

Rafael Lara-Martínez

Tres breves ensayos inefables alrededor de *Un día en la vida* (1980) de Manlio Argueta

Tecnológico de Nuevo México, EE.UU.

soter@nmt.edu

Desde Comala siempre...

–Lo desconocido impulsa siempre a buscar la verdad.

–Y lo que el ser humano más desconoce es lo que jamás revela de sí: el cuerpo y su “malicia”.

Como eso que en El Salvador hay tres *sexos*...

Manlio Argueta, Un día en la vida, y una respuesta apócrifa mía

0. Pórtico

0.1. El cuerpo como problema

Por su impudicia, hay temáticas condenadas al olvido. Uno de esos tópicos vedados se llama “cuerpo humano e ideología” (López Austin, *Cuerpo* 1). Hacia el 2014 en El Salvador, no existe un solo volumen sobre el expediente a descifrar: cuerpo, raza, masculinidad, sexualidad, creencias al respecto, etc. Sin mucho atrevimiento, propongo una hipótesis simple para las ciencias sociales: antropología, estudios culturales, crítica testimonial, etc. El ser humano posee

un cuerpo sexuado imprescindible para desarrollar su acción histórica en el mundo. Acaso un término olvidado de la lengua clásica sea el más pertinente al traducir esta experiencia:

La ausencia del cuerpo evoca aquella ironía borgeana en desafío al idealismo exacerbado de su amigo Macedonio Fernández. Blandiendo un cuchillo que gira entre los dedos, lo incita a verificar la supremacía del alma sobre el cuerpo. “Ya verá Ud.” –reza la paráfrasis– “que al desbaratar este cuerpo efímero, mi alma concluirá el relato.” (Borges s.p., “Diálogo sobre un diálogo”). Tal es la propuesta de los estudios culturales sobre El Salvador en general y sobre el testimonio de los ochenta en particular. “¡Quítense el cuerpo!”: *weeika*, «lo grande, lo largo; *weeya*, “crecer”», *tunakayu*, “nuestra carne”, en náhuat-pipil. Hay que extirparle el cuerpo sexuado al agente histórico para que sus declaraciones sean correctas. Hay un tabú sobre “el género sexual” (Franco 128). Hay un tabú sobre el deseo ya que su expresión testimonial lo relaciona al “pecado”: “malicia” (5: 45 am, 15 y 5:30 am, 7).¹

No obstante, la violencia política implica un juego jerárquico y morboso contra el cuerpo del enemigo, cuyo verdadero deseo y placer real no los especifica la sensualidad sino la sumisión del otro. Lo erótico lo manifiesta la obediencia anal del vencido, a múltiples nombres que definen su contraparte soberana por el *tlalticpacayotl*, “las cosas que suceden en la superficie de la tierra”. “Lo mundano.” (Molina 88). Poder fálico: “*katapugon* o *kanaidos* en griego, *cinaedus* en latín”, *kuiloni* en náhuat-pipil, *culero* en español salvadoreño (Allouch, *Le sexe* 41; Halperin, *How* 32-38).² Su correlación a lo enfermo –*cucuxqui*– hace de su pasividad un castigo (Molina 100).

Antes de cualquier dicotomía homo/hetero-sexual, se despliega la oposición jerárquica y de poder entre el polo activo –el chingón, el vergón, el poseedor del falo erguido– y el pasivo, el chingado, el culero, el depositario de un orificio, ante todo, el trasero inferior. Se exhibe nada menos que la dicotomía del amo y del subalterno la cual los historiadores de la sexualidad

¹ Manlio Argueta, *Un día en la vida*. San Salvador: UCA-Editores, 1987, cuarta edición. Todas las citas provienen de esta edición. En las referencias parentéticas se apuntan la hora que divide la novela en capítulos y luego el número de la página.

² Consúltense asimismo los siguientes textos de Allouch: “Le stade du miroir revisité”, “Horizontalité du sexe”, “Lacan et les minorités sexuelles” y “Objet perdu, objet décomposé”.

reconocen en el tiempo, pero los estudios culturales desconocen en su dispersión espacial. *Tecuilontiani/cuilontia* se llama “el activo (el que hace a otro)”; *cuiloni*, “el pasivo (el que padece)” y faltan otros términos adicionales, como el *xochihua*, “el portador de flores”, el travesti que le presta servicios al señor, etc. (Molina 100; Olivier 23-24).

Para los estudios culturales, queda oculta la dificultad de trasladar el concepto mismo de sexo/sexualidad a otros ámbitos geográficos fuera del occidente moderno, ya que se presupone una articulación única de lo real. Sea 1892 la fecha en que se acuña el concepto “homosexual” en lengua inglesa (ver Halperin, “One” 34), sea 1869 en la Europa continental según Pascal Quignard (ver 16), ciertamente es posterior en la mentalidad campesina salvadoreña, si acaso existe en 2014. Resulta difícil traducir una experiencia ajena, por el simple rótulo de un sustantivo occidental moderno, que se injerta en la comunidad de origen.

0.2. Dos obstáculos

Al menos dos obstáculos se ciernen como espectros que impiden el estudio del cuerpo y su revestimiento social. El primer estorbo consiste en el enfoque tradicional de las ciencias sociales aplicado a El Salvador, el cual reduce el estudio científico a “la clase o etnia” (Franco 128). Sólo los aspectos socio-políticos y económicos merecen la atención analítica. Hecho biológico inmutable, el cuerpo se reduce a sus necesidades productivas, de consumo, y su único afán oscila entre el poder y el estatus social. Por decisión teórica, en el país no existe ningún otro deseo más allá de esos tres rubros: producción, jerarquía de clase y poder. Ni el psicoanálisis ni la *queer theory* hacen mella en los estudios salvadoreños.

El segundo reparo espectral deriva del simple recato ético que recubre el cuerpo humano y lo viste. Lo reviste de una densa aureola de secretos y proscipciones cuyo emblema patente se llama ropa. No se trata de un simple puritanismo teórico. Pero, ciertamente, una escoria prohibitiva hace que la memoria olvide su asiento material y se escabulla en la única realidad posible, antes referida: política, económica y social. Tanto más se reniega del cuerpo humano

cuanto que su experiencia recuerda los orígenes arraigados en la sexualidad. En el caso salvadoreño, se trata de unos orígenes tan violentos que se emparentan con el mito. Más vale asociarlos a la narrativa que las ciencias sociales titulan ficción, para eximirse de toda responsabilidad y remordimiento. Se anhela negar el umbral sexuado del ser humano, es decir, su “malicia”.

Si “un espectro se cierne sobre Europa, el espectro del [...]” (Marx 1), otro espectro muy distinto tamiza los estudios centroamericanos (ver Derrida s.p.). El espectro del cuerpo humano sexuado ...

0.3. Sumario de los ensayos

Los “Tres breves ensayos inefables” estudian la novela *Un día en la vida* (1980) de Manlio Argueta. El primero sondea la creencia religiosa que despega el compromiso campesino en Chalatenango y su contraparte represora, creyente también. Al proyecto político de una Iglesia Católica transformada se contraponen la perspectiva cristiana de las Iglesias “modernas” estadounidenses. Más que lucha de clases, se descubre un enfrentamiento directo, casi fratricida, entre campesinos en ascenso social y campesinos organizados en cooperativas. La reforma y la contrarreforma vuelven a enfrentarse en un duelo a muerte para reclamarse del verdadero cristianismo, la única articulación de lo real.

Bajo ese monopolio de la creencia –sin lugar a lo amerindio– se ahonda en la visión del cuerpo. Del cuerpo humano cuya biología se oculta tras su decorado social: “este uniforme que me ve cargar con orgullo”, “es mi vida” (11:30 am, 106). El segundo ensayo desglosa la sodomización del enemigo como castigo corporal que lo destituye a una posición de género, juzgada socialmente inferior: la del homosexual pasivo. En su alternativa utópica, el carnaval del travesti admitiría que sólo al asumir la faceta femenina del hombre se lograría una revolución total. Tal feminización voluntaria de lo masculino sería una vía posible hacia la superación de la homofobia.

El tercer ensayo profundiza aún más el concepto culturalmente específico de masculinidad. A una clásica dicotomía de lo femenino –virgen y prostituta– la novela de Argueta antepone la partición de lo masculino en maricón y macho. El hombre se escinde en siervo y amo. Lejos de percibir el testimonio como una denegación del deseo y de la sexualidad, esta esfera se describe en términos estrictamente políticos. Se trata del domicilio mismo –es decir del hogar– como sitio de dominio. No sólo el parentesco se concibe como intercambio de mujeres. También el acceso a la hombría enfrenta al macho a su dualidad pasiva, anulando toda distinción de género la cual se diluye en la castración, en la felación y en la sodomización del oponente. Nada más clásico que la pasividad vegetal y sexual del hombre vencido: el predominio del macho “*sober-ano*” (Allouch, *Le sexe* contraportada).³

Al escribir los ensayos, bajo el luto de un trino agorero – el que “ha venido con vos” (11:45 am, 108)– la ausencia resucita y comienzo ...

1. Guerra civil – Guerra religiosa

1.1. Del hecho...

Si la novela *Un día en la vida* (1980) de Manlio Argueta ofrece un testimonio fiel de la guerra civil, hay un rubro capital sin comentario. Guerra civil significa guerra de religiones: católicos renovados vs. santos de los últimos días, testigos de jehová y mormones (ver 11:30 am, 102-103). El conflicto no despega en lo material. Se inicia en la consciencia que nombra una injusticia. Esta “voz de la conciencia” se reviste de un carácter religioso preciso (5:45 pm, 14): “Los curas fueron cambiando. Nos fueron metiendo en movimientos cooperativistas.” (6 am, 20). “Y cuando ellos cambiaron, nosotros también comenzamos a cambiar.” (6:10 am, 27).

El hecho social de la explotación puede preceder la consciencia. Pero a la consciencia religiosa le corresponde señalar su defecto y la manera de su resolución. Por derecho, la injusticia

³ Para dos estudios recientes sobre Argueta sin referencia a la cuestión de la masculinidad, ver: Astvaldsson; Rivas.

de hecho se vuelve injusticia de palabra y de acción social innovadora al recibir un nombre. Antes de nombrarla, el “derecho a medicinas, a comida, a escuela para los hijos” no se plantea como alternativa y su carencia se vive como una condición “natural” (6:10 am, 27).

La utopía –el proyecto de reinventar lo nacional– depende de la consciencia que aflora del catolicismo transfigurado en teología de la liberación. “Después de un congreso”, su prédica convierte la antigua resignación en esperanza (6 am, 22). Antes de esa doctrina, reina la resignación y la indiferencia: “Tengan paciencia, recen sus oraciones y traigan la limosnita.” (6 am, 18). “Nosotros no podíamos hacer nada, solo conformarnos, era la justicia de dios.” (6 am, 19).

En la época en que “confundíamos el bien con la resignación” (6:30 am, 44) –por consenso de las partes en conflicto– se vive “tranquilo, sin problemas grandes”, según el compromiso campesino (7 am, 49), el cual asegura que ni los guardias se asoman al “kilómetro” (6 am, 23). Es obvio que “antes todo era bien sanito”, reconfirma la autoridad (9:30 am, 78). Si la consciencia no fabrica los hechos, altera su percepción, así como modifica la actividad humana ante la historia.

1.2. ... A la consciencia

Hasta ahí se refiere lo obvio. El cambio interno de la Iglesia Católica produce una transformación similar de los campesinos: “Han sido los curas los culpables de que la gente comience a protestar.” (6:10 am, 30). La consciencia de clase rural se genera de manera vertical desde los sacerdotes citadinos “en yip” –“chelote y galán” (6 am, 25)– hacia una feligresía rural, racialmente distinta, que luego se organiza en grupos de iguales, racial y étnicamente.

Tal paradoja étnica la transcribe quizás el inconsciente lingüístico. El idioma testimonial reproduce la relación con la iglesia tradicional de manera dialógica, en un yo-tú directo, mientras la nueva iglesia casi siempre la refiere una tercera voz impersonal (ver 6 am, 18-22): “La presencia de un padre” –su “temor y miedo”– ocurre en el cara a cara inmediato; la esperanza en

la lejanía narrativa salvo un “tomá para tu cipote.” (6 am, 22). A la disparidad dialógica se añade una jerarquía sexual que identifica el tinte moreno de la piel con “un colorcito culero”, esto es, intermedio o liminal entre “indios” y “cheles” (9:30 am, 77).

Pero la cuestión religiosa se vuelve más compleja en el momento en que la voz del campesino oprimido da lugar a la palabra de los guardias y los soldados. En el envés del auge de la acción revolucionaria —de la ciudad al campo; de arriba hacia abajo; del blanco al moreno— la represión encara a los iguales en una lucha frontal, cuerpo a cuerpo, sin abstracciones. Los guardias y soldados “son como cualquiera nosotros, sólo que están en el bando del enemigo, ellos mismos están en el bando de sus propios enemigos” (11:30 am, 99): “Son como nosotros han sido católicos.” (6 am, 25). “Señor cabo, lo sé muy bien, es más conozco a su mamá, doña Patricia, no me va a decir que es mentira.” (12 m, 129). “Mirá yo ya te conozco, me estaba preguntando de tu cara conocida, vos sos el hijo de a Ticha.” (12:10 pm, 133). La campesina oprimida reconoce al militar opresor como miembro cercano de su propia comunidad rural de origen. Su madre es una vendedora del mercado, tan agobiada como los campesinos a quienes el guardia les impone la tortura. “Las miserias que pasa la pobre” (6:10 am, 31). En cambio, los propietarios aparecen como figuras lejanas: “yo nunca he visto al dueño de la finca” (7 am, 52).

La diferencia de clase resulta una abstracción en el día a día de la lucha directa, de igual manera que el genoma y el ADN no definen el concepto vivido de raza. Simplemente, sólo la evidencia visual del color se vuelve pertinente: “chelote”, como “el señorcito”, “el pobre chelón”, única víctima del 32 en el paraje por “la indiada que se había levantado” en Sonsonate (7 am, 49-50). En el cantón, la división social se vive en términos de consciencia: “La cosa, pues, no consiste en ser o no ser humilde. El problema está en la consciencia de cada uno.” (11:30 pm, 100). Y si la consciencia revolucionaria despega por el catolicismo renovado, el asunto pendiente —opuesto y complementario— es saber cómo según el testimonio se inicia la certeza que legitima la represión militar.

1.3. De la ética protestante

En esta interrogante la cuestión religiosa surge de nuevo como idea punzante. Tan espinosa resulta que se convierte en una acusación directa a ciertas Iglesias Protestantes –Cristianas, se dirían– como responsables de la violación de los derechos humanos. La consciencia anti-revolucionaria la suscita el desenvolvimiento del protestantismo en El Salvador, esto es, en términos clásicos, una “ética protestante y un espíritu del capitalismo” (Weber s.p.):

Con eso de la religión nos ha salido mal todo. Mientras allá arriba, los Estados Unidos, les llegó Cristo verdadero con esas iglesias modernas que les llaman testigos de jehová y mormones, con pastores galanotes y chelones que lo mismo dicen la palabra de dios que manejan ciencias como la sicología y el karate, a nosotros los españoles nos traen la sífilis y la religión católica que está envenenada de puro comunismo. (9:30 am, 77).

Se trata de una distinción ética radical entre protestantes anglos “matando indios” y católicos españoles que “se acostaban con las indias” por su derecho de pernada (9:30 am, 77).

No se trata tanto de una lucha marxista de clases –se insiste– como la raza no remite a lo real del genoma. En cambio, “la voz de la conciencia” que divide la sociedad en grupos antagónicos –enemistados a muerte– recicla una antigua discrepancia al interior del cristianismo. La reforma vuelve a enfrentar la contrarreforma. La expansión estadounidense no sólo se produce en términos financieros, de ayuda militar, etc. La lucha armada la culminan “los ejércitos de dios” (9:30 am).

De nuevo, se sugiere una verticalidad racial, ahora de la consciencia anglo-protestante hacia la mestiza salvadoreña y, sin connotaciones religiosas, se agrega “el chinito” quien completa la escala racial (9:30 am, 76). Tal jerarquía de estirpes lleva a una denegación de sí, por el sino biológico y cultural del mestizaje:

Así salió nuestra raza, pero mire el colorcito; para qué decirle, si nosotros fuéramos a Estados Unidos nos confunden con los negros y no podríamos entrar a los hoteles ni a los buses de blancos; es más lo tratan a uno peor que los negros. (9:30 am, 77).

“Preferible de una vez que hubiéramos sido indios o cheles, sin términos medios”, es decir, sin mestizaje latinoamericano (9:30 am, 77).

La idea de un *apartheid* –de una separación racial estricta– se vincula a esa consciencia anti-revolucionaria, religiosa estadounidense. Ligada a la segregación racial que promueve EEUU –según el testimonio verdadero– se halla la legitimación ética de casi toda violación de los derechos humanos durante la guerra civil salvadoreña. Tal justificación cobra un sesgo milenarista que asegura el pronto retorno de Cristo y el fin de los infieles:

También con la religión habrá mucho trabajo para nosotros, convencer a la gente para que abrace a Cristo. Todo hay que terminarlo de raíz. Porque en el año mil novecientos noventa que venga a la tierra, tal como está anunciado, nada más nos vamos a salvar los que estamos en cristo. (11:30 am, 104).

Los católicos –ante todo, los liberados– serán pre-historia en su condena. Por tanto, la misión civilizatoria de represión militar o de conversión religiosa “tiene que ser lo más rápido posible” (11:30 am, 104): “Abracemos a cristo, derrotemos a los curas comunistas” (11:30 am, 102); viceversa, “yo creo que ya viene el fin del mundo” como dicho milenarista liberador (6:10 am, 38).

En breve, los campesinos “somos creyentes y seguimos los mandamientos de dios” (11:50 am, 121), ya que “se debe creer en estas cosas” como despegue de la utopía política (11:50 am, 113). En cambio, el ejército cree que “abracemos a cristo” y “tenemos clase de religión, pero de la verdadera” (11:30 am, 102). A ambos lados del espectro político, “las cosas de la gente. Aunque uno no quiera. Se acepta como verdad” (10:30 am, 96). La creencia –no los hechos– conduce la acción política por el derrotero del compromiso cooperativista o por la de su antónimo, la del ejército.

1.4. Dictado y *poiesis*

Ignoro si esta caracterización de la esfera religiosa transcribe un testimonio real de ambas partes en conflicto, el campesino y el guardia. Es obvio que la novela ofrece reiteraciones con otros escritos de Argueta –pájaros, perro, lucero de la mañana, etc.– esto es, el espacio-tiempo de la historia se expone bajo los mismos símbolos mito-poéticos. A la vez existen guiños de ojo a Roque Dalton –“los guanacos hijos de la gran puta” (11:30 pm, 102), “nacimos medio muertos” (2 pm y 3 pm, 150 y 159)– como si el saber literario del autor identificara a los personajes.

Todo arte del dictado lo filtra un arte poética, ya que la literatura no surge de la simple transcripción de una entrevista oral, de un original siempre ausente y perdido, en nombre de la verdad histórica. La literatura surge de su recomposición letrada: “Los libros siempre estaban escritos diferente a como uno habla.” (11:50 am, 110).

Sea como fuere –dictado o *poiesis*; *dichtung* y *poiesis*– el carácter referencial de ciertos aspectos del texto queda en suspenso, salvo en su verdad axiomática como la de un sueño, la de una creencia. No sólo se dudaría calificar a EEUU como un país de segregación racial en “los hoteles” y “los buses”, al menos no en el EEUU que transito a diario (9:30 am, 77). También tal declaración la expresa un guardia durante una borrachera, en crasa violación de la “ética protestante”, pese a su presunta conversión religiosa: “Fíjese que yo he tomado el doble que usted.” “Yo me sirvo los grandes tragos.” (9:30 am, 76).⁴

La confesión de “sacrificarse teniendo que maltratar a tanto hijueputa” (9:30 am, 78) –la de un borracho, recién convertido y en ascenso social– autorizaría casi un retorno al monopolio religioso colonial de la Iglesia Católica. Sólo su renovación admite las organizaciones campesinas –la defensa de sus derechos salariales y humanos– mientras “el Cristo verdadero” de las “iglesias modernas” incita al *apartheid*, a la tortura y a la matanza. Sólo la renovación católica

⁴ Nótese una discrepancia entre la hora y la borrachera, ya que la marca explícita del reloj no señala el paso del tiempo.

transforma la hombría descarada –de “tragos” y “chiveadas”– en compromiso popular con los “trabajadores” (2 pm, 153), mientras los guardias reciclan el machismo tradicional.⁵

Pero el asunto se complica ya que “lo que se dice bolo no vale” (9:30 am, 76). Si los borrachos no razonan sino deliran disparates, no sólo los libros traicionan lo oral. No sólo la letra se ofrece en simulacro de la palabra; la novela, de la entrevista directa extraviada. También el decir del opresor resulta un fiasco de su pensamiento embriagado. El testimonio más fiel despliega la duda misma de su propia verdad, salvo que el lector ideal –encariñado con el personaje– le crea a la letra ya que “esto se lo cuento con confianza” (9:30 am, 75). La duda la guía una falta de familiaridad con el personaje. Al respecto, es obvia la complejidad narrativa para los hechos de 1932: [el crítico testimonial dice que]₆ [Argueta escribe que]₅ [Lupe dice que]₄ [su madre Rubenia Fuentes le dice lo que]₃ [“dicen”]₂ [de la muerte del “chelón”]₁ y [que sucedió en Sonsonate]₁, esto es, de cinco a seis subordinaciones (7 am, 49-50). Pero el testimonio no vale tanto por el realismo sino, más verosímil que la verdad, suscita una postura reflexiva que culmina en el compromiso.

De mantenerse la intimidad, quizás la guerra de religiones –reforma segregacionista y machista vs. contrarreforma revolucionaria y feminista– sigue en pie de lucha. Tal vez persista aún ahora que la consciencia dicta la recolección de los hechos y los vuelve imagen, simple simulacro virtual. Sea lo que fuere, bajo este axioma único de la creencia religiosa, habrá que analizar cómo el cuerpo mismo de esos agentes históricos se afirma en el acto. De dicho al hecho; del precepto religioso se transita hacia el acto cultural ...

⁵ Ver el tercer ensayo.

2. Homofobia y política

2.1. De la sodomización del enemigo

Hay un episodio testimonial que permanece por años en el olvido. Se trata de un detalle sexual clave de la novela *Un día en la vida* (1980) de Manlio Argueta. Como la crítica testimonial y la historia de la sexualidad se desarrollan de manera paralela, hay pocas vías de comunicación y diálogo entre ambas disciplinas. Son escasas las referencias de las sexualidades liminales –las más variadas (pre)homosexualidades– en la literatura de la pasada guerra civil salvadoreña. Sin embargo, el cuerpo humano sexuado vive en el mundo con su deseo pleno de realizarse en libertad. He aquí el fragmento:

Un día se atrevieron a lo peor. Algo que nos hizo morir: el cura fue encontrado medio muerto en el camino hacia kilómetro, una legua antes de llegar. Le habían dejado la cara desfigurada, con heridas en todas partes. Alguien le iba pasando por el lugar y vio al hombre desnudo que se lamentaba abajo del barranco. Le habían metido un palo en el ano y todavía lo tenía allí. Apenas se le oía la voz al padre. Más allacito estaba colgada la sotana, toda desgarrada. (6 a.m., 26).

Este pormenor esencial declara la manera en que se ejerce la soberanía política. La disciplina militar se inscribe en el cuerpo vivo del oponente antes de su muerte. Se le deforma el rostro hasta dejarlo irreconocible. Se le tatúa la ley castrense al sajarle el cuerpo a manera de jeroglíficos. Por último, se le degrada al estatus –socialmente inferior– de homosexual pasivo: “culeros con sotana” (6:00 am, 24). El oponente queda identificado al horadado –al chingado mexicano–. Sin resistencia, acepta que su cuerpo sea el pergamino en el cual se imprime el código legal; sus huesos, la *arqueología* de un poder opresor.

Una sexualidad morbosa, de carácter viril, expone su legislación en el cuerpo del enemigo, ya que el orden social y la hegemonía política se corresponden a una hombría fálica. La penetración del vencido denota una acallada relación entre la sexualidad y el poder, no muy

lejana del clásico derecho de pernada que consigna la literatura regionalista tradicional para el hacendado. Por una costumbre ancestral, se exige la intromisión sexual en el cuerpo del dominado para que el mando ejecute su potestad en pleno. Incluso, el simple acto de golpear –“le montó verga” (6:10 am, 29); “le dieron verga” (7 am, 56)– remite a un acto fálico semejante al coito.⁶

Ambas posiciones –falo y rajadura– no ofrecen una reversibilidad posible, salvo que se altere la jerarquía de poder. El militar penetrado firmaría su sentencia de derrota; el hacendado, su fracaso al entregar sus hijas a la desfloración. Sería peor aún de entregarse a sí mismo a la penetración. Además de la connotación política estricta, tal escala de valores sociales incide en la historia de la sexualidad. Resulta difícil proponer una esfera unificada de la homosexualidad, como lo denota el término académico, ya que el penetrador y el penetrado –el chingón y la chingada, en términos mexicanos– no se colocan en un rango social equivalente. Su estatuto se equipara al del victimario y la víctima, el sacrificante y el sacrificado, el amo y el esclavo. Lo contrapuesto al falo es el orificio; al vergón, el culero.

El homosexual activo no se concibe culturalmente como tal, sino que se inviste de un poder supremo que califica su hombría. El pasivo, en cambio, se remite a una posición de inferioridad y se le degrada sexualmente a la recepción pura, esto es, a la sumisión del criado. Según un clásico albur náhuat centroamericano “*cuali, cuel, cueloa, cuilia*”, “bueno [es], ya, doblegado, cogido”. En este sistema de oposiciones políticas y sexuales, el poder se reafirma en la feminización del subalterno y del enemigo como acto de soberanía. No en vano, en la lengua coloquial salvadoreña, la palabra para denotar al homosexual –al pasivo, por supuesto– resulta sinónima de traidor, es decir, de renegado de su condición viril, mientras que la de su oponente varonil connota lo valioso.

⁶ Ver: náhuat-pipil *kulutsin*, “alacrancito, pene”, cuya connotación clásica lo asocia al castigo, *culua/kulua*, “doblegar, doblar, plegar, enrollar”. Nótese el término que Campbell recolecta para el coito en su versión masculina: “–chiwa okupar”, “to occupy a woman” (758); “ocupar la mujer” (369), donde *chiwa* significa “hacer/to do/make” y, por tanto, “nikchiwa okupar” se glosaría por “*I do occupying her/him*”, esto es, “la/lo ocupo”, ¿la/lo invado? (143), con una neta connotación guerrera.

En este régimen servil, el verdadero cambio no sólo implica la esfera de lo político o de lo social. También involucra el cuerpo sexuado de los agentes históricos. Nadie más que Alfonso Hernández (1948-1988), en su obra picaresca, testimonia cómo el travestismo masculino se sitúa en el despegue mismo de una visión carnavalesca del mundo. Su sátira del orden establecido desemboca en la revolución. Antes que guerrillero y comandante del FMLN, Hernández participa en lo bufo como arranque de una consciencia social. La feminización de lo masculino –la aceptación de la hembra incrustada en el macho– realiza el cambio social más radical del siglo XX:

Evocaba sus bellos momentos en la vida [...] el desfile bufo y la gran zirindanga en la víspera [...] y todos los compañeros de la Facultad vestidos de prostitutas, satirizando patronímicamente la hez de la sociedad [...] entonces pensaron en la importancia de desfiles para el despertar político de los estudiantes y el gran rollo de la lucha armada. (Hernández 158-159).

He ahí la clave del auge de una guerrilla urbana, a nivel universitario, en su período formativo. La joradarria, el carnaval y el desenfreno festivo –lo carnavalesco bajtiniano– se sitúan al inicio de una concientización o toma de consciencia política entre los estudiantes de la capital. El origen de la revolución urbana, a decir de Hernández, es la bohemia del poeta y del travesti. Antes de ser tal, la revolución es orgía o mero divertimento en la inversión de valores. Y el máximo valor a revertir se inscribe en el cuerpo mismo de los agentes históricos masculinos quienes se revisten de mujer antes de aceptar su compromiso armado.

2.2. Coda

En este breve comentario, la literatura de los ochenta ilustra la importancia del cuerpo y de la sexualidad en la política. Si el poder se perpetúa inscribiendo la razón fálica en el cuerpo del enemigo, el cambio revolucionario urbano se inaugura revistiendo al hombre de mujer. No existe un régimen de homosexualidad *stricto sensu*. Existe una esfera de poder político que percibe la

diferencia como degradación hacia lo afeminado, por resquebrajamiento, y una utopía, como ascenso hacia lo feminizado. Acaso el ingreso a un sistema democrático rebasaría esa antigua jerarquía del poder para concederle a los individuos una libre opción. A la vez, les otorgaría a las voces femeninas liminales una expresión realmente propia, rara vez consignada.

3. Del cuerpo masculino en el testimonio

3.1. De la extinción del deseo

En la época de oro de la crítica testimonial se postula que el protagonista encarna un “grado cero de los anhelos” y de la sexualidad (Jameson, 142; Halperin, “Plato” 63).⁷ (6) Pero queda en suspenso que “el grado cero de la escritura” siempre remite a un “síntoma neurótico” que anida “en el cuerpo” y señala una enfermedad acallada (Assoun 90).

El testimoniante debe renunciar a todo deseo que provenga de su cuerpo sexuado para declararse en entrega total, inmaculada, a la causa sin “pecado” ni “malicia”. Tal época de oro coincide con el instante en que desaparece el objeto testimonial revolucionario, hacia el año exacto de la firma de los acuerdos de paz salvadoreños en 1992 (ver Gugelberger).⁸ Así se señala una sincronía que rara vez dilucida el aporte de la crítica testimonial al proceso político salvadoreño, es decir, el diálogo directo entre el sujeto y el objeto, otro sujeto. Desde 1992, por ley del simulacro, “el objeto [= el testimonio] queda a salvo, perdido para ella [= la ciencia social], pero intacto en su virginidad” (Baudrillard 17). Ante el fin de la guerrilla, “perdido” significa que el testimonio se despoja de su urgencia y valor de uso revolucionarios en El Salvador, pero conserva un valor abstracto de cambio en la academia extranjera.

⁷ La consigna de Halperin “the younger partner was not held to experience sexual desire” (“Plato” 43) se traduce “el oprimido no debe mostrar ningún deseo (malicia) sexual ni gozar la experiencia” so pena, según mi abuelo paterno, hacendado con derecho de pernada, de “darle riata/verga”, esto es, del castigo como esencia de lo fálico (ver nota 6).

⁸ El libro se publica dos años después de los acuerdos de paz que se mantienen en el silencio.

Quizás toda referencia a su condición mundana –la sexualidad– la explicaría esta pérdida inevitable del objeto idealizado. Por simulacro, de nuevo, su mención entorpecería el ideal político de “la evolución lógica de la ciencia” –de la crítica testimonial y de los estudios culturales– al “alejarse cada vez más de su objeto hasta llegar a prescindir de él” (Baudrillard 17). Desde 1992, si la revolución recobra un sentido, su significación profunda se la otorgaría un lema vigente en los ochenta: “¡revolución o muerte!”.⁹ Y, es sabido que Tánatos –el ser mortal– jamás prescinde de Eros –su “malicia”– ya que se ofrece como su compañera entrañable. “El Otro”, el verdadero *heteros* de lo *Mismo*, el de Eros, se llama Tánatos (ver Allouch, “Horizontalité” 12; Quignard 112).¹⁰ La denegación del cuerpo sexuado reafirma el primado de la muerte.

3.2. Los tres sexos

De lagartija para arriba todo es cacería ...

Proverbio sobre la seducción como captura de un botín

Sin embargo, la exigencia de ocultar el deseo –la “malicia” (5:30 am, 7), cercana de la maldad y de la maleza– proviene más de un puritanismo teórico que del testimonio en sí. Un buen ejemplo lo ofrece el inicio de *Un día en la vida* (1980) de Manlio Argueta. Desde su despegue a las 5:30 am, Guadalupe Fuentes de Guardado observa que sus senos erectos semejan “piquitos de clarineros” que motivan al hombre a pedirla en matrimonio. “No voy a decir que no lo coquetié”, afirma luego la doble negación del deseo (9:30 am, 72). Antes de la impugnación dual, hay un órgano del cuerpo que solicita a voces la presencia del amado. El órgano habla del deseo; es el instrumento musical de la malicia.

“He pensado que si me regala a la Lupe no se va a arrepentir, para que me ayude”, le solicita José, su futuro esposo, a su padre sin consultárselo directamente a ella (5:30 am, 7). Al

⁹ Para su origen, ver: “*dulce et decorum est pro patria mori*”, Horacio.

¹⁰ Quignard agrega la figura de Hipnos.

intercambiar mujeres jóvenes, la decisión le compete a “la gente mayor”, ya que todo domicilio es un dominio y las mujeres casaderas, el haber máspreciado. Pese a la malicia, a la púber misma, la decisión del matrimonio le resulta secundaria. “Las cosas se arreglaron a través de mi mamá”, no en el cara a cara del trato directo, aunque la relación de pareja culmine en el éxito (9:30 am, 72).

Si el parentesco –el intercambio de mujeres– queda luego en suspenso, el enlace entre el cuerpo y el poder se prolonga a lo largo de la novela. Mientras “los pechos” de pájaro anuncian un futuro de promisión –predicen la madrugada como el lucero de la mañana– hay que determinar las otras partes del cuerpo que sobresalen por su carácter político y simbólico.¹¹ La cuestión central de la masculinidad marcaría su reverso. Tal es la hipótesis a desplegar.

Si del lado político del compromiso, “los hombres están en el monte” y las mujeres mayores, “ingrimas” al cuidado de los niños (7 am, 61), “las del oficio de la casa”, como “mi mamá” que “habla de temas corrientes” (10:30 am, 92-93). Si el hombre explica que lo natural proviene de lo social, de la “explotación”, al costado de la represión, la división dual se vuelve tripartita: “Ser mujer es haber nacido puta, mientras que los hombres se dividen en dos clases: los maricones y nosotros, los machos.” (11:30 am, 101).¹²

En remedo platónico, el género se triplica: “mujer/puta-maricón-macho”, según lo anticipa la tradición mística desde principios del siglo XX al reconocer dos tipos de hombres: el “afeminado y pasivo”, el indeseado, y el “heroico y activo”, el modelo ideal, ¿*philerasta* y *paederasta*? (Salarrué, *Obras* 43).¹³ (12) Entre los dos extremos tradicionales –mujer y macho– se coloca una sola categoría liminal, la del maricón u hombre amujerado (*cihuanacayo*), el andrógino de Platón. Ante su antónimo posible –mujer masculinizada (*patlachihua*)– el texto enmudece, sea por tabú o por inexistencia. A saber ...

¹¹ Nótese la ausencia del lucero de la tarde, Xulut, ya que solo el matutino posee atribuciones femeninas, Nixtamalani, ligadas a la preparación de tortillas, al nixtamal.

¹² Véase Halperin, “One” 37, sobre los “tres sexos (masculino, femenino y andrógino)” según Aristófanes, como si el guardia conociera a sus ancestros mediterráneos, al igual que Platón 49, 189d-190d.

¹³ La cita proviene de *El señor de la burbuja*, cuya primera edición data de 1927.

El triángulo nocional no sólo reitera el clásico axioma roqueano que aparece a las 11:30 am (102): “el guanaco tiene una gran característica, ser un hijuelagranputa”, es decir, simple hijo de mujer según el guardia. También confirma los estudios de género al enunciar el carácter político –culturalmente específico– de la homosexualidad masculina. Sólo el polo pasivo se percibe como tal, mientras el activo se jacta de su hombría y machismo, aun si su ascenso a tal posición superior signifique una felación simbólica.

3.3. De la sodomización del enemigo

En las antípodas de los clarineros hechos pezones, se halla la infamia. Lo abstracto se localiza en el cuerpo masculino, en una parte tan inferior y *subalterna* que se relaciona a lo vil y a lo oscuro. La etimología del náhuat-pipil *tili*, “ano”, se vincula a *til*, “tizne, hollín” y a *tiltik*, “negro”. Ahí se produce la degradación social y moral del individuo: “estar comiendo mierda” (9:30 am, 80) y “vocación de culeros” (6 am, 25). De tales atributos se deriva que el primer acto de represión remita de inmediato a su simbología lúgubre. A quien promueve la consciencia social campesina –un sacerdote católico– los militares “le habían metido un palo en el ano” para hacer efectiva la idea que lo proclama como “[culero] con sotana” (6 am, 24).¹⁴

La misma tortura los guardias se la aplican a los campesinos presos. De nuevo, se trata de la culerización del enemigo, ya que el suplicio no sólo produce un cierto placer morboso en quien lo ejecuta: “Todos va de reírnos porque Helio había echado la bucharada de fresco.” (7 am, 58). También se reviste de un neto simbolismo de poder que convierte al ejecutante en verdadero macho –en el polo activo de la cópula– y al torturado en el pasivo y dominado: “Los metieron en una pila de agua con chile”. “Luego les metieron un cepillo de dientes enchilado por detrás, allí en las nalgas y después se los metían en la boca.” (7 am, “María Pía”, 58). En el acto de tormento –en el coito, “dar verga”– se disuelve la oposición de lo masculino y lo femenino para

¹⁴ Véase: López Austin, *Una vieja historia*, para el trasfondo cultural del ano y su modo de producción ligado a lo oscuro, lo perverso, la muerte, etc.

transformarse en la clásica dicotomía política del amo y del vasallo: “El *obsequium* es el respeto que el esclavo le debe al amo”; el obsequio supremo, el cuerpo sexuado mismo, subyugado (Quignard 35; Allouch, *Le sexe* 43).

Tal cual lo refiere un refrán salvadoreño popular, “culo dormido/fondeado no tiene dueño” (9: 30 am, 77). El orificio carece de todo atributo de género. Interesa que, por la sodomía, el enemigo ocupe la posición inferior. Se le rebaja a una pasividad más que femenina, vegetal e inorgánica. La historia a menudo es recuerdo. Por ello, a imagen de Hun-Hunahpú –personaje mítico, quiché guatemalteco– un momento culminante de la trama novelesca describe una cabeza que pende de un árbol “de jiole”, en remedo ritual al día de la Cruz, el 3 de mayo o inicio de la época de lluvias (11:50 am, 114).

Primero, la cabeza colgante, se percibe como una “pelota encaramada en un palo”. Se identifica a “esa cosa en el palo, enganchada en el palo” (10 am, 86). No sólo “la oscuridad no me dejaba ver” qué era realmente; más bien, el “ensañamiento” hace del enemigo un objeto sin más. Lo cosifica y naturaliza. En seguida, horas más tarde, resulta obvio que es “la cabeza enganchada en un palo de jiole” hasta restaurar su humanidad (11:50 am, 114). A la luz, recobra una identidad social plena para los campesinos. Tanto se restituye en sociedad que, como testa, remite a los testículos y, por tanto, la decapitación se vuelve una castración alegórica, según una antigua asociación prehispánica entre un miembro cercenado y la emasculación (ver Chinchilla Mazariegos 131-132).

“Ahora si te vamos a cortar los huevos [...] ah viejo porque a eso hemos venido, a cortarte la cabeza.” (7 am, 61). El joven William –conocido de la familia y luego ayudante de los guardias– dicta la sentencia de muerte contra “mi suegro”, a la vez que establece la equivalencia entre decapitación y castración. De rastrear el uso de ese término coloquial –huevos por su forma ovalada, quizás, por su índole seminal– se descubren atribuciones simbólicas adicionales.

Guadalupe asegura “eso de agüevarse es otra cosa”, ya que su posesión le confiere una valentía varonil certera a quien los detente (9:30 am, 73); siempre que no sea en el exceso que los iguala a la pereza: “huevones” (9:30 am, 76). De lo contrario, por su carencia, el individuo

castrado se equipara al homosexual pasivo, sinónimo de cobarde en la lengua salvadoreña coloquial: “culero” (6 am, 24-25 y 9:30 am, 77). De ahí que “tocarle los huevos al tigre” signifique desafiar a la autoridad máxima, a un poder político que decae por la pérdida de lo más íntimo y de lo vital (2:30 pm, 156). En breve, hacia las antípodas de los “piquitos de clarineros” – del ascenso en madrugada y del celaje primaveral– se sitúa la oscuridad del ocaso anal y genital masculino (5:30 am, 7). Sin “las luces de la tarde” siempre ... (12:10 pm, 135).

3.4. De la felación simbólica

La oposición entre el macho y el maricón no se prestaría a la menor duda, en su tajante distinción, si no fuera porque el personaje que la establece confiesa su iniciación militar. No sólo la indisciplina el superior la castiga con una “patada en el culo” –en memoria del rango menor a mejorar (9:30 am, 80)–. Al neófito la patada le evoca el origen: “Y me recuerdo cuando iba con toda mi familia a cortar algodón.” (11:30 am, 105). También la violencia corporal lo instruye en su nueva condición militar, esto es, la de un verdadero macho. Así el cadete logra un neto ascenso social que lo aparta de su comunidad rural –la misma de los campesinos que reprime– hasta adoptar una nueva cultura, delimitada en términos religiosos y culinarios.

En la técnica de cocina, destaca el puré y el yogur por su neta asociación sexual. Ambos platillos al cadete le evocan la secreción masculina durante la cópula: “Si el puré tiene olor a semen, el yogur casi es el semen mismo.” (9:30 am, 74). De no ingerirlo –“una vez se le vino a alguien”– lo someten al castigo y al regaño. Parecería que la ingestión de esos manjares se vive en términos de un coito en el cual el comensal se equipara al receptor: “Todo eso se lo van metiendo a uno.” (9:30 am, 75).

“Para hacernos hombres”, hay que sufrir en carne propia el poder del *erasta* antes de ejercerlo en el otro, en el enemigo, en el subalterno. Sería de una crasa ingenuidad –más que pueril– desatender la insinuación que, sin delicadeza, asegura el término “metérselo a uno”. Implica un sentido no muy lejano de “culo dormido no tiene dueño” (9: 30 am, 77). Ambas

expresiones disuelven la oposición masculino-femenino en una relación de poder entre el polo activo o emisor y el pasivo o receptor. El despierto, vertical, el *homo erectus*, enfrenta al dormido, al horizontal, al *homo flaccidus/yacente*.¹⁵

Además de reiterar la culerización del subalterno –la del enemigo, la del vencido– se sugiere que un acto de penetración similar inscribe la ley del amo en el cuerpo del alumno. El cadete saborea el residuo de una felación simbólica cuya tinta viscosa tatúa su ascenso social. El cuartel se convierte en un verdadero *seminario* que, literalmente, le *insemina* al neófito la violencia gracias al líquido vital que aloja en su seno como las nuevas ideas que florecen en su alma. Acaso la verdadera hombría la construye un rito de iniciación acuoso en remedo del “semen”. Una *diseminación* quizás. Un tatuaje perenne de anilina invisible hace de todo amo un *homosexual avant la lettre*; o quizás “el amo” carece de “sexo” (Allouch, *Le sexe* 41).

3.5. Del testimonio y su larga dimensión

En su huella patente, la presencia lacerante de la masculinidad existe a lo largo de la historia literaria salvadoreña. En su larga dimensión, existe en un país con un alto grado de feminicidio, de violencia doméstica e infantil. La propaga una violencia sexual que ninguna idealización puede desdeñar. Su larga dimensión no la transcribe el testimonio de los ochenta por primera vez. Al contrario, intercambiar mujeres como ley del parentesco (ver Ambroggi, *El libro*); mutilar a la mujer adúltera (ver Herrera Velado); hacer de la “mujer” una “mercancía tan apetecida de los hombres” (Salarrué, *O-Yarkandal, Obras* 213); castrar o penetrar al enemigo y fragmentar el cuerpo femenino (mitos náhuat-pipiles, 1930); ejercer el derecho de pernada medieval en pleno siglo XX (literatura regionalista); que a “una mujer le gusta sentirse dominada” por “la verga en la mano” (González Montalvo 15 y 164); “dar verga” y golpear bárbaramente a las mujeres y a los subordinados indígenas (ver Ambroggi, *El jetón* 21); referir el ano como parte privilegiada del

¹⁵ Ver: Herrera Velado que insinúa una experiencia sodomita similar en el proceso de formación de un menor. Según el concepto latino “*inspirare*”, que en griego se anticipa como *eispein*, la “sodomización ritual del” joven ocurre por “el esperma del adulto” (Quignard 16).

cuerpo (ver Salarrué, *Cuentos*), etc. son temáticas clásicas de una poética salvadoreña en sí. Se trata de tópicos tan vigentes que se teme consignarlos por escrito. Tanto así que la crítica literaria se ríe al descifrar el “indio [es] más bruto” que “los mismos animales” y lo califica de “idiosincrasia salvadoreña” (Rivas Bonilla 125 y contraportada).

Esos valores se hallan tan arraigados como la costumbre del travestismo que, por imposición familiar, decide el género del niño, antes de toda voluntad personal, al igual que la denegación de toda homosexualidad en el país:¹⁶ “Había en el mesón [= en el país] de todo, menos homosexuales.” (Lindo 203). De los cuatro rubros cardinales de la “pre-homosexualidad” –“afeminado, pederastia o sodomía “activa”, amistad o amor varonil y pasividad o inversión”– la identidad literaria salvadoreña se enfoca en la segunda categoría como símbolo de poder fálico y en la última como emblema de servidumbre (Halperin, *How to Do* 92). Habría aún que rastrear la idea misma de amistad varonil en la literatura clásica según la cual prevalece el concepto de cópula como acto de poder y dominación, sin “horizontalidad del sexo” (Allouch, “Horizontalité” 1). A lo sumo, al clásico “*mu axka ma ya kwelūni*” –que se glosa “soy tu seguro culero [= homosexual pasivo, sumiso, servidor]” (*El Güegüense* s.p.; Lara Martínez y McCallister 121)– se contrapone la “camaradería masculina” del grupo “conspirador” (García 176). Así la ejemplifica el más clásico despertar de la conciencia revolucionaria salvadoreña –*Pobrecito poeta que era yo...* (1976) de Roque Dalton– novela en la cual la mujer resulta un aledaño de lo masculino y la tradición hombruna se levanta sobre los escombros irónicos de la culeridad.

Esta tópica inexplorada aflora en una escritura de la historia que coloca el deseo y el cuerpo humano sexuado en los cimientos de la acción política. El rescate de esa esfera, más allá del olvido, constituye la exigencia máxima de una crítica testimonial que no reniegue de la historia. La historia de la sexualidad humana existe en su larga dimensión. Persiste en su quehacer, casi imposible, de referir la oscuridad primitiva que precede nuestro engendramiento. Surge en el instante mismo de la *revelación*, es decir, cuando los cuerpos desnudos de nuestros progenitores nos conciben.

¹⁶ Ver: Herrera Velado, “La corrección de menores”, en *Mentiras* 141-157; Lindo.

4. Dimisión

Que los hechos antecedan la palabra es un hecho de la palabra que lo enuncia. Que califica los hechos, según lo declara el testimonio. Por precepto *arqueológico* al *principio* siempre se halla la *palabra*. La consciencia se ofrece en marco absoluto de la acción humana. Al nombrar, la consciencia religiosa califica los hechos y les otorga un sentido histórico. En ese recuadro no hay hechos en sí –“referencia” pura– sino vectores políticos del sujeto que nombra (Frege s.p.).

“Me costó que me entrara la palabra, entender por qué somos explotados. Porque para mí todo era parte de la naturaleza. El que es, es. Cada quien traía un destino.” (12:10 am, 135). La palabra de “el que es” no de *la que es*, rastrea una secuencia (crono)lógica en la consciencia que nombra. Primero, la niña se hace “algo cobarde” al crecer “sola con hermanos varones” (5:30 am, 13). Luego es obvio que existe la “malicia” (5:30 am, 7), es decir, el deseo de la mujer a “piquitos de clarinero” por el hombre. Pero la decisión de su enlace matrimonial le atañe a los mayores según las leyes del parentesco tradicional (9:30 am, 72): moler el maíz, oficio de la casa. En seguida, el marido le inculca “la palabra” (12:10 am, 135), para que en conclusión la mujer declare “somos esclavas”, doblemente: de los “patronos” y de “los hombres” (3 pm, 158). La palabra “esclavitud” femenina no se vive como un hecho durante dieciocho horas de las veintiuna horas de “un día en la vida”, sino en el instante en que se nombra como tal. Ese instante aún no se manifiesta de lleno en el 2013 cuando el aborto terapéutico es un crimen, peor que el de una guerra, siempre calificada de justa.

Asimismo, la palabra “homosexual” no existe en la “malicia”, en el deseo individual ni nacional. Bajo un régimen de opresión nadie se atrevería a salir del guardarropa. Todos se hallan reclusos en el *closet*. Ni siquiera al presente la consciencia salvadoreña acuña en la lengua una palabra adecuada –sin peyorativos degradantes– al nombrar esa experiencia. Hay que recurrir al idioma del imperio –al inglés– para adoptar una política correcta, sin humillaciones oficiales. La lengua salvadoreña engendra categorías de pensamiento que fundan las “instituciones” culturales de una identidad (ver Benveniste).

“¿Cómo se dice *gay* en náhuat-pipil?”, me pregunta un asistente a la conferencia sobre “Filosofía náhuat-pipil” que imparto en marzo de 2013 en la Universidad de El Salvador (UES). A su interrogante le contesto: “primero respóndame Ud. cómo se dice en español salvadoreño, ya que en náhuat-pipil no existe un campo unificado de la homosexualidad sino varias palabras sin relación etimológica, en calco a su rango social dispar. Ni siquiera lo hay de la sexualidad por que todo “lo que sucede en la superficie de la tierra” lo sería en su “malicia”: *tlalticpacayotl* en la lengua clásica”. “Ser mundano” se equipara a “ser sexuado”: ser-cuerpo-sexuado-en-el-mundo sin definir un ámbito autónomo del sexo fuera de lo político como fertilidad terrestre y divina.¹⁷ Incluso “la palabra “cuerpo (*corps*)” –del latín *corpus*–“ cuya “forma ortográfica moderna toma forma en el siglo XIV” resulta difícil de traducir para una visión náhuat-pipil que lo imagina fragmentado a manera de fractales, según el mito vigente de la mujer escindida, la descarnada o mujer mutilada (ver Assoun 29-30).¹⁸

En toda su evidencia, en la discusión, el término único que surge es el mismo que utiliza el guardia al referirse a sus oponentes comprometidos –“culero”– sean sacerdotes o campesinos, torturados ambos. Es obvio que treinta y tres años no es nada, medio siglo tampoco, según mi experiencia escolar en un colegio jesuita y rural en el pueblo de Comasagua. Por tanto, sin pesimismo, pasarán muchas décadas –“muchas más”– antes que la consciencia salvadoreña nombre la homosexualidad sin oprobio, sin reducirla a la pasividad anal como humillación social del oponente.

Entretanto, el más mínimo deseo pertenecerá a la esfera de una maldad que se entronca a la “malicia”, esa perversidad que reproduce la vida humana sobre la Tierra. Ya se sabe que “la voz de la conciencia es severa, no tiene nada de agradable. Esa voz es para regañar.” (5:45 am, 15). Para recordarnos que quizás todos somos guardias en potencia –yo también lo soy– por el simple uso irreflexivo de la lengua que nos constituye como sujetos históricos.

¹⁷ Ver Quezada para el complejo *xochitl*, “flor”, en relación al amor, y más reciente Sigal.

¹⁸ Menos aún se glosaría su triple registro de “lo somático, lo orgánico y lo físico”. En la tradición clásica *tonacayo*, “cuerpo; nuestra carne”, remite también “a los frutos de la tierra y [...] al maíz” como si no hubiera autonomía entre el cuerpo humano y su entorno físico (López Austin, *Cuerpo* 172).

Por todas esas razones, los “tres breves ensayos inefables” no pertenecen a ninguna otra disciplina que no se llame *arqueología*, esto es, al *principio* siempre se halla la *palabra* que nombra los hechos y les otorga un sentido. La historia la crea la consciencia humana y su huella, el idioma que la designa ...

Bibliografía

Allouch, Jean. “Le stade du miroir revisité”. <<http://www.jeanallouch.com>> (3-8 de enero de 2014).

Allouch, Jean. “Horizontalité du sexe”. <<http://www.jeanallouch.com>> (3-8 de enero de 2014).

Allouch, Jean. “Lacan et les minorités sexuelles”. <<http://www.jeanallouch.com>> (3-8 de enero de 2014).

Allouch, Jean. “Objet perdu, objet décomposé”. <<http://www.jeanallouch.com>> (3-8 de enero de 2014).

Allouch, Jean. *Le sexe du maître*. Paris: Exils Éditeur, 2001.

Ambrogi, Arturo. *El libro del trópico*. San Salvador: Samuel C. Dawson Ed., 1907. Existen varias reediciones.

Ambrogi, Arturo. *El jetón*. San Salvador: Editorial Diario La Prensa, 1936. Existen varias reediciones.

Argueta, Manlio. *Un día en la vida*. 4ª edición. San Salvador: UCA-Editores, 1987.

Assoun, Paul-Laurent. *Corps et symptôme*. Paris: Anthropos, 2004.

Astvaldsson, Astvaldur. “Estudio preliminar”. *Poesía completa (1956-2005)*, de Manlio Argueta. College Park, MD: Hispamérica, 2006. 11-98.

Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós, 1978.

Benveniste, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.

Borges, Jorge Luis. *El hacedor*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1960. <http://lekci.ru/pars_docs/refs/1339/d-1338341/7z-docs/177.pdf> (2 de enero de 2014).

Campbell, Lyle. *The Pipil Language of El Salvador*. The Hague: Mouton, 1985.

Chinchilla Mazariegos, Oswaldo. "La vagina dentada: una interpretación". *Estudios de Cultura Maya* XXXVI (2010): 117-144.

Dalton., Roque. *Pobrecito poeta que era yo...* San José, CR: EDUCA, 1976.

Derrida, Jacques. <www.jacquesderrida.com.ar> (3 de enero de 2014).

El Güegüense o El Macho Ratón An Annotated Reconstruction with Translations into English, Spanish and Central American Nawat. Ed. y trad. Rick McCallister, Manuscrito.

Franco, Jean. "Si me permiten hablar". *La voz del otro*. Eds. John Beverly y Hugo Achugar, Lima: Latinoamericana Editores, 1972. 121-128.

Frege, Gottlob. "Sobre sentido y referencia" (1892).

<<http://filoteca.comule.com/Autores/Frege,%20Gottlob/Sobre-sentido-y-referencia.pdf>>

Estudios sobre semántica. Barcelona: Ediciones Orbis, 1971. 51-85.

<<http://www.lup.com.ve/librieta/alia/Frege%20-%20Sobre%20Sentido%20y%20Referencia.pdf>>

(3 de enero de 2014).

García, Óscar. "Guerrilleros de papel". Tesis doctoral. Stockholm University, 2010.

González Montalvo, Ramón. *Barbasco*. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura, 1960.

Gugelberger, Georg, ed. *The Real Thing*. Durham: Duke University Press, 1994.

Halperin, David M. "Plato and Erotic Reciprocity". *Antiquity* 5.1. (1986): 60-80.

<<http://www.jstor.org/stable/25010839>> (3 de enero de 2014).

Halperin, David M. "One Hundred Years of Homosexuality". *Diacritics* 16.2. (1986): 34-45.

<www.jstor.org/stable/465069> (3 de enero de 2014).

Halperin, David M. "Is there a History of Homosexuality?" *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Eds. Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin. New York/London: Routledge, 1993. 416-431.

Halperin, David M. *How to Do History of Homosexuality*. Chicago/London: Chicago University Press, 2002.

Hernández, Alfonso. *Esta es la hora*. México, D. F.: Ediciones Roque Dalton, 1989.

Herrera Velado, Francisco. *Mentiras y verdades*. (1923). San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación, 1977.

Jameson, Fredric. “De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo”. *La voz del otro*. Eds. John Beverly y Hugo Achugar. Lima: Latinoamericana Editores, 1972. 129-146.

Lara-Martínez, Rafael, y Rick McCallister. *Glosario cultural pipil-nicarao. El Güegüense y Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco*. San Salvador: Editorial de la Universidad Don Bosco, 2014.

Lindo, Hugo. *¡Justicia, Señor Gobernador!...* San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 1986.

López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. México D. F.: UNAM, 1984.

López Austin, Alfredo. *Una vieja historia de la mierda*. México, D. F.: Ediciones Toledo, 1988.

Marx, Karl. *Manifiesto comunista*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm.%20http://teketen.com/liburutegia/Manifiesto_comunista-Marx_Engles.pdf> (3 de enero de 2014).

Molina, Fray Alonso de. *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*. (1571). <<https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli>> (3 de enero de 2014).

Olivier, Guilhelm. “Conquérants et missionnaires face au “péché abominable”, essai sur l’homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole”. *Caravelle* 55 (1990): 19-51.

Platon. *Le banquet. Phèdre*. Trad. Emile Chambry. Paris: Flammarion, 1964.

Quezada, Noemí. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México, D. F.: UNAM, 1984.

Quignard, Pascal. *Le sexe et l’effroi*. Paris: Gallimard, 1994.

Rivas, Ramón. “De la hamaca al trono y más allá: Lecturas críticas de la obra de Manlio Argueta”. *Colatino* (22 de marzo de 2014): s.p.

<<http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/885/1/67170.pdf>> (3 de enero de 2014).

Rivas Bonilla, Alberto. *Andanzas y malandanzas*. (1936). San Salvador: Dirección de Publicaciones, 1997.

Salarrué. *O-Yarkandal*. San Salvador: Tipografía Patria, 1929.

Salarrué. *Cuentos de cipotes*. San Salvador: Editorial Nosotros, 1945.

Salarrué. *Obras escogidas*. Ed. Hugo Lindo. San Salvador: Editorial Universitaria, 1969.

Sigal, Peter. *The Flower and the Scorpion*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.
<<http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Teor%EDa%202/Weber%-20%20La%20%E9tica%20protestante%20y%20el%20esp%EDritu%20del%20capitalismo.pdf>> (3 de enero de 2014).