

Université de Montréal

Subversión discursiva y sexual en La Virgen de los sicarios
de Fernando Vallejo

par

Daniel Giraldo Pulido

Département de littératures et de langues modernes

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en études hispaniques

juillet, 2010

© Daniel Giraldo Pulido, 2010

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :

Subversión discursiva y sexual en La Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo

Présenté par :

Daniel Giraldo Pulido

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Catherine Poupeney Hart, président-rapporteur

James Cisneros, directeur de recherche

Javier Rubiera, membre du jury

Résumé

Il existe en Colombie un réseau de discours qui cherche à contrôler la production discursive sur le sexe et à brider la sexualité des Colombiens. La Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo (1994), répond de manière subversive à un tel conditionnement discursif et sexuel. La production discursive sur la sexualité en Colombie a été construite, principalement, à partir de la tradition catholique, des discours de l'État et de textes scientifiques. Par conséquent, les comportements sexuels que le discours institutionnel ne considère pas comme des comportements normaux sont soumis à un pouvoir qui leur confère une place abominable dans l'ordre sexuel en Colombie.

La Virgen de los sicarios émerge de la production littéraire *queer* colombienne et propose une histoire subversive sur le plan discursif autant que sexuel. Ce mémoire décrit d'abord la présence inévitable du discours religieux en Colombie et sa forte relation avec l'État pour démontrer l'existence d'une norme discursive. Ensuite, l'analyse du roman de Vallejo permet d'observer comment cette norme est bouleversée en utilisant ses propres linéaments pour l'affaiblir. Finalement, à partir de concepts développés par Michel Foucault et Judith Butler, ce travail met en évidence l'existence d'une norme sexuelle en Colombie qui part des discours et qui se déploie vers les corps – norme qui est contestée à travers un processus selon lequel l'auteur libère la sexualité des personnages du pouvoir qui domine leurs corps.

Mots-clés : Colombie, sexualité, norme discursive, norme sexuelle, Église catholique, État, biopouvoir, subversion, violence, Fernando Vallejo.

Abstract

In Colombia it can be found a network of discourse patterns that seeks to control the discursive production on sex and to restrain the sexuality of the Colombian people. La Virgen de los sicarios by Fernando Vallejo (1994) responds subversively to such discursive and sexual conditioning. The discursive production on sexuality in Colombia has been mainly created and influenced by the Catholic tradition, discourses originating with the State and scientific texts. As a result, sexual attitudes which are not considered as normal by institutional discourse are subjugated to a power that places them in an abominable place in what could be called the Colombian sexual order.

La Virgen de los sicarios comes from Colombia's queer literature, presenting a story that is both discursively and sexually subversive. This thesis first seeks to describe the inevitable presence of the religious speech in Colombia and its strong relation with the State in order to prove the existence of a discursive norm. Second, by analyzing Vallejo's narrative in the novel, it shows how this norm is subverted by using its own ideological guidelines to weaken it. Finally, using various concepts developed by Michel Foucault and Judith Butler, it exposes the existence of a sexual norm in Colombia that is present in discourses and that extends to bodies. This Norm is disproved through a process in which the author releases the sexuality of the characters from the power that dominates their bodies.

Keywords : Colombia, sexuality, discursive norm, sexual norm, Catholic church, State, biopower, subversion, violence, Fernando Vallejo.

Resumen

Existe en Colombia una red de discursos que busca controlar la producción discursiva sobre el sexo y las realizaciones sexuales de los colombianos. La Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo (1994), responde de manera subversiva a dicho condicionamiento discursivo y sexual. La producción discursiva sobre la sexualidad en Colombia se ha construido, principalmente, a partir de la tradición católica, de discursos estatales y de textos científicos. Como consecuencia de esto, los comportamientos sexuales que el discurso institucional no considera como normales son sometidos a un poder que los ubica en lugares ominosos dentro del orden sexual colombiano. La novela de Vallejo surge desde la producción literaria *queer* colombiana y esgrime una historia subversiva tanto de manera discursiva como de manera sexual.

Esta memoria describe, en primer lugar, la presencia inevitable del discurso religioso en Colombia y su fuerte relación con el Estado para demostrar la existencia de una norma discursiva. En segundo lugar, al realizar un análisis de la novela de Vallejo, se observa cómo dicha norma es subvertida al usar sus propios lineamientos para desvirtuarla. Por último, a partir de conceptos desarrollados por Michel Foucault y Judith Butler, se pone de manifiesto la existencia de una norma sexual en Colombia que parte de los discursos y que se extiende hacia los cuerpos. Norma que es impugnada por medio de un proceso en el que el autor libera la sexualidad de los personajes del poder que recae sobre sus cuerpos.

Keywords : Colombia, sexualidad, norma discursiva, norma sexual, Iglesia católica, Estado, biopoder, subversión, violencia, Fernando Vallejo.

Tabla de materias

Introducción	2
I. El país del Sagrado Corazón	12
1.1. Introducción	12
1.2. El campo de batalla de los discursos	15
1.3. Matrimonio entre Iglesia y Estado	23
1.4. Fernando: el arma discursiva de Vallejo	33
II. Norma discursiva	43
2.1. Introducción	43
2.2. Homo Alalus Mendax	46
2.3. Policía discursiva y la multiplicación de los discursos	52
2.4. De la policía a la subversión: la sedición discursiva de Fernando	69
III. Norma sexual	77
3.1. Introducción	77
3.2. El campo de batalla de los cuerpos	79
3.3. Ángeles y Demonios: rechazo de la norma sexual	89
3.4. La subversión de las identidades	99
3.5. El cuarto de las mariposas y la subversión sexual de Fernando	108
Conclusiones	123
Bibliografía	129

*Para Martha, Nathalie, Dalila, Carmen y
Santiago, en quienes nunca paro de pensar
mientras escribo.*

Agradecimientos

Especial gratitud al profesor James Cisneros por su apoyo y paciencia, por sus lecturas críticas y minuciosas, por sus observaciones precisas y oportunas, por sus intervenciones positivas y por alentarme a buscar siempre la mejor manera de plasmar mis ideas.

Gratitud que debo expresar también a la sección de Estudios Hispánicos de la Universidad de Montreal y especialmente al profesor Javier Rubiera por sus valiosos consejos, su acompañamiento y su guía durante estos últimos años.

Es de poca caridad, ya sé, exhibir la dicha propia ante la desgracia ajena, contarle historias de amor libre a quien vive prisionero, encerrado, casado, con mujer gorda y propia y cinco hijos comiendo, jodiendo y viendo televisión. Mas dejemos el aparato y sigamos, exhibiendo plata ante el mendigo. ¡Y qué! ¡Los pobres pobres son y por la verdad murió Cristo! Henos pues en la cálida noche silenciosa, ardiendo la chimenea de nuestro amor en el calor del verano.

(Fernando Vallejo - La virgen de los sicarios, 27)

Introducción

Desde el nacimiento de la nación colombiana, la producción discursiva sobre la sexualidad en ese país ha fundamentado sus postulados en la tradición católica, estatal y científica. La presencia de discursos que han pretendido tocar el tema por fuera de los límites de las instituciones políticas, morales y del saber ha desaparecido bajo el peso de un poder que los deslegitima y los reduce a textos sin importancia. Si de la sexualidad de los colombianos se trata, el carácter irrelevante con el que estos discursos son ungidos induce a que no sean tenidos en cuenta como piezas importantes del saber sexual colombiano. El resultado de esta realidad discursiva es la estigmatización de todo aquel comportamiento sexual dentro de la sociedad colombiana que difiera de lo que el discurso institucional ha estipulado como normal.

Sin embargo, desde las trincheras discursivas de la literatura, unos cuantos escritores se han puesto en la tarea de darle visibilidad —y en varios casos, de darle protagonismo— a realizaciones sexuales diferentes. Tal empresa, además de llamar la atención sobre dichas sexualidades, ha dado como resultado una casi que inevitable sublevación en contra de las instituciones y sus dictámenes en cuanto a cómo los colombianos deben ejercer su sexualidad. En este ámbito, desde esta trinchera discursiva en particular, el valor de la obra de Fernando Vallejo es indiscutible.

Una de sus novelas, La Virgen de los sicarios (Alfaguara, 1994) puede ser leída como un caso particular de dicha sublevación. La novela narra el amor que siente un hombre mayor por un sicario menor de edad y describe, desde la voz del hombre mayor,

escenas de extrema violencia y de descomposición social en la ciudad de Medellín. En la novela se sugiere que las instituciones son responsables de dicha problemática. La diégesis comienza con el regreso al país del hombre mayor, un gramático, un intelectual *agé*, que después de muchos años de exilio vuelve a su ciudad natal, Medellín, para pasar allí sus últimos años de vida. Gracias a su amigo José Antonio Vásquez, Fernando¹ conoce a un joven sicario de quien se enamora. Con él, Alexis, sostiene un romance y comparte un apartamento en el último piso de un edificio en el centro de la ciudad, desde donde pueden ver las montañas que circundan Medellín. Fernando y Alexis recorren la ciudad visitando iglesias y asistiendo a escenarios macabros de decadencia social y moral en los que las personas de la ciudad se matan entre sí. Ante la muerte de Alexis, ultimado a tiros de revólver por sicarios motorizados, Fernando entra en una depresión de la cual logra salir al recorrer de nuevo la ciudad. En una de sus calles conoce a quien será su nuevo amante, Wilmar, otro joven sicario que resulta ser el asesino de Alexis.

La novela, escrita en primera persona, desde el *yo* de Fernando, plantea el contraste entre la ciudad pequeña y tranquila de la infancia del narrador y la ciudad impune de finales del siglo XX; ciudad cercada por barrios humildes, comunas, que hacen las veces de una cárcel de intolerancia, odio y violencia². Con esta dinámica discursiva se puede ver cómo la sexualidad de los personajes de la novela influye preponderantemente en la construcción de

¹ Fernando es el nombre del personaje que protagoniza y a la vez narra toda la historia. Dado que el autor y el personaje tienen el mismo nombre, en el presente trabajo se hablará de Fernando para referirse al personaje y de Vallejo para hablar del autor.

² “Las comunas son, como he dicho, tremendas. Pero no me crean mucho que sólo las conozco por referencias, por las malas lenguas: casas y casas y casas, feas, feas, feas, encaramadas obscenamente las unas sobre las otras, ensordeciéndose con sus radios, día y noche, noche y día a ver cuál puede más, tronando en cada casa, en cada cuarto, desgañitándose en vallenatos y partidos de fútbol, música, salsa y rock” (Vallejo, 65).

un discurso que por el solo hecho de plantear estas realidades, se advierte subversivo. Sin embargo, y como se verá a lo largo del presente trabajo, la subversión de la novela no radica exclusivamente en las historias narradas en ella, sino en la forma en que son narradas.

Si bien esta novela no logró un gran impacto en Colombia³, la proyección de una versión filmica de la misma, cuyo libreto fue escrito por el mismo Fernando Vallejo, sí alcanzó los niveles de escándalo que anunciaba la prosa del escritor antioqueño. Bajo el título La Virgen de los sicarios, la película, dirigida por el francés Barbet Schroeder, logró generar fuertes reacciones al ser estrenada en las salas de cine colombianas en el año de 2001. El escritor colombiano Germán Santamaría se refirió así a la producción conjunta de Vallejo y de Schroeder que le dio vida al filme:

Vamos a decirlo de manera directa, casi brutal: hay que sabotear, ojalá prohibir, la exhibición pública en Colombia de la película La virgen de los sicarios (...). Sin falsos moralismos, sin arroparse en la bandera nacional, sin jamás haber sido camanduleros, la vimos como una hora y cuarenta y cinco minutos de horror contra todo lo colombiano y contra Medellín (...). Lo más sensato es ignorar a Vallejo, incluso ignorar la película, porque los provocadores, como los terroristas, lo que buscan es la atención y la notoriedad pública (...). Un delirante [Vallejo] que le quiere cobrar a toda una nación el no haber podido ser felizmente homosexual en Medellín, como lo proclama en todas sus entrevistas. Es asunto suyo que esa sea su opción física, e incluso es respetable, porque no se trata de discriminar a nadie por su sexualidad. Pero que no sea, por favor, un maricón tan escandaloso. (Santamaría)

³ El paso desapercibido de la novela puede explicarse al reconocer que Colombia es un país en el que la lectura no es una costumbre popular. Según estudios de la Cámara colombiana del libro, los colombianos leen tan sólo el total de 1,2 libros al año, cifra que es “alarmante para un país subdesarrollado y aún con altos índices de analfabetismo” (Red de Bibliotecas colombianas, 2008).

Esta reacción ejemplifica lo que al *Establishment* molesta de la producción discursiva de Vallejo. El escritor Germán Santamaría eleva la importancia de la sexualidad de Vallejo al convertirla en la razón principal por la cual la película se permite mostrar el “horror contra todo lo colombiano”. Referirse a Vallejo como “un maricón escandaloso” demuestra cómo el discurso de Santamaría se inscribe dentro de los límites de una norma en la que lo heterosexual deslegitima todo aquello que no lo sea.

De esta forma se dibuja la tesis del presente trabajo. Existe en Colombia una red de discursos que, tanto desde las instituciones del poder y del saber, como desde cualquier otro ámbito de la sociedad, busca controlar la producción discursiva sobre el sexo y las realizaciones sexuales de los colombianos. Así mismo, respuestas a esta norma surgen a partir de aquellos cuyas sexualidades no se ajustan al dictamen; sexualidades que se convierten en herramientas inevitables en un proceso de subversión de la norma.

Una de estas respuestas es La Virgen de los Sicarios de Fernando Vallejo. La labor que ocupará las siguientes páginas consistirá en determinar cómo la sexualidad extra-normativa, protagonista de la novela a través de sus personajes, potencia el carácter subversivo del discurso de Fernando Vallejo y aporta una nueva perspectiva de entendimiento de la sexualidad de los colombianos en un ambiente en el que las formas de represión pueden llegar incluso a poner en peligro la vida de aquellos que no se ajustan a la norma.

El primer indicio de la existencia de una norma que desde el discurso busca controlar y mantener el *status quo* sexual de los colombianos advierte para su análisis la

necesidad de ciertas lecturas que permitirán entender la forma en que los discursos ejercen este tipo de influencias. La producción filosófica de Michel Foucault, en especial su obra L'ordre du discours, resulta ser de gran ayuda para esta empresa. Reconocer que el poder de un discurso no sólo radica en lo que se dice sino en un conjunto de factores tanto internos como externos: factores condicionantes del discurso y a la vez discursos condicionantes de otros discursos, es el punto de partida para contemplar las estructuras invisibles que aseguran el poder de las palabras que han sido producidas sobre la sexualidad de los colombianos.

Así, el aporte de la obra de Foucault a este trabajo es considerable. Sus reflexiones sobre una hipotética represión sexual anotadas en Histoire de la sexualité son de indiscutible importancia en el proceso de comprensión de los acercamientos al tema de la sexualidad en Colombia. Sociedad que de manera general se advierte represora gracias a la herencia religiosa proveniente de España, sin la cual el proyecto de construcción de nación hubiera dado resultados muy diferentes. Los conceptos desarrollados por Foucault en Histoire de la sexualité se siguen sumando a este trabajo a partir del uso que este trabajo hace de sus disertaciones sobre el sexo como mecanismo de represión. Ver que en Colombia la censura sobre el sexo va más allá del condicionamiento de los discursos, y que la sexualidad misma se convierte en una forma de reprimir y de limitar el ejercicio sexual de los colombianos aclara el camino para entender la manera en que Vallejo puede responder a esta censura.

En adición a esto, la dinámica de normalización de la sexualidad colombiana puede ser argumentada gracias al acercamiento de Foucault a la noción de poder. Surveiller et

punir, obra de gran importancia en la actualidad para los estudios sociológicos y en especial para las investigaciones criminológicas, ha demostrado su capacidad de aplicación en diferentes ámbitos académicos. Este caso no es la excepción. En uno de sus capítulos se anotan reflexiones significativas sobre el poder que se aplica a los cuerpos. Sea la idea de cuerpo observada a través de una óptica social o individual, el concepto de *biopoder* permite que este trabajo entre en cavilaciones acerca del sometimiento de los cuerpos a un sinnúmero de reglas, muchas de ellas sexuales, que localizan el análisis en uno de los puntos álgidos que propone este texto: el uso del cuerpo sexuado como herramienta contestaria de una norma sexual.

Si bien los pormenores de una norma discursiva y sexual pueden ser apoyados en los postulados de Foucault, surgen otras cuestiones que requieren otras herramientas conceptuales. Los debates actuales sobre el género y la sexualidad vistos como construcciones sociales adquieren un rol relevante en el análisis de la producción discursiva sexual en Colombia si se tiene en cuenta que Vallejo se sirve de un personaje que promulga su homosexualidad a la vez que ataca, desde la voz nihilista de dicho personaje, la lógica binaria del género y la reducción del sexo a su función reproductiva. Así, el aporte que Judith Butler ha dado al debate sobre el género y su propuesta de verlo como una serie de actos performativos, consignada en Gender Trouble, más que como un conjunto de circunstancias biológicas inamovibles, permite también analizar la forma en que Vallejo utiliza la sexualidad de sus personajes para poner en evidencia las normas sexuales y levantarse ante ellas.

Para lograr este fin, el presente trabajo divide sus esfuerzos argumentativos en tres partes que reflejan la problemática en tres ámbitos diferentes, pero que no podrían explicarse los unos sin los otros. De esta manera, la división puede parecer arbitraria puesto que la injerencia de estos tres aspectos en la demostración de la tesis es igualmente preponderante; sin embargo, al realizar esta separación, su enunciación resulta más sencilla y hace viable la argumentación. La primera de ellas evidencia la inevitable presencia de la institución religiosa católica en Colombia y el poder condicionante de sus discursos. Poder que se refleja en La Virgen de los sicarios a través de las costumbres religiosas que sus personajes practican; a través del discurso religioso del narrador y a través de las abundantes referencias a la fe católica que él consigna en las líneas de sus discursos. La investigación realizada para la producción de este trabajo llevó a la recopilación de una importante cantidad de textos —de discursos— que la Iglesia ha publicado para divulgar su posición sobre la homosexualidad. Desde las consignas punitivas sobre la sodomía anotadas en el Antiguo testamento hasta los últimos opúsculos salidos del Vaticano, la inserción de estos textos en el presente trabajo busca dibujar el panorama sexual colombiano en los términos más cercanos a su realidad social. ¿Por qué recurrir a la producción discursiva de la institución católica para lograr esta empresa? La fuerte influencia de la Iglesia en el pensamiento de los colombianos —en su comprensión de lo que es considerado como bueno, productivo y alejado del pecado— y en la narrativa de Vallejo en su novela justifican este hecho. Surge entonces una nueva pregunta, ¿tan radical presencia es razón suficiente para la sublevación de Vallejo? Este primer capítulo busca, en parte, la respuesta.

La segunda parte explica los mecanismos de control de los discursos por medio del planteamiento y el análisis de comportamiento de una norma discursiva. Si la Iglesia ha logrado condicionar los discursos, vale la pena referir la existencia de otros discursos, fuera del ámbito religioso, que siguen también un conjunto de reglas. ¿Son estos discursos ajenos a la influencia religiosa? Si esto es así, ¿pueden estos discursos impugnar las reglas impuestas por la Iglesia? La presencia de estos discursos, y su inusitada proliferación, habrá de demostrar que la prohibición de referirse al sexo es, a la vez, una incitación a hacerlo. No obstante, esta producción discursiva está también sometida a una norma que la condiciona y que al mismo tiempo produce discursos que someten. El gran ejemplo que este trabajo plantea está en los estudios del sociólogo colombiano José Fernando Serrano y un artículo recopilatorio escrito por él llamado “Entre negación y reconocimiento. Estudios sobre “homosexualidad” en Colombia”. Utilizado para demostrar no sólo la presencia, sino la contundencia de una norma discursiva sobre la sexualidad de los colombianos, el aporte de Serrano a este trabajo supera la simple referencia y termina por hacer parte del corpus con el que se constata cómo a mayor número de discursos sobre el sexo, es mayor el número de controles que sobre su concepto recaen. Es precisamente al hablar de controles cuando la novela de Vallejo vuelve a adquirir fuerza en la discusión sobre la norma discursiva puesto que Fernando, desde su posición de letrado, busca el control de los discursos. No obstante, como se verá más adelante, este control discursivo por parte del narrador de la diégesis hace parte del proceso por medio del cual Vallejo busca romper las normas discursivas.

La última parte, la más extensa, propone una transición que se da en dos etapas — transición que demuestra la dificultad de manejar las ideas de este trabajo en tres diferentes partes—. La primera etapa define el paso del control sobre los discursos al control sobre los cuerpos, ámbito en el que, como ya se ha dicho, el trabajo de Foucault es sustancial. Así, el trabajo adquiere un carácter diferente. Se deja de hablar del discurso y se entra en la esfera de los cuerpos. Se entra en el campo del sometimiento de sus actos sexuales, de su ajuste indefectible a una realidad que los quiere ordenados en pos de la reproducción de la especie. La norma discursiva se convierte en la base de una nueva forma de coacción: la norma sexual. ¿Cómo los discursos de Vallejo a través de Fernando en La Virgen de los sicarios responden a la presencia inapelable de un poder omnipresente ejercido multidireccionalmente sobre los cuerpos sexuados de los colombianos? De haber una respuesta a esta presencia en las palabras de Fernando, ¿cómo se desarrolla la réplica? ¿es dicha réplica una subversión a la norma sexual? Sin el ánimo de dejar preguntas abiertas, puesto que la razón de este trabajo es responderlas, las respuestas a estas dudas son anotadas en el último capítulo.

Una segunda etapa del tercer capítulo desarrolla la transición entre la norma sexual y una diferente manera de ver la sexualidad humana. El objetivo de esta inclusión es el de demostrar que la impugnación que realiza Vallejo en La Virgen de los sicarios a los tratados de la norma sexual, —léanse estos como el carácter sexista de la sociedad colombiana, la lógica binaria del género y la determinante reproductiva— coincide con un proceso filosófico desarrollado durante los años noventa en el que se buscaba refutar la índole sustancial de las sexualidades normativas para darles paso a aquellas que se

encuentran fuera de la norma. Esta primera parte de producción del pensamiento sobre lo *queer*, desarrollada por Judith Butler con el fin de reformular cuestiones antes consideradas como inamovibles dentro de los movimientos feministas, y que dio nacimiento a la teoría *queer*, ofrece una manera diferente de entender la subversión en Vallejo a través de su novela.

Estas tres partes, estos tres capítulos, cuentan con el análisis pormenorizado de la diégesis de La Virgen de los sicarios con el fin de demostrar que Vallejo subvierte las normas en dos etapas: en primer lugar, dada la dinámica discursiva que Vallejo le confiere a Fernando, el autor busca la subversión de la norma discursiva; en segundo lugar, a partir del análisis de la misma posición discursiva que adopta Fernando en su narración respecto a su sexualidad y la de otros personajes, se busca la subversión de la norma sexual. ¿Logra Vallejo esta doble subversión? Encontrar esta respuesta justifica las páginas a venir.

I. El país del Sagrado Corazón

Quinientos años me he tardado en entender a Lutero, y que no hay roña más grande sobre esta tierra que la religión católica. Los curitas salesianos me enseñaron que Lutero era el Diablo. ¡Esbirros de Juan Bosco, calumniadores! El Diablo es el gran zángano de Roma y ustedes, lambeculos, sus secuaces, su incensario.

(Fernando Vallejo – La Virgen de los sicarios, 77)

1.1. Introducción

La sociedad colombiana cuenta con un sinnúmero de mitos, muchos de ellos basados en la iconografía católica heredada de la tradición religiosa española. Diablos, ángeles, santos, apariciones, milagros, entre otros, son el pan de cada día que se comparte en una realidad de guerra y violencia generalizada. Esta entrañable relación entre violencia y creencia religiosa pone de manifiesto el carácter particular del pueblo colombiano: un pueblo católico en su gran mayoría que lleva los últimos dos siglos poniendo en manos de su fe la solución a sus profundos problemas de intolerancia. Entonces, no resulta exagerado afirmar que en Colombia la Iglesia ha desarrollado un rol coyuntural en la formación del país, en la idiosincrasia de su gente y en la manera en que el pueblo percibe su realidad. Ha sido tan fuerte la presencia de esta institución a lo largo de la historia de la nación colombiana, que durante largos periodos de tiempo, durante los últimos doscientos años, es difícil separar la imagen del Estado de la imagen de la Iglesia.

Publicada casi dos siglos después de la creación de un Estado independiente en Colombia, la novela La Virgen de los sicarios narra una historia en la que se demuestra no sólo la estrecha relación entre el Estado y la Iglesia en Colombia, sino que propone una lectura de la sociedad colombiana en la que la institución católica ocupa un lugar privilegiado e inamovible. Sin embargo, esta propuesta literaria no busca narrar las bondades de una sociedad que da tal importancia a la religión, de la misma manera en que no busca narrar las bondades de una religión que vela de tal manera por el bienestar de una sociedad. El caso de La Virgen de los sicarios es diferente. En los variados discursos de su narrador se puede leer una crítica a la presencia sofocante de un dogma que condiciona tanto las palabras y los actos cotidianos de los colombianos como el desarrollo de su sexualidad, pero que es incapaz de promulgar una moral que evite que la violencia llegue a su fin y que la intolerancia se extinga.

El propósito de este capítulo es el de evidenciar la presencia de un conjunto de reglas sobre lo que debe decirse, una suerte de norma discursiva en Colombia, a partir del análisis del discurso religioso en la novela de Vallejo y de su contraste con los discursos religiosos que se han producido a lo largo de la historia del país.

Una primera parte, titulada “El campo de batalla de los discursos” parte de algunas citas de La Virgen de los sicarios en las que Vallejo habla sobre la violencia que durante más de dos siglos ha desangrado al país. A partir de ahí, se desarrolla un recuento de los orígenes históricos de la intolerancia en Colombia y de la subsiguiente violencia que hasta el día de hoy no se ha detenido. Esta violencia es también una manera de posicionarse

respecto de los demás, siendo el discurso una herramienta de toma de posición, de lucha por obtener el poder; de allí el título de esta parte. Estos discursos siguen una dinámica de control que parece ajustarse a aquella propuesta en los estudios de Michel Foucault. El filósofo francés escribe sobre el poder que encierran los discursos y permite analizar estas dinámicas y determinar hasta qué punto los discursos hegemónicos logran su fin de control.

La segunda parte, titulada “Matrimonio Iglesia y Estado”, además de narrar las circunstancias históricas, políticas y sociales que llevaron a la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús, recopila los discursos más representativos de la Iglesia católica sobre su posición frente a la homosexualidad y cita algunas de las leyes que al respecto de las libertades sexuales hacen parte de la discursiva jurídica en Colombia. Expone también las disertaciones de Foucault sobre los mecanismos de exclusión de los discursos y las relaciona con el discurso hegemónico colombiano, entendido éste como la combinación de los discursos religioso y estatal. El hilo conductor de esta parte del texto es uno de esos mecanismos de exclusión: lo prohibido; aquello que no se debe nombrar ni ejecutar. De la misma manera se anota —y se contextualiza a la realidad colombiana— la sugerencia de Foucault de ver la represión discursiva como una hipótesis que puede ser impugnada.

Finalmente, una tercera parte titulada “Fernando: el arma discursiva de Vallejo”, corresponde al análisis en la diégesis de La Virgen de los sicarios de ciertos discursos en los que el narrador habla de y desde su identidad sexual extra-normativa en términos religiosos, siguiendo los lineamientos del discurso católico y las limitaciones de su producción, pero hablando de lo que, según esos mismos lineamientos, no se puede hablar.

1.2. El campo de batalla de los discursos

Cuando el lector comienza a recorrer las páginas de La Virgen de los Sicarios, el narrador, Fernando, lo enfrenta con la imagen de un globo de papel rojo que se eleva sobre los cielos de Sabaneta impulsado por el aire caliente que produce una llama en su interior. Ese es el comienzo de una serie de comparaciones y analogías que definirán uno de los topos de la novela; la marcada herencia católica de Colombia. No es gratuito, entonces, que Fernando ligue discursivamente al globo y su llama interna con la imagen del Corazón de Jesús:

El humo es como quien dice su alma, y la candileja el corazón. Cuando se llenan de humo y empiezan a jalar, los que los están elevando sueltan, soltamos, y el globo se va yendo, yendo al cielo con el corazón encendido, palpitando, como el Corazón de Jesús. ¿Saben quién es? (...) A él está consagrada Colombia, mi patria. Él es Jesús y se está señalando el pecho con el dedo, y en el pecho abierto el corazón sangrando: goticas de sangre rojo vivo, encendido, como la candileja del globo: es la sangre que derramará Colombia, ahora y siempre por los siglos de los siglos amén. (Vallejo, 8)

El color rojo es el hilo conductor que lleva al lector desde la imagen del globo hasta la sangre de los colombianos que han muerto en los innumerables conflictos internos del país. Esta referencia a la imagen del Sagrado Corazón de Jesús para abordar un tema político, el tema de la violencia, permite prever el tono que el narrador adoptará a lo largo de la novela. Sin embargo, son mucho más profundas las razones por las cuales los discursos religiosos y políticos sobre Colombia pueden convivir en un mismo párrafo. El

talento narrativo de Fernando Vallejo puede contarse dentro de estas razones. No obstante, es la misma realidad colombiana la que facilita que Vallejo pueda llevar tan fácilmente al lector de un discurso al otro. Las raíces de esta complementariedad discursiva son históricas.

Desde mucho antes de su emancipación de España, la actual República de Colombia ha sido uno de los lugares más violentos del planeta. Durante el siglo XIX, mientras el mundo occidental respiraba aires de ilustración y el imperio español perdía su honor bajo el poder napoleónico —estocada final que eventualmente llevaría a España a perder sus territorios en ultramar—, Colombia se debatió en un número tal de pequeñas guerras civiles regionales que hoy en día es difícil hacer un balance claro de las mismas. Aunque el proyecto de emancipación y la respectiva creación de un estado soberano obedecieran al espíritu ilustrado propio de la época, las condiciones sociales particulares del joven país lo llevaron a sumirse en un periodo de sombras que aún no ha terminado. Tan sólo en un lapso de poco más de 50 años hubo cuatro grandes guerras civiles que llevaron al país no sólo a cambiar su disposición político-administrativa, sino a re-bautizarse en igual número de oportunidades⁴. Si bien la República de Colombia no ha cambiado de nombre desde la Constitución Política de 1886, los conflictos internos continuaron evolucionando y adaptándose a los cambios históricos mundiales. Así, una suerte de polimorfismo bélico⁵

⁴ Entre los nombres que Colombia ha tenido debido a sus guerras están: “República de Nueva Granada” (1831-1858); “Confederación Granadina” (1858-1861); “Estados Unidos de Colombia” (1861-1886) y “República de Colombia” (1886-hoy).

⁵ Los diferentes nombres del conflicto durante el siglo XX: el periodo de “la violencia”, generado por el asesinato del líder popular Jorge Eliécer Gaitán en 1948; “la guerra contra los movimientos guerrilleros”

habría de caracterizar el siglo XX colombiano a partir de la redefinición de los actores del conflicto en una espiral de odio que lleva girando desenfrenada por más de doscientos años.

De esta manera, la historia colombiana ha venido construyendo un rasgo cultural adicional a las imágenes internacionales que publicitan gentes amables, café suave y aromático y una diversificada producción musical. Colombia se caracteriza también por lo que puede denominarse una *cultura de la guerra*. Cultura que esconde una lucha entre bandos de terratenientes, de grandes latifundistas, que se disputan el derecho de controlar modos de producción y de territorios con todo lo que haya dentro de ellos, sean cultivos de alimentos, sembradíos de coca, minas de oro, ganado o personas. Esta particularidad socio-política, heredada de las costumbres económicas de España, es la principal causa de las desigualdades sociales en Colombia y por consiguiente de su constante desangramiento. Sin embargo, la lucha no se efectúa solamente desde las trincheras, en las montañas y con las explosiones de minas antipersonales en los campos y de coches-bomba en las ciudades. Desde su gestación, Colombia ha sufrido de una patología invisible que no puede ser percibida por medio de las tradicionales herramientas de análisis histórico. Padece de una profunda intolerancia que se ha nutrido a través de generaciones en medio del proceso de diferenciación de las posiciones políticas, de las clases sociales, del género y de las sexualidades. Pero una faceta de este sentir, la misma que lo encubre, consiste en que su batalla se desarrolla al nivel de los discursos. En el habla, en las palabras, en lo que se dice

vigente desde hace 60 años; “la guerra contra el narcotráfico”; “la guerra del Estado contra los grupos paramilitares” y “la guerra contra el terrorismo”.

y también en lo que se calla, se disputan las tomas de posición y, por ende, las tomas de poder en Colombia.

Las ideas de orden y policía, entendida esta última en su forma inicial⁶, conforman discursos que se han venido repitiendo durante los últimos dos siglos y que se han utilizado a modo de pilares sobre los cuales se ha construido la Colombia actual. Estos discursos, de evidente interés en emular el paradigma europeo, han sido producidos por los estamentos del poder y reproducidos por los ciudadanos en todos los niveles públicos e incluso en instancias más privadas, es decir, en la misma cotidianidad colombiana. Su naturaleza les ha otorgado el papel fundamental de colaborar a la dispar organización social y a la gran desigualdad de derechos que caracteriza a todo aquél que no se ajusta a sus directrices. Desde los púlpitos de las iglesias y desde los estrados públicos, a través de la política y del dogma, se han propuesto las reglas sustanciales que conforman lo que se puede denominar una normativa del discurso en Colombia cuyo alcance en la población, puesto anteriormente en evidencia, es de enormes proporciones. Se percibe así, entre estas líneas, la necesidad de un análisis discursivo de la realidad histórico-política colombiana.

El filósofo francés Michel Foucault encontró que las sociedades occidentales sufren de una necesidad inconsciente por controlar las conductas de quienes hacen parte de ellas. Rasgo que no resulta extraño a la realidad colombiana puesto que ésta se inscribe en el conjunto de sociedades occidentales actuales. Todo colombiano reconoce que existe una

⁶ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define el término “policía”, en su segundo apartado, como el “buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”. (RAE)

manera adecuada de comportarse, de interactuar con los demás ciudadanos y con las instituciones sociales: la familia, la empresa, la academia, el Estado y la Iglesia. La novedad de la reflexión de Foucault no está en la observación misma de una realidad que todos conocemos, sino en el acercamiento que el filósofo hace para entenderla. De esta manera, Foucault decortica la realidad social occidental y levanta capa tras capa de comportamientos legitimados por siglos de aplicación. El resultado lo lleva a entender que estos comportamientos condicionados —y a la vez condicionantes— están basados en el discurso. Toda producción hablada o escrita entra a participar en este juego de controles cuyas reglas dictaminan no sólo cómo se debe actuar en un determinado contexto, sino qué se debe decir, cómo, cuándo y dónde. Entonces, la propuesta de Foucault no sólo resulta viable, sino imprescindible para el estudio que este capítulo propone. Su importancia para el análisis de los discursos hegemónicos en Colombia se hace evidente —feliz ironía— por medio de un discurso que Michel Foucault pronunció en el marco de la lección inaugural de su cátedra en el Collège de France a finales del año de 1970. Titulado L'ordre du discours, el texto se construye a partir de la siguiente tesis:

Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures, qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité (Foucault, Discours, 10).

El resto de su intervención, Foucault la dedicaría a explicar cuáles son los procedimientos de los que, según él, se vale una sociedad para controlar los discursos que

en ella se generan. De la misma manera dedicaría el resto de su vida a poner de manifiesto los poderes y los peligros que encierran los discursos y a enumerar y develar la dinámica de dichas formas de control. Su trabajo, hasta el momento de su muerte, apelaba a una visión particular del poder en función de las relaciones desiguales entre los individuos de las sociedades occidentales, donde saber y poder se complementan. Uno de los resultados más celebrados de su dedicación al análisis de los poderes y peligros de los discursos en relación a los comportamientos sexuales se encuentra entre las páginas de La volonté de savoir, la primera de tres entregas de un trabajo titulado Histoire de la sexualité, publicado en 1976. En dicho trabajo, Foucault se vale de lo que él llama la *hypothèse répressive* para explicar cómo la represión que desde la época victoriana se ha ejercido sobre los discursos del sexo puede ser vista desde un ángulo diferente. Una nueva perspectiva que convierte efectivamente esta represión en una hipótesis que puede ser puesta en duda a partir de argumentos basados en la observación histórica de los discursos y comportamientos sexuales de las sociedades occidentales. Según Foucault, la represión sexual —a la que damos por un hecho irrefutable— puede estar haciendo parte de un sistema de control mucho más grande e imperceptible que, contrario a una simple represión, anima a los individuos a hablar sobre el sexo. Todo esto como parte de un mecanismo que, en primer lugar, parece someter los discursos a una norma específica, pero que también —y en gran medida— produce, crea y promueve discursos que a su vez son normativos.

El presente trabajo presupone el uso de estas herramientas de pensamiento en el análisis de la realidad colombiana. ¿Puede aplicarse la hipótesis represiva en el ambiente de

intolerancia de las relaciones sociales en Colombia? La violencia generalizada colombiana tiene sus raíces en la incapacidad histórica de tolerar la diferencia, incapacidad que se ha hecho evidente al nivel del discurso. Incapacidad explosiva y peligrosa que a su vez da forma al discurso: terreno de una batalla invisible que se libra desde hace mucho más de doscientos años con el fin de establecer un orden social y territorial; con el fin de disponer los alcances políticos y económicos de los individuos y con el fin de determinar qué es lo lícito y lo ilícito en el campo de los comportamientos sexuales. La represión, sin duda, existe. Determinar si ésta se puede ver como parte de un mecanismo de control aún mayor es uno de los objetivos de este capítulo. Sobre la importancia de la sexualidad dentro de estos mecanismos de control, Foucault escribe:

De nos jours, les régions où la grille est la plus resserrée, où les cases noires se multiplient, ce sont les régions de la sexualité et celles de la politique : comme si le discours, loin d'être cet élément transparent ou neutre dans lequel la sexualité se désarme et la politique se pacifie, était un des lieux où elles exercent, de manière privilégiée, quelques-unes de leurs plus redoutables puissances. (Foucault, Discours, 12)

La existencia de *redoutables puissances*, de temibles poderes, en los discursos sobre sexualidad encamina el presente estudio a reconocer el contexto en el que él mismo se desarrolla: el análisis del discurso de un narrador homosexual en una obra literaria; una novela, en este caso, que describe buena parte de la violenta realidad colombiana. Fernando Vallejo critica las instituciones colombianas a través de un narrador clara y abiertamente homosexual. Ante esta posición discursiva, en la que una sexualidad que se encuentra fuera

de la norma se dibuja cotidiana y sin reservas, es inevitable que se comience a ejercer fuerzas que busquen su control. Estas fuerzas se ejercen —así lo explica Foucault— tanto a partir de los mismos discursos como fuera de ellos, pero esto se tratará más adelante. Por el momento es importante reconocer que la apremiante necesidad de controlar, de contener el poder de este conjunto de discursos, radica en el papel fundamental que tiene la sexualidad en la estructura social colombiana. Si los diferentes discursos de Fernando en La Virgen de los sicarios sufren el peso de los mecanismos de control de los que habla Foucault, mecanismos de control en los que colabora el discurso religioso, resulta lógico levantar por un momento la mirada del libro y observar alrededor. Salir del discurso literario y analizar la producción discursiva de la sociedad colombiana. Hacer un repaso de los discursos que la misma sociedad ha generado sobre la sexualidad y ver, de ser posible, aquella dinámica de fuerzas, aquel conjunto de reglas que los controla y los condiciona.

Así, las líneas a venir tendrán como fin descubrir de qué forma se implementa una prohibición en los discursos cotidianos a partir de otros discursos, en este caso religiosos, para que aquello que se dice en Colombia se ajuste irremediabilmente a una norma discursiva cuyo fin es el de mantener bajo control el peligro de dichos discursos que, latentes, amenazan el entramado mismo de la sociedad. De la misma forma, una revisión de la novela y su relación con el discurso religioso —con el cual comenzará este análisis— explicará de qué forma Fernando Vallejo se vale de la norma discursiva religiosa para criticarla desde su interior.

1.3. Matrimonio entre Iglesia y Estado

La herencia española presente en Colombia no sólo se limitó a la emulación de las costumbres económicas latifundistas. Cuando sobrevino la emancipación, Colombia y su gente llevaba ya varios siglos de adoctrinamiento católico. El resultado de esta condición fue la inseparable relación entre Iglesia y Estado; una historia de amores y pasiones que ha sabido prevalecer en el tiempo. Así, la Constitución de 1886 se convirtió en una suerte de acta de matrimonio en la que se establecen las reglas de dicha relación. En su artículo primero se consigna que “La religión católica, apostólica, romana es la de la nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como elemento esencial del orden social” (Constituyente). De la misma manera, la ley 26 del 8 de noviembre de 1898, reconoce la “Soberanía social de Jesucristo” en Colombia.

Los orígenes de esta historia son descritos con rigor histórico por el arzobispo de Bogotá, el Cardenal Pedro Rubiano Sáenz, en una carta pastoral dirigida a la comunidad católica colombiana en 2002, al cumplirse cien años de la firma del decreto presidencial número 820 del 18 de mayo de 1902 por medio del cual Colombia fue consagrada a la imagen religiosa del Sagrado Corazón de Jesús⁷. Desde ese momento Colombia sería llamada “El país del Sagrado Corazón”. La oración elevada por el arzobispo aquel día se ha

⁷ En la carta se explica que al terminar la “Guerra de los mil días” —la última de las grandes guerras civiles del siglo XIX—, el país se encontraba al borde de una “catástrofe nacional” (Rubiano). La crisis logró ser evitada cuando “el entonces Arzobispo de Bogotá, Monseñor Bernardo Herrera Restrepo, iluminado por una luz interior, vio que la única solución en situación tan desesperada era acudir al Sagrado Corazón de Jesús” (Rubiano). Pero Monseñor Herrera no acudió directamente al Sagrado Corazón. En su lugar, se dirigió al entonces presidente encargado de la república el señor José Manuel Marroquín, quien ordenó darle carácter oficial a una ceremonia litúrgica por medio de la cual se legitimó la unión.

venido repitiendo año tras año, en cada iglesia de Colombia, a la misma fecha y casi a la misma hora que aquella primera vez a mediados del año de 1902:

Jesús, (...) nosotros, inspirados en el espíritu de nuestra cristiana Constitución, que declara la Santa Religión Católica esencial elemento del orden social, venimos hoy, a nombre del Pueblo colombiano, a hacer voto explícito de consagración a vuestro Corazón adorable. Dignaos aceptar, ¡Corazón Santísimo!, este voto nacional como homenaje de amor y gratitud de la Nación colombiana; acogedla, bajo vuestra especial protección; sed el inspirador de sus leyes, el regulador de su política, el sostenedor de sus cristianas instituciones, para disfrutar del don precioso de la paz (...) y acelerad el día de vuestro triunfo sobre todas las naciones, para gloria de vuestro Divino Corazón. Amén. (Rubiano)

Las leyes y decretos anteriormente expuestos se leen como oraciones, de la misma manera que las oraciones se leen como leyes. Los discursos estatal y religioso se funden en un caldo de fervor que alimenta las esperanzas de paz del pueblo colombiano. ¿Pudo ser esto un mecanismo que condicionase a la aceptación de la ley del Estado como una ley divina? Ante la sociedad, el Estado se legitimaba a través de Dios y de la imagen de su hijo con el tórax abierto de par en par. A través del orificio, el ciudadano podía ver una corona de espinas rodear un corazón sangrante; justificación político-religiosa de su soberanía ante la sociedad. La sagrada y estratégica unión entre el poder divino y el poder humano invita a reflexionar sobre la presencia de un control que va más allá de lo manifiesto. Un control que se oficializa en los pronunciamientos del Estado y la Iglesia. Ahora bien, conocida ya la importancia de la necesidad de controles sobre las conductas sexuales como fundamento del entramado social colombiano, se hace pertinente revisar lo que la Iglesia católica

colombiana —fortalecida a su vez en el discurso estatal— ha dicho sobre la homosexualidad.

En general, el discurso de la Iglesia católica sobre este tema se ha fundamentado, como era de esperarse, en aquel del Vaticano. Desarrollando una labor arqueológica —si se permite el término—, los primeros indicios sobre la referencia a las conductas sexuales que la Iglesia considera prohibidas se remiten a la Biblia⁸.

Podría pensarse que en un afán por modernizar un discurso escrito hace ya dos mil años, la Iglesia decidió renovar su acercamiento a los temas prohibidos, entre ellos el de la sexualidad. Para esto, se valió del término “homosexual” que había sido inventado poco menos de un siglo atrás en las construcciones discursivas del pensamiento ilustrado europeo⁹. Con esta nueva herramienta, la Iglesia se acercaba al tema con un nuevo aire, aunque éste no reflejara una posición más condescendiente y misericordiosa. Por el contrario, respondía a la proliferante presencia de los discursos de temática sexual en la sociedad. De esta manera, el intento de la Iglesia de pronunciarse sobre el sexo no era indiferente a la época en la que se efectuó dicho intento; época de importantes reflexiones respecto a la sexualidad: los años setenta. El 29 de diciembre de 1975, el Papa Pablo VI, publica una declaración sobre ciertas cuestiones de ética sexual llamada Persona humana.

⁸ En el Antiguo Testamento se anota: “No te acostarás con varón como con mujer” (Biblia, Levítico 18,12). En el Nuevo Testamento, en la carta del apóstol San Pablo a los romanos, dice: “Del mismo modo, los hombres, dejando la relación natural con la mujer, ardieron en deseos los unos por los otros, teniendo relaciones deshonestas entre ellos y recibiendo en sí mismos la retribución merecida por su extravío” (Biblia, San Pablo 1,12).

⁹ En efecto, fue en el año de 1869 que dicho término se utilizó por primera vez, pero su uso fue popularizado por el psiquiatra alemán Richard von Krafft-Ebing a través de un apartado llamado “Sexualidad antipática” en un libro titulado Psychopathia Sexualis. (Krafft, 186)

En su introducción hace referencia a una “inmoderada exaltación del sexo” apoyada por la “difusión de los medios de comunicación social y de los espectáculos” cuya “corrupción ha llegado a invadir el campo de la educación y a infectar la mentalidad de las masas” (Pablo VI). En el apartado octavo se dedica exclusivamente a la homosexualidad haciendo una distinción entre una homosexualidad innata y otra adquirida. Así, se basa en lo que llama un “orden moral objetivo” para definir dicho comportamiento como anómalo y para describirlo como “actos intrínsecamente desordenados y que no pueden recibir aprobación en ningún caso” (Pablo VI). Aunque el carácter intrínseco del comportamiento homosexual sea inapelable para la Iglesia, la misma Iglesia hace un llamamiento que termina por iluminar los pasillos de las oficinas del Vaticano el primero de octubre de 1986. Firmada por Juan Pablo II y por su Prefecto, el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, se remitió una carta a todos los obispos de la Iglesia Católica, titulada Atención pastoral a las personas homosexuales. Esta misiva listaba las pautas necesarias para que los representantes de la Iglesia en el mundo supieran cómo “manejar el problema” que representan las personas homosexuales en la sociedad. Dice la carta:

Un auténtico programa pastoral ayudará a las personas homosexuales en todos los niveles de su vida espiritual, mediante los sacramentos y en particular a través de la frecuente y sincera confesión sacramental, mediante la oración, el testimonio, el consejo y la atención individual. De este modo, la entera comunidad cristiana puede llegar a reconocer su vocación a asistir a estos hermanos y hermanas, evitándoles ya sea la desilusión, ya sea el aislamiento. (Juan Pablo II).

Hecha la labor arqueológica, culminado el recorrido por dos mil años de historia discursiva, se llega a la conclusión evidente de un rompimiento en el discurso católico sobre la homosexualidad. Pero este rompimiento no es más que la aplicación de una norma en dos movimientos, si se quiere, en dos etapas históricas diferentes. Si bien la Biblia reprueba toda conducta homosexual —primer movimiento—, el Catecismo actual llama a diferenciar las tendencias de los actos y a acoger al homosexual para alejarlo del pecado (Catecismo, p 2358) —segundo movimiento. Este último, aunque no lo parezca, implica una exclusión. Para acoger al homosexual es necesario, antes, excluirlo. Se debe negar la posibilidad de sus acciones, se debe considerar intrínsecamente desordenado, para luego permitírsele ser acogido. El homosexual debe, a partir de su discurso, a partir del hecho de pronunciar su pecado, someterse al Catecismo, someterse al discurso católico. El sometimiento recíproco de sujetos y discursos, explica Foucault, obedece a un conjunto de mecanismos de control que pueden encontrarse fuera de los discursos. La tipología y el *modus operandi* de los mecanismos externos de control comienzan a ser explicados así en L'ordre du discours:

Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'*exclusion*. La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'*interdit*. On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi (Foucault, Discours, 11).

A través de su discurso, la Iglesia ha venido autorizando ciertos comportamientos y desautorizando otros. Es más, sin que la misma Iglesia se pronuncie en cada momento de la

cotidianidad colombiana, los individuos apelan al discurso religioso para legitimar o deslegitimar comportamientos. De ahí el carácter externo de este mecanismo. Y aunque este hecho ponga una vez más en evidencia la avasallante ubicuidad de la Iglesia en la sociedad, demuestra también que *l'interdit*, lo prohibido, aquello que busca conjurar los deseos más ocultos de las sexualidades humanas, es el principal mecanismo por medio del cual la Iglesia busca regular los discursos sobre sexo para controlar el terrible miedo de la sociedad colombiana a la existencia de un agente desestabilizador como la homosexualidad.

Es un hecho —ya explicado al comienzo de este texto— que la ideología católica en Colombia tiene raíces profundas. Un ejemplo de esto es la permanencia del discurso católico entre las líneas del discurso estatal. En 1991, la antigua constitución política fue reemplazada por una nueva. El artículo primero de la nueva Carta Magna fue redactado así:

Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general. (República)

El discurso había cambiado de tal manera que la religión católica había dejado de ser el organismo primigenio del orden social. Por el contrario, se hablaba de un Estado social de derecho de carácter pluralista. Es decir, un Estado que respetaría y, a su vez, velaría por el respeto de las diferencias, incluidas por supuesto, las religiosas. ¿Podía entonces un Estado laico, es decir, un Estado que reconoce por igual todas las creencias religiosas, decretar la consagración del país a una religión en particular? Esta pregunta fue el comienzo de un

proceso de tres años que llevaría a la Sentencia inhibitoria C-350 de agosto de 1994, en la que se considera inconstitucional la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús. Inconstitucionalidad basada en el principio de separación del Estado y la Iglesia. La sentencia inhibitoria había legalizado el divorcio. Sin embargo, en mayo de 1995, las gentes se reunieron en las iglesias de todo el país y celebraron la fiesta de consagración entonando la misma oración que inauguró la tradición en 1902: “Nosotros inspirados en el espíritu de nuestra cristiana Constitución...” (Rubiano)¹⁰. Aunque la celebración no resultaba inconstitucional, había perdido su carácter oficial. Pero esto no tuvo ningún valor para la comunidad. El condicionamiento sugerido anteriormente había funcionado. Sin importar las profundas diferencias que aportó la nueva Constitución al discurso del Estado, la Iglesia no parecía haber perdido terreno. Para el pueblo colombiano nada había cambiado. Hoy en día, la consagración de la Patria al Sagrado Corazón de Jesús es la fiesta religiosa más significativa después de la Navidad y la Semana Santa.

Queda claro, entonces, que el discurso religioso cuenta con una enorme capacidad de persuasión sobre los colombianos. Así, lo que se había intentado llamar *condicionamiento* puede —a la luz de la observación foucaultiana— llamarse *adoctrinamiento*. La doctrina es vista por Foucault a través de su capacidad de control sobre los discursos que dentro de ella se generan y que, como se ha visto en el caso de Colombia, resultan ser reglas de aún mayor poder que las del Estado. Este es el poder inapelable con el que cuenta la Iglesia a través de su discurso. Pero esta realidad se debe

¹⁰ Es importante anotar que en la actualidad dicha oración ha sido reemplazada por otra en la que no se hace mención a la Constitución colombiana (Rubiano).

mirar dos veces. Avanzando a través de las páginas de L'ordre du discours, Foucault hace referencia a los discursos doctrinales anotando que “l'appartenance doctrinale met en cause à la fois l'énoncé et le sujet parlant, et l'un à travers l'autre” (Foucault, Discours, 44). En el caso de la doctrina católica en Colombia, este encauzamiento no sólo actúa sobre quienes producen los discursos —individuos que deben ajustarse a las reglas de la doctrina católica— sino que actúa también sobre lo que se debe decir dentro del marco discursivo religioso. Así, el control de la Iglesia es doble. Su discurso somete al sujeto y a la vez somete al discurso dependiendo del sujeto que lo produce. “El uno a través del otro”, enuncia Foucault. Sujetos y discursos que deben someterse a la normativa del discurso religioso sobre la homosexualidad.

Si se tiene en cuenta que esta normativa se fortalece a partir de la puesta en concordancia de las leyes colombianas con las de las Sagradas Escrituras en el momento mismo de la creación del Estado, se entiende que el homosexualismo sea un tema tabú. Se entiende que de él no se hable mucho y que se le enuncie sólo bajo ciertas circunstancias. Se entiende que se siga cierto tipo de procedimientos y se respete cierto tipo de contextos para poder hablar sobre él. Es precisamente esta sensación de tabú la que se percibe cuando se intenta buscar indicios sobre un discurso de temática homosexual proveniente, ya no de las altas cumbres de la Capilla Sixtina, sino de la pequeña cúpula de la Conferencia Episcopal colombiana, la CEC. En su página de Internet, la CEC ha publicado sus pronunciamientos desde el año de 1991. Los documentos resultantes de todas sus asambleas plenarias, las actas de las reuniones de su comité permanente y todo

pronunciamento a partir de su presidencia se encuentran disponibles y abiertos al público. Dentro de todos estos documentos, menos del 10% se refiere a la posición de la Iglesia sobre los comportamientos sexuales. Este porcentaje de documentos maneja dos temas básicos: el SIDA y la educación sexual. Pero, a pesar de su pequeño número, lo que llama realmente la atención es la reticencia a utilizar el término “homosexual” en dichos documentos. De todos estos discursos, quizás el más representativo ha sido uno emitido el 30 de agosto de 1994 con motivo de la puesta en marcha del proyecto de educación sexual del Ministerio de Educación de Colombia. La orientación pastoral fue titulada: Educación sexual, un servicio a la vida con dignidad. En el punto cuarto, llamado “Frente al desafío de la actual educación sexual”, se hace referencia a la manera en que la Iglesia sugiere que sea manejado el tema del SIDA. Así, la tradición cristiana “fomenta el respeto y la solidaridad con las personas que han contraído la enfermedad y, para su prevención, recomienda la abstinencia entre los no casados y la mutua fidelidad entre los esposos” (CEC). Se podría entender que la Iglesia evite relacionar la enfermedad con la homosexualidad. Razón por la cual no se hace referencia a esta última de manera directa. Pero esta evasión hace manifiesta una reticencia del discurso respecto al tema. La ausencia de la homosexualidad como tema de discusión de la Iglesia en la educación sexual colombiana se hace aún más presente —valga la paradoja— en el momento en que se analiza los fines de dicha educación:

Deberán tener en cuenta que la educación sexual deja de ser tal si tratan de reducirla a un adoctrinamiento o adiestramiento técnico para el logro de determinados resultados como pueden ser, por el ejemplo, el placer

sin riesgo, la promiscuidad higiénica (...), o para una manipulación ideológica con el fin de reducir el crecimiento de la población y modificar, sin discriminación, escalas de valores éticos, morales, espirituales y religiosos propios de las identidades culturales. (CEC)

La exclusión discursiva de la homosexualidad en el pronunciamiento de la CEC llega a tal punto que ni siquiera se lista, no por lo menos de manera directa, dentro de las conductas sexuales a evitar, enunciadas en el documento.

A lo largo de la historia colombiana, y a través de esta revisión de los discursos de la Iglesia católica, se percibe la urgencia de controlar ciertos aspectos del comportamiento sexual. Ante el divorcio, la fidelidad. Ante el riesgo, la abstinencia. Ante el aborto, el matrimonio y la familia. La Iglesia habla de sexo. El antiguo juego de esquivar el tema ha sido reemplazado por la posición táctica de enfrentarlo. Salvo el caso particular de la CEC y su silencio respecto a la homosexualidad, la Iglesia toma la palabra. Y aunque parezca que se trata de una prohibición, este mecanismo de exclusión revela la intención, no de callar por completo las voces que hablan de homosexualidad en Colombia, sino de regular lo que estas voces contienen. Existe, entonces, una voluntad por condicionar los discursos, por hacer válidas ciertas posiciones y por deslegitimar otras; intención condicionante, sólo observable a partir de los discursos producidos por la Iglesia a través de la historia colombiana.

Vemos dibujarse entonces el gran sistema de exclusión de la Iglesia católica respecto al discurso homosexual. Las Sagradas Escrituras condenan, el Vaticano excluye y la CEC obvia. Tal es su aporte a la norma discursiva sobre el sexo en Colombia: del sexo se

habla sólo en función de sus labores reproductivas y sus responsabilidades sanitarias; la homosexualidad está fuera de toda consideración discursiva. Tal ha sido el aporte de la Iglesia colombiana al campo discursivo sobre la sexualidad de los colombianos; aporte cotidiano y constante que impone su presencia desde los primeros días del matrimonio de la Iglesia con el Estado. Imposición hegemónica soportada por los mecanismos de exclusión de los que se vale para preservar la omnipotencia de su discurso doctrinal. Omnipotencia histórica que hace de la visión de la Iglesia, la misma de la inmensa mayoría del pueblo colombiano, aquel pueblo fervoroso y profundamente católico que conforma el país del Sagrado Corazón.

1.4. Fernando: el arma discursiva de Vallejo

Al leer La Virgen de los sicarios, es imposible obviar las innumerables referencias religiosas presentes en el discurso de Fernando. No se trata tan sólo de un recorrido por las iglesias de la ciudad o de la ya analizada relación del Sagrado Corazón de Jesús con la violencia generalizada en Colombia. El discurso religioso —y por ende su carácter normativo— está incrustado en las palabras de Fernando.

El título, por ejemplo, indica desde el principio que el discurso religioso estará presente en la novela. La Virgen de los sicarios encierra dentro de una misma frase dos palabras que remiten a dos realidades colombianas. *La Virgen* hace referencia a la imagen religiosa de la madre de Jesús, de quien en todas sus formas y representaciones millones de colombianos son devotos. El *sicario* se refiere al asesino a sueldo, representación icónica

de la violencia que genera el narcotráfico¹¹. Religión y violencia caben dentro de la frase de la misma forma como se percibe su coexistencia en la diégesis. Finalmente, el título pareciera emular cualquiera de los nombres que el icono religioso ha adoptado, dependiendo del lugar de su aparición o del tipo de milagros que efectúa: la Virgen de las lajas, del Carmen, de Guadalupe, de Fátima, la Dolorosa, María de Nazaret, María Auxiliadora, etc.; la lista es interminable. Sin embargo, es María Auxiliadora la que afina la puntería de los sicarios a modo de milagro (Vallejo, 17). Cuando, en compañía de Alexis, Fernando va a la iglesia de Sabaneta, describe cómo la imagen de la virgen genera devoción entre los feligreses:

En la iglesia de Sabaneta hay en la entrada un Señor Caído; en el altar del centro está Santa Ana con San Joaquín y la Virgen de niña; y en el de la derecha Nuestra Señora del Carmen, la antigua reina de la parroquia. Pero todas las flores, todos los rezos, todas las veladoras, todas las súplicas, todas las miradas, todos los corazones están puestos en el altar de la izquierda, el de María Auxiliadora, que la remplazó. Por obra y gracia suya esta iglesita de Sabaneta antaño apagada hoy está alegre y florecida de flores y milagros. María Auxiliadora, la virgen mía, de mi niñez, la que más quiero los está haciendo. (Vallejo, 17)

Si bien resulta fácil reconocer en esta cita la importancia de las imágenes religiosas para la sociedad colombiana, se percibe también una familiaridad de Fernando con el discurso religioso. Esta familiaridad no sólo se ve en la referencia a una creencia de Fernando en la virgen que viene desde la niñez, sino también en la facilidad con la que él

¹¹ Aileen El-Kadi, de la Universidad Complutense de Madrid, hace un análisis de cómo la figura del *sicario*, a partir de un proceso sinecdótico, ha terminado por representar al *criminal* en la literatura colombiana contemporánea. (El-Kadi)

nombra los santos y describe la devoción de los allí presentes a la imagen de María Auxiliadora. Las pruebas de dicha familiaridad no se detienen. Vallejo se dedica en toda la diégesis de su novela a hacer recorrer a Fernando y su amante todas las iglesias de la ciudad de Medellín. Clara referencia a la educación católica del personaje, alguna nueva edición de La Virgen de los sicarios podría contar con un mapa en que se identifique las diferentes iglesias de Medellín, de la misma manera en que Rayuela cuenta con un mapa de París y Cien años de soledad, con un árbol genealógico de la familia Buendía. Así, en cierto punto de la historia, Fernando demuestra sus conocimientos de buen creyente:

A ver, ustedes que dizque son tan buenos católicos ¿me sabrán decir en qué iglesia de Medellín está San Pedro Claver? En la de la Sagrada Familia no. En la del Carmelo no. En la del Rosario no. En la del Calvario tampoco. ¿Dónde pues? En la iglesia de San Ignacio, en la nave derecha. ¿Y dónde está el beato de la Colombière? ¿En la de la Asunción? ¿En la de la Visitación? ¿En la de Cristo Rey? ¿En la de Jesús Obrero? No, no, no y tampoco. En ninguna de éstas está: está también en la de San Ignacio, en el altar mayor, al lado de éste. ¿Y saben, por lo menos, en cuál está San Cayetano? Pues sepan por si no lo saben que en la de San Cayetano, como San Blas en la de San Blas, y San Bernardo en la de San Bernardo. (Vallejo, 61-62)

La influencia de la Iglesia en la educación de Fernando es contundente y, a la vez, base de su familiaridad con el discurso religioso. Se observa aquí el poder hegemónico de la iglesia católica en la figura de Fernando. No obstante, resultaría plano recurrir sólo a la familiaridad de Fernando con la cultura católica colombiana para explicar la ubicuidad del discurso religioso en su novela. Más que una familiaridad, existe una apropiación de dicho discurso. Cuando Vallejo introduce la imagen del Sagrado Corazón, se apropia de las

formas del discurso católico al decir: “por los siglos de los siglos amén” (Vallejo, 8). Así mismo, en su visita a Sabaneta, se puede leer un Fernando que se arrodilla y reza:

Virgencita niña, María Auxiliadora que te conozco desde mi infancia, desde el colegio de los salesianos donde estudié; hazme un favor: Que este niño que ves rezándote, ante ti, a mi lado, que sea mi último y definitivo amor; que no lo traicione, que no me traicione, amén.
(Vallejo, 17)

Los rasgos de familiaridad con la cultura religiosa y el proceso de apropiación de un tono y una terminología católica evidencian, sin duda, la presencia ineludible de las prohibiciones que el discurso religioso arrastra consigo. Sin embargo, una relectura de la cita anterior permite reconocer a un hombre elevando una plegaria a Dios por la duración de un amor que el mismo discurso religioso condena. La condena, doble en este caso, se ejecuta desde el discurso hegemónico religioso tanto en la imposibilidad moral del amor entre dos hombres como en el amor entre un adulto y un niño. A través de la pedofilia y la sodomía, juntas en una plegaria; ante la exclusión discursiva de la homosexualidad evidente en los textos de la Conferencia Episcopal Colombiana, CEC, pareciera que Vallejo responde ubicando la homosexualidad en el centro mismo de una oración religiosa. Fernando Vallejo se vale del discurso religioso para confrontarlo desde su interior.

Más aún, aquello que desde la lógica del discurso hegemónico religioso puede parecer una insolencia extrema, abre las puertas a una crítica más frontal contra esta misma lógica. Cuando Alexis es asesinado, Fernando recurre de nuevo a la plegaria, al discurso religioso:

“Tened fe y veréis qué cosa son los milagros”, dijo San Juan Bosco y en efecto, la iglesia de La América estaba abierta. Entré, y en el primer altar, el del Señor Caído, arrodillándome, le pedí al Todopoderoso que puesto que no me mandaba la muerte me devolviera a Alexis. A Él, que todo lo sabe, lo ve, lo puede. Desde el altar mayor presidiendo la iglesia, de negro, aureolada por los destellos de su pequeño resplandor dorado, la Virgen Dolorosa me miraba. (Vallejo, 104)

Además de la ejecución de la misma técnica emuladora del discurso religioso para poner en evidencia el amor entre dos hombres, el milagro de la iglesia abierta, aunque no lo parezca, representa una crítica a la institución católica colombiana y su costumbre de mantener cerrados sus templos con el fin de evitar que las personas entren en ellos. De hecho, Fernando cataloga como un milagro el hecho de que la iglesia de la América esté abierta como crítica de una Iglesia en la que Dios le ha cerrado las puertas a su gente:

Ciento cincuenta iglesias tiene Medellín, mal contadas, casi como cantinas, una exageración, y descontando las de las comunas a las que sólo sube mi Dios con escolta, las conozco todas. Todas, todas, todas. A todas he ido a buscarlo. Por lo general están cerradas (...). Ha de saber Dios que todo lo ve, lo oye y lo entiende, que en su Basílica Mayor, nuestra Catedral Metropolitana, en las bancas de atrás se venden los muchachos y los travestis, se comercia en armas y drogas y se fuma marihuana. Por eso, cuando está abierta, suele haber un policía vigilando. Pregúntenle a ver si invento. ¿Y Cristo dónde está? (Vallejo, 62)

Fernando se pregunta dónde está Cristo en medio de una ciudad en la que proliferan santos e iglesias. Si bien la novela comienza con la presencia del Sagrado Corazón de

Jesús, sesenta páginas más adelante Fernando lo busca sin resultados. Las iglesias se abarrotan de prostitución, armas y drogas. El escritor colombiano William Ospina, al analizar el título de la adaptación cinematográfica —que es el mismo de la novela—, llega a la siguiente conclusión:

Es allí donde el nombre de la película revela su contenido secreto. Sobre los gritos que denuncian al Dios inexistente [...] se yergue la imagen de la Virgen de los sicarios, la madre comprensiva que santifica con su silencio la labor de los niños asesinos. Esa mujer intangible y ausente, en este mundo de hombres solos... (Ospina)

La ausencia de Dios en una sociedad moralmente decadente es una crítica de Vallejo a la Iglesia católica colombiana y al fracaso de su matrimonio con el Estado. El fin de dicha unión era acabar con la violencia. Un siglo después, el resultado de dicha unión es todo lo contrario:

Los hijos de estos hijos de mala madre cambiaron los machetes por trabucos y changones, armas de fuego hechizas, caseras, que los nietos a su vez, modernizándose, cambiaron por revólveres que el Ejército y la Policía les venden para que con el aguardiente que fabrican las Rentas Departamentales se emborrachen y se les salgan todos los demonios y con esos mismos revólveres se maten. (Vallejo, 97)

Vallejo nos incita a leer que de dicha unión nació la sociedad que él critica, aquella que Fernando se permite describir desde el discurso clasista: “No hay plaga mayor sobre el planeta que la del campesino colombiano, no hay alimaña más dañina, más mala. Parir y

pedir, matar y morir, tal su miserable sino” (Vallejo, 97). Descripción también desde un punto de vista económico, cuando se refiere a la clase proletaria colombiana: “Y cuando llegan a sus casas los malnacidos rendidos, fundidos, extenuados del trabajo, pues a la cópula: a empanzurrar a sus mujeres de hijos y a sus hijos de lombrices y aire” (Vallejo, 112). Aunque bañados en la común pila bautismal de catolicismo, los colombianos del campo y de las ciudades son dibujados por Fernando como una plaga, siendo la Iglesia quien ha fomentado tan nefasta proliferación por medio de los discursos del “cura papa que es tan buen defensor de la pobrería y la proliferación de la roña humana” (Vallejo, 119). Sobre el papel del Estado como co-responsable de la situación actual de violencia de la sociedad colombiana, Fernando reflexiona a partir de la muerte de un transeúnte a manos de un ladrón:

Cuando cayó el muchacho el hombre se le fue encima y lo remató a balazos. Por entre el carrerío detenido y el caos de bocinas y de gritos que siguió se perdió el asesino. El “presunto” asesino, como diría la prensa hablada y escrita, muy respetuosa ella de los derechos humanos. Con eso de que aquí, en este país de leyes y constituciones, democrático, no es culpable nadie hasta que no lo condenen, y no lo condenan si no lo juzgan, y no lo juzgan si no lo agarran, y si lo agarran lo sueltan... La ley de Colombia es la impunidad y nuestro primer delincuente impune es el presidente (...). (Vallejo, 22)

Las leyes divinas y terrenales brillan por su presencia discursiva y por su ausencia funcional. Cuando Fernando se pronuncia sobre el funcionamiento de las leyes en Medellín, se lee una frase que puede parecer conocida:

Nada funciona aquí. Ni la ley del talión ni la ley de Cristo. La primera, porque el Estado no la aplica ni la deja aplicar: ni raja ni presta el hacha como mi difunta mamá. La segunda, porque es intrínsecamente perversa. Cristo es el gran introductor de la impunidad y el desorden de este mundo. (Vallejo, 85)

Fernando dice que la ley de Cristo es intrínsecamente perversa. El adverbio antepuesto al adjetivo ratifica la perversidad de la ley sin importar las circunstancias. El uso del adverbio es una copia del discurso religioso. Como se observó anteriormente, la Iglesia considera la homosexualidad como “intrínsecamente desordenada” (Pablo VI). ¿Se puede atribuir esto a una coincidencia? El estilo irreverente de la prosa de Vallejo indica lo contrario. Un nuevo ejemplo, esta vez más atrás en la diégesis, lo confirma. Visitando iglesias, Fernando emula también el discurso religioso cuando reflexiona sobre la compañía de su amante:

He dejado de ser uno y somos dos: uno solo inseparable en dos personas distintas. Es mi nueva teología de la Dualidad, opuesta a la de la Trinidad: dos personas que son las que se necesitan para el amor; tres ya empieza a ser orgía. (Vallejo, 63)

Tales pronunciamientos no reflejan tan sólo la copia y apropiación de un estilo religioso del discurso. Si bien esta técnica, la de someter su forma a la norma discursiva vigente, cumple un papel importante en la contundencia de la crítica, referirse a la ley de Cristo como una perversidad y a la Trinidad como una orgía son la antesala del proceso de *santificación* de la sexualidad extra-normativa de Fernando. Para comprender el contraste

que Vallejo intenta hacer, las palabras de Fernando sobre su amante son de esclarecedora relevancia. Fernando le pregunta a Alexis si alguna vez se ha acostado con una mujer. La respuesta del joven es negativa y categórica. Fernando medita:

Y era un “no” para siempre: para el presente, para el pasado, para el futuro y para toda la eternidad de Dios: ni se había acostado con ninguna ni se pensaba acostar. Alexis era imprevisible y me estaba resultando más extremo que yo. Con que eso era pues lo que había detrás de esos ojos verdes, una pureza incontaminada de mujeres. Y la verdad absoluta, sin atenuantes, sin importarle un carajo lo que piense usted que es lo que sostengo yo. De eso me había enamorado. De su verdad. (Vallejo, 21)

Así, la pureza que encierra la homosexualidad de su amante radica en su desconocimiento de la mujer; de su negación al esquema heterosexual, al sexo con finalidad reproductiva exclusiva. Balderston lo define a su manera así: “la pureza de corazón de Alexis aparece estrechamente ligada a su identificación exclusivamente gay” (Balderston, Deseo, 160).

Apropiándose del discurso religioso, Vallejo logra construir discursivamente los rasgos de un personaje homosexual, conducta que es a su vez condenada por los mismos discursos con los cuales es construida. De la misma forma, la apropiación de un discurso clasista sirve como base para articular una crítica contra la incapacidad del Estado y la inaplicabilidad de sus leyes: Vallejo utiliza la voz clasista y religiosa de Fernando para criticar las diferencias sociales desde adentro; *santifica* el carácter extra-normativo de la sexualidad de Fernando y de su amante con el uso de términos religiosos. Fernando se

convierte en el arma discursiva que, desde el interior mismo de los discursos, arremete contra su lógica hegemónica poniendo en evidencia una sociedad históricamente intolerante y violenta, un *Establishment* incompetente y la inevitable presencia de una sexualidad vista como pecaminosa, incompatible con aquella que es considerada como normal.

II. Norma discursiva

Ahora, pasado el tiempo, me río de esos adverbios en “mente”, tan largos pero tan desinflados. Son meras apariencias. Si [Alexis] hubiera insistido un poquito, yo me conozco, hubiera ido adonde el mismísimo general comandante en jefe a comprarle su mini-Uzi. El último gramático de Colombia, que tuvo tantos y tan famosos, no puede andar con menos que con una mini-Uzi para su protección personal, ¿o no, mi general? Otra cosa es que tenga uno tiempo para sacarla. En este oeste...

(Fernando Vallejo – La Virgen de los sicarios, 58)

2.1. Introducción

En La Virgen de los sicarios, Fernando encarna a un gramático, “el último gramático de Colombia” (Vallejo, 58), que tiene como costumbre analizar de manera sistemática las realizaciones lingüísticas de los demás personajes. A través de este proceso de análisis gramatical del argot popular de Medellín, Fernando tiende a traducir términos que resultan opacos al entendimiento del lector en un supuesto afán por darles luz. Sin embargo, lo que parece ser una intención de Vallejo de hacer accesible el argot, es en realidad la aplicación constante y repetida de una norma discursiva.

Esta norma se manifiesta en los discursos sobre sexualidad en Colombia, no sólo a través de las imposiciones de la Iglesia y el Estado. En los últimos años se ha producido en Colombia una multiplicación de discursos que desde diferentes ópticas han planteado nuevas formas de entender la sexualidad de los colombianos. Diversas disciplinas

científicas han desarrollado sus propias visiones del tema y muchos son los textos que a este respecto han sido publicados. Nuevos textos, nuevas aproximaciones sexológicas, sociológicas, lingüísticas, políticas y filosóficas comenzaron a aparecer en el espacio discursivo sobre la sexualidad de los colombianos.

Si el campo de batalla de los discursos extiende irremediablemente sus límites, estos límites, estas barreras discursivas también han llegado a los terrenos de la literatura. No resulta extraño que sea durante los años noventa, años del comienzo de la proliferación discursivo-disciplinaria de la sexualidad, que surjan las más representativas obras literarias de lo que podría denominarse una literatura *queer* colombiana¹². En efecto, Fernando Vallejo y su novela La Virgen de los sicarios se encuentran dentro de este grupo. Esto podría suponer que la publicación de la novela obedece a una coyuntura general en la que se esperaba la aparición de este tipo de obras.

Sin embargo, y aunque parezca que en este aspecto la obra de Vallejo se sujeta a los dictámenes de una proliferación discursiva sobre la sexualidad —y sobre las sexualidades extra-normativas—, de ninguna manera el acercamiento que el autor hace del tema parece ajustarse a los controles inherentes de dicha proliferación, así como el uso de la norma discursiva en Vallejo no significa automáticamente su aceptación ciega e incondicional. Por el contrario, en Vallejo el uso de la norma es una manera de impugnarla. ¿Cómo logra Vallejo llevar a cabo esta transposición, este acto subversivo? Responder a esta pregunta,

¹² En un artículo llamado “Baladas de la loca alegría: literatura queer en Colombia”, Daniel Balderston intenta recopilar aquellas obras literarias colombianas que manejan una temática gay. Si bien su análisis comienza con un cuento escrito por Rafael Arévalo Martínez en 1914 llamado “El hombre que parecía un caballo”, queda claro que las obras más importantes —dada su construcción y la manera directa en que se trata el tema de la homosexualidad— se encuentran en la década de los noventa con escritores como Fernando Vallejo, Rubén Vélez y Fernando Molano Vargas (Balderston, Baladas, 26-29).

en el contexto de la producción discursiva multi-disciplinaria en Colombia, es el objetivo principal del presente capítulo.

En primer lugar, bajo el título “Homo Alalus Mendax”, se desarrolla una teoría sobre el acto paradójico de utilizar la mentira para decir la verdad a partir de un discurso que Vallejo presenta en el Instituto Cervantes de Berlín. Se analizan citas de La Virgen de los sicarios en las que se evidencia la pérdida de significación de las palabras que son usadas por los personajes de la novela y la polivalencia que esta pérdida de sustancia genera. Se analiza también el uso de la primera persona para narrar la historia. Como el narrador es un hombre que ejerce una sexualidad extra-normativa, ésta se convierte en el epicentro de todos los demás movimientos discursivos de Vallejo. La sexualidad extra-normativa de Fernando deviene la verdad principal de la mentira novelada de Vallejo.

La necesidad de Vallejo de mantener esta y otras verdades lo lleva a ajustar su discurso a una norma. En la segunda parte titulada “Policía discursiva y multiplicación de discursos”, se parte de los discursos normativos de Fernando, de su actuar como policía discursivo, para evidenciar tanto la existencia de dicha norma como la posibilidad de usarla para subvertir otras. Sin embargo, se advierte que la estrategia de Vallejo de usar la norma discursiva como herramienta subversiva no puede ser tan fácilmente aplicada fuera del campo literario. Para comprobarlo, se recopilan y analizan textos producidos sobre la sexualidad de los colombianos. En este punto no sólo importan los discursos en sí, sino su incremento, su proliferación. A la luz de conceptos desarrollados por Foucault, y de la labor recopilatoria del investigador José Fernando Serrano, se observa que un incremento en los

discursos supone también un incremento de los controles. Nuevos discursos aportarán, inevitablemente, nuevas reglas.

A partir de esta noción, vuelve a tomar importancia la posición discursiva policial de Fernando en La Virgen de los sicarios, pues sólo a partir de la regla inevitable, Vallejo puede encontrar la manera más contundente de subvertirla. Esta idea final es analizada en una tercera y última parte titulada “De la policía a la subversión: la sedición discursiva de Fernando”. Allí, la caracterización de Fernando como gramático y traductor cobra gran relevancia. A partir de esta caracterización, en la que el narrador busca el control del discurso de los demás personajes, se estudia la manera en que Vallejo logra subvertir las reglas que limitan su propio discurso por medio de un proceso de cambio de posición lingüística —una suerte de traición discursiva— con la cual Fernando se apropia de las palabras que él mismo traduce. Como resultado, Vallejo logra subvertir la norma discursiva, nuevamente, desde su interior; usando sus propios mecanismos de sujeción para desvirtuarla.

2.2. Homo Alalus Mendax

En 2008, el investigador Gastón Alzate escribió un artículo en el que se refería a la relación del escritor Fernando Vallejo con el lenguaje. En dicho artículo, Alzate dice: “Para Fernando Vallejo el grado de cinismo de la cultura colombiana ha llegado a un estado en el que la palabra y el lenguaje han dejado de cumplir su sentido más primario. Ya no significan” (Alzate, 199). En efecto, Vallejo reconoce que la palabra cambia la realidad, aunque advierte que este cambio es inevitable. En una intervención en el Instituto

Cervantes de Berlín, en el año de 2005, con motivo del cuadringentésimo aniversario del Quijote, Vallejo reflexiona sobre la palabra y sobre la novela como género literario:

Total, la novela no es historia. La novela es invento, falsedad (...). Para mí todos los libros son mentira: las biografías, las autobiografías, las novelas, las memorias, Suetonio, Tácito, Michelet, Dostoievsky, Flaubert... (...). Una de nuestras grandes ficciones es llamar a nuestra especie *Homo sapiens*. No. Se debe llamar *Homo alalus mendax*, hombre que habla mentiroso. La palabra se inventó para mentir, en ella no cabe la verdad. El hombre es un mentiroso nato y la realidad no se puede apresar con palabras, así como un río no se puede agarrar con las manos. (Vallejo, Diálogo)

Referirse al hombre como un ser biológicamente mentiroso, llamarlo *Alalus Mendax* en lugar de *Sapiens Sapiens*, reduce su comprensión al nivel exclusivo del discurso. Si bien esta premisa tiene la capacidad de generar una cavilación más profunda, se hace aún más pertinente reconocer en la cita de Vallejo el hecho de que las palabras no pueden apresar la realidad. Sin embargo, resulta muy difícil aceptar su comentario de manera automática; imprudente sería el acto reflejo de darlo por un hecho puesto que, si toda novela es mentira, ¿qué validez tienen innumerables estudios hechos a lo largo de varios siglos por filólogos y profesionales del análisis de El Quijote en su afán por entender, a partir de él, la realidad española? ¿Acaso todo este esfuerzo para leer el carácter del pueblo español no es más que una empresa destinada al fracaso? En este orden de ideas, ¿qué validez puede tener el presente trabajo si nace de la iniciativa de utilizar el *mendax* de La Virgen de los sicarios para leer una parte de la realidad social y sexual colombiana? El camino a seguir, entonces, parece ser el de concluir que la visión de Vallejo respecto a la mentira de la palabra resulta

plana, se queda corta. Si la palabra fue inventada para mentir, la literatura se vale de la palabra para ocultar verdades. Así, desde Homero hasta el autor desconocido que escribe en estos momentos una igualmente desconocida novela, las verdades humanas se han escondido, se esconden y se esconderán entre las líneas de la palabra escrita. Sin embargo, una nueva y más poderosa inferencia surge del discurso de Vallejo en Berlín: si la palabra fue inventada para mentir y Vallejo la usa para decir que todo es mentira, Vallejo está mintiendo. La paradoja que Vallejo genera al mentir sobre la mentira de la palabra conduce a una verdad; Vallejo miente para decir la verdad de la misma manera que la literatura miente para narrar verdades. Esta paradoja, esta relación particular entre la verdad y la mentira a través de la palabra —simbiosis que sólo el discurso puede propiciar— no es una excepción en La Virgen de los sicarios. La incógnita en este punto, ya en el caso particular de la novela de Vallejo, es la verdad que se esconde tras su mentira. ¿Cuál es la verdad de la mentira en La Virgen de los sicarios?

La respuesta a esta pregunta no es sencilla, en primer lugar, porque no se trata tan sólo de una verdad. Como se verá más adelante, son varias las realidades que la narrativa de Vallejo evidencia en La Virgen de los sicarios. Sin embargo, se hace necesario reconocer la presencia de ciertos indicios que muestran la paradoja verdad-mentira en la novela de Vallejo. Uno de estos indicios, que se utiliza aquí como punto de partida, es el uso de eufemismos para referirse a la muerte y todo lo que con ella se relaciona. Ellos son remarcables ejemplos del enmascaramiento de la verdad a través de la palabra —la mentira— en la novela:

—Yo te lo mato —me dijo Alexis con esa complacencia suya atenta siempre a mis más mínimos caprichos—. Déjame que la próxima vez saco el fierro.

El fierro es el revólver. Yo al principio creía que era un cuchillo pero no, es un revólver. Ah, y transcribí mal las amadas palabras de mi niño. No dijo “Yo te lo mato”, dijo “Yo te lo quiebro”. Ellos no conjugan el verbo matar: practican sus sinónimos. La infinidad de sinónimos que tienen para decirlo: más que los árabes para el camello. (Vallejo, 28)

“Fierro” por “revólver”, “quebrar” por “matar”, “muñeco” por “muerto” se suman a un juego de eufemismos que ocultan la muerte al utilizar un campo semántico diferente. En aquella Medellín en la que los muertos son “muñecos”, en la que las palabras perdieron su valor semántico, el amor se confunde con la muerte:

Si la muerte me quiere, si está enamorada de mí, que baje aquí.
 “Enamorada” dije y efectivamente, en el sentido de las comunas. Como cuando un muchacho de allí dice: “Ese tombo está enamorado de mí”.
 Un “tombo” es un policía, ¿pero “enamorado”? ¿Es que es marica? No, es que lo quiere matar. En eso consiste su enamoramiento: en lo contrario. (Vallejo, 65)

La negación discursiva de la muerte demuestra la pérdida del significado de las palabras. No obstante, esta pérdida de sustantividad produce una polivalencia inusitada. Cuando Alexis y Fernando viajan en un taxi, Fernando le pide al chofer que baje el volumen de su radio. El taxista sube el volumen al máximo y Fernando le pide que se detenga para salir. El auto frena, el taxista los insulta: “Se bajan hijueputas” (Vallejo, 55) y Alexis le dispara en la cabeza al conductor que después de atropellar unos cuantos

transeúntes termina por estrellarse, estallar y quemarse. Fernando hace un análisis semántico de la injuria propinada por el taxista:

Y llegado aquí sí me quito el sombrero ante el ex presidente Barco. Tenía razón, todo el problema de Colombia es una cuestión de semántica. Vamos a ver: “hijueputa” aquí significa mucho o no significa nada. “¡Qué frío tan hijueputa!”, por ejemplo, quiere decir: ¡qué frío tan intenso! “Es un tipo de una inteligencia la hijueputa” quiere decir: muy inteligente. Pero “hijueputas” a secas como nos dijo ese desgraciado, ah, eso ya sí es otra cosa. Es el veneno que te escupe la serpiente. Y a las serpientes venenosas hay que quebrarles la cabeza: o ellas o uno, así lo dispuso mi Dios. (Vallejo, 56-7)

El término “hijueputa” puede ser analizado como un término polivalente, pero dicha polivalencia es un reflejo de la débil capacidad de significación de las palabras en Medellín. La vacuidad de Cristo, la imposibilidad de encontrarlo en medio de la proliferación de santos de las iglesias de Medellín; la vacuidad de las leyes que el Estado colombiano predica sin asegurar su cumplimiento, es la misma vacuidad de un idioma que ha dejado de significar. Al respecto, Gastón Alzate escribe:

Las tres instituciones (religiosa, política y literaria) son igualmente pomposas y todas contribuyen y apoyan de algún modo la situación de violencia y desigualdad social que pervive a través de la historia contemporánea (...). En su obra literaria Vallejo escribe en la primera persona del singular como una manera desesperada de alcanzar una sinceridad absoluta del lenguaje. (Alzate, 199)

Fernando es el *homo alalus mendax* que busca librarse de su condición biológica de mentiroso al mentir utilizando la primera persona. “Yo” se lee casi en cada página, como

una repetición sistemática, evidencia de una necesidad imperiosa de recordar al lector que ese “Yo” ejerce una sexualidad extra-normativa. “Si la muerte me quiere” (Vallejo, 65), escribe el autor desde la primera persona. Si bien para los fines de este texto se aclaró desde un principio que el *yo* narrador de Vallejo es Fernando, cuando se lee la novela, este dato se conoce casi al final de la lectura: “¡Cuidado! ¡Fernando! —alcanzó a gritarme Alexis en el momento en que los de la moto disparaban” (Vallejo, 91). El lector sabe entonces que la voz que lo ha guiado a través de la historia es la voz de Fernando. ¿Es una casualidad que Vallejo y Fernando sean homónimos? Para Daniel Balderston este hecho no es gratuito. En su artículo “Baladas de la loca alegría: literatura *queer* en Colombia”, Balderston dice que en la narrativa de Vallejo “se conjuran los espectros de su vida. Sus novelas autobiográficas o autobiografías noveladas siempre dan por sentado la identidad homosexual del narrador” (Balderston, Baladas, 27).

Fernando se convierte en el instrumento de la verdad de Vallejo. La identidad sexual de Fernando emerge de la palabra para hilar sus discursos en el tejido desolador de una sociedad desigual, intolerante y violenta. Entonces, Vallejo ha logrado usar el *mendax* de la palabra para mostrar la identidad sexual de Fernando. Esa es una de las verdades en la mentira novelada de La Virgen de los sicarios: la verdad alrededor de la cual giran otras verdades, la base de su *yo*; la verdad de una identidad sexual extra-normativa. En este sentido, el valor de la novela de Vallejo radica en usar la mentira, la palabra, la ficción novelada en la que se sumerge Fernando, como la manera más directa de decir otras verdades. Verdades sobre los discursos religiosos y estatales, sobre las desigualdades que

alimentan la dinámica de relaciones de poder en la sociedad colombiana y su historia de intolerancia y violencia.

A pesar de lo liberador que el *mendax* pueda parecer al convertirse en catalizador de la verdad, dicho *mendax* no garantiza escapar a los controles típicos del discurso. Se reconoce así en Fernando a un hombre letrado que se siente con la responsabilidad de analizar gramatical y semánticamente cuanto término se le presenta. Fernando se ajusta a una regla discursiva, general, para darle al lector herramientas de comprensión de los eufemismos de la muerte en Medellín. Sin embargo, al llevar a cabo estos procesos, Vallejo no está sometiendo de manera inevitable el discurso de Fernando a los dictámenes de una norma. Por el contrario, como se observará más adelante, Vallejo se sirve de las reglas que Fernando divulga —desde su nicho de gramático y letrado— para lograr la subversión discursiva y así escapar al poder de la norma.

2.3. Policía discursiva y multiplicación de discursos

La inevitable sujeción de Fernando a una discursiva reglamentada a partir de su calidad de gramático, plantea la inseparabilidad entre el discurso y las reglas que le dan forma. En este caso, es una disciplina lingüística la que moldea las palabras de Vallejo. Al hablar de disciplina, es ineludible el análisis que hace Michel Foucault sobre ésta en L'ordre du discours. La intención de Fernando, así como la intención general de la disciplina explicada por Foucault, consiste en controlar el lugar y el momento del discurso: el azar de su aparición. Al respecto, anota Foucault:

Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une «police» discursive qu'on doit réactiver en chacun de nos discours. La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles. (Foucault, Discours, 37)

La necesidad de “être dans le vrai” de la que habla Foucault empuja a Fernando a aplicar sus conocimientos de gramática sobre los discursos. “Estar en la verdad” se convierte en una necesidad para un narrador que —como ya se ha visto— está sentenciado a ser rechazado por una sociedad que condena su sexualidad¹³. “Estar en la verdad” a partir de un determinado conjunto de reglas, ajustándose a una “policía” discursiva, le permite a Fernando ser escuchado en un mundo en el que personajes como él no suelen ser escuchados.

En medio de esta idea policial del discurso, un nuevo juego narrativo de Vallejo, a la altura central de la diégesis de La Virgen de los sicarios, adquiere una importancia capital para el presente análisis. Fernando, un hombre letrado, un gramático, un policía del discurso, reniega de los policías de las armas.

¿Y la policía? ¿No hay policía en el país de los hechos? Claro que la hay: son “la poli”, “los tombos”, “la tomba”, “la ley”, “los pocholos”, “los verdes hijueputas”. Son los invisibles, los que cuando los necesitas no se ven, más transparentes que un vaso. Pero el día en que se corporicen, que les rebote la luz en sus cuerpos verdes, ay parcero, a correr que te van a atracar, a cascar, a mandar para el otro toldo. (Vallejo, 118)

¹³ Ver la cita de Germán Santamaría sobre la proyección de la adaptación filmica de la obra de Vallejo, en la página 3 de la introducción.

Así, ante la invisibilidad de la policía de las armas, la del orden público, Vallejo logra hacer aún más visible la policía de las palabras, la del discurso; aquella que le permite “être dans le vrai”. No obstante, la relación que se dibuja entre la policía armada y la discursiva, entre aquella que no se ve en la realidad colombiana y aquella que inunda las páginas de la novela, se extiende a puntos que permiten considerarla algo más que un simple paralelo. Nuevamente, la crítica subrepticia de Vallejo puede ser evidenciada en La Virgen de los sicarios cuando, una tarde, Alexis decide vaciar todas las balas de su revólver en un televisor para evitar que Fernando se dispare a sí mismo. Tomado esto como una prueba de amor del niño, Fernando decide, pensando en la seguridad de Alexis, conseguir nueva munición:

Las balas para recargar el revólver se las compró este su servidor, que por él vive. Fui directamente a la policía y les dije:
 —Véndanmelas a mí, que soy decente. Aparte de unos cuantos libros que he escrito no tengo prontuario.
 —¿Libros de qué?
 —De gramática, mi cabo.
 ¡Era un sargento! Este desconocimiento mío de las charreteras era vívida prueba de mi verdad, de mi inocencia, y me las vendió: un paquetote pesado. (Vallejo, 42-3)

Fernando logró que el policía le vendiera las balas; ejemplo de la corrupción institucional de la que ya se ha hablado y de la que Fernando no para de hablar. Sin embargo, un hecho de mayor importancia reposa en las líneas de esta cita; hecho que simboliza la subversión del discurso de Vallejo ante una institución de poder. Fernando le

habla de igual a igual al sargento, al policía que le vende la munición. El policía de las armas se encuentra cara a cara con el policía de los discursos. La sujeción de Fernando a una policía discursiva —su adición a una disciplina, la gramática— sirve para subvertir la idea de orden público de la institución policial colombiana. La imagen no puede ser más incendiaria: un policía que vende munición de guerra a un civil. Así, Vallejo logra de nuevo la subversión de la norma. Pero lo que hace de esta subversión algo particular, es que la misma norma discursiva se convierte en herramienta de subversión de la norma pública, de la ley¹⁴.

En Colombia, la sujeción a una policía discursiva, la necesidad de mantenerse en la verdad, no ha sido exclusiva de escritores como Vallejo. Sin embargo, el resultado de esta sujeción no es precisamente la subversión de una norma —como en el caso de Fernando y su desafortunado colega, el sargento—. En la realidad discursiva colombiana sobre el sexo, los discursos son inseparables de los controles. Es importante, entonces, dejar por un momento la novela de Vallejo e indagar la forma en que la necesidad de mantenerse en la verdad ha motivado otro tipo de discursos.

La disciplina científica en Colombia es un claro ejemplo de esto. Su afán de conocimiento “objetivo” sugiere la búsqueda de una verdad que la represión religiosa parece borrar en sus discursos. De esta manera, si la Iglesia católica condiciona los discursos sobre sexo, se puede pensar que la ciencia cumple el papel contrario: aparta el velo moral cristiano de los ojos de los ciudadanos; se pronuncia sobre las realidades a partir

¹⁴ Esta subversión del orden público no implica la subversión de la norma discursiva. Más adelante, en el apartado final del presente capítulo, se analizará con detalle cómo Vallejo trasciende de la utilización de la norma discursiva como herramienta de subversión a la subversión misma de la norma discursiva.

de una observación “objetiva” y propone teorías basadas en el uso de la razón; no antepone las voluntades divinas sobre la voluntad humana de comprender las conductas sexuales; propone finalmente una alternativa de cambio en la percepción de la realidad de los colombianos.

Un claro ejemplo que podría confirmar esta afirmación es el caso de un artículo publicado en el año de 2005 en la Revista de psicología científica titulado “Consideraciones sexológicas acerca de la homosexualidad a propósito de las consideraciones del Vaticano”. A lo largo del texto —una suerte de manifiesto científico dividido en veintidós puntos—, su autor, el sexólogo colombiano Octavio Giraldo, arremete contra los argumentos de la Iglesia, catalogándola de intolerante y sexista e intenta explicar el carácter natural de una sexualidad de tipo *homofílico* al decir que “cumple con la función erótica propia de los humanos, y efectivamente, como lo demuestran muchas investigaciones psicosexuales, produce complementariedad afectiva y erótica” (Giraldo).

Sin embargo, una observación más minuciosa sobre los pronunciamientos de la ciencia respecto a la homosexualidad sugiere que es discutible afirmar que los discursos científico y religioso son contrarios. Algo en el discurso científico pareciera estar actuando también como agente regulador y, aunque por medio de mecanismos un tanto diferentes, estaría condicionando aquello que se dice sobre la sexualidad de la misma forma en que el discurso gramático de Fernando limita y condiciona el argot popular.

A finales de los años noventa, en un horizonte árido de estudios, se hizo visible una investigación en particular sobre las sexualidades extra-normativas en Colombia. Este trabajo fue desarrollado por el antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, José

Fernando Serrano y fue titulado “Entre negación y reconocimiento. Estudios sobre “homosexualidad” en Colombia”. Dicho trabajo buscaba recopilar lo que se había escrito sobre el tema en el país para determinar la presencia de discursos que se generaban, ya no desde las ciencias médicas, sino desde las sociales y humanas; señalando así la necesidad de abordar la construcción de conocimiento especializado con el fin de comprender las diversas formas en que se expresan las sexualidades (Serrano, 30). El estudio está construido a partir de la recopilación de obras escritas por autores colombianos respecto a las conductas sexuales de los mismos colombianos¹⁵. Estas obras fueron divididas por Serrano en cuatro grupos, aunque para los fines de este trabajo pueden ser presentadas simplemente en tres: estudios de carácter pseudo-científico sobre el impacto social de la homosexualidad, estudios médicos sobre las causas de la conducta homosexual y estudios académicos no médicos.

Dentro del primer grupo, Serrano referencia, entre otros, tres libros publicados entre 1969 y 1995. En el primero de ellos, titulado Homosexualismo en el arte actual (1969), el autor Pedro Restrepo culpa a los homosexuales de introducir elementos femeninos en el arte, perturbándolo y haciéndolo “frívolo” y falto de valor ético, humanístico y nacionalista (Serrano, 35). Años más tarde, una editorial de Medellín publica Bazuco Homosexualidad Enfermedades malditas (1980-85). En él, el autor Humberto Bronx construye la imagen del homosexual como víctima de su condición. Condición que —ya lo advierte el título— se percibe como patológica y comparable con la adicción a las drogas. Víctima o no, para

¹⁵ Si bien fue posible tener acceso a otros estudios de los mismos autores citados por Serrano, los textos con los que Serrano construye su trabajo no pudieron ser obtenidos. No obstante, dada su importancia, la bibliografía que acompaña este trabajo los lista como citas bibliográficas independientes.

Humberto Bronx el homosexual es responsable de su condición porque acepta vivir en el pecado y se niega a cultivar la voluntad de luchar en contra de su adicción (Serrano, 35). El primer grupo de obras finaliza con un libro también publicado en Medellín titulado Gran enigma revelado. La inversión sexual a la luz del esoterismo (1995). El libro es un compendio de los resultados que organizó un investigador llamado Arthur Ramson, a partir de un interrogatorio a 206 hombres homosexuales, a lo largo de cuatro años con el fin de “desentrañar el misterio de la homosexualidad congénita” para así poder corregirla y evitar alterar el equilibrio energético universal (Serrano, 35).

Está claro que, dada su carencia de rigor, estos discursos no cuentan con el valor que la sociedad occidental acostumbra dar a los textos científicos. Sin embargo, su poder dentro del marco discursivo sexual colombiano es indiscutible. Estos discursos no son más que las adaptaciones de tradiciones populares a un formato de aparente rigor científico. Una suerte de formalización de lo dicho cotidianamente por la sociedad colombiana a partir del efecto que produce decir por primera vez en otros términos aquello que ya se ha dicho antes. Este efecto, sin duda, ayuda a legitimar y homogenizar aún más las opiniones. Así, estos discursos son importantes porque—ya no desde las tribunas católicas, sino reflejando la posición ciudadana desde cualquier otra esfera de la cotidianidad— manifiestan la percepción general que tienen los colombianos sobre la homosexualidad. Serrano advierte también su importancia para el análisis de la discursiva homosexual en Colombia cuando dice:

En realidad, en los citados libros podemos leer más de quienes escriben que de los sujetos referidos: existe un “orden natural” de las cosas el cual bien sea por causa divina (Bronx), cósmica (Gómez) o humana

(Restrepo), determina unos “dominios” propios al hombre=masculino y a la mujer=femenino. El homosexual (...) es lo contrario a todo ello: en el arte es “perturbador” por su femineidad, en la vida se opone conscientemente a todos los “valores” sociales y hasta altera la Ley Universal de la Polaridad. Por eso lo mejor es alejarlo, curarlo o compadecerlo. (Serrano, 36)

La exclusión, la compasión y la búsqueda de una cura son, en gran parte, las instancias en las que se ve representada la percepción general de los colombianos respecto a las conductas sexuales extra-normativas. Pero, lo que resulta particular en este análisis — prueba de cuán discutible es el antagonismo entre los discursos religioso y científico— es que incluso los discursos científicos que se verán a continuación: discursos proferidos desde revistas médicas, adscritos a diferentes ramas serias de la investigación científica, son discursos que también entran en esta dinámica de exclusión y compasión. Advierte Serrano que, en su afán por reconocer las posibles causas del comportamiento homosexual, la ciencia somete estos discursos a pasar de manera inevitable por el debate dicotómico que caracteriza la posición científica respecto de las conductas sexuales humanas: la dicotomía *normalidad/anormalidad*¹⁶.

Así, el segundo grupo de discursos comprende los estudios médicos producidos en Colombia entre 1971 y 1986. El primero de ellos corresponde a un artículo llamado “Investigaciones sobre la homosexualidad masculina”, escrito por el ya mencionado investigador Octavio Giraldo y publicado en la Revista Latinoamericana de Psicología en Bogotá, en 1971. El segundo texto se titula “El concepto moderno sobre la

¹⁶ No mucho tiempo atrás, el discurso científico era profundamente influenciado por aquellos moralismos que llevaron a la ciencia al estudio del sexo a partir de sus desviaciones. La dicotomía en cuestión es heredera de estas influencias. (Serrano)

homosexualidad”, otro artículo de carácter médico escrito por Helí Alzate y publicado en la revista Tribuna Médica en 1975, también en Bogotá. En estos trabajos se formulaba una reflexión sobre si los psicólogos clínicos debían seguir considerando la homosexualidad como una patología y concluían que ésta era más bien otra de las tantas manifestaciones de la sexualidad. Agregaban que la homosexualidad era una conducta aprendida y defendían esta idea a pesar de que aceptaban una predisposición biológica a la misma (Serrano, 36).

En 1982, el autor Pedronel Manrique escribe un libro llamado Homosexualidad: modificación de conducta. En él se repite el discurso de Alzate y de Giraldo, pero Manrique se sumerge más en el análisis de los medios necesarios para prestar ayuda especializada a los homosexuales en el momento en que sus conductas lleguen a convertirse en un obstáculo para ajustarse a la sociedad (Serrano, 37). Un nuevo texto, publicado en 1985 en la revista Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina, llamado “La homosexualidad en Colombia” y escrito por el investigador Rubén Ardila, muestra un estudio sobre 100 hombres homosexuales entre los 18 y los 52 años a quienes se aplica un cuestionario cuyas conclusiones repiten de nuevo el discurso: tanto el de la dicotomía *normalidad/anormalidad*, como el del homosexual que debe ser ayudado a corregir su conducta sólo si tiene problemas para ajustarse a la sociedad. Observando estos textos en su conjunto, se percibe que los discursos buscan pruebas, análisis y herramientas para neutralizar el estigma patológico de la homosexualidad. De hecho, dice Serrano sobre el artículo de Ardila:

(...) tiene un valor especial ya que se sustenta en una investigación experimental y busca sin duda mostrar una imagen “positiva” de la

homosexualidad masculina en una tradición de negación como la nuestra. Para ello, toma como punto de referencia la sociedad en general: los homosexuales no tienen problemas psicosociales que les impidan “adaptarse” bien a ella. (Serrano, 37)

A simple vista, el discurso científico presenta una visión positiva de la homosexualidad. Invita a su aceptación. Pero nuevamente es necesario mirar más detenidamente la manera como estos discursos operan. En el caso del libro de Pedronel Manrique y del artículo de Ardila, se invita a “modificar” la conducta si esta produce problemas “de ajuste social” en quien la presenta. ¿Es esta realmente una forma positiva de ver la homosexualidad? Cita Serrano que, en el caso de Ardila, la homosexualidad puede ser tratada a partir del hecho de que la misma es considerada un objeto de estudio, de exámenes y diagnósticos. Un segundo artículo de Ardila, publicado en 1986, dedica parte de su discurso a enumerar los diferentes aprendizajes que el sujeto homosexual debe adquirir para considerarse, en efecto, un sujeto homosexual: “la pertenencia a un grupo minoritario, la pertenencia a la cultura gay, un estilo de vida y ciertos comportamientos específicos” (Serrano, 38). Esta clasificación de conductas y de aprendizajes, parte de la observación sistemática de Ardila. Se construye a partir de su ángulo de vista, claramente científico. Al respecto, Serrano cita a Ardila:

La historia clínica sexológica es la única que nos dice objetivamente si el sujeto tiene comportamiento homosexual o no, y si se debe hacer tratamiento para modificar la conducta homosexual por la heterosexual (Serrano, 38)

Este hecho, el de considerar posible un tal cambio, pone en evidencia que el carácter “normal” de la homosexualidad se medía a partir de una posición heterosexual. De hecho, sólo desde una posición heterosexual era posible hablar de la “normalidad” de lo que hasta el momento se consideraba como una “desviación”. La heterosexualidad se convierte entonces en una posición discursiva que tiene el poder de medir, catalogar, objetivar, enumerar, legitimar y pormenorizar. Normatividad científica que desde la estructura misma del discurso dictamina las reglas a seguir para legitimar lo que se dice. Ésta ha sido la posición discursiva de la ciencia durante las últimas décadas del siglo XX.

No obstante, *ad portas* del siglo XXI, un cambio fue percibido en dichos discursos. Los nuevos hallazgos científicos influyeron en los trabajos de los investigadores colombianos. Tal es el caso de Rubén Ardila, quien publicó en 1995 un artículo en el diario El Tiempo llamado “Fatalidad biológica o deformidad moral”. En él, hace un recuento de las diferentes teorías que la ciencia ha publicado sobre el comportamiento homosexual de hombres y mujeres. De esta manera construye una red de argumentos que lo lleva a aceptar que no se puede cambiar una conducta por otra, contrario a lo que pensaba veinte años atrás:

Las terapias para la homosexualidad, cuando se consideraba una enfermedad mental, fueron muy variadas e incluyeron psicoanálisis, modificación de conducta, reflexología y recondicionamiento (...). Hoy no se dan choques eléctricos a los homosexuales ni se trata de cambiar su orientación sexual. (Ardila)

Esta red de hallazgos en la que Ardila apoya su nueva posición respecto a la

conducta homosexual —y sin la cual dicha posición no tendría validez alguna en el campo de los discursos científicos— va desde las investigaciones en genética homosexual desarrolladas por Bailey y Pillard publicadas en 1991 bajo el título “A Genetic Study of Male Sexual Orientation”, pasando por el estudio de los factores hereditarios de la homosexualidad que desarrolló Neale y Agyei publicado en 1993 en un artículo titulado “Heritable Factors Influence Sexual Orientation in Women”, hasta los últimos resultados arrojados por la medición a nivel neuroanatómico del cerebro de individuos homosexuales (Ardila). Sin embargo, aunque el cambio resulta ser positivo, bajo este aparente acercamiento progresista se esconde un procedimiento de control que opera subrepticio. En uno de los apartados finales de su artículo, Ardila dice:

Al pasar la responsabilidad del individuo a su estructura biológica, muchos problemas desaparecen. Lo importante es que las sociedades entiendan estos asuntos en su adecuado contexto, que las leyes cambien de acuerdo con estos nuevos hallazgos científicos y que se brinde un espacio a los homosexuales para que puedan vivir vidas plenas y sanas psicológicamente. (Ardila)

Dicho esto, Ardila reconoce que el discurso científico es el único tipo de discurso que puede permitir un entendimiento objetivo de la conducta sexual humana. Entonces, a pesar de presentarse un cambio en el acercamiento al tema, la ciencia continúa en su eterna labor de desarrollar conjuntos de reglas, de mediciones y de clasificaciones que, además de estar investidas de un carácter oficial, soportan el peso de una verdad que se quiere absoluta. Poco importa que los discursos científicos sobre la homosexualidad en Colombia evolucionen, si su naturaleza los ubica siempre entre los límites reglamentarios de una

disciplina. Ahí, en los rasgos singulares de la disciplina, está la clave para encontrar el punto en el que los discursos aparentemente positivos sobre la homosexualidad se oscurecen bajo la sombra interminable de los procedimientos de control, tal y como explica Foucault¹⁷.

Así, para entrar a hacer parte de los textos científicos, de los libros y de los artículos que miden y catalogan, los discursos deben ajustarse —en el caso de la disciplina científica sexológica colombiana— a dos reglas claras y simples. En primer lugar, la observación debe hacerse desde la “normalidad” y en segundo lugar, esta “normalidad” debe estar caracterizada por una heterosexualidad inherente al discurso. Todo discurso que intente ser legitimado por la disciplina, pero que incumpla estas reglas, se encontrará en los difíciles terrenos de una *extériorité sauvage*.

Es allí, en el espacio de la salvaje exterioridad, donde se encuentra el último discurso que Serrano recopila dentro del segundo grupo de textos de su investigación. En 1980, en Medellín, se publica el libro Homofilia y homofobia. Estudio sobre la homosexualidad, la bisexualidad y la represión de la conducta homosexual. Su autor, Ebel Botero, ofrece un punto de vista interdisciplinario que combina argumentos médicos con otros de disciplinas humanísticas como la teología y la filosofía (Serrano, 38). Pero lo que deslegitima dicho discurso no es solamente el uso de diferentes argumentos, o tampoco el hecho de que su discurso corresponda a un ensayo no médico ni “experto”. Su incompatibilidad con la ciencia está dada también y sobretodo porque el autor integra su propia experiencia homosexual al discurso, defiende su posición, y por ende la de todos los

¹⁷ Ver la cita de Foucault en la página 49 del presente capítulo.

homosexuales (Serrano, 38), e introduce el debate sobre la homofobia como factor inherente y decisivo en el discurso sobre la homosexualidad en Colombia.

De esta manera, con el fin de impugnar la premisa inicial por medio de la cual se consideraba que el discurso científico cumplía un papel contrario al discurso religioso, y ante el panorama discursivo que ofrece la disciplina científica sobre la homosexualidad en Colombia —discurso del que, por supuesto, no hace parte el de Ebel Botero—, se advierte necesario hacer la siguiente pregunta: ¿de qué manera los discursos científicos están en capacidad de generar o por lo menos de sugerir un cambio en la percepción de la sociedad colombiana respecto a la homosexualidad? En este punto es válido afirmar que el discurso científico colombiano no es, ni mucho menos, la antítesis del discurso religioso. Por el contrario, dada su naturaleza, estos discursos se solapan y refuerzan mutuamente. Y en su afán de control, se aplica una policía discursiva que tiende una red invisible que coacciona, limita y reglamenta todo aquello que se quiere decir sobre la homosexualidad en Colombia.

El tercer grupo de textos listados por José Fernando Serrano —tal y como se había advertido inicialmente— corresponde a investigaciones realizadas fuera del campo de la sexología. Varios de estos nuevos textos corresponden a discursos sobre la homosexualidad en Colombia desde perspectivas completamente diferentes. Entre ellos se encuentran: el trabajo de Carlos Alberto Pión (1991), quien investiga los aspectos sociales de un grupo de travestis que habitan una zona de prostitución en Bogotá; la tesis de Carlos Iván García (1994) en la que se realiza un estudio sociolingüístico sobre una muestra de jóvenes, entre ellos varios homosexuales, dedicados a la prostitución; y la monografía sociológica de Alexander Salazar (1995) en la que se estudian los lugares de encuentro de los hombres

homosexuales en Cali y el tipo de relaciones que allí se generan (Serrano, 39). En este grupo se encuentra también investigaciones relacionadas con el impacto del VIH/SIDA en la sociedad colombiana. Una de ellas, llevada a cabo por la Liga Colombiana de lucha contra el SIDA, buscaba determinar actitudes y comportamientos sexuales que pudieran incidir en el impacto del SIDA en un grupo de homosexuales encuestados. Otro ejemplo es el de Manuel Velandia (1996), quien publica un estudio en el que propone nuevos modos de construcción de identidad y corporeidad en menores dedicados a la prostitución para controlar el avance del SIDA en dicha población. Finalmente, el proyecto “Razón y sexualidad” de la Universidad del Valle que ponía bajo su lente el comportamiento sexual colombiano y su relación con dicha enfermedad (Serrano, 40).

La proliferación de este tipo de discursos no se detuvo. Por el contrario, el tema fue llevado a instancias estatales. La nueva Carta Magna de 1991 anunciaba, por medio del derecho a la igualdad, la multiplicación de dichos discursos en el ámbito jurídico. En el artículo 13 del título II, “De los derechos, las garantías y los deberes”, se anota:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismo derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. (República)

A partir de ese momento, los decretos que durante mucho tiempo fueron dedicados a honrar los poderes divinos, ahora eran dedicados a construir normas de protección de los derechos de las personas que ejercían sexualidades extra-normativas. Evidencia de este

cambio se encuentra en la investigación publicada por Luis Andrés Fajardo llamada Legislación y derechos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia (2006). El libro —ejemplo en sí mismo de la proliferación de discursos sobre sexualidad— incluye todos los discursos que la jurisprudencia colombiana había proferido sobre el tema hasta el año de 2005.

En este orden de ideas, pareciera que, fuera de los lineamientos de las disciplinas a las que estaban confinados, los discursos sobre sexualidad en Colombia estuvieran ampliando su campo de acción. No se ha dejado de hablar de la sexualidad. Por el contrario, los discursos se han multiplicado, diversificado y especializado. El ámbito jurídico, la sociología, la lingüística, la antropología, el trabajo social y los estudios culturales abrieron sus puertas al debate. Dado que este hecho parece inconsecuente y paradójico en la normativa discursiva colombiana, ¿se puede decir que esta omnipresencia del discurso sobre la sexualidad corresponde a un fallo en los mecanismos de control? ¿Es posible, entonces, afirmar que la represión es una simple hipótesis? La respuesta es clara: los mecanismos de control no han fallado, por el contrario, la proliferación de los discursos obedece a una reacción esperada de la aplicación de los mecanismos de control. A mayor número de discursos, mayor número de controles. La represión de los discursos no logra, entonces, ocupar el plano de lo real; se queda en una hipótesis puesto que en lugar de callar las voces que hablan sobre la sexualidad en Colombia, se presenta una proliferación de dichos discursos. ¿Cómo explicar esto?

Si bien, hablar de la sexualidad —y de sexualidades extra-normativas— desde la academia supone una lucha discursiva en contra de textos que manifiestan posiciones

ideológicas violentas y censurantes, los mismos discursos científicos están proponiendo nuevos conjuntos de reglas. Invitan, por ejemplo, a ver la homosexualidad sin su estigma patológico, pero imponen en su lugar un sinnúmero de nuevas maneras de observarla y de hablar de ella. Los papeles se han trastocado. La ciencia no ha levantado el velo, lo ha cambiado por otro. Dicho con otras palabras, se puede afirmar que lo que a simple vista parece paradójico no es más que la repetición —especializada dependiendo del caso— de un esquema similar de similares herramientas y similares resultados: el control sobre los discursos. La sociología, la medicina, el derecho y las ciencias políticas, entre otras disciplinas, aportarán al campo discursivo sobre la sexualidad colombiana nuevos discursos y nuevas maneras sesgadas y limitadas, específicas, de acercarse al tema. Hablar sobre sexo en Colombia no es evidencia de una libertad discursiva sobre la sexualidad, es evidencia de la multiplicación de controles discursivos sobre la misma.

Atrás quedó la preocupación por la viabilidad de la aplicación de una hipótesis represiva en la realidad colombiana. Ésta no es más que la fachada, la punta del gran iceberg de una norma discursiva, la misma cuya demostración y explicación ha sido en gran parte el propósito de este trabajo.

Una última duda emerge; aquella de la paradoja de una sociedad que calla a gritos sus tabúes. Dice Foucault:

Mais ce n'est pas pour autant une simple mise au silence. C'est plutôt un nouveau régime des discours. On n'en dit pas moins, au contraire. Mais on le dit autrement; ce sont d'autres gens qui le disent, à partir d'autres points de vue et pour obtenir d'autres effets. (Foucault, Histoire, 38)

Se evidencia, entonces, no sólo una proliferación incidental de discursos, sino una proliferación de discursos cuyo fin es el de incrementar el número de controles. La norma se extiende a todo discurso y, mientras su aparente prohibición invita a la producción de más discursos, su regulación los diversifica. Invisibles, los mecanismos de control siguen ejerciendo su poder, coaccionando la manera en que se habla sobre sexualidad en Colombia.

2.4. De la policía a la subversión: la sedición discursiva de Fernando

Ya se ha evidenciado cómo, por ejemplo, Vallejo le confería a Fernando la posibilidad de apropiarse del discurso religioso para criticar la Iglesia; ejemplo claro de cómo el escritor lograba usar la norma discursiva para a su vez burlarla y, de paso, hacer visible su condición sexual extra-normativa. En medio de la proliferación de discursos —y de textos literarios de temática *gay*—, Vallejo irrumpe con un texto que parece ajustarse a una norma a la vez que la desvirtúa. En adición a esto, una nueva forma de crítica, esta vez más profunda, logró percibirse al analizar el pasaje en el que un letrado Fernando se encuentra con un corrupto sargento. La policía discursiva, entonces, deviene el elemento clave de la subversión de Fernando. Sin embargo, un detalle ha quedado fuera del análisis. Hacer parte de una disciplina lingüística —ser gramático— le ha permitido a Fernando el rompimiento del orden público, pero nada se ha hablado sobre el rompimiento del orden discursivo. ¿Ajustarse a la norma discursiva, además de ayudar a subvertir la ley y el orden público, logra también desvirtuar el carácter sustancial de la misma norma discursiva?

La respuesta es positiva y puede evidenciarse en dos pasos. Primero, Vallejo se apega a la norma discursiva, se hace uno con ella y convierte a Fernando en su implacable ejecutor. Segundo, una vez lograda la ilusión de inseparabilidad entre Fernando y su labor de gramático, de policía discursivo, Vallejo crea las condiciones para que su personaje pueda desplazarse del lugar impoluto de la norma al espacio deleznable del desorden discursivo. Por supuesto, este proceso de dos etapas requiere una explicación más exhaustiva. Un análisis de los discursos de Fernando en La Virgen de los sicarios servirá para hacerlo.

Para convertir a Fernando en ejecutor de la norma discursiva, Vallejo comienza por plantear la presencia de un argot popular propio de las comunas que rodean Medellín. La existencia de un argot en una diégesis narrada por un gramático implica que coexisten por lo menos dos realizaciones idiomáticas entre los discursos de La Virgen de los sicarios. Esta coexistencia se advierte fácilmente cuando Fernando explica las razones por las cuales su amante Alexis cuenta con un registro diferente:

No habla español, habla en argot o jerga. En la jerga de las comunas o argot comunero que está formado en esencia de un viejo fondo de idioma local de Antioquia, que fue el que hablé yo cuando vivo (Cristo el arameo), más una que otra supervivencia del malevo antiguo del barrio de Guayaquil, ya demolido, que hablaron sus cuchilleros, ya muertos; y en fin, de una serie de vocablos y giros nuevos, feos, para designar ciertos conceptos viejos: matar, morir, el muerto, el revólver, la policía... (Vallejo, 26)

Al principio de este capítulo se había hablado de aquellos “vocablos y giros nuevos” y se habían detallado como eufemismos. Sin embargo, lo que ahora toma importancia es

que Fernando se ve en la necesidad de traducir estos eufemismos y otros términos más. En cierto punto de la diégesis, Alexis dice: “el pelao debió de entregarle las llaves a la pinta esa” (Vallejo, 23). Vallejo debe entonces realizar un proceso de análisis discursivo:

Y yo me quedé enredado en su frase soñando, divagando, pensando en don Rufino José Cuervo y lo mucho de agua que desde entonces había arrastrado el río. Con “el pelao” mi niño significaba el muchacho; con “la pinta esa” el atracador; y con “debió de” significaba “debió” a secas: tenía que entregarle las llaves. (Vallejo, 23)

Se evidencia entonces un proceso de traducción de los términos del argot comunero. A lo largo de la diégesis, se puede leer cómo Fernando explica qué es “gonorrea”, “fierro”, “quebrar”, “changón”, “muñeco”, “culebra”, “parcerito” y “man”, entre otros términos¹⁸. Esto lo hace —pareciera ser así— para el buen entendimiento de un lector idealmente extranjero, y podría dar a entender la necesidad de Vallejo de ajustar cierto registro lingüístico a un conjunto de reglas generales que permitan su comprensión. No obstante, su referencia a Rufino José Cuervo, uno de los más importantes gramáticos colombianos, sugiere la presencia de un dato aún más importante:

Más de cien años hace que mi viejo amigo don Rufino José Cuervo, el gramático, a quien frecuenté en mi juventud, hizo ver que una cosa es “debe” solo y otra “debe de”. Lo uno es obligación, lo otro duda. Aquí les van un par de ejemplos: “Puesto que sus hermanos se enriquecen con contratos públicos y él lo permite, también el presidente debe de ser un ladrón”. O sea, no afirmo que lo sea, aunque parece que lo creo. (...)

¹⁸ “gonorrea” (Vallejo, 13); “fierro” (Vallejo, 28); “quebrar” (Vallejo, 28); “changón” (Vallejo, 29); “muñeco” (Vallejo, 30); “chichipato” (Vallejo, 31); “culebras” (Vallejo, 40); “parcerito” (Vallejo, 46); “man” (Vallejo, 54); “bajar” (Vallejo, 135).

Y “debe” a secas significa que se tiene que, como cuando digo: “La ley debe castigar el delito”. ¡Pero cuál ley, cuál delito! Delito el mío por haber nacido y no andar instalado en el gobierno robando en vez de hablando. (Vallejo, 23)

La disciplina lingüística, la policía discursiva, la Gramática encarnada en la figura icónica del gramático colombiano, Rufino José Cuervo, comienza a tomar importancia.

La postura de gramático de Fernando ha sido analizada en varios estudios. Uno de ellos, realizado por Aileen El-Kadi, la relaciona con la política:

Desconocemos las razones por las cuales el protagonista se expatría, pero implícitamente atribuimos cierta connotación política a este hecho, asociando la figura del narrador, de profesión gramático, a un contexto histórico particular. Esto contribuye a formar su imagen como letrado y su involucramiento en asuntos políticos del país. (El-Kadi)

Si bien esta perspectiva propone otras disertaciones¹⁹, la imagen de letrado de Fernando hace imposible obviar que existe una fuerte relación entre su labor de gramático y la aplicación de una norma discursiva a través de esta labor. Fernando aplica la represión bajo una norma que determina la diferencia entre “debe” y “debe de”. Fernando traduce las palabras pronunciadas por Alexis en un afán de ajustarlas a un esquema general. Vallejo utiliza a Fernando como instrumento de aplicación de una norma. En otras palabras, la

¹⁹ Este acercamiento a la figura del letrado en el artículo de El-Kadi propone el punto de entrada a disertaciones sobre la realidad política colombiana vista en términos dicotómicos respecto de un antes y un después histórico, pero plantea de manera somera la relación entre Fernando y la gramática como una normatividad discursiva.

traducción a la que Fernando somete el argot es también una manera de someterlo bajo una norma discursiva.

El segundo gran paso en el proceso de subversión de la norma discursiva por parte de Vallejo comienza a evidenciarse en otro trabajo dedicado a la labor traductora de Fernando en La Virgen de los sicarios. Este trabajo corresponde a un texto escrito por Celina Manzoni llamado “Fernando Vallejo y el arte de la traducción”. Más acorde a la idea que se intenta plantear aquí, el artículo de Manzoni describe cómo la acción de traducir es inherente a un proceso de *puesta en orden* del discurso:

La creación del sentimiento de extrañeza ante el reencuentro se manifiesta retóricamente en la tenacidad con que se propone introducir principios de orden en un lenguaje que aunque todavía asegura la comunicabilidad, parece amenazado y hasta desbordado por la fluctuación de variantes. (Manzoni, 47)

Al hablar de *extrañeza* y de *reencuentro*, Manzoni se refiere al hecho de que Fernando es prácticamente un extranjero, puesto que regresa a su país después de muchos años de ausencia. Dice Fernando al comenzar su narración: “¿Pero por qué me preocupa a mí Colombia si ya no es mía, es ajena?” (Vallejo, 9). Sin embargo, es importante resaltar la amenaza a la cual se refiere Manzoni; la *fluctuación de variantes* que afectan el proceso de traducción de Fernando. De esta manera, lo que al principio de la diégesis consistía en la traducción sistemática de los vocablos del argot, comienza a convertirse en una apropiación del argot mismo. Entonces, las palabras de las que Fernando se protegía por medio de las

comillas: “pelao”, “la pinta esa”, “bajar”, “changón” terminan, en otros casos, por entrar en su léxico.

Siendo incapaz de soportar el ruido del televisor en el que Alexis ocupaba toda su atención, Fernando decide salir a la calle y, sin demostrar ninguna sorpresa en su narración, se ve en medio de un tiroteo:

—¡Al suelo! ¡Al suelo! —gritaban.
 ¿Al suelo quién? ¿Yo? ¡Jamás! Mi dignidad me lo impide. Y seguí por entre las balas que me zumbaban en los oídos como cuchillas de afeitar. Y yo pensando en el viejo verso ¿de quién? “Oh muerte ven callada en la saeta”. Pasé ileso, sano y salvo, y seguí sin mirar atrás porque la curiosidad es vicio de granujas. —Hoy en el centro —le conté a Alexis luego hablando en jerga con mi manía políglota— dos bandas se estaban dando chumbimba. De lo que te perdiste por andar viendo televisión. (Vallejo, 27)

Resulta importante resaltar que Fernando habla de su manía políglota como justificación del uso directo que hace de la expresión “dar chumbimba”. Locución que no es explicada de manera sistemática y cuyo significado está implícito en el texto. Manzoni se refiere a esta apropiación como un proceso de naturalización en el que estos vocablos pierden los signos que los discriminan (Manzoni, 48). Sin embargo, hay un hecho que ella destaca por encima de los demás y que se convierte en un punto importante del presente análisis: el hecho de que tal proceso de traducción lleve a Fernando a entrar en un continuo desplazamiento lingüístico (Manzoni, 48).

Para entender esto, un nuevo ejemplo se hace oportuno. En este caso, Alexis mata a un transeúnte:

Ni tiempo tuve de detenerlo. Corrió hacia el hippie, se le adelantó, dio media vuelta, sacó el revólver y a unos pocos palmos le chantó un tiro en la frente, en el puro centro, donde el miércoles de ceniza te ponen la santa cruz. ¡Tas! Un solo tiro, seco, ineluctable, rotundo, que mandó a la gonorrea esa con su ruido a la profundidad de los infiernos. (Vallejo, 30)

Fernando se apropia del vocablo “gonorrea”. Esta apropiación, a diferencia de la anterior, no la efectúa para lograr el entendimiento de su discurso por parte de Alexis, sino como un rasgo común en su manera de comunicarse con el lector. En un registro que se evidenciaba impoluto, el argot comienza a filtrarse. ¿Puede permitirse esto un letrado, escritor de libros de gramática y corrector automático de las expresiones del argot? ¿Dónde queda su intención, ya demostrada, de poner en orden el desorden lingüístico que lo rodea?

En las dos últimas citas de Vallejo se ha mostrado un fenómeno de apropiación, pero no se ha analizado el amplio contraste de registro que Fernando realiza al momento de dicha apropiación. En el primer caso, Fernando hace referencia al poeta español Andrés Fernández de Andrada a través de uno de sus versos. Referencia —de por sí escabrosa y oscura— a la corriente más sublime del topos del desengaño en el Barroco español²⁰; sin lugar a dudas, digna de un letrado. En el segundo caso, el empleo del término “gonorrea” acompañado del poco utilizado —e incluso olvidado— adjetivo “ineluctable”, ambos en una misma frase, evidencia en la escritura de contraste de Vallejo un rompimiento insistente de las reglas que el mismo personaje promulga, más que la necesidad de mostrar

²⁰ En el libro Historia de la literatura española, se reconoce la oscuridad de la referencia de Fernando puesto que este verso, perteneciente a “La Epístola Moral a Fabio”, se atribuía al poeta español Francisco de Rioja. (García López, 311)

la condición de hombre intelectual, letrado y gramático de Fernando. Se percibe, bajo este aparente juego, bajo este nomadismo discursivo²¹, un proceso paralelo y contrario a la represión discursiva, una suerte de transposición en el entendimiento y la aplicación de la norma.

Si en un principio el *mendax* se usó para lograr la verdad —paradoja típica de los discursos de Vallejo—, ahora la misma norma discursiva es usada para lograr su propia subversión. La represión de la norma está siendo puesta en tela de juicio. El policía discursivo se revela. Vallejo responde así a la proliferación de controles: someterse a la norma discursiva es, para Fernando, la manera más subversiva posible de impugnarla.

²¹ Al explicar en detalle el funcionamiento del proceso de traducción de Fernando, Manzoni se refiere a una “zona de pasaje donde se inscribe el carácter nómada del narrador” (Manzoni, 48), para explicar su necesidad de “cubrir las brechas de temporalidad” (Manzoni, 48).

III. Norma sexual

Ni en Sodoma ni en Gomorra, ni en Medellín ni en Colombia hay inocentes; aquí todo el que existe es culpable, y si se reproduce más. Los pobres producen más pobres y la miseria más miseria, y mientras más miseria más asesinos, y mientras más asesinos más muertos. Ésta es la ley de Medellín, que regirá en adelante para el planeta tierra. Tomen nota.

(Fernando Vallejo – La Virgen de los sicarios, 96)

3.1. Introducción

Si el fin del capítulo anterior consistió en determinar la manera en que Vallejo lograba una subversión discursiva, la empresa que atañe al presente capítulo es la de evidenciar que la subversión de Vallejo no termina en el discurso; Vallejo logra la subversión sexual de Fernando. El pasado análisis de la norma discursiva colombiana permitió llegar a la argumentación de una subversión de dicha norma en La Virgen de los sicarios. Los esfuerzos del próximo análisis se centran en la descripción de una norma sexual en Colombia cuyas características permiten argumentar que en la novela de Vallejo se logra la subversión de esta norma.

La primera parte de este capítulo, titulada “El campo de batalla de los cuerpos”, retoma la metáfora bélica utilizada respecto a los discursos para demostrar que los poderes que condicionan los discursos pueden también condicionar los cuerpos. Se reconoce así la importancia del concepto de “cuerpo dócil” introducido por Foucault como hilo conductor

que lleva al planteamiento de dos modalidades diferentes de un poder que actúa sobre el accionar de las personas. Uno a nivel particular y el otro a nivel de la población, conforman lo que Foucault denominó en su momento el biopoder. Este concepto sirve de base para la comprensión de la sexualidad, no como algo que busca ser censurado, sino como una herramienta de censura, lo que Foucault llama dispositivo de la sexualidad. Las sexualidades censuradas por este dispositivo sufren una deslegitimación respecto a las que se ajustan a la norma. Sin embargo, en este proceso se percibe una capacidad productora del poder puesto que éste crea discursos y comportamientos normativos. Entonces, las sexualidades alternas existen con el único fin de confirmar la norma sexual que se fundamenta en la idea de un sexo con fines reproductivos; lo que Serrano denomina — como se verá más adelante— la determinante reproductiva.

Ante esta determinante, se percibe un rechazo en La Virgen de los sicarios a través de la voz de Fernando. Bajo el título “Ángeles y Demonios”, la segunda parte del presente capítulo explica cómo Vallejo logra este rechazo por medio de un proceso en el que simultáneamente se diaboliza la labor reproductiva de la mujer en la sociedad colombiana y se santifican las acciones violentas de un sicario homosexual que se dedica en gran parte de la diégesis a matar mujeres embarazadas y niños.

Aún así, siendo posible la existencia de sexualidades extra-normativas cuya función es confirmar la norma sexual, éstas deben ser vistas desde otra perspectiva para borrar su estigma. La tercera parte del presente capítulo, titulada “La subversión de las identidades”, se dedica a explicar este nuevo acercamiento. A partir de los conceptos desarrollados por Judith Butler se impugna la univocidad del género. Se elimina la sustantividad de aquellas

sexualidades consideradas como normativas y se observan más bien como un conjunto de acciones no relacionadas con la configuración biológica de los cuerpos. Tanto el género como la sexualidad se perciben entonces como construcciones sociales. Como actos que se repiten, como *performances*. La teoría performativa propuesta por Butler se convierte en una manera de lograr la legitimidad de las sexualidades consideradas como extra-normativas y permite leer las conductas sexuales narradas en La Virgen de los sicarios bajo el abrigo de una óptica que las posibilita.

La última parte del capítulo, centrada en el análisis de la diégesis de la novela de Vallejo, expone las puntadas finales por medio de las cuales el autor logra la subversión de la identidad sexual de Fernando y de sus amantes. Bajo el título “La subversión sexual de Fernando”, esta última parte analiza la manera en que Fernando juega con la lógica binaria del sexo, usa la repetición de acciones en una suerte de performatividad propia de su identidad sexual y responde al silencio de las instituciones de poder en Colombia utilizando la autocensura, acción que se convierte en el último acto de su subversión.

3.2. El campo de batalla de los cuerpos

Un indicio del poder sobre los cuerpos, y por ende, de la respuesta de Vallejo a este poder, se puede leer en un pasaje de La Virgen de los sicarios, en el que un sicario que ha sido asesinado es capaz de volver de la muerte. Si bien la muerte desfila contundente entre las líneas de la novela —recordando al lector que el juego de poderes en la Medellín sicarial pone en peligro la vida de sus actores—, es a través del cuerpo sexuado como Vallejo se permite trastocar la gran norma que dictamina la fragilidad y el carácter finito de

los cuerpos; la regla última: la muerte. Esta idea recae en la figura de un personaje llamado “el Difunto” (Vallejo, 50). Alcahuete del amor entre Alexis y Fernando, una suerte de Celestina macabra, el Difunto aparece de la nada para anunciar a los amantes que corren peligro: “Ábranse —nos dijo—, que los van a cascar” (Vallejo, 50). Introduciendo así en la diégesis a este personaje, Vallejo puede darle profundidad contando los orígenes de su apelativo:

¡El Difunto! Así llamado porque en un salón de billares lo encendieron a plomo y le empacaron cuatro tiros y murió pero no: cuando estaban en el velorio borrachos los parceros, abrazados al ataúd y cantándole “Tumba humilde” con un trío, tumbaron el ataúd, que al caer se abrió, y al abrirse salió el muerto: fue saliendo El Difunto pálido, pálido, dicen, y que con una erección descomunal. Esto, en términos psicoanalíticos, yo lo llamaría el triunfo de Eros sobre Thánatos. (Vallejo, 50)

En efecto, la cita nos permite reconocer la apropiación del argot popular de Medellín como también el uso de referencias letradas que contrastan con dicha apropiación. Sin embargo, se rescata “el triunfo de Eros sobre Thánatos” como el triunfo de un cuerpo sexuado sobre una norma que a todo parecer resultaría imposible de subvertir.

En el caso particular colombiano, reflejado por la pluma de Vallejo, el poder que ejercen las normas sobre los cuerpos no viene sólo desde instancias de poder que actúan verticalmente, sino que está en todas partes. De allí que las diferencias sociales, de castas y de barrios populares en Medellín lleven a la muerte de sus actores. Tan omnipresente como la muerte, el poder se esconde entre las relaciones de los actores de la violencia dentro y

fuera de la novela. Ante esta aparente omnipresencia del poder, Foucault explica, entre las páginas de Histoire de la sexualité:

La condition de possibilité du pouvoir (...), il ne faut pas la chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. (Foucault, Histoire, 122)

Se observa, en la sociedad colombiana, que existen tantas desigualdades como puntos en los que se ejercen poderes. Incluso las relaciones entre padres e hijos, entre jefes y trabajadores, entre profesores y alumnos, entre los diferentes niveles de jerarquías militares y eclesiásticas; aquellas en las que por su propia naturaleza existe un punto en el que se centra el poder, no son los mejores ejemplos para entender aquella *condition de possibilité du pouvoir* a la que se refiere Foucault. Se hace pertinente ver, en cambio, todos aquellos factores que pueden crear desigualdades: el color de los ojos y de la piel, la forma de vestirse y de caminar, el uso del lenguaje, el género, las preferencias sexuales, etc. Estos, entre otros elementos, crean la posibilidad de que se ejerzan poderes que van más allá de la imposición de una ideología. Los poderes tocan ahora los cuerpos²². Para explicar esta idea, Foucault detalla la época clásica —la misma en la que se inscribe el nacimiento de la nación colombiana— como aquella en la que los Estados comenzaron a ejercer un control

²² Si bien Surveiller et punir reconstruye el nacimiento de las prisiones como resultado de una evolución en las tecnologías de vigilancia y de castigo (trabajo rico en sustancia para cualquier criminólogo o estudioso del derecho), se observa necesario el detallado estudio que hace sobre la manera como las disciplinas, entre ellas las militares, tienen un poder directo sobre los cuerpos, sus acciones, sus movimientos, su tiempo y su espacio.

más minucioso sobre las gentes que los conformaban; un control tan minucioso que ahora entraba en el ámbito de los cuerpos:

Mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société; sa référence fondamentale était non pas à l'état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine, non pas au contrat primitif, mais aux coercitions permanentes, non pas aux droits fondamentaux, mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique. (Foucault, Surveiller, 198)

En efecto, si Colombia nació de la idea de la *souveraineté*, poco a poco su construcción se fue basando en aquel *rêve militaire* de una sociedad disciplinada, automáticamente dócil. Se evidencian así dos fuerzas, dos órdenes de poder diferentes —no necesariamente opuestos— en medio de los cuales Colombia ha vivido sus primeros doscientos años. La batalla se libra, entonces, desde dos flancos, a dos niveles diferentes. Este “ataque concertado desde dos flancos” —si el término bélico es permitido—, en el que se busca controlar el cuerpo tanto en su expresión individual como en su expresión social, es lo que Foucault llama *biopouvoir*. Por un lado surge aquella sujeción particular que, a partir de las disciplinas, asegura el control infinitesimal que Foucault llama *anatomo-politique du corps humain*. Por el otro, la sujeción a nivel macro que busca el control de la población en términos generales que se puede leer, entre otras fuentes, en las estadísticas de natalidad, de productividad económica y de salud pública, lo que Foucault llama *bio-politique de la population* (Foucault, Histoire, 183). Sin embargo, uno de estos órdenes es capaz de sobrepasar los límites del primero. Así, aunque funcionen de la mano, la disciplina toma

ahora el protagonismo, permeando los cuerpos de los ciudadanos desde muy temprana edad por medio de reglas casi draconianas de comportamiento. Dice Foucault:

Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humains entre dans une machinerie de pouvoir que le fouille, le désarticule et le recompose. (...) La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps «dociles». (Foucault, Surveiller, 162)

A esta manipulación es difícil escapar. Sin embargo, en realidad no se trata de un poder capaz de someter bajo su sombra todo cuerpo que se considere debe ser sometido. El poder necesita de la disciplina para ejercer su sometimiento. La disciplina debe entonces construir, desde el principio, condiciones en las que los cuerpos sean incapaces de defender su autonomía. La disciplina construye entonces cuerpos dóciles.

La lucha se traslada entonces de los discursos a los cuerpos. La norma discursiva sexual no es más que el cimiento de una norma aún más oculta que actúa sobre los cuerpos de los colombianos. La sexualidad es de gran importancia dentro de esta dinámica de controles. En uno de los capítulos de Histoire de la sexualité, Foucault explica en qué consiste y cómo funciona aquello que él llama el *dispositif de sexualité* (Foucault, Histoire, 185). Adjuntar a la sexualidad la palabra “dispositivo” es sugerir verla desde otra perspectiva, más utilitarista, si se quiere. En efecto, lo que Foucault propone, en lo que insiste repetidamente, es que la sexualidad no es sólo aquello que se reprime o censura — aspecto de la misma que ya ha sido discutido—, sino que es a través de ella que se llevan a cabo relaciones de poder:

Dans les relations de pouvoir, la sexualité n'est pas l'élément le plus sourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité : utilisable pour le plus grand nombre de manoeuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnière aux stratégies les plus variées. (Foucault, Histoire, 136)

Punto de apoyo para estrategias variadas, la sexualidad se dibuja sobre los cuerpos como el instrumento de su sujeción. Ha sido ella, la posibilidad de hablar de ella, la proliferación de sus discursos, su aparente evolución a estados más abiertos y progresistas, la que ha ocupado un lugar estratégico y preponderante en la gran maquinaria invisible del control de las sociedades occidentales. Más aún, es ella la que ha posibilitado trasladar el campo de batalla de los discursos a los cuerpos. En Colombia, la sexualidad hablada desde la Iglesia, desde el Estado, desde la medicina; aquella que se multiplica en su forma discursiva entre textos académicos, legislativos, científicos y literarios; aquella que se ha hecho cada vez más cotidiana desde el nacimiento del país, puede verse ahora como una herramienta que ha condicionado el comportamiento de la sociedad durante los últimos doscientos años.

La docilidad de los cuerpos, su anatomo-política, se suma al uso de la sexualidad como conjunto de reglas, como bio-política de la población, como herramienta de control a nivel social. Finalmente, la sexualidad se convierte en el catalizador del biopoder en Colombia. A nivel individual, los colombianos hablan, se visten, comen y caminan en función de dichas reglas.

Si bien, los capítulos anteriores permitieron dibujar, a partir de los discursos, un esquema claro de las formas de control; una nueva lectura al texto de Fernando Serrano pone sobre la mesa los elementos ideológicos que alimentan el dispositivo de la sexualidad y a partir de los cuales se aplica la norma sexual —y por ende, se ejerce el biopoder— en Colombia. En su investigación, Serrano hace referencia a la importancia del cuerpo como agente inherente en las relaciones de poder:

Es en el cuerpo y en sus usos donde se expresan de manera evidente las luchas entre el esquema masculino heterosexual que pugna por la hegemonía y las otras formas de vivir la sexualidad, no marcadas por la determinante reproductiva ni por la lógica sexista; y es con el mismo cuerpo que dichos movimientos reaccionan. (Serrano)

Serrano permite de esta manera reconocer los componentes esenciales de la norma sexual colombiana: en primer lugar, un esquema masculino heterosexual de proporciones hegemónicas. En segundo lugar, una determinante reproductiva. En tercer lugar, una lógica sexista. 1) El esquema masculino heterosexual es el punto de partida de todos los discursos sobre sexualidad en Colombia. Ya se ha visto este elemento saltar sin aspavientos de las páginas de los textos religiosos, políticos y científicos estudiados anteriormente. Lo que Serrano llama “pugna por la hegemonía” no es más que la evidencia de una presencia casi total de voces masculinas heterosexuales en el campo discursivo sexual colombiano, aunque quienes se pronuncien al respecto no sean siempre necesariamente hombres ni heterosexuales. 2) La determinante reproductiva se debe principalmente a la influencia de los discursos de la Iglesia, puestos en conjunción con un discurso general “por el bien común”. Discurso típico de una época en la que el proyecto de construcción de Nación

coincidía con el fortalecimiento del capitalismo como sistema económico. Discurso utilitarista que nació no sólo entre los humos de incienso de la Catedral Primada, sino entre el humo del tabaco de los estadistas en las oficinas del Palacio Presidencial. 3) La lógica sexista aparece finalmente como punto de confluencia del esquema masculino y de la determinante reproductiva. Hombres y mujeres divididos por abismos biológicos, deben ocupar lugares precisos e inamovibles en la estructura social. Estos tres elementos se apoyan mutuamente; se enriquecen los unos a los otros; se guarnecen los unos en los otros; solapados por la fuerza de su cotidianidad y el peso de su tradición; tejiendo una red de lazos tan fuertes que es muy difícil encontrarlos funcionando de manera individual.

¿Vuelta a una discusión sobre los discursos? Sí. Hablar de los elementos ideológicos de la norma sexual colombiana en términos de su generación discursiva es la evidencia irrefutable de que la norma discursiva es el soporte de la norma sexual. Así, se revela en este punto del presente análisis, tanto el alcance y la naturaleza de la norma sexual colombiana como las condiciones históricas que permitieron su aparición y permanencia. Colombia es una sociedad nacida en los campos de batalla, educada por medio de rigores religiosos y militares. Ambiente de ímpetus violentos y de cuerpos dóciles que ha sido el caldo de cultivo de una serie de reglas sobre lo que se debe considerar, por un lado, como comportamiento sexual legítimo y, por otro, como rechazo a toda actitud alterna. La sexualidad deviene la herramienta de sujeción de los cuerpos individuales y del cuerpo social colombiano.

Surge, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿No es esta deslegitimación de las conductas sexuales alternas, una manera de aceptar su existencia y su relevancia dentro del

marco de las realidades sexuales colombianas? La respuesta puede encontrarse en el hecho de que el individuo, buscando su aceptación, tenderá a ajustar su cuerpo a una norma. Esto implica que sus acciones se ajustarán a las de los demás, habrán de homogenizarse. Sin embargo, la homogenización de las acciones y las actitudes sexuales implica también la presencia de conductas sexuales heterogéneas. La excepción confirma entonces la regla. Deslegitimar las conductas sexuales alternas, aquellas que no cumplen la regla, aquellas que no se ajustan a la norma sexual, es en efecto aceptar su existencia. En Surveiller et punir, Foucault ofrece un claro análisis de lo que a simple vista podría percibirse como una contradicción:

On comprend que le pouvoir de la norme fonctionne facilement à l'intérieur d'un système de l'égalité formelle, puisque à l'intérieur d'une homogénéité qui est la règle, il introduit, comme un impératif utile et le résultat d'une mesure, tout le dégradé des différences individuelles. (Foucault, *Surveiller*, 216)

Todo el *dégradé des différences individuelles* se hace visible a partir de la norma. En Colombia es posible hablar de sexualidades alternas puesto que existe una norma que legitima una de las tantas posibilidades de comportamiento sexual. Se está creando entonces, en el ámbito discursivo sexual colombiano, el espacio en el que se posibilita la existencia de sexualidades alternas. Existencia que se acepta en los discursos, sin lugar a dudas, pero que requiere de procesos mucho más largos y penosos, de nuevas maneras de ver la sexualidad, que permitan la legitimación de las sexualidades alternas en y a través de los cuerpos mismos.

Se dijo, líneas atrás, que la manera en que las relaciones de poder podían controlar los cuerpos a niveles infinitesimales era por medio de la fabricación de los mismos a través de las disciplinas. Entonces, se observa cómo los cuerpos de los colombianos son contruidos a partir de una matriz de discursos y de manipulaciones para asegurar comportamientos previsibles. Esas consideraciones apuntan a pensar que el poder podría estar llevando a cabo procesos positivos, entendido esto en su sentido de producción. El poder actúa, entonces, como agente productor:

Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs: il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait, le pouvoir produit; il produit du réel; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production. (Foucault, Surveiller, 227)

El poder en Colombia, sus relaciones de fuerza soportadas por las desigualdades de su sociedad, ha construido una norma sexual que a su vez ha producido cuerpos dóciles que funcionan en tanto que método y fin de sus controles. Los individuos que se ajustan a la norma se legitiman en ella, mientras que aquellos cuyas conductas sexuales están fuera de la norma existen en el ominoso mundo de las desviaciones. Este mundo ominoso existe a partir de la norma, de la misma manera que la norma se fortalece a partir de la existencia de las desviaciones. Entonces, hablar de sexo no implica romper las ataduras de una prohibición. Por el contrario, hablar de sexo —de su noción construida a través de los siglos, aquella a partir de la cual se ha deseado, conocido y experimentado saberes y placeres— hace parte de los comportamientos previsibles estipulados por la norma. Este

supuesto contrasentido ilustra con sorprendente precisión la realidad sexual colombiana. El *biopoder* ha consumado así su función sobre los cuerpos dóciles que ahora son *sexuados* a partir de la norma. La noción de sexo es reguladora por naturaleza; su labor no lleva sólo a la invisible aplicación de la norma sexual, sino a la definición de las identidades de los individuos a partir de lo que la norma espera de sus cuerpos.

3.3. Ángeles y Demonios: rechazo de la norma sexual

Antes de considerar las circunstancias por medio de las cuales Vallejo logra la subversión sexual de Fernando, se hace necesario reconocer cómo el autor es capaz de impugnar la norma sexual. Un primer acercamiento a esta instancia se puede hacer a partir de la manera cómo Vallejo construye discursivamente los cuerpos de los personajes de su novela y cómo estos cuerpos se relacionan con los poderes que buscan coaccionarlos. Cuando Fernando y Alexis se conocen, el gramático se detiene a describir cómo ayudó al niño a desnudarse:

Le quité la camisa, se quitó los zapatos, le quité los pantalones, se quitó las medias y la trusa y quedó desnudo con tres escapularios, que son los que llevan los sicarios: para que les den el negocio, para que no les falle la puntería y para que les paguen. Eso según los sociólogos, que andan averiguando. (Vallejo, 18)

En medio de una escena que la sociedad colombiana reprobaba y castigaba —como es aquella en la que un viejo desviste a un niño con fines sexuales— surgen imágenes religiosas en un cuerpo desnudo; imágenes que nunca se separarán del cuerpo de Alexis. Al

continuar con la lectura, unas páginas más adelante, el lector advierte que la explicación sociológica de la presencia y ubicación de los escapularios es refutada por una nueva que, incluso, le confiere un valor más individual:

—¿Y los balines qué? ¿Eran como municiones? Sí, sí eran. Pues tres de esos balines le metieron en el cuerpo a mi niño y ahí quedaron, sin salir: uno en el cuello, otro en el antebrazo y otro en el pie.

—¿Justo donde llevas los escapularios?

—Ajá.

—¿Y cuando te dispararon ya los llevabas?

—Ajá.

—Si ya los llevabas entonces los escapularios no sirven.

Que sí, que sí servían. Si no los hubiera llevado le habrían dado un plomazo en el corazón o en el cerebro.

—Ah...

Contra esa lógica divina ya sí no se podía razonar. (Vallejo, 29)

Por medio de esto, Vallejo está neutralizando el discurso sociológico que busca explicar el comportamiento del cuerpo de los sicarios. De esta manera, está pasando de una visión del cuerpo social y de su sujeción a una perspectiva que lo homogeniza, a una visión individual en la que el cuerpo actúa en el campo de una individualidad heterogénea. Las razones por las cuales los escapularios de Alexis son llevados en esos lugares en particular, son razones personales. Si bien el hecho de usarlos se explica a partir del condicionamiento dogmático de un discurso religioso, las generalizaciones que imponen las ciencias sociales no tienen lugar ni asidero sólido. Esta yuxtaposición discursiva en la que se desvirtúa la imposición de una universalización de las acciones, sirve como indicio de la voluntad de Vallejo de impugnar las normas sobre los cuerpos.

Sin embargo, como se puede deducir, este no es un ejemplo totalizador del sometimiento de los cuerpos al biopoder. Y podría ser entendido tan sólo como una expresión, en el cuerpo de Alexis, de la tradición religiosa colombiana. En este orden de ideas, una crítica a las dinámicas del biopoder en La Virgen de los sicarios parece perderse en la lucha discursiva de Vallejo contra el Establishment. Sin embargo, concluir que la novela se estanca en la detracción y el reproche es la consecuencia de una lectura plana y acelerada. Por el contrario, las diatribas de Vallejo exceden estos límites y se centran en un nuevo aspecto que puede relacionarse con una crítica al dispositivo de la sexualidad —y por ende al biopoder—. Surge entonces una voluntad de rechazo a la determinante reproductiva.

Con el fin de entender cómo la novela de Vallejo entra en ese campo, resulta útil la referencia de Fernando a la fe de Alexis. En primer lugar, su fe es el ejemplo de la fe de la gran mayoría de los colombianos en la existencia de un dios católico —entendido este adjetivo tanto en su acepción de “universal” como en su referencia a la institución religiosa católica—. La fe católica, generalizada en el pueblo colombiano, es según Fernando la gran culpable de la determinante reproductiva:

Hubo aquí un padrecito loco, desquiciado, al que le dio dizque por hacerles casita a los pobres con el dinero de los ricos. (...) Su cuento era que “los ricos son los administradores de los bienes de Dios”. ¿Habrás visto mayor disparate? Dios no existe y el que no existe no tiene bienes. Además el que ayuda a la pobreza la perpetúa. Porque ¿cuál es la ley de este mundo sino que de una pareja de pobres nazcan cinco o diez? La pobreza (...) se propaga como un incendio en progresión geométrica. Mi fórmula para acabar con ella no es hacerles casa a los que la padecen y se empeñan en no ser ricos: es cianurarles de una vez por todas el agua y listo; sufren un ratito pero dejan de sufrir años. Lo demás es alcahuetería de la paridera. (Vallejo, 79)

En el “padrecito loco” —llamado en realidad Rafael García Herreros, fundador de una ONG llamada “El minuto de Dios” que opera hasta el día de hoy en Colombia—, Fernando hace recaer la responsabilidad de la perpetuación de la pobreza; del fomento a la ejecución de la determinante reproductiva a partir del hecho de facilitarle al pueblo un lugar para reproducirse.

En segundo lugar, la fe de Alexis en sus escapularios revela otro acercamiento a la misma crítica. Alexis ve sus escapularios como amuletos. La creencia de que estos lo protegerán de la muerte es una referencia a la realidad violenta de una ciudad donde se está condenado a morir por las manos de otro:

Ya no nos queda en Medellín ni un solo oasis de paz. (...) Que si se cae un avión, saquean los cadáveres. Que si te atropella un carro, manos caritativas te sacan la billetera mientras te hacen el favor de subirte a un taxi que te lleve al hospital. Que hay treinta y cinco mil taxis en Medellín desocupados atracando. Uno por cada carro particular. Que lo mejor es viajar en bus, aunque también tampoco: tampoco conviene, también los atracan. Que en el hospital a uno que tirotearon no sé dónde lo remataron. Que lo único seguro aquí es la muerte. (Vallejo, 24)

La Medellín que describe Vallejo no se asemeja en nada a la ciudad que se vende a los turistas en los portales de Internet o en las revistas de turismo de las agencias de viajes. En contraste, la Medellín de Vallejo es una ciudad partida en dos. En dos tiempos: la Medellín de Pablo Escobar y la Medellín post-Escobar. En dos bandos: la víctima y el victimario. Posiciones intercambiables definidas por las circunstancias. La ciudad de los tiroteos, de los muertos, sucursal del infierno, donde la vida no tiene valor. Así, Vallejo no

sólo describe ese aspecto de la realidad de Medellín, sino que lo extrapola a todo el país, recalcando la insignificancia de la vida como un problema nacional:

No señor, o sí señor, aquí la vida humana no vale nada. ¿Y por qué habría de valer? Si somos cinco mil millones, camino de seis... Imprímalos en billetes a ver qué quedan valiendo. Cuando hay un cinco digamos seis con nueve ceros a la derecha, uno es un cero a la izquierda. Vale más un mono tití, de los que quedan pocos y son muy bravos. (Vallejo, 45)

Lo único a lo que Fernando le da valor en medio de tal infierno es a la belleza de su amante; la belleza casta del joven sicario que lo acompaña en su peregrinación por la ciudad. El resto es, como él dice “gentuza agresiva, fea, abyecta, esa raza deprabada y subhumana, la monstruoteca” (Vallejo, 75). El contraste entre la monstruoteca y su amante homosexual se acentúa cuando Vallejo encuentra el responsable del problema: la pérdida de la calidad de vida, más aún, la pérdida de valor de la vida humana como consecuencia del aumento indiscriminado de la población:

Nos bajamos en el parque de Bolívar, en el corazón del matadero, y seguimos hacia la Avenida La Playa por entre la chusma y los puestos callejeros caminando, para calibrar el desastre. ¿Las aceras? Invasadas de puestos de baratijas que impedían transitar. ¿Los teléfonos públicos? Destrozados. ¿El centro? Devastado. ¿La universidad? Arrasada. ¿Sus paredes? Profanadas con consignas de odio “reivindicando” los derechos del “pueblo”. El vandalismo por donde quiera y la horda humana: gente y más gente y más gente y como si fuéramos pocos, de tanto en tanto una vieja preñada, una de estas putas perras paridoras que pululan por todas partes con sus impúdicas barrigas en la impunidad más monstruosa. (Vallejo, 75)

“¡A un lado, chusma puerca!” (Vallejo, 75), dice Fernando, mientras la mujer y su capacidad de procreación caen bajo la mira de la pluma de Vallejo y se convierten en los culpables naturales de la desgracia colombiana. Los niños, ya no percibidos como víctimas, sino como la consecuencia desafortunada e indeseable del error de una sociedad que no puede detener el ejercicio de su sexualidad normativa:

Íbamos en uno de esos buses atestados en el calor infernal del mediodía y oyendo vallenatos a todo taco. Y como si fueran poco el calor y el radio, una señora con dos niños en pleno libertinaje: uno, de teta, en su más enfurecido berrinche, cagado sensu stricto de la ira. Y el hermanito brincando, manotiando, jodiendo. ¿Y la mamá? Ella en la luna, como si nada, poniendo cara de Mona Lisa la delincuente, la desgraciada, convencida de que la maternidad es sagrada, en vez de aterrizar a meter en cintura a sus dos engendros. (Vallejo, 116)

Esta mujer y sus dos hijos mueren de la mano del acompañante de Fernando: “¡Tas! ¡Tas! ¡Tas! Una para la mamá, y dos para sus dos redrojos” (Vallejo, 116). De la mano de los sicarios, las mujeres van cayendo muertas ante la mirada indiferente de los transeúntes. La primera de muchas es atropellada también con sus dos hijos por un taxista que, al ser acribillado por Alexis, pierde el control de su auto:

Con el impulso que llevaba el taxi por la rabia, más el que le añadió el tiro, se siguió hasta ir a dar contra un poste a explotar, mas no sin antes llevarse en su carrera loca hacia el otro toldo a una señora embarazada y con dos niñitos, la cual ya no tuvo más, truncándose así la que prometía ser una larga carrera de maternidad. (Vallejo, 56)

Esa “manía de atropellar mujeres embarazadas” (Balderston, 158) puede leerse como la ilustración ficcionada de una misoginia que logra adquirir proporciones patológicas. Sin embargo, Vallejo se vale de esta supuesta misoginia para *diabolizar* el papel reproductor de la mujer.

La diabolización de la mujer puede ser entendida como una posición sexista del discurso de Fernando quien sólo se refiere a la mujer en términos utilitaristas —si se quiere, económicos— en el sentido de que es ella quien asegura la reproducción de la especie. Como se verá más adelante, al analizar la teoría de género de Judith Butler, el concepto de mujer es mucho más complejo y no puede resumirse a una categoría fija que describa a todas las mujeres, en este caso, a todas las mujeres colombianas. Se habla aquí de la mujer, porque este concepto se inscribe dentro de la misma lógica sexista que se intenta poner en evidencia. Así, esta visión sexista se explica fácilmente: adoptar dicha lógica es la manera más directa de reducir a la mujer a su nivel biológico para, al mismo tiempo, mostrar este hecho como la fuente de la problemática colombiana. La supuesta misoginia de Fernando es la herramienta novelesca de la que se vale Vallejo para criticar la lógica sexista, sin salir de la norma que legitima dicha lógica.

No obstante, esta reducción utilitarista de la mujer puede también ser entendida como una lectura de la sexualidad en términos de utilidad. Líneas atrás se trató este tema a través de la óptica que Michel Foucault propuso en Histoire de la sexualité. Se determinó que la sexualidad, más que una serie de actos censurables, era un agente regulador, una suerte de maquinaria, un *dispositif de sexualité*. Entendida de esta manera, en La Virgen de los sicarios se percibe una fuerza que condiciona el comportamiento sexual de los cuerpos y

los encamina a la procreación indiscriminada. Fuerza que surge entonces cual evidencia que permite leer este aspecto de la novela como una crítica a la descomunal manifestación del biopoder en Colombia.

En los asesinatos de mujeres y niños se lee la respuesta de Vallejo a aquello que este análisis propone como la diabolización de la sexualidad normativa. Así, la respuesta de Vallejo ante el sometimiento del cuerpo de Fernando y de sus amantes está escrita en el lenguaje de los sicarios: la muerte de mujeres y niños como una forma de contrarrestar el esquema masculino heterosexual, la determinante reproductiva y la lógica sexista. Sin embargo, la crítica no para allí. Hay una nueva etapa en el proceso. De la misma manera en que Vallejo desacraliza la sexualidad normativa, santifica la extra-normativa. El sicario es dibujado por Vallejo como un niño pleno de candor. Como si la inocencia del sicario respecto a sus actos fuera usada para justificar la violencia de los mismos. El escritor colombiano William Ospina habla a este respecto²³:

Vemos a estos jóvenes matar y morir en una danza impulsiva, irreflexiva, carente de sentido, y no conseguimos odiarlos, porque nos parece que se matan con la misma inocencia con la que se abandonan al amor o a la música. (Ospina)

En efecto, “estos jóvenes” son víctimas del ambiente que los rodea, que influye en ellos. Sin embargo, lo que para Ospina resulta impulsivo, irreflexivo y carente de sentido es en realidad la reacción de los jóvenes a una serie de relaciones de poder que los somete. Es

²³ El artículo de Ospina, en el que analiza la adaptación de la novela al cine, hace parte de los pocos artículos que no atacó la obra de Vallejo en Colombia.

más, la extrema violencia con la que se ejercen estas fuerzas está muy lejos de ser la misma violencia encauzada de aquel ambiente en el que se respira el condicionamiento ideológico a las banderas y a los himnos, a los santos y a las oraciones. Incluso está lejos de la violencia subrepticia de una disciplina. Por el contrario, se está aquí frente a un ambiente diferente que no implica sólo la abolición de determinadas reglas de comportamiento, sino la aparición de un nuevo conjunto de ellas. Esta no es la sociedad francesa del siglo XIX, ni la sociedad victoriana inglesa de las que hablaba Foucault. Las semillas históricas colombianas, aunque sembradas como un proyecto emulador de estas sociedades, han propiciado una dinámica de nuevas y radicalmente dispares relaciones de poder, basadas en las abismales diferencias sociales colombianas. Así, el producto de este caldo de cultivo es una Medellín de venganzas y de injusticias sociales en la que se trastoca la imagen del sicario. Convertido en víctima, el victimario pasa de ser un agente negativo a ser un agente positivo en la dinámica de relaciones de poder de una ciudad en la que dichas relaciones ponen en juego la vida. Alexis se convierte entonces en el “ángel Exterminador” (Vallejo, 64). Sus muertes las justifica, por una parte, el carácter malsano de sus víctimas:

Hay un sitio en las inmediaciones de la Avenida San Juan que se llama “Mierda Caliente”: un atracadero, un matadero. Con ésos siguió el Ángel. (...) En la noche borracha de chicharras bajó el Ángel Exterminador, y a seis que bebían en una cantinucha que se prolongaba con sus mesas sobre la acera, de un tiro para cada uno en la frente les apagó la borrachera, la “rasca”. ¿Y esta vez por qué? ¿Por qué razón? Por la simplísima razón de andar existiendo. ¿Les parece poquito? (Vallejo, 78)

Empero, la justicia del Ángel exterminador no se limita sólo a este tipo de personas. Otra justificación para asesinar personas está en la sumisión de los cuerpos de las víctimas al dispositivo de sexualidad. De esta manera, la labor del sicario se santifica:

Basuqueros, buseros, mendigos, policías, ladrones, médicos y abogados, evangélicos y católicos, niños y niñas, hombres y mujeres, públicas y privadas, de todo probó el Ángel, todos fueron cayendo fulminados por la su mano bendita, por la su espada de fuego. Con decirles que hasta curas, que son especie en extinción. (Vallejo, 120)

Una vez el lector comienza a ver con ojos distintos los actos criminales de los sicarios, Fernando muestra la misericordia que puede experimentar uno de ellos. En el corazón de Alexis se desarrolla un dilema moral: el sicario debe matar un perro moribundo para evitarle el sufrimiento:

—Yo no soy capaz de matarlo —me dijo Alexis.

—Tienes que ser —le dije.

—No soy —repitió.

Entonces le saqué el revólver del cinto, puse el cañón contra el pecho del perro y jalé el gatillo. La detonación sonó sorda, amortiguada por el cuerpo del animal, cuya almita limpia y pura se fue elevando rumbo al cielo de los perros que es al que no entraré yo porque soy parte de la porquería humana. Dios no existe y si existe es la gran gonorra. (Vallejo, 90)

Así, en la incapacidad de matar un perro, se revela la inocencia de un criminal que ha dedicado casi la totalidad de la novela a ejecutar personas. Esta inocencia se ve acentuada por la virginidad heterosexual del cuerpo del sicario —recordando que Alexis

jamás se ha acostado con una mujer—. Se revela así la pureza de un cuerpo libre de las ataduras de la determinante reproductiva. La verdad de Alexis es la verdad de un cuerpo fuera de los lineamientos del biopoder.

El demonio de la sodomía, *Philatanus*, se desvanece en una nube de inocencia gracias a un proceso paralelo —e inverso a la vez— en el que se diaboliza la sexualidad normativa y se santifica la extra-normativa. Un proceso que permite ver los límites a los que las desigualdades sociales colombianas han llevado a sus ciudadanos; que evidencia un nuevo juego de reglas de poder mucho más extremas que la simple sujeción de los discursos y los cuerpos: un nuevo juego de reglas en los que la vida misma se disputa. Batalla en la que se adoptan discursos para criticarlos desde adentro, en la que se arranca el estigma a una desviación a partir de la misma norma que la deslegitima. Estrategia ingeniosa en la que se reivindica una sexualidad extra-normativa en el momento mismo de su construcción discursiva.

3.4. La subversión de las identidades

¿De qué manera puede ser posible, fuera de una ficción novelada, la existencia de aquellos cuerpos que se comportan fuera de la norma; que impugnan la noción de sexo de la que habla Foucault; que ponen en cuestión la lógica sexista de la que habla Serrano; de cuerpos como los de Fernando y su amante Alexis, creaciones discursivas de Fernando Vallejo y que han inspirado la elaboración de este trabajo?

Resulta necesario partir de la idea dual de género. La lógica binaria del género entra en acción. La observación que hace Fernando Serrano sobre la homosexualidad masculina

en relación a un género dual es un ejemplo nefasto de la aplicación de esta lógica. Serrano sostiene que en Colombia se oponen dos categorías dicotómicas al hablar del hombre homosexual. El *cacorro* y el *marica*. El primero es el que penetra y el segundo el penetrado. Dice Serrano:

Los diferencia es que mientras el primero no pierde su condición masculina, el segundo sí, pues la penetración lo feminiza y lo hace “el homosexual”. Del hombre *marica* se espera que se comporte como un amanerado, que quiera ser mujer o por lo menos parecerse a ella y que guste de ocupar un papel “pasivo” en las relaciones; el *cacorro*, al mantener comportamientos considerados como masculinos, no pierde su lugar, más cuando se ufana de “comerse” a los *maricas*. (Serrano, 31)

Se observa entonces un nuevo matiz en la dinámica de control de la norma sexual. Las identidades masculinas y femeninas, únicas identidades válidas, se ajustan forzosamente a una realidad sexual que les es extraña. Según la lógica binaria del género, ser penetrado implica una feminización. Por si esto fuera poco, la masculinidad de un hombre que penetra a otro hombre rara vez se pone en tela de juicio. Ante el ultraje simplificador que subyace en esta lógica se advierte un problema sustancial que nubla el entendimiento y la posibilidad de existencia de sexualidades extra-normativas en Colombia.

Es posible intentar definir los cuerpos rebeldes narrados por Vallejo y evidenciados por Serrano en el mismo orden de ideas que ha sido posible construir una teoría sobre la existencia de una norma sexual en Colombia. Un primer intento para esta definición llevaría a ver la homosexualidad como la desviación de una norma fundamentada en la coacción de los discursos y el condicionamiento de los cuerpos y sus actos. Sin embargo,

esta lectura se advierte contraproducente en la medida en que destina la homosexualidad a un movimiento asintótico infinito respecto de la norma²⁴. Vista de esta manera, la homosexualidad sólo existe para legitimar la heterosexualidad, para dotarla de una investidura de regularidad irrefutable, para volverla una norma.

No obstante, un segundo intento, basado en una nueva forma de ver esta realidad, más que ofrecer una definición de la homosexualidad, ofrece una manera diferente de entenderla. Esta vez, por fuera del sistema normativo existente. El meollo de esta nueva perspectiva está en el rompimiento del paradigma de la noción de sexo y de la lógica binaria de género. Ante la desaparición de un sexo unívoco, las identidades sexuales pueden subvertirse, haciendo de la gama completa de comportamientos sexuales, comportamientos legítimos.

Tal empresa ha sido llevada a cabo por la filósofa estadounidense Judith Butler. En 1990, Butler publicó un libro que buscaba poner en duda la idea de “mujer” dentro de la lógica sexista para encontrar nuevos caminos ontológicos al feminismo. Sus lecturas de Freud, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Julia Kristeva y, por supuesto, Michel Foucault fueron la base teórica de su trabajo. Sin embargo, lo que Butler logró fue darle paso a una revolucionaria forma de ver las identidades de género por encima del origen biológico en el cual se legitimaba su supuesta inalterabilidad. Bajo el título de Gender Trouble, Judith Butler —sin estar muy consciente de los alcances de sus reflexiones— sentaría los cimientos de la teoría *Queer* y de los actuales estudios de género. Dice Butler:

²⁴ Esta metáfora es de Foucault. (Foucault, *Surveiller*, 230).

To be sexed, for Foucault, is to be subjected to a set of social regulations, to have the law that directs those regulations reside both as the formative principle of one's sex, gender, pleasures, and desires and as the hermeneutic principle of self-interpretation. The category of sex is thus inevitably regulative, and any analysis which makes that category presuppositional uncritically extends and further legitimates that regulative strategy as a power/knowledge regime. (Butler, 96)

En efecto, esta intervención se adhiere con precisión al presente análisis puesto que, para Butler, es inevitable que la categoría de sexo cumpla un papel regulador, papel cuyos mecanismos y dinámicas se ha intentado develar a lo largo de estas páginas. Queda claro entonces que la manera más adecuada de entender de forma diferente la homosexualidad —y por lo tanto, toda sexualidad extra-normativa— consiste en impugnar el sexo como una categoría. ¿Hacer desaparecer la noción de sexo? ¿Destruir la lógica binaria del género? Un experimento así daría como resultado más dudas que certezas. Por el contrario, lo que hace Butler —lo que se hará a partir de este momento— es *deconstruir* la categoría de sexo y repensar el funcionamiento binario del género para superar así el sistema de poder que el dispositivo de sexualidad ejerce sobre los cuerpos.

The univocity of sex, the internal coherence of gender, and the binary framework for both sex and gender are considered throughout as regulatory fictions that consolidate and naturalize the convergent power regimes of masculine and heterosexist oppression²⁵. (Butler, 32)

²⁵ La influencia del trabajo de Foucault se ve claramente en este apartado, no en la afirmación del carácter regulador de estas nociones, sino en hacer notar su carácter quimérico al referirse a ellas como ficciones.

Aquellos elementos que dentro de la lógica de la norma sexual se consideran inapelables, son referidos por Butler como un conjunto de ficciones. ¿Es la ya anotada influencia de Foucault la que lleva a Butler a definir estos elementos como invenciones? Si se retoma el caso del *marica* y el *cacorro* propuesto por Serrano, estos apelativos nacen de la imposición de la lógica binaria del género dentro de una realidad homosexual. Al respecto, Butler escribe:

The replication of heterosexual constructs in non-heterosexual frames brings into relief the utterly constructed status of the so-called heterosexual original. Thus, gay is to straight not as copy to original, but, rather, as copy is to copy. (Butler, 31)

El carácter construido de un supuesto original heterosexual, sumado al término “ficción” para denotar la ideología normativa son una estrategia de doble acción que utiliza Butler y de la cual este análisis se puede servir para el rompimiento del paradigma normativo. En primer lugar, Butler refuta la sustantividad de las bases ideológicas de la norma al llamarlas “ficciones”. En segundo lugar, el heterosexual resulta ser tan legítimo —o ilegítimo— como el homosexual puesto que su carácter original no es verdadero.

Ante el desmoronamiento de la heterosexualidad como categoría legítima y base ideológica de la norma sexual, ¿se puede, por fin, aventurarse a una definición de la homosexualidad fuera de la norma? Dar una respuesta pronta no es tan sencillo si se tiene en cuenta la propuesta inicial de Butler de poner en duda la sustantividad de dicha norma. Es más, definir la homosexualidad como un concepto incluyente y finito que resuma y generalice ciertos comportamientos no heterosexuales resulta una labor imposible. En este

orden de ideas, la homosexualidad puede definirse como una de las tantas posibilidades de comportamiento sexual donde ninguna es más legítima que otra. Esta nueva forma de entender la homosexualidad no consiste en entenderla a ella sola, sino de entender que todas las demás conductas sexuales son posibles dentro de un marco de acción en el que no hay pugnas por la hegemonía. Entonces, no se habla de la homosexualidad como una identidad subversiva. Por el contrario, se habla de la subversión de las identidades sexuales.

Si bien esta subversión de las identidades pone en duda la sustantividad de los fundamentos mismos de la norma sexual, la aplicación de las dinámicas y los controles de la norma no dejan de ser una realidad. Dicho de otra forma, no es posible detener la repetición de la lógica sexista. Al respecto, Butler se pregunta:

If repetition is bound to persist as the mechanism of the cultural reproduction of identities, then the crucial question emerges: What kind of subversive repetition might call into question the regulatory practice of identity itself? (Butler, 32)

De esta manera, se puede seguir la lógica que Butler utiliza para cuestionar la práctica reguladora de la identidad a partir de aquello que ella llama “repetición”. Es esa repetición la clave de la etapa final de su libro, aquella que permite la *deconstrucción* de la noción binaria de género y su consecuente impugnación. Etapa que se subdivide en dos: primero, la superficialidad del género respecto de los cuerpos. Segundo, la teoría *performativa* del género.

La relación superficial del género con el cuerpo es descrita muy claramente por Butler de la siguiente manera:

Acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this *on the surface* of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause (Butler, 136).

¿Qué busca Butler al retirar la noción de género del núcleo mismo, de la sustancia del cuerpo y ponerlo en su exterior, capaz sólo de afectar su superficie? Cuando Serrano plantea la dicotomía de género entre los actores pasivo y activo de una relación homosexual masculina, se observa que ciertos actos, gestos y deseos son atribuidos a un género en especial. Pero, ¿ser penetrado es realmente ser mujer? ¿es acaso el hombre penetrado necesariamente femenino y, a su vez, es quien penetra necesariamente masculino? En efecto, esta reflexión permite ver que el género no es la causa de una circunstancia biológica, sino el conjunto de acciones que procuran ajustarse a una norma. En palabras de Butler:

Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being (Butler, 33).

Pensar el género en términos de acciones corpóreas superficiales no sólo niega su valor sustancial, también se convierte en una forma de afirmar que el género es una invención. Además, recalcar el carácter repetitivo de las acciones por las que se define el género no es un hecho gratuito. En este orden de ideas, a partir de este carácter repetitivo, lo que se ha denominado como acciones puede entenderse ahora como *actos*. Entonces, es

posible decir que no existe un género verdadero *per se*, existe una serie de *actos* que buscan construir un determinado género en función de lo que la sociedad considera legítimo; es decir, en función de una norma sexual. Una nueva intervención de Butler resulta oportuna no sólo para aclarar esta idea, sino para definirla a partir de un título:

Such acts, gestures, enactments, generally construed, are performative in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. (Butler, 136)

De esta manera se nos revela la teoría performativa del género de Judith Butler. Ella permite entender que el género no es interior, sino exterior; no es *causa*, sino *efecto*; no es *expresión*, sino *performance*. *Performance* que se desarrolla en el instante en que las acciones de los cuerpos sexuados reflejan en su carácter reiterativo la imitación de una esencialidad que no existe. Este doble proceso en el que se le da al género un carácter externo para ligarlo al cuerpo sólo en términos de acción, de actos performativos, es lo que permite ver el género como una construcción social.

Surge entonces la siguiente pregunta: ¿Cuál es la función de esta construcción social? La respuesta amenaza con la vuelta al origen de todas las reflexiones anotadas en este trabajo: su función es la coacción de las conductas sexuales; la aplicación de una norma sexual sobre los cuerpos y sobre los discursos. Sobre esta función, Butler anota:

Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis; the tacit collective agreement to perform, produce, and sustain discrete and polar genders as cultural fictions is obscured by the credibility of those

productions —and the punishments that attend not agreeing to believe in them; the construction “compels” our belief in its necessity and naturalness. (Butler, 140)

Por fortuna el panorama no es tan oscuro y de ninguna manera expone este análisis a una circularidad teórica en la que el punto de llegada termina siendo el mismo punto de partida. Por el contrario, la propuesta de Judith Butler no se limita a buscar un camino diferente y novedoso que lleve inevitablemente al reconocimiento de una norma sexual, sino que —como ya había sido anotado— ofrece una manera radicalmente diferente de entender el género con el fin de refutar su naturaleza binaria.

Así como se demostró que podía darse la legitimidad de una identidad sexual alterna, se pone en evidencia también que el género puede ser repensado en términos que permitan, precisamente, la proliferación de innumerables identidades sexuales. De hecho, a través de las reflexiones de Judith Butler en Gender Trouble, se puede reconocer que las mismas normas que condicionan los cuerpos y los discursos a partir de actos reiterativos pueden, con base en estos mismos actos, permitir la manifestación de alternativas sexuales diferentes.

If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility, i.e., new possibilities for gender that contest the rigid codes of hierarchical binarisms, then it is only *within* the practices of repetitive signifying that a subversion of identity becomes possible. (Butler, 145)

De esta manera, la posibilidad de ofrecer alternativas a la lógica binaria del género está en la repetición misma. Mensaje de Judith Butler para aquellos que consideren la

posibilidad de salirse de la norma; para Serrano y sus estudios de caso; para Vallejo y sus personajes; para los cuerpos dóciles colombianos: no repetir no es la solución, como tampoco lo es imitar reiteradamente aquello que se considera legítimo dentro de la lógica de la norma. La clave está en repetir nuevos actos; en reescribir el campo de lo posible con identidades que se subviertan a partir de su multiplicación.

Cultural configurations of sex and gender might then proliferate or, rather, their present proliferation might then become articulable within the discourses that establish intelligible cultural life, confounding the very binarism of sex, and exposing its fundamental unnaturalness. What other local strategies for engaging the “unnatural” might lead to the denaturalization of gender as such? (Butler, 149)

Dicho esto, se advierte que la posibilidad de existencia de sexualidades alternas, como la de Fernando y sus amantes, está en confundir deliberadamente la lógica binaria del sexo y en poner en evidencia su carácter antinatural.

3.5. El cuarto de las mariposas y la subversión sexual de Fernando

Líneas atrás se observó cómo Vallejo atacaba el binarismo sexual por medio de la narración de asesinatos de mujeres reproductoras y de niños por parte de sicarios. Si bien es relevante que la sexualidad de estos jóvenes sea extra-normativa, se observa que Vallejo no logra salir de la norma discursiva del sexo para atacarla. Por el contrario, se ajusta a ella para lograr su cometido. Tan sólo la virginidad heterosexual de Alexis le ha permitido a Vallejo librar ese cuerpo de su sujeción.

Dando unos cuantos pasos atrás en el relato, antes de que Fernando conozca a su Ángel exterminador, el escritor se detiene en la descripción del momento en el que

Fernando llega a Medellín y le hace una visita a su amigo José Antonio Vásquez, un “sobreviviente de ese Medellín antediluviano que se lo llevó el ensanche” (Vallejo, 11). José Antonio puede llegar a parecer un proxeneta, incluso un corruptor de menores, pero para Fernando su amigo es un personaje generoso que comparte la belleza juvenil que lo rodea.

—Los muchachos no son de nadie —dice él [José Antonio] —, son de quien los necesita.

Eso, enunciado así, es comunismo; pero como él lo ponía en práctica era obra de misericordia, la decimoquinta que le faltó al catecismo, la más grande, la más noble, más que darle de beber al sediento o ayudarlo a morir al moribundo. (Vallejo, 13)

Allí, en el apartamento de José Antonio, Fernando conoce a quien será su acompañante durante casi la totalidad del relato, aquella otra parte de su Santa Dualidad, Alexis. El ángel, el milagro, el joven sicario que se quedó sin empleo tras la reciente muerte de su jefe, el jefe de todos los sicarios de Medellín, Pablo Escobar.

“Aquí te regalo esta belleza —me dijo José Antonio cuando me presentó a Alexis—, que ya lleva diez muertos”. Alexis se rió y yo también y por supuesto no le creí, o mejor dicho sí. Después le dijo al muchacho: “Vaya lleve a éste a conocer el cuarto de las mariposas”. (Vallejo, 11)

¿A qué alude Vallejo al hablar de mariposas? No resulta difícil pensar que un cuarto que no tiene referencia decorativa alguna a las mariposas, esconde en su apelativo un significado más profundo. En el diccionario de la Real Academia Española, la palabra mariposa se define, en una de sus acepciones coloquiales, como “hombre afeminado u

homosexual” (RAE). En efecto, Vallejo está dando un primer indicio de la presencia de un debate sobre el género en La Virgen de los sicarios. Un debate que involucra la influencia de una lógica binaria del género sobre las conductas sexuales que se encuentran fuera de la norma; lógica binaria impuesta sobre los cuerpos de Fernando y Alexis y de cuanto personaje hayan entrado al cuarto de las mariposas.

Son mariposas porque un hombre que se acuesta con un hombre es una mariposa. ¿Significa esto que Vallejo está aceptando la implantación de este esquema binario en el cuerpo de Fernando? La respuesta aparece unas líneas más adelante, cuando Fernando es llevado por Alexis al cuarto y Vallejo se detiene en la descripción del lugar:

“Vaya lleve a éste a conocer el cuarto de las mariposas”, le dijo a Alexis, y Alexis me llevó riéndose. El cuarto es un cuartito minúsculo con baño y una cama entre cuatro paredes que han visto quietas lo que no he visto yo andando por todo el mundo. Lo que sí no han visto esas cuatro paredes son las mariposas porque en el cuarto así llamado no las hay. (Vallejo, 12)

Efectivamente, al negar la existencia de mariposas en un cuarto dedicado al desahogue de placeres sexuales extra-normativos, Vallejo parece estar negando toda posibilidad de aceptar entrar en la lógica que lo convierte en mariposa a partir del uso que hace de su cuerpo. Es más, ante este panorama, resulta difícil pensar que Vallejo quiere seguir el mismo proceso que usa en la construcción discursiva de la homosexualidad de Fernando; aquel proceso en el que se ajusta a la norma para criticarla desde su interior. Un primer acercamiento a la razón de esta negación puede estar en el hecho de que al aceptar la lógica binaria del género, Vallejo está aceptando que la conducta sexual de Fernando es

ilegítima puesto que, como se ha visto anteriormente, es en la aceptación de la norma que todo comportamiento extra-normativo pierde legitimidad y está claro que en el proceso de construcción de la identidad sexual de Fernando, su deslegitimación podría ser su condena.

Sin embargo, si se recuerda las intervenciones de Judith Butler, hay que tener en cuenta que no es suficiente con la negación de la norma para lograr la legitimidad de una identidad sexual determinada. La subversión de una identidad se logra al poner en evidencia el carácter *elaborado* del supuesto original heterosexual, más la argumentación de la norma como una ficción. En este orden de ideas, se puede reconocer que el término mariposa como referente a un hombre afeminado u homosexual es un ejemplo claro del género como una construcción, no como factor biológico, puesto que hace referencia a la implantación forzosa de una conducta en un cuerpo, en este caso, el cuerpo de Fernando y de Alexis. Vallejo ha recorrido ya la primera etapa del camino que subvertirá la identidad de Fernando.

El segundo trayecto, aunque más engorroso, es aún más importante. Cerca del final de la novela, Fernando visita una casa en la que están velando a un hombre que había querido matarlo años atrás. El muerto, conocido como el Ñato, tenía como trabajo asesinar homosexuales. Cuando Fernando pide que abran el féretro para reconocer al difunto, un grupo de papagayos, “loras”, comienza a gritar: “¡Hijueputa!, ¡Malparido! ¡Marica!” (Vallejo, 126). Si bien los insultos dirigidos a un asesino homofóbico son de alguna manera reivindicativos, esta no es la particularidad que buscamos en el relato. Fernando se pregunta:

¿Cómo le podían decir “marica” las loras a semejante foboloca? ¿No sería pura inquina de ellas, una calumnia postmortem? No, los animales no mienten ni odian. No conocen el odio ni la mentira, que son inventos exclusivamente humanos, como el radio o la televisión. Y en efecto, nunca se le conoció mujer al difunto. Ni hijos, ni por lo tanto nietos. ¡Pobre Ñato! Haber nacido marica y vivido y muerto sin poder serlo... A pocos les ha ido tan mal en este paseo. (Vallejo, 127)

El Ñato, siguiendo las reglas de relaciones de poder del nuevo juego de supervivencia de Medellín, aplicaba la pena de muerte a quien no se acogiera a la norma sexual. El problema está en que su propio comportamiento sexual no se ajustaba a la norma. Al crear un personaje homosexual homofóbico, un cuerpo de sexualidad extra-normativa aplicando la norma sexual, Vallejo revela una incongruencia en el corazón mismo de la norma: la norma sexual es aplicada de manera extrema por alguien que no la cumple; un homosexual matando homosexuales. A partir de esta incongruencia, la norma pierde veracidad y aparece carente de esencia. La norma deja de ser sustantiva, se hace artificiosa, ficticia.

De esta manera, Vallejo recorre los últimos pasos del camino que le ha permitido la subversión de la identidad de Fernando. En un principio, Fernando ha negado ser mariposa para luego poder serlo sin trabas ni obstáculos. La identidad homosexual de Fernando se revela subversiva. Siendo su carácter subversivo lo que le permite elaborar cualquier posición discursiva, sea dentro o fuera de la norma.

Libre —como una mariposa— la voz de Fernando puede entrar y salir de la norma sin temor a ser aplastada por ella. Un ejemplo puede ayudar a describir este constante ir y venir discursivo. Cuando Fernando y Alexis se van a vivir juntos, a compartir un

apartamento, Fernando se ve maravillado pero a la vez sujeto a las costumbres juveniles de su amante, entre ellas, la música estridente y la televisión:

Impulsado por su vacío esencial, Alexis agarra en el televisor cualquier cosa: telenovelas, partidos de fútbol, conjuntos de rock, una puta declarando, el presidente. (...) Hoy dando parte a la nación porque veinticinco mil soldados habían dado de baja al presunto capojefe del narcotráfico, contratador de sicarios. Que no prevalecería el delito, como si el delito con sus hermanos contratos no le pisara la cola. Y que vamos en la dirección correcta: “in the right direction”, como oyó decir en inglés. (...) Ah, y que les va a dar parte de victoria a los gringos en su lengua porque también él es políglota. Y lo creo muy capaz: les lee el discurso que le escribieron en inglés con esa vocecita chillona, montañera, maricona, suya, y con el candor y el acento de un niño de escuela que está aprendiendo: “This is my nose. That is your pipi”. —¡Apaga a ese bobo marica —le dije a Alexis—, que pa maricas los de aquí dentro! (Vallejo, 39)

Fernando llama *marica* al presidente de Colombia. Fernando impone la lógica binaria del género a un presidente *pasivo* que se deja penetrar por el poder *activo* estadounidense. El marica y el cacorro como crítica a la política internacional colombiana. Fernando se llama a sí mismo y a Alexis, *marica*. La naturaleza subversiva de su identidad actúa como catalizadora de su nihilismo, de su mirada disidente. “Apaga a ese bobo marica que pa maricas los de aquí dentro” dice Fernando, mientras Vallejo parece sonreír al escribirlo.

Sin embargo, resulta prudente formular las siguientes preguntas: ¿Puede ser —de alguna manera que no haya sido tenido en cuenta— que este movimiento lúdico de salir de la norma para luego entrar en ella llegue a ser contraproducente? Si mantenerse fuera de la norma sexual es la respuesta, ¿no resulta peligroso repetir la lógica binaria del género?

Cabe recordar que la repetición es la columna vertebral de la teoría performativa del género propuesta por Judith Butler. Cabe también recordar que ella sugiere que esta repetición no puede ser detenida mientras la norma exista y que la sugerencia final de Butler consiste en el hecho de que se debe reflexionar no en la viabilidad de la repetición, sino en qué es lo que se repite y cómo se repite. Así, al leer La Virgen de los sicarios, se observa que Vallejo entrega su discurso a la repetición. A la repetición de una norma, sí, pero para hacer ver su insustancialidad. De esta manera, la repetición se convierte en una constante a lo largo de toda la diégesis. El caso del personaje del Ñato es un ejemplo de ello:

(...) por asociación de narices se me vino a la memoria ese detective criminal que andaba por Junín persiguiendo maricas y que le decían El Ñato. ¡Cuánto hace que se murió, que lo mataron, también! En el cruce de Maracaibo con la que es hoy Avenida Oriental, disparándole desde una moto... (Vallejo, 123)

En medio de sus recuerdos, Fernando es interrumpido por la presencia de un joven llamado El Difunto. Éste le cuenta que alguien llamado El Ñato había sido asesinado:

—Difuntico, ¿tú por aquí? ¡Qué milagro! ¡Y fuera de tus demonios, en mi barrio de Boston! Yo te hacía ya muerto.
Que no, que andaba de vacaciones en La Costa. Que el que sí se murió, esta mañana, fue El Ñato.
—¿Cuál Ñato?
—Pues el tira de Junín, que detestaba a los maricas.
Que en el cruce de Maracaibo con la Avenida Oriental, desde una moto unos sicarios lo quebraron.
—¡No puede ser! —exclamé asombrado—. (Vallejo, 123-4)

El Ñato muere dos veces. Los papagayos repiten su canto fúnebre. Fernando repite el mismo ritual en cada iglesia que encuentra abierta. Así mismo, todo aquel proceso de traducción por parte de Fernando del argot comunero puede también verse como una repetición y, el presidente, por ejemplo, repite el discurso que los gringos le dieron (Vallejo, 39). De la misma forma, tras la muerte de Alexis, Fernando conoce a Wilmar. Ambos son niños, ambos sicarios, ambos amantes de Fernando. Wilmar se convierte, entonces, en la repetición de Alexis. Primero Alexis, y luego Wilmar, repiten asesinatos de mujeres y niños en las calles. Cuando José Antonio le presenta Alexis a Fernando, la frase del cuarto de las mariposas se repite dos veces: “Vaya lleve a este a conocer el cuarto de las mariposas” (Vallejo, 11,13).

Con fines de ritmo o en un afán de reiteración, Vallejo inunda su novela de repeticiones. Sin embargo, la reflexión que hace Fernando al comparar el número de seres humanos con billetes: “imprímalos en billetes a ver qué quedan valiendo” (Vallejo, 45), es también quizás la referencia a la repetición más importante, aquella de los nacimientos que le resta valor a las vidas como consecuencia de la procreación indiscriminada. Así, en una pugna por repetir muertes ante la repetición de vidas, Vallejo pone en evidencia la carencia de sentido de la norma.

En la literatura colombiana existen innumerables ejemplos de la repetición ciega del esquema binario de género. Pero ninguno más útil para el presente análisis que el del escritor colombiano Gustavo Álvarez Gardeazábal. Su ejemplo es oportuno para estas reflexiones porque Gardeazábal busca parecer fuera de la norma sin estarlo, caso sustancialmente contrario al de Vallejo que busca parecer dentro de la norma sin estar en

ella. Según el investigador colombiano Oscar Díaz Ortiz, en la mayoría de las obras de Gardezabal el tópico homosexual se dibuja en las vivencias de un personaje disidente, con una identidad gay que le permite criticar a las instancias hegemónicas del país (Ortiz, 232). Pero, aunque sus personajes sean homosexuales disidentes, estos no salen del esquema impuesto por la sociedad heterosexual. Ortiz lo dice de manera más precisa:

Gustavo Álvarez Gardezabal (...) no logra escapar al construccionismo heterosexual del patriarcado: su visión del homosexualismo muchas veces se presenta como un remedo grotesco de lo heterosexual, ya que sus personajes homosexuales caen en estereotipos que el heterosexismo ha construido en torno al homosexual, que termina cosificado y ridiculizado por las normas del patriarcado como modelo universal. (Ortiz, 253)

En este sentido, la repetición que desarrolla Vallejo en sus personajes, también disidentes, también identificados como homosexuales, no se reduce al “remedio grotesco de lo heterosexual”. En La Virgen de los sicarios, —como ya se ha podido observar— la repetición es más selecta y responde a un fin maquinado, reflexionado con anterioridad. Así, Fernando puede continuar jugando con la lógica binaria del género, cuando Alexis le pregunta si le gustan las mujeres:

Le contesté que sí y que no, que dependía. “¿De qué?” “De sus hermanos”. Se rió y me pidió que hablara en serio. Le expliqué, en serio, que por cuanto a la fisiología se refería, las únicas dos con que me había acostado sí, sí me habían gustado, pero que ahí acababa la cosa pues más allá no había nada porque para mí las mujeres era como si no tuvieran alma. Un coco vacío. Y que por eso con ellas era imposible el amor. (Vallejo, 20)

¿Es posible, a partir de la historia sexual de Fernando, definir qué etiqueta sexual adjudicarle? ¿Es acaso bisexual por aquello de que las mujeres sí le gustan? Tales preguntas no tienen ningún valor dentro de la identidad sexual de Fernando. Identidad sexual que no “es”, sino que “se hace a partir de repeticiones”. A pesar de la repetición de un esquema de comportamiento sexual legitimado por la norma, sugerir sexualidades sólidas e inamovibles resulta absurdo. Así, tales reflexiones se advierten nulas cuando entran en una lógica en la que todas las conductas sexuales son igualmente legítimas. Agrega Fernando:

Es que yo estudié con los curitas salesianos del colegio del Sufragio. Con ellos aprendí que la relación carnal con las mujeres es el pecado de la bestialidad, que es cuando se cruza un miembro de una especie con otro de otra, como por ejemplo un burro con una vaca. (Vallejo, 20)

Vallejo no sólo está sugiriendo una sombra de pederastia en la Iglesia. Dos consideraciones más pueden salir de esta cita. En primera instancia, referirse al sexo heterosexual en términos dicotómicos de normalidad – anormalidad refleja la facilidad con la que Vallejo puede repetir el esquema normativo sin correr el riesgo de caer ciegamente en él. En segunda instancia es válido sugerir que Vallejo está reflexionando sobre la repetición misma de los actos que construyen la identidad de género y que confirman su carácter performativo. Referirse al aprendizaje de la sexualidad como lección impartida por los curitas salesianos es reconocer que su educación sexual, su condicionamiento homofílico se basó en la repetición de dichos actos como método de aprendizaje en el seno de una institución de educación religiosa. Crítica última, suprema, determinante de las instituciones hegemónicas a partir y a través de los esquemas normativos. Crítica que

resulta increíble tanto por su lugar de gesta como por la fuerza que lleva consigo: la subversión de la identidad sexual se origina en el corazón mismo de la Iglesia.

Siendo la Iglesia el lugar en el que se subvierte la identidad sexual de Fernando, se puede esperar que ésta ocupe un lugar más relevante en el discurso del personaje. Si bien es evidente la influencia católica en las palabras y acciones de Fernando, aquello que caracteriza a la Iglesia en La Virgen de los sicarios es el silencio. Sin embargo, uno de los aspectos del discurso que este trabajo se ha empeñado en dejar en claro es el poder que lo alberga, por lo tanto, esta última reflexión empezará por ahí. De la misma forma que, para Foucault, como para Butler; para Vallejo, como para el lector, la palabra guarda en su naturaleza un poder irrefutable; así, Vallejo hace que los amores en la novela giren en torno a la palabra. Alexis escribe en el reverso de una foto suya una dedicatoria a Fernando: “Tuyo, para toda la vida”. El comentario posterior de Fernando refuerza el poder de las palabras de su amante: “¿Para qué quería yo más? Mi vida entera se agota en eso” (Vallejo, 53). Con Wílmor, su otro joven amante, una servilleta es el medio para conjurar el poder de la palabra:

Se rió y me dijo que anotara a mi vez, por el reverso de la servilleta, lo que yo esperaba de esta vida. Iba a escribir “nada”, pero se me fue escribiendo su nombre. Cuando lo leyó se rió y alzó los hombros, gesto que prometía todo y nada. (Vallejo, 106)

Este poder que da vida a los amores de los personajes, también los aplasta y los consume, como se comprueba cuando Fernando recuerda lo que dijo Alexis antes de morir:

En los días que siguieron, mi nombre dicho por Alexis en su último instante me empezó a pesar como una lápida. ¿Por qué si durante los siete meses que anduvimos juntos pudo evitarlo tenía que pronunciarlo entonces? ¿Era la revelación inesperada de su amor cuando ya no tenía objeto? Si así fuera, con ese nombre que apenas si reconozco yo que no me atrevo a mirarme en el espejo, Alexis me estaba jalando a su abismo (Vallejo, 95).

Como ya se evidenció al momento de analizar la importancia de la celebración del día del Sagrado Corazón de Jesús para los colombianos, la tradición católica le da un valor indiscutible a la palabra y lo hace a través de la oración. El poder de la fe subyace en el de la oración, el de la oración, en la palabra. Los sicarios lo saben y por eso peregrinan a Sabaneta, un pueblo que la ciudad en su apetito urbanizador devoró y en el que se encuentra la parroquia de Santa Ana. Allí van a orar, a pedir a María Auxiliadora que “les afine la puntería cuando disparen y que les salga bien el negocio” (Vallejo, 17). Fernando, hijo del catolicismo, ora en repetidas ocasiones ante los altares de vírgenes, cristos y mortales beatificados. Ora por la perpetuidad de su amor, ora por su propia muerte, ora por la resurrección de Alexis, ora por la muerte de su asesino.

La respuesta de la virgen no se hace esperar; de hecho, se puede percibir a lo largo de las ciento cuarenta páginas de la novela: el silencio. María Auxiliadora, la Virgen de los sicarios, responde desde su mutismo a las masas fervorosas que insisten en peregrinar y en pedir un milagro al que siempre se le adelanta la muerte.

Ante el silencio del poder divino, Vallejo reconoce que puede usar la sexualidad extra-normativa de Fernando como una herramienta contestataria. Entonces, se remite a las descripciones de las acciones sodomitas de Fernando y sus amantes, en el interior del

cuarto de las mariposas, sobre la cama de la habitación de su apartamento o en un simple cuarto de motel.

Así, las palabras contundentes de Vallejo comienzan a dibujar lo que promete ser una prosa fiel a su procacidad, una prosa de carnes expuestas, tal y como son expuestas la muerte y la violencia:

Alexis comenzó a desvestirme y yo a él; él con una espontaneidad candorosa, como si me conociera desde siempre, como si fuera mi ángel de la guarda. Les evito toda descripción pornográfica y sigamos. Sigamos hacia Sabaneta en el taxi en que íbamos, por la misma carretera destartalada de hace cien años, de bache en bache: es que Colombia cambia pero sigue igual, son nuevas caras de un viejo desastre. (Vallejo, 13)

El lector ha sido engañado. En lugar de una escena de cama —cuya antesala hace creer que Vallejo la sugiere pornográfica— un viaje en taxi conduce a una reflexión sobre la situación social del país. Este corte abrupto en la continuidad de las narraciones íntimas entre Fernando y sus amantes se repite una y otra vez: “Vuelvo y repito: no hay que contar plata delante del pobre. Por eso no les pienso contar lo que esa noche antes de dormirnos pasó” (Vallejo, 109).

María Mercedes Jaramillo, compiladora de la obra Literatura y Cultura Narrativa colombiana del siglo XX del Ministerio de Cultura de Colombia, escribe lo siguiente sobre las omisiones de Vallejo:

Así, el lector vicario se queda esperando las descripciones de las escenas amorosas y es confrontado con su propia morbosidad. Las

relaciones amorosas son sólo insinuadas por el narrador para no despertar la susceptibilidades en el lector. (Jaramillo, 411)

No cabe duda de lo primero; el juego de Vallejo sumado a la candidez del lector —o a su morbosidad— lo pueden confundir. Con respecto a lo segundo, a una omisión a partir de una preocupación por evitar “despertar susceptibilidades”, es prudente discrepar. Vallejo, en toda su obra literaria, científica y ensayística, se dedica a alterar al lector, a removerle los pudores. Su preocupación está en usar la palabra para sacudir a quien se atreve a leerlo. La contundencia de su discurso es sustancial a su disidencia.

Visto de esta manera, se puede formular las siguientes preguntas: ¿por qué calla Fernando? ¿En qué consiste esta elisión? ¿Cuáles son sus razones? ¿Qué está tramando Vallejo a través de la mudez de Fernando respecto al sexo? A lo largo del capítulo anterior se propuso una serie de disertaciones sobre el papel del poder como productor. La producción de discursos resultaba ser una manera de producir controles. Aquello que Foucault comenzó a hacer ver como un acto de prohibición respecto a la realización discursiva del sexo, su censura, se convirtió en la proliferación regulada de discursos sobre el sexo: “mais ce n’est pas pour autant une simple mise au silence. C’est plutôt un nouveau régime des discours” (Foucault, *Histoire*, 38). Ante este panorama, la respuesta silenciosa de Vallejo no puede ser más obvia. Si el discurso implica control, el no discurso implica la ausencia de controles. La autocensura, en lugar de ser la representación máxima del control, de la norma, se convierte en la respuesta libertadora y subversiva. Al callar los pormenores íntimos de sus amores, al silenciar los movimientos ilegítimos de su cuerpo, al censurar su

sexo, le otorga una libertad sin límites ni controles. Así, el poder del silencio se enfrenta al silencio del poder y la sexualidad de Fernando, su herramienta subversiva, lo combate desde la afonía.

Conclusiones

En las etapas previas a la redacción de este trabajo, y tras la lectura de los textos que habrían de convertirse en la base conceptual de la argumentación —los textos de Michel Foucault y de Judith Butler—, la labor investigativa que se desarrolló se centró en la búsqueda de discursos sobre la homosexualidad en Colombia. En un principio se pensó que incorporar este tipo de discursos al trabajo serviría simplemente como refuerzo de algunas de las ideas consignadas que se articularían para demostrar la subversión discursiva y sexual presente en La Virgen de los sicarios. Sin embargo, la especificidad de estos discursos exigió que su manejo se hiciera de dos maneras. Por un lado, serían textos referenciales. Por el otro, funcionarían como parte del corpus, a la par con los discursos incrustados en la novela de Vallejo.

En el primer capítulo, por ejemplo, las posiciones de la Iglesia respecto a la homosexualidad supusieron dedicar varias páginas a su recopilación. El resultado fue una fotografía, en términos discursivos, de la inevitable presencia de la religión católica en Colombia; una suerte de genealogía religiosa colombiana que abrió el camino a una discusión sobre la influencia de las instituciones sobre los colombianos; no sólo sobre el condicionamiento de sus palabras —y a través de ellas, de sus acciones— sino también sobre su forma de entender las sexualidades. Así, la inclusión de los discursos religiosos en el trabajo terminó por hacer de estos discursos parte de la problemática planteada en el diseño del proyecto que guiaría la redacción de este texto.

De la misma forma, los trabajos citados por José Fernando Serrano, cumplieron un papel similar. Ya desde un principio, se percibió que la recopilación de textos que hacía Serrano en su artículo Entre negación y reconocimiento servirían también como parte del corpus pues, además de aportar diferentes perspectivas que ayudarían a dibujar un panorama discursivo sobre la homosexualidad en Colombia, diferente de la óptica religiosa y estatal, planteaban también la existencia de una proliferación discursiva sobre el sexo; punto clave del análisis de la realidad sexual colombiana expuesto en el segundo capítulo. Entonces, el inconveniente inicial que se percibió al reconocer la necesidad en el cambio de acercamiento hacia estos textos, se convirtió paulatinamente en la feliz certeza del enriquecimiento del corpus del presente trabajo.

Con respecto a los textos que fueron utilizados como herramientas metodológicas, un fenómeno diferente ocurrió. Los estudios de Michel Foucault, por ejemplo, amenazaban por tomar el protagonismo cuando la verdadera necesidad del trabajo era la de analizar, a la luz de estos textos, la diégesis de La Virgen de los sicarios con el fin de encontrar en ella indicios de subversión respecto a las normas discursivas y sexuales que las reflexiones de Foucault habían ayudado a enunciar. Quizás esto explique la fuerte presencia de bloques completos en los que la disertación parece sumergirse en las consideraciones filosóficas de Foucault respecto de los discursos, sus dinámicas y los poderes que por medio de ellos se conjuran. Fueron tres los textos que ocuparon la atención en el desarrollo de este trabajo. L'ordre du discours permitió introducir los mecanismos de control de los discursos. Su inclusión en el primer capítulo ayudó a la definición de la norma discursiva colombiana. Histoire de la sexualité, por su parte, ayudó a entender cómo la sexualidad es utilizada

como herramienta de su propia sujeción. Surveiller et punir, aportó las consideraciones sobre los cuerpos dóciles y el biopoder.

Gracias a esta abundancia de textos, el trabajo logra —aún en las más profundas reflexiones foucaultianas— el planteamiento de un paralelo entre éstas y la realidad colombiana. Sin embargo, la finalidad en este punto consistía no sólo en describir ciertos aspectos de la represión discursiva en Colombia, sino demostrar que La Virgen de los sicarios guardaba entre sus líneas indicios de subversión. Aquí la labor no consistió en sostener que el discurso de Vallejo es subversivo. No se necesitaría cien páginas para demostrarlo. La cuestión era un poco más compleja. Primero, porque aquello que en un comienzo pudo llegar a llamarse “el discurso de Vallejo” o “el discurso de La Virgen de los sicarios” no es en realidad un discurso, sino muchos que se entrelazan, se soportan y se fortalecen. Un entramado de posiciones discursivas sobre la religión, el estado, las leyes, la violencia y la economía, entre otros. Segundo, porque la principal forma de subversión discursiva de Vallejo consiste en la adopción camaleónica de las características típicas del discurso respecto del cual quiere subvertirse. De esta manera, Vallejo hace de Fernando un hombre religioso para subvertir la norma discursiva religiosa y pone en los labios de un gramático preocupado por el buen hablar —los labios de Fernando— las más rebuscadas palabras del argot comunero de Medellín, atacando la norma discursiva desde su interior; entrando en ella, para luego extender sus discursos desde adentro y hacerla pedazos.

El caso del texto de Judith Butler puede ser paralelo a los de Foucault. Empero, Gender Trouble tuvo ayuda directa del corpus puesto que pudo relacionarse muy fácilmente con las reflexiones sobre el género de José Fernando Serrano. El resultado fue el

reconocimiento de la presencia de ciertas singularidades de la teoría de Butler en la realidad sexual colombiana. Tal fue el caso de las tres ideas que según Serrano caracterizan la norma sexual: la lógica binaria de género, el sexismo y la determinante reproductiva. Su importancia para describir la norma sexual parecía obvia, e incluso en el nivel inicial del análisis, antes de la redacción de este trabajo, llegó a subestimarse. Sin embargo, una relectura de Gender Trouble permitió rescatar el potencial de esta idea para la argumentación que se estaba buscando. Tras la nueva lectura, se reconoció que si se le restaba preponderancia a la componente biológica de estas ideas, se estaría abriendo caminos hacia una nueva forma de comprender las sexualidades y por ende la dinámica de las relaciones de poder que sus diferencias generan. De esta forma, se observó que la clave para hacer legítimas las sexualidades extra-normativas no consistía en buscar su aceptación y la inclusión dentro de la norma, sino en deslegitimar la norma en sí. Es decir, no habría puntos de referencia a partir de los cuales se daría una norma. La gran sorpresa en el desarrollo del trabajo ocurrió cuando se percibió que la narrativa de Vallejo en La Virgen de los sicarios realizaba una labor análoga de deslegitimación de la norma. En la novela, Fernando narra con fineza el descrédito a la sustantividad de la norma sexual. Por medio del personaje del Ñato, un homosexual homofóbico, Vallejo logró impugnar la legitimidad de la norma al mostrarla como artificiosa y ridícula.

No obstante, la subversión final de la norma sexual, la más poderosa forma de revelarse ante ella, no está en la continuación en lenguaje literario de un conjunto de disertaciones filosóficas sobre la univocidad del género o la sexualidad vista como una construcción social. Si bien estas ideas han probado su importancia para la redacción de

este trabajo —razón por la cual en el último capítulo hay un intento por resumir la teoría performativa del género de Judith Butler—, es el silencio de Vallejo el que logra la mayor sensación de subversión. Ante el silencio de un Dios incapaz de salvar al mundo del infierno que está viviendo, ante el silencio de un Estado incapaz de garantizar la seguridad del pueblo, las palabras de Fernando deciden dejar por un instante de criticar para centrarse en la descripción del amor entre dos hombres, aunque esto sea sólo como antesala del silencio. La autocensura de Vallejo al hablar de la relación carnal de Fernando y sus amantes es el silencio por medio del cual el escritor colombiano responde al caos social. Vallejo se apropia nuevamente de aquello que desea criticar. El epígrafe inicial de este trabajo así lo demuestra. Fernando se niega a hablar sobre los detalles del “amor libre” para no molestar a aquellos que sufren la infelicidad de vivir bajo los dictámenes de una norma que les exige casarse y tener hijos.

Tras la redacción de este trabajo, tras el análisis minucioso de las circunstancias históricas que dieron origen a la férrea influencia de la Iglesia en los temas del Estado colombiano; tras la confección argumentativa de la existencia en Colombia de una norma sexual basada a su vez en una norma discursiva cuyos orígenes estaban en aquella influencia religiosa, se logra ahora entender a qué se debió la reacción que el escritor Germán Santamaría consignó en la revista *Diners* en 2001, o el escándalo que se produce cada vez que se elogia a Vallejo en Colombia, o cada vez que La Virgen de los sicarios o su autor son citados.

Ahora, se logra comprender el valor subversivo de La Virgen de los sicarios. Esta obra no es una apología del delito, una incitación al genocidio, un ataque a la empresa

turística del país en el exterior, un llamado a la práctica de la pedofilia ni la simple demostración de “orgullo gay” que promueve tantos textos hoy en día. Gracias a su capacidad de apropiarse de las diferentes modalidades del discurso con las que los colombianos interactúan cotidianamente, apropiación de las normas sin la cual la subversión no tendría sentido, La Virgen de los sicarios es un reflejo diáfano de la sociedad colombiana; un espejo en el que ningún colombiano quiere verse reflejado.

Bibliografía

- Alzate, Gastón. “El extremismo de la lucidez: San Fernando Vallejo”. Revista Iberoamericana, Vol. LXXIV, No. 222. Pittsburgh, 2008.
- Alzate, Helí. “El concepto moderno sobre la homosexualidad”. Revista Tribuna Médica, Vol. 51, No. 598. Bogotá, 1975.
- Ardila, Rubén. “La homosexualidad en Colombia”. Revista Acta Psiquiátrica y Psicológica de América, Vol. 31. Bogotá, 1985.
- “Homosexualidad y aprendizaje”. Revista Latinoamericana de sexología, Vol. 1, No. 1. Bogotá, 1986.
- “Fatalidad biológica o deformidad moral”. Noviembre 26 de 1995. Diario El Tiempo. Diciembre de 2009.
<<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-466518>>
- “Homosexual o zurdo”. Julio 20 de 2003. Diario El Tiempo. Diciembre de 2009.
<<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-979062>>
- Asamblea Nacional Constituyente. Constitución Política de Colombia 1886. Octubre de 2006. Página Web de la Alcaldía de Bogotá. Diciembre de 2009.
<<http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7153>>
- Balderston, Daniel. “Ética y sexualidad en la ficción autobiográfica de Fernando Vallejo.” El deseo, enorme cicatriz luminosa. Ensayos sobre homosexualidades latinoamericanas. Rosario: Beatriz Viterbo, 2004. 151-64.
- “Baladas de la loca alegría: literatura *queer* en Colombia”. Otros cuerpos, otras sexualidades. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006. 16-33.
- Botero, Ebel. Homofilia y homofobia. Estudio sobre la homosexualidad, la bisexualidad y la represión de la conducta homosexual. Medellín: Editorial Lealón, 1980.
- Bronx, Humberto. Bazuco Homosexualidad Enfermedades Malditas. Medellín: Copiyepes Ed., 1985.
- Butler, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 2006.

Catecismo de la Iglesia Católica. “Castidad y homosexualidad”. Agosto de 1977.
Archivos del Vaticano. Diciembre de 2009.
<<http://www.vatican.va/archive/ESL0022/P86.htm>>

Conferencia Episcopal Colombiana, CEC. “Educación Sexual, un servicio a la vida con dignidad. Orientación pastoral con motivo de la puesta en marcha del proyecto de educación sexual del Ministerio de Educación”. Agosto 30 de 1994. CEC.
Diciembre de 2009.
<http://www.cec.org.co/index.shtml?surl=179&apc=ha3;03;--&scr_179_Go=4>

Díaz-Ortiz, Oscar. “G. Álvarez Gardeazábal y A. Ángel: insubordinación del género sexual para establecer una identidad gay”. Literatura y Cultura. Narrativa colombiana del siglo XX. Híbridez y alteridades. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2000. 225-57.

El-Kadi, Aileen. “La Virgen de los sicarios y una gramática del caos”. Octubre de 2007. Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid. No. 35. Enero de 2010.
<<http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/vsicario.html>>

Fajardo, Luis A. Legislación y derechos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2006.

Fernández L’Hoeste, Héctor. “La Virgen de los sicarios o las visiones dantescas de Fernando Vallejo”. Diciembre de 2000. JSTOR, Hispania No. 83. Julio 16 de 2008. <<http://www.jstor.org/stable/346446>>

Foucault, Michel. Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir. Paris: Gallimard, 2002.

----- L’ordre du discours. Paris: Gallimard, 1970.

----- Surveiller et punir : naissance de la prison. Paris: Gallimard, 2008.

García, Carlos I. Los “pirobos” de la Terraza: interacción y discriminación sociales en un grupo de trabajadores sexuales. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional, 1994.

García López, José. Historia de la literatura española. Barcelona: Vicens Vives, 2004.

Giraldo, Octavio. “Investigaciones y teorías sobre la homosexualidad masculina”. Revista Latinoamericana de Psicología. Vol. 3, No. 3. Bogotá, 1971.

- “La homosexualidad masculina: una revisión”. Revista Latinoamericana de Psicología. Vol. 9, No. 1. Bogotá, 1977.
- “Consideraciones sexológicas acerca de la homosexualidad a propósito de las consideraciones del Vaticano”. Mayo 25 de 2005. Revista electrónica de psicología científica. No. 53. Febrero de 2010.
<<http://www.psicologiacientifica.com/bv/psicologia-53-1/consideraciones-sexologicas-acerca-de-la-homosexualidad-a-pr.html>>
- Gómez, Jorge Enrique. Uno bajo el signo de escorpión. Confidencias. Pereira : Editorial Sigma, 1977.
- Jaramillo, María M. “Fernando Vallejo : desacralización y memoria”. Literatura y Cultura. Narrativa colombiana del siglo XX. Diseminación, cambios, desplazamientos. Ed. M.M. Jaramillo, B. Osorio, Á.I. Robledo. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2000. 407-39.
- Juan Pablo II, Congregación para la Doctrina de la Fe. “Atención pastoral a las personas homosexuales. Carta a los obispos de la Iglesia católica”. Octubre 1 de 1986. Santa Sede. Diciembre de 2009.
<<http://www.mercaba.org/CONGREGACIONES/FE/homosexuales.htm>>
- Krafft-Ebing, R. von. Psychopathia Sexualis with Especial Reference to the Antipathic Sexual Instinct : a medico-forensic study. London : Staples Press, 1965.
- Manrique, Pedronel. Homosexualidad: modificación de conducta. Bogotá: Ediciones Alcaraván, 1982.
- Manzoni, Celina. “Fernando Vallejo y el arte de la traducción”. Cuadernos hispanoamericanos, No.651. Madrid, 2004. 45-55.
- Ministerio de Justicia. Sentencia C-350 de 1994. Gobierno Nacional de Colombia. Febrero de 2009.<<http://www.web.minjusticia.gov.co/jurisprudencia/CorteConstitucional/1994/Constitucionalidad/C-350-94.htm>>
- Ospina, William. “No quiero morir, pero me matan”. Julio 12 de 2008. Revista Número. Septiembre de 2009. <<http://www.revistanumero.com/26virgen.htm>>
- Pablo VI, Congregación para la Doctrina de la Fe. “Declaración *Persona Humana* acerca de ciertas cuestiones de ética sexual”. Diciembre 29 de 1975. Santa Sede. Diciembre de 2009. <<http://www.unav.es/cdb/sspersonahumana.html>>
- Pión, Carlos A. Criminalidad homosexual y derechos de los homosexuales. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1991.

- Presidencia de la República. Constitución Política de Colombia 1991. Agosto de 2002. Web de la Presidencia de la República de Colombia. Diciembre de 2009. <<http://www.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>>
- Ramson, Arthur. Gran enigma revelado. La inversión sexual a la luz del esoterismo. Medellín : Ediciones Triángulo, 1995.
- Restrepo, Pedro. Homosexualismo en el arte actual. Bogotá : Ediciones Tercer Mundo, 1969.
- Rubiano, Pedro. “Carta pastoral del señor Cardenal Pedro Rubiano Sáenz, Arzobispo de Bogotá con motivo del centenario de la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús”. Abril de 2002. El Catolicismo.com. Septiembre de 2009. <<http://www.elcatolicismo.com.co/index.php?idcategoria=619>>
- Rutter-Jensen, Chloe. “Silencio y violencia social. Discursos de VIH SIDA en la novela gay colombiana”. Revista Iberoamericana, vol. LXXIV, No. 223. Pittsburgh, 2008. 471-482.
- Salazar, Alexander. Nictápoles al encuentro de un Otro que es un Yo. Sociografía de los lugares para hombres gay en Cali. Cali: Plan de Sociología – Universidad del Valle, 1995.
- Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Julio de 1997. Web de ¡Amén-Amén! Diciembre de 2009. <<http://www.amen-amen.net/RV1960/>>
- Santamaría, Germán. “Prohibir al sicario”. Octubre de 2000. Revista Diners. Julio de 2009. <<http://www.revistadiners.com.co/noticia.php3?nt=5125>>
- Serrano, José Fernando. “Entre negación y reconocimiento. Estudios sobre homosexualidad en Colombia”. Revista Nómadas Universidad Central de Colombia. Bogotá, abril de 1997. 30-42.
- Valencia, César. “La Virgen de los sicarios: El sagrado infierno de Fernando Vallejo”. Julio de 2001. Revista de ciencias humanas-UTP. Octubre de 2009. <<http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev26/valencia.htm> >
- Vallejo, Fernando. La Virgen de los Sicarios. Bogotá: Alfaguara, 2008.
- “El gran diálogo del Quijote”. Junio 7 de 2005. Instituto Cervantes Berlín. Octubre de 2009. <<http://www.cervantes.de/nueva/es/biblioteca/archivodigital/pdfs/elgrandialogodelquijote.pdf>>