” (“mariquita”, “maricastro”) (Sánchez 55-56). En otro momento del relato, el hijo de Trinidad también es asociado con el cerdo (“puerco”, “marrano”, “cochino”; 56), animal que en la cultura occidental es símbolo de suciedad. A través de este proceso de animalización, el hijo de Trinidad queda desprovisto de su humanidad por no adecuarse a las normas sexuales y de género vigentes.

Los insultos y comentarios tienen también una dimensión racial importante en el relato, pues reproducen estereotipos asociados a las identidades raciales, en concreto a la hipersexualización de los hombres afrodescendientes, que se ha utilizado históricamente para construirlos como seres primitivos, pero que ha sido internalizada:

- ¡Que los negros son muy machos!
 - ¡Y no están con ñeñeños! (Sánchez 56)
- En cada esquina, los hombres se vestían la lengua con navajas.
- ¡Que el hijo de Trinidad es negro reblanquiao!
 - ¡Que el hijo de Trinidad es negro acasinao!
 - ¡Que el hijo de Trinidad es negro almidonao! (57)
- Que escupía el recuerdo de los negros (57).

La hipermasculinidad de la construcción de la masculinidad afrodescendiente se debe, por un lado, a los patrones establecidos por el régimen colonial esclavista en el Caribe (según los cuales el hombre afrodescendiente era considerado como una amenaza para las mujeres de origen europeo), y, por otro lado, también se debe a la norma heterosexista que supone que todos los hombres tienen impulsos sexuales irreprimibles (La Fountain-Stokes 2009 9). Esta es la base conceptual que permite que en el pasaje del cuento de Sánchez que acabamos de citar ya no se

critica solo la performance de género, la identidad sexual y el comportamiento del hijo de Trinidad, sino que se identifica la cultura blanca (a través de la oposición antitética que construye entre los términos “negro” y “reblanquiao”, “acasiao” o “almidona”) como la fuente de su diferencia. Por lo tanto, la afeminación y la homosexualidad del personaje quedan resignificados como características ajenas a la comunidad y opuestas a sus normas.

En “Lulú o la metamorfosis” la racialidad también se relaciona con la identidad sexual y de género de la protagonista, pero no de la misma forma que en el cuento de Sánchez. La racialidad de Lulú la ubica en una relación de oposición con las mujeres blancas, a las que el relato se refiere como “holandesas y españolas” (51). Es notable el hecho de que Lulú se compare con (otras) mujeres a la hora de considerar la articulación de su identidad de género y de su racialidad. En “¡Jum!”, por el contrario, vemos que la identidad sexual del protagonista se opone a la masculinidad heteronormativa característica de los hombres afrodescendiente de su comunidad.

Se perciben en las dinámicas raciales de estos relatos los conflictos de las sociedades y las literaturas caribeñas que articulan las nociones de clase social, de sexualidad y de racialidad:

Así, la literatura caribeña es la expresión de innumerables conflictos: el del negro que estudió en Londres o en París; el del blanco que cree en los orichas yorubas o en los loas del vodú; el del negro que quiere encontrarse en África al cabo de los siglos; el del mulato que quiere ser blanco; el del blanco que no quiere que su hijo se case con una negra; el del blanco que quiere a una mulata, el de la negra que ama a un blanco; el del negro que mira mal al mulato, el del negro rico y el blanco pobre, el del blanco que proclama que las razas no existen; en fin, para qué seguir. [...] Se trata, como se ve, de una sociedad imposible donde las contradicciones de sexo y de clase son reforzadas o, mejor, desbordadas por el conflicto racial (Benítez Rojo 1986 131).

Sin embargo, el Caribe representado en el cuento de Sánchez no es un espacio de diversidad y fluidez como el Caribe al que alude Benítez Rojo. El que el hijo de Trinidad no respete las normas de género de su comunidad se asemeja al deseo de transgredir las distinciones raciales entre blancos y negros. Esta dinámica de asociación de la orientación sexual con la asignación racial es presente en la discursividad nacionalista afrodescendiente. Como afirma Muñoz, existe una negritud

esencialista indudablemente heterosexual en estos discursos (6), una afirmación que La Fountain-Stokes también retoma:

La proyección externa de la hipermasculinidad negra se ve contrarrestada en las comunidades negras por una inversión, es decir, la lectura de la hipermasculinidad como una estrategia de resistencia y de defensa. El hombre negro ha de ser fuerte en este contexto, puesto que se argumenta que de ello depende el futuro y el bienestar de la “raza” (2009 10)¹⁵⁶.

Pensamos que, en el contexto del cuento de Sánchez, esta negritud esencialista es claramente heterosexista y hasta heterosupremacista puesto que implica la supresión del cuerpo LGBTQ afrodescendiente. Por consiguiente, por el hecho de ser menos hombre, el protagonista también es menos negro. Este componente racial parece determinante en el léxico empleado por el autor para contar el momento de la narración en que se persigue al protagonista:

Era una procesión. Él y los satos. Después, el pueblo. Más sangre, más dolor, más risa, más voces, más sombras, más sombras negras de negros, más caras negras de negros, más lenguas negras de negros (59).

En suma, las críticas contra el hijo de Trinidad imponen la norma sociocultural de la comunidad, situando al personaje fuera de ella y formulándolo como un otro al que se no solo se rechaza mediante la denigración, sino que también se objetifica o posee a través de un proceso de redefinición constante (Lugo-Ortiz 116-117). El protagonista es un otro interior, el hijo de alguien que forma parte del pueblo, pero que no se adecúa a la estructura y a las normas de la comunidad, por lo que las amenaza. Es relevante constatar que el relato no indica que la comunidad creyera que el acoso pudiera cambiar el comportamiento del hijo de Trinidad; el relato muestra una voluntad de destrucción. La reducción del protagonista a un rasgo único (su homosexualidad) constituye la culminación de un proceso de disociación cuya meta es su expulsión y destrucción.

¹⁵⁶ “The external projection of black hypermasculinity is countered within black communities by a reversal, that is, the reading of hypermasculinity as a strategy of resistance and defense. The black male must be strong in this context, as it is argued that the future and well-being of the ‘race’ depend on it”.

En todos estos relatos, pero sobre todo en “¡Jum!”, el sujeto LGBTQ siempre es el otro, sea a nivel sexual, de género, nacional o racial.

La ambigüedad y la afirmación de la transidentidad

Finalmente, es relevante señalar en este capítulo que los textos del corpus incluyen un número de personajes que no se identifican con el género que se les atribuyó y que, por consiguiente, pueden ser definidos como transgénero. Resulta pertinente traer hasta aquí la definición que de este término se hace en el *Diccionario de estudios de género y feminismos*:

[...] una persona que vive en un género diferente de aquel que le fuera asignado al nacer [...] utilizado actualmente como términos campana que incluye en su enunciación a todas aquellas personas que, de modo diversos, contradicen la relación congruente y necesaria entre corporalidad, deseo e identidad y expresión de género asociada con el binarismo sexual heteronormativo occidental (Cabral 337-338).

El uso de este término puede resultar problemático, puesto que está totalmente ausente en las obras del corpus que presentan protagonistas o personajes que sin embargo sí identificamos como sujetos transgéneros. Por lo tanto, empleamos este término con la precaución de que se trata de una denominación exógena que utilizamos en ausencia de otro concepto que nos permita abarcar con mayor precisión la identidad de estos sujetos.

Además de tener en cuenta las particularidades del empleo de los términos *transgénero* y *trans*, es importante también considerar el hecho de que ningún autor de los estudiados aquí se identifica como trans, por lo que las representaciones de sujetos trans provienen de personas que no se incluyen en ese colectivo¹⁵⁷. Es también relevante indicar que todos los personajes trans son

¹⁵⁷ Excluimos de nuestro análisis de los sujetos trans las personas del documental *Des hommes et des dieux* de Lescot y Magloire que tienen una performance de género muy afeminada porque ellas mismas utilizan el término *masisi* para definirse y en ningún momento afirman ser mujeres. Nos concentraremos, por lo tanto, en los sujetos trans ficticios representados en los textos de ficción que representan la mayoría de nuestro corpus.

mujeres trans, lo que limita el análisis. Con todo, es importante tener en cuenta la representación de estos sujetos y su relación con el discurso dominante.

La ausencia de términos específicos en los contextos culturales caribeños para referirse a los sujetos trans reside en la tradicional inclusión de estos bajo la identidad maricón, como aparece anecdóticamente en la producción literaria de Gutiérrez (2017 63). En algunos contextos sociopolíticos, como el cubano, el maricón es también asociado con la mujer en cuanto a su conducta y comportamiento. Arenas apunta lo siguiente al respecto:

[La] mujer como el homosexual, son considerados por el sistema castrista como seres inferiores. [...] De ahí que las mujeres y los homosexuales se unieran, aunque sólo fuera como una manera de protegerse (178).

De igual manera, el componente de feminidad del concepto de homosexual pasivo, variable pero siempre presente, hace que se asimilen los conceptos de homosexual pasivo y de mujer transgénero y que el límite entre ambos, si lo hay, sea borroso y tenue, sobre todo dado el hecho de que, en nuestro corpus, las identidades transgéneros se representan exclusivamente bajo la forma de una afeminación/feminidad– un carácter que comparte con el concepto de homosexual pasivo. Parece que los conceptos de trans y de homosexual pasivo se conciben como diferentes grados de un mismo fenómeno, es decir, de la afeminación de los sujetos de sexo biológico masculino, siendo la homosexualidad el grado menos feminizado y la identidad trans el grado más feminizado.

Los dos personajes trans más significativos de las obras de nuestro corpus son Sandra de *El Rey de La Habana* y Lulú de “Lulú o la metamorfosis”.

Sandra es una mujer trans mulata que vive en el barrio de Jesús María (Gutiérrez 2017 66), una de las zonas de la Habana Vieja más superpobladas y deterioradas. Aunque se emplee la palabra “maricón” (63) para referirse a Sandra, la representación de la misma destaca su identidad femenina. Se especifica que Sandra toma hormonas femeninas (65) y que insiste en que se la trate

como mujer, incluso al nivel lingüístico (69, 89). Además, afirma con fuerza su percepción de su propia identidad:

Si yo pudiera, me los cortaba. ¡No quiero ser hombre! Lo que más quiero en la vida es ser mujer. Una mujer normal. Con todo. Con una vagina húmeda y olorosa y dos pechos grandes y hermosos y un buen culón, y tener un marido que me quiera y me cuide, y me preñe, y parirle tres o cuatro hijos. Quisiera ser una mulata linda, hacendosa, ama de casa (91).

Vemos aquí que el personaje retoma el ideal de la feminidad tradicional, es decir, un arquetipo de la mujer basado en su pureza y entrega. Sin embargo, este arquetipo de madre/virgen/mujer perfecta no es un concepto aislado, sino que está integrado en una dicotomía basada en la sexualidad, como la dicotomía entre bugarrón y maricón, y se opone a la figura de la prostituta, quien no cumple con las normas de la feminidad hegemónica (matrimonio, fidelidad sexual, dedicación mental, maternidad, espacio doméstico, etc.). La narración demuestra que el personaje de Sandra representa en una sola persona los dos polos de esta dicotomía. No solo desea la vida de una mujer tradicional y convencional, sino que la materializa al cuidar de su casa y mantener a su pareja masculina. Sin embargo, también es prostituta y trafica con drogas (76-78, 100). Estos aspectos de la identidad de Sandra han despertado el interés de la crítica.

[L]a performance de la transgresión genérica permite que Sandra reclame el ‘derecho’ a recrear el rol reproductor mediante el cual el género femenino se apropia de un espacio ‘productivo’ en la sociedad cubana. [...] En el caso de Sandra, [...] se trata de *la adopción de un derroche de estereotipos heterosexuales, donde el rol sexual de la mujer debe responder a criterios de fragilidad, delicadeza y subordinación que, en su esencia, funcionan con el fin único de legitimar la supremacía del rol masculino*. Convendría entonces, cuestionarse si esta parodia genérica instala una ruptura en el sistema de configuraciones sexuales o si acaso reproduce las paradojas de las negociaciones de poder en las categorías genéricas (Valladares-Ruiz 95).

Podemos afirmar que la expresión de género de Sandra no supone una ruptura en el sistema de configuraciones sexuales, sino que reproduce las paradojas del poder en lo que se refiere a las categorías genéricas. Es un personaje que se ajusta a la visión de la sexualidad característica de la estética del realismo sucio que el autor practica. A pesar de que Sandra fetichice el ideal tradicional

femenino e intente copiarlo o hacerlo realidad en su vida, está claro que este personaje choca con los valores, las normas, las convenciones y las expectativas de la sociedad cubana, tradicional o revolucionaria. La reafirmación de su identidad pone al personaje frente a la norma heterosexual vigente. Aunque su arresto y su consiguiente desaparición del relato no se relacionen directamente con su identidad de género, podemos suponer que esta última tendrá un efecto en su experiencia carcelaria. Resulta claro que, aunque el personaje de Sandra no represente una mujer trans militante y progresista, representa un sujeto cuya identidad de género y mera lucha por la supervivencia representan un peligro para el sistema dominante. Esta representación, de alguna forma, enlaza con la marginalización de los sujetos LGBTQ.

Por su parte, la representación de Lulú es similar a la representación de Sandra, aunque más delicada y trabajada. El relato representa la performance de la protagonista como un proceso de transformación (de ahí la segunda parte del título: la metamorfosis) en el que se hace visible la identidad sexual y de género de la protagonista. Este elemento hace que el cuerpo de Lulú sea el lugar de expresión y representación de “la verdad del sujeto” (2014A 94), lo que remite a la preocupación moderna por encontrar la clave de la identidad en la sexualidad (Foucault 2014A 49; 2014B 16) y de considerar que la sexualidad es un factor identitario válido y fundamental en la construcción de los sujetos. En el proceso de desvelamiento de identidad, Lulú pasa de manera sistemática por todos los códigos corporales y estéticos de la feminidad hegemónica. Se trata de una transformación meticulosamente ejecutada por la protagonista que consiste en preparar sus prendas (vestido planchado, zapatos de tiritas, pulseras, collares, pendientes) y su cuerpo (maquillarse, afeitarse completamente, cubrirse de crema y vestirse) (50, 52, 56-57). Estas características la asemejan significativamente a la presentación de Sandra, puesto que el narrador

de Alcántara Almánzar insiste en la apariencia física de su protagonista y en la preparación de su cuerpo, de su vestimenta y de sus accesorios.

La preparación del cuerpo de la protagonista resulta un rito de transformación que implica un desplazamiento de un espacio a otro, puesto que Lulú se prepara para salir. El relato de Alcántara Almánzar se hace eco de las ideas de Foucault, puesto que, al hablar del posicionamiento del cuerpo en el espacio, el filósofo considera lo siguiente: “La máscara, el tatuaje y el maquillaje son operaciones que arrebatan [el cuerpo] de su espacio propio y lo proyectan en otro espacio” (Foucault 2009 16)¹⁵⁸. Aquí, el rito cosmético transforma a Lulú en un ser que “[flota] en el espacio” (Alcántara Almánzar 59) mientras se desplaza del espacio de su habitación al espacio de la noche urbana y carnavalesca.

La similitud que comparten los dos relatos también tiene que ver con el final de la trayectoria de los dos personajes en sus relatos respectivos: son arrestados y encarcelados en un contexto caótico que tiene lugar en la noche urbana. El cuento de Alcántara Almánzar nos presenta una progresión que nos lleva al acontecimiento final; el acoso transfóbico creciente que sufre Lulú, la irrupción de una turba durante el baile de Lulú y la subsecuente llegada de la policía. Por lo tanto, la imposición del discurso dominante en el cuerpo de la protagonista se encuentra en las llamadas al orden y en el uso posterior de medios coercitivos. Las llamadas al orden de la norma social se presentan a través de la actitud abiertamente hostil de los transeúntes con los que Lulú se encuentra después de salir de casa: las carcajadas, los silbidos y las burlas crueles pretenden recordar la división entre lo normal y lo que no lo es, pero estas medidas no tienen el efecto previsto. Hace falta mencionar que la protagonista no sufre pasivamente la violencia que se le impone, a diferencia del protagonista de “¡Jum!”: Lulú no se conforma y reacciona levantando el puño (50,

¹⁵⁸ “[Le] masque, le tatouage, le fard sont des opérations par lesquelles le corps est arraché à son espace propre et projeté dans un autre espace”.

52). El despliegue más intenso del poder en el relato se encuentra en su final, cuando Lulú acaba arrestada por la policía (59). Este arresto constituye una estrategia de imposición de la norma sexual y de género que pasa por la invisibilidad y expulsión del cuerpo LGBTQ (Lulú en este caso) fuera del cuerpo social (el espacio público de la fiesta nocturna).

Lo que impulsa, separa y relaciona las identidades LGBTQ dicotómicas parece ser lo mismo que impulsa, separa y relaciona las identidades de género (dicotómicas por naturaleza) del sistema heterosexista dominante. Representamos estas relaciones en el cuadro siguiente:

Identidad	Jerarquía	Agencia	Rol sexual	Capital social
Bugarrón	Dominación	Sujeto sexual	Penetrante	Prestigio
Hombre heterosexual	Dominación	Sujeto sexual	Penetrante	Prestigio
Maricón	Sumisión	Objeto sexual	Penetrado	Desprestigio
Mujer heterosexual	Sumisión	Objeto sexual	Penetrado	Desprestigio

En este contexto, la masculinidad no es monolítica, aunque sigue siendo una forma de norma social que determina la conducta de los hombres y los ubica dentro de la matriz del discurso hegemónico sobre las identidades sexuales y de género. Se dan aquí varios tipos de masculinidades en una relación de poder jerarquizada a partir del eje de la norma heteronormativa. Si retomamos fielmente los arquetipos que acabamos de mencionar, podemos establecer, por lo menos, tres masculinidades: la masculinidad hegemónica del hombre heterosexual cuya performance de género y cuyas relaciones sexuales con mujeres son el punto de referencia según el que se evalúan y

construyen otras identidades; la masculinidad del bugarrón, que retoma los códigos de la masculinidad normativa en sus relaciones con los maricones pero que es marginalizado respecto a la norma sexual y de género porque penetra a otros cuerpos masculinos; y la masculinidad afeminada del maricón que no se adecúa cabalmente a la norma masculina y retoma los códigos de la feminidad en sus relaciones con los bugarrones.

Nuestro análisis de las identidades LGBTQ nos lleva a concluir que, en el material de nuestro corpus, estas identidades están relacionadas de tal manera que las nociones de bugarrón y maricón forman una dicotomía a la que se asocia el término *transgénero*. De este modo, las identidades LGBTQ se conciben según el eje dicotómico de la afeminación/feminidad y de la masculinidad. Este eje es el que atraviesa la dicotomía pasiva/activo que afecta a los homosexuales cisgénero que mencionamos anteriormente. Concebidas de esta forma, las identidades homosexuales y las identidades transgénero aparecen no necesariamente como dos extremos de un continuum, sino como dos partes cercanas de un abanico de identidades jerarquizadas.

Las dinámicas de poder que son inherentes a las relaciones de los sujetos LGBTQ inscritos en identidades dicotómicas (bugarrón/maricón, bugarrón/mujer transgénero) llaman la atención y plantean la cuestión de su de su persistencia en la representación contemporánea de los sujetos LGBTQ caribeños. Respecto a las relaciones de poder en las fantasías eróticas homosexuales, Sinfield señala lo siguiente:

Las diferencias de poder perduran notablemente en las fantasías homosexuales y en las historias sobre la homosexualidad que circulan. Identifico tres razones para ello. La primera es que, a pesar de que la fantasía pueda parecer libre, de hecho, su fijeza suele ser asombrosa. [...] Segundo, nuestros deseos no solo son nuestros; están insertados en las estructuras de poder que organizan nuestro ser social. [...] La tercera razón para la persistencia de la jerarquía en las relaciones [...] es que *es sexy*” (Sinfield 1-2)¹⁵⁹.

¹⁵⁹ “[P]ower differentials are remarkably persistent in gay fantasies and in the stories about gayness that circulate. I discern three reasons for this. One is that, while we may like to think of fantasy as free-ranging, in fact it often shows astonishing fixity. [...] Second, out desires are not ours alone; they are embedded in

Las dos primeras razones que establece Sinfield nos parecen válidas; la persistencia de estructuras de poder en el espacio social fomenta la existencia de diferencias de poder en las fantasías homosexuales que, a su vez, pueden conllevar diferencias de poder en las relaciones homosexuales que nos interesan. Por lo tanto, su representación literaria sigue siendo tributaria de las estructuras normativas (internalización de la masculinidad hegemónica, asociación con la feminidad hegemónica). Sin embargo, las dinámicas de poder en las relaciones y entre las identidades sexuales y de género no son el único factor que contribuiría a una explicación de la perennidad de las identidades LGBTQ basadas en el género.

Según Sinfield, en la construcción de la identidad de los sujetos la mayoría de las sociedades privilegian la identidad del género del sujeto (mujer, hombre) o el objeto de deseo (es decir, la orientación sexual) como marco de inteligibilidad dominante¹⁶⁰. Uno de ellos sirve para entender el sujeto, mientras que el otro se encuentra subordinado (85). Esto implica que determinadas sociedades privilegien la identidad de género en la construcción de la persona y construyan identidades sexuales más apegadas a las normas de género, como las identidades homosexuales dicotómicas de las que hablamos. Stout entiende al respecto que la homosexualidad “[...] es leída en el contexto cubano como una transgresión genérica, en consecuencia, la inversión de roles sexuales y géneros biológicos son la marca identitaria (socialmente identitaria) del sujeto homosexual y lésbico” (Valladares-Ruiz 40). Otras sociedades, como la occidental, privilegian la orientación sexual en la concepción del sujeto y dan menos importancia a la noción de género. Así,

the power structures that organize our social being. [...] A third reason for the persistence of hierarchy in relationships, [...] is that it is sexy”.

¹⁶⁰ He aquí un ejemplo. El sujeto A se identifica como hombre y siente atracción por las mujeres. Se le pregunta “¿Por qué te atrae la mujer B?” En una sociedad donde domina conceptualmente el género en la construcción de la identidad genérico-sexual de los sujetos, el sujeto A contestaría: “Me atrae la mujer B porque soy *hombre*”. En cambio, en una sociedad donde domina el objeto de deseo (la orientación sexual), el sujeto A contestaría: “Me atrae la mujer B porque soy *heterosexual*”.

el concepto de género como principio de organización de la personalidad es cada vez más cuestionado y la orientación sexual cada vez más pertinente. La existencia en toda sociedad de un modo de organización dominante de la identidad según, por una parte, el género o, por otra parte, la orientación sexual no significa que una identidad que no responda a este modelo no sea posible. Sin embargo, y siguiendo a Sinfield, sí indica que una identidad de este tipo sería más difícil de tener y entender por parte de la persona y del entorno en el que se inscribe (85).

La violencia física y la represión que sufren los sujetos LGBTQ del corpus – principalmente los sujetos homosexuales afeminados y transgénero – es un claro ejemplo de la dificultad o de la imposibilidad de expresar la subjetividad LGBTQ en términos inteligibles (es decir, en términos del discurso dominante). La ininteligibilidad del sujeto LGBTQ en este contexto se basa en la construcción del concepto de persona. Según Butler, la coherencia y la continuidad de la persona responde a normas de inteligibilidad instituidas y sostenidas por el discurso (Butler 23). Puesto que la identidad se basa en los conceptos de sexo, género, etc., para estabilizarse, la noción de persona está cuestionada por los seres cuyo género se encuentra más allá del binomio del género, que son personas que no se adaptan al marco de inteligibilidad establecido por el discurso dominante de su contexto (23).

Sorprendentemente, las mujeres lesbianas no aparecen representadas en ninguno de los textos del corpus, pese a que Arenas mencione a un grupo de ellas en la Biblioteca Nacional (100) o en el texto de Victor se identifique como tal a una funcionaria (15). Vemos aquí que su mención constituye una manera de incluirlas simbólicamente sin hacerlas presentes como personajes en los relatos.

CAPÍTULO 4: LOS ESPACIOS FÍSICOS Y SOCIALES DE LOS SUJETOS LGBTQ

En nuestro corpus las identidades LGBTQ caribeñas parecen estar vinculadas a determinados espacios físicos que no varían sustancialmente de un texto a otro. Ubicados en un medio urbano, los sujetos LGBTQ aprovechan las posibilidades de encuentro y anonimato que la urbe ofrece, sin embargo, también sufren debido a la mayor presencia de órganos del poder, en particular las fuerzas policiales y políticas, que restringen su libertad y sus derechos en los contextos caribeños que nos interesan.

Los espacios están jerarquizados a nivel simbólico, y esta jerarquización (entendida como fenómeno simultáneo de separación, agrupación y nivelación) enlaza también con una jerarquización de clase social y, por lo tanto, se relaciona con las desigualdades económicas. Los sujetos LGBTQ que estudiamos aquí tienen un posicionamiento social humilde que conlleva un acceso limitado a recursos y que los confina a espacios físicos y sociales considerados inferiores en la jerarquía social. Por consiguiente, la posición de los sujetos LGBTQ en la red del de las relaciones de poder es más bien desafortunada. La baja extracción social de los personajes y sus traumáticas relaciones familiares dificultan su acceso a recursos financieros y materiales, lo que los lleva a realizar actividades de la economía paralela, como el trabajo sexual. A estas condiciones materiales se suma el peso de la estigmatización social, lo que complica aún más la inserción de los sujetos LGBTQ caribeños en las redes socioculturales y económicas de la sociedad dominante, puesto que estas redes mantienen y reproducen su marginalización.

Según Viole Eudine Barriteau, el discurso sobre el género y la sexualidad de los estados caribeños poscoloniales se formó a partir del discurso del liberalismo, que mantiene una consideración específica del ciudadano como hombre cisgénero heterosexual y padre de familia

(34). Esta consideración tiene repercusiones en la división del espacio, puesto que implica que el espacio público queda reservado a los hombres, mientras el espacio privado es ocupado por las mujeres (34). Esta separación, basada en el género, es precisamente la base de la separación y jerarquización de los espacios que encontramos en nuestros relatos.

Además de una división de los espacios según el eje del género, también encontramos en nuestros relatos una división basada en la sexualidad de los sujetos que se encuentran en dichos espacios. De este modo, los espacios dominantes (empleos de prestigio, espacio familiar nuclear, participación en la sociedad) quedan asociados a la heterosexualidad, mientras los espacios marginales o liminales (espacio nocturno, baños públicos, bares y discotecas, callejones, playas, etc.) quedan asociados a la homosexualidad.

Los espacios LGBTQ caribeños

El rasgo más visible de la representación espacial de los sujetos LGBTQ es la sobrerrepresentación o la omnipresencia del ámbito urbano. Respecto a los relatos de *Mundo cruel*, Elena Martínez apunta que “[...] la ciudad está intrínsecamente vinculada a la identidad gay” (176). La gran concentración demográfica de las ciudades permite la creación de espacios donde los sujetos LGBTQ pueden encontrarse con un relativo anonimato. De esta manera, los espacios urbanos, y en particular los espacios urbanos nocturnos, llegan a ser un espacio-tiempo particularmente asociado con el sujeto LGBTQ caribeño.

En los textos de Arenas y Gutiérrez, el espacio dominante es La Habana, una ciudad que permite que los sujetos homosexuales se encuentren en lugares característicos de la capital cubana, como el Malecón (Arenas 2010 95, 128, 130). Por su parte, los textos de Negrón se ubican casi exclusivamente en Santurce, un barrio del norte de San Juan, capital puertorriqueña, mientras el

cuento “Lulú o la metamorfosis” de Alcántara Almánzar tiene lugar en un espacio urbano que podría ser algún barrio de Santo Domingo, aunque el relato no nos indique nada al respecto. La novela de Víctor y el documental de Lescot y Magloire se ubican principalmente en la ciudad de Puerto Príncipe, donde hay una alta concentración de homosexuales. Finalmente, los sujetos LGBTQ representados en los poemas de Deen se ubican principalmente en lugares característicos de las ciudades, como las discotecas y, en menor medida, en los baños públicos, callejuelas, etc. En esta sección, analizaremos estos espacios, su función y la influencia que tienen en la creación de las identidades LGBTQ de los sujetos representados.

Como mencionamos, en la autobiografía de Reinaldo Arenas los espacios son fundamentalmente urbanos, siendo La Habana el escenario de la mayoría de los acontecimientos clave de la novela. Se trata de un espacio fuertemente sexuado, particularmente en lo que tiene que ver con las actividades homoeróticas:

[E]sa era una de las ventajas del flete en Cuba, que se hablaba poco; las cosas se hacían con la mirada, se pedía un cigarro, se decía que uno vivía por allí, que si quería llegar a la casa. Si la persona aceptaba, ya todo lo demás se daba por entendido (Arenas 2010 128).

Por otra parte, no se practicaba la prostitución, sino el goce; era el deseo de un cuerpo por otro cuerpo, era la necesidad de satisfacerse. El placer realizado entre dos hombres era una especie de conspiración; algo que se daba en la sombra o en pleno día, pero clandestinamente; una mirada, un parpadeo, un gesto, una señal, eran suficientes para iniciar el goce total (131).

Mientras las playas son los lugares de predilección para los encuentros diurnos, los lugares emblemáticos de la capital cubana son más apropiados para la noche. No obstante, estos espacios y la socialización que tiene lugar en ellos implican riesgos, puesto que el autor, “[...] al igual que todos los homosexuales, también sufr[ió] muchos robos y chantajes” (133-134).

No cabe duda de que La Habana es el espacio más importante de todos los representados en la autobiografía de Arenas, pero el espacio habanero es aún más relevante en la novela *El Rey de La Habana* de Gutiérrez, puesto que toda su trama tiene lugar en la capital, con la notable

excepción de un episodio en la ciudad turística de Varadero. Este hecho se explica por las características propias del proyecto literario y de la estética de Gutiérrez, centrados en considerar la dura realidad de la Cuba postsoviética a través de una estética desencantada como la del realismo sucio. Por lo tanto, en *El Rey de La Habana* el medio urbano es un lugar definido por la pobreza, la insalubridad, la promiscuidad sexual y la delincuencia.

La representación de la homosexualidad en el espacio urbano en la novela de Gutiérrez comparte rasgos y características relevantes con la autobiografía de Arenas. En ambas se representa la práctica del “flete”, un término cubano que se refiere a la búsqueda de parejas sexuales en el espacio público de manera convencional y codificada (95, 128). Esta práctica tiene lugar en distintos lugares de la capital cubana, como el Malecón. Además, ambos relatos ubican esta actividad en un tiempo específico, principalmente nocturno. La noche está representada como el espacio-tiempo de predilección de los sujetos LGBTQ, o por lo menos como un lugar común que domina su representación. Esto es particularmente relevante para Sandra, que declaró que vive del fruto de sus noches (Gutiérrez 2017 69); para Lulú, que se prepara para salir a una noche de carnaval urbano; para los sujetos representados en los poemas de Deen, que se ubican en el espacio heterotópico de la discoteca gay (implícitamente nocturna y urbana) y para el hijo de Trinidad, quien después de un periodo de ostracismo esperó a la noche para intentar huir de su comunidad.

A diferencia de la obra de Arenas, la de Gutiérrez no contiene ninguna mención de lugares específicamente diseñados por y para la comunidad LGBTQ cubana, lo cual se explica debido a la particularidad sociopolítica del régimen revolucionario y su prohibición de lugares de ocio nocturno, especialmente en la etapa estalinista de los años 1970 y 1980. En la autobiografía de Arenas, se lee:

Para mí fue un descubrimiento aquel bar, que en realidad era un bar para homosexuales. Había allí una gran cantidad de hombres; unos muy machos, otros extremadamente

femeninos, pero el ambiente y la camaradería eran de absoluta complicidad. Aún en aquel momento existían esos sitios en Holguín y en todas partes de la Isla. Luego desaparecieron (2010 89).

Mientras Arenas menciona bares homosexuales en Holguín y en La Habana, estas partes del relato están ubicadas en la Cuba de los años 1960. En cambio, la novela de Gutiérrez tiene lugar en una época (finales de los años 1990) en la que los clubes o bares nocturnos específicamente homosexuales ya no existían de forma legítima.

Los espacios de ocio – en particular los bares y las discotecas – han sido reconocidos a nivel comunitario y académico por su importancia respecto a la creación, al mantenimiento y el desarrollo de la identidad sociopolítica de los sujetos LGBTQ (Rubin 2002 53). Su escasez o ausencia en La Habana ha tenido un impacto en el desarrollo de esta comunidad en Cuba, que solo empieza a tener cierta visibilidad a finales de los años 1990 y que, como otras, encuentra en los espacios nocturnos un lugar favorable. Al respecto, el escritor Norge Espinosa considera que el colectivo LGBTQ cubano constituye una “nación nocturna” (134).

Por su parte, el argumento de “Lulú o la metamorfosis” parece tener lugar en alguna zona de la capital dominicana, específicamente en la noche. En este relato, la noche urbana está representada como un espacio de confusión y desplazamiento que el autor destacó gráficamente gracias al uso sistemático de letras cursivas. En la noche, Lulú baila y se divierte en una especie de fiesta callejera, pero siempre está al tanto de quiénes y cómo la están mirando; se divierte, pero no baja la guardia: “Ella seguía falsamente majestuosa, seguía traicionada por tropezones y eructos, [...] los nerviosos giros de la cabeza, los ojillos inquietos y averiguadores” (51). La presencia de la protagonista en el espacio urbano provoca las carcajadas, los silbidos y las burlas crueles de la gente, a los que ella se enfrenta con un gesto de agresividad.

Volviendo a la noción de la división entre el espacio público y el espacio privado, el arresto final de Lulú puede ser interpretado como una estrategia de imposición de la norma sexual y de

género, que pasa por la invisibilización y la expulsión del cuerpo LGBTQ (Lulú) fuera del cuerpo social (el espacio público de la fiesta nocturna). Esto es particularmente relevante considerando que, como hemos indicado más arriba, las partes del relato en las que la protagonista está en casa aparecen con letra redonda, mientras que la cursiva marca su salida a la calle. Aquí, la tipografía indica el lugar que corresponde a un sujeto de género femenino según la norma sexual y de género (el espacio interior de la casa) y el lugar en el que la presencia de este sujeto causa una disrupción de los criterios de la norma sexual y de género (el espacio exterior).

Por su parte, la mayor parte de la trama diegética de *Masi* tiene lugar en Puerto Príncipe, aunque no se mencionan los nombres de los barrios en los que tiene lugar el argumento de la novela. La ausencia de una ubicación clara dentro del ámbito urbano permite un alcance más general y abarcador que permite percibir la capital haitiana como un microcosmo de la sociedad haitiana. En este texto, la ciudad está descrita como un espacio de poder, puesto que ahí se encuentran los ministerios, los edificios oficiales, así como las residencias de la élite política y sociocultural del país. Este punto es muy similar a la representación de La Habana en el relato de Arenas.

En la novela de Victor, la ciudad también es un espacio donde se encuentran diversos sujetos LGBTQ, pero no se menciona la existencia de ningún espacio propio de este grupo, excepto el evento cultural *Festi Masi* cuya mera existencia eventual causa una polémica al nivel nacional. Sin embargo, lo más relevante es que la novela mencione que los sujetos LGBTQ forman parte de la genuina población de los barrios capitalinos, a pesar de que numerosos personajes se empeñen en describirlos como ajenos al cuerpo de la nación (Victor 58-59). Respecto a la inclusión de los ciudadanos LGBTQ en el cuerpo de la nación haitiana, el protagonista piensa:

Ahora bien, [...] no eran prácticas del norte. De hecho, él había conocido homosexuales en su propio barrio. La gente se reía de ellos amablemente y sin agredirles. Formaban parte del paisaje. [...] En el carnaval de Puerto Príncipe, los gays y las lesbianas se exhibían y nadie se objetaba. *Masisi! Madivinèz!* Estas palabras se repetían a menudo en las conversaciones

en la ciudad y se hablaba de ellos porque estas personas eran de aquí, y, por lo tanto, estaban en su casa. No estaban con los Blancos (59)¹⁶¹.

En este pasaje vemos que la novela de Victor ubica los sujetos LGBTQ en el espacio capitalino, social y nacional de Haití. Esta perspectiva es totalmente opuesta a la de los personajes que representan a las autoridades eclesiásticas del país y que conciben la homosexualidad como una influencia extranjera. El protagonista insiste en el hecho de que los homosexuales son totalmente haitianos, es decir, los ubica claramente en el espacio nacional, mientras los personajes que representan la autoridad moral y temporal intentan ubicarlos en el afuera.

El documental *Des hommes et des dieux* es similar a *Masi* en cuanto a la ubicación de los sujetos LGBTQ en el espacio nacional haitiano. Además de presentar numerosas entrevistas de personas LGBTQ de Puerto Príncipe, el documental también muestra a estas personas en el contexto de sus actividades cotidianas en la ciudad, donde trabajan, se encuentran con sus amigos y sufren diversas formas de acoso callejero y de discriminación. Sin embargo, el énfasis de la película documental no está en la vida cotidiana de estas personas, sino la intersección de su identidad sexual y de género con sus prácticas religiosas. La práctica del vudú ofrece espacios de tolerancia de la diversidad sexual y de género a los sujetos LGBTQ (Lescot y Magloire 24:20-24:40, 24:50). En las reuniones religiosas, se construyen y se mantienen las redes sociales que constituyen una estrategia de supervivencia (37:35-37:43). Además, como mencionamos anteriormente, los homosexuales que se hacen *ougan* gozan de un prestigio considerable en la sociedad en general, aun fuera de las ceremonias (22:40-22:55).

¹⁶¹ “En même temps, [...] ce n’étaient pas des pratiques du Nord. En fait, il avait connu des homosexuels dans son propre quartier. On se moquait plutôt gentiment d’eux sans les agresser. Ils faisaient partie du paysage. [...] Au carnaval de Port-au-Prince, gays et lesbiennes s’exhibaient librement et personne n’y trouvait rien à redire. *Masisi ! Madivinèz !* Ces mots revenaient souvent dans les conversations dans la cité et on en parlait parce que ces gens étaient bien de chez nous, donc chez eux. Pas chez les Blancs.”

A pesar de su brevedad relativa, los poemas de Deen son particularmente ricos a la hora de representar los espacios asociados con los sujetos LGBTQ. El espacio representado en ellos sugiere el del Caribe anglófono (Trinidad y Jamaica). Los recursos poéticos de “Young Faggot” crean un ritmo espasmódico y frenético que se corresponde con el espacio de la discoteca gay, que el texto construye como espacios de libertad, de agencia y de existencia del sujeto LGBTQ: “Las discotecas / Te llevarán, desbordando / De tus pantalones de mezclilla / A la libertad venidera” (Deen 2008 153 vv. 1-4)¹⁶². Además de la discoteca, los textos de Deen mencionan otros espacios donde se encontraban tradicionalmente los hombres homosexuales: los parques, las playas, otros sitios naturales, los callejones, las saunas (153-154 vv. 21-22, 27-29), aunque el espacio urbano (los bares, la noche urbana, los medios de transporte público) sea predominante (154 vv. 35-43). Estos espacios, sobre todo la discoteca, son los espacios-refugios del sujeto homosexual que rechaza la sociedad (“Yo también rechacé la nación de mi padre. [...]”; 154 v. 52)¹⁶³ y las relaciones normativas (154 vv. 44-45).

En ambos poemas la discoteca está construida como un espacio utópico de escapismo: “[...] al misterio indecible / De la Discoteca [...]” (156 vv. 4-5)¹⁶⁴. La necesidad de tal espacio hace suponer la existencia de un lugar de procedencia en el que los sujetos no tienen acceso a la autoexpresión y agencia que les otorga el lugar utópico. La discoteca de Deen es el epicentro de todos los espacios, donde se sitúan los hombres en los que insiste el poema “Surrender”.

Más allá de ser espacios utópicos, podríamos considerar que las discotecas de las que Deen habla son heterotopías. En su texto *Les Hétérotopies*, Foucault concluye que el universo social se compone de lugares convencionales y de heterotopías, que el autor define como utopías reales, es

¹⁶² “The discos /Will take you, spilling out / Of your jeans / Into the coming freedom”. (Es muy probable que en este contexto la palabra *coming* tenga connotaciones sexuales.)

¹⁶³ “I too refused my father’s nation. [...]”.

¹⁶⁴ “[...] to the unspeakable mystery / Of the Disco [...]”.

decir, de contraespacios, como los jardines, los cementerios, los manicomios, los burdeles, las prisiones, los centros turísticos, etc. (Foucault 2009 41). Las heterotopías suponen un cuestionamiento de los demás espacios y operan de dos maneras: sugiriendo que todo lo demás es una ilusión y proponiendo una realidad percibida como perfecta (33-34). Foucault considera la importancia de las heterotopías en virtud de su función social, que contiene a los individuos que quedan fuera de la norma; de su plasticidad, puesto que una sociedad puede sustituir una heterotopía por otra; de su conciliación de elementos antagónicos ya que suelen ser la yuxtaposición de varios espacios reales incompatibles; y de su aislamiento, pues tienen mecanismos de inclusión y de exclusión que las protegen (59).

Gayle Rubin considera que nuestra actual familiaridad con espacios como el bar o la discoteca hace que hayamos olvidado su pasado y la función social que cumplieron en otros momentos históricos (2002 53). Tal vez su importancia en la socialización de los sujetos LGBTQ esté disminuyendo con la omnipresencia de las redes sociales y de diferentes servicios electrónicos que permiten y facilitan los contactos, pero el bar sigue siendo un elemento clave de las comunidades LGBTQ del siglo XX:

Saber eso respecto a los bares gays, y reflexionar sobre su importancia vacilante no es tan trivial como parece. De manera similar, las intersecciones complicadas de la clase, la raza, el estatus social, el ingreso, la orientación sexual, la identidad de género, la segregación laboral, y la expresión estilística requiere un análisis más a fondo (53)¹⁶⁵.

Quienes bailan en la discoteca de Deen tienen la libertad de ser visibles corporalmente (Deen 2008 153 vv. 6-7, 15-16), lo que se asemeja a la representación hecha por Magloire y Lescot cuando registran los bailes rituales del vudú. Sin embargo, esta visibilidad no quedaría fuera de la heterotopía del bar puesto que en los espacios exteriores el sujeto LGBTQ caribeño alterna entre

¹⁶⁵ “Knowing this about gay bars, and thinking about their shifting significance, is not as trivial as it may first appear. Similarly, the complicated intersections of class, race, social status, income, sexual orientation, gender identity, job segregation, and stylistic expression beg for further exploration”.

la visibilidad y la invisibilidad: “[...] Donde los maricones / puedan dispersarse. Aparecer y Reaparecer. Con el sacudir de una vara [mágica]” (154 vv. 51-52)¹⁶⁶.

La ubicación del sujeto LGBTQ en una heterotopía como la discoteca no es un rasgo exclusivo de Deen; Luis Negrón hace algo similar en los relatos de *Mundo cruel*, al situar sus relatos en el barrio de Santurce, espacio por excelencia de la comunidad LGBTQ puertorriqueña. Sin embargo, en estos relatos no gozan de mucha importancia los comercios dedicados a la comunidad LGBTQ, como bares o discotecas, pues es el perímetro del barrio el que la acoge.

Si los sujetos LGBTQ de nuestro corpus están generalmente representados dentro del espacio-tiempo de la noche urbana, existe otro espacio que resulta también endémico en esta comunidad, el carcelario. Este espacio tiene diversas representaciones, el furgón policial, la comisaría, la celda, el centro de corrección juvenil, el campo de trabajo o la cárcel, pero todos tienen la misma función de control.

Como ya se indicó anteriormente, las mujeres trans de *El Rey de La Habana* de Gutiérrez y “Lulú o la metamorfosis” de Alcántara Almánzar son apresadas. Es también relevante que el protagonista de la novela de Gutiérrez pasara buena parte de su vida en un centro correccional juvenil del que escapó; su existencia diaria es una huida constante de los policías y de quienes representan el poder del Estado. Luis Negrón también incluye el espacio de la prisión de manera implícita en su relato “Botella”, en que el protagonista cae en una espiral de violencia irracional que posiblemente le lleve a una celda durante décadas. Los ejemplos sacados de los textos de Alcántara Almánzar, Gutiérrez y Negrón asocian claramente los sujetos LGBTQ con el espacio carcelario, sin embargo, *Antes que anochezca* de Arenas es el texto que con mayor profusión desarrolla el tema de la represión estatal y del encarcelamiento de los sujetos LGBTQ.

¹⁶⁶ “[...] Where the faggots / Could scatter. Appear and Reappear. With flicks of the wand”.

El espacio carcelario es un espacio importante de la literatura occidental, como señalan varios investigadores (Casado 37; Davies 3). En el dominio hispánico, la literatura de temática carcelaria se origina en la Edad Media (Casado 39) – es decir, al mismo tiempo que la propia lengua castellana. Caridad Tamayo considera que la literatura de temática carcelaria ha florecido en América hispánica en el siglo XX impulsada por el desarrollo de la novelística hispanoamericana en el siglo anterior (Tamayo 24-25). El cubano-español Carlos Montenegro (*A Pobra do Caramiñal* 1900 – Miami 1981) fue uno de los primeros novelistas en representar el sujeto LGBTQ en el espacio carcelario. Su novela *Hombres sin mujer* (1938), publicada en México, se inspira en la experiencia carcelaria del propio autor y ha despertado el interés de los investigadores interesados en temas LGBTQ, como Emilio Bejel, que dedica un segmento de su monografía *Gay Cuban Nation* a la novela de Montenegro (79-88).

Los datos que acabamos de mencionar nos permiten concluir que la representación del sujeto LGBTQ en el espacio carcelario es contemporánea y constitutiva de la representación literaria del espacio carcelario en las letras hispánicas del siglo XX: no se trata de un epifenómeno de la representación literaria de la cárcel, sino que la inclusión del sujeto LGBTQ constituye un elemento constitutivo de la misma. El sino de los homosexuales en el periodo de construcción del socialismo cubano representa, en el contexto de nuestro corpus, la máxima expresión de la relación entre los sujetos LGBTQ caribeños y el espacio carcelario. Así, el alter ego de Arenas intenta constantemente esquivar y luchar contra la red específica de las relaciones de poder de su contexto y, por consiguiente, acaba internado en un campo de trabajo y posteriormente en la cárcel de El Castillo del Morro. Ahí, los sujetos homosexuales sufrían las peores condiciones de vida de toda la institución:

Los homosexuales ocupaban las dos peores galeras del Morro; eran unas galeras subterráneas en la planta baja, que se llenaban de agua cuando subía la marea; era un sitio

asfixiante y sin baño. A los homosexuales no se les trataba como a seres humanos sino como bestias. Eran los últimos en salir a comer y por esto los veíamos pasar; por cualquier cosa insignificante que hicieran, los golpeaban cruelmente (Arenas 2010 206).

Encontramos en el espacio carcelario un núcleo que relaciona los conceptos de espacio, poder y sexualidad y que define la experiencia vital de los sujetos LGBTQ de nuestro corpus. Aquí, el mundo carcelario tiene la función heterotópica de confinar a los sujetos LGBTQ en un espacio que se encuentra fuera de la sociedad convencional y fuera, por lo tanto, del cuerpo de la nación. De esta manera, se evita que los sujetos subversivos lastimen o contaminen a los ciudadanos. Incluso dentro del espacio de la prisión, el sujeto normativo tiene un status diferente al del sujeto marginal, por lo que este espacio es la culminación de un proceso de creación, definición y marginalización de un grupo de sujetos que representan la abyección y que el sistema utiliza para justificar su norma.

La ubicación social marginal del sujeto LGBTQ caribeño

La jerarquización simbólica de los espacios representa una separación de los sujetos según factores económicos y de clase social, lo cual contribuye a su marginalización. Los sujetos se encuentran con los de su misma clase social y/o grupo socioeconómico en lugares específicos que los distancia/distingue de otros. Aquí es relevante mencionar que la gran mayoría de los sujetos LGBTQ caribeños que aparecen representados en nuestro corpus tienen una ubicación social baja – o claramente marginal. En su estudio de los protagonistas homosexuales en la novela haitiana contemporánea, Magniez escribe que estos protagonistas son seres marginalizados en su sociedad (225). Podemos relacionar esta afirmación con una intervención de Blondine en el documental *Des hommes et dieux* en la que declara lo siguiente al hablar de su vida como persona LGBTQ haitiana:

“Mi problema [...] es que soy de clase baja porque vivo en un barrio pobre” (Magloire y Lescot 6:34-6:42)¹⁶⁷.

Una inserción socioeconómica y sociocultural problemática – además de situaciones familiares tóxicas o inexistentes – hace que los personajes LGBTQ se encuentren en condiciones que fomentan su inserción en la economía paralela: muchos practican una forma u otra de trabajo sexual, entre otras formas de trabajo informal. El medio social en el que nacieron y crecieron, los espacios que frecuentan, las ocupaciones que tienen: todos estos elementos contribuyen en la perpetuación de la precariedad de sus condiciones de vida y de su marginalización. Además de encontrarse en circunstancias estigmatizantes, la confluencia de estos factores con su identidad sexual y/o de género hace que acaben representados como sujetos marginales de una forma tan evidente y sistemática que es internalizada.

La inserción de los sujetos LGBTQ en las estructuras sociales puede ser complicada por la organización de la red de relaciones, normas y dispositivos que componen el discurso dominante de todo contexto. Los protagonistas de nuestro corpus no se insertan en la estructura normativa del discurso en lo relativo a la norma sexual y de género, lo que conlleva que tampoco encajen en las instituciones y los valores dominantes que se fundan en la heterosexualidad obligatoria.

En la autobiografía de Arenas, la marginalidad no es meramente la consecuencia de la consideración social de la homosexualidad, sino que es un proceso que empieza en el ámbito familiar. Respecto su hogar familiar, el autor escribe: “Siempre he creído que mi familia, incluyendo a mi madre, me consideraba un ser extraño, inútil, atolondrado, chiflado o enloquecido; fuera del contexto de sus vidas. Seguramente, tenían razón” (2010 36). Sin embargo, este fenómeno, que se basa en la percepción de alguna extrañeza en el sujeto LGBTQ, no se restringe

¹⁶⁷ “Problèm mwen [...] se mwen ti pèp paske mwen rèt nan kawtye ti pèp”.

al ámbito familiar. La escuela, otro ámbito en el que evoluciona el joven alter ego del autor, también es un espacio en el que se encuentra marginalizado. Uno de sus compañeros le identifica abiertamente como homosexual y marginal: “Mira, Reinaldo, tú eres pájaro. ¿Tú sabes lo que es un pájaro? Es un hombre al que le gustan los otros hombres. Pájaro; eso es lo que tú eres” (61). Esta vez la marginalización es el fruto de un proceso de definición del protagonista a partir de su orientación sexual como el factor preponderante de su ser.

Esta dinámica de rechazo de la homosexualidad en el ámbito escolar se encuentra también en el ámbito académico, como en la escuela politécnica en la que estudió el autor que “desbordaba una virilidad militante” (71). El autor añade que allí no solo había homofobia, sino también homosexualidad: “Yo creo que muchos de los jóvenes que estaban allí becados eran ‘bugarrones’, es decir, homosexuales activos” (74). La existencia de un comportamiento homosexual entre algunos de los estudiantes no impidió que el narrador mantuviera la visión del mundo heterosexual y heterosexista en el que creció. Hablando de su percepción de la relación homosexual idónea, considera lo siguiente:

Tenía yo en aquel momento un concepto distinto de las relaciones sexuales; quería a una persona, quería que esa persona me quisiera y yo pensaba que uno tenía que buscar, incesantemente, en otros cuerpos lo que ya había encontrado en uno solo; quería un amor fijo, quería lo que tal vez mi madre siempre quiso, es decir, un hombre, un amigo, alguien a quien uno perteneciese y que le perteneciera. Pero no fue así, ni creo que pueda ser posible, por lo menos en el mundo homosexual. El mundo homosexual no es monogámico; casi por naturaleza, por instinto, se tiende a la dispersión, a los amores múltiples, a la promiscuidad muchas veces (90).

Su visión de la relación homosexual, diametralmente opuesta a la idea de monogamia, está dominada por una visión paradójicamente heteronormativa de las relaciones amorosas. Cuando considera que la monogamia es lo propio de las relaciones heterosexuales, el narrador indica que las relaciones promiscuas son lo propio de las relaciones homosexuales, retomando la oposición fundamental entre heterosexualidad y homosexualidad y extrapolándola a la experiencia relacional

de las personas homosexuales. Esta perspectiva marginaliza de cierta forma la homosexualidad porque la ubica en un lugar inferior en las estructuras sociales (monogamia, matrimonio, etc.).

Desde mediados de la década de 1960 hasta finales de la década de 1970, el gobierno cubano implementó la homofobia en su agenda social a través de una serie de activas medidas de represión e institucionalizó la persecución de los homosexuales (Bejel 96-97; Simal 65, 71-72). Para hacerlo, el régimen castrista desarrolló una retórica laboral para criticar la homosexualidad: definió el cuerpo LGBTQ como inadecuado para las labores revolucionarias o como parte de una burguesía intelectual y ociosa (Stout 61). El autor y dramaturgo Virgilio Piñera (Cárdenas 1912 – La Habana 1979), que apoyó inicialmente la revolución – como tantos otros artistas e intelectuales –, fue uno de los oprimidos por la oleada de represión en contra de los homosexuales. Aunque en esta época el tema de la homosexualidad no fuera importante en su producción intelectual, su performance de género lo denunciaba (98).

La idea según la que la homosexualidad está ligada con el crimen, la droga, la enfermedad y la subversión del género se volvió común con la influencia de la percepción general de socialismo internacional heredado de la Unión Soviética – que criminalizó la homosexualidad en 1934 a pesar de que la revolución bolchevique hubiera instaurado anteriormente reformas radicales a favor de los derechos de los homosexuales. La ley soviética se refiere únicamente a las relaciones sexuales entre hombres y emplea el término *мужеложство* ‘sodomía’ para referirse a estas relaciones (*Уголовный кодекс РСФСР*, art. 121). Posteriormente en Cuba, el clima instaurado por esta legislación represiva favoreció la creación de las UMAP, unos campos de trabajo cuya meta era la de transformar a los homosexuales y a otros marginales a través del trabajo rural forzado. El uso de estas medidas de control del cuerpo LGBTQ se extendió más allá de los organismos gubernamentales y estatales y alcanzó al conjunto de la sociedad cubana. Evidentemente, alcanzó

con más éxito a los homosexuales que fueran reconocidos como tales y a los que se oponían más o menos abiertamente al sistema porque estos sujetos son más fáciles de identificar y de neutralizar.

Sin embargo, como escribe Martín Sevillano:

[E]l hecho es que el arma se arrojó, en la mayoría de los casos, cuando existía un motivo político que la precisaba, y solapaba así algo bastante difuso en cuanto a su fiabilidad como es la conciencia política y ética de los individuos” (81).

En todo caso, bien los motivos políticos se sumarán a la acusación de homosexualidad o bien la homosexualidad conllevara intrínsecamente la disidencia política, la homosexualidad fue considerada un problema a nivel político y nacional. Hace falta mencionar que algunos individuos tuvieron el privilegio de no ser molestados por el régimen cubano gracias a su cercanía al poder político, como menciona Arenas al hablar de las “locas regias” (2010 104). Sin embargo, aunque estos individuos no hayan sido perseguidos por el sistema, resultan excepciones que no sirven para disociar los conceptos de disidencia y de homosexualidad en el contexto cubano¹⁶⁸.

No obstante, la creación en 1977 del Grupo de Trabajo Nacional de Educación Sexual permitió más flexibilidad en cuestiones de sexualidad. En ese momento se edita y traduce al español de *Mann und Frau intim* (1969) de Siegfried Schnabl, cuyo último capítulo habla de la homofobia y la relaciona con el alto índice de suicidio entre homosexuales y lesbianas. Schnabl argumenta que la homosexualidad no es una enfermedad, sino una variante de la sexualidad humana y que los homosexuales no sufren a causa de su homosexualidad sino a causa de la discriminación y los

¹⁶⁸ A pesar de la apertura en Cuba desde los años 1980, las identidades LGBTQ siguen siendo una preocupación para el poder vigente en la isla en la actualidad. Así, el Centro nacional de educación sexual (CENESEX) dirigido por Mariela Castro Espín, sexóloga e hija del expresidente cubano Fidel Castro, tiene como meta promover la educación y la salud sexuales del pueblo cubano, pero también de promover la integración social de los miembros de la diversidad sexual. El CENESEX demuestra una preocupación por impedir la aparición de identidades LGBTQ politizadas (Muntaner-Negrón 115) como las que existen en los países occidentales y occidentalizados. Hoy en día, las identidades LGBTQ todavía son asuntos suficiente subversivos para que se organice una política estatal para influenciar el devenir de estas identidades como categorías que forman parte (y *deben* formar parte) del conjunto de la sociedad cubana y de las identidades genérico-sexuales normativas que el discurso de esta sociedad crea.

abusos con los que se enfrentan (335-338). A partir de los años 1980, y en particular a partir del denominado Proceso de rectificación de errores en 1985 (Martín Sevillano 84), la política estatal cubana hacia los homosexuales empezó a mejorar:

Por lo tanto, si consideramos toda la información disponible hoy en día, podemos decir que, a pesar de su historia reciente de homofobia institucionalizada, Cuba se convirtió en un país en el que la representación de la homosexualidad es más abierta, sancionada y pública que nunca (Bejel 112)¹⁶⁹.

Desafortunadamente, el autor de *Antes que anochezca* no conoció este proceso de apertura y su alter ego literario está representado en una situación de crisis permanente. La crisis inicial de la vida del narrador parece tener su origen en un sentimiento de ausencia de figuras masculinas de autoridad en su infancia, puesto que la narración insiste en la ausencia de su padre y la preponderancia de las mujeres en su entorno familiar (Arenas 2010 18, 20). El conflicto interno causado por la ausencia de figura paterna que se encuentra en la producción literaria de Arenas ha sido mencionado por Bejel en *Gay Cuban Nation*¹⁷⁰. En la trayectoria vital del autor, así como en la experiencia del protagonista de su relato autobiográfico, la escritura se vive como un acto de transgresión de las “limitaciones castrantes” que siente (Bejel 142). Bejel considera que la crisis perpetua del protagonista de *Antes que anochezca* está causada por limitaciones externas:

[L]a tradición machista, la familia como el portavoz de la tradición y el estado. La unión de estas fuerzas crea una limitación castrante del individuo, que “solo” pide que “lo dejen vivir”. Según la lógica del texto, esto implica que [el individuo] debe ser liberado de todas las reglas y las restricciones, puesto que para él toda vida auténtica “se opone al todo dogma y a toda hipocresía política (142-143)¹⁷¹.

¹⁶⁹ “Thus, if we take into consideration all the information available to us today, we can say that despite its recent history of institutionalized homophobia, Cuba has become a country in which the representation of homosexuality is more open, permitted, and public than ever before”.

¹⁷⁰ “[La] ausencia del padre, junto con la violencia en la que se establece el simbolismo de esta, es la crisis de autoridad inicial y más fundamental del texto”. “[The] absence of the father, coupled with the violence in which its symbolism is established, is the first and most fundamental crisis of authority in the text” (Bejel 141).

¹⁷¹ “[T]he machista tradition, the family as a representative of tradition, and the state. The union of these forces creates a castrating limitation of the individual, who demands ‘only’ that ‘they let him live’.

Por lo tanto, podemos decir que Arenas se opone constantemente a tres fuerzas: al machismo como discurso de la masculinidad hegemónica, a la familia como fundamento de la heterosexualidad obligatoria y al Estado como fuente de reproducción de la marginalización de los sujetos LGBTQ. De esta manera, toda la novela se encuentra impulsada por la frustración y la limitación que la marginalización causa en el sujeto homosexual. Arenas aparece en su relato autobiográfico como un oponente eterno, un sujeto marginal(izado) por excelencia que se opone sistemáticamente a toda forma de poder con la que se encuentra. Después de oponerse firmemente al régimen castrista, se opuso también a la sociedad que conoció en Estados Unidos (Arenas 2010 309). Arenas evitó relacionarse con la comunidad cubana en el exilio en Miami, un hecho que se puede explicar por el hecho de que “[el] cuerpo homosexual se encontró considerado como un peligro tanto en la ideología revolucionaria como en el paradigma de la comunidad cubana en el exilio” (Simal 66).

Mientras el relato autobiográfico de Arenas nos presenta un ser marginal en la Cuba prerrevolucionaria y revolucionaria, la novela *El Rey de La Habana* de Gutiérrez nos presenta un abanico de personajes marginales durante el Periodo Especial en Tiempo de Paz (103). Con estrategias de representación naturalistas, la novela de Gutiérrez nos revela el sino trágico de un joven criado en la miseria y la violencia, totalmente determinado por su entorno e incapaz de mejorar su vida. La cuestión de la marginalidad es fundamental en la producción literaria de Gutiérrez y tiene que ver con la estética del autor. No sorprende que casi todos los personajes de la novela sean marginales o acaben marginalizados de una forma u otra. El protagonista, Reynaldo, y el personaje de Magda son indigentes (50, 54), mientras que Sandra y su círculo son marginales por su colaboración con formas organizadas de tráfico de drogas y de trabajo sexual (76-78), pese

According to the logic of the text, this implies that he must be liberated from all the rules and restriction, since for him all truly authentic life ‘opposes all dogma and political hypocrisy’”.

a que tengan una existencia mucho más ordenada que les permite alcanzar un nivel de vida superior al de los demás personajes (63).

Fruto de un momento histórico crítico, la novela escenifica repetidamente la indigencia, la pobreza y la insalubridad. El protagonista, por ejemplo, vivió en un departamento insalubre antes de ser internado en un instituto correccional juvenil. Esta trayectoria de vida explica su asombro al entrar por primera vez en el cuartucho de Sandra:

¡Allí dentro había de todo! Desde luz eléctrica hasta televisor, refrigerador, cortinas de encaje, una cama amplia con muñecos de peluche encima, una coqueta cubierta de frascos de cremas y perfumes. Todo limpio, imaculado, sin una mota de polvo, las paredes pintadas de blanco, adornadas con grandes pósters en colores de bellísimas mujeres desnudas [...] Pequeños budas, elefantes, chinas, bailarinas de mambo, indios de yeso. Todo mezclado. El kitsch elevado a su máxima expresión (Gutiérrez 2017 63).

Sin embargo, a pesar de la primera impresión, la narración deja claro que se trata de un lugar insalubre:

La mitad de la habitación estaba apuntalada con unos gruesos palos. Por allí el techo y la pared estaban rajados de muerte y se filtraba la lluvia. Tenía muy mal aspecto. Sandra disimulaba aquella zona con plásticos y cortinas, una lamparita roja colocada sobre una extraña mesa de tres patas, que en realidad era una lata de galletas cubierta con un paño. En fin, toda una escenografía de casita de juguete para esconder los escombros y dejar visible sólo la belleza kitsch (88).

Las distintas formas que puede adoptar el trabajo sexual abundan en la novela de Gutiérrez, puesto que “la sexualidad puede ser entendida como el único capital activo de este grupo de marginados” (Valladares-Ruiz 92). Al respecto, las palabras del personaje de Sandra son inequívocas:

No, mi amor, por la noche estoy trabajando. Si no trabajo me muero de hambre. A mí no me mantiene nadie [...] Ven de día, soy tuya. Al menos hasta que aparezca el millonario soy tuya. Pero siempre de día, porque de noche soy un ave, una mariposa nocturna, una flor marchita, una mercenaria del amor... (Gutiérrez 2017 69).

En la novela de Gutiérrez, la racialidad parece tener un impacto a nivel de la implicación de los sujetos LGBTQ en el trabajo sexual, puesto que la mayoría de los personajes significativos

de la novela son afrodescendientes y colaboran con el mercado sexual. Esta dinámica representacional puede explicarse por un hecho sociológico:

Los afrocubanos son sobrerrepresentados en el jineterismo¹⁷², en parte porque fueron notablemente ausentes de la emigración masiva de los años 1960, por lo tanto, no tienen familiares en Miami o en otros lugares del extranjero que les envíen dinero y regalos, a diferencia de muchos de sus compatriotas blancos o mestizos. Los afrocubanos sienten con mayor intensidad el impacto de la crisis de la restructuración (Watson 85)¹⁷³.

Stout también menciona que la asignación racial es un factor determinante en la práctica del trabajo sexual en Cuba, en el que los sujetos afrocubanos están sobrerrepresentados (Stout 13).

Aunque Sandra viva mejor que otros personajes, como Reynaldo o Magda, no tiene un destino menos trágico que ellos, puesto que acaba arrestada por los policías y traicionada por el protagonista. Este, por su parte, es un caso ejemplar de sujeto incapaz de aprender de sus peripecias, de desarrollarse y de acumular experiencias. Después de escapar del instituto correccional en el que vivió el final de su infancia y el inicio de su adolescencia, el protagonista realizó tráfico ilegal de cocaína y arte, participó en un espectáculo erótico, convivió con una prostituta en un prostíbulo, robó en las playas y recogió latas (Gutiérrez 2017 100, 106, 107, 145, 153, 168). Acabará traicionando a Sandra antes de asesinar a Sandra y morir en un basurero. Reynaldo es un sujeto abyecto que, a lo largo de la novela, se muestra totalmente incapaz de reflexionar y de prever las consecuencias de sus acciones:

Ah, odiaba tomar decisiones. Jamás pensaba en términos de coordinación, precisión, sistematicidad, perseverancia, esfuerzo (113).

Rey se detuvo un par de veces a descansar. Sin pensar. No tenía nada que pensar. Nunca tenía necesidad de pensar, de tomar decisiones, de proyectarse hacia acá o hacia allá (153).

¹⁷² El jineterismo consiste en una forma de trabajo sexual que implica que una persona cubana, normalmente joven y atractiva, se relacione con turistas extranjeros por razones económicas. El hombre que lo practica es el jinetero; la mujer, la jinetera.

¹⁷³ “Afro-Cubans feature heavily in *jineterismo* partly because they were remarkably absent from the large-scale emigration of the 1960s, so they do not have relatives in Miami or in other foreign places to send them money and gifts as many of their white and mestizo counterparts do. Afro-Cubans feel the impact of the restructuring crisis with greater intensity”.

Además, su apariencia física es una prueba de su situación marginal, subdesarrollada e indigente, tal y como observan varias veces diversos personajes de la novela:

- ¿Cuántos años cumples? Dime la verdad.
- Diecisiete.
- ¡Coño, verdad que la vida de ha llevado a paso de conga! Parece que tienes treinta (120). Pareces tener treinta, pero yo sabía que eres un niño. [...] La vida te ha maltratado un poquito... (176).

El protagonista termina muriendo trágicamente en un basurero antes de que sus restos fueran devorados por ratas. Consideramos que este final constituye una metáfora extrema de la marginalidad como una fuerza que acaba deshumanizando y alienando al protagonista hasta convertirlo literalmente en basura.

En conclusión, vemos que las obras de Arenas y Gutiérrez nos presentan protagonistas totalmente marginalizados por su entorno. Mientras el narrador protagonista de la novela de Arenas lucha contra el régimen hasta su exilio en Estados Unidos, la trayectoria del protagonista de Gutiérrez determina su decadencia final. Ambos se encuentran fuera de la estructura social (familia, instituciones, sistema sociopolítico) del mundo en el que viven.

La marginalidad del sujeto LGBTQ y su difícil inserción en la estructura y en las instituciones tiene que ver con la fuerza de la norma heterosexista del contexto en el que se inscriben. En el Caribe esa fuerza es notable, incluso en el Caribe anglófono, a causa de la criminalización de la homosexualidad. Por lo tanto, la problemática de la marginalización, la pauperización e incluso la indigencia entre las personas LGBTQ en el Caribe con temas de actualidad que despiertan el interés de algunos medios, como muestra el documental *Young and Gay: Jamaica's Gully Queens*¹⁷⁴ (Vice News), realizado en 2014 y que retrata la vida cotidiana de

¹⁷⁴ El término *gully queen* se refiere a las personas LGBTQ (*queens*) que tienen que vivir en grandes zanjas urbanas (*gullies*) creadas para la evacuación de las aguas.

un grupo de jóvenes LGBTQ que viven sin techo en Kingston y sufren numerosas formas de acoso y violencia homofóbica.

Respecto a la marginalización de las personas LGBTQ en el Caribe anglófono, son relevantes tanto el testimonio como los poemas de Faizal Deen. Este confesó que en su juventud fue víctima de comentarios constantes por parte de personas adultas respecto a su femineidad (Deen 2014 62). Encontramos aquí una similitud con la experiencia familiar relatada por Reinaldo Arenas (2010 36).

Este tipo de comentarios, dirigidos a un niño o a un joven, denotan un contexto social y cultural en el que la femineidad del sujeto masculino, concebida como el preludio de la homosexualidad, está fuertemente estigmatizada. Lo femenino y la homosexualidad son percibidas como elementos que impiden la inscripción del sujeto en los mecanismos de reproducción social. Estos serían el matrimonio (entiéndase el matrimonio heterosexual), que permite la producción de una descendencia; el trabajo, que permite mantener un hogar y una familia; el capital social que permite la reproducción del *habitus*¹⁷⁵ de un grupo, etc. Respecto a las implicaciones de ser un hombre homosexual afeminado en su medio social, Deen ha apuntado que:

Queer significa ningún hijo, ningún marido, ninguna esposa, ninguna boda, ningún nieto, ningún futuro, ninguna familia, ninguna descendencia, ninguna continuación del nombre [...] (66-67)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ “Este *habitus* podría definirse, por analogía con la ‘gramática generativa’ de Chomsky, como un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura, y solamente estos [pensamientos, percepciones y acciones].” (“Cet *habitus* pourrait être défini par analogie avec la ‘grammaire génératrice’ de Chomsky, comme système de schèmes intérieurs qui permettent d’engendrer toutes les pensées, les perceptions et les actions caractéristiques d’une culture, et celles-là seulement”) (Bourdieu 1967 152). Por lo tanto, el *habitus* constituye un substrato de la dominación, “[...] pues con él se jerarquizan los principios en los que se sustenta dicha dominación” (Martínez García 9, 12).

¹⁷⁶ “Queer means no kids, no husband, no wife, no wedding, no grandkids, no future, no family, no bloodline, no continuation of the name [...]”.

Aquí estamos ante un sistema binario. Por un lado, se asocia la reproducción social con la identidad heterosexual, entendida como la identidad normativa, es decir, el punto de referencia respecto al que se estructuran las otras identidades. Por otro lado, la homosexualidad está asociada con características que comprometen o impiden la inserción de los sujetos en los mecanismos de reproducción social. La homosexualidad está concebida como una identidad fundamentalmente marginal y constantemente marginalizada a través de la concatenación de negaciones: sin hijos, sin pareja, sin boda, sin descendencia, sin futuro y sin familia (66-67). Se constata que estas negaciones tienen que ver con la inscripción del sujeto LGBTQ en el régimen de la heterosexualidad estructurada como forma de producir descendientes. Ya que el sujeto LGBTQ no puede cumplir con las expectativas de género que se esperan de él, se encuentra totalmente excluido de la reproducción social. Esta dinámica subraya el hecho de que el género permite revelar la producción y la reproducción de las diferencias y las desigualdades de género en dispositivos como la familia (Bereni *et al.* 29).

En sus poemas Deen posiciona la identidad homosexual en oposición a las normas sociales. Por ejemplo, los versos “¿Le escupes a todo este amor / Civilizado? Del amor y de la familia” (Deen 2008 154 vv. 44, 45)¹⁷⁷ parecen atacar los principios de reproducción de la sociedad, basada en el trabajo y en la familia —unidad de reproducción de cuerpos basada en el amor y base de la civilización. Este carácter antagónico se encuentra también en los versos finales del poema “Surrender”: “[...] Los reyes maricones / Lujuriantes en su gran rechazo” (157 vv. 44-45)¹⁷⁸. El rechazo final indica la negación a participar en el amor civilizado, la familia y el trabajo, es decir, elementos que remiten a los mecanismos de reproducción social contemporánea, constitutivos de la red de relaciones de poder vigente en el contexto en el que se inscriben los poemas de Deen.

¹⁷⁷ “Do you spit at all this civilized / Love? Of family and work [...]”.

¹⁷⁸ “[...] The faggot kings / Luxuriant in their grand refusal”

Constatamos que la configuración de las relaciones de poder separa a quienes se inscriben dentro de los mecanismos de reproducción (social, económica, etc.) y a quienes quedan fuera de ellos. El sistema legitima constantemente la heterosexualidad y, de esta manera, marginaliza la homosexualidad y las otras identidades LGBTQ, como hemos visto hasta ahora en el análisis de los textos. Al respecto, Deen considera que “la homofobia [...] es una extensión del capitalismo patriarcal y de su narrativa dominante, creada para mantener, legitimar, propagar y perpetuar su dominación” (2014 80)¹⁷⁹.

Deen establece una correlación entre la homofobia y el patriarcado para explicar la perpetuación de la dominación heterosexual y la subordinación consiguiente de la homosexualidad y de las identidades no-normativas. Aunque los poemas y el testimonio de Deen hablan de esta dinámica, la obra de nuestro corpus que más desarrolla el tema de la marginalización del sujeto LGBTQ en función de su inadecuación a las normas (de género, sexual y racial) es “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez. En él, el protagonista está representado como el sujeto marginal por excelencia a causa de su homosexualidad. Es víctima de acoso verbal que lo animaliza y se cuestiona su pertenencia a su comunidad racial (Sánchez 57). El acoso verbal degenera en una violencia física desenfrenada que acaba causando el ahogamiento del protagonista (59). El *crescendo* de la violencia homofóbica en “¡Jum!” es similar al que se encuentra en “Lulú o la metamorfosis”:

Pese a las carcajadas del público, ella avanzó hasta la glorieta [...]. Los silbidos aumentaban a cada paso suyo [...]. La gente alternó la algarabía inicial con burlas crueles y provocativas. Un muchacho casi la hizo caer al pisarle la cola del vestido. Ella se dio vuelta y aguijoneada por la ira, escupió una frase que ahogaron platillos y tímpanos [...]” (51-52).

¹⁷⁹ “Homophobia [...] is an extension of patriarchal capitalism and its master narratives, created to sustain and legitimize and propagate and perpetuate its dominance”.

Es interesante constatar que aunque Lulú tenga voz propia – a diferencia del protagonista de “¡Jum!” –, esta no le permite expresar eficientemente su subjetividad, puesto que acaba ahogada por el alboroto de la muchedumbre carnavalesca.

En el caso del protagonista de “¡Jum!”, el silencio es la única alternativa ante la agresión; sin nombre y sin voz, vivió como un recluso antes de decidir escapar y perder la vida. A lo largo del relato de Sánchez, la otredad que afecta al protagonista le resulta insoportable a su comunidad y su exclusión fomenta la unidad social del grupo dominante. Sin embargo, el hijo de Trinidad no es el otro, sino que forma fundamentalmente parte de la comunidad, como indica el sintagma que el narrador usa para referirse a su protagonista: el hijo de Trinidad. Se trata del hijo de un miembro conocido de la comunidad, de alguien que pertenece. El sintagma *el hijo de Trinidad* parece ser una deformación de otro sintagma que se encuentra en una canción puertorriqueña popular de los años 1960 y que habla del hijo de Asunción¹⁸⁰:

El hijo que tiene Asunción / toma vino y es un bandolero
Asunción, Asunción ese hijo / va a ser maricón.
El hijo que tiene Asunción / se acuesta en la cama / con un *baby doll*.
El hijo que tiene Asunción / se pone la faja / de su hermana Ivonne.
Asunción, Asunción ese hijo va a ser maricón (Lugo-Ortiz 115).

Tanto en la canción del hijo de Asunción como en el cuento del hijo de Trinidad, se construye al protagonista como el otro abyecto y como chivo expiatorio. En la canción que inspiró el no-nombre del hijo de Trinidad se construye al hijo de Asunción de la misma forma:

Es como si la sociedad puertorriqueña, como un conjunto ilusorio, uniera sus voces dispersas, múltiples y disonantes gracias al nombramiento musical de una figura abyecta reconocible: el chico anormal y desviante que es el maricón. Él es el “otro” que el habla de la comunidad nacional (en una ficción de unidad) inventa, desea posesivamente (a través

¹⁸⁰ Al parecer, existe entre los nombres Trinidad y Asunción un juego semántico basado en la simbología católica. El primero se refiere a la trinidad de la persona de Dios (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) y el segundo se refiere a la subida de la Virgen María al cielo después de su vida terrestre.

de su nombramiento), rechaza (a través de su denigración), fija y posee (a través de definiciones incesantes) de manera simultánea (Lugo-Ortiz 117-118)¹⁸¹.

La Fountain-Stokes considera al respecto que la homosexualidad y la liberación homosexual en Puerto Rico han sido vistas como importaciones del extranjero o causadas por las relaciones coloniales con Estados Unidos, por lo que los homosexuales no son considerados como auténticos ciudadanos puertorriqueños (2009 XVIII).

El análisis de las obras de nuestro corpus revela que la marginalización de los sujetos LGBTQ caribeños se apoya en los elementos más básicos de la vida social y de su reproducción: la familia, el trabajo, la participación en las instituciones, etc.

La familia es un entorno en el que la identidad de los sujetos LGBTQ se construye a partir de su disonancia con la norma de la heterosexualidad hegemónica. Por ejemplo, Arenas declara haber sido tratado como un ser diferente por los miembros de su propia familia (36), mientras que el poeta Deen reconoce haber sufrido críticas en su infancia dentro de su entorno familiar a causa de su femineidad y su amaneramiento (2014 61-62). La familia puede llegar a ser un lugar de violencia homofóbica recurrente, como atestiguan los entrevistados en *Des hommes et des dieux* (Lescot y Magloire 14:12-14:15). Esta situación es similar a la del protagonista del cuento “El elegido” de *Mundo cruel*, quien sufre violencia de la mano paterna:

Se había cansado de *dar-me palizas* cada vez que me cogía manoseándome con algún primo o me sorprendía modelando frente al espejo del family. Me sacaba del baño del supermercado donde me liaba con los empacadores de carne. *Cogí cachetadas, aguanté golpes de mano abierta, de puño apretado. Pelas con correas de cuero, con hebillas, con chancletas de goma, con varitas de tamarindo y de gandules* enviadas por mi abuela desde Arroyo o arrancadas del palo de limón. Yo odiaba el palo de limón (Negrón 27; las cursivas son nuestras).

¹⁸¹ “It is as if Puerto Rican society, as an illusory whole, unites its dispersed, multiple, and dissonant voices in the musical naming of a recognizable, abject figure: the abnormal and deviant boy of the ‘maricón’. He is the ‘other’ that the national community’s utterances (in a fiction of oneness) simultaneously invent, possessively desire (through its naming), reject (through denigration), fix, and possess (through relentless definitions)”.

En otros textos, como *El Rey de La Habana*, la mayor parte de relatos de *Mundo cruel*, “Lulú o la metamorfosis” y “¡Jum!”, la familia de los sujetos LGBTQ está totalmente ausente. Esta ausencia denota las tensiones que conllevan la marginalización de los sujetos LGBTQ caribeños.

Por otra parte, la inserción socioeconómica de los sujetos LGBTQ no es más sencilla que su inserción en las estructuras familiares puesto que, como hemos indicado anteriormente, la mayoría de estos sujetos ocupan un lugar subalterno en la pirámide socioeconómica. En *Mundo cruel* ningún personaje LGBTQ tiene una profesión; están ubicados generalmente fuera del universo económico y laboral, síntoma de su exclusión de las instituciones. Esta característica es un rasgo que comparte “¡Jum!”, cuyo protagonista está totalmente aislado en su casa y no puede participar en la vida social y económica de su comunidad porque los habitantes del pueblo se niegan a atenderlo. Por su parte, los personajes de *El Rey de La Habana* viven una vida determinada por la indigencia, la mendicidad y la delincuencia, síntomas de una sociedad en crisis generalizada que tiene consecuencias límites en individuos marginalizados. Arenas manifiesta su total oposición a todo régimen y desconfía de todas las instituciones, lo que equivale a decir que se opone a toda configuración posible de la red de las relaciones de poder. Los sujetos LGBTQ de los poemas de Deen rechazan el mundo de la heterosexualidad hegemónica gracias a la existencia de heterotopías (la discoteca y el bar gay) y de lugares liminales (baños públicos, playas, la noche, etc.).

Los sujetos LGBTQ caribeños de nuestro corpus están marginados tanto en la familia y el trabajo como en otras formas de participación de las instituciones y vida sociales. Están totalmente excluidos de la reproducción social, como bien menciona Deen cuando dice que una identidad LGBTQ significa la imposibilidad de tener familia. De esta manera, los homosexuales se ven excluidos de prácticas que dan forma a la identidad social y personal, sufriendo con frecuencia

coerción estatal: Lulú acaba arrestada, el hijo de Trinidad muere ahogado y Sandra acaba encarcelada.

Las identidades de los sujetos están ligadas a espacios físicos que son jerarquizados a nivel simbólico. La red de las relaciones de poder crea, produce y define a los sujetos. Como hemos visto al considerar las identidades homosexuales dicotómicas y la de mujer trans, las identidades LGBTQ caribeñas representadas en nuestro corpus quedan definidas siempre en relación de dependencia y oposición conceptual respecto a las identidades dominantes (heterosexuales). La jerarquización de los sujetos, sus identidades y los espacios que ocupan establecen que a las identidades LGBTQ se desarrollen en espacios físicos (lugares urbanos nocturnos) y espacios sociales (marginalización) que se encuentran en las zonas inferiores de la red de las relaciones de poder. Su representación los asocia con una temporalidad nocturna que, en su relación dicotómica con el concepto de día, tiene una connotación negativa y está asociada a la oscuridad, el mal y el peligro. Nuestros sujetos están entonces ubicados en un espacio-tiempo y un espacio social aparte, en el que experimentan varias formas de marginalización que pueden llegar a extremos tales como el encarcelamiento o el internamiento en un campo de trabajo forzado.

Un elemento destacable de la representación de la marginalidad social y geográfica de los sujetos LGBTQ es su rechazo más o menos explícito del espacio social dominante y heteronormativo. Las identidades, las instituciones y los valores de la sociedad se corresponden con los mecanismos de reproducción social y son fundamentales en la construcción de la red de relaciones que constituye el orden establecido. El protagonista de *El Rey de La Habana* es un joven bugarrón que rechaza totalmente la sociedad y sobrevive al margen de todas sus instituciones. Los personajes de los cuentos de *Mundo cruel* son representados en un espacio delimitado (el barrio Santurce) y no forman parte de las instituciones de reproducción social, puesto que no tienen

familia¹⁸². El rechazo de la sociedad heteronormativa es más explícito en los poemas “Surrender” y “Young Faggot” de Deen, puesto que el autor los ubica en heterotopías y en espacios liminales, verbalizando el rechazo de instituciones tales como el trabajo y la familia. Finalmente, este rechazo en bloque de la sociedad heteronormativa manifestado en los poemas de Deen es un rasgo compartido por el alter ego literario de Reinaldo Arenas, quien se opone constantemente a todo tipo de sistema sociopolítico.

¹⁸² Excepto el joven protagonista del cuento “El elegido”, cuyo padre lo violenta a causa de su identidad y su comportamiento sexual (Negrón 27).

CAPÍTULO 5: ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA

En nuestro material de estudio, el sujeto LGBTQ de nuestro corpus es representado a menudo como un ser fundamentalmente aislado: está solo dentro del círculo familiar, solo en el seno de las instituciones e, incluso, solo en espacios que le acogen, como la discoteca o el espacio nocturno. Su soledad se extiende a los campos discursivos sociopolíticos o religiosos, socialista, neoliberal o cristiano en los casos que nos ocupan. Por lo tanto, estos individuos se encuentran a menudo en situaciones precarias que exigen el desarrollo de estrategias de supervivencia y de resistencia. En nuestro análisis hemos identificado tres estrategias sobresalientes: la desidentificación, la (in)visibilidad contextual y la migración.

La desidentificación del sujeto LGBTQ caribeño

El concepto de desidentificación que empleamos sigue el formulado por José Esteban Muñoz en *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999). La desidentificación se manifiesta como una tercera vía que permite escapar el dilema que sufre un sujeto entre la identificación (asimilación) y el rechazo (contraidentificación, escapismo y utopías) del discurso dominante. Como resalta Muñoz:

Que quede claro: la desidentificación tiene que ver con la supervivencia cultural, material y psíquica. Es una respuesta a unos aparatos estatales y globales que emplean sistemas de subyugación racial, sexual y nacional. Estos protocolos rutinarios de subyugación son brutales y dolorosos. La desidentificación tiene que ver con el manejo y el sorteo del trauma histórico y de la violencia sistémica (Muñoz 161)¹⁸³.

¹⁸³ “Let me be clear about one thing: disidentification is about cultural, material and psychic survival. It is a response to state and global apparatuses that employ systems of racial, sexual and national subjugation. These routinized protocols of subjugation are brutal and painful. Disidentification is about managing and negotiating historical trauma and systemic violence”.

El concepto de desidentificación fue elaborado por el lingüista Michel Pêcheux (1938-1983), pero se arraiga en las ideas del teórico marxista Louis Althusser (1918-1990). En “*Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)*” (1970), Althusser trató del concepto de interpelación en la formación de los sujetos. Según el teórico francés, la ideología es un dominio inescapable que interpela y llama a los sujetos (49). Esta interpelación se manifiesta a través de dispositivos como el aparato estatal, la familia, la norma sexual y de género, la racialidad, la clase social, etc. En su ensayo, Althusser escribe:

Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” los individuos en sujetos (los transforma todos) por aquella operación muy precisa que llamamos la interpelación, y que se puede representar sobre la base del modelo de la interpelación policial (u otra) más banal y cotidiana: “¡Eh! ¡Usted, ahí!” (49)¹⁸⁴.

Los sujetos pueden responder o no al discurso que los interpela. La mayoría poblacional se adecúa a este discurso, mientras que existe una minoría que lo rechaza. Retomaremos aquí esta división de los sujetos en dos bloques, aunque resulte reductora, puesto que no toma explícitamente en cuenta la intersección de varios factores de discriminación o de privilegio que pueden entrar en juego en la formación de la identidad de una persona. El binomio mayoría/minoría resulta útil a nivel analítico en tanto sitúa a la minoría LGBTQ en un posicionamiento propio en la jerarquía de los grupos que implica la red de las relaciones de poder. Este posicionamiento supone unas experiencias específicas de los discursos normativos (como la identidad, el género, la orientación sexualidad) que dan cohesión al grupo formado por los sujetos LGBTQ.

Según Muñoz, la formación de la identidad de los sujetos minoritarios es híbrida o fragmentaria, puesto que tienen acceso limitado a los discursos identitarios mayoritarios como, por

¹⁸⁴ “Nous suggérons alors que l'idéologie ‘agit’ ou ‘fonctionne’ de telle sorte qu'elle ‘recrute’ des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou ‘transforme’ les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons l'interpellation, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : ‘hé, vous, là-bas !’”

ejemplo, el discurso de la norma sexual y de género (y su corolario, la heterosexualidad obligatoria). Al respecto, escribe:

La mayoría de los sujetos mayoritarios acceden a la ficción de la identidad con una facilidad relativa. Los sujetos minoritarios necesitan interactuar en varios campos subculturales para activar el sentido de su propia identidad (Muñoz 5)¹⁸⁵.

Por lo tanto, la identidad del sujeto minoritario aparece como un mosaico compuesto de todos los elementos discursivos con los que el sujeto pudo identificarse y que excluye los elementos a los que no pudo adecuarse. Para compensar las lagunas de una identificación fragmentaria con el discurso dominante, el sujeto minoritario recurrirá a otros discursos, como las normas de la subcultura LGBTQ de su contexto, por ejemplo.

Por su parte, el filósofo y lingüista Michel Pêcheux retomó el concepto de interpelación de Althusser y estableció en *Les Vérités de La Palice: Linguistique, sémantique, philosophie* (1975) los tres modos posibles de identificación con los discursos dominantes: la identificación (asimilación) que corresponde al Buen Sujeto, la contradeterminación (rechazo) que corresponde al Sujeto Malo y, finalmente, la desidentificación (171-172). *Grosso modo*, la identificación es la inscripción total del sujeto en los términos del discurso dominante, mientras la desidentificación es el rechazo categórico de toda inscripción en los términos de este discurso. Por consiguiente, como estrategia intermedia, la desidentificación consiste en que un sujeto se inscriba parcialmente en los términos del discurso dominante y parcialmente con los términos de discursos alternativos (lo que implica que también rechace elementos de ambos discursos).

De este modo, la desidentificación es una estrategia de resistencia que permite no identificarse con un discurso dominante, pero tampoco rechazarlo totalmente (porque no siempre es posible) para negociar a partir de la intersección de parámetros identitarios muy variados: el

¹⁸⁵ “The fiction of identity is one that is accessed with relative ease by most majoritarian subjects. Minoritarian subjects need to interface with different subcultural fields to activate their own senses of self”.

género, la orientación e identidad sexual, la racialidad, la clase social, el estatuto migratorio, el estatuto serológico, la situación sociolingüística, las discapacidades físicas, la neurodiversidad, etc. Por lo tanto, la desidentificación es siempre circunstancial y depende de la manera con la que el sujeto se enfrenta a los discursos dominantes y dominados.

En este contexto, el concepto de desidentificación sirve para describir un conjunto de estrategias de supervivencia practicadas por la minoría para negociar con la esfera pública mayoritaria (Muñoz 4). Se trata, por lo tanto, de estrategias de resistencia empleadas la vida cotidiana (179): “Performar una identidad LGBTQ es desidentificarse constantemente, es encontrarse constantemente en sitios en los que el significado no se ‘alinea’ bien” (Muñoz 78)¹⁸⁶.

Sin embargo, la desidentificación es una estrategia que da resultados limitados y no es adecuada para todos los sujetos minoritarios en sus estrategias de resistencia discursiva y de supervivencia psíquica, física y material:

A veces, la resistencia ha de ser más marcada y directa; en otras ocasiones, los *queers* racializados y otros sujetos minoritarios han de seguir un camino conformista si desean sobrevivir en una esfera pública hostil. Pero para algunos, la desidentificación es una estrategia de supervivencia que opera simultáneamente dentro y fuera de la esfera pública (5)¹⁸⁷.

Ya que no es una estrategia universalmente empleable por lo sujetos LGBTQ, es normal que no aparezca en todas las representaciones de estos sujetos. En concreto, en nuestro cuerpo es perceptible en *Antes que anochezca*, *Des hommes et des dieux*, *El Rey de La Habana* y “¡Jum!”.

Como decíamos anteriormente, en la autobiografía de Reinaldo Arenas, los sujetos masculinos son interpelados por el discurso dominante que les impone una identidad masculina

¹⁸⁶ “[T]o perform queerness is to constantly disidentify, to constantly find oneself thriving on sites where meaning does not properly ‘line up’”.

¹⁸⁷ “At times, resistance needs to be pronounced and direct; on other occasions, queers of color and other minority subjects need to follow a conformist path if they hope to survive a hostile public sphere. But for some, disidentification is a survival strategy that works within and outside the dominant public sphere simultaneously”.

normativa (la del hombre nuevo revolucionario). Esta identidad implica numerosos parámetros ideológicos (como la adhesión al marxismo), pero también elementos que tienen que ver con la performance de género (vestuario y peinado) y con la orientación sexual (heterosexualidad obligatoria) (Arenas 2010 119). Aquí el uso del término parámetro para definir los elementos que componen la norma masculina no es casual, puesto que existió un proceso llamado *parametrage* por el cual se discriminó a los homosexuales cubanos, de los que se decía que no reunían los parámetros políticos y morales para desempeñar cargos públicos (164).

En este contexto, los personajes homosexuales de la novela de Arenas son llamados por la identidad normativa impuesta por el sistema en el que se encuentran, pero no pueden cumplir con todos sus requisitos, ya que la heterosexualidad es uno de ellos. Sin embargo, la adecuación a los términos de la identidad normativa – o la apariencia convincente de ello – es necesaria para la supervivencia del sujeto LGBTQ. De ahí que recurra a la desidentificación.

Negociar con el discurso y contra él explica la trayectoria del protagonista de la novela de Arenas en el sistema instaurado por el proceso revolucionario cubano. El protagonista negocia con el discurso dominante porque en su juventud pertenecía a él y participó en sus instituciones, como las escuelas, en las que aprendía el discurso dominante (marxismo, machismo, homofobia, nacionalismo). Es entonces cuando tiene que lidiar con las tensiones creadas entre la identidad que lo interpela (el hombre nuevo, definitivamente heterosexual) y sus deseos amorosos y eróticos homosexuales. En vez de rechazar totalmente uno de estos elementos antagónicos, el protagonista intenta conciliarlos:

Entonces, yo padecía todos los prejuicios típicos de una sociedad machista, exaltados por la Revolución; en aquella escuela desbordada de una virilidad militante no parecía haber espacio para el homosexualismo que, ya desde entonces, era severamente castigado con la expulsión y hasta con el encarcelamiento (71).

Yo también me erotizaba, pero seguía empeñado en mi absurdo machismo al que me era muy difícil renunciar por problemas de prejuicios. [...] Yo entonces era muy ‘macho’;

trataba de serlo y, aunque a veces tenía relaciones platónicas con otros muchachos, eran relaciones varoniles, relaciones de fuerza; simulacros de lucha y juegos de manos [...] [N]o quería hacer vida pública homosexual pues aún pensaba que tal vez yo podía “regenerarme”; esa era la palabra que utilizaba para argumentarme que yo era una persona con un defecto y que tenía que suprimir ese defecto. Pero la naturaleza y mi autenticidad estaban por encima de mis propios prejuicios (92-93).

Sin embargo, a pesar de la tensión y del malestar causado por esta situación, la estrategia que el protagonista emplea es la de la supervivencia, que no es facultativa y que consiste en un acto de resistencia:

[N]o fui yo solo quien supo ocultar su homosexualidad y su rechazo al comunismo; muchos alumnos que eran homosexuales se las arreglaron para sobrevivir; otros, sencillamente, se negaron a sí mismos. Los anticomunistas, como yo mismo, recitábamos de caretila los manuales de marxismo; tuvimos desde temprano que aprender a ocultar nuestros deseos y tragarnos cualquier tipo de protesta (73).

Sin embargo, no podemos decir que Arenas rechace completamente el sistema en el que vive. Su machismo y homofobia internalizados demuestran que ha intentado ajustarse a las normas que lo interpelan. Aunque afirma su anticomunismo, evitando la asimilación o la identificación, es víctima de su propio machismo y homofobia internalizados, que implican potencialmente la asimilación e identificación de la normatividad. Su estrategia, probablemente inconsciente, es una genuina estrategia de desidentificación. Hasta el final, Arenas mantendrá su identificación con otro parámetro fundamental del discurso dominante, la nación – que comparte con el régimen castrista al que se opone ferozmente.

La postura del protagonista en la red de las relaciones de poder crea tensión y malestar. A medida que se desarrolla el relato, su oposición al régimen castrista es mayor, lo que lo caracteriza como un sujeto antirrevolucionario, es decir, un sujeto marginal en el contexto de una sociedad socialista.

Las numerosas descripciones de momentos homoeróticos entre presos y oficiales del régimen (68, 120-122, 213, 216, 223) parecen tener una función de negociación y asociación de los opuestos, pero conllevan una erotización intrínseca de la masculinidad hegemónica¹⁸⁸.

Por otra parte, en algunos momentos la figura de Fidel Castro es tan notoria que el narrador protagonista parece definirse por oposición a él, como si fuera un alter ego antagónico (“Pongo fin a mi vida voluntariamente [...]. Solo hay un responsable: Fidel Castro”; 343).

Finalmente, el narrador de la obra de Arenas concuerda con el feminismo en que el homosexual y la mujer son dos sujetos marginalizados por el mismo sistema de normas patriarcales (177-178). Esta vinculación entre la condición de la mujer y la condición LGBTQ no es un elemento frecuente en nuestro corpus, en que las mujeres suelen participar en la imposición de la norma sexual y de género que marginaliza a los sujetos LGBTQ.

El protagonista del cuento “¡Jum!”, al igual que el de *Antes que anochezca*, es un sujeto homosexual en un contexto que impone una identidad masculina normativa exclusivamente heterosexual. Sin embargo, a diferencia de Arenas, el protagonista del cuento de Sánchez es afeminado y afrodescendiente – dos factores cuya intersección determinan el desarrollo del relato. Nuestra lectura del cuento de Sánchez indica que el protagonista se desidentifica con el discurso y la ideología de su comunidad; no modifica su comportamiento ni su apariencia a pesar de ser la víctima de acoso verbal y de sufrir ostracismo. Tampoco rechaza totalmente a su comunidad, puesto que se empeñó en vivir en ella hasta que fuera expulsado. Por lo tanto, el protagonista está en una postura de desidentificación respecto a la comunidad a la que pertenece. El que el

¹⁸⁸ Bersani señala al respecto lo siguiente: “En sus deseos, el hombre gay siempre corre el peligro de identificarse con las imágenes de la masculinidad misógina que dominan al nivel cultural” (“In his desires, the gay man always runs the risk of identifying with culturally dominant images of misogynist maleness”) (Bersani 63).

protagonista recurra a la desidentificación no significa que escoja esta opción entre un abanico de posibilidades; más bien se encuentra en la obligación de recurrir a esta estrategia de supervivencia.

El hijo de Trinidad se desidentifica con la masculinidad normativa porque no respeta los códigos vestimentarios de su sociedad (se pone el traje dominguero todos los días, por ejemplo) y no se adecúa con la performance asociada a la masculinidad normativa; una inadecuación reforzada por su uso parcial de los códigos de la performance de la feminidad normativa (Sánchez 56, 58, 59, 60). Resulta entonces que el personaje retoma partes de la norma masculina y partes de la norma femenina para componer una identidad y una performance de género híbrida. Esta construcción parece ser una estrategia de negociación con los discursos dominantes (normas de performance de la masculinidad y la feminidad).

Sin embargo, además de ser híbrida, la performance de género del protagonista del cuento de Sánchez también supone una subversión que se expresa en términos raciales, como mencionamos anteriormente. En la comunidad afropuertorriqueña representada en el cuento, la homosexualidad se asocia con una categoría racial otra que se encuentra en oposición con la identidad étnica de la comunidad del relato (56-57). En este contexto, la homosexualidad y la afeminación de un hombre afrodescendiente se interpreta como un comportamiento que subvierte las normas de la racialidad afropuertorriqueña (Lugo-Ortiz 127; Sánchez 56-57).

Existe, por ejemplo, una negritud esencialista en varias cepas de pensamiento nacionalista negro, y es indudablemente heterosexual. Las narrativas identitarias codificadas al nivel cultural a menudo son formateadas por energías fóbicas respecto a la raza, la sexualidad, el género, y varios otros parámetros identitarios (Lugo-Ortiz 6)¹⁸⁹.

El prejuicio según el que la homosexualidad es un fenómeno propio de la población blanca es un argumento que ha servido para negar la posibilidad de un sujeto LGBTQ afrodescendiente

¹⁸⁹ “There is an essential blackness, for example, in various strains of black nationalist thinking and it is decidedly heterosexual. Socially encoded scripts of identity are often formatted by phobic energies around race, sexuality, gender, and various other identificatory distinctions”.

(9). Aquí, por lo tanto, la desidentificación constituye una estrategia que permite conjugar discursos opuestos y neutralizar una parte del problema causado por la falta de identificación de los sujetos minoritarios con el discurso dominante. Se trata de una forma de negociación que entra en juego en la construcción de las identidades mosaico de los sujetos LGBTQ caribeños. Mientras Arenas rechaza en bloque todo el sistema revolucionario cubano, sigue adscribiéndose a la norma sexual y de género en su concepción de las relaciones sexuales y amorosas entre hombres. Por su parte, el hijo de Trinidad rechaza los mandamientos comportamentales de la masculinidad hegemónica a través de su performance de género afeminada, sin embargo sigue usando ropa y accesorios masculinos, lo que implica a la vez un rechazo y una aceptación parcial de la norma sexual y de género vigente en su contexto. Percibimos aquí que la desidentificación, además de ser una negociación entre los discursos dominantes y dominados, también es una negociación con las posibilidades y las limitaciones propias de cada individuo.

La (in)visibilidad contextual del sujeto LGBTQ caribeño

El uso de la visibilidad o invisibilidad contextuales es una estrategia de resistencia que utilizan los sujetos LGBTQ para no ser discriminados en contextos hostiles y para poder expresarse y hacerse visibles en contextos más permisivos. La visibilidad puede definirse como el hecho de ser reconocido en función de los parámetros identitarios asumidos como propios. La invisibilidad sería ser visto en función de unos parámetros con los que el sujeto no se identifica. Las dinámicas de (in)visibilidad son fundamentales para la construcción de la homosexualidad contemporánea puesto que esta es:

[E]l producto de las estructuras que hacen que se ubique constantemente al margen de la visibilidad: ni completamente escondida (imposible de controlar, por consiguiente), ni totalmente patente (y por lo tanto sancionada al nivel social) (Bergmann y Smith 9)¹⁹⁰.

Visibilidad e invisibilidad son contextuales, pues el individuo elige hacerse visible o no en función de su seguridad personal. La (in)visibilidad como estrategia de resistencia y de supervivencia se relaciona con la desidentificación, puesto que, de una forma metafórica, la elección de hacerse visible supone un proceso de negociación. En los textos analizados aquí encontramos este tipo de estrategia en los poemas de Faizal Deen, la autobiografía de Reinaldo Arenas, la novela de Pedro Juan Gutiérrez y la colección de cuentos de Luis Negrón.

En los poemas de Deen el sujeto homosexual oscila entre la visibilidad y la invisibilidad según el espacio en el que se encuentre. El espacio de visibilidad es la discoteca gay, que tiene dos dimensiones principales: una dimensión geográfica, puesto que se trata de un lugar específico; y una dimensión social o humana, puesto que se trata de un lugar frecuentado por un grupo de sujetos en particular. La discoteca es un lugar en el que es posible la libertad o emancipación:

“Las discotecas / te llevarán, desbordando / de tus pantalones de mezclilla / a la libertad venidera” (Deen 2008 153 vv. 1-4)¹⁹¹.

“[...] al misterio indecible / de la Discoteca [...]” (Deen 2008 156 vv. 4-5)¹⁹².

Resulta entonces un espacio heterotópico que se opone a todos los otros lugares, que es absolutamente diferente y que, por lo tanto, funciona como contraespacio (con cierta dimensión carnavalesca o festiva). La existencia de esta heterotopía implica que el espacio social normativo no está habilitado para que las personas LGBTQ lo habiten.

¹⁹⁰ “[...] is [...] called into being by those social structures which cause it to be ever on the margins of visibility: neither completely hidden (and therefore impossible to control) nor wholly apparent (and thus socially sanctioned)”.

¹⁹¹ The discos / will take you, spilling out / of your jeans / into the coming freedom.

¹⁹² “[...] the unspeakable mystery / of the Disco”.

Por contigüidad, la noche urbana, el tiempo y espacio en que la discoteca se abre y existe, es también un espacio otro que permite la visibilidad de la comunidad LGBTQ:

[...] La discoteca de las 3 de la mañana. Drogado” (Deen 2008 157 v. 34)¹⁹³.

Nacimos para el *hustle*¹⁹⁴. El cemento. El encanto / De las luces grandes. Lo moderno y rápido. Donde los maricones / puedan dispersarse. Aparecer y desaparecer. Con el sacudir de una vara [mágica]” (154 vv. 41-52)¹⁹⁵.

Lo cargarás / A través de la noche. Pero las mañanas / También serán tuyas (153 vv. 19-21)¹⁹⁶.

Sin embargo, la extensión de la visibilidad LGBTQ puede causar conflictos cuando entra en contacto con los sujetos mayoritarios que pueblan el espacio normativo. Por consecuencia, el sujeto LGBTQ se ve obligado a recurrir a estrategias de invisibilidad en aquel espacio. Así, la hora de la salida de las discotecas suele coincidir con la ida al trabajo de los primeros trabajadores matutinos:

Las cuatro de la mañana eternas. / Los trenes / Zum zum / [...] Mariconcito, / ¿te ves / en los ojos / de las tías que van / a trabajar?” (154 vv. 35-37, 39-43)¹⁹⁷.

La visibilidad queda, por lo tanto, restringida a la discoteca en el marco de un tiempo limitado.

Esta dinámica se encuentra también en la autobiografía de Reinaldo Arenas, quien considera la invisibilidad una imposición social que proviene del machismo, pero también como una imposición política que proviene del socialismo (2010 99-100, 152,164). Esto implica una

¹⁹³ [...] The 3 a.m. disco. High”.

¹⁹⁴ El término inglés *hustle* se refiere en general a actividades ilícitas. También suele tener connotaciones sexuales. Aquí no se refiere al sintagma *hustle culture* que se refiere a una cultura laboral específica que no tiene que ver con lo que acabamos de enunciar.

¹⁹⁵ “We were born of the hustle. Concrete. The lure / Of the big lights. The fast modern. Where the faggots / could scatter. Appear and reappear. With the flicks of the wand”.

¹⁹⁶ “You will carry him / Through the night. But the mornings / Will also be yours”.

¹⁹⁷ “4 a.m. eternal. / The trains / Zoom zoom / [...] Young faggot, / do you catch / yourself in the eyes / of the aunties going / to work?” (Deen 154 vv. 35-37, 39-43).

fuerte autorrepresión que tiene efectos externos, pero también internos a través de la represión de la orientación sexual (61, 71-74, 92).

Sin embargo, *Antes que anochezca* también contiene numerosos pasajes en los que los homosexuales ocupan el espacio público de manera más o menos sutil. El autor representa parte de los códigos de la comunidad homosexual habanera puesto que menciona y explica en algunas ocasiones la práctica del flete (95, 128). Aunque el flete pueda ser una actividad diurna, la noche urbana parece ser el espacio-tiempo privilegiado de visibilidad para la comunidad LGBTQ habanera:

Aparte del flete diurno que se realizaba, generalmente, en las playas, La Habana disfrutaba de otra vida homosexual poderosísima; subterránea, pero muy evidente. Esa vida era el flete nocturno por toda la Rampa, por Coppelia, por todo el Prado, por todo el Malecón, en el Coney Island de Marianao (130).

El Malecón de La Habana es uno de los lugares más a menudo asociados con la comunidad homosexual. Como había de esperarse, este lugar está representado en la novela *El Rey de La Habana* de Pedro Juan Gutiérrez, cuyo argumento se desarrolla casi exclusivamente en la capital cubana. En esta novela, el Malecón aparece poblado de homosexuales y lesbianas (Gutiérrez 115), funcionando de manera paralela a la discoteca de Deen, puesto que es solo por la noche cuando se convierte en un lugar de encuentro, en lugar de su función diurna: un lugar tránsito que circunda la ciudad de La Habana. Sin embargo, el protagonista de la novela no frecuenta el Malecón y en realidad la visibilidad o la invisibilidad de los sujetos LGBTQ de esta obra está en función de su interacción con las autoridades. Como mencionamos antes, Rey es un hombre marginal e indigente. El hecho de que carezca de apellido también parece indicar que no se inscribe en los dispositivos del poder que construyen el sujeto (en este caso el origen familiar). El protagonista no se inserta en un espacio familiar, pero tampoco en un espacio laboral ni comunitario ni nacional. Está desconectado y no se relaciona con el mundo que lo rodea.

En este contexto, las estrategias de invisibilidad son necesarias para la supervivencia inmediata del protagonista, aunque no tengan que ver directamente con su identidad sexual, sino con su relación con las instancias estatales, puesto que el protagonista y otros personajes LGBTQ y marginales deben huir y esconderse constantemente.

Sandra, por su parte, también oscila entre la visibilidad y la invisibilidad por razones similares. Como declara ella misma, está en su casa de día y en la calle de noche (69). Dadas sus actividades, Sandra es invisible en el espacio público durante el día, un periodo durante el cual se encuentra en casa. En cambio, se hace visible en el espacio público en la noche urbana, un espacio-tiempo característico de la representación de los sujetos LGBTQ.

Aunque su tono general sea mucho más ameno que el de textos como *Antes que anochezca*, *El Rey de La Habana* o “Lulú o la metamorfosis”, la colección de cuentos *Mundo cruel* de Luis Negrón también explota el tema de la (in)visibilidad contextual de los sujetos LGBTQ.

En “El elegido” el joven protagonista tiene un comportamiento sexual exuberante y promiscuo, siendo visiblemente homosexual (Negrón 14-18). Este comportamiento es fuertemente castigado por el padre del protagonista (27). En este caso, la crítica de la visibilidad homosexual proviene de un personaje heterosexual cisgénero. Sin embargo, en la narrativa de Negrón, la crítica de la visibilidad LGBTQ también se formula desde la perspectiva de otros sujetos LGBTQ. En el cuento “La Edwin”, el protagonista homosexual habla por teléfono con un amigo para contarle chismes acerca de La Edwin, otro personaje (39-40). Lo relevante del cuento es la crítica que el protagonista hace del comportamiento de La Edwin por no responder al modelo tradicional de la homosexualidad:

Todas las locas son iguales y ustedes las jovencitas lo quieren cambiar todo de la noche a la mañana. Que si la bisexualidad, que si gay es una identidad política, buchas y locas juntas todo el tiempo, pero – entérate niña – que el mundo es mundo desde hace mucho tiempo (41-42).

De los relatos de Negrón, “Botella” resulta paradigmático en lo que se refiere al tema que tratamos en este epígrafe. En él, un bugarrón prostituto (53) utiliza la violencia física para proteger la invisibilidad de su identidad sexual, es decir, para mantener la fachada heterosexual. El protagonista vive escondido, invisible, para que nadie lo pueda relacionar con sus clientes homosexuales. Por ello, cuando casualmente encuentra muerto a uno de ellos en una visita rutinaria (54), intenta borrar todas sus huellas no tanto por miedo a ser acusado de ser culpable de la muerte, sino y para ocultar su práctica sexual (55). Irónicamente, en su huida asesina se convierte en asesino de otro de sus clientes (57-58), lo que activa una espiral de huida y violencia de la que no puede escapar (58-60). Más allá de la desigualdad o violencia que caracterizan las relaciones entre bugarrones y homosexuales, lo relevante del relato es el retrato extremo del impacto de la invisibilidad que la masculinidad impone al cuerpo del sujeto LGBTQ (el bugarrón prostituto asesino) y de la necesidad de ocultar su identidad sexual.

En conclusión, vemos que las estrategias de (in)visibilidad empleadas por los sujetos LGBTQ de nuestro corpus son siempre contextuales. El que un personaje escoja ser visible o invisible corresponde en general a su ubicación en el espacio. Esta restricción espaciotemporal de la visibilidad de los sujetos LGBTQ implica que son invisibles en el espacio de la sociedad general, es decir, en los espacios dominados por la norma sexual y de género que implica la heterosexualidad obligatoria. Este espacio dominante es la sociedad trinitaria de los años 1970 en el poema “Young Faggot” de Deen, la sociedad cubana revolucionaria en el caso de Arenas y postsoviética en el caso de Gutiérrez, y también las sociedades dominicana de la segunda parte del siglo XX y puertorriqueña del siglo XXI en el caso de Alcántara Almánzar y Negrón, respectivamente.

La transgresión de los límites de la (in)visibilidad de los sujetos LGBTQ suele ser castigada ferozmente: los castigos y encarcelamientos repetitivos en Arenas; el arresto y posterior encarcelamiento de Sandra en *El Rey de La Habana* y de la Lulú de Alcántara Almánzar. Estos arrestos parecen ser una forma de invisibilización forzada impuesta por las instancias del poder que recurren también a estrategias basadas en la (in)visibilidad de los sujetos. Aquí, la invisibilización es una herramienta del discurso dominante que consigue invisibilizar el cuerpo LGBTQ gracias a su desplazamiento coercitivo fuera de los marcos del espacio público (a una celda, una cárcel, un campo de trabajo, etc.). Estos finales que sufren en particular las mujeres trans representadas en nuestro corpus pueden ser considerados como una metáfora de la imposibilidad de la visibilidad del sujeto LGBTQ en un espacio dominante que impone la norma heterosexual como único modelo inteligible y aceptable.

La migración LGBTQ: exilio, diáspora y migraciones internas

La dimensión de la diáspora de las comunidades caribeñas, localizada en sus antiguas metrópolis y en América del Norte, constituye hoy día un importante factor social para la región y sus naciones. En los Estados Unidos, por ejemplo, residen más de 1,04 millones de habitantes de origen haitiano (United States Census Bureau), mientras que en Quebec hay 143 mil personas de ese mismo origen, es decir, más del 86% de la comunidad haitiana de Canadá (Statistiques Canada 2016B). Reinaldo Arenas es uno de los muchos cubanos que emigraron a Estados Unidos a partir de 1959. De los autores de nuestro corpus, también Faizal Deen, nacido en Guyana, emigró a Canadá, donde escribe y reside.

Antes que anochezca de Reinaldo Arenas y “¡Jum!” de Luis Rafael Sánchez comparten el hecho de que su protagonista LGBTQ emigre para escapar de la hostilidad que le rodea. La

migración es la tercera estrategia de supervivencia y de resistencia que emplean los sujetos LGBTQ de nuestro corpus para salvaguardar su integridad física y psíquica.

Definimos aquí la migración como el proceso que emprende un ser humano al desplazarse geográficamente hasta llegar a otra jurisdicción y/o comunidad humana. Por lo tanto, por un lado, tenemos un factor geográfico (un desplazamiento en el espacio físico) y un factor humano (un desplazamiento social). La migración puede ser interna, es decir dentro de los límites de una jurisdicción y/o comunidad, como en el caso del éxodo rural, por ejemplo, o puede ser externa, lo que implica que el migrante atraviese los límites de su jurisdicción y/o comunidad nacional.

La autobiografía de Reinaldo Arenas contiene ejemplos de ambos tipos de migración: después de pasar su infancia en una pequeña comunidad rural (2010 39-42), el protagonista adolescente se muda a la pequeña ciudad industrial de Holguín (55-56), capital de la provincia eponímica, en el este del país. Unos años después viaja a La Habana para instalarse definitivamente (75-76).

La migración a La Habana es una experiencia frecuente en Cuba debido al hecho de que el poder y la mayor parte de actividades económicas y culturales se desarrollen allí. En La Habana Arenas entra en contacto con la comunidad LGBTQ, frecuenta sus espacios y comparte su subcultura (89, 95, 111, 128, 130).

La migración externa de Arenas es un recurso extremo para escapar de la represión que sufre en su país a causa de su identidad sexual. Como se explicó anteriormente, Arenas aprovechó el puente marítimo de El Mariel para huir de su país.

Al punto de que estallara una revolución popular, Fidel y la Unión Soviética decidieron que era necesario abrir una brecha, dejando salir del país a un grupo de aquellos inconformes; era como hacerla una sangría a un organismo enfermo (299).

Al llegar a Estados Unidos Arenas es recibido como refugiado debido a que sus derechos fundamentales y su existencia estaban amenazados en su país de origen, según la *Convención*

relacionada con el estatus de refugiados de las Naciones Unidas (1951) y el *Protocolo sobre el estatuto de los refugiados* (1967) de la misma organización internacional. La experiencia migratoria de Arenas se describe aquí como exilio y el autor emplea varias veces este término en su narración, que también da título a un capítulo (310-314). Arenas habla de sí mismo como de un desterrado (314), pero no utiliza el término *destierro* para definir su experiencia migratoria.

En el concepto de exilio tenemos un componente migratorio objetivo, pero también un componente emocional subjetivo. El componente objetivo se relaciona con que el exilio es algo que el sujeto sufre, que se le impone por una fuerza exterior, muchas veces a modo de castigo. Por ejemplo, Arenas no escogió irse a Estados Unidos, sino que acabó en ese país norteamericano por razones políticas ajenas a su voluntad. La salida de Cuba representa un destierro porque se identifica y añora su nación de origen: “El desterrado es ese tipo de persona que ha perdido a su amante y busca en cada rostro nuevo el rostro querido y, siempre autoengañándose, piensa que lo ha encontrado” (315). En el exilio, fuera de su medio, de su cultura y de su lengua, el autor está totalmente desconectado de la sociedad que lo rodea y de los grupos que la componen, de ahí que se sienta desterrado, sin conexión con el suelo que pisa.

Como decíamos antes, el Arenas de *Antes que anochezca* no siente afinidad por los miembros del exilio cubano en Estados Unidos, una comunidad en su mayor parte conservadora y poco interesada en la suerte y actividad de los intelectuales homosexuales disidentes (308, 311-312). Arenas no es el único autor cubano que sufrió del ostracismo y del olvido general en Estados Unidos. Al igual que les sucede a otros escritores, Arenas conoce dificultades para salir adelante en Estados Unidos:

Era paradójico cómo aquellos grandes escritores que habían salido de Cuba buscando libertad, ahora se encontraban con la imposibilidad de publicar sus obras aquí. [...] En realidad, al exilio cubano no le interesaba mucho la literatura, el escritor es mirado como algo extraño, como alguien anormal (311).

El desajuste de Arenas es por lo tanto doble, con respeto a la sociedad americana (309) y con respecto a la sociedad cubano-americana.

Por otra parte, Arenas se encuentra con que parte de la intelectualidad progresista de los Estados Unidos apoyan a Fidel Castro. Con indignación los llama “comunistas de lujo” e “izquierda festiva y fascista” (310). Finalmente, el protagonista de *Antes que anochezca* tampoco logra conectar con la subcultura LGBTQ estadounidense, cuyos códigos no entiende. Arenas se muestra incapaz de conceptualizar las relaciones homosexuales – sean amorosas o sexuales – sin el paradigma bugarrón/maricón que experimentó en Cuba (132). El protagonista se encuentra entonces ante una imposibilidad total: no puede vivir (ni sobrevivir) en la Cuba revolucionaria, pero tampoco encuentra un lugar y una comunidad que le convengan en el extranjero:

Desde luego, [...] me doy cuenta de que para un desterrado no hay ningún sitio donde se pueda vivir; que no existe sitio, porque aquel donde soñamos, [...] sigue siendo el lugar soñado; en el exilio uno no es más que un fantasma, una sombra de alguien que nunca llega a alcanzar su completa realidad; yo no existo desde que llegué al exilio; desde entonces comencé a huir de mí mismo. [...] Cuando llegué a Miami hice unas declaraciones [...]: “Si Cuba es el Infierno, Miami es el Purgatorio” (314).

En el cuento “¡Jum!” de Sánchez, encontramos un proceso de migración que podemos definir como una forma de migración interna y un proceso que podríamos asimilar a la migración externa o a la migración interna hacia la ciudad. “¡Jum!” es el relato de nuestro corpus que mejor y con mayor intensidad representa la presión migratoria que sufre el sujeto LGBTQ.

La Fountain-Stokes considera que este relato es emblemático de la homofobia puertorriqueña, cuya violencia verbal, psicológica y física fomentan una presión hacia la migración (2009 2). El primer proceso de migración del protagonista del cuento de Sánchez es particular, puesto que se trata del exilio interno. Causado por el acoso que sufre por parte de los hombres y de las mujeres de su comunidad, el proceso de aislamiento del protagonista consiste en un movimiento de reclusión que le permite escapar del espacio público y del espacio humano. Se trata de un

movimiento de reclusión que escapa del espacio público y del espacio humano a causa del acoso que sufre por parte de los hombres y de las mujeres de su comunidad, a los que la narración presenta como grupos monolíticos.

El hijo de Trinidad, canso de la chacota, se encerró en su casucha a vivir a medias.
El hijo de Trinidad ni prendía el fogón para no molestar. De sol a luna bajo el mismo techo.
De sol a luna como muerto en tumba. De sol a luna como monja en el claustro. De sol a luna desgarrando cicatrices. Así, hasta el día pensado (Sánchez 55).

Se trata aquí de una clara estrategia de supervivencia que no será provechosa. Los comerciantes de su comunidad, de los que el protagonista depende para sobrevivir (comida, lavado de ropa, etc.) se niegan a atenderlo, lo que compromete su integridad física y amenaza su vida a corto y mediano plazo. Ante esta situación, el protagonista decide abandonar su pueblo (Sánchez 58-59). Este proceso implica un desplazamiento en el espacio geográfico, pero también un desplazamiento en el espacio social, puesto que se abandona una comunidad conocida para integrar una desconocida. En el cuento de Sánchez no está claro si se trata de un proceso de migración interna o de un proceso de migración externa, pero lo pertinente para nuestro análisis es que el protagonista se encuentra en una situación en la que su supervivencia material se ve amenazada a causa de su identidad sexual homosexual y de su performance de género afeminada, y que esta situación lo fuerza a abandonar su comunidad y a migrar a otra.

Como se ha dicho antes, la persecución que sufre acaba por conducirlo a la muerte (Sánchez 58-60), una alegoría de la imposibilidad para el sujeto LGBTQ de escapar de la red de relaciones de poder en el que se encuentra y de la imposibilidad de encontrar una comunidad para integrarse.

Esta presión migratoria representada en “¡Jum!” no es una excepción, puesto que la sexualidad ha sido un factor determinante para una porción de la emigración puertorriqueña a los Estados Unidos. La Fountain-Stokes menciona que también es el caso de las migraciones internas (2009 X). Sin embargo, la emigración no garantiza la seguridad del migrante:

Desgraciadamente, cada vez está más claro que la migración LGBTQ a Estados Unidos no necesariamente garantiza la seguridad (particularmente en el caso de los sujetos de clase trabajadora y trans), como nos recuerdan numerosos asesinatos publicitados ampliamente” (XXI)¹⁹⁸.

Tanto en Arenas como Sánchez, el protagonista tiene que abandonar su comunidad o su país a causa de una estructura particular de las relaciones de poder que lo define como un sujeto abyecto a causa de su identidad sexual o de género.

Los sujetos LGBTQ caribeños de nuestro corpus se ubican en contextos regidos por una norma sexual y de género particularmente heterosexista. La presión que sufren suscita la implementación de un número estrategias de resistencia y de supervivencia, entre las que aquí hemos destacado desidentificación, la (in)visibilidad contextual y la migración.

Los textos literarios expresan que la desidentificación puede ser la estrategia de resistencia adecuada, puesto que los homosexuales no pueden asimilarse a las categorías del discurso dominante, pero tampoco pueden rechazar totalmente sus categorías, puesto que esto implicaría un problema para su supervivencia inmediata, como fue el caso de Reinaldo Arenas, por ejemplo.

En esta situación de marginalidad, los sujetos LGBTQ hacen uso de estrategias de visibilidad y de invisibilidad contextuales, es decir, en función de la permisividad del espacio en el que se encuentran. Además de las estrategias de visibilidad y de invisibilidad, la migración es una estrategia de supervivencia particularmente relevante en los textos estudiados.

Lo que sobresale del análisis de las estrategias de resistencia y de supervivencia empleadas por los sujetos LGBTQ caribeños de nuestro corpus es su relativa ineficacia o, por lo menos, sus grandes limitaciones. Estas limitaciones subrayan la imposibilidad de escapar del dominio del

¹⁹⁸ “Sadly, it has become increasingly apparent that LGBT migrant to the United States does not necessarily ensure safety (particularly for working-class and trans subjects), as numerous, well publicized murders remind us”.

discurso dominante, o, dicho de otra forma, la imposibilidad de que exista un lugar (físico, humano o discursivo) fuera de la red de las relaciones de poder.

CONCLUSIÓN

El análisis aquí ofrecido partió de la indagación sobre la función del dispositivo de la homosexualidad en la economía del discurso dominante. Respecto al discurso de la norma, de la nación y de la religión cristiana, establecimos cómo, dentro de los límites de nuestro corpus, el sujeto LGBTQ se encuentra definido como un sujeto otro; esta alterización permite precisamente la existencia del sujeto normativo (heterosexual).

La alteridad del sujeto LGBTQ caribeño de nuestro corpus enlaza con una tradición social y cultural que ha pasado por la asociación de sodomía y herejía en la Edad Media a la vinculación en épocas más recientes entre la homosexualidad y la enfermedad o la desviación. En determinados contextos, como el de la Guerra Fría del siglo XX, su asociación fue política, al vincularse con el capitalismo en los países comunistas y con el comunismo en los países del Bloque del Oeste, como Canadá (Levy), por ejemplo.

Las dicotomías de género responden a la visión dicotómica del mundo y de las relaciones establecida por el patriarcado. En esta el sujeto LGBTQ queda definido como el otro no solo al nivel de la norma sexual y de género, sino también al nivel de los discursos nacionales. En el contexto cubano, el sujeto homosexual no responde al modelo de sujeto promovido por la Revolución (el hombre nuevo) ni a nivel ideológico ni a nivel de género o sexualidad (dimensiones constitutivas de la ideología). En el contexto de los estados caribeños neoliberales, la concepción dominante del ciudadano es la de un hombre cisgénero, heterosexual, padre de familia y probablemente cristiano (Barriteau 34), lo que frena la inclusión de las minorías sexuales en la vida política y nacional – incluimos aquí la participación plena e íntegra de las mujeres. El sujeto LGBTQ también es definido como un ser otro por el discurso judeocristiano, que está presente culturalmente en las naciones caribeñas debido a su pasado colonial. La condena del homosexual

en esta tradición parte de la interpretación literal de algunos pasajes del Antiguo Testamento a los que también alude ocasionalmente el Nuevo Testamento.

La segunda pregunta que ha guiado esta investigación consideraba cómo se relacionan los sujetos LGBTQ con los dispositivos del discurso dominante, tales como el género, la norma sexual, la familia, la pareja, la asignación racial, la clase social, la nacionalidad, las instituciones, etc. En general, los sujetos LGBTQ de nuestro corpus se encuentran en una relación de tensión con ellos debido precisamente a su otredad respecto a la norma establecida por dichos discursos y dispositivos.

Respecto a la inserción de los sujetos LGBTQ en el discurso del género, sobresale la precaria relación de los sujetos masculinos con la construcción de la masculinidad normativa y hegemónica. En particular, la performance del hombre homosexual afeminado, cuya representación domina nuestro corpus, es particularmente subversiva en el contexto caribeño, sobre todo en el caso del afrodescendiente por la hipersexualización que este colectivo ha sufrido históricamente y los códigos de masculinidad tradicional vigentes en su cultura.

El análisis de la figura/identidad del bugarrón resulta de particular interés por su particular construcción en el Caribe hispano. Su performance de género de la masculinidad normativa y hegemónica conlleva prácticas de abuso y violencia. Como hemos visto en el análisis de los textos, esta figura es frecuentemente cuestionada en el espacio de la práctica homosexual. Al hacerlo, se cuestiona también implícitamente la categoría de maricón con la que se relaciona la de bugarrón. Por lo tanto, estos textos cuestionan la lógica dicotómica de estas identidades sexuales y, a la vez, la norma de género que permite esta configuración específica de las identidades homosexuales.

A causa de una inserción problemática en la norma sexual y de género, el sujeto LGBTQ se inscribe también problemáticamente en la familia, un dispositivo de reproducción social basado

en la heterosexualidad. Con la notable excepción del cuento “Lulú o la metamorfosis”, el resto de los textos representa la compleja relación que los sujetos LGBTQ mantienen con la familia y con la paternidad. El sujeto LGBTQ es frecuentemente maltratado en su niñez, cuando establece relaciones conflictivas con las figuras paternas, como sucede en los textos de Arenas, Victor y Sánchez. Curiosamente su propia paternidad permite al sujeto LGBTQ la participación en el aparato de producción social (la familia) y, dentro de esos límites, es capaz de desempeñar un papel normativo (padre de familia).

De lo hasta ahora dicho se desprende también el conflicto de los sujetos LGBTQ con la institución de la pareja estable y monógama, unidad base de organización social y familiar. Efectivamente, este modelo de relación está totalmente ausente en los textos analizados. Su ausencia no constituye una crítica de la homonormatividad; más bien parece ser un síntoma de la marginación y soledad que afecta a los sujetos LGBTQ. Una notable excepción sería, tal vez, la relación entre Reinaldo Arenas y un hombre llamado Lázaro. Paradójicamente, el propio Arenas llega a declarar que la monogamia se opone fundamentalmente a la homosexualidad (2010 90). Por su parte, el protagonista del cuento “¡Jum!” carece tanto de nombre como de agencia, amigos y pareja, mientras el sujeto LGBTQ de los poemas de Faizal Deen se contenta con tener relaciones esporádicas en parques y discotecas.

El parámetro de la racialidad se articula con el del género y la sexualidad, como vimos en “¡Jum!”, cuento en el que protagonista es rechazado por ser afropuertorriqueño afeminado y homosexual. Culturalmente, el Caribe ha asociado la homosexualidad (y la feminización que conlleva) a la cultura de origen europeo, mientras que los afrodescendientes han sido hipersexualizados en su masculinidad, lo cual no deja de ser un parámetro de racismo. La

internalización de estos estereotipos raciales en la cultura popular implica que la homosexualidad de un hombre afrodescendiente es mucho más problemática que la de uno blanco.

La difícil inscripción del sujeto LGBTQ en los diversos dispositivos ya mencionados supone en última instancia su problemática integración socioeconómica, lo que tiene implicaciones respecto a su clase social y a su marginación. Como vimos, la marginalidad, clandestinidad e incluso la indigencia marcan la experiencia de los personajes de la novela de Gutiérrez; Lescot y Magloire entrevistan a personas de clase trabajadora, con muy pocos recursos económicos y en situación de vulnerabilidad; los poemas de Deen reducen la existencia/visibilidad del homosexual a un espacio heterotópico; la representación que Arenas hace sí mismo en su autobiografía proyecta su ansia de libertad y su rechazo de toda atadura social y política, lo que lo lleva a ser particularmente marginado a nivel social en Estados Unidos.

Todas nuestras preguntas de investigación iniciales desembocaban al cabo en una cuestión final que sintetiza la articulación del poder y de la sexualidad: ¿Cómo se estructura y funciona el dispositivo de la homosexualidad en el discurso literario caribeño de finales de siglo XX e inicios del siglo XXI? Nuestra respuesta será concisa: el dispositivo de la homosexualidad se estructura y funciona de tal manera que construye un sujeto otro y marginalizado que marca el límite de lo que no debe ser el sujeto normativo. Por lo tanto, permite definir el sujeto normativo: el homosexual es lo que el heterosexual no es. Al mismo tiempo, la propia no-normatividad del homosexual se establece respecto a la normatividad del sujeto heterosexual normativo. Es una dinámica recíproca de definición de sí mismo y del otro por oposición.

Con todo, el sujeto LGBTQ caribeño representado en el material estudiado no está desprovisto de agencia en su relación con su universo, si bien esta es limitada. Al tener que inscribirse en discursos que lo posicionan en los estratos más bajos de las relaciones sociales,

desarrolla contradiscursos para negociar con esta inscripción problemática. Negocia, por ejemplo, con los términos de la nación y de la comunidad cuando afirma que la homosexualidad es propia de su sociedad y no una desviación ajena. Este discurso sirve para reposicionar al sujeto LGBTQ en el seno de la nación, aunque sea solo discursivamente, y en la red de las relaciones de poder. Al inscribirse en contextos sociales, políticos, económicos y culturales hostiles, el sujeto LGBTQ emplea estrategias de resistencia y de supervivencia que son propias de las posibilidades que le ofrece su posicionamiento en la red de las relaciones de poder. Aunque de alcance más que limitado en lo que tiene que ver con la mejora o la preservación efectiva de su vida, la desidentificación, la (in)visibilidad contextual y la migración le ofrecen la posibilidad del bien, por oposición a la certitud del mal.

Finalmente, el sujeto LGBTQ realiza una crítica parcial al sistema en que se mueve, cuestionando identidades asociadas a su subjetividad, como la del bugarrón, pero también reivindicando otras, como la del sujeto afeminado.

Las limitaciones propias de todo estudio en función de la necesidad de establecer un corpus de análisis manejable, no nos permiten confirmar que estas conclusiones se apliquen a toda la representación textual del sujeto LGBTQ en la literatura caribeña, pero sí creemos haber establecido claros *topoi* que afectan a la representación literaria del sujeto LGBTQ caribeño en el periodo histórico que nos interesa. Las limitaciones de nuestro estudio nos interpelan y avivan la necesidad de una investigación posterior que consistiría en un análisis similar, pero con un corpus mucho más amplio, y/o de un análisis dirigido a la producción cultural LGBTQ caribeña del siglo XXI. La ebullición de la discursividad LGBTQ y de su problemática inscripción social es un objeto de estudio que aún tiene mucho terreno que explorar en el campo literario y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCÁNTARA ALMÁNZAR, José. “Lulú o la metamorfosis”. *Antología de la literatura gay en la República Dominicana*, Mélida García y Miguel de Camps Jiménez, Editorial Manatí, 2004, pp. 47-59.
- ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)*. Jean-Marie Tremblay, Université du Québec à Chicoutimi, http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.pdf. Accedido en marzo de 2022.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *What Is Gender Dysphoria?* <https://web.archive.org/web/20200114173204/https://www.psychiatry.org/patients-families/gender-dysphoria/what-is-gender-dysphoria> . Accedido en febrero de 2022.
- ARENAS, Reinaldo. *El color del verano o Nuevo jardín de las delicias*, Tusquets Editores, 1999. ----- *Antes que anochezca*. Tusquets Editores, 2010.
- BARRITEAU, Violet Eudine. “Theorizing Ruptures in Gender Systems and the Project of Modernity in the Twentieth-Century Caribbean”. *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, Linden Lewis, University Press of Florida, 2003, pp. 25-52.
- BEAUCAGE, Pierre. “Les peuples amérindiens d’hier à demain”. *LA1101 – L’Amérique latine : Cours synthèse*, Olivier Côté, Université de Montréal, hiver 2022.
- BEJEL, Emilio. *Gay Cuban Nation*. The University of Chicago Press, 2001.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio. “La isla que se repite: para una interpretación de la cultura caribeña”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 429 (marzo de 1986), pp. 115-130.

- BERENI, Laure, Sébastien Chauvin *et alii*. *Introduction aux études sur le genre*. De Boeck Supérieur, 2020.
- BERGMANN, Emilie L. y Paul Julian Smith. *¿Entiendes? Queer Reading, Hispanic Writing*. Duke University Press, 1995.
- BERSANI, Leo. *Homos*. Harvard University Press, 1995.
- Biblia ecuménica, La*. Grupo editorial Luis Vives, 2018.
- BLACKWOOD, Evelyn. “Reading Sexualities across Cultures: Anthropology and Theories of Sexuality”, *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Ellen Lewin y William L. Leap, University of Illinois Press, 2002, pp. 69-92.
- BOURDIEU, Pierre. *Postface à Architecture gothique et pensée scholastique de E. Panofsky*. Les Éditions de Minuit, 1967.
- , “Espace social et genèse des ‘classes’”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, 1984, DOI: <https://doi.org/10.3406/arss.1984.3327>
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 2006.
- CABRAL, Mauro. “Transgénero”. *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Susana Beatriz Gamba, Editorial Biblos, 2009, pp. 337-340.
- CALHOUN, Craig (ed.). “Norms”. *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford University Press, 2002, <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref-9780195123715.001.0001/acref-9780195123715-e-1181?rskey=rkMmTl&result=2>.
Accedido en enero de 2022.
- CASADO FERNÁNDEZ, Ana. *Escritura entre rejas: literatura carcelaria cubana del siglo*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2018, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/39983/>. Accedido en enero de 2022.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. "Haiti". *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/haiti/#people-and-society> . Accedido en diciembre de 2021.

CÉSPEDES, Benjamín de. *La prostitución en la ciudad de La Habana*, Establecimiento tipográfico O'Reilly, 1888, La Habana, <https://collections.nlm.nih.gov/ext/dw/60441470R/PDF/60441470R.pdf>. Accedido en diciembre de 2021.

CONNELL, Raewyn. *Masculinities*. University of California Press, 1995.

CORRALES, Javier. "The Expansion of LGBTQ Rights in Latin America and the Backlash". *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*, Michael J. Bosia et alii, 2019, DOI: 0.1093/oxfordhb/9780190673741.013.14

CRESPO-KEBLER, Elizabeth. "'The Infamous Crime Against Nature': Construction of Heterosexuality and Lesbian Subversions in Puerto Rico", *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, Linden Lewis, University Press of Florida, 2003, pp. 190-212.

CUESTA, Mabel. *Nuestro Caribe: Poder, raza y postcolonialismos desde los límites del mapa LGBTQ*. Editorial Isla Negra, 2016.

DABÈNE, Olivier. *América latina en el siglo XX*. Editorial Síntesis, 2010.

DAMON, Muriel. *La socialisation*. Armand Colin, 2016.

DAVIES, Ioan. *Writers in Prison*. Basil Blackwell, 1990.

DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1989.

DEEN FORRESTER, Faizal. "Three Poems: Young Faggot, The Magical Real, Surrender (2003)". *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*, Thomas Glave, Duke University Press, 2008, pp. 153-157.

-----. "Chapter 3 – Faizal Deen Forrester". *The Queer Caribbean Speaks: Interviews with Writers, Artists and Activists*, Kofi Omoniyi Sylvanus Campbell, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 61-81.

DISCH, Lisa J. y Mary E. Hawkesworth. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press, 2016.

DOYLE, R. Erica. "Tante Merle". *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*, Thomas Glave, Duke University Press, 2008, pp. 173-176.

DOZIER, Raine. "Beards, Breasts, and Bodies: Doing Sex in a Gendered World". *Gender & Society*, vol. 19, 2005, pp. 297-316. DOI: 10.1177/0891243204272153

ECURED, "La Habana Vieja". https://www.ecured.cu/La_Habana_Vieja#Ubicaci.C3.B3n_y_.C3.A1rea_geogr.C3.A1ficaci.C3.A3n. Accedido en diciembre de 2021.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. "Carib", <https://www.britannica.com/topic/Carib>. Accedido en abril de 2022.

ESPINOSA, Jorge. "Gay Cuban Nation". *Nuestro Caribe: Poder, raza y postnacionalismos desde los límites del mapa LGBTQ*, Mabel Cuesta, Editorial Isla Negra, 2016, pp. 124-135.

FEDEXY, Jockey Berde. *Gramè deskriptif kreyòl ayisyen an*. JEBCA Éditions, 2015.

FERNANDEZ, Dominique. "Homosexuel". *L'Académie française*, <https://www.academie-francaise.fr/homosexuel>. Accedido en diciembre de 2021.

FONTENILA, Marta Amanda. "Patriarcado". *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Editorial Biblos, 2009, pp. 258-260.

FOUCAULT, Michel. *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*. Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

-----. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Gallimard, 2014.

-----. *L'Ordre du discours*. Gallimard, 2014.

GAMBA, Susana Beatriz, Tania Diz, Dora Barrancos *et al.* *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Editorial Biblos, 2009, pp. 144-152.

-----. “Feminismo (Historia y corrientes)”, *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Editorial Biblos, 2009, pp. 144-152.

GARCÍA, Mélida y Miguel de Camps Jiménez. *Antología de la literatura gay en la República Dominicana*. Editorial Manatí, 2004.

GLAVE, Thomas. *Our Caribbean: A Gathering of Lesbian and Gay Writing from the Antilles*. Duke University Press, 2008.

GOMEZ, Joshuar. *Amen cu Sanger*, Red Soil Publishing, 2020.

GUTIÉRREZ, Pedro Juan. *El Rey de La Habana*. Editorial Anagrama, 2017.

-----. *La Trilogía sucia de La Habana*. Edición Anagrama, 2018.

HARPER, Douglas. “Faggot”. *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/faggot>. Accedido en diciembre de 2021.

KINSLEY, Alfred, Wardell R. Pomeroy, and Clyde E. Martin. *Sexual Behavior in the Human Male*, W. B. Saunders, 1948.

KLUGE, Friedrich. “Vogel”, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Elmar Seebold, Ediciones Walter de Gruyter, 2001, p. 962.

KOURAJ POU AYITI, “La Communauté M”. <https://www.kouraj.org/la-communaut-m>. Accedido en septiembre de 2021.

KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Colombia University Press, 1982.

KUA, Benson. “La ONU pide eliminar las leyes discriminatorias contra las personas LGTBI”. *Noticias ONU*, 17 de mayo de 2019. <https://news.un.org/es/story/2019/05/1456161>.
Accedido en abril de 2022.

LA FOUNTAIN-STOKES, Lawrence. “Queer ducks, Puerto Rican patos, and Jewish-American feygelekh: Birds and the cultural representation of homosexuality”. *Centro Journal*, marzo de 2007, pp. 193-229. https://www.researchgate.net/profile/Lawrence-La-Fountain-Stokes/publication/26486089_Queer_ducks_Puerto_Rican_patos_and_Jewish-American_feygelekh_Birds_and_the_cultural_representation_of_homosexuality/links/5512b2470cf20bfdad51c828/Queer-ducks-Puerto-Rican-patos-and-Jewish-American-feygelekh-Birds-and-the-cultural-representation-of-homosexuality.pdf?origin=publication_detail. Accedido en mayo de 2022.

----- *Queer Ricans: Cultures and Sexualities in the Diaspora*. University of Minnesota Press, 2009.

----- *Translocas: The Politics of Puerto Rican Drag and Trans Performance*. University of Michigan Press, 2021.

LAM, Jimmy. “¿Existe una literatura gay en República Dominicana?”. *Cielonaranja*, <http://www.cielonaranja.com/jimmylanantologia.htm>. Accedido en noviembre de 2022.

LAVALLÉ, Bernard. *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Éditions Bélin, 2004.

LE NOUVELLISTE, “Haïti a reçu environ 20 milliards de dollars de transferts de la diaspora entre 2010 et 2019”. 10 de enero de 2020, <https://lenouvelliste.com/article-/211022/haiti-a-recu-environ-20-milliards-de-dollars-de-transferts-de-la-diaspora-entre-2010-et-2019>.
Accedido en septiembre de 2021.

LÈBRE, Jérôme. “La double vie de la famille hégélienne”. *Philosophies*, n° 82, 2004, pp. 59 a 76.

- LESCOT, Anne y Laurence Magloire. *Des hommes et des dieux / Of Men and Gods*. Documentary Educational Resources, 2002.
- LEVY, Ron. “Purges dans le service public canadien pendant la guerre froide : le cas des personnes LGBTQ”, *L’Encyclopédie canadienne*, 3 octobre 2008, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/purge-lgbt-au-canada>. Accedido en marzo de 2022.
- LEWIN, Ellen y William L. Leap. *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, University of Illinois Press, 2002.
- LEWIS, Linden. *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. University of Florida, 2003.
- . “Exploring the Intersections of Gender, Sexuality, and Culture in the Caribbean: An Introduction”. *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, Linden Lewis, University Press of Florida, 2003, pp. 1-21.
- LUGO-ORTIZ, Agnes I. “Community at Its Limits: Orality, Law, Silence, and the Homosexual Body in Luis Rafael Sánchez’s ‘¡Jum!’”. *¿Entiendes? Queer Reading, Hispanic Writing*, Emilie L. Bergmann y Paul Julian Smith, Duke University Press, 1995, pp. 115-136.
- MAGNIEZ, Michel. “Le héros homosexuel dans les récits en Haïti », *Écrits d’Haïti: Perspectives sur la littérature haïtienne contemporaine (1986-2006)*, Nadève Ménard, Éditions Karthala, 2011, pp. 213-228.
- MARTÍN SEVILLANO, Ana Belén. “De Virgilio Piñera a Reinaldo Arenas: homosexualidad o disidencia”. *Revista hispano cubana*, no 4, 1999, pp. 77-86, <https://cdn.website-editor.net/ac626518435a4479baaf81c49579ab22/files/uploaded/REVISTA%2520HC4.pdf>. Accedido en febrero de 2022.

- MARTÍNEZ, Elena M. “De Barrio Obrero y a la Quince: Empoderamiento y desplazamiento en Mundo cruel de Luis Negrón”. *Nuestro Caribe: Poder, raza y postcolonialismos desde los límites del mapa LGBTQ*, Mabel Cuesta, Editorial Isla Negra, 2016, pp. 167-184.
- MARTÍNEZ-GARCÍA, José Santurnino. “El habitus. Una revisión analítica”. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 75, 2017, DOI: <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>.
- MÉNARD, Nadève. *Écrits d’Haïti : Perspectives sur la littérature haïtienne contemporaine (1986-2006)*. Éditions Karthala, 2011.
- MEUBEC, Marie. “Processus d’altérisation de l’obeah à Sainte-Lucie”. *Anthropologica*, vol. 57, no. 1, 2015, pp. 225-237.
- MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL, “Afro-Caribbeans / Black British”. *World Directory of Minorities and Indigenous People*, <https://minorityrights.org/minorities/afro-caribbeans/>. Accedido en abril de 2022.
- MONEY, John. “Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism. Psychological Findings”. *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, 96, 1955, pp. 253-264.
- MONEY, John y Anke Ehrhardt. *Man and Woman, Boy and Girl*. John Hopkins University Press, 1972.
- MONTALVO, Jonathan. “¿Dónde está el bugarrón?: Exclusión e inclusión de un modelo de masculinidad y sexualidad alterno en la película *Spanky Spanky* y la novela *Sirena Selena vestida de pena*”, *Nuestro Caribe: Poder, raza y postnacionalismos desde los límites del mapa LGBTQ*, Mabel Cuesta, Editorial Isla Negra, 2016, pp. 221-236.
- MONTENEGRO, Carlos. *Hombres sin mujer*. Editorial Oasis, 1981.

MORA SERRANO, Manuel. “El ángel plácido (fragmentos)”. *Antología de la literatura gay en la República Dominicana*, Mérida García y Miguel de Camps Jiménez, Editorial Manatí, 2004, pp. 135-140.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentification: Queers of Color and the Performance of Politics*. University of Minnesota Press, 1999.

MURRAY, Stephen O. y Will Roscoe, editors. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*. Palgrave, 1998.

NEGRÓN, Luis. *Mundo cruel*. Editorial La Secta de los Perros, 2010.

NEWTON, Esther. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. University of Chicago Press, 1979.

OBSERVATOIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE DE L'ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE. *Estimation du nombre de francophones dans le monde en 2022*. <https://observatoire.francophonie.org/wp-content/uploads/2022/03/Francophones-stats-par-pays-2022.pdf>. Accedido en febrero de 2022.

PÊCHEUX, Michel. *Les Vérités de La Palice : linguistique, sémantique, philosophie*. Librairie François Maspero, 1975. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4810611v/f17.item.texteImage>. Accedido en febrero de 2022.

QUILIS, Antonio. *Métrica española*. Editorial Ariel, 2008.

QUIROGA, José. “Fleshing Out Virgilio Piñera from the Cuban Closet”, *¿Entiendes? Queer Reading, Hispanic Writings*, Emilie L. Bergmann y Paul Julian Smith, Duke University Press, 1995, pp. 168-180.

RAMÍREZ, Rafael L. “Masculinity and Power in Puerto Rico”, *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, University Press of Florida, 2003, pp. 234-235.

RAMÍREZ, Rafael y Victor García Toro. “Masculinidad hegemónica, sexualidad y transgresión”. *Centro Journal*, vol. XIV, número 1, The City University of New York, 2002, pp. 5-25.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/>.
Accedido en marzo de 2022.

----- “Argolla”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/argolla?m=form>. Accedido en marzo de 2022.

----- “Bugarrón”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/bugarr%C3%B3n?m=form>. Accedido en marzo de 2022.

----- “Economía”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/econom%C3%ADa?m=form>. Accedido en marzo de 2022.

----- “Intersexual”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/intersexual?m=form>.
Accedido en marzo de 2022.

----- “Marica”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/marica?m=form>. Accedido en marzo de 2022.

----- “Purgatorio”. *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/purgatorio?m=form>.
Accedido en marzo de 2022.

RICH, Adrienne. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”. *Journal of Women's History*, volumen 15, número 3, 2003. pp. 11-48. DOI: 10.1353/jowh.2003.0079

ROUQUIÉ, Alain. *América latina: Introducción al Extremo Occidente*, Siglo Veintiuno Editores, 1994.

RUBIN, Gayle. “Studying Sexual Subcultures: Excavating the Ethnography of Gay Communities in Urban North America”. *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Ellen Lewin y William L. Leap, University of Illinois Press, 2002, pp. 17-68.

----- *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*. EPEL, 2010.

SÁNCHEZ, Luis Rafael. *En cuerpo de camisa*. Editorial Cultural, 1990.

SCHNABL, Siegfried. *El hombre y la mujer en la intimidad*. Editorial Científico Técnica, 1979.

----- “Capítulo X: Homosexualidad en el hombre y la mujer”. *El hombre y la mujer en la intimidad*, Editorial Científico Técnica, 1979, pp. 328-338.

SIMAL, Mónica. “En defensa del intelectual homosexual disidente: la revista Mariel frente al discurso homofóbico de la revolución cubana”, *Nuestro Caribe: Poder, raza y postcolonialismos desde los límites del mapa LGBTQ*, Mabel Cuesta, Editorial Isla Negra, 2016, pp. 65-85.

SINFIELD, Alan. *On Sexuality and Power*. Colombia University Press, 2004.

SMITH, Paul Julian y Emilie L. Bergmann. “Introduction”. *¿Entiendes? Queer Reading, Hispanic Writing*, Emilie L. Bergmann y Paul Julian Smith, Duke University Press, 1995, pp. 1-14.

STATISTIQUES CANADA. “Le français, l’anglais et les minorités de langue officielle au Canada”, *Recensement de 2016*, <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016011/98-200-x2016011-fra.cfm>. Accedido en mayo de 2022.

----- “Profil du recensement [Québec et Canada]”, *Recensement de 2016*, <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/Page.cfm?Lang=F&Geo1=PR&Code1=24&Geo2=PR&Code2=01&Searc>

[hText=Qu%C3%A9bec&SearchType=Begins&SearchPR=01&B1=All&GeoLevel=PR&GeoCode=24&type=0](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/sissy_1?q=sissy) . Accedido en febrero de 2022.

STOUT, Noelle M. *After Love: Queer Intimacy and Erotic Economies in Post-Soviet Cuba*. Duke University Press, 2014. “”

SYLVANUS CAMPBELL, Kofi Omoniyi. *The Queer Caribbean Speaks: Interviews with Writers, Artists and Activists*. Palgrave MacMillan, 2014.

TAMAYO, Caridad. *Hombres sin mujer y mujeres sin hombre: Tanteos al universo carcelario en la novela hispanoamericana*. Letras Cubanas, 2005.

THOMAS, Nigel. “Chapter 1”. *The Queer Caribbean Speaks: Interviews with Writers, Artists, and Activists*, Kofi Omoniyi Sylvanus Campbell, Palgrave Macmillan, 2014, pp- 13-32.

UNITED STATES CENSUS BUREAU, “B04006 People Reporting Ancestry”, *2019 American Community Survey*.
<https://data.census.gov/cedsci/table?q=ACSDT1Y2019.B04006&tid=ACSDT1Y2019.B04006&hidePreview=true> . Accedido en enero de 2022.

----- “Sissy”. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*,
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/sissy_1?q=sissy.
Accedido en diciembre de 2021.

UROFSKY, Melvin I. “Lawrence v. Texas”. *Encyclopædia Britannica*,
<https://www.britannica.com/topic/-Lawrence-v-Texas>. Accedido en diciembre de 2021.

VALLADARES-RUIZ, Patricia. *Sexualidades disidentes en la narrativa cubana contemporánea*. Tamesis, 2012.

VELANDIA MORA, Manuel Antonio. “El poder de la masculinidad hegemónica y la construcción de la masculinidad a partir del sometimiento sexual a otros hombres”, *Revista de sexología*,

vol. 1, núm. 1, marzo de 2011, pp. 45-53. <https://www.desexologia.com/wp-content/uploads/2011/04/revista-desexologia-n1-110525112000-phpapp02.pdf> Accedido en abril de 2022.

VICE NEWS, *Young and Gay: Jamaica's Gully Queens*, 28 de julio de 2014. https://www.youtube.com/watch?v=ILXVpFQVEbw&ab_channel=VICENews. Accedido en febrero de 2022.

VICTOR, Gary. *Masi*. Mémoire d'encrier, 2018.

WATSON, Hilbourne. "The Globalization of the Discourse of Gender and Its Impact on the Caribbean". *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*, Linden Lewis, University of Florida, 2003, pp. 53-93.

WIKTIONNAIRE. "Masisi". <https://fr.wiktionary.org/wiki/masisi>. Accedido en marzo de 2022.

УГОЛОВНЫЙ КОДЕКС РСФСР, Unión de las repúblicas socialistas soviéticas, 1960. https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A3%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D0%BA%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D0%BA%D1%81_%D0%A0%D0%A1%D0%A4%D0%A1%D0%A0_1960_%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B0. Accedido en enero de 2022.