



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Felipe Cuamea Velázquez
Rector

Dr. Édgar Ismael Alarcón Meza
Secretario general

Dr. Óscar López Bonilla
Vicerrector Campus Ensenada

Dr. Miguel Ángel Martínez Romero
Vicerrector Campus Mexicali

Dr. José David Ledezma Torres
Vicerrector Campus Tijuana

Dra. Patricia Moctezuma Hernández
Coordinadora de Posgrado e Investigación

Dr. Luis A. Ongay Flores
Director del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Mtro. César E. Jiménez Yañez
Coordinador editorial del IIC-Museo

Gays en el desierto

Paradojas de la manifestación
pública en Mexicali

Balbuena Bello, Raúl.

Gays en el desierto : paradojas de la manifestación pública en Mexicali. -- Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California,

208 p. ; 22 cm.

ISBN: 978-607-607-244-8

1. Homosexuales – Opinión pública – Mexicali (Municipio) Baja California. 2. Homosexualidad – Opinión pública – Mexicali (Municipio) Baja California. I. Universidad Autónoma de Baja California. II. t.

HQ75.16 .M4 B35 2014
SG/141202

Primera edición, 2014

Esta obra fue dictaminada por pares académicos

©D.R. 2014 Raúl Balbuena Bello

Las características de esta publicación son propiedad de la Universidad Autónoma de Baja California
<http://www.uabc.mx/>

Edición y formación: Luis Enrique Medina Gómez
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo
Fotografía de portada: Rosalba Díaz Galindo

ISBN 978-607-607-244-8

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Gays en el desierto

Paradojas de la manifestación
pública en Mexicali

Raúl Balbuena Bello

Universidad Autónoma de Baja California
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Realizado con el apoyo de:



ISBN 978-607-607-244-8

Comité editorial IIC-Museo

Raúl Balbuena Bello, Norma Cruz González, Christian Fernández Huerta,
Maricela González Felix, Norma Iglesias-Prieto, María del Rosario Maríñez,
Alejandra Navarro Smith, Luis Ongay Flores, Servando Ortoll, Kenia Ramírez Meda y
Laura Velasco Ortiz.

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Av. Reforma y calle L s/n. Colonia Nueva
Mexicali, Baja California. C.P. 21100
Teléfonos: (52) (686) 554-1977 y 552-5715
<http://www.iic-museo.uabc.edu.mx>
Correo electrónico: editorial.iic-museo@uabc.edu.mx

Índice

Agradecimientos	9
Introducción	11
Capítulo I	
Miradas al pasado, dolencias en el presente	17
Homosexual: nacimiento de una patología	17
Contra la idea patológica	22
Dolencias en el presente	28
Capítulo II	
La ineludible responsabilidad académica	33
La inevitable obligación de definir “los observables”	33
Tientos etnográficos	37
El carácter polisémico del gueto gay	41
Capítulo III	
Construyendo al sujeto	47
La categoría	47
Kant	48
Nietzsche: el superhombre y el último de los hombres	52
Teoría política, sociología positivista, marxismo y sociología comprensiva	55
El sujeto, la subjetividad	67
Identidad gay: la política del <i>yo</i>	77

Capítulo IV	
¿Existe un problema?	83
Consideraciones preliminares	83
¿Todo es un proceso lineal? La eterna lucha entre el clóset y el <i>desclóset</i>	85
<i>Brokeback Mountain</i> y pánico homosexual para entender la homofobia	87
Capítulo V	
La identidad gay en Mexicali	93
El norte, la frontera	93
Mexicali: breve panorama	95
Clóset, homofobia y autocensura en la construcción del clóset. Reafirmando los espacios físicos, la jerarquía social y las fronteras sexuales en Mexicali	98
<i>Mexicali's nights</i> : goce y antros gays, la identidad detrás de los muros	122
Mirage, Babylon's y Taurinos: la identidad en el gueto comercializado	125
Baños sauna, cuerpo y masculinidad	135
Los <i>no lugares</i>	146
La calle del Sanborns: ¿una expresión del <i>no lugar</i> ?	149
Capítulo VI	
Enclosetarse para no morir en el desclóset: paradojas de la identidad gay en Mexicali	155
Puntos de polémica: teoría, medicina, ciencia y sucesos	155
Breve historia de la marcha en la ciudad de México	156
La marcha cachanilla: apatía y desilusión; ni el <i>desclóset</i> ni la organización	160
Capítulo VII	
Gays en el desierto	171
Lo <i>queer</i> , lo gay y el clóset	171
Conclusiones	187
Bibliografía	193
Filmografía	204

Agradecimientos

Agradezco, en principio, el interés y apoyo del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, para la publicación de este libro.

Mi gratitud y cariño incondicional a mi madre, mi padre, mis hermanas y hermanos, quienes han alentado mi camino en la investigación y la docencia. Martín, gracias por mantenerte a mi lado.

Mi reconocimiento para quienes revisaron la versión previa a este libro, que finalmente ve la luz, y a quienes, con sus testimonios, han colaborado en este libro.

Extiendo mi agradecimiento a Nadia y Lucy por su pronta respuesta a mi llamada de ayuda en las transcripciones. También agradezco al maestro César E. Jiménez Yañez por su compromiso no sólo con este libro, sino con su trabajo en general. A Rosalba Díaz Galindo, por su comprensión y paciencia a la hora de realizar el diseño de la portada.

Por último, deseo agradecer a los amigos que con sus comentarios y revisiones ayudaron a poner horizonte en la estructura y discusión del libro: Antonio Marquet, Guillermo Núñez y Guillermo Alonso Meneses.

*En memoria y agradecimiento a
Luis Arturo Ongay Flores.*

Introducción

Es evidente que luego de muchos años de lucha se han conseguido dividendos favorables para la gente homosexual. Sin embargo, *homosexualidad* sigue siendo una palabra que, de cotidiano, puede utilizarse para agraviar lo mismo que marginar, porque, en muchos sentidos, el vocablo aún encarna el discurso patológico que nació a finales del siglo XIX y prevaleció en todo el siglo XX. Incluso, en lo que lleva de recorrido el siglo XXI, la homosexualidad todavía es considerada por mucha gente como patológica y, por tanto, como “algo” desacreditado.

Luchar contra esta desacreditación ha requerido de grandes esfuerzos personales que preceden a la actividad política de los grupos organizados actuales. No sería posible hablar de derechos gays sin el activismo de Karl Ulrichs, por ejemplo, que desde su propia homosexualidad estableció una ferviente lucha contra los prejuicios de su época. Aunque tampoco es posible negar que los movimientos gays alrededor del mundo están generando ganancias ciudadanas¹ que, en términos generales, repercuten considerablemente en las condiciones de vida de la gente homosexual.

Existe, por otro lado, una discusión que me parece de suma importancia, porque va aparejada a la constitución de grupos gays.

En la literatura sobre homosexualidad, algunos autores hablan de una diferencia entre lo que significa ser *homosexual* y lo que implica ser *gay*. La distinción básica

¹ Por “ganancias ciudadanas” me refiero al estatus legal que se le ha reconocido a las personas homosexuales, pero también, que tal estatus garantiza que las muestras públicas del amor no sean reprimidas; que el derecho a la identidad sexual se reconozca; que no se discrimine por orientación sexual. En términos concretos, aludo a todos los elementos que, en lo legal, brindan protección a los homosexuales en tanto ciudadanos, con los mismos derechos que los heterosexuales.

entre ambas posiciones es la salida del clóset, que no es otra cosa que la manifestación pública de la homosexualidad. Mientras que se considera que los “homosexuales” experimentan su sexualidad dentro del clóset (en secreto), se afirma que para los gays la premisa básica es la salida del clóset (asumir abiertamente que se es homosexual).

Esta diferencia, que actualmente no se discute con intensidad, es la que, según mi punto de vista, define la constitución de grupos organizados y, además, representa una de las grandes paradojas para la organización colectiva, pues resulta extraño (para la organización colectiva) que “muchos” homosexuales se mantengan en el anonimato en momentos en que las “ganancias ciudadanas” son evidentes. En este sentido, se esperaría que los miedos comenzaran a disiparse y, por lo tanto, se fortaleciera la organización colectiva. Y es que luego de tantos años de lucha y de estas ganancias ciudadanas, lo que podría pensarse es que los sujetos se adhirieran con mayor facilidad a los colectivos o, simplemente, asumieran su sexualidad en los ámbitos familiar, de amistades y laboral sin mayor problema. Pero al tomar en cuenta la prevalencia de la carga patológica, no resulta extraño que muchos homosexuales no se atrevan a “salir del clóset”. Esto permite preguntar si en verdad los movimientos gays alrededor del mundo han servido para “liberar” a los homosexuales.

Mi punto de vista es que no sólo han servido para tal “liberación”, sino que han llevado a otros niveles, tanto en las condiciones de vida como en las discusiones alrededor de la homosexualidad. Aun así, quedaría en el tintero reflexionar sobre las razones que tienen muchos hombres homosexuales para mantenerse en el clóset. Para ser más claro en mis ideas, me pregunto si no resulta paradójico que en momentos en que se ha logrado el matrimonio entre personas del mismo sexo, muchos sujetos prefieran mantener su práctica sexual en secreto.

En este libro ofrezco explicaciones a este respecto, abordando la discusión entre homosexualidad (clóset) y gay (*desclóset*),² e introduciendo una categoría central en medio de ella: la de *sujeto*.

Pienso que, en la actualidad, los sujetos homosexuales que desean mantenerse en el clóset son paradójicos no sólo para lo que se denomina identidad gay (que analizo más adelante), sino también para los tiempos actuales y para los movimientos globales de liberación gay, aunque a fin de cuentas, considero que atienden sólo sus propios deseos. Si bien decir que se ocupan de sus propios deseos puede

² Este concepto hace alusión a la manifestación pública de la homosexualidad, es decir, aceptar públicamente que se es homosexual y establecer, a través de ello, un estilo de vida particular. Más adelante se hace referencia constante a este término y en uno de los capítulos se desarrolla con mayor amplitud.

leerse como una expresión insustancial, debo aclarar que cuando uso la categoría “sujeto”, lo hago para referirme a un aspecto evaluativo que le permite definirse, además de apegarse o disidir de cualquier propuesta o proyecto identitario.

Touraine (2000) realiza una reflexión que me es de gran utilidad para encajar la categoría central en mi tema. De acuerdo con este autor, el sujeto se encuentra “desgarrado” por las imposiciones de la identidad colectiva y el deseo de individualidad, de ser “actor de su propia historia” (Touraine, 2000:65). A pesar de que para el autor el sujeto tiene un papel crítico y transformador porque concentra el cálculo, la solidaridad, la indignación y la posibilidad de entablar batallas para la liberación cultural (Touraine, 2000:67), yo me pregunto: ¿qué pasa si pensamos al sujeto desde su lucha contra la imposición identitaria? Es decir, pensarlo como sujeto renunciante de la identidad colectiva.

Como he dicho antes, creo que la organización colectiva ha sido fundamental a la hora de desafiar las ideas patológicas de la homosexualidad y la forma en que se construyen las estructuras heterosexuales. Sin embargo, es preciso admitir que otra es la historia de quienes no se autodefinen gays, de quienes no conciben la salida del clóset como una opción de vida y conservan su deseo de anonimato, o de quienes se identifican parcialmente con dicha identidad porque no encuentran más sentido en ella que “vivirse homosexualmente” en lo que Nicolas (1978) define como “gueto comercializado”. En él, los gays manifiestan su derecho a pronunciarse o, como han dicho algunos autores (véase Hooker, 1967), a ser ellos mismos, a ser gays y manejar su identidad sexual según se ajuste a sus conveniencias y compromisos sociales.

Para ser contundente, sostengo (y espero cumplir hacia el final del libro) que en Mexicali no existe una organización política gay porque en muchos sujetos homosexuales no existe el deseo ni la preocupación de organizarse políticamente, o de desarrollar críticas hacia la heterosexualidad y algunas de sus instituciones como la del matrimonio.

Debo explicitar que mis reflexiones giran en torno a preocupaciones específicas: las circunstancias que rodean la vida cotidiana de los homosexuales mexicalenses y su “conciencia” política; sobre su entorno sociocultural, las formas de discriminación y la organización colectiva. En otras palabras, me ocupo de entender la subjetividad y los sujetos que se adhieren o renuncian al proyecto identitario gay.

Para arribar a mis conclusiones ha sido necesario revisar aquellos autores clásicos que reflexionan sobre el sujeto (Kant, Nietzsche y Touraine, entre otros). Parto de ellos para esclarecer el papel del sujeto en la construcción del mundo social, ético y religioso, y distinguir entre las propuestas que lo “proponen” como

ser universal, heterosexual y moral, pero despojado de poder para decidir sobre sus propias circunstancias. A partir de ello, coloco en el centro de las discusiones el papel de la subjetividad como medio fundamental del sujeto para establecer sus parámetros relacionales con los otros, pero también consigo mismo, al momento de elaborar acciones que lo posicionan en un mundo de sentidos y contrasentidos.

Aquí abordo al sujeto desde su subjetividad (experiencia de lo vivido); desde las experiencias que le permiten reconocerse como homosexual en lugares que son idóneos para ello. Recojo los “procesos” sociales que devienen gusto, goce, aversión, aceptación o repudio a través de las cuales se generan o rechazan los vínculos identitarios. No cuestiono los beneficios obtenidos por la lucha gay, pero pongo en duda los conceptos de “generalidad”, “totalidad” y “homogeneidad” que veladamente se encuentran en ella.

Tampoco busco las explicaciones últimas y definitivas porque, tal como planteó Popper (1991), los optimismos exagerados pueden conectarse con el fanatismo. En todo caso, busco conexiones y relaciones que renuncien al pensamiento simplificante que, como “la matematización y la formulación han desintegrado, más y más a los seres y a los existentes por considerar realidades nada más que a las fórmulas y a las ecuaciones que gobiernan a las entidades cuantificadas” (Morin, 2005:30).

A partir de Morin, trato de alejarme de los métodos simplificadores del conocimiento que mutila. Pugno por el rescate del pensamiento complejo³ que rechaza las visiones unidimensionales y unívocas, y reconoce un “tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (Morin, 2005:32). Por tanto, incluyo autoras que dan cuenta del poscolonialismo, como Gloria Anzaldúa, y de posturas críticas, como la de Judith Butler, para cuestionar la fuerza y estrechez de las identidades. Asimismo, busco integrar dominios disciplinarios para no “aislar un objeto de estudio de su contexto, de sus antecedentes, de su devenir” (Morin, 2005:23).

Este libro incluye perspectivas analíticas y enfoques teórico-conceptuales antropológicos, sociológicos, históricos, posmodernos y posfeministas, en aras de encontrar categorías que nos acerquen a un sujeto que si bien puede ser voluntad, resistencia, lucha y creador de sentido, como señalara Touraine (2000), también puede aceptar y naturalizar su condición marginal. Esto presupone la necesidad de moverse analíticamente en un campo epistemológico complejo en el que se interconectan sujeto, sociedad, cultura, emociones, sentimientos y deseos.

³ Más allá de la tarea de clasificar, estratificar o supeditar, las posturas teóricas más contemporáneas se han atrevido a pensar en situaciones complejas antes que en campos ingenuos. La complejidad, como ha dicho Morin (2005), da cuenta de la multiplicidad de elementos que componen los objetos de estudio, de múltiples escenarios que se ligan y de distintos enfoques (o técnicas) que se complementan.

Antes de proseguir, deseo realizar una acotación relevante. El libro sólo da cuenta de la homosexualidad masculina y no recupera la “experiencia” lésbica. Tal delimitación no obedece a un acto de marginación o desinterés. La razón es sencilla: el “mundo” de las mujeres lesbianas amerita una intervención propia. Así, el texto se encuentra dividido en siete partes que incorporan distintas discusiones. Inicia en una revisión del vocablo “homosexual” y su patologización, abordando una línea histórica que permita entender los nexos entre el activismo y los postulados científicos.

En la segunda parte hablo de las exigencias académicas para definir “sujetos de estudio” que no responden a parámetros estadísticos. De igual forma, expongo las dificultades para abordarlas y las tácticas que implementé para salvarlas. También reflexiono en la potencialidad de los métodos cualitativos para explicar “fenómenos no cuantificables”, particularmente de la etnografía como el método idóneo para este tipo de estudios. Es importante señalar que este método me permitió realizar observaciones detalladas y comprender las formas en que los sujetos gays se relacionan con el mundo material y simbólico de la heterosexualidad. Con ello me fue posible introducir la discusión sobre identidad y subjetividad y ligar al método etnográfico con la homosexualidad. Además, reviso conceptos como el de *gueto* para referir las formas en que estos espacios permiten la construcción identitaria.

La tercera parte tiene como cometido exponer la discusión teórica sobre una de las categorías más importantes de este documento: el sujeto. A partir de la revisión de autores que escriben sobre filosofía, sociología y teoría política, arribo a la concepción de sujeto que me parece más apropiada: aquella que reconoce que la subjetividad es una parte indeleble del sujeto. Eso me ha permitido abordar la identidad gay e indagar en las experiencias subjetivas la manera y los lugares en que produce sentido en Mexicali.⁴

En la cuarta parte discuto la identidad gay y su relevancia en la construcción ciudadana. Esto me permite hablar de un “cuadro problemático” entre algunos sujetos y su lucha para salir del clóset, y el deseo de otros por permanecer en él. Asimismo, abordo la homofobia y la autocensura, auxiliándome en novelas y cinematografía con temática gay.

A lo largo de la quinta parte ofrezco una revisión de los espacios gays más sobresalientes de la ciudad, con la intención de analizar la forma en que éstos interactúan con los sujetos para permitirles producir la identidad, manejar el clóset e,

⁴ Aunque el “sentido” se desarrolla hacia el final de la tercera parte del libro, adelanto que con él me refiero al significado que sujetos homosexuales atribuyen a la identidad gay.

incluso, reafirmar la jerarquía de la heterosexualidad socioespacial. En particular, hablo de las discotecas, la sauna y la calle como espacios en los que se aísla el discurso moral que señala a las prácticas sexuales de los gays como “indeseables”.

En la sexta parte se abordan y cuestionan las manifestaciones públicas de la homosexualidad en Mexicali, en particular, la marcha del orgullo gay y su confrontación con algunos grupos religiosos y otros que promueven un sentido de eugenesia social. Aunque fundamentalmente se busca reflexionar sobre el significado que tiene para los gays de Mexicali la manifestación pública de la homosexualidad, también se trata de entender los nexos de las marchas con el proceso clóset-*desclóset*, y entender los motivos por los cuales los sujetos gays en Mexicali no participan en la marcha gay.

El libro culmina con un cuestionamiento sobre la pertinencia de utilizar las posturas *queer*⁵ para explicar por qué los sujetos gays en Mexicali no se manifiestan públicamente o por qué permanecen en el clóset; y por qué naturalizan la “homosexualidad patológica”, es decir, aceptan que la homosexualidad es “mal vista”. De igual forma, trato de explicar la forma en que evitan cuestionar el discurso de la heterosexualidad que los señala como “enfermos” o “pecadores”. En ese sentido, se concluye con una reflexión sobre el derecho que ellos tienen a permanecer en el clóset, a reivindicar su deseo por reproducir su identidad sexual en espacios que no comprometen su posición en la estructura heterosexual, que les aseguran anonimato y, en ese sentido, a ser *gays en el desierto*.

⁵ Este concepto forma parte de la discusión que se desarrolla en la séptima parte del libro. Adelanto que dicho concepto se refiere tanto a una postura personal como a una postura teórica. Ambas se caracterizan por sus críticas hacia las imposiciones identitarias, los reduccionismos y los imperativos.

Capítulo I

Miradas al pasado, dolencias en el presente

Homosexual: nacimiento de una patología

Michel Foucault (1996) afirmaba que el personaje homosexual es un depositario de historia, pasado, infancia y sexualidad. De hecho, este autor fue uno de los primeros en indicar que el concepto de “homosexual” nació de un artículo firmado por Westphal que data de 1870, intitulado “Sensaciones sexuales contrarias”. En él, Westphal se refería al homosexual como “cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino” (Foucault, 1996:56-57), con lo que, en cierta forma, comenzaban los modernos intentos de teorización de la homosexualidad.

Aunque Foucault indica que Westphal fue uno de los primeros en referirse al término homosexual, entre 1864 y 1869 ya habían aparecido en Alemania una serie de escritos (panfletos y monográficos) con autoría de Karl Heinrich Ulrichs, “el más prolífico y abierto de los que hablaban claro” (Mondimore, 1998:48), en los que se abordaba lo referente al contacto sexual entre personas del mismo sexo.

A decir de Mondimore, las reflexiones de Ulrichs se sostenían en la idea de que la orientación sexual era innata y, por tanto, “una característica humana estable e inherente y que la homosexualidad era una forma válida y natural de expresión sexual humana” (Mondimore, 1998:48).

Tal como afirma este autor, Ulrichs cuestionó (desde el activismo) la idea de que la homosexualidad era un “delito contra natura”, y afirmó que era posible poseer un alma de mujer en un cuerpo de hombre. Asimismo, usó el concepto *Uranier* para referirse a los “hombres que amaban a otros hombres”, aunque luego se refi-

rió al término *Urning* para definir “lo que actualmente se denominarían hombres homosexuales” (Mondimore, 1998:50).⁶

Es en verdad importante atender a la recomposición política por la que atravesaban los reinos que finalmente conformarían el imperio alemán en el tiempo en que se publicaron los distintos escritos de Ulrichs.

Con base en Mondimore, a medida que los Estados alemanes se consolidaron como país, se creaban códigos “para las nuevas soberanías”, lo que supuso una oportunidad para el propio Ulrichs de discutir y defender de manera pública la “naturalidad” de la homosexualidad. De acuerdo con este autor, Ulrichs tuvo oportunidad de defender sus ideas ante el Congreso de Juristas en 1867, reunido en Múnich; pero “apenas había terminado la introducción de su propuesta al Congreso en contra de las ordenanzas antihomosexuales cuando fue interrumpido a gritos” (Mondimore, 1998:52). Tanta fue la resistencia a ser escuchado, que finalmente bajó del estrado con su propuesta totalmente ignorada y sin ninguna posibilidad de influir en los códigos que criminalizaban a la homosexualidad. Sin embargo, su deseo de influir en el campo médico le llevó a establecer correspondencia con uno de los psicólogos que, irónicamente, se convertiría en una luminaria de la época gracias al propio Ulrichs.

Luego de establecer relación por correspondencia con Richard von Krafft-Ebing, éste, que en un principio no tenía interés en reflexionar sobre la homosexualidad, publicó el influyente texto *Pyschopathia Sexualis* en 1886, donde “rechazaba vehementemente la idea propuesta por Ulrichs de que la homosexualidad era en cierto modo natural”; en su lugar mantuvo el argumento de que la homosexualidad era un “estado degenerativo y patológico” (Mondimore, 1998:53).

Amparado en la teoría de la “degeneración”, Richard von Krafft-Ebing incluyó en su texto 200 historiales, de los cuales “la mayoría de los casos son extraños y bastante patológicos” (Mondimore, 1998:56). Entre esos casos se encuentra una descripción del asesinato de una mujer sobre el que el propio Krafft-Ebing sugiere el *modus operandi*; se trata de una víctima del malafamado “Jack el destripador”.

Sus 200 casos clínicos pertenecen a individuos que muestran “sexualidades extrañas” y le permiten propagar la idea de la homosexualidad como una expresión patológica. En su hipótesis principal, Krafft-Ebing suponía la existencia de centros masculinos y femeninos en el cerebro, de los cuales, el femenino predominaba en

⁶ Nigel Cawthorne dice que “Oscar Wilde no se habría llamado a sí mismo homosexual o gay [...] Se habría llamado uranista [...] era otro término que significaba homosexual en el siglo XIX” (2005:11), quizá debido a la influencia del trabajo de Ulrichs.

la homosexualidad. En ese sentido, la conducta, la actitud, “el deseo femenino” y la analogía fisiológica entre “lo femenino” y “lo masculino” juegan un papel importante en la argumentación de la homosexualidad ofrecida por el autor. En ella, los homosexuales muestran “tendencia” a reproducir prácticas asociadas a la feminidad.

Lo cierto es que el trabajo de este autor fue durante dos décadas tomada como la referencia más importante para hablar del tema, además de que proporcionó la base “científica” para “analizar” y juzgar a la homosexualidad bajo los parámetros de la criminalidad, aunque, tal como afirma Mondimore, no es que el texto fuese tan exitoso porque propusiera criterios o enfoques nuevos, sino por “sus espeluznantes, sórdidos, repugnantes pero excitantes centenares de historiales clínicos” (1998:60).

Para 1897, otra obra relevante sería publicada, pero no tendría la misma aceptación que el trabajo de Richard von Krafft-Ebing. John Addington Symonds, un escritor relevante de la época, de alguna manera influiría en el trabajo del famoso médico inglés Henry Havelock Ellis.

Educado en un ambiente de colegios privados, Symonds aprendió latín y griego y estuvo influenciado por el arte y literatura griegos, lo que le permitió escribir y publicar —de manera muy reservada— dos opúsculos: “Un problema de ética griega”, en 1883, y “Un problema de ética moderna”, en 1891. En ellos, particularmente en el segundo, reflexionaba y discutía sobre homosexualidad, pero “se dio cuenta de que no tenía las credenciales requeridas para presentar su análisis de lo que se consideraba un tema médico y ser tomado en serio” (Mondimore, 1998:67). De ahí su interés por proponer y convencer a Ellis para escribir sobre la “inversión sexual”. Desafortunadamente, Symonds murió poco después de acordar la elaboración de un libro sobre el tema y decidir sobre los capítulos que debían desarrollar. Por esta razón, Symonds dejó inconclusa su parte, lo que permitió a Ellis relegar su aportación a pie de página y anexos.

Cuando apareció la primera publicación de *Inversión sexual* en Alemania en 1891, prácticamente pasó desapercibida, pero cuando salió a la luz en Inglaterra, generó no sólo controversia, sino un escándalo público, puesto que proponía una visión nueva sobre la homosexualidad: “los homosexuales no son tan diferentes de los demás, a no ser por sus compañeros sexuales” (Mondimore, 1998:70). De esta forma, Ellis ofrecía una visión que distaba mucho de la planteada por Richard von Krafft-Ebing, por el hecho de presentar historias “no patológicas” y, a partir de ello, plantear una reflexión distinta sobre la homosexualidad. Además, fue el antecedente de otro trabajo de gran envergadura, el de Alfred Kinsey, que se interesaría en las prácticas sexuales de la población estadounidense casi medio siglo después.

En tanto, Ulrichs abandonaría su lucha y el activismo para dedicarse a la escritura de historias peregrinas y poemas pastorales, pero aun en su retiro mantendría contacto con dos figuras trascendentes: el mismísimo Symonds, y quien podría ser denominado como aquel que prosiguió la lucha en el activismo y en el campo médico, Magnus Hirschfeld (Mondimore, 1998:53).

Médico y psiquiatra, Hirschfeld fundó el Comité Científico y Humanitario en Alemania y, a través del Instituto para la Ciencia Sexual de Berlín, impulsó el estudio de la sexualidad en todos sus aspectos. Igual que Ulrichs (y a diferencia de Symonds), Hirschfeld proclamaba su homosexualidad sin problema alguno, lo que quizá determinó que su lucha por lograr un “trato legal para los homosexuales” fuera ignorado, además de que contara el hecho de ser judío (Mondimore, 1998:73) en tiempos prenazis.

Otra de las figuras fundamentales en la discusión de la homosexualidad es el neurólogo y especialista en trastornos del sistema nervioso, Sigmund Freud. Conocedor de la propuesta de Ulrichs, rechazaba la idea de un “tercer sexo” y enunciaba la conocida teoría del complejo de Edipo: la incapacidad de eliminar la hostilidad hacia el progenitor del mismo sexo y superar el deseo hacia el progenitor del sexo contrario.

Aunque en un principio Freud sólo pretendía explicar la histeria con sus teorías, rápidamente las universalizó, de tal forma que podían explicar cualquier enfermedad mental. Sumado a ello, se hicieron distintas interpretaciones de sus análisis. Las descripciones de los pacientes que buscaban a Freud y que declaraban ser homosexuales con algún trastorno “fueron utilizadas por teóricos posteriores para sostener su propio argumento de que la homosexualidad era, de por sí, prueba de que había un problema mental. Freud no compartía esa opinión” (Mondimore, 1998:101).

Freud (1998) define a los “invertidos” como aquellos que presentan desviaciones respecto del objeto sexual, es decir, “la persona de la cual parte la atracción sexual identifica erróneamente a su contraparte sexual (1998:10-11). Según él, la estructura sociosexual define la inversión a partir de una fábula poética que divide al ser humano en dos mitades: hombre y mujer. En este sentido, según el autor, la “inversión” o el acto hacia el cual se dirige la pulsión, indica la conducta de los “invertidos”. A partir de esta definición, los clasifica en tres categorías: “invertidos absolutos” son quienes encuentran su objeto sexual exclusivamente en personas de su mismo sexo y que no experimentan recompensa sexual (dada su incapacidad) en las relaciones con sus opuestos sexuales. Los “invertidos afigenos” pueden experimentar el objeto sexual indistintamente; es decir, poseen un “hermafroditismo psicosexual”⁷ que les permite la experimentación con uno y otro sexo. Finalmente,

⁷ Esto es, que poseen una identidad sexual femenina y masculina.

los “invertidos ocasionales” son aquellos que, bajo ciertas circunstancias, sostienen prácticas sexuales con sujetos de su mismo sexo (Freud, 1998:10-11).

Las categorías que propone Freud se acercan mucho al cuadro explicativo que luego plantearía Kinsey (1948), pues, en mi opinión, ambos suponen que existen “cualidades” intrínsecas en las prácticas homosexuales a través de las cuales se pueden ubicar en distintos rangos.⁸

Según Freud, algunos “invertidos” pueden atribuirse un estado de aceptación y naturalidad, mientras que otros pueden considerar su “inversión” como una compulsión morbosa (1998:12). Incluso, puede variar a través del desarrollo de su vida, permaneciendo a lo largo de ella o bien por algunos periodos y desaparecer después: “en los casos extremos de inversión puede suponerse casi siempre que dicha tendencia ha existido desde muy temprana edad en el sujeto y que él mismo se siente de perfecto acuerdo con ella” (Freud, 1998:12). Aquí me parece que ha sido importante para el estudio de la homosexualidad que alguien como Freud declare que no existen evidencias suficientes para calificar a la inversión como una degeneración porque, según el autor, los “invertidos” no presentan otras “anormalidades graves”, ni su desarrollo intelectual se encuentra “atrofiado” (Freud, 1998:14).

Para abonar a esta idea, creo que una de las conclusiones más reveladoras de Freud es que plantea la necesidad de implementar una disociación entre el “objeto” y la pulsión sexual; ésta, probablemente “es un principio independiente de su objeto, y no debe su origen a las excitaciones emanadas de los atractivos del mismo” (Freud, 1998:28). En mi interpretación, esto querría decir que la homosexualidad y su “desviación” del objeto de deseo (opuesto) no es un problema del psicoanálisis, incluso, no se trataría de resolver desde el psicoanálisis, porque no representa un “problema”. Así lo indica el propio Freud cuando responde por carta a una madre angustiada por la homosexualidad de su hijo, carta que, según Mondimore (1998), salió a la luz hasta 1951. En ella, Freud explicaba que es imposible hacer desaparecer la homosexualidad e instalar, en su lugar, a la heterosexualidad. En todo caso, indica, habría que preguntarse sobre los tormentos derivados de la homosexualidad del hijo, o bien si se encuentra inhibido socialmente, o si “el análisis puede aportarle armonía, paz mental y una gran eficacia, tanto si sigue siendo homosexual como si cambia” (Freud, en Mondimore, 1998:102).

⁸ Aunque Kinsey no se refería a los homosexuales como “desviados”, “perversos” o “invertidos”, me parece obvio que parte del origen de sus categorías, al igual que las de Freud, se sustentan en la interpretación que ambos hacen del deseo por “el mismo sexo”. En este aspecto, creo importante señalar cierta ausencia del análisis de “ese deseo” en términos subjetivos, es decir, del deseo como una expresión de erotismo, voluntad e intencionalidad. Ni Freud ni Kinsey o Reinhardt explican las prácticas homosexuales a partir de esta perspectiva.

A pesar de este reconocimiento de la homosexualidad como algo no patológico, el psicoanálisis posterior a Freud se encargó de afirmar que la homosexualidad constituía una enfermedad, y no como una variación de la función sexual, tal como lo había planteado Freud. En todo caso, los teóricos posteriores asumieron que la homosexualidad era sinónimo de defecto; algo aborrecible e insano, opinión bastante popularizada que no sería muy cuestionada hasta que nuevas luces comenzaron a iluminar el camino que permitió luchar contra este esencialismo.

Contra la idea patológica

Desde que en 1969 —antes que Wesphal—, Karl Maria Kertbeny, “uno de los diversos escritores y juristas que empezaban a desarrollar el concepto de la orientación sexual” (Mondimore, 1998:21), utilizó la palabra homosexualidad en un panfleto que dirigió al ministro alemán de justicia para abonar al debate sobre el código penal prusiano que se refería al contacto sexual entre personas del mismo sexo como un delito (Mondimore, 1998:21), y pasando por la lucha frontal establecida por Ulrichs hasta las erróneas interpretaciones de la propuesta de Freud, la homosexualidad ha estado sancionada no sólo por principios morales, sino también —y quizá con más fuerza— por los del psicoanálisis. No es sino a finales del siglo XX cuando nuevas perspectivas interrogan seriamente las afirmaciones del psicoanálisis posfreudiano. Los trabajos de Alfred Kinsey y de Evelyn Hooker son cruciales para este cometido, e incluso para la conformación de lo que actualmente se denomina *identidad gay*, imprescindible para entender los movimientos en contra de la patologización de la homosexualidad iniciada por Richard von Krafft-Ebing.

Así, luego de Ellis, Kinsey realiza profundas reflexiones sobre la sexualidad, recuperando testimonios directos de 12 000 personas. En los estudios sobre comportamiento animal, afirmaba, el término *homosexual* se relaciona con algunos comportamientos básicos de los mamíferos, como la agresividad, la postura tomada durante el coito y la posición que tiene en relación con el otro animal durante la relación sexual (Kinsey, 1948:613). En tal sentido, este autor encuentra que una de las ideas más recurrentes en los estudios de su época es aquella que relaciona la posición con la actitud: una posición femenina en los machos o una actitud dominante en hembras (durante la relación sexual) es descrita como homosexualidad en los estudios del comportamiento animal (Kinsey, 1948:613). Pensarla a partir de los esquemas naturalistas la reducía a un mero instinto animal, a un instinto incontrolable, culturalmente inconcebible.

Después de un largo periodo de trabajo,⁹ este investigador se refiere a la homosexualidad como “mismidad” [*sameness*], una relación sexual entre personas del mismo sexo, lo que, en mi opinión, supone la presencia de deseos y pasiones. Considerar la cuestión homosexual a partir de la mismidad y no de los esquemas naturalistas, permite redimensionar al homosexual e insertarlo en los cuadros explicativos sociales incluso como la antítesis de la (palabra) heterosexual, referida a la relación entre individuos de diferente sexo (Kinsey, 1948:612).

Hasta antes de la aparición del trabajo de Kinsey, los márgenes tan estrechos a través de los cuales se pretendía explicar a la homosexualidad no se reducían a los naturalistas; las ideas de “inversión” también fueron aplicadas a quienes pertenecen al género masculino y “desempeñan” un rol femenino y viceversa.

El término “inversión”, según el propio Kinsey, no puede designar comportamientos homosexuales porque, de acuerdo con sus hallazgos, muchos hombres mantenían un “comportamiento” masculino y muchas mujeres uno femenino en sus contactos homosexuales. Homosexualidad y desviación, afirma, son dos tipos de comportamiento distintos y no siempre correlacionados (Kinsey, 1948:615).

La utilización inadecuada del término homosexual ha generado, de acuerdo con el autor, una mala interpretación de la relación entre individuos del mismo sexo, proveniente del paralelismo entre éste y el comportamiento animal. La ineficiencia del tratamiento hormonal para “combatir” la “inversión” radica, afirma Kinsey, en una imprecisión conceptual del término homosexual (1948:615). Si la homosexualidad se definiera por la posición o la actitud tomada durante la relación sexual en un matrimonio heterosexual, dice, existirían prácticas homosexuales en ella.

Utilizaré una frase de Geertz¹⁰ para establecer una consideración respecto al trabajo de Kinsey: coloca a la homosexualidad “en el marco de sus propias triviali-

⁹ Como resultado de una investigación que duró aproximadamente nueve años y fue auspiciada por la Universidad de Indiana, la Fundación Rockefeller y National Research Council's Committee for Research on Problems of Sex, Kinsey publicó la obra *Sexual behavior in the human male* (1948). Esta investigación, según argumenta el autor, fue realizada en toda la unión americana con una muestra compuesta por 12 000 personas, de las cuales, alrededor de 6 300 eran hombres, y de éstos, 5 300 eran blancos. Según Kinsey, se trata de “descubrir qué tipo de gente tiene sexo y qué factores incurren en la diferenciación sexual entre individuos y entre segmentos de población” (1948:3). De acuerdo con esto, uno de los objetivos de esta obra es acumular un “cuerpo de hechos sexuales” sin que los juicios morales y sociales del investigador estén presentes, puesto que, argumenta el autor, en muchos de los estudios sobre sexo pueden leerse confusiones morales, filosóficas, teóricas y científicas (Kinsey, 1948:9). Aquí es importante hacer notar la relevancia no sólo de los resultados de Kinsey, sino también de la naturaleza de la investigación al recopilar, mediante entrevistas en profundidad, datos que revelaban desde técnicas de masturbación hasta frecuencia y contacto sexual con animales.

¹⁰ Clifford Geertz afirma que “observar lo corriente en lugares en que esto asume formas no habituales [...], muestra la medida en que su significación varía según el esquema de vida que lo informa” (1992:27).

dades y disipa su opacidad” (Geertz, 1992:27), porque desestabiliza por igual la argumentación naturalista que la equipara con el sexo animal como la moralidad que juzga y hace de ella una anomalía sexual y un pecado. En este terreno, maestros, clérigos y trabajadores sociales, según Kinsey, podrían estar haciendo una mala interpretación del significado de la experiencia homosexual, a menos que entiendan la incidencia y frecuencia de esta actividad en la población total (1948:617).

De acuerdo con Kinsey, es preciso entender el papel que desarrolla el homosexual en la población masculina mediante su aspecto cuantitativo. Asimismo, saber el número de personas que están envueltas en esta actividad, las edades a las que comienzan a inmiscuirse en ella y las edades en las que es más frecuente su incursión. El aspecto cuantitativo, afirma, puede alejarnos de la idea de que el homosexual es un raro fenómeno o una curiosidad clínica (Kinsey, 1948:617) sobre la que es factible entablar penosos juicios como el que se llevó a cabo contra Oscar Wilde.¹¹

Como parte de sus resultados, Kinsey elaboró una escala que establece categorías que van desde “*exclusivamente heterosexual*” hasta “*exclusivamente homosexual*”. Que la escala pueda ayudar a entender la “posición” de Wilde, es algo inseguro porque las “condiciones” subjetivas de él o de cualquier sujeto homosexual no son categorías centrales en la escala Kinsey. Sin embargo, incidencia y frecuencia (como términos estadísticos) ofrecen una idea de qué tan “extendida” se encuentra la homosexualidad en la población blanca estadounidense. Saber que 6.3% de orgasmos experimentados se derivan de contactos homosexuales (Kinsey, 1948:610), es significativo para el universo o población de estudio, pero es más relevante el esfuerzo por replantear la idea de que la homosexualidad era algo antinatural.

Sin embargo, luego de cierto tiempo de que Kinsey publicara sus resultados, J. Melvin Reinhardt, en *Sex perversions and sex crimes* (1957), continuaba catalogando a la homosexualidad como una perversión. En esta obra, afirmaba que el ambiente sociocultural y la experiencia individual son condicionantes del comportamiento sexual “pervertido”. En una sociedad en la que el comportamiento individual tiene una significancia social, el individuo podrá alterar su apariencia, intensificarla, esconderla, o bien sustituirla con una forma compensatoria. A decir de Reinhardt:

La tesis central de este libro se basa en un tema muy viejo. El comportamiento individual, cual sea su origen, y donde sea mutuamente compartido, exhibe una enorme tendencia a tener un significado social; el significado que tiene el com-

¹¹ Wilde descubrió amargamente que las construcciones sociales no son compatibles con la sexualidad no heterosexual, ni con el amor y el deseo entre personas del mismo sexo.

portamiento para la sociedad genera una reacción sobre ciertos comportamientos para obligarlos a cambiar de dirección, alterar su apariencia, intensificarlos, conducirlos a la clandestinidad, forzar a sustituirlos, o adquirir formas compensatorias.¹² (Reinhardt, 1957:Prefacio)

De acuerdo con este autor, la sociedad elabora e impone un sistema disciplinario a cada individuo y, con ello, distingue potencialidades en ciertos hombres que están ausentes en otros (Reinhardt, 1957:4). En este sentido, la gente es juzgada por lo que hace y por aquellos a quienes han afectado con su conducta (Reinhardt, 1957:4). Es claro que el autor se refiere a los heterosexuales como aquellos a quienes los homosexuales han “afectado” con su conducta. En esta perspectiva, el homosexual sigue siendo un anormal incluso en su propio “tipo racial”, y dado que biológicamente está “mal equipado para la gratificación de sus deseos unisexuales, es objeto del ridículo, menosprecio y mofa” (Reinhardt, 1957:19).

A pesar de sus aseveraciones, estas propuestas me resultan reveladores porque permiten vislumbrar una serie de conceptos morales relacionados con el mundo sociocultural que niega la presencia activa de un homosexual *que está ahí* y que es potencialmente transformativo. El trabajo de este investigador se inscribe en una corriente que observa a la homosexualidad como un “problema social y propone aproximarse al estudio de la homosexualidad con ‘inteligencia’, para encontrar los orígenes del problema y entenderlo” (Reinhardt, 1957:21).

Las expresiones “inteligencia”, “problema” y “orígenes”, según me parece, aluden al discurso patológico inaugurado por Richard von Krafft-Ebing, y responden perfectamente al cuadro de “anormalidad” que Reinhardt construye y al cual quiere responder afirmando que “el problema” de la homosexualidad se encuentra en las “relaciones sociales, en las familiares y en las situaciones personales”, pero no descarta una asociación entre criminalidad y homosexualidad originada por disturbios orgánicos y lesiones cerebrales (Reinhardt, 1957:21-22). Asegura, por otra parte, que los desórdenes glandulares pueden explicar la homosexualidad, pero niega la existencia de evidencia que la muestre como una condición hereditaria (Reinhardt, 1957:21-22).

La asociación entre homosexualidad y criminalidad es fundamental en el trabajo de este autor para plantear un cuadro anómalo que alberga prejuicios no sólo

¹² Traducción propia. En el original: “the main thesis of this book rests upon a very old theme. It is that individual behavior, whatever its genesis and whether mutually shared, exhibits a tremendous tendency to take on social significance; and that, moreover, the significance that behavior has for society reacts upon the behavior in such a way as to change its direction, alter its appearance, intensify it, drive it into hiding or force a substitute or compensatory form”.

frente a la homosexualidad, sino en torno a la sexualidad en general y al estudio de Kinsey en particular, porque los resultados de la investigación de éste, dice Reinhardt, pueden alentar actividades homosexuales en algunos hombres que podrían mantenerse alejados de estas prácticas¹³ (1957:25); inclusive, imputa a Kinsey el hecho de que “desviados” y criminales sexuales racionalicen “sus propias perversiones” (Reinhardt, 1957:26).

Bajo circunstancias de aislamiento y separación, algunos individuos se niegan a sostener relaciones con el sexo opuesto, según sostiene Reinhardt. También afirma que algunos adultos que desarrollaron una vida normal heterosexual pierden el interés en las relaciones heterosexuales después de experimentar la ausencia del sexo opuesto (Reinhardt, 1957:32). Así, la homosexualidad en el pensamiento de este autor es resultado de una progresión de experiencias que alientan a la homosexualidad y menosprecia la heterosexualidad (Reinhardt, 1957:27). A pesar de ello, puedo leer en sus palabras un interés genuino por analizar a la homosexualidad como una “expresión compleja” de factores que no operan en aislado ni aparecen igualmente combinados en todos los individuos.

A contrapelo de Reinhardt, Evelyn Hooker (1967:33) se ha encargado de cuestionar y deconstruir los imaginarios sociales creados por investigaciones como las de Richard von Krafft-Ebing y Reinhardt. Para lograrlo, Hooker experimenta con 30 personas homosexuales y 30 personas heterosexuales, cuyos rasgos comparativos giraban en torno a la edad, educación y coeficiente intelectual.

El resultado que ella obtiene es muy importante para replantear el pensamiento social, pues reporta que al proporcionar los resultados de los experimentos a jueces seleccionados con anterioridad, éstos no pudieron determinar si se trataba de los primeros 30 individuos o los segundos; no se encontró diferencia significativa entre unos y otros. La conclusión a la que se llegó es que los individuos homosexuales no contaban con ningún trastorno psiquiátrico. Esto permitió establecer que no existía asociación alguna entre salud mental y homosexualidad. Se confirmaba, así, que las proposiciones que suponían a la homosexualidad como una patología resultaban equívocas.

En otro trabajo, Hooker analiza distintas “expresiones” de la homosexualidad y da cuenta de un mundo de complejidades que tejen “espacios homosexuales”. Con base en incursiones en bares gays, Hooker afirma que existen distintas formas

¹³ De acuerdo con Reinhardt, en Estados Unidos existían alrededor de tres millones de homosexuales, un número pequeño, según el autor. Pero, considerando que éstos se concentran en un número pequeño de áreas urbanas relativamente grandes, como Nueva York, Los Ángeles, Chicago y Washington, la cifra cobra relevancia.

de “ser homosexual”: sujetos que se identifican con nombres femeninos y tienen gesticulaciones femeninas, o bien quienes no toleran estos “comportamientos” (1967:181).

El hecho de que Hooker remita a distintas formas de ser homosexual no sólo choca con la idea más generalizada de un sujeto afeminado, sino con las afirmaciones “científicas” que se ocuparon del tema, como Krafft-Ebing y Reinhardt. Incluso, se podrían cuestionar seriamente las tres categorías en las que Freud considera que deben o pueden agruparse los homosexuales. Sus categorías de homosexuales absolutos, ajenos y ocasionales sólo responden a la centralidad que tiene “el objeto de deseo” en la construcción social y cultural de la sexualidad, un objeto que ha sido seriamente cuestionado porque éste también es resultado de la forma en que se dice “tienen que ser” los hombres y las mujeres, algo que se relaciona de manera estrecha con el modo en que opera la sexualidad en nuestras culturas (véanse los trabajos de Butler, 2002 y De Beauvoir, 2002).

Más cercano a nuestra época, Foucault inició una crítica hacia “el dispositivo de la sexualidad” que, según sus argumentos, reprime las expresiones sexuales que se inscriben en la esfera de la ganancia (el burdel, el manicomio) (Foucault, 1996:10).

La represión sexual, según el autor, proviene de su incompatibilidad con la producción, con la “dedicación al trabajo”, porque en un marco ideológico en el que sobresalen los valores productivos, la sexualidad es reprimida: “decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril” (Foucault, 1996:15).

Uno de los argumentos más importantes de este autor es aquel que se refiere al carácter de perversión que adquieren las sexualidades periféricas, todas aquellas que gravitan en torno a la heterosexualidad. En el dispositivo de la sexualidad, dice, la polimorfía discursiva tiene la capacidad de diferenciar y agrupar a las expresiones sexuales porque en ella se concentran el poder y el saber, es decir, existe una capacidad para regular y nominar el campo sexual y separa las prácticas sexuales “lícitas” de las “ilícitas”.

Según Foucault, para reposicionar a las sexualidades periféricas y reconocer su “legalidad” es necesario realizar “una trasgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos del poder” (1996:11). La intención es clara: es necesario repensar el orden sexual; dicho de otra forma, deconstruir el sistema de leyes, las prohibiciones y nuestras ideas sobre el placer porque, según Foucault:

A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental [...]

se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron [...] curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación [...]. (Foucault, 1996:48)

El rompimiento con estas construcciones ofrecería un plano sociocultural en el que el homosexual no aparecería como una perversión, una morfología o una anatomía indiscreta que se explica por su “desempeño sexual” porque, como afirma el autor, la sexualidad le es consustancial más como una naturaleza singular que como pecado en materia de costumbres (1996:56).

Me parece que hasta antes de la aparición de la identidad gay (de la cual me ocupó más adelante), la mecánica del poder a la que se refiere Foucault había asignado “una realidad analítica” a las prácticas homosexuales a través de la cual se clasificaron e invisibilizaron en el contexto social.

Cuando la organización colectiva y el pronunciamiento político homosexual “invadieron” el espacio público, quienes sostenían prácticas sexuales y emotivas con personas del mismo sexo comenzaron a cuestionar fuertemente esa “implantación de las perversiones” que ha servido para aislar y, al mismo tiempo, intensificar y reafirmar la posición periférica de las sexualidades no heterosexuales.

Dolencias en el presente

En los umbrales del tercer milenio, la propuesta *queer* resume una de las interrogantes más poderosas de Foucault: “el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo represión?” (Foucault, 1996:17).

Contextualizada en el tema que me ocupa, puedo traducir la interrogante del autor como sigue: ¿la identidad gay, la forma en que opera y sus exigencias sobre la manifestación pública de la homosexualidad (*desclóset*), critica la represión ejercida sobre los homosexuales o los reprime de la misma forma?

Puedo responder a ello en dos sentidos. En primera instancia, no hay duda de que las actuales “luchas gays” que promueven el matrimonio y la paternidad gay como proyectos de vida representan un desafío abierto a las formas de relación social y sexual de la heterosexualidad. Y en segundo lugar, si bien han impugnado la forma en que se compone el campo sexual dicotómico y las construcciones del género (igualmente dicotómico) que niegan su presencia, los gays también reproducen las instituciones heterosexuales.

En el segundo caso, la búsqueda de la igualdad ciudadana ha generado una serie de señalamientos hacia el “movimiento gay”, que es acusado de promover una identidad esencialista forjada desde la psiquiatría (Erison, 2001) y de reproducir instituciones sociales heterosexuales como el matrimonio y la paternidad.

Pero el panorama es mucho más complejo de lo que a simple vista parece. Primeramente, algunos trabajos importantes como los de Herdt (1997), han reflexionado sobre los campos socioculturales en los que la homosexualidad es clasificada y heteroatribuida. Otros, como el de Cardin (1989), habla de prácticas sexuales entre personas del mismo sexo que sólo se explican a través de la posición que ocupa un sujeto en la intersección entre lo social y lo religioso. En tanto que autores como Núñez (1994) y Marquet (2001) abordan lo relativo a los contextos culturales diametralmente opuestos, pues mientras en la ciudad de México las luchas gays han traído beneficios para los homosexuales, por ejemplo, en la ciudad de Hermosillo, Sonora sigue operando con gran fuerza la represión de la moral heterosexual.

En un plano general, distintos países han aprobado leyes que promueven el reconocimiento de parejas homosexuales con el objetivo de extenderles derechos ciudadanos a los que, desde la “periferia sexual”, parecían inapelablemente heterosexuales, como el derecho a prestaciones como seguro social, solicitud de créditos, herencias y otros beneficios laborales.¹⁴

En el contexto mexicano, los homosexuales comienzan a tener presencia sólo en el centro de la vida gay en nuestro país: la ciudad de México; ahí donde han luchado por su autodefinición y repelen, tanto como reafirman, las “ideas” de debilidad, afeminamiento, “perversión” y “rareza” como expresiones que marginan y señalan, satanizan y ridiculizan; sujetos que construyen sus herramientas políticas sobre estos señalamientos y proponen una “recategorización” homosexual sustentada en la facultad del sujeto para autorrepresentarse.

No es extraño que investigaciones como las de Hooker se realizaran para cuestionar las ideas promovidas por Krafft-Ebing, y Reinhardt, y sobre todo, reivindicar la facultad de los sujetos homosexuales para reformular su posición en la estructura social a partir su “despatologización”.

En ese sentido, me parece claro el posicionamiento de los sujetos gays que subvierten el sistema heterosexual: un sujeto que, al estilo del superhombre de Nietzsche (2005a), ha logrado una transvaloración moral, una exaltación de lo corpóreo

¹⁴ Países como España, Canadá, Holanda, Uruguay o Argentina han promulgado leyes que reconocen las uniones entre personas del mismo sexo. En otros, como Colombia, se han realizado avances sustantivos contra la discriminación hacia homosexuales. Esto implica, al mismo tiempo, un replanteamiento del sistema jurídico y político que circunda la vida social y el espacio público.

y un cuestionamiento serio sobre las instituciones sociales y espirituales, lo que le permite “protagonizar su propia existencia” (Cruz, 1996:15).

Tras algunos años de gran expectativa, en 2006, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó la *Ley de Sociedades de Convivencia*,¹⁵ y luego, el 21 de diciembre de 2009, los matrimonios entre personas del mismo sexo con la posibilidad de adopción. De esta forma, la lucha emprendida décadas atrás por varios grupos y activistas contra diferentes formas de marginación y exclusión ciudadana, ha tenido como corolario la formulación de una ley que puede ocuparse del reconocimiento y protección de la vida afectiva, familiar y social de personas homosexuales. En retrospectiva, estos logros son productos no sólo del proceso de lucha y organización colectiva gay, sino al deseo individual de homosexuales que marcaron “pautas de liberación” y que, desde la “experiencia cotidiana”, pujaron por formas de “convivencia” homosexual, y finalizar con la marginación, el vituperio y la agresión.

A partir de la década de 1980¹⁶ comenzó a librarse una batalla que cimbró tanto a una población mexicana expectante y conservadora como al interior de “la preferencia” misma. El impulso del *desclóset* como elemento fundamental en la lucha contra la discriminación trajo consigo puntos de algidez apenas librados por la organización colectiva. “*Closetera únete*” o “*banquetera únete*” fueron consignas que más allá de identificar a las marchas por el orgullo gay de estas épocas, denunciaban una división entre quienes veían en la “salida del clóset” el arma más potente para frenar la marginación y agresión contra homosexuales y quienes permanecían a la expectativa y se afianzaban a la seguridad que les proporcionaba el anonimato.

Esta disyuntiva aparece aún hoy circundada por distintas ideas de lo que significa “ser homosexual”; ideas que han sido agudamente discutidas en algunos ámbitos¹⁷—sobre todo al interior de “la preferencia”— y que gravitan alrededor de una

¹⁵ Aunque no es propiamente una “ley homosexual”, incorpora a los homosexuales como sujetos de derecho y permite una unión civil entre personas del mismo sexo.

¹⁶ Si bien la década de 1970 fue crucial para la manifestación pública de la homosexualidad (tanto en México como en el resto del mundo), en los años ochenta comenzaron a manifestarse con gran fuerza los colectivos y las manifestaciones públicas gestadas por los movimientos políticos de la década de 1960. Lizárraga (2003) proporciona un panorama amplio sobre el surgimiento del movimiento gay, su crecimiento y las dificultades organizativas agudizadas por la aparición del virus de inmunodeficiencia humana (VIH) en la década de 1980; paradójicamente, según el autor, esto impulsó la organización colectiva y política de los homosexuales en México.

¹⁷ Sobre este punto, Lizárraga (2003) rememora las reuniones realizadas en El Taller, uno de los primeros espacios abiertos a la discusión y organización gay durante la década de 1980 en la ciudad de México.

imagen patógena promovida por una ciencia médica que recién dejó de concebirla como un estado de insania.¹⁸

En consonancia, la población conservadora echa mano del discurso religioso para sancionar a la homosexualidad a través del juicio moral. A pesar de ello, las sociedades modernas (particularmente los grandes centros urbanos) se han replanteado la idea del homosexual que poseía “una tez pálida como el Agatón de Platón, voz de mujer, ropas amarillas y una redecilla en sus engrasados cabellos” (Bantman, 1998:110). La confrontación de estas ideas es producto del trabajo organizado y de la construcción identitaria a través de la cual se confronta a la heterosexualidad y se obtienen derechos ciudadanos, pero también es producto de las travestis “de la calle”, prostituidas y vejadas por un sistema sexual cuestionado; de igual forma, es producto de quienes visitan los cines y los baños públicos; es producto de quienes permanecen dentro del circuito de la ganancia pero mantienen su anonimato y reconstituyen esos espacios a través de las experiencias sexuales. En síntesis, es producto de sujetos anónimos que construyen cotidianamente subterfugios de la heteronormatividad.

De cualquier manera, los movimientos gays a lo largo del planeta, y particularmente las marchas por el orgullo gay en México que exigían el final de los abusos cometidos en contra de “la preferencia”, obligaron poco a poco a repensar la condición de opresión rescatando experiencias que la historia identifica bien (como el caso de Oscar Wilde, la serie de abusos que finalmente desencadenaron el consabido suceso de Stonewall, o el famoso baile de los 41).

Pero al mismo tiempo, lo obtenido en el espacio político y público es criticado por otras posturas como la *queer theory*,¹⁹ que sostiene que la identidad gay es una imposición forjada desde la psiquiatría (Eribon, 2001) y desde el modelo de masculinidad heterosexual, y no un “constructo” realizado por la lucha y la perseverancia de los homosexuales porque, en esencia, el modelo gay sólo reproduce las

¹⁸ A principios del siglo xx, la medicina y el psicoanálisis fundamentaban su posición frente a la homosexualidad mediante categorías que les permitían asociarla con tendencias hereditarias, influencias ambientales o desequilibrio hormonal. A través de ello se argumentó que la homosexualidad se experimentaba “naturalmente” bajo ciertos condicionamientos biológicos, hormonales o cargas hereditarias. Como parte de una narrativa que postula a un sujeto “enfermo”, “amorfo” o “erróneo”, también se consideró que la homosexualidad podía ser un sexo interior ajeno al género, o bien un “hermafroditismo del alma”. Como el propio Herdt afirma: “derived from medicine, that defined same-sex desire as the product of disease, degeneracy, and moral inversion” (1997:18).

¹⁹ Las propuestas *queer* fijan su posición de disidencia mediante la deconstrucción de los estándares identitarios que determinan los comportamientos, conductas y acciones. Los *queer*, como dice Mérida, desestabilizan los cánones universalistas, transgreden los patrones unívocos y subvierten de forma sistemática sus propios límites y los códigos dualistas que definen los comportamientos heteronormativos (Mérida, 2002:18).

instituciones sociales heterosexuales (Gamson, 2002). En este sentido, las voces que se han alzado para cuestionar la identidad gay no han pretendido criticar su funcionalidad sino, siguiendo a Butler (2002), establecer los términos políticos en los que se enuncia dicha identidad, es decir, reflexionar sobre sus exigencias.

Capítulo II

La ineludible responsabilidad académica

La inevitable obligación de definir “los observables”

Como parte de las exigencias en la producción del conocimiento, se encuentra lo que dentro del pensamiento positivista se conoce como “delimitación de las unidades observables”, lo que se relaciona con criterios de objetividad que ofrecen validez al trabajo académico.

En atención a ello, en este capítulo me propongo discutir algunas implicaciones que he identificado a la hora de llevar a cabo la “delimitación” de un “objeto de investigación” que históricamente ha ocupado los márgenes de la “normalidad”, esperando que mis reflexiones logren convencer de la validez de mis interpretaciones y de la obra.

Señalo, en principio, que la discriminación, la homofobia y, en muchos casos, regímenes políticos, han influido en la estigmatización y persecución de los homosexuales, orillándoles a construir formas alternas de interacción.

A este respecto, trabajos como los de Rapisardi y Mondarelli (2001) y Guasch (1995) han revelado modos en que los homosexuales se apropian de espacios “in-sospechados” —como los baños públicos, parques o calles— y generan una serie de códigos que operan en ellos. Tal apropiación es una respuesta a formas expresas de marginación que reprimen las expresiones homosexuales y que, desde mi punto de vista, dificulta su análisis. Aun en la actualidad, donde la identidad gay ha ganado espacios públicos, el análisis de la homosexualidad continúa enfrentando dificultades relacionadas con la “ubicación de los observables”.

Autoras como Evelyn Hooker (1967) han señalado los dilemas que se enfrentan en la tarea de “definir” a los sujetos de estudio. Ella relata que la necesidad de los homosexuales de escapar a la presión social les lleva a generar una vida secreta bajo la que se encubren, y únicamente en ciertas circunstancias (de injuria o necesidad de ayuda siquiátrica) pueden ser ubicados para el análisis.

A este respecto, Hooker menciona que el descubrimiento de los “mundos secretos” de la homosexualidad requiere de un trabajo etnográfico no proclive a las evaluaciones (1967:169). Sin embargo, la bibliografía homosexual reflexiona poco sobre las formas de ubicación de las unidades de análisis. Trabajos como los de Vendrell (2001a), Núñez (1994), Eribon (2001), Guasch (1995 y 2000) y Boswell (1992) centran su atención en ángulos teóricos y poco en los modos de “abordaje” empírico. Incluso, las observaciones antropológicas omiten las explicaciones sobre sus estrategias para ubicar a los sujetos de estudio.

A pesar de ello, las investigaciones de Cardin (1989) y Herdt (1997) sugieren que la construcción moral, al determinar las formas de concebir la homosexualidad, fija los caminos que llevan a su análisis. En este sentido, identificar unidades de análisis en una sociedad mexicana, predominantemente católica y con valores éticos orientados a la reproducción de la estructura familiar heterosexual que inhibe las expresiones públicas de la homosexualidad (véase Núñez, 1994), deja pocas opciones a la identificación de sujetos homosexuales. Por tal motivo, centro el análisis en sujetos que se autodefinen como homosexuales (formen o no parte de alguna red de socialización y frecuenten o no algún tipo de gueto). Y, en virtud de que algunos trabajos se refieren a la aceptación de la homosexualidad como un proceso personal que implica distintas épocas de vida (véase Castañeda, 1999), en este libro tomo en cuenta a sujetos homosexuales sin distinción de edad, condición de clase, profesión, creencia religiosa o estado civil, tal como se explica más adelante.

Lo que presento aquí es la culminación de un proyecto académico ininterrumpido que inició con una tesis de licenciatura en la ciudad de México, otra de maestría en la ciudad de Mexicali y, finalmente, la de un doctorado. Aunque los testimonios presentados en este trabajo se recopilaron entre 2006 y 2007, mi experiencia y contacto permanente con la *vida gay* en Mexicali me permiten aseverar que los resultados a los que arribo en este libro, pueden mantenerse tal como los he propuesto. En tal sentido, considero que los testimonios mantienen su validez no sólo porque hablan de un espacio y tiempo específicos, sino porque, además, forman parte de una miríada de experiencias recuperadas a través de sujetos enunciantes.

De esta forma, el presente libro no sólo recupera testimonios; también resume innumerables visitas a lugares gays que pertenecen al gueto comercializado (tales

como bares, discotecas y saunas), y otras a lugares del gueto no comercializado (como calles, parques o baños en centros comerciales).²⁰

Asimismo, se incorporan observaciones que son resultado de incursiones por el mundo gay mexicalense remontadas a varios años atrás, y que tienen su origen en una inquietud de los primeros momentos en los que observé la *vida gay* en dicha ciudad: ¿Cuál es el sistema de códigos a través del cual se genera identificación en los homosexuales? ¿Qué significado tiene la autonominación? ¿Qué postura tienen frente a la marginación, la represión y el señalamiento? ¿Se organizan, exigen, marchan? ¿Interrogan las formas identitarias, particularmente la gay? ¿Tienen clara su posición en la jerarquía social y moral de esta ciudad? ¿Los términos “gay” y “homosexual” significan algo en particular? El planteamiento de estas interrogantes y el proceso de indagación mismo me enfrentó a ciertos desafíos que se encuentran relacionados con la forma en que se construye y se vive la homosexualidad en Mexicali.

En los primeros acercamientos a los lugares gays pude observar que, en éstos, la gente homosexual “hacía” lo que difícilmente puede hacer fuera de ellos: externar la muestras de afecto, de erotismo. De esta forma constaté algunas afirmaciones de estudios previos que asignan un sentido libertario a los espacios gays.

Otros lugares, como los baños sauna²¹ de Mexicali, son especialmente complejos por los modos en que los sujetos construyen códigos a través de los cuales puede leerse el deseo, la apatía o el desagrado que causa en algunos la desnudez de los otros; pero de manera fundamental, porque aunque no es un espacio gay, en ellos se realizan intercambios sexuales. En este espacio, el sexo, lo masculino y la moral conforman un campo de relaciones que no puede leerse sino en conjunto para aprehender las formas en que se construyen las censuras sobre el sexo entre varones, mismas que se reproducen en el espacio público e inhiben la manifestación pública de la homosexualidad.

Una de las principales dificultades que encontré para abordar el “mundo de la homosexualidad” en Mexicali se relaciona con las construcciones morales, la homofobia y la forma en que los homosexuales las “naturalizan”²² hasta suponer que la marginación o la diferenciación del mundo social, sexual y espacial es producto

²⁰ Utilizo la noción de gueto comercializado proporcionada por Nicolas (1978). No me detengo en los pormenores aquí, pero lo desarrollo en el apartado titulado “El carácter polisémico del gueto gay”.

²¹ Lugares de exclusiva concurrencia de varones que ofrecen servicios de regadera y vapor.

²² Con “naturalizan” o “naturalización” me refiero al proceso mediante el cual el homosexual “acepta” como algo natural el hecho de que existe esa división espacial y una jerarquía social que le asigna una posición de inferioridad. Retomo esta idea a lo largo de todo el capítulo 7.

del “comportamiento” de los homosexuales. De ahí que el consentimiento de los sujetos homosexuales a ser marginados y desterrados a los espacios del gueto comercializado, a los confines de lo privado, del silencio y el anonimato, se convierta en una de las primeras dificultades de aproximación al campo de la homosexualidad. Para salvar este obstáculo, desarrollé algunas estrategias que me permitieron acercarse a los entrevistados y convencerlos de dar su testimonio.

Aunque pude realizar varios contactos con personas homosexuales en las primeras inmersiones a los espacios gays del gueto comercializado (en los baños sauna, en la calle República —donde se ubica una tienda Sanborns y que sirve de referencia para quienes buscan contactos sexuales o de otra índole con varones— y en las discotecas), éstos se negaron a cooperar con la investigación, sobre todo, enfatizaron su negativa a que su testimonio fuera grabado. En ese sentido, utilicé la técnica denominada “bola de nieve” para tratar de ubicar el mayor número de contactos posibles.

Si bien esperaba encontrar mayor respuesta, sólo me fue posible contactar a dos personas que me permitieron ponerme en comunicación con otras dos más. Los restantes son contactos aislados que conseguí básicamente mediante el uso del chat, a través de una serie de incursiones en la sala correspondiente a “Mexicali HCH”²³ en la página web del (ahora casi extinto) Latinchat. Esto me permitió comunicarme con algunas personas y explicarles el objetivo de la indagación. Una vez convencidos, se acordó lugar y fecha para una primera entrevista, en la que se exponía con mayor amplitud la intención de la investigación. En cuanto accedían a grabar sus testimonios, se procedía a la entrevista.

Los obstáculos que encontré tanto para establecer los contactos como para grabar los testimonios fueron una tarea parcialmente difícil con la que me fue posible entrever la forma en que los entrevistados reconfirmaron la naturalización de la homosexualidad. A pesar de ello, algunos de los testimonios proporcionaron un panorama retrospectivo sobre ciertos aspectos históricos de la vida homosexual en Mexicali, a través de los cuales se identificaron sucesos de relevancia, como la efímera organización política que se derivó del encarcelamiento de asiduos a un lugar gay.

Las entrevistas se realizaron durante los meses de febrero y julio de 2006 y se aplicaron a individuos de distintas edades, educación y ocupaciones, con el fin de abrir el abanico explicativo y rescatar distintas posiciones sobre la temática identitaria. Esto significa que las voces que son transmitidas en este documento no

²³ HCH hace alusión a las siglas de “hombre con hombre”.

siguen un patrón “muestral”, entre otras cosas, porque la homosexualidad encarna una característica fundamental: en ninguna sociedad existe población estadística, una base de datos o padrón de homosexuales, por decirlo en términos burdos.

Apliqué una entrevista estructurada atendiendo a la definición de Schwartz y Jacobs (1984:63), e incluí las categorías centrales de la parte empírica del trabajo de investigación: aspectos socioestructurales (edad, escolaridad y religión entre otras); sexualidad y represión; discotecas, baños sauna, calle; vida en frontera; y marchas gays.

Al tener en cuenta que la representatividad ha sido una problemática constante para temáticas como la homosexualidad, no es factible pensar en una caracterización de la población homosexual en contextos donde ésta es marginada. Sin embargo, en aquellos donde este tipo de investigación es incipiente o inexistente, averiguar si esta práctica es o no marginada, sólo puede manejarse como una mera suposición. En este sentido, la implementación del método cualitativo, particularmente la etnografía, me resultó valioso porque no responde a las certezas de las políticas cuantitativas, pero sí permite explorar de forma amplia el mundo de los significados y las manifestaciones socioculturales, sobre todo cuando se trata de ubicar sujetos estigmatizados que, fuera de espacios específicos, son difíciles de ubicar. Y aquí los espacios gay han sido fundamentales. Aunque, como se ha dicho en la parte introductoria, este es un libro que habla de subjetividades involucradas con los espacios que les permiten pronunciarse y *vivirse gays* y, en muchos casos, manejar sus entradas y salidas del clóset. Igualmente, es importante anotar que la proximidad de la ciudad de Mexicali (ámbito urbano) con su valle agrícola (ámbito rural) permitió contar con los testimonios de individuos cuya experiencia de vida se fragmenta entre uno y otro contexto, matizando la experiencia homosexual. Asimismo, con el método etnográfico me fue posible ubicar lugares y sujetos y entender su relación con los códigos identitarios, además de hablar de subjetividades, algo prácticamente imposible de hacer desde una mirada cuantitativa, tal como sostengo en el apartado siguiente.

Tientos etnográficos

Hace tiempo que el andamiaje metodológico en trabajos de las ciencias sociales asiste a un escrutinio crítico debido a la aparición de nuevos acontecimientos y casos que revelan las limitantes del método positivista.

El análisis de actitudes, las identidades, las representaciones sociales y los movimientos sociales contemporáneos muestran, como menciona Chávez (2004:49),

una convergencia disciplinaria entre psicología, antropología y sociología. La descripción-interpretación de las culturas, los procesos o mecanismos íntimos de reconocimiento social e interpersonal y las interacciones sociales forman amplios lazos que exigen una mirada multidisciplinaria y no un punto de vista parcial. En este contexto, la antropología ha sido una de las disciplinas que más han aportado a este tipo de conocimiento y, sin pretensiones macrosociales, ha mostrado su eficiencia en el análisis de las sociedades industriales y urbanas (Chávez, 2004), y ha fortalecido algunas técnicas de investigación orientadas a la recolección de información para narrar e interpretar (Geertz, 1992). A este respecto, la etnografía ha reflexionado sobre la no dinámica de las intenciones, los motivos y las percepciones, y ha demostrado que existe una complejidad que transgrede los umbrales de la cuantificación. Las investigaciones realizadas a través de las subjetividades han logrado desentrañar algunos procesos complejos que la visión cuantitativa no había podido explicar (Schwartz y Jacobs, 1984:28). Desde este punto de vista, el rescate de las voces y la experiencia son un producto académico imposible de salvar desde una interpretación numérica.

A mediados del siglo pasado, Herskovits, en *El hombre y sus obras* (1984 [1948]), resalta el valor de la observación, las conversaciones, la visita a los hogares, la asistencia a ritos y la interrogación, y sostiene que son puntos centrales para conocer de forma directa los modos de vida, lo cual permite contar con una visión de conjunto sobre la cultura, o bien obtener semblante específico de ella; es decir, desarrolla o se vale de un carácter etnográfico para coleccionar datos examinables y relacionables.

Por su parte, en un intento de ajustar el estatus epistemológico, Radcliffe-Brown asegura que la etnografía es una forma de análisis ideográfico: busca que ciertas proposiciones o “exposiciones particulares” sean aceptables. Bajo este concepto, la etnografía definida por Radcliffe-Brown busca informar sobre los pueblos y su vida social, y el etnógrafo —por tanto— “deriva su conocimiento o la parte más importante de éste, de la observación directa o del contacto con el pueblo del que escribe” (1974:10), y se aleja de pretensiones nomotéticas (leyes científicas).

La etnografía se redimensiona cuando Geertz, antropólogo con experiencia de campo en tres continentes, se refiere a la descripción etnográfica como interpretativa del flujo del discurso social y a la interpretación como un “rescate de lo dicho” para fijar al discurso “en términos susceptibles de consulta” (1992:32). Así, el etnógrafo, dice Geertz, conserva los momentos en sus inscripciones densas y se aleja de la fatalidad de la prescripción. Tales concepciones del trabajo etnográfico han sido ampliamente desarrolladas desde hace tiempo en la antropología.

Así, se sostiene que a través del *getting close* el trabajo etnográfico extrae textura, proximidad y comprensión profunda que difícilmente podrían proporcionar otras estrategias (Grills, 1998). Aun cuando la etnografía sirve a intereses antropológicos para analizar el desarrollo y la diversidad sociocultural (González, 1995), en el presente documento, además de apreciar sus aspectos interpretativo-explicativos, no se descartan los compromisos contraídos con su uso.

La etnografía, como sostiene Aguirre (1997), intenta obtener datos sobre la organización social de los pueblos. Esto exige que el investigador se implique e introduzca en la cultura como un “asociado” para describir “desde adentro” y con “mentalidad nativa” los procesos a observar. En este sentido, el investigador está en la “mentalidad del nativo”, es decir, se encuentra en la posición *emic*: desde dentro y con “la perspectiva del actor”. No ignora, sin embargo, la discusión sobre la validez de la óptica *emic* y *etic* que reducen a un sistema de oposición ambas posiciones. Como indica Aguirre, la perspectiva *emic*, definida por la *nueva antropología* como el punto de vista más válido en el quehacer etnográfico, provoca un giro hacia el particularismo cultural (1995:14).

Frente al *acto* de “volverse otro” mediante una operación ontológica (que llevaría a la enculturación), la endoetnografía, por su parte, propone una resignificación del *emic*: definirse desde “adentro”, volverse un “nativo”, sólo es posible si se renuncia al etnocentrismo, es decir, si se experimentan dos culturas. El problema aquí, reflexiona Aguirre, es saber cómo y hasta dónde se vivencia la otra cultura y se relativiza el etnocentrismo (1997:5).

Por otro lado, la perspectiva *etic*, es decir, la comprensión de una cultura por un observador externo, enfrenta la exigencia de la validez: la coincidencia de observadores externos sobre un mismo punto como parte de una corroboración científica. A este respecto, Lévi-Strauss incita a reflexionar sobre el problema de la objetividad, tal como ha sido definida en las ciencias sociales y desde una perspectiva occidental. En *Tristes trópicos* (1988) se relata la experiencia etnográfica al paso del antropólogo por el Amazonas. En esta obra, la internalización cultural y la vivencia de la lejanía permiten a Lévi-Strauss reconstruir escenarios culturales a través de lo que Verón (1977) identifica como una regla de oro en la perspectiva estructuralista: se conoce únicamente *por diferencia*. Sin embargo, esta regla se vincula estrechamente con la exigencia positivista de “ratificar objetivamente” lo concluido. En este sentido, Lévi-Strauss (1977) aconseja resistir a las “seducciones del objetivismo ingenuo”, es decir, resistir a la reinterpretación de costumbres e instituciones con el fin de encuadrarlas en teorías de moda e ignorar la ejemplificación o reproducción del ritual en los contextos originales. La objetividad, según Lévi-Strauss, es una atribución del observador.

Sin embargo, *emic* y *etic*, apunta, expresan el punto de vista del nativo y el del observador externo. Bajo esta consideración, ambos forman parte del proceso etnográfico y pueden explicar las relaciones tendidas en la comunidad.

Finalmente, Aguirre señala que al igual que los habitantes de una comunidad, los miembros de una empresa pueden ser considerados “nativos”. Según este autor, el trabajo etnográfico actual describe, diagnostica y elabora proyectos de identidad de quienes reclaman soluciones y eficacia (1997:12).

Al apelar a estas formas de concebir el punto de vista *emic* y *etic*, en este libro se incorporan tanto la facultad de *volverse un nativo* (*emic*), como la creatividad (*etic*) e innovación del observador externo. A partir de las argumentaciones señaladas arriba, he experimentado los espacios homosexuales, los he observado y he producido un cuadro interpretativo del discurso social homosexual y del significado de códigos, actos, gesticulaciones y vínculos, como un rescate de “lo dicho”, de lo vivido y producido en ellos. He puesto énfasis en las interacciones que definen las experiencias de los homosexuales a través de su paso por los guetos, esos lugares que les permiten reivindicar el derecho a ser actores o, parafraseando a Cruz (1996), a protagonizar su propia existencia; lugares que en gran parte de la literatura homosexual resultan centrales porque de ellos depende la producción simbólica de la vida gay, de la creación de su identidad y la expresión de la subjetividad.

Tal como dije al final de la sección anterior, la etnografía ha sido un sustento indispensable en la realización de este libro, pero también en otras investigaciones que revelan su potencialidad. Trabajos como el de Guillermo Núñez (1994) aluden a la descripción etnográfica para encontrar las conexiones entre la homosexualidad, la moral y las prácticas. En otros, como los de Humpreys (1999), Tattelman (1999) y Rapisardi y Mondarelli (2001), la descripción permite entender mejor las formas en que se obtiene “sexo sin compromiso” en situaciones donde los involucrados no bastan para explicar los lazos tendidos entre sexo, clandestinidad y régimen político.

Por otro lado, las investigaciones de Cardin (1989) ayudan a esclarecer los nexos de la homosexualidad con los ritos asociados a la masculinidad en sociedades exóticas. Así, se puede afirmar con Tattelman (1999) que el deseo de hombres por otros hombres ha creado paisajes de los espacios sexuales, y que esos espacios pueden ser parques, callejones, restaurantes, baños públicos, cines o bares.

Clatts (1999), por su parte, realiza una observación etnográfica sobre un bar homónimo del suceso de Stonewall en Greenwech. De acuerdo con él, el bar sirve como nexo para una amplia variedad de gente y también da lugar a una amplia variedad de actividades: distribución y venta de droga; distintos tipos de trabajo sexual, o bien actividades económicas y sociales.

A su vez, Hooker (1967) reconoce que la ausencia de la investigación científica en el estudio de la homosexualidad es resultado de la presencia de tabúes que marginan y condenan a la clandestinidad a la homosexualidad. En consecuencia, propone analizar la relación de la experiencia personal con la *subcultura gay* dentro de los lugares en que ésta se expresa: en bares gays. En estos espacios, según la autora, las formas de organización y socialización homosexual pueden ser estudiadas. Contraria a la corriente neuropatológica, la autora no busca las causas de la homosexualidad, pero sí la producción cultural; para ello es necesario reflexionar en los homosexuales como productores de elementos físicos y simbólicos que articulan su vida sociocultural y comunitaria.

Al entender a la comunidad homosexual como un agregado de personas que comparten actividades e intereses en común, Hooker realiza una de las más grandes aportaciones teóricas al debate de la homosexualidad. Desde su punto de vista, los gays generan espacios con la intención de expresar su homosexualidad, pero también para implementar formas de aprendizaje sobre símbolos, códigos y estrategias para las relaciones sexuales. Así, afirma Hooker, los espacios, las reglas, el lenguaje y el humor son factores de integración comunal que permite a los homosexuales vivir su sexualidad como algo natural.

A partir de esta breve revisión (de lo que he considerado como etnografía en la literatura homosexual), puedo afirmar que los espacios tienen un lugar fundamental en la vida homosexual. Además de poder identificar formas de interacción y entender las construcciones simbólicas que se tejen ahí, los espacios gays fomentan la creación de lazos identitarios, no así la “conciencia” exigida para la militancia y la manifestación pública de la homosexualidad porque, como explicaré más adelante, ese aspecto de la identidad gay no tiene sentido para los homosexuales en Mexicali. Así que en el siguiente apartado me referiré a los espacios gays desde la perspectiva de Nicolas (1978), quien los define como *guetos*, idea que comparto y que me parece altamente operativa para entender la relación entre espacios e identidad gay en Mexicali.

El carácter polisémico del gueto gay

De acuerdo con Foucault, sobre los registros ya analizados, nombrados y circunscritos, se han rectificado y definido los significados. Pero es mediante los “grados de racionalización” y los puntos de partida teóricos que los conceptos y categorías reciben distintas interpretaciones (1999:66); éste es el caso del gueto.

Aunque el gueto ha sido considerado como un escenario de refugio o de marginación, ha servido también para denotar distintas “condiciones”, o para hablar de definición política, de pertenencia cultural o de desigualdad y marginación.

Adicional a esto, Cisneros (2004) menciona que el gueto no sólo es producto de la exclusión y persecución sobre los judíos, es también producto de un acto de fe.

Como una marca indeleble que ha forjado gran parte del destino de los judíos, “la recurrencia de la acusación de homicidio ritual” (Cisneros, 2004:207) ha originado sangrientas persecuciones y ejecuciones de judíos porque, históricamente, los judíos han sufrido de una “acusación crucifixa”, es decir, el señalamiento como “los asesinos de Cristo en la cruz” e infieles a la creencia católica.²⁴

Con el nazismo, el gueto se inauguró como una forma selectiva de eliminación. Según relata Cisneros (2004), el gueto sirvió para concentrar a los judíos e implantarles un distintivo cuyo objetivo era indicar y establecer una diferencia e inferioridad racial. Judíos y “anormales” eran confinados a los guetos mientras la policía nazi, dice Cisneros, eliminaba masiva y sistemáticamente a quienes se confinaba al campo de exterminio.

En el contexto nazi, el gueto se definía por un sentido de inferioridad, marginación, selectividad y genocidio en el que los homosexuales, independientemente de que fueran judíos, además de ello, portaban “distintivos” que indicaban una doble falta: la traición a los códigos que fundamentaban a la raza aria (la dominación y la exacerbación de la masculinidad) y la *irremediable* pérdida del código genético, la ausencia de linaje, la posibilidad de la perpetuidad truncada.

En propuestas contemporáneas sobre temática homosexual, el gueto es definido como el escenario surgido de una atmósfera heterosexista que, como proyecto hegemónico, reduce otras expresiones que se le contraponen.

Según Nicolas (1978), existen diversas formas de encierro (o gueto) homosexual que permiten, entre otras cosas, los encuentros sexuales entre personas del mismo sexo. Con un trasfondo clasista, los guetos son divididos por Nicolas en dos categorías: gueto comercializado (saunas, clubes privados o salones de fiestas) y no comercializado (parques, baños públicos). Originado por el rechazo del cuerpo social, el gueto es definido por este autor como el lugar en el que se arraiga la “ideología de la identidad homosexual”. Sin embargo, la geografía del gueto homosexual delata distintos grados de tensión, pero también de consentimientos y

²⁴ Según Cisneros, la discriminación judía tiene su origen en el antisemitismo que surgió entre los años 2800 y 1200 a. C., con la aparición de dos grandes imperios en la época de bronce, Egipto y Mesopotamia. “Es un periodo en el que florecen las ciudades-Estado cananitas mientras que los descendientes de Abraham son vendidos como esclavos en Egipto” (2004:205).

negociación. Desde la consumación sexual apresurada y sin continuidad o compromiso (propia de los guetos no comercializados) hasta la extravagancia o la belleza estereotipada (característica de los guetos comercializados), los guetos permiten el despojo de prejuicios y dan cuenta de la condición homosexual que, renuente a la presión social, se despliega en la clandestinidad propia de estos espacios (Nicolas, 1978:45-46).

Por otro lado, Pollak (1987) se refiere a los guetos como “las instituciones clave de la vida homosexual” en donde los encuentros sexuales entre varones se suscitan en espacios territorialmente delimitados: las saunas, los cines, parques, baños públicos o restaurantes especializados. Las prácticas sexuales arraigadas en estos espacios son variadas y elaboradas de acuerdo con distintas exigencias: de voyeurismo, exhibicionismo o sadismo. Al mismo tiempo, sostiene Pollak, sirven a la reproducción de los rasgos más característicos de la cultura homosexual, como el lenguaje, el humor, la adjetivación o la gesticulación, pero también a la autodefinición, a la presentación de sí, a la reapropiación del lenguaje.²⁵

Sin ignorar la existencia de espacios clandestinos que sirven de refugio a homosexuales “no emancipados”, Pollak hace referencia a la construcción de barrios urbanos habitados por grupos segregados en donde la homosexualidad puede ser experimentada como una forma de vida institucionalizada. Lejos de concebirla como un espacio clandestino, puede leerse en Pollak un reposicionamiento de los homosexuales en la vida pública. Organizado y fortalecido económicamente, el gueto homosexual anunciado por este autor es origen de la identidad gay y de una “imagen social” *no perversa* de la homosexualidad.

Por su parte, Oscar Guasch (1995) se refiere al gueto como una característica básica del periodo gay²⁶ en el que la institucionalización del universo homosexual en España permite que el gueto se defina social y espacialmente. Si bien el periodo pregay se define por la notoriedad que tienen los urinarios, Las Ramblas, las plazas, los bares y otros espacios públicos en la creación de redes sociales homosexuales, el gueto gay se fragua bajo criterios espaciales más acotados: lugares lúdicos fácilmente accesibles que operan con normalidad en un marco legislativo

²⁵ El término *loca*, *jota* o *marica* ejercido por el discurso heterosexual como una forma de discriminación, adquiere un sentido afirmativo de la diferencia en los homosexuales que se reapropian de él, pero, al mismo tiempo, puede indicar cercanía o lejanía de la construcción social de la feminidad.

²⁶ Guasch divide la historia del vida homosexual en España en dos periodos: un pregay (en el que *la loca* y *el reprimido* deambulan por espacios públicos en busca de contactos sexuales) y otro en el que el modelo gay trastoca la vida social de los homosexuales (básicamente por el predominio del modelo viril en el mundo homosexual y por la aparición de lugares socioespacialmente delimitados e institucionalizados por los gays y reconocidos por los heterosexuales) (véase Guasch, 1991).

no opresivo. En este sentido, el gueto funge como el umbral de socialización de los homosexuales; como el lugar en el que se recibe *información homosexual* y en donde el homosexual no es señalado, no se le imputa una condición de marginalidad y, contrariamente, tiende a la *normalidad*.

A pesar de ello, el autor señala que en el periodo pregay, las figuras homosexuales como *la loca*,²⁷ señalaban posturas irrefutables de insurgencia, de oposición a la norma y de contravención social. Pero quienes experimentaban la homosexualidad en el anonimato se servían de espacios públicos (como parques, calles, urinarios, etcétera) que aseguraban anonimato y sexo furtivo. El gueto, en este sentido, poseía referencias codificadas que, según Guasch, sólo “los entendidos” podían descifrar,²⁸ es decir, aquellos que conocían y entendían los códigos homosexuales.

En mi opinión, creo que más allá de la estructura socioespacial, en el gueto alternan distintos personajes que se definen por las prácticas sexuales clandestinas, o bien se pronuncian desde *su diferencia*, desde el deseo de que su existencia sea reconocida.

Por otra parte, el mecanismo de la censura franquista al que alude Guasch, propicia la creación de “circuitos” que “los entendidos” conocen y recorren en busca de encuentros sexuales y sociales. Visto así, estoy convencido de que existe una censura que no sólo actúa desde las instituciones legales y sociales, sino que también opera desde los sujetos homosexuales. Tal como relata el autor, la aparición de la identidad gay hace del gueto un espacio de automarginación o autoexclusión. Si lo que marcaba al periodo pregay era la presencia de un sistema opresivo y excluyente, lo que caracteriza al periodo gay es la ausencia de éste, pero también la colaboración de los sujetos para construir el gueto.

Durante el segundo periodo, de acuerdo con Guasch, las luchas contrafranquistas abrieron canales de disputa en los que la homosexualidad tomó un cariz reflexivo. A la caída de la dictadura franquista, la homosexualidad ganó terreno en lo público e inició un proceso hacia lo político-legal, cuya consagración fue la identidad gay y los logros recientes, como la unión legal entre personas del mismo sexo.

Sin embargo, la experimentación de la homosexualidad en el periodo gay se encuentra teñida por la creación y diseminación de guetos favorecidos por políticas no homofóbicas u opresivas que actúan como espacios excluyentes. Aunque estos espacios sirven para protegerse de la presión social, la aparición del gueto

²⁷ Este término es utilizado en el argot gay para definir a quienes expresan modismos femeninos y los llevan al límite.

²⁸ Esta idea se encuentra ampliamente expuesta en los capítulos 3 y 4 de Guasch (1995).

comercial relevó a los “tradicionales” lugares de contacto homosexual como Las Ramblas, los urinarios y otros lugares públicos.

Finalmente, en el gueto gay, los modelos de la masculinidad y su expresión (la virilidad) son sobrevalorados, y la *loca* sufre los embates de la marginación al “interior de la preferencia”.

En uno de los relatos que Rapisardi y Mondarelli incluyen en su trabajo *Fiestas, baños y exilios*, un entrevistado se refiere al gueto de la dictadura argentina como “un espacio cambiante, donde circulamos las ‘locas’, en busca de aventura, no como zona de exclusión o de encierro”. A este respecto, dicen los autores, la ruta de peregrinación del entrevistado sugiere la idea de un “gueto lábil”, capaz de abarcar toda la ciudad (Rapisardi y Mondarelli, 2001:25-26), fragmentando “territorios vírgenes”. En este sentido, los baños, las fiestas privadas y algunos cines componían la cartografía sexual de los gays porteños de la dictadura.

De la misma forma que Guasch, Rapisardi y Mondarelli indican que durante los años de represión *la marica*²⁹ ocupaba una posición central en la producción de espacios públicos destinados al intercambio sexual entre personas del mismo sexo. A la caída de la dictadura y con el surgimiento de la figura del “moderno gay”, la exclusión de *la marica* coincide tanto con la construcción identitaria gay (cuya base principal es la salida del clóset, es decir, dar a conocer públicamente la homosexualidad) como con la creación de un gueto diversificado (discotecas, bares, saunas, etcétera). Así, acusan Rapisardi y Mondarelli, aun cuando el *new gay*³⁰ pretenda parecer un “sujeto común”³¹ y experimente “sus recreos eróticos en lugares de ambiente” (2001:218), siempre serán una inquietud, una amenaza para el homófobo.

En este contexto, el gueto gay presenta un carácter ambiguo: por un lado, continúa considerándose como un espacio de protección (como afirma Guasch [2000], el gueto jamás es voluntario), y, por otro, permite elaborar tácticas internas de exclusión mediante una matriz de masculinidad que, de acuerdo con Guasch (1995, 2000) y Rapisardi y Mondarelli (2001), caracteriza al modelo gay actual.

Así, el gueto gay no sólo es resultado de la marginación o efecto de la agresión; se autoexcluye y también ejerce marginación al interior de “la preferencia”. Aunque como ha demostrado Humpreys (1999), sigue operando como el espacio que

²⁹ Este término es similar al utilizado en otros contextos, y aunque en términos gramaticales ofrezca diferencia, operativamente define al mismo personaje; en España, por ejemplo, se utiliza *el marica*, y en México, *marica* o *maricón*.

³⁰ Cursivas de los autores.

³¹ Las comillas son de los autores.

soslaya las redes de socialización homosexual y funge como escenario de análisis tanto de las prácticas homosexuales como otros vínculos que se crean a su alrededor (para esta última idea, véase Clatts, 1999).

Si bien el concepto del gueto apunta a una teorización de la marginalidad, y aun cuando en la temática homosexual se indica que el gueto es un “dispositivo que permite a mujeres y varones gay protegerse de las presiones del entorno” (Guasch, 2000:32), en este libro defino al gueto como un espacio polisémico, es decir, como el lugar que proporciona seguridad, pero también como el que denuncia, como el que evidencia “la preferencia”; como el espacio en el que *los de clóset* y *desclosetados* ponen en juego distintos códigos y conductas que forman parte del aprendizaje de la vida homosexual. Entiendo al gueto como una conformación compleja de deseos, sexualidad y fiesta que permite recrear códigos y símbolos identitarios y, al mismo tiempo, mantiene la definición más “tradicional”: un lugar de marginación. También lo considero como un espacio que permite a algunos escapar al control social y desfogarse. Y siguiendo la distinción de Nicolas (1978), considero que los guetos comercializados y no comercializados son los espacios apropiados para realizar indagaciones etnográficas en el sentido que Herskovits (1984) y Geertz (1992) definen; esto es, permiten observar las conversaciones, interrogar, obtener datos examinables y relacionales, e interpretar el flujo del discurso social. Pero también en el sentido en que apunta Giddens (1993), con las nuevas reglas del método sociológico, es decir, explicar e interpretar las formas en que se manifiesta la identidad gay y la manera en que los sujetos encuentran sentido en ella (como se verá más adelante).

Sin embargo, en el siguiente capítulo deberé hacer una pausa obligada para desarrollar una categoría central en mi análisis: la del sujeto. Apelo a distintos autores para entender sus consideraciones sobre el sujeto e ir construyéndolo “teóricamente.” He tomado como referentes no sólo sus juicios, sino también los conceptos de los que echan mano para lograr un concepto que se constituye de historia, subjetividad y sexualidad, así como de señalamientos, acusaciones y sanciones que bien puede evadir o aceptar. En otras palabras, como un “depositario” de historia y subjetividad que posee la información necesaria para evaluar el contexto social y realizar las acciones que le sean más convenientes.

Capítulo III

Construyendo al sujeto

La categoría

Judith Butler (2001) afirma que existe una dificultad entre la teoría feminista y aquellos sujetos a los que dice representar porque, según la autora, “representación funciona como un término operativo dentro de un proceso político que intenta entender la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos” (2001:33). Aquí, Butler entiende que hay una problemática entre la propuesta política y el sujeto representado básicamente porque “las mujeres” se han convertido en “un término problemático, un lugar de impugnación, una causa de angustia” (2001:35).

Esta discusión de Butler se basa en una reflexión sobre las formas fundacionistas del sujeto que le permite afirmar que los sujetos políticos son producidos por prácticas excluyentes y naturalizadas mediante las estructuras jurídicas. Tal como Butler lee en la propuesta de Foucault: “los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que después llegan a representar” (Butler, 2001:24). Esta política del sujeto puede verse claramente tanto en la construcción teórica que inunda las ciencias sociales como en las prácticas comunes que nos permiten pensarnos como sujetos.

A partir de esta idea, pensemos en lo que Weeks (1993) afirma: tanto sociólogos como historiadores encuentran relevante distinguir entre comportamiento homosexual, roles, categorías e identidades. Sin embargo, haría falta pensar en las formas en que la categoría sujeto es problemática no sólo para las construcciones heterosexuales, sino para la identidad gay e, incluso, para los campos de la masculinidad. Bajo esta consideración, la pregunta es: ¿Qué tipo de sujeto es problemático para cada uno de estos campos?

Si bien los análisis históricos de la homosexualidad pueden revelar, de acuerdo con Weeks, que las actitudes alrededor de la actividad homosexual³² varían y muestran la especificidad de los significados sociales y subculturales que giran en torno a ella, la homosexualidad ha estado fuertemente ligada a las definiciones del hombre como sujeto dominante, único, heterosexual y universal.

Es claro que la lucha gay ha sido problemática para las instituciones sociales por la serie de exigencias sobre el reconocimiento sociocultural y legal que ha entablado para posicionarse, pero también lo ha sido para el campo de las homosexualidades.

Aunque, en general, la categoría sujeto es problemática para las definiciones totalitarias tanto del género como del feminismo, creo que, parafraseando a Butler, lo gay “no siempre se establece de manera coherente o consistentemente en contextos históricos distintos porque se intersecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas” (2001:35).

Así, en aquellas culturas contemporáneas en donde la homosexualidad se ha vuelto pública (cfr. Weeks, 1993:110), los significados sobre los vocablos gay y homosexual han desencadenado un acalorado debate que trata de dilucidar los aspectos operativos mediante los cuales un sujeto deja de ser homosexual para “convertirse” en gay, un sujeto político que resquebraja las certezas de las construcciones de género y de las instituciones sociales que las mantienen.

Pero aquí me hago las mismas preguntas que Butler se hace con respecto a las mujeres (2001:37-38): “¿en qué medida la categoría de lo gay, como sujeto, logra estabilidad en el sistema heterosexual?”. En lo que resta de este apartado responderé a esta pregunta tomando como base algunas propuestas clásicas y otras concepciones recientes que introducen el tema de la identidad y la subjetividad como elementos de discusión importante en la construcción del sujeto.

Kant

Cuando Kant adjudicaba al sujeto la posibilidad de conocer el mundo de los objetos a través de su experiencia y de sus impresiones (esto es, del empirismo y el racionalismo), mostraba que el conocimiento está mediado por una relación dialéctica entre objeto y sujeto, pero también abría la posibilidad de entender un mundo de sujetos morales.

³² El autor utiliza el concepto *same sex activity* que yo interpreto como “actividad homosexual” (cfr. Weeks, 1993:97).

Definido como el pensador que sembró la diferencia en la teoría del conocimiento, se aparta de las propuestas más deslumbrantes del empirismo y el racionalismo para enfrascarse en las luchas propias de la gnoseología y traslada al sujeto al centro de la discusión mediante lo que se ha dado en llamar “el giro copernicano”, que supone que la relación objeto-sujeto debe ser superada por la centralidad del sujeto (Kant, 1996:65-79).

Alejándose del racionalismo y el empirismo,³³ Kant critica a sus predecesores acusándolos de haber centrado sus propuestas en el objeto, es decir, en lo que conocemos y no en cómo conocemos. De esta forma, propone un sujeto activo, capaz de producir sus propios objetos y objetivarlos.

Sin embargo, difícilmente este autor se alejó de preceptos morales y religiosos que en cierto sentido continuaban influenciando el pensamiento científico de la modernidad. Mediante la enunciación de imperativos categóricos, propone *el buen obrar* como el camino a seguir y apuesta por una filosofía moral que, en el traspatio, oculta a un Dios justo que garantiza la inmortalidad y salvación del alma (véase Kant, 2004). En tal sentido, este filósofo es incapaz de desligar los fundamentos morales y religiosos de la concepción de un sujeto descentrado que, por añadidura, carece de sexualidad.

Al reflexionar sobre la necesidad de una filosofía moral, el autor también propone una metafísica de las costumbres que elimine toda suerte de corrupciones porque “las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupción” (2004:80). En este entramado, el pensador distingue entre una filosofía empírica (arraigada en fundamentos de la experiencia), filosofía pura (la que deriva sus teorías de principios a priori) y la metafísica (o filosofía pura centrada en la reflexión de determinados objetos del entendimiento) (2004:78).

A partir de esta distinción, afirma que la metafísica permitirá zanjar el pensamiento empírico del racional, es decir, distinguir entre las cosas de la naturaleza y las cosas de la costumbre. Sobre las cosas del entendimiento de la costumbre, distingue entre dos tipos de sujetos: los que poseen una razón cultivada y los de entendimiento vulgar. Sin embargo, esta distinción tiene implicaciones muy claras. Mientras que quienes poseen una razón cultivada pueden alejarse de la “verdadera satisfacción”, aquellos de entendimiento vulgar pueden imponer su *instinto*

³³ Mientras el racionalismo se definía por suponer que mediante ideas contempladas en una vida pasada (Platón), por iluminación divina (San Agustín) o de forma innata (Descartes) generamos conocimiento, el empirismo sostenía que se conocen fenómenos a través de los sentidos, impresiones o experimentación (Locke, Hume). Pero en ambas, el conocimiento era impulsado desde el objeto, nunca reflexionado por el sujeto.

natural y no permitir a su “razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir” (2004:88). En este sentido, los sujetos de la razón vulgar encuentran en su propia condición una posibilidad más amplia de alcanzar la felicidad, mientras que la razón cultivada “restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad” (2004:89).

Aunque Kant supone que los sujetos de razón poseen mayores capacidades para enfrentar las dificultades ofrecidas por la vida, su discurso apuesta por la creación de un sujeto moral, un sujeto *benéfico* que se define por un imperativo moral, es decir, porque posee una conciencia moral que le dicta que lo que hace *tiene que ser hecho*. En palabras de Butler (2001), el sujeto es producto de los sistemas de poder; en el caso de Kant, este sujeto es resultado de los imperativos morales y religiosos.

Me parece que es importante la distinción que hace Kant (2004) para referirse a las acciones relacionadas con el deber y las relacionadas con la inclinación porque a partir de ello los sujetos definen sus acciones como moralmente malas, indiferentes o buenas. En este sentido, creo que este autor nos presenta a un sujeto evaluador, pero también un sujeto con capacidades cognitivas y capaz de trascender sus condiciones materiales a través de actos morales, es decir, un sujeto de la certeza moral.

En cierta medida, creo que la visión de este filósofo permite problematizar los campos de la sexualidad, particularmente de la homosexualidad, porque habla de un sujeto que debe definirse en términos binarios: “lo bueno” y “lo malo”.

La posibilidad de una bifurcación en la experiencia del sujeto, es decir, que el individuo tenga que decidir entre el bien y el mal, supone una discusión ética sobre las formas en que se construye y define la moral, lo que indica la presencia de espacios morales que se excluyen mutuamente. En términos más simples, la propuesta de Kant no es operativa sino para reafirmar las posiciones ya fijadas por el discurso heterosexual. Es cierto, tal propuesta otorga a los sujetos una moralidad genuina, pero es una de corte vinculante y de grandes pretensiones: enlazar a todos los seres humanos. No es posible, entonces, hablar de sujetos autónomos, mucho menos de gays que interpelan las instituciones *naturalmente heterosexuales*.

A pesar de leerse en él una propuesta que revalora al sujeto y lo presenta como el creador,³⁴ considero que una moral del bien tendrá como resultado unas “leyes del bien” que, indudablemente, nos lleva a pensar en la producción de *sujetos de bien*. Si a esto le añadimos que *el buen obrar*³⁵ es el camino que permite llegar a Dios y

³⁴ En Kant, el objeto no se encuentra dado, hay que construirlo.

³⁵ Las cursivas son mías, el concepto pertenece a Kant.

que la homosexualidad ha sido señalada como uno de los pecados más perseguidos por la religión, se puede observar con claridad que existe una línea que divide a los sujetos que constituyen un reino moral definido por “necesidades prácticas de obrar” (tienen un *deber*) (véase Kant, 2004:122) y aquellos para quienes este tipo de moralidad está negada. Desde mi punto de vista, pensar a los sujetos de bien que se enfrentan a través de campos morales excluyentes reafirma la idea de un mundo “naturalmente” dividido y, a partir de ello, se subrayan las diferencias y jerarquías de heterosexuales frente a homosexuales.

Según Vilar, Kant propone “un sujeto capaz de desear y actuar, es decir, dotado de voluntad” (1996:76), lo que supone una división del sujeto entre sus dimensiones objetivas y subjetivas. Las primeras atenderían a un bien común dado su carácter de obligatoriedad, mientras que las segundas responderían a las tendencias o inclinaciones individuales. De acuerdo con esto, los sujetos racionales y objetivos sólo podrían ser aquellos para quienes el *deber* se convierte en un imperativo dentro de un reino de fines³⁶ morales.

Me parece que aquí el sujeto de Kant es altamente operativo para las construcciones de la heterosexualidad. En un mundo de trasfondo religioso, un sujeto que puede distinguir “racional y objetivamente” los caminos ofrecidos por el bien y el mal, responde mucho mejor a la construcción de un mundo heterosexual zanjado por diferencias de sexo y género donde la categoría de sujeto está fuertemente ligada a la moral religiosa, esa que hace ya siglos ha condenado la práctica sexual entre personas del mismo sexo. Creo, en definitiva, que el sujeto de Kant puede ser funcional y poco problemático para los esquemas heterosexuales que promueven leyes universales y naturales.

Como apunta Aguilera, “el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma de Kant, se convierte en entrega a lo que sostiene a la razón y a lo que ésta apunta, autoconservación de los humanos que niega la soberanía del pensamiento” (1996:132).

Aunque Kant es una figura representativa del pensamiento moderno de la ilustración, el sujeto que hace patente sigue remitiendo a las expectativas que las estructuras morales y religiosas han fijado en él. Si bien sienta las bases para que éste camine seguro de sí, pensarlo libertario no significa pensar en él como el resultado de la reflexión, mucho menos de la resistencia o la disidencia sexual o de género.

³⁶ Kant se refiere al reino como “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”. (2004:131). En dicho reino, el sujeto racional empata con la moralidad que, según apunta el mismo, “consiste pues, en la relación de toda acción con la legislación, por lo cual es posible un reino de los fines” (Kant, 2004:132).

En otras palabras, no existe un sujeto kantiano que se piense a sí mismo no sólo como un ente libre, tampoco como un sujeto reflexivo y disidente, ya sea porque las preocupaciones de la época se manifiesten en el pensamiento de Kant o porque los conceptos morales del bien y del mal no son el producto del comportamiento individual sino, contradiciendo a este autor, son imperativos colectivos, “fijos” en la cultura. Así, la búsqueda de leyes universales y naturales no indica otra cosa que sometimiento, o como dice Aguilera, “renuncia a la soberanía del pensamiento” (1996:132).

Pensarse gay a través de la categoría de sujeto de Kant resultaría un trabajo obtuso básicamente porque el gay apunta hacia la disidencia, pero también porque el sujeto de la ilustración kantiana es un renunciante a pensar, sujeto que encuentra en sus generalidades y en sus distinciones bipolares del bien y del mal, las formas deseables de ser sujeto: uno de pasividad constitutiva, “una pasividad fruto del sometimiento a lo dado, tan esclava como la pretensión de soberanía” (Aguilera, 1996:124).

Nietzsche: el superhombre y el último de los hombres

Es reconocida la renuncia y crítica que Nietzsche realiza sobre las construcciones morales y religiosas que antecedieron al pensamiento de la modernidad. Al afirmar que las creencias en Dios, en la moral y en la metafísica son inconsistentes, Nietzsche propone un tipo de hombre distinto al de la redención religiosa: “el superhombre”, que por antonomasia se opone al “último de los hombres”. Encuentro muy seductora la propuesta de Nietzsche porque hace del sujeto un ser de crítica y renuncia a los imperativos religiosos y morales.

A diferencia del sujeto promovido por el discurso mesiánico religioso, los tipos de hombre propuestos por este filósofo se encuentran en posibilidad de definir su propio destino. En ese sentido, me resulta extremadamente operativa la propuesta de un sujeto que sustituye la moral colectiva por la suya propia. Aunque gran parte de la preocupación de Nietzsche gira en torno al papel de la ciencia en la búsqueda de conocimiento y la crítica a distintos axiomas de verdad y falsedad y de lo moral e inmoral, su argumento no puede desconectarse de la categoría de sujeto:

A partir de ahora, señores filósofos, debemos poner especial atención en cuidarnos de la vieja patraña conceptual que ha creado un sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como la razón pura, la espiritualidad absoluta, conocimiento en sí; aquí se nos pide pensar en un ojo que de ninguna manera puede

ser pensado [...], aquí se nos pide, por tanto un contrasentido y un no-concepto de ojo. (Nietzsche, 2005b:161)

Me parece que la precisión de Nietzsche es oportuna para preguntar: ¿Con base en cuáles esquemas tratamos de explicar al sujeto? Partir de la racionalidad moral de Kant significaría, como he dicho antes, reafirmar el sujeto de la moral religiosa. En contraste, reconocer que el sujeto es impuro, humano, espiritual y carnal, permite matizar las propuestas binarias de la moral, de lo bueno y lo malo. Tanto en *La genealogía de la moral* (2005b) como en *Así habló Zaratustra* (2005a), Nietzsche describe a un sujeto cognoscente capaz de acción creadora e integrante de un mundo dividido en dos morales (oprimidos-opresores)³⁷ a las que puede renunciar: se habla de un sujeto autopoyético, creador de sí mismo.

Considero que partir de esta idea me permite contar con una categoría de sujeto lo suficientemente fuerte y apropiada como para explicar el papel de un sujeto gay que cuestiona y replantea las instituciones heterosexuales.

Al tomar de referencia la transformación psicológica y material a la que alude Nietzsche, es posible pensar en un sujeto libertario que se imagina a sí mismo como antítesis y se rebela contra la moralidad colectiva. Además de referirse al sujeto como el superhombre que encuentra la redención en la superación de su miseria (véase Nietzsche, 2005a), creo que éste se encuentra en posibilidades de ser dueño de su propio destino, de superar sus condiciones filosóficas y materiales más lamentables, o bien de hundirse en ellas. En ambos casos, este autor les confiere la libertad de decisión.

No retomo del todo la propuesta de Zaratustra como un ejemplo de superhombre, uno que pretende enseñar a otros a superarse a sí mismos: “Yo enseño al superhombre” (Nietzsche, 2005:14). Más bien me interesa subrayar que existe una lucha personal por la que los sujetos elaboran críticas sobre la moral y, tal como hace Nietzsche con el superhombre, adjudicarle la habilidad de realizar una transvaloración, es decir, reconocer que posee la capacidad de valorar lo terrenal, lo corpóreo y lo antiespiritual: “Yo amo a quienes no buscan más allá de las estrellas una razón para ir al encuentro de su ocaso y sacrificarse, sino que se sacrifican en honor de la tierra, y para que en ella surja el superhombre” (Nietzsche, 2005a:16).

Aquí me gustaría hacer una anotación importante: considero que sobresaltar la capacidad de superación de aquellos que reflexionan sobre el valor de la moral

³⁷ Según reconoce Nietzsche, “lo que a mí me interesaba entonces, era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral [...] Lo que a mí me importaba era el valor de la moral [...]” (2005:11).

y encuentran que es posible afirmarse como un sujeto propositivo y expandir el espectro moral a partir de las experiencias personales, es una de las principales intenciones que Nietzsche plasma en la idea que tiene del superhombre. Pero también estoy convencido de que tanto el superhombre que busca liberarse de ataduras como la obstinación del último hombre por permanecer en la ignominia, incuban un elemento que es parte fundamental en la argumentación de este libro: la subjetividad. En ambos casos, lo que se encuentra detrás es un deseo incuestionable por superar o reproducir las fuerzas morales que inciden en el desarrollo de sus vidas, ya que la sentencia de Nietzsche, a la que Judith Butler relaciona con el replanteamiento de las estructuras de género (véase Butler, 2001:58), tiene gran trascendencia a la hora de abordar los sujetos a través de lo que se dice, son sus esencias, funciones o posiciones predestinadas: “no hay ningún ser detrás del hacer [...], el agente ha sido añadido ficticiamente al hacer, el hacer es todo” (Nietzsche, 2005b:49). En tal sentido, ¿puede el sujeto disentir de las formaciones morales, de las estructuras de género y, particularmente de la heterosexualidad que dicta las formas en que se tiene que ser hombre o mujer? Los gays y las mujeres del género comienzan a demostrar que esto es posible.

De acuerdo con Butler, no existe una identidad de género detrás del género, se constituye a sí misma a través de “las expresiones que, según se dice, son resultado de ésta” (2001:58). Visto de esta forma, la moral heterosexual produce a sus propios sujetos, aquellos que representa, pero también a los que deberá reconocer como sujetos marginados. Para lograr esto, es importante establecer las fronteras de género, es decir, reconocer sólo las expresiones dicotómicas hombre-mujer.

Bajo esta consideración, el sujeto de Nietzsche se encuentra en capacidad de producir su historia, pero también de producirse a sí mismo, algo a lo que este autor se refiere a través de Zaratustra: “Yo he venido [...] para que ustedes manifiesten su hastío al escuchar o decir que una acción es buena si es desinteresada. ¡Qué en la acción suya esté presente su sí mismo como lo está el hijo en la madre! Y que esto sea para ustedes una virtud” (Nietzsche, 2005a:101).

Asimismo, Nietzsche adjudica al sujeto una porción libertaria que le permite renunciar a las construcciones morales preexistentes. Mientras que Kant pretende rectificar la vida de los sujetos a partir de la distinción entre el buen y el mal obrar, me parece que la propuesta de Nietzsche ofrece oportunidades para explicar la disidencia de los sujetos gays en la que se encuentra inmiscuida la subjetividad, un aspecto que en otras propuestas sobre el sujeto aparece desligada o marginada de él.

Teoría política, sociología positivista, marxismo y sociología comprensiva

En el pensamiento de Hobbes (2001) puede percibirse un torrente hereditario del pensamiento filosófico clásico cuando sostiene que el amor a la libertad y el dominio de uno sobre el otro son elementos intrínsecos del ser humano. Sus ideas provenientes de las teorías mecanicistas y naturalistas enmarcadas en una época de revolución ideológica, pueden apreciarse en el *Leviatán* (publicado por primera vez en 1651). Aun cuando no mostraba un abandono total de los preceptos divinos como vía explicativa del desarrollo social, Hobbes enfatizaba que la naturaleza del hombre tendría que ser ordenada por las instituciones más que por designios divinos.

Para este pensador, el ser humano es un ser de esencias, un ser con una necesidad inevitable de permanecer en estado de guerra, de dominar y someter. En este sentido, apunta Vilar, “para Thomas Hobbes, los seres humanos son frágiles criaturas dotadas de diversas y notables capacidades para sentir, conocer y desenvolverse en el mundo pero castigadas por la precariedad de la existencia [...]” (1996:70). Como máquinas de deseo, los seres humanos a que se refiere Hobbes, buscan satisfacer deseos insaciables.

Sin embargo, este autor tiene una idea particular de la persistencia del bien y del mal, tal como indica Vilar: “Hobbes no cree en el fondo en un orden ético inmutable del mal en un sentido absoluto o incondicionado” (1996:71). Pero Hobbes es claro a la hora de afirmar fervientemente que existe un carácter natural del ser humano que enfrenta a los unos con los otros en un estado de guerra. En tal estado de naturaleza, los individuos, dice, son gobernados por “la nada”, por el mero instinto que dictan las “pasiones naturales”³⁸ en ausencia de una figura autoritaria que imponga la observancia de leyes. Esto es algo que me parece relevante en la propuesta de este pensador: la necesidad de controlar la subjetividad, de manipularla de tal forma que permitiera a los sujetos operar en un marco normativo definido por un Estado soberano que indicara lo bueno y lo malo pues, según apunta el autor, ante el estado de naturaleza de los individuos, es necesario erigir un poder común capaz de proteger a los súbditos de invasiones e “injurias ajenas”, construir el Estado como “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común” (Hobbes, 2001:141).

³⁸ Hobbes no define con precisión a lo que se refiere con *pasiones naturales*, pero sí indica que son éstas las que inducen a la experimentación de sentimientos negativos tales como la venganza, el orgullo y la parcialidad.

El sometimiento a la colectividad y la renuncia de la individualidad y la subjetividad son características esenciales que hacen del sujeto propuesto por Hobbes un ser alejado del estado de la naturaleza y abrigado por el Estado. La multitud a la que se refiere el autor exige que el bien común debe ser el objetivo primordial dejando al sujeto desprovisto de toda iniciativa individual. Desde mi punto de vista, el hecho de que Hobbes hable de una naturaleza humana salvaje justifica la necesidad de crear un Estado sólido y autónomo pero también privilegiado, pues existe en el monarca y no en el común, la sabiduría y la habilidad necesaria para “gobernar la cosa pública”; existe en él *la buena inteligencia*.

En perspectiva de este autor, una vez instituido el Estado, las obligaciones son fincadas de forma natural; es decir, el soberano, como depositario de la fe, confianza y libertad de los súbditos, se encuentra en obligación de procurarles protección, aunque esto no le obliga a responder a circunstancias que cuestionen o pongan en entredicho su posición como soberano, pues se da por sentado que gobierna para el bien público. Parece claro que tomar una definición de sujeto desde esta perspectiva obligaría a perder de vista el aspecto subversivo y autopoietico al que se refiere Nietzsche.

Por su parte, Hobbes define al Estado como un acto “civilizador omnipotente” que busca la “modernización” o la modificación de las formas de gobierno con la introducción de un sistema de justicia distinto. Es “civilizador” porque supone un equilibrio entre el estado natural y el estado “político”. Pero es omnipotente porque corresponde al “poder soberano ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, con el objeto de prevenir la discordia y la guerra civil” (Hobbes, 2001:146).

En este contexto, el individuo nace en un mundo establecido y legalmente formado del cual aprende las reglas, las interioriza, reproduce y respeta en aras de mantener un bien colectivo o bien común. Según creo, esto está muy lejos de explicar la disidencia que hacen los gays de las estructuras heterosexuales, pero es una muy buena explicación de por qué existen varones homosexuales que prefieren el anonimato antes que el *desclóset*.

Adicionalmente, me parece que la sentencia de Hobbes es muy clara: educar para obedecer; la educación como el método apropiado para la formación individual; a través de ella los hijos del súbdito están llamados a reconocer y respetar lo que el padre ha reconocido durante el desarrollo de su vida. Y aquí, las concepciones de libertad,³⁹ libre albedrío y necesidad fungen como vínculos que unen al

³⁹ Definida por Hobbes como la ausencia de oposición. Un hombre libre es aquel que no encuentra obstáculos para hacer lo que desea a través de su fuerza y su ingenio.

individuo con el Estado, pero detrás de éstos se encuentra una necesidad suprema de *hacer lo que Dios quiere*.

Hobbes apuesta por la construcción de individuos que depositen su confianza en el Estado aunque vaya en ello la renuncia de todo pensamiento crítico. Utilizar la propuesta del individuo de Hobbes me permitiría hablar de un sujeto de la “no reivindicación”, algo cercano a lo que propone Kant: un sujeto que en aras de conseguir seguridad se declara incapaz de gestionar su posición en el sistema monárquico.

Otro de los peligros que veo en el individuo de Hobbes es su autodescalificación como agente constructor, perdido en la mar de la colectividad. Es el sujeto posesivo⁴⁰ que sólo puede suprimir su *estado natural* por el de la razón, una razón que curiosamente le indicará el camino del pacto social y la desaparición de su autonomía, la anulación de toda capacidad para “actuar por uno mismo sin más interferencias o subordinación que aquella que resulte imprescindible” (Vilar, 1996:72).

Esta perspectiva sólo me permitiría hablar de un sujeto que adquiere una identidad normativa explicada colectivamente porque “la sociedad es un instrumento inevitable y ventajoso de la existencia de los individuos” (Vilar, 1996:72).

Por otro lado, Locke reelabora la percepción sobre los individuos concediéndoles un atisbo de reflexión para decidir su anexión a la sociedad mediante un contrato. Aunque Locke también reconoce cierta deficiencia en los individuos, sostiene que los hombres son esencialmente buenos y que son corrompidos en el seno de la sociedad. Basándose en los preceptos de igualdad y libertad, Locke (1981) argumenta que el progreso material invisibiliza al individuo, lo refunde en la confusión colectiva.

Impulsado por el pensamiento reformista, realiza diferencias sustanciales sobre los conceptos de libertad natural y libertad social. La libertad, para Locke, es natural porque el hombre no se somete a un poder superior, voluntad o autoridad legislativa proveniente de otro hombre. En este estado únicamente es capaz de reconocer a la propia naturaleza como soberana de sus actos. De la misma forma, sostiene que la sujeción del individuo al Estado es definida por las leyes emitidas desde un poder social (legislativo) que hará las veces de mecanismo de coerción. En este aspecto, Locke presenta de forma más acabada las definiciones que Hobbes había postulado. En tal sentido, el hombre aparece más arraigado a sí

⁴⁰ Vilar define al individualismo posesivo como un sujeto normativo, “fundamentalmente como átomo social que se posee a sí mismo, un sujeto de necesidades, deseos e intereses dotados de la capacidad racional de calcular, y negociar con otros, siempre que ello sea necesario, la satisfacción de dichas necesidades, deseos o intereses” (Vilar, 1996:70). El individualismo posesivo, según el autor, forma parte de una tríada que conforma la subjetividad normativa en la era moderna e incluye a pensadores como Hobbes, Adam Smith y Locke.

mismo y a sus condiciones individuales que a las colectivas, presentando mayor conciencia de su posición tanto frente al Estado como a su desempeño de vida y a su libertad: “este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre [...] que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su propia vida [...]” (Locke, 1981:20).

Al igual que Hobbes, Locke ilustra y sostiene sus críticas sobre el derecho divino y la alabanza de éste hacia la soberanía de los gobernantes. Asimismo, afirma que la razón natural dicta el derecho que tienen todos los individuos a “comer y beber y el de disponer de otras cosas que la Naturaleza otorga para su subsistencia [...]” (1981:22). En este sentido, puede percibirse en Locke una incitación al desacato sobre lo establecido, sobre los designios divinos, a interponer la razón sobre la divinidad.

Y quizá la propuesta de Locke me sea más operativa para definir a un sujeto menos conformista que el de Hobbes y el de Kant, porque confronta el sentido de las ideas que homogeneizan. No por ello la propuesta de Locke deja de tener dificultades porque, al igual que Hobbes, ve en la educación una oportunidad para fomentar en el individuo el entendimiento del sistema de las leyes, y encuentra que el proceso de crianza garantiza el respeto hacia las leyes que mandan y presumen la libertad de los hombres.

La siguiente dificultad que detecto en esta propuesta es la idea de que la razón sirve a la integración del individuo a la sociedad. Los sujetos de los que se habla en este libro se acercan más a los postulados críticos de Nietzsche. Más allá de que Locke haya concebido una soberanía que no reside en la construcción de un Estado, sino en la población y en la construcción y observancia de una ley civil, me parece que en la idea de Locke es difícil pensar en individuos antes que en la colectividad. El apego a las leyes y la directriz de la razón me sugieren individuos que crean sentido sólo a través de sus prácticas colectivas, objetivadas y legitimadas desde el marco legal e institucional.

Rousseau, por su parte, propone un sujeto de derecho y de contrato con el que se contraponen a la idea de Locke. Sostiene que si bien el orden social es un derecho sagrado, éste no encuentra su origen en la naturaleza sino en convenios. Para sostener esta idea, afirma que existe un sistema de sociedades que se fundan en convenios en los que la familia misma es un modelo de sociedad política que reproduce una exterioridad jerárquica y se encuentra delimitada por relaciones de poder que no engendran derechos.

En esta lógica, Rousseau cuestiona los trabajos tanto de Hobbes como de Locke, y afirma que la renuncia a la libertad por parte de los individuos en aras de

conseguir la protección y los favores de salvaguarda del soberano, significaría una renuncia a todo, pero, fundamentalmente, una renuncia a las acciones morales. De ahí que un contrato social sea determinante para el sometimiento de las minorías a las mayorías, pues como bien argumenta Rousseau, la aceptación del contrato social supone la enajenación absoluta de cada individuo, es decir, cede todos sus derechos a la comunidad en aras de la igualdad social.⁴¹ Este es el mismo obstáculo que me plantean las concepciones de autores como Kant, Hoobes y Locke: el de un sujeto que no puede explicarse más allá de las estructuras de la moral.

Cuando Rousseau propone al contrato social como una oportunidad para equilibrar las ventajas naturales y generar una igualdad que desborda el derecho divino, también propone un sujeto formalmente reglamentado, insospechadamente atado por marcos de legalidad que le constriñen. En estos marcos, el súbdito es capaz de exigir el cumplimiento de los compromisos establecidos en el contrato social, pero también ha renunciado a cotos de autonomía.

Llegados aquí, bien vale la pena preguntar: ¿Qué sentido encuentra un sujeto en la renuncia a su autonomía? ¿Se trata sólo de encontrar protección tal como lo proponía Hobbes o Locke?

Con el contrato social, Rousseau desmitifica y trae a la arena social las relaciones entre gobernados y gobernante. En ese sentido, considerar al soberano como un “igual” es entendido como un acto de soberanía, y ésta, como la igualdad entre ciudadanos. En otras palabras, se considera a los individuos en su materialidad y en sus acciones en abstracto y no por su origen o linaje.

Sin embargo, la idea de un contrato social habla más bien de un *yo colectivo* que, para ser exitoso, necesita de sujetos morales. Para tal efecto, se requiere que Rousseau plantee orgánicamente al Estado y lo defina como una personificación, como la voluntad abstracta de los individuos en que el acto de gobierno implica relaciones igualitarias (horizontales y verticales) entre sujetos. Pienso que esta idea sólo es posible en un sentido idílico, en una sociedad igualitaria que finque sus esperanzas en un Estado capaz de reconocer a una población diversa. Por consecuencia, la propuesta de Rousseau no tiene mayor ofrecimiento para considerar a sujetos reivindicativos.

Aunque las líneas de disidencia y coincidencia entre las ideas de Hobbes, Locke y Rousseau pueden ser innumerables, es importante resumir las propuestas sobre

⁴¹ Esta afirmación presume un acercamiento a la propuesta de Locke. Al igual que él, Rousseau apuesta por un sujeto colectivo. Pero cercano a Kant, encuentra que el sujeto colectivo es un sujeto de moral.

las formas de integración colectiva que invisibilizan al sujeto y, por tanto, no son adecuadas para elaborar una propuesta de sujeto disidente moral, sexual y genéricamente. La primera es que el sujeto es concebido como parte de la fuerza colectiva y, como tal, debe abandonar toda resistencia a la integración. La segunda es aquella sobre la que Marx ha realizado ya reflexiones y que Vilar (1996) vuelve a poner de manifiesto: la idea que tienen los teóricos del individualismo posesivo es la de un sujeto centrado, es decir, fundante de la sociedad pero separado de ella, atomizado y ahistórico, tal y como proponen Hobbes, Locke y Rousseau. En tercera instancia, “el individuo atómico del individualismo posesivo o las estructuras universales de la conciencia del sujeto moral del individualismo ético son reflejos invertidos en la cabeza de los filósofos de la realidad social e histórica de los individuos de la época” (Vilar, 1996:80). Es decir, habría que dudar de las propuestas que observan ventajas en la renuncia del sujeto a su propia autonomía. Al mismo tiempo, yo cuestionaría la eficacia de hablar de sujetos sin historia y sin contexto sociocultural, tal como lo hizo la sociología clásica, y que a la luz del siglo XVIII se vio inundada con un racionalismo que reelaboró el pensamiento, dando origen al iluminismo y la ilustración enciclopédica.

A partir de que Dios deja de ser el centro explicativo del universo, se generan relatos universales que caracterizan al mundo moderno: el progreso indefinido, el poder omnímodo de la razón, la democracia como forma de vida, la manipulación de la naturaleza por la técnica, la libertad y el igualitarismo. Lejos de los preceptos divinos, la racionalidad modernizadora inicia una reconstrucción del orden con la decadencia del estado teológico y el advenimiento del estado positivo. Esto supone para algunos, como Durkheim (véase *Las reglas del método sociológico* [1998] y *El suicidio* [1974]), la desaparición de las acciones individuales, el paso del *yo* al *nosotros*. En este sentido, las ideas de progreso y modernidad apuntan a convertirse en los nuevos principios sagrados que pugnan por la construcción de una comunidad sin matices; por un orden y un espíritu científico que descarta la subjetividad y el interés personal y que busca la subordinación de los actores sociales al Estado. A su vez, la revolución francesa y la industrialización inglesa equiparon a la modernización con el desarrollo del espíritu humano y postularon al progreso como única vía de desarrollo occidental (y posteriormente, de las sociedades no occidentales). Y el progreso,⁴² definido desde las esferas de producción y laboral, encontró en la industrialización, la urbanización y la administración pública, un campo fértil.

⁴² Desde el punto de vista de la modernidad, el progreso sólo es posible mediante la racionalización del trabajo y la acción de un poder político que movilice las energías (véase Weber, 1984).

Por otra parte, la formación del pensamiento político y social complementaron el proceso de secularización iniciado por la modernidad: en el reemplazo de Dios como principio de juicio moral, las discusiones sobre el sometimiento del individuo a una figura representativa omnipotente son ejemplificadas por figuras relevantes como Locke y Rousseau.⁴³ Desde este punto de vista, y a decir de Touraine (2006), Occidente vivió y concibió a la modernidad como una revolución —que reemplazó la idea de Dios y de sujeto haciendo “tabla rasa” de las creencias— en la que la sociedad occidental estaba llamada, inevitablemente, a experimentar desarrollo, progreso, bienestar e igualdad, y donde el quehacer científico (natural y social) se vería inundado por la exigencia del método positivista.

De acuerdo con Touraine (2006), Weber señalaba a la reducción de la acción individual, la racionalidad instrumental, la supremacía de una autoridad racional legal y la ética de la responsabilidad, como ideales propagados de la producción y el trabajo que representan algunos callejones sin salida de la modernidad.

La ruptura con todas las formas de interpretación de lo sagrado y lo profano, la orfandad de creencias y la obligación de vivir un mundo frío e inhóspito es a lo que Weber (1984) denominaba “el desencanto del mundo”. Despoblado de creencias y de fantasía, el hombre observa frente a sí un horizonte incierto, lejos de la idea mística de redención, pero también de los ideales propuestos por la modernidad. Desde este punto de vista, y siguiendo a Touraine (2006), la modernidad no sólo niega el derecho divino de la monarquía, sino también la trascendencia y los principios eternos, al proponer la eliminación de todas las esencias en beneficio de un pensamiento científico y de reglas impersonales de intercambios de bienes.

De acuerdo con este autor, la modernidad se define por la racionalidad de los medios y se opone a una racionalidad de los valores. Además, se define por una oposición entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción.⁴⁴ Así, el mundo moderno —siguiendo a Weber (1984)— se debate en la coexistencia de la racionalización y la lucha de los dioses por su subsistencia.

El hecho de que la idea de modernidad occidental asigne posiciones cardinales a la sociedad racional, a la actividad científica y técnica, al gobierno y al aparato administrativo, y ennoblezca la razón, reduce —como adelantó ya Weber

⁴³ Este último elabora una propuesta sobre el Estado en donde los *ciudadanos* aparecen como el correctivo de las desigualdades causadas por el Estado de la modernización.

⁴⁴ De acuerdo con Touraine, Weber no se refiere a la modernidad misma, sino a “un modo particular de modernización” en el que distintos medios se ponen al servicio de la racionalización económica. Esto impulsa la confrontación entre las filiaciones sociales y culturales (la ética de la convicción) y el gobierno de las leyes naturales a las que se somete la razón (la ética de la responsabilidad) (2006:17-38).

(1984)— las posibilidades de reconocer a un sujeto creador, sensible y particular. Por extensión, según indica Touraine (2006), el pensamiento de la modernidad inculcó en las ciencias sociales la idea de que “la manera de hacer investigación científica” es analizando cadenas causales explicadas mediante variables, lo que subrayaba la ausencia de la subjetividad. Y es que desde el momento en que el pensamiento de la ilustración penetró con fuerza en el quehacer social, se sentaron las bases para el desarrollo de una ciencia social sustentada en la objetividad y la especialización, lejos de toda interferencia subjetiva o creencia esotérica del medioevo, lo que exigía reducir el sujeto a mero elemento cuantificable. De igual forma, los criterios de una racionalidad científica suplieron al de la simple racionalidad, y el de conocimiento científico hizo lo mismo con el conocimiento llano (Alarcón-Chaires, 2004). De este modo, la idea de una ciencia unificada y la filosofía de la ciencia natural fue adoptada acríticamente por quienes trabajaban en las ciencias sociales (Giddens y Turner, 1990) reproduciendo en el campo social el modelo incontrovertible del empirismo lógico y anulando toda posibilidad de reconocer otras explicaciones no sustentadas en las generalidades o leyes universales. En la sociología, el método positivista permitía la explicación de conductas en términos operacionales. En ella, el colectivo o “lo social” primaba sobre el individuo, y el *Verstehen* —como apuntan Giddens y Turner (1990)— aparecía como un “fenómeno psicológico” que dependía de una comprensión intuitiva y poco fiable. Así, las maneras de pensar, de sentir y de obrar exteriores al individuo, son asimiladas por los individuos mediante la coacción, afirma Durkheim.

Desde mi punto de vista, es claro que la desaparición del individuo en la propuesta de Durkheim se articula con un método de investigación científico que niega la injerencia de cualquier elemento de “orden psicológico”: el ser individual cede ante el ser social. Su propuesta atiende a marcos epistemológicos dominados por el método naturalista en donde la observación, la hipótesis, la generalización y la comprobación son parte fundamental del esquema científico. La eliminación de prenociones y de la subjetividad (sentimiento, emoción y autoevaluación), la identificación de las propiedades de los fenómenos para delimitar su pertenencia disciplinar e identificar su lugar en el orden fenomenológico y la búsqueda de datos sensibles “libres” de toda carga personal que aseguren la objetividad, son requisitos en la explicación de los fenómenos sociales. Así, Durkheim advierte en la solidaridad orgánica el punto de adherencia colectiva (véase *La división del trabajo social*, 2004).

Para la sociología de Durkheim, la sociedad moderna representa el nacimiento de la colectividad y la negación de la individualidad; la preeminencia de la estadística

y la *puesta en suspenso* de la subjetividad. El principio de la individualidad delineada por el pensamiento liberal de Hobbes, Locke y Rousseau aparece en él como el principio constitutivo de las sociedades modernas. Es decir, el sentido de igualdad encarnado en ellas, se convierte un principio de derecho de la colectividad: el principio individualista de justicia sólo puede realizarse a través de la sociedad.

Creo que el hecho de que se enfatice el aspecto colectivo tiene una implicación de trascendencia para el presente documento: la aparición de un individuo moral, funcional y apropiado para la sociedad moderna a través de quien se explicarán algunos fenómenos característicos de las sociedades industriales (i.e., Durkheim, 1974, 1998).

A partir de este contexto, puedo definir tres perspectivas relacionadas con el sujeto: la primera es la necesidad de invisibilizarle, de reducirlo o someterlo a las exigencias del bien común. La segunda es la obvia negación de sus deseos. Y la tercera es la consideración de un sujeto ahistórico. Las tres serán debatidas y puestas en entredicho por nuevas aproximaciones desarrolladas a partir de la visión histórica proporcionada por Marx (1973), que enuncia la posibilidad de hablar de un sujeto histórico, activo en la construcción de su devenir histórico a partir de su posición frente a la propiedad privada y los medios de producción.

De acuerdo con Marx, la aparición de la propiedad privada produce situaciones de explotación propias del sistema capitalista. En este contexto, el sujeto productor de mercancías, de ganancia y poseedor de las habilidades necesarias para insertarse en el proceso de producción, es sometido por el dueño de los medios de producción. Desde este punto de vista, el sujeto productivo es un sujeto alienado por la propiedad privada y destinado a ocupar los niveles sociales más bajos, mientras que los poseedores de los medios de producción ocuparían la cima (véase Marx, 1973).

Pero más allá de la arquitectura teórica, Marx subraya la idea de que la historia, por sí sola, no puede realizar nada; es el hombre quien, de acuerdo con sus circunstancias y condiciones, se encuentra en posibilidades de hacerla: “los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (1972:25). En este sentido, Marx, al igual Nietzsche, encuentra en el sujeto una posibilidad potencial de transformación subjetiva y social. A pesar de ello, el marco conceptual e ideal de Marx se sostiene (todavía) en el andamio de los opuestos y de los binarios.

Aunque Marx describe al proletariado como el agente social activo y ve en ellos la posibilidad de transformar sus propias condiciones materiales (e incluso encuen-

tra que el antagonismo sostenido con la burguesía es necesario para la superación de las condiciones socioeconómicas), “no da cuenta coherente ni de las luchas de clases como procesos de toma de conciencia, de ilustración y aprendizaje”, como tampoco es muy convincente la idea que presenta sobre los fines de la historia y el comunismo “como una sociedad de libres productores asociados que habrán puesto bajo su control todo aquello que coarte las libertades y las capacidades para la autorrealización de individuos auténticamente libres, iguales y fraternos” (Vilar, 1996:82).

Pero más allá de esto, creo que esta visión habla de un tejido social en el que se desarrollan las luchas revolucionarias y se engendran los sujetos a través del cual resalta el protagonismo del proletariado al que Marx atribuye una capacidad transformadora.

Ahora bien, si la pretensión transformadora del sujeto oprimido es clara en parte de su obra (véase *La ideología alemana*, 1972), en el prólogo de *El capital* (1973) declara la existencia de un sujeto reducido a una categoría económica en la que, tal como apunta Vilar, “el sujeto autónomo simple y llanamente desaparece” (1996:82).⁴⁵

A pesar del énfasis que Marx pone en las promesas de los sistemas de producción posteriores al capitalismo, en ninguno de ellos aparece el sujeto como ser autónomo. Incluso en el ideal dialéctico de los sistemas económicos, éste debe deponer su autonomía y pensamiento en busca del bien común. Así, el sujeto de Marx no encuentra ni ventaja ni lugar en el movimiento revolucionario o en el modelo de producción comunista concebido por él mismo a través de su materialismo histórico.

Pero existe otra relación a la que este autor constantemente recurre. Para afirmar que la transformación social es posible mediante la emancipación del proletariado, Marx tiene que reconocer que las fuerzas productivas se encuentran afectadas por las condiciones de existencia, por los medios de producción y por la propiedad privada (véase *El capital*, 1973). En este contexto, Marx parte de la fenomenología propuesta por Hegel y se aleja del empirismo y el racionalismo que enunciaban leyes teóricamente abstractas, bajo el supuesto de que éstas reflejaban objetos naturales ahistóricos.

Apartarse del racionalismo y del empirismo clásicos y declarar que existen procesos dialécticos sobre los cuales se construyen arenas sociales y económicas que

⁴⁵ En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx “concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural”, no como el resultado de la actividad del hombre en la historia (véase Marx, 1973. Prólogo a la primera edición).

permiten delinear leyes universales concretas (y no abstractas, como suponen el empirismo y el materialismo), llevan a Marx a pensar en los sujetos como elementos centrales en la construcción histórica. Pero a pesar de la identificación de un sujeto con historia y en posición de reelaborar las condiciones de existencia, éste parece seguir predestinado a cumplir con las demandas inexorables del devenir histórico, liquidando así, al sujeto autónomo.

Me parece que esta idea es central a la hora de hablar de sujetos transformados en categorías económicas. La deposición libertaria que el sujeto realiza para el fortalecimiento de un movimiento obrero que exige la constitución colectiva me permite establecer un juicio importante sobre el protagonismo del sujeto en la propuesta de Marx: al avocarse a “un discurso científico de tipo funcionalista” a través de lo cual resalta las “leyes naturales de la producción” (Vilar, 1996:81), Marx desestima la capacidad transformadora del sujeto, de modo que éstos “devienen personificaciones de categorías económicas portadores de determinadas relaciones e intereses de clase” (Vilar, 1996:81). Y aquí me parece que el abandono de la conmiseración de Nietzsche contrasta con las categorías económicas a las que se reduce el sujeto en Marx y que, de igual manera, se contraponen a las ideas de invisibilización individual propuestas por Durkheim, e incluso por la tradición del liberalismo político de Hobbes, Locke y Rousseau.

A diferencia de Marx, Nietzsche no ve a un sujeto colectivo unido por la miseria de sus condiciones materiales, desprendido de vínculos naturales e incapaz de escapar al engranaje del conglomerado humano e histórico. En contraste, da cuenta del hombre del desencanto, de la miseria moral, del abandono de las creencias místicas. Da cuenta del hombre capaz de generar individualidad, pero también de un hombre utópico, el superhombre. A pesar de ello, encuentra, lo mismo que Weber, la posibilidad de enunciarse desde los rincones de su subjetividad; da cuenta de la posibilidad de redención, y para ello, cuestiona los márgenes de lo bueno, lo malo, el pecado y la santidad.

En ese sentido, me parece que el enfoque weberiano permite traer a la discusión teórica y práctica las formas de conducta individualizadas fundamentadas en la colectividad. Sin embargo, en el trasfondo se encuentra una apuesta por revitalizar los aspectos afectivos y receptivos de la acción; es decir, señalar que los aspectos individuales negados por el positivismo son parte elemental de la acción social y, por ende, de las construcciones institucionales o sociales.

Weber (1984) reelabora el panorama del análisis social al establecer al individuo como el agente central en la construcción de las instituciones sociales. Ante la renuncia del sujeto a su individualidad promovida por Durkheim, Weber postula

que el individuo es el único depositario de la acción social, capaz de crear instituciones sociales como la familia o los grupos profesionales. A través de la acción social, el individuo se convierte en el actor central en la propuesta weberiana y, según algunos, la comprensión de la conducta individual es la razón por la cual “la sociología comprensiva considera al individuo y su actuación como la unidad elemental, como su átomo” (González, 1996:28).

Definida como la conducta humana en donde el sentido mentado por un sujeto o sujetos está referida la conducta de otros (Weber, 1984:5), la acción social permite afirmar que las relaciones sociales poseen un carácter de intermediación que brindan al sujeto diversas facultades, entre ellas, la creación de sentido, y “se excluyen las acciones totalmente irracionales porque la caracterización positiva que Weber establece es que tengan sentido” (González, 1996:26).⁴⁶

Desde mi punto de vista, la propuesta de Weber es crucial a la hora de hablar de sujetos posicionados porque rescata el *sentido*⁴⁷ como parte fundamental de las acciones y origen de las instituciones, de los mundos simbólicos y de los actos “comprensibles”. Como afirman algunos autores, “la acción está destinada a ocurrir cuando los individuos atribuyen significados subjetivos a sus acciones” (Ritzer, 2001:281).

El *sentido* es presentado por Weber como una elaboración interindividual que “certifica” las relaciones sociales y define el curso de la acción (cfr. Weber, 1984:23). Es claro que este autor ha puesto en el centro de su discusión los mecanismos intersubjetivos bajo los que se gestan las acciones y se construye el mundo social. Así, la propuesta de Weber me instala en el pórtico de la comprensión de la conducta individual, en que la subjetividad es central.

A partir de la afirmación de que las colectividades son el resultado de un “entrelazamiento de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido” (Weber, 1984:12), puede afirmarse que el propósito más claro de este autor es certificar la preeminencia del individuo sobre la sociedad pero, además, descubrir en él un sujeto que a través de su subjetividad es proclive de creaciones sociales, de acciones de sentido, en las que subyace el deseo individual.

Por otra parte, atiendo a lo que Weber define como *social* porque indica la presencia de un tipo significativo de proceder humano que “se orienta por las acciones

⁴⁶ Las acciones virtuales, religiosas o caritativas, así como los fanatismos y los afectos reales (miedo, cólera, envidia, amor, celos, etcétera), según Weber, son susceptibles de ser revividos y comprendidos porque, para quienes los practican o desarrollan, poseen sentido. Esto indica que Weber no apuesta por la explicación, sino por la indagación y comprensión del sentido.

⁴⁷ Las cursivas son mías.

de otros” (1984:16) y reconoce que las acciones humanas se encuentren influidas por emociones o valores.

A lo largo de la reflexión que realiza el autor sobre la acción social, puede verse claramente que “el sentido” alude al significado de la conducta individual, es decir, a la significación *para sí*. Se refiere a los puntos subjetivos que guían las conductas y las relaciones sociales de los individuos y a sus intencionalidades.

En la parte siguiente, ahondaré en el tópico del sujeto y su subjetividad, y centraré la discusión en el sujeto gay, y la necesidad de hablar de él como ente histórico y ubicado en un mundo de dicotomías en las que no puede reflejarse, por lo que elabora críticas, protestas y propuestas que reconozcan su presencia como sujeto activo en distintos ámbitos de la vida social y cultural.

El sujeto, la subjetividad

El reconocimiento de una sociedad fragmentada, conflictiva, con múltiples historias que transitan entre lo colectivo y lo personal o entre la norma y la anomia, lo que se ha convenido en llamar en distintos campos de las ciencias sociales “la sociedad compleja”, ha servido de convención epistemológica para poner en entredicho la construcción de las certezas de todo tipo, una de cuyas expresiones ha sido el derrumbe de los “ismos” y de los grandes relatos con pretensiones de explicación totalizadoras. A la luz de esas tendencias, las reflexiones sobre un sujeto que vehicula determinaciones comienzan a abrir otras formas que ayudan a entendernos mejor (Cruz, 2002). Es decir, encontramos que el replanteamiento del orden social y simbólico que realizan las mujeres (feministas, posfeministas, poscolonialistas) y las minorías étnicas y sexuales, descansan en la reelaboración del sujeto único, racional, poseso de verdad y heterosexual, y apuestan por el reconocimiento de los matices y los factores modelizantes que se encuentran en los intersticios en la vida política, económica y cotidiana, pero también en el análisis social sensible a estos enfoques.

Gracias a la crítica referente a las formas de “hacer” ciencia social y la “recuperación del sujeto” que coincide con el surgimiento de nuevos modos de organización, pensamiento y discurso social, estamos en condiciones de reconocer las interconexiones, lo entramado, o lo que Morin (2005) llama “la incertidumbre o el juego infinito de las interretroacciones”.

La categoría “sujeto”, “actor” o “agencia” permite ahora reconstruir el pensamiento social tras la fragmentación del pensamiento que indicaba la existencia de

una experiencia vivida con la misma intensidad por todos los individuos. Empequeñecido por el análisis de las estructuras sociales, el sujeto —o actor, de acuerdo con Touraine (2000)— había sido condenado a los confines de la pasividad por distintas tradiciones de pensamiento teórico. En estas circunstancias, la reflexión de Touraine “¿Podremos vivir juntos?” —que exige “una respuesta simple y formulada en presente: ya vivimos juntos” (2000:9)— anuncia la complejidad y el reto que supone vivir en una sociedad global.

Aunque la preocupación de Touraine radica inicialmente en la imposibilidad de vivir juntos dada la separación continental (Europa-América) y los retos de las desigualdades entre las economías mundiales, es importante destacar el énfasis que este autor pone en los aspectos subjetivos que complican o dificultan la convivencia. Frente a un “nosotros” del que todo apunta a que están (estamos) empeñados en fundar sobre su base las identidades y el *yo* reticente a colaborar en la vida social, se fundó —según Touraine— una tercera solución: la inglesa: seguir y respetar las reglas del juego. Sin embargo, esta última nos pone “en caminos paralelos desde los que, en el mejor de los casos, sólo podemos saludarnos cordialmente” (Touraine, 2000:15).

Irónicamente, los conflictos provocados por la convivencia proporcionan pocas oportunidades para resolverlos. Entre las imposiciones de las políticas nacionales, legales y democráticas (y la insistencia de las identidades colectivas), el sujeto se ha postulado (categórica y empíricamente) como una de las propuestas más sólidas para elaborar estrategias de protección contra los embates que intentan modificar la experiencia de vida (Touraine, 2000:60-63). Pero se ha postulado como un sujeto sobre el que difícilmente pueden realizarse generalidades o encontrar regularidades que permitan elaborar leyes de comportamiento, conducta o afirmaciones. Asimismo, se ha postulado como un sujeto poseso de irregularidades, espontaneidades y deseos que pueden mantenerlo como una unidad o agencia transformadora: como una búsqueda del individuo por las condiciones “que le permitan ser actor de su propia historia” (Touraine, 2000:65), que demanda su derecho a la existencia individual porque experimenta el sufrimiento de ser “desgarrado” por las imposiciones de la identidad colectiva (en un extremo) y el desamparo de la individualidad (por el otro).⁴⁸ Así, el sujeto es más que “una simple forma de razón”: es una posibilidad que sólo se concreta “al movilizar el cálculo y la técnica del

⁴⁸ De acuerdo con Touraine, el sujeto sólo puede serlo en tanto realiza un doble “apartamiento”: resiste a la fuerza de los mercados y se resigna a ver perdida la comunidad, la pertenencia (2000:66). Esto es imperativo para que se establezca comunicación de sujeto a sujeto y se concreten los “principios de justicia, solidaridad y corresponsabilidad” (2000:66).

mismo modo que la memoria y la solidaridad, y sobre todo, al combatir, indignarse, esperar, inscribir su libertad personal en las batallas sociales y las liberaciones culturales” (Touraine, 2000:67).

Con base en esta definición y al tenor de las manifestaciones más generales y obvias de la sociedad occidental, puedo afirmar que la homosexualidad del siglo XX y la que ha iniciado el siglo XXI, ha manifestado ampliamente el deseo de subjetivación, de ser sujeto de su propia historia. Es decir, se ha declarado como actor de las transformaciones de la vida social. Y es que a partir de la manifestación pública de la homosexualidad, el sujeto homosexual deja de serlo para convertirse en gay, una autonominación que encarna y representa posicionamiento, planteamiento, propuesta y disidencia frente al modelo heterosexual. En este sentido, es imprescindible una identidad gay que promueva la “experiencia subjetiva”, que sea fortalecida por sujetos que conciban “su propia biografía en la continuidad de su experiencia en situaciones muy diversas” (Touraine, 2000:68).

A este respecto, el posicionamiento y la autorrepresentación (desarrollados básicamente desde el feminismo poscolonialista y la etnicidad) actualmente son blandidos como arma política, pero también como formas distintivas de posiciones minoritarias que luchan por la no discriminación en un mundo hegemonícamente construido. Desde este punto de vista, el sujeto no aparece como un espectador en la vida cotidiana, sino como una influencia relevante en la creación, modificación y recreación de ésta mediante la manifestación de ser regidor de su vida. Este sujeto ha trascendido distintas líneas de pensamiento (como el marxismo y el igualitarismo de Locke y Rousseau) y ha dinamitado valores referenciales socialmente extendidos para (re)configurarse en múltiples figuras, como un sujeto de deseos, pasiones y de singularidades, y como la vivencia del *sí mismo*, que se pueden presentar y visualizar socialmente sin temor a la violencia (lo cual no significa que la homofobia no exista o esté erradicada en sus innumerables formas, ni tan siquiera en las sociedades occidentales donde las reivindicaciones gays parecen encontrarse más avanzadas).

Las especulaciones sobre las formas en que se ha dicho que deben constituirse los sujetos, nos han hablado de los momentos y las circunstancias en las que los hombres han sido arrastrados a aceptar modelos de igualdad, libertad, justicia, derecho, ciudadanía o sexualidad. Pero como ha dicho Vilar (1996), en el señalamiento del ciudadano egoísta de Hobbes, el igualitario de Locke y el libertario de Rousseau, hemos descubierto el individualismo moderno. Al mismo tiempo, el descubrimiento de lo subjetivo (ya adelantado por Weber) permite eslabonar las relaciones entre sujetos y estructuras sociales, las construcciones simbólicas y las hegemonías. El pensamiento social más actual es claro en esta postura.

Giddens (1984), entre otros, reconoce en la agencia el motor fundamental de cambio, atiende al dilema estructura-sujeto, y propone la noción de agencia para evitar cualquier indicio de determinismo y referirse al individuo como un “agente activo” poseedor de algún grado de conocimiento y en capacidad contestataria. En este sentido, el autor proporciona dos orientaciones metodológicas que hablan de esta parte activa del sujeto: la que se refiere a la conducta estratégica y la institucional. En la primera se analizan los modos en que los actores utilizan las propiedades estructurales de los sistemas sociales para entablar relaciones; aquí, el sujeto aprovecha las disposiciones estructurales para relacionarse con otros. La segunda se propone como una síntesis de la relación discursiva entre la agencia y la estructura social (Giddens, 1984:281-326), lo que, según mi interpretación, se refiere a los caminos comunicativos existentes entre “la estructura” y los sujetos, algo que no puede pasar por alto los significados emanados de esta relación. Esta mirada posestructuralista permite reconsiderar la supuesta pasividad de los sujetos, lo que Pierre Bourdieu también ha hecho.

Este autor atribuye a los sujetos una facultad para colaborar en la construcción de las estructuras que conforman el *habitus*: “dotados de los necesarios esquemas de percepción y apreciación” (Bourdieu, 1998:170), los agentes pueden descubrir, interpretar y evaluar el sistema diferencial de los *habitus*, aquellos lugares en donde, según Bourdieu, el individuo realiza sus prácticas.

El *habitus* es presentado por el autor para entender la relación entre práctica, estructura y agente. Pero ¿en qué medida la propuesta de Bourdieu apoya mi idea de un sujeto gay que trasciende las imposiciones del mundo heterosexual?

Como *estructuras estructurantes*, los *habitus* tienen la facultad de producir y ser producidos a través de las prácticas. De acuerdo con Bourdieu, éstos se componen de esquemas de clasificación que permiten orientar la acción. Son disposiciones duraderas de estructuras que poseen una dualidad: permiten interiorizar lo *social* y generan estructuras, prácticas culturales y representaciones que forjan prácticas extendidas: “el *habitus*, en tanto que disposición general y transportable, realiza una aplicación sistemática y universal, extendida más allá de los límites de lo que ha sido directamente adquirido, de la necesidad inherente a las condiciones de aprendizaje” (Bourdieu, 1998:170). Esto permite a algunos autores como Núñez (1994), hablar de *habitus* grupal, que “contiene” distintos sujetos con “estrechas semejanzas”. El hecho de que el deseo, los sentimientos y las “conductas eróticas con personas del mismo sexo” no se presenten de igual forma en todos los sujetos, habla de la manera en que, según el autor, se compone el campo diferenciado de la sexualidad (Núñez, 1994:171).

Según Bourdieu, las prácticas son sistemáticas, “son producto de la aplicación de idénticos esquemas (o mutuamente convertibles), y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida” (1998:170). A esto se refiere Núñez con la idea de que existen distintas expresiones del deseo y diferencias en las “conductas eróticas” (1994:173) entre personas del mismo sexo.

Aunque mi pregunta pareciera no encontrar respuesta hasta este momento, creo que la argumentación de Bourdieu y su concepción de *habitus* pueden ayudarme a clarificar mi solución.

En la medida en que los *habitus* se encuentran íntimamente ligados a la experiencia personal, a la construcción grupal y, por consecuencia, a la diferencia, también se encuentran destinados a ofrecer cambios en su estructura y, por tanto, en su posición frente a otros *habitus*. Esto significa que los sujetos recrean tanto sus *habitus* personales como los colectivos en virtud de que las disposiciones se vean alteradas. El hecho de que los gays comenzaran a interpelar las instituciones heterosexuales, ejemplifica muy bien esta definición. Para ser más claro, presento lo que dice Bourdieu sobre las disposiciones:

El término *disposición* parece particularmente apropiado para expresar todo lo que recubre el concepto de *habitus* (definido como sistema de disposiciones): en efecto, expresa ante todo el resultado de una acción organizadora que reviste, por lo mismo, un sentido muy próximo al de términos como estructura; además designa una manera de ser, una propensión o una inclinación. (Bourdieu, 1999:95)

Encuentro particularmente reveladora la última parte de esta cita porque me parece que los gays están generando cambios importantes en el campo de la sexualidad, pero también en los *habitus* grupales. Me explico: a partir de que la identidad gay promueve el *desclóset*, esas disposiciones de las que nos habla Bourdieu han mostrado que “el mundo de la homosexualidad” es más diverso de lo que ha supuesto la heterosexualidad. En ese sentido, puedo decir que las “disposiciones homosexuales”, definidas como “una serie distintiva de prácticas” (Núñez, 1994:173), mostraron públicamente su diversidad una vez que la identidad gay modificó los *habitus* individuales, el *habitus* grupal y el campo sexual. Incluso la idea de que el campo sexual y la distinción hombre-mujer son construcciones “naturales” y que operan como principios organizativos del mundo social, se encuentran seriamente cuestionados por la organización gay. Bourdieu habla de estos procesos de naturalización como sigue:

[...] el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales. (Bourdieu, 1998:171)

Así, creo que esos principios de diferenciación han operado constantemente en la construcción “natural” del sexo porque, detrás de ello, se ocultan las diferencias biológicas que dividen y regulan la sexualidad de hombres y mujeres. Al respecto, Rosío Córdova apunta:

[...] el carácter “natural” del sexo estaría directamente relacionado con dos supuesto: 1) un trasfondo biológico que correspondería al instinto básico, esencial y común a todos los hombres y mujeres; 2) un trasfondo ético inmutable y universal que dictaría lo moralmente aceptable y valioso. (Córdova, 2003: 344)

En este esquema, las diferencias biológicas han sido distribuidas y aceptadas como “naturales” tanto en las relaciones sociales como en las sexuales, creando *habitus* diferenciales que se oponen al reconocimiento de la homosexualidad como una expresión “natural” de la sexualidad. A pesar de ello, el *habitus* homosexual, sustentado en esas prácticas enclasadadas y enclasantas a las que se refiere Bourdieu (1998:171), existe en la misma medida en que los otros lo hacen porque los sujetos objetivan sus prácticas; es decir, existe una producción de códigos, de interrelaciones y espacios provenientes de las prácticas sexuales, amorosas, emotivas y culturales de la homosexualidad a través de las cuales se han generado serios cuestionamientos a la vida heterosexual, como el hecho de que la naturaleza haya dividido y adjudicado roles específicos a dos sexos: hombre-mujer.

Visto así, parece que “el gay” puede aparecer como sujeto históricamente situado, con un lugar en el espacio social que le permite rebelarse contra las ideas de “anormal”, “pecado” o “insania”. En este sentido, la propuesta de Bourdieu me resulta potencialmente eficaz para decir que la homosexualidad no es un *habitus* grupal inerte sobre el cual se pueda seguir elaborando ideas radicales que lo posicionaban como “anormal”.

El cambio en las disposiciones, es decir, en la serie de semejanzas que comparan distintos sujetos homosexuales y la coincidencia en la lectura que ellos realizan sobre su “condición marginal”, han potencializado su papel como sujetos activos porque han “in-corporado conocimiento” y lo han adherido a los esquemas mentales más profundos, a los dispositivos de la pre-reflexión y del “inconsciente social” (Rizo, 2006:1-2).

Sin embargo, es Foucault (1988) quien da cuenta de las formas en que el ser humano ha sido transformado en sujeto. En un primer nivel y desde el ámbito de la epistemología, disciplinas como la filología, la economía, la biología y la lingüística (que se autoatribuyen el estatus de ciencias, según Foucault), han objetivado “estados naturales” del ser humano para crear un sujeto productivo, trabajador, histórico o biológico.

En otro ámbito, los modos de objetivación de las “prácticas divisorias” han formado un sujeto fragmentado, disgregado en sí mismo y separado de los otros, creando así el mundo de las diferencias (los cuerdos y los locos; los enfermos y los sanos; los normales y los anormales).

En un tercer nivel, Foucault se refiere a la transformación de los sujetos por sí mismos, es decir, las formas en que los hombres aprenden a reconocerse como sujetos (de derecho, de su sexualidad, legales, ilegales, etcétera).

En sus reflexiones, este autor se refiere a dos significados sobre la palabra sujeto. Se define como la sujeción a otro por control y dependencia, pero también como constreñido a su propia identidad, a su conciencia y autoconocimiento. Ambos significados, señala este autor, sugieren la existencia de un poder que sojuzga e impone una ley de verdad, que construye sujetos individuales.

Bajo estas consideraciones, Foucault avizora que los conflictos contemporáneos son el resultado de las luchas contra la sujeción, contra la sumisión que ha provocado la objetivación de la subjetividad. Al mismo tiempo, sostiene que existen tres tipos de lucha contra la dominación: étnicas, sociales y religiosas. En este sentido, existe en Foucault una preocupación por desentrañar los mecanismos a través de los cuales el pensamiento racional ha explicado y justificado el “orden de las cosas” que ata al individuo a sí mismo, a la sujeción.

Aunque, en otra parte, el objetivo principal en la propuesta de este autor es la lucha contra el Estado y sus instituciones, dicha propuesta resulta reveladora: promover nuevas formas de subjetividad y rechazar el tipo de individualidad impuesta durante siglos; un rechazo al determinismo científico y administrativo “que determina quién es uno”; un rechazo a la violencia económica e ideológica que “ignora quiénes somos individualmente” (Foucault, 1988). Es una lucha contra formas de poder que emergen en la vida cotidiana, que categorizan y marcan al individuo por su propia individualidad, “lo une a su propia identidad”.

Este autor adelanta la necesidad de recuperar *la otredad*, el matiz negado por el pensamiento científico racional de la modernidad. Al mismo tiempo, amplía el margen explicativo de tal modo que las perversiones y la locura, es decir, las temáticas “marginales”, puedan ser nombradas y comprendidas desde un pensamiento

más complejo. En tal sentido, la búsqueda de explicaciones en un mundo dominado por ideas de “lo objetivo” o regido por leyes generales que “definen y nombran las fuentes teóricas” (Ramos, Argott y Barrueta, 2004:29), resulta limitado.

Para apuntalar teóricamente a la luz de la tradición sociológica, quiero referirme a la propuesta de Parsons (1968), quien elabora una teoría general de la acción en la que los individuos son definidos como actores motivados por la búsqueda de metas y cuyo objetivo es relacionarse con el mundo de los objetos de manera tal, que considera a los individuos “concretos como adaptadores de medios a fines” (Parsons, 1968:66).

La objetivación o el sentido de la acción, en este caso, es la relación del actor con el mundo de los objetos, particularmente el de los culturales. En estas circunstancias, el actor cuenta con algunas disposiciones estructurales que le permiten efectuar dicha relación. Pero es a través del sistema de la personalidad que el actor puede encontrar los mecanismos para objetivar o dar sentido a la acción.

Pero creo que uno de los aspectos más sobresalientes de Parsons es su crítica a la proliferación de teorías que censuran “varios tipos de individualismo” (1968:37). La aparición de teorías colectivistas, socialistas y orgánicas preocupan a este autor en la misma medida en que lo hace el conocimiento validado cuantitativamente, desdeñoso de una teoría voluntarista de la acción. De ahí que en su esquema conceptual básico, Parsons considere en el mismo nivel categorial al *acto* tanto como a la *posibilidad de error* y a los “aspectos” subjetivos. Esto significa que en el esquema conceptual de la acción, para Parsons “el acto es siempre un proceso en el tiempo” (1968:84). En este sentido, el acto como fin supone la injerencia del actor, pues sin él, el acto no existiría o permanecería inamovible. Aquí, los esquemas subjetivos de la acción se refieren a la posibilidad del actor de entender los fenómenos, las cosas y los sucesos (Parsons, 1968:84).

A partir de este esquema, afirma este autor, es posible entender hechos objetivos; es decir, es comprensible el sentido que dan los actores a los actos.⁴⁹ Así, él pondera el “nivel” subjetivo como categoría explicativa que ayuda a entender el sentido de la acción de los actores.

En otro sentido, la propuesta de Lévi-Strauss (1969) presenta un sistema estructural sostenido por procesos simbólicos o rituales fuertemente masculinizados

⁴⁹ Aquí, Parsons hace una diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo. Con el primer concepto, se refiere al punto de vista del investigador, entendiéndolo por el segundo, el punto de vista del actor: “la distinción y la relación de los dos entre sí son de gran importancia. Al decir objetivo, en este contexto, se quiere decir: desde el punto de vista del observador científico de la acción; y al decir subjetivo: desde el punto de vista del actor” (1968:85).

y jerarquizados. Al respecto, en *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss habla de “objetos” de intercambio que consolidan y diferencian las relaciones de parentesco.⁵⁰ Desde este punto de vista, los “objetos” que sirven a este fin recuperan el mismo sentido que en la propuesta de Parsons (1968): la integración. Aunque, el *sentido* (en el intercambio de objetos), en la propuesta de Lévi-Strauss, es la reafirmación de los vínculos internos y la reafirmación de la identidad colectiva. Este sistema de intercambio que sostiene los vínculos internos y verifica la identidad es, de acuerdo con Lévi-Strauss (1969), la prueba de una estructura universal que reglamenta el intercambio en todos los sistemas de parentesco.

Por su parte, Judith Butler (2001) ha criticado esta postura (y básicamente todas las del estructuralismo) aludiendo a una forma de reproducción de los dualismos sexo/género a través de la indagación que promueve leyes universales en pro de la jerarquía masculina. Ella se pregunta:

[...] el análisis que supone que la naturaleza es singular y prediscursiva no puede preguntar: ¿qué puede considerarse *naturaleza* dentro de un contexto cultural dado, y con qué fines? ¿Es necesario para algo el dualismo? ¿Cómo se construyen los dualismos sexo/género y naturaleza/cultura y cómo se naturalizan uno a través del otro? (Butler, 2001:72)⁵¹

Las interrogantes de Butler suponen no sólo una crítica a las construcciones genéricas y a la forma en que distintos trabajos estructuralistas reafirman el sistema sexo/género dualista. Implica una reflexión sobre los modos en que los sujetos objetivan su mundo o crean sentido no únicamente a sus acciones, sino a las construcciones sociales (institucionales y no institucionales). Las maneras en que se naturalizan los dualismos sexo/género y naturaleza/cultura tienen distintas implicaciones que posicionan al sujeto como parte central de este proceso. Incluso bajo la supuesta tutela de leyes universales, es necesario reflexionar sobre las formas en que los sujetos objetivan dichas leyes y se convierten en imperativos. Pensar en leyes universales, como ha dicho Butler, es asumir una naturaleza singular y prediscursiva que, además, supone la eliminación de toda forma subjetiva.

Si como sostienen algunos autores como Ibáñez (1994), no sólo construimos un mundo real, sino que, además, generamos mundos simbólicos e imaginarios,

⁵⁰ Según Lévi-Strauss, las mujeres representan el vínculo que sostiene y reafirma los lazos, afirmación que ha sido ampliamente criticada por Judith Butler en su obra *El género en disputa*, particularmente la suposición que hace Lévi-Strauss sobre la existencia de leyes universales que afirman la jerarquía patrilínea.

⁵¹ En el texto original, la palabra *naturaleza* aparece entrecomillado.

e incluso, enlazamos los tres y, por añadidura, entendemos que los individuos dependen de sus cualidades biológicas y emotivas (perceptivas) para formar sus conductas (relaciones sociales, según Weber), centrarse en “los conjuntos y las totalidades” resultaría en lo que Morin (2005) ha llamado la *inteligencia ciega*.⁵²

Con lo argumentado hasta aquí, he tratado de mostrar que, en cierto modo, el sujeto de los posmodernos reclama el derecho a tomar el destino de sus vidas en sus manos y ser un sujeto autopoietico, con cuotas de libertad y de responsabilidades, lo que me obliga a centrar el análisis en las formas en que los sujetos generan sus emociones, deseos y expectativas.

En un mundo de dicotomías y alternativas dramáticas que constantemente enfrentan al individuo con la colectividad y en donde la “elaboración del yo” atiende a las maneras en que el malestar o bienestar encarnan en el sujeto clasificaciones identitarias, el rescate de la subjetividad permite complejizar el campo teórico y práctico de las identidades y hablarnos de diferencias y fragmentaciones en el campo social. Como sostiene Birulés (1996), una vez abandonada la vieja noción del sujeto cartesiano y rebasada la disputa entre razón moderna y experiencia contemporánea, el despliegue de las particularidades nos lleva a pensar en sujetos situados o encarnados y esto, a su vez, nos invita a pensar en diferencias.

Asimismo, señala que los cambios del mundo moderno, la modificación en el tiempo y el espacio, y la supresión de las barreras de comunicación, nos han convertido en seres desarraigados, sin territorios de familiaridad, dejándonos sólo espacios múltiplemente fragmentados que concentran familiaridad y extrañeza (Birulés, 1996:223). La modernidad, señala, aparece como un espacio de “adelgazamiento del espacio de la experiencia” que ha generado una crisis en el sujeto moderno (desmemoriado y acorralado en el *yo plano*, individualista y narcisista), pero ha dejado abierto un espacio, un tiempo para las particularidades y el anhelo de la subjetividad (Birulés, 1996:224). Sin embargo, este espacio o anhelo de subjetividad da la impresión de estar tratando de reencarnarse en ideales tranquilizadores de viejo cuño y, al mismo tiempo, de convivir con otras formas de experimentar distintos modos de sentir y percibir, de vivir las relaciones intersubjetivas.

Contrario a la pretensión de distintos proyectos políticos de restituirmos en una unidad totalizadora —para lo cual se maquillan y ensombrecen las fisuras—, creo que el surgimiento de formas de autorrepresentación propone el resquebrajamiento de distintas categorías y propician la explosión de la subjetividad. Esto apunta a

⁵² De acuerdo con Morin, la inteligencia ciega mutila el conocimiento, “destruye los conjuntos y las totalidades, aísla todos sus objetos de sus ambientes. No puede concebir el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada” (Morin, 2005:30-31).

un rescate de los procesos “íntimos” y puede estar indicando que los sujetos hacen suyos distintos espacios, palabras y símbolos mediante el reconocimiento de sus anhelos, sentimientos y emociones. Las formas de autorrepresentación también permiten dar paso a un individuo estratégicamente situado entre “fuerzas que no controla” y la posibilidad de su propia introspección (Vicens, 1996), es decir, un sujeto cuyas acciones se encuentran influenciadas por “elementos subjetivos”.

En este contexto, hablo de sujetos gays en el sentido en que Nietzsche se refiere al superhombre o el último de los hombres; es decir, hablo de la posibilidad de elección que cada uno de ellos tiene para elegir su propio destino. Pero también me refiero a ellos para hablar de los deseos, los desdenes o los gustos; esa parte subjetiva negada por un numeroso grupo de pensadores sociales y ahora rescatada —directa o indirectamente— por quienes consideran al sujeto como “el deseo del individuo de ser un actor” (Touraine, 2000:66), con lo que es posible redimensionar las prerrogativas de libertad, liberación o rechazo, y repensar las definiciones del cuerpo y el género. En este aspecto, hablo de las exigencias que la identidad gay tiene sobre los homosexuales: el *desclóset* y la organización colectiva, algo que presento con más detenimiento en el siguiente apartado.

Identidad gay: la política del yo

En aquellas culturas contemporáneas en las que la homosexualidad se ha vuelto pública (Weeks, 1993:110), los significados sobre los vocablos *gay* y *homosexual* han desencadenado un acalorado debate que trata de dilucidar los aspectos operativos (socioculturalmente hablando, por supuesto) mediante los cuales un sujeto deja de ser homosexual para “convertirse” en gay. Y es que la postura gay ha sido impulsada por muchos activistas que proclaman *lo gay* como el “estado de conciencia” en el que es posible reconocerse públicamente como homosexual, reivindicarse, organizarse e interpelar las instituciones heterosexuales, lo que supone una evolución perfecta, un desenvolvimiento personal rectilíneo y una clara “consciencia” de identidad grupal.

Al respecto, Gloria Careaga (2004) dice que, en principio, la identidad es un proceso de autoconocimiento en donde la conformación de la mismidad sólo es posible cuando se enuncia el Yo. A través de esta toma de conciencia (cuando “por primera vez dice Yo”), el individuo determina sus semejanzas y sus diferencias estableciendo las proximidades y las lejanías, sus nexos con los demás. Así, la identificación del Yo se vincula con el “nosotros”, es decir, podemos acceder a la identidad colectiva en virtud de una subjetiva que le antecede. Una vez explorada y descubierta nuestra identidad personal, se desarrolla en las personas el sentido

colectivo que sólo puede explicarse por las diferencias tendidas con o frente a “los otros” (los *otros* del *nosotros*).

Por su parte, Goffman (2001) menciona que la identidad es un forcejeo que enlaza lo personal con lo social y se encuentra mediada por la representación que poseen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio (Giménez, 2000:70). Pero también es un conjunto de elementos históricos, geográficos, biológicos, institucionales, de memoria colectiva y revelaciones religiosas (Castells, 1999).

Por otro lado, considerando que la vida social permite la construcción de redes de identidades que se entretajan y se anclan en la tradición o son emergentes, la identidad también se caracteriza por tener una vertiente subjetiva que integra roles y estatus, recurso y proyecto (Valenzuela, 2000:19). En el mismo sentido, es capaz de articular rasgos distintivos y constituirlos como vínculos simbólicos destinados a relacionar al individuo con la colectividad (Valenzuela, 2000:29) de tal forma que sólo se atribuye a aquellos que son reconocidos por la otredad, reconocidos por los demás en contextos de interacción y comunicación (Giménez, 2000:47).

En términos generales, las identidades se construyen con “identificadores” físicos o virtuales que tanto el sujeto que los posee como el otro —que los percibe e interpreta desde afuera—, lee o decodifica. A su vez, la fuerza identitaria radica en la interacción subjetiva y en la experiencia histórica y de vida de los sujetos. Es decir, la identidad requiere de la conjunción de segmentos biográficos en tiempo y espacio (Goffman, 2001). Y según se puede leer en las propuestas sobre identidad, ésta resguarda características culturales, políticas y sociales (entre otras), mediante las cuales se suscita el proceso de adscripción con el fin de que los individuos obtengan seguridad y fortaleza grupal frente a situaciones amenazadoras.

En lo que se refiere a cuestiones sobre pertenencias, desarraigos o conflictos, la identidad considera algunos elementos básicos tales como lengua, religión o cultura. A este respecto, algunas investigaciones atienden a tres puntos relevantes para el análisis de las identidades: la pertenencia, la posesión de atributos idiosincráticos y una narrativa bibliográfica (Giménez, 2000:51-58). Así, la identidad sirve como elemento de demarcación al tiempo que habla de la pertenencia a distintos proyectos, incluido el sexual y el de género. Sin embargo, poseen siempre el aspecto de la dualidad: cotidianidad y generalidad; individuo y colectividad; sociedad e historia; acción social y universo simbólico; el otro y el yo. En resumen, enfatiza aspectos relativos a la pertenencia y la diferenciación.

En años recientes, la identidad gay ha ido desarrollando distintos proyectos de presencia pública, desde las marchas por el orgullo gay hasta los reclamos de igual-

dad civil. En este sentido, dicha identidad exige una afirmación del *nosotros* frente a *los otros*, es decir, es una identidad que “surge por oposición” y que se inscribe en un marco político toda vez que las políticas sexuales recientes han sido políticas de identidad (Weeks, 1993) que llevan implícita la necesidad de la autoafirmación en aras de ubicar círculos de pertenencia.

Proveniente de sucesos escabrosos, esta identidad apuesta por el reconocimiento, el *desclóset* y la autodefinición, y sintetiza experiencias individuales en formas de agrupación física y simbólica mediante las cuales se tejen y articulan proyectos de vida.

A decir de algunos autores, la identidad gay nace como parte de la crítica a la sexualidad elaborada entre 1950 y 1960. La emancipación de la mujer y su inserción en el mercado laboral, el cuestionamiento al sistema patriarcal, el repensamiento de los roles de género, el *hippismo*, los movimientos estudiantiles y, en ciertos casos, los movimientos raciales ejerciendo reclamos sobre la discriminación, dieron cabida a los reclamos homosexuales incubados por más de medio siglo (véase Lizárraga, 2003a).

Para autores como Altman (1983), la identidad gay aparece durante el siglo XIX con un nuevo sentido de comunidad basado en la autodefinición. Mientras que para otros como Miano y Giglia (2001), surge como generadora de sentido social y de acción, y como principal arma frente al modelo de relación social y sexual heterosexual.

De manera paralela, las críticas sobre distintas categorías (propriadamente las desarrolladas por la sicología) como “enfermedad” o “anormalidad”, permitieron a los gays emerger como un movimiento de “cambio social” (Bailey, 1999) y, poco a poco, la investigación social experimentó el embate del movimiento gay orillando a reorganizar tales categorías y a replantear otras como derechos, ciudadanía, paternidad o matrimonio.

Para otros autores, la identidad gay ha servido también para connotar estilos de vida homosexual, y crear redes sociales y espacios homosexuales, es decir, compartir gustos, afinidades, lugares y lenguaje (Cruz, 2001). De esta forma, investigadores como Oscar Guasch (1995) reconocen que “lo gay” es incorporado al espacio público como una posición sociocultural que reafirma el movimiento homosexual. Surgida como una crítica y sublevación a la política dual de sexos que sobrevalora rasgos biofisiológicos, sociales y culturales, la identidad gay, según este autor, rechaza las normas y modelos de comportamientos procedentes del modelo heterosexual.

En el mismo sentido, Herdt describe a “lo gay” como una diferencia social que desafía la vieja moral procreativa; al mismo tiempo, advierte que la cultura, la et-

nia, la clase y la religión son elementos que confieren diversidad a la identidad gay (Herdt, 1997:161). También Miano y Giglia (2001) consideran que la identidad gay supone la comprensión de un universo complejo, contradictorio y multidimensional, desde el que se realizan propuestas orientadas a buscar el reconocimiento social, jurídico y político.

Ahondando más en los matices definidores, Weeks (1985) sostiene que la identidad gay no es resultado de un etiquetamiento médico o sexológico, sino de un proceso de definición y autodefinition. Y Castells parece reafirmar esta idea al sostener que detrás de la identidad gay existe un acto liberador de “expresar públicamente su identidad y su sexualidad, y luego resocializarse” (1999:239).

Mi argumentación tal vez se entienda mejor si recordamos que la identidad, según afirma Bartolomé (1997), es un concepto relacional y clasificatorio a través del cual se conceptualizan las diferencias y, al mismo tiempo, sirve para valorar la pertenencia, sin que ello asegure una posición política. De igual forma, este autor encuentra que ciertos individuos pueden sentir identificación con algunos grupos, pero en un marco más general, pueden no verse reflejados, de ahí que se prefiera la autodenominación antes que la denominación impuesta (Bartolomé, 1997:51-52).

De acuerdo con autores como DuBay (1987:17), la identidad tiene un doble cometido: establecer lazos con la mismidad y separarse de los otros. Visto así, la identidad es contrastiva (Bartolomé, 1997),⁵³ al asumir que frente a sí se encuentran otras identidades con las cuales puede confrontarse.

En la adopción del rol o identidad gay,⁵⁴ sostiene DuBay, se cree que la sexualidad actúa rápidamente como el centro conceptual que organiza el mundo y la personalidad del sujeto. Sin embargo, “volverse”⁵⁵ gay no sólo es resultado de un

⁵³ Bartolomé se refiere a la identidad étnica sobre la cual dice: “implica una relación entre *nosotros* y *otros*” (1997:46).

⁵⁴ El “rol” homosexual forma parte de lo que el autor denomina “el mito homosexual” o “mito de la identidad gay” (comillas mías); es decir, la creencia de que los homosexuales son un tipo distinto de persona. En esta creencia existe un acto estigmatizador sobre los homosexuales que ha permitido pensar que actúan diferente porque son diferentes. Esa diferencia ha permitido separar a los homosexuales de la sociedad mediante la estigmatización. La adopción del rol gay, entonces, puede suponer una autoexclusión social puesto que, según el autor, está “claramente definido” por la sociedad con el fin de establecer un control social. Siendo más puntual, DuBay recurre a la propuesta de Parsons para establecer que el rol gay puede entenderse mejor a través de lo que Parsons define como rol. Según DuBay, en el paradigma de Parsons el rol es una combinación de normas o conductas esperadas; el estatus es una combinación de roles; y una institución es una combinación de estatus. Atendiendo a esta definición, DuBay indica que el “estatus gay” (comillas mías) también incorpora cierto número de roles, pero se refiere a él (estatus gay) como un rol o como identidad (en singular), aunque manteniendo el significado (plural) de estatus.

⁵⁵ Las comillas son mías.

replanteamiento personal sobre la sexualidad, sostiene DuBay, sino del diálogo entre el individuo que asume el rol gay y la sociedad⁵⁶ que finalmente lo estigmatizará. De esta forma, cada grupo —travestis, transexuales, bisexuales, sadomasoquistas e incluso prostitutas— es marcado por una especificidad, subdividido y demarcado por estilos morales e historias definidas desde las cuales exigen sus espacios y derechos (Weeks, 1985).

La identidad gay, entonces, supone compromiso e identificación personal (Weeks, 1985), e involucra un proceso de autorreconocimiento que culmina en el *coming out* (salir del *clóset*).⁵⁷ Pero, según sostiene DuBay (1987), esto es un mito al que se apegan los homosexuales en que el factor decisivo para ser gay no es la inclinación o la conducta (*behavior*) sexual, sino la adopción del rol gay. Es decir, asumir que la homosexualidad es una “condición” distinta de la heterosexualidad, e identificarse como una persona gay. Esto permite a los homosexuales situarse como actores sobresalientes en el drama social (DuBay, 1987:111) pero, al mismo tiempo, obtener una condición de estigma y marginación social.

Aunque la posición de DuBay me parece bastante relevante, entiendo que ser “orgullosamente consciente de su diferencia” (Vendrell, 2001a:47), provoca cambios en las formas de concebir y definir a la homosexualidad, pero, sobre todo, de construir una política que se enuncia a partir del *yo*, y que la identidad gay propuesta por los colectivos como una forma de “conciencia de la diferencia” (saberse diferente), incorpora la autodefinición (Miano y Giglia, 2001) como principal arma frente al modelo de relación social y sexual heterosexual.

Otros autores explican que saberse gay equivale a saberse sexualmente atraído por personas del mismo sexo (Boswell, 1992). A este respecto, es posible identificar dos “momentos” en la construcción de la identidad gay de la cual depende su postura política.

De acuerdo con la literatura gay que he revisado hasta este punto, la identidad gay refiere un proceso personal de “concienciación”, es decir, en el momento en que el homosexual decide aceptar una posición diferencial (como el *otro*, el que se encuentra a los márgenes de la “normalidad”). No se trata sólo del instante en que reconoce plenamente su atracción al mismo sexo, sino de los momentos en que deja de confrontar su homosexualidad para oponerla a las distintas morales y las construcciones dominantes de género. Ahí es cuando el homosexual está en

⁵⁶ Y que en otro momento se liga directamente con las formas institucionales, como la familia, que, según afirma el autor, tienen gran significado en la adopción de la identidad gay, puesto que a través de ella el Estado puede extender su poder y control social.

⁵⁷ Hacer pública la preferencia homosexual.

posición de asumir la autodefinición y nombrarse a sí mismo gay. Su propia política del *yo*.

Este proceso, sin embargo, es impensable si no se atiende a las relaciones colectivas a las que se ciñe. Tal como señalan algunos autores (*i.e.*, Núñez, 1994), el descubrimiento de “los similares” mediante la entrada a la red de socialización homosexual⁵⁸ significa para el individuo una posibilidad de liberación; ejerce una sensación de comodidad, de acompañamiento y de resguardo. El colectivo, en este sentido, garantiza la inclusión, pero genera formas de demarcación (entre *los otros* y *nosotros*); es decir, provee de un principio de diferenciación mediante los que evalúa los mundos de socialización y de la moral.

Ahora bien, creo que ninguno de estos dos procesos asegura la construcción de una posición política, por lo menos no en el sentido en que Lizárraga (2003a) nos narra. Esto es, no garantiza que los gays desarrollen la organización colectiva para fijar una posición sociopolítica en el plano público, afirmando su diferencia y reivindicando sus derechos como ciudadanos comunes. Es necesario que el vocablo gay sea utilizado, como dice Córdova, “con intenciones reivindicativas” (2003:144), o como menciona DuBay, por la adopción de un rol gay (1987:111).

Finalmente, entiendo a la identidad gay como una postura política (individual y colectiva), resultante de distintos procesos (sociales, históricos, personales y grupales), que permite elaborar argumentos de crítica hacia la moral dominante a través de mecanismos de autodefinición (el *desclóset* o *coming out*) y organización. Atiendo, sin embargo, a dos “momentos” que no se excluyen —pero tampoco se complementan— y que han sido señalados como los ejes que articulan a la identidad gay y sobre las que discutiré en el siguiente apartado: el autorreconocimiento y la autodefinición, es decir, el *desclóset* y la organización colectiva con fines políticos. Dicho en términos más simples, hablo de identidad gay no sólo como una práctica social (Careaga, 2004), sino como un proceso que inicia con un acto autonominativo: en la práctica hay que nombrarse para pertenecer.

Como he dicho, en la siguiente sección me dedicaré a discutir sobre la paradoja del *desclóset* versus *clóset* que, desde mi punto de vista, pone en evidencia la posición en la que se encuentra el sujeto para manifestar sus deseos y elegir sus propios caminos.

⁵⁸ Núñez (1994) traza una diferencia entre la red de socialización y los contactos eróticos. De acuerdo con este autor, la red de socialización permite el intercambio de conocimientos, experiencias y vivencias. Si bien en ella se puede prescindir del contacto erótico, concibe una posibilidad: descubrir el mundo homosexual.

Capítulo IV

¿Existe un problema?

Consideraciones preliminares

Debería resultarle claro al observador o al analista atento, que las luchas por la reivindicación cultural (básicamente sexuales) propiciaron la gestación de nuevos reclamos. En este renglón se instala la homosexualidad como conjunto de reivindicaciones de las grandes metrópolis, especialmente occidentales. Como resultado de un incesante proceso de lucha social, la homosexualidad comienza a experimentar profundos cambios en la estructura sociocultural, pero también a manifestar gran diversidad.⁵⁹

Hasta hace poco, el concepto de *ciudadanía*⁶⁰ había sido ajeno a la experiencia homosexual, dado que el universo normativo distingue sólo la posibilidad hombre-

⁵⁹ A más de tres décadas que la cultura occidental ha experimentado más o menos exitosamente el reconocimiento y la inclusión homosexual, en los países latinoamericanos este proceso recién comienza a rendir frutos. En México, por ejemplo, es hasta 2006 cuando se aprueba la *Ley de Sociedades de Convivencia* que reconoce las uniones homosexuales. Pero el gran logro fue la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y el derecho de adopción en 2010, luego de que la Suprema Corte de Justicia de la Nación avalara la reforma al artículo 146 del *Código Civil* del Distrito Federal. En otros estados como Oaxaca, los primeros contrayentes tuvieron que interponer una controversia sobre el artículo 143, que definía al matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer con fines procreativos. En un caso similar, el 17 de junio de 2013, a dos hombres les fue negada la unión matrimonial en la ciudad de Mexicali, Baja California, por lo cual se interpuso un recurso judicial federal con el que se espera que se lleve a cabo la unión. Un hecho más reciente tiene que ver con la derogación del artículo del *Código Civil* de Coahuila, que prohibía la adopción a parejas del mismo sexo. En 2011, la aprobación del artículo 385-7 del *Código Civil* de este estado, permitía la unión legal entre personas del mismo sexo, pero prohibía la adopción. El 11 de febrero de 2014, se llevó a cabo la modificación en este ordenamiento para permitir la adopción a parejas del mismo sexo.

⁶⁰ El análisis de esta categoría resulta central para abordar los nuevos escenarios (culturales, políticos, nacionales, internacionales, etcétera) y contrastar la idea de nación.

mujer para experimentar la vida social y construir instituciones legalmente reconocidas como la familia, el matrimonio o la experimentación de la paternidad. De hecho, la homosexualidad (tal como suele ser definida en estados de occidente) ingresa al siglo XXI desafiando los modelos (masculino-femenino) de relación social y las instituciones tradicionales. Al mismo tiempo, plantea un reto al marco legal vigente, al establecer los alcances de éste en las relaciones entre personas del mismo sexo⁶¹ y discutir sobre una ciudadanía gay. Y aquí habría que recordar que mientras que occidente debate acerca de la supremacía del sistema normativo sobre la autonomía de los colectivos, algunas grandes metrópolis latinoamericanas hacen eco a las formas y estrategias de los movimientos gays occidentales. En esas latitudes, las identidades actúan como el resquicio desde el cual se entabla la lucha social y se resiste a la discriminación ciudadana, lo cual, ante semejante panorama, hace que el concepto de ciudadanía legal resulte insuficiente para dar cabida y respuesta a los reclamos de la no discriminación por orientación sexual.

A este respecto, Erixon (2001) afirma que “lo gay” hace alusión al reconocimiento de la legitimación de un movimiento de autoconfirmación y, como tal, este movimiento ve en la defensa de los derechos humanos y culturales la superficie adecuada para discutir y modificar su posición en la estructura social y legal. Así, en un marco global que promueve el derecho a la diferencia, los ecos de la identidad gay creada por occidente, resuenan en las principales metrópolis latinoamericanas, generando adhesiones y el deseo de enarbolarla como símbolo de conciencia y de autoafirmación.

Pero la identificación gay no ha sido automática. Los marcos morales, los mandatos religiosos y otros elementos que marginan y condenan a la homosexualidad, se encuentran vinculados con la forma en que los homosexuales construyen o abandonan el clóset. En este segmento, pondré de manifiesto el marco problemático alrededor del cual gira la discusión central del libro, pero también los esfuerzos de la identidad gay por hacer presencia en la estructura social, la lucha que entablan algunos sujetos para salir del clóset y el deseo de otros por permanecer en él, y que se convierte en un proceso que involucra al mundo de sanciones o “advertencias”, es decir, actos específicos de intimidación hacia los homosexuales que se expresan mediante asesinatos, homofobia, discriminación o marginación, y se originan en los marcos morales heterosexuales.

⁶¹ La distinción entre los ámbitos privado y público articulan esta discusión: demostrar en público las expresiones emotivas o de afecto de personas del mismo sexo como un derecho ciudadano.

¿Todo es un proceso lineal? La eterna lucha entre el clóset y el *desclóset*

A finales del siglo pasado, especialmente durante el último tercio, en ciudades estadounidenses, mexicanas y europeas, distintos grupos de homosexuales comenzaron a refutar la validez del mundo institucional imperante en las distintas sociedades y estados reclamando el derecho a ser reconocidos como ciudadanos de derecho a partir de su “diferencia”. Entre otros aspectos estratégicos para las reivindicaciones, esta demanda implicaba un proceso de autorreconocimiento o de “saberse homosexuales”, lo que suponía, a su vez, configurar una postura política impulsada por una “conciencia” grupal.

Uno de los referentes más emblemáticos para la concepción gay occidental, es decir, Estados Unidos y Europa, y considerado por algunos un evento fundacional, es el denominado incidente de Stonewall, que marcó el inicio de un proceso de reconocimiento que abarcaría tanto el ámbito social como el político, e influiría en la construcción de otros movimientos gays alrededor del mundo.

En junio de 1969, un bar de Stonewall (al sur de Manhattan, Nueva York) fue escenario de un conflicto entre homosexuales y la policía neoyorquina. La irrupción policiaca en este espacio —argumentando la falta de permiso para la venta de bebidas alcohólicas— propició un combate con agresiones físicas que duró cuatro días, al final de los cuales se proclamó el triunfo del *gay power*. De entre los lemas más representativos surgidos de este suceso, el *orgullo gay* ha sido, hasta ahora, el más simbólico y el que ha servido a la articulación de la identidad gay.⁶²

A partir de este referente, en el contexto latinoamericano, particularmente en México, distintas organizaciones gays desarrollaron propuestas con la intención de intervenir tanto en los imaginarios sociales de la homosexualidad como en la impartición de justicia, en la construcción de las instituciones sociales y en el reconocimiento ciudadano en tanto personas homosexuales. A pesar de ello, el proceso de construcción grupal mostró parte de la complejidad de la problemática homosexual.

Durante los primeros años de lucha gay (alrededor de 1985), algunas organizaciones como Guerrilla Gay conminaban a los homosexuales a “salir del clóset”, dejar de temerle al “qué dirán” y pronunciarse políticamente para exigir el respeto a sus derechos ciudadanos. La exigencia, sin embargo, trascendió como una imposición de los grupos organizados hacia las individualidades que, en un marco de represión

⁶² Existe una diversidad de obras que se refieren al suceso de Stonewall, sin embargo, para la elaboración de este documento, se revisaron particularmente las obras de Carter (2004) y Duberman (1993).

y señalamiento por la aparición del virus de inmunodeficiencia humana (VIH), preferían el anonimato antes que la expresión pública de su homosexualidad.⁶³

A la par, organizaciones como Cálamo y AVE de México (de lucha contra el síndrome de inmunodeficiencia humana [sida]), Unigay (que realizaba sus reuniones en el parque Hundido) y la iglesia Metropolitana, servían de laboratorio para explorar la naciente “comunidad homosexual” y encontrar esos elementos identitarios que, a fuerza de abandonar el clóset, parecían impulsar las marchas del orgullo gay cada año reseñadas por los periódicos nacionales.⁶⁴ Salir del clóset, por tanto, parecía una de las prerrogativas más sobresalientes de lo que sería la identidad gay, dado el “carácter libertario” que se le adjudicaba.

Muchos fueron los “desclosetados” que, más allá de las organizaciones, optaron por pronunciarse públicamente; pero otros —la gran mayoría, según Lizárraga (2003a)— permanecieron a la sombra del armario, en parte por los estereotipos ceñidos en el homosexual mexicano que inhiben la manifestación pública de quienes sostienen prácticas sexuales con personas de su mismo sexo (Lumsden, 1991; Carrier, 1999), pero también porque las historias homosexuales se escriben de distinta manera, tal como ha sostenido Eve Kosofsky: “Cada encuentro con una nueva clase de estudiante, y no digamos ya con un nuevo jefe [...] levanta nuevos armarios cuyas características leyes ópticas y físicas imponen, al menos sobre las personas gays, nuevos análisis, nuevos cálculos, nuevas dosis y requerimientos de secretismo o destape” (Kosofsky, 1998:92).

Actualmente, el *desclóset* sigue atendiendo a las necesidades subjetivas de “vivirse homosexual”, es decir, de nombrarse a sí mismo. Sin embargo, el *desclóset* permanece aún ligado a la experimentación de marginación o represión que, a su vez, es determinada por los contextos de socialización.

De acuerdo con Weeks (1993), tanto sociólogos como historiadores encuentran relevante distinguir entre comportamiento homosexual y roles, categorías e identidades. Un análisis histórico de la homosexualidad puede revelar, según este autor, que las actitudes alrededor de la actividad homosexual y los significados sociales y subculturales son específicos. En este sentido, Cardin (1989), Weeks (1993) y Herdt (1997) han demostrado que la homosexualidad puede ser clasificada y de-

⁶³ Sobre la asociación entre “señalamiento” y VIH, véase Feliciano (1998), particularmente el capítulo 2.

⁶⁴ Lizárraga (2003) da cuenta de las condiciones azarosas bajo las que se construía la “comunidad homosexual” de finales del siglo pasado, de los avatares de las organizaciones gays durante el descubrimiento del VIH y las exigencias que generaron diferencias entre ellas, pero también de las diferencias entre las organizaciones y las individualidades.

finida según la cultura y el tiempo en donde se desarrollen estas prácticas, pero también sancionada.

A este respecto, Weeks ha sido uno de los autores que han recordado que la homosexualidad ha existido en distintos tipos de sociedades, pero en algunas culturas, ésta se ha organizado como un tipo de subcultura, y sólo en las culturas contemporáneas se ha vuelto pública (1993:110).

Distintos sucesos alrededor del mundo han mostrado los peligros que rodean a los homosexuales cuando deciden manifestar públicamente su homosexualidad. Los asesinatos de odio por orientación sexual, las amenazas explícitas, el señalamiento, la distribución del espacio, la moralidad y los mandatos religiosos, tienen un papel activo en la construcción del clóset y en la decisión que toman los sujetos para permanecer o salir de él. En el siguiente apartado hablaré de la forma en que esos elementos impiden que algunos sujetos “salgan del clóset” y otros traten de luchar contra las imposiciones de la heterosexualidad, a pesar de “cumplir” con algunos compromisos sociales, como el matrimonio.

A partir del análisis de una de las películas recientes más sobresalientes y de un panorama de homofobia en el que se suscitan asesinatos de odio por orientación sexual, esta parte del documento pone de manifiesto los mecanismos desarrollados por la heterosexualidad para construir un mundo jerarquizado y marginalizante. Creo que dilucidar las conexiones de la homofobia a partir del análisis cinematográfico ayudará a comprender por qué los sujetos se plantean la disyuntiva de vivir en el clóset o asumir el *desclóset* en el contexto mexicalense.

Debo decir que utilizo la película *Brokeback Mountain* y el asesinato de un joven estadounidense para ilustrar los mecanismos de represión y explicar la forma en que el discurso, a través de argumentos que alegan “pánico homosexual”, justifica la homofobia, reafirma las posiciones marginales y provoca autocensura en los sujetos homosexuales. Así, este apartado funge de antesala del siguiente, para exponer la relación entre la homofobia, el clóset y la autocensura, elementos que, desde mi punto de vista, comenzaron a hacerse más evidentes desde finales de la década de 1960, básicamente porque se trasladaron al terreno político.

Brokeback Mountain y pánico homosexual para entender la homofobia

Desde hace años, la identidad gay inaugura una forma muy particular de experimentar las relaciones homosexuales en los Estados Unidos y Europa (Drucker, 2000): a través de la afirmación pública y la postura política del *desclóset* se “incita” a la manifestación pública del amor homosexual. De esta forma, se inicia

una lucha política por la *no discriminación* por orientación sexual, que verá uno de sus corolarios en distintas enmiendas constitucionales en los Estados Unidos, relacionadas con el derecho ciudadano y los derechos elementales del ser humano, particularmente, los crímenes por odio.

Pero en octubre de 1998, el asesinato de Matthew Shepard —estudiante de ciencias políticas en Laramie, Wyoming— mostró uno de los rostros más acuciosos del dogma heterosexual estadounidense. Atado con alambre de púas a una verja y golpeado durante horas, el cuerpo de este joven fue descubierto accidentalmente por un ciclista 18 horas después de haber entablado plática con los jóvenes que le asesinaron. El caso desató una gran polémica que encauzó los esfuerzos de la lucha gay organizada para que se clasificara a los asesinatos por homofobia como crímenes de odio, pero también sirvió para replantear las ventajas y desventajas del *desclóset*.

En una expresión distinta, pero no menos importante, los personajes de la película *Brokeback Mountain* (2005) desataron una de las más grandes polémicas. Dos vaqueros encargados de cuidar ovejas en los grandes valles montañosos de Estados Unidos, terminan enrolados en una aventura amorosa que se prolonga por más de veinte años.

Ennis del Mar y Jack Twist perturban el estereotipo extremo de la masculinidad en la cultura occidental: provenientes de una clase social similar, ambos personajes ven su vida discurrir en una lucha intensa contra las convenciones sociales que se oponen a su relación amorosa. El tiempo y los espacios son determinantes en esta cinta que plantea una posibilidad de “vivir” la homosexualidad.

En un lugar dominado por una heterodoxia sexual que recrimina los actos homosexuales, dos vaqueros no encuentran más oportunidad de expresar sus sentimientos que durante el pastoreo de ovejas. Alejados del poblado, Ennis y Jack alternan el cuidado del rebaño con su experiencia amorosa que discurre sin mayor preocupación que la reducida dieta alimenticia a la que les somete la naturaleza del trabajo. Distintas cuestiones pueden plantearse a partir de *Brokeback Mountain*: el estereotipo de la masculinidad, las convenciones sociales (como el matrimonio y la familia), la enérgica moralidad, la represión, el crimen de odio y, fundamentalmente, la permanencia o salida del clóset.

Se afirma que el homosexual “huye” a la ciudad atraído por el ambiente libertario que emana de ella, pero también por la articulación entre la magnitud de la metrópoli y una elevada posibilidad de desarrollar ocupaciones (Eribon, 2001). En síntesis, la ciudad —para los homosexuales— cumple con tres fines: descubrir e integrarse al mundo gay, evadir la presión local y desarrollar una vida ocupacional.

Sin embargo, la “huida” a la ciudad no representa una posibilidad para Ennis. Según su propia evaluación, dos hombres que comparten la vida están condenados a un fin trágico. La reserva, el secreto y la complicidad son los recursos que le quedan a la pareja de vaqueros que dos veces por año se internan en la inmensidad de la montaña para vivir plenamente su relación amorosa.⁶⁵

Con una esposa y dos hijas, Ennis ve su vida transcurrir entre sus responsabilidades laborales, paternas y conyugales. Por su parte, Jack contrae matrimonio, engendra un hijo y sostiene una relación conflictiva con su suegro y su esposa. En este ambiente, Jack mantiene una firme idea: construir una vida con Ennis, comprar un rancho y estar siempre juntos. En respuesta, Ennis ilustra sus temores con una anécdota de la infancia: “dos hombres vivían juntos, ambos parecían muy rudos. Un día a uno de ellos lo encontraron en un barranco. Tenía un alambre atado a los genitales. Lo habían arrastrado hasta que murió”.

La advertencia moralista, la amenaza y el mensaje quedan ceñidos en la mente infantil de Ennis y, más que un artilugio cinematográfico, es presentado en el filme como un reflejo del funcionamiento de las instituciones sociales, del dispositivo de la sexualidad que niega expresiones de vida “alternas”, de esa maquinaria del poder ya descrita por Foucault.

Una vez que Ennis interioriza este hecho, lo asume como una advertencia represiva (sobre lo que *no se debe hacer*, lo que *no se tolerará* y lo que se espera de él) que marcará definitivamente sus decisiones en la relación con Jack.

Durante el juicio sostenido contra los asesinos de Matthew Shepard, los acusados alegaron “pánico homosexual”, según el cual, los hombres heterosexuales se ven amedrentados, intimidados o amenazados por los homosexuales. El pánico homosexual, según apunta Eve Kosofsky, es “un residuo estructural de potencial terrorista” sobre el que se fincan distintos abusos a homosexuales. Sin embargo, la historia de la homosexualidad, como sostiene Kosofsky, se encuentra ligada a las diadas secreto/revelación y público/privado, que son estructuras “gravemente problemáticas” para el conjunto de la cultura heterosexual porque, como dice la autora, son “estructuras cuya incoherencia posibilista pero peligrosa se ha vuelto opresiva y perdurablemente condensada en determinadas figuras de la homosexualidad” (Kosofsky, 1998:95).

⁶⁵ Aprovecho para afirmar que “el homosexual no sólo huye a las ciudades”, también resiste en los lugares opresivos; se queda y enfrenta los embates de la ignominia. Desde mi punto de vista, este reconocimiento se relaciona con lo que dice Guillermo Núñez: “numerosos varones son oprimidos, discriminados por otros hombres y mujeres, y privados no sólo de los beneficios simbólicos como hombres, sino de su dignidad” (2007:73).

El armario⁶⁶ (clóset), según Kosofsky, es “la estructura que define la opresión gay en este siglo”. En contraposición, “la salida del armario” (*desclóset*) opera como una certeza epistemológica que redime de la clandestinidad y oscuridad que rodea al armario (Kosofsky, 1998:96). Tanto en el asesinato de Matthew Shepard como aquel al que se refiere Ennis, se plantea una problemática de fondo: salir del armario, desclosetarse.⁶⁷

El clóset, en el caso de *Brokeback Mountain*, articula la vida total de los personajes, determina sus decisiones futuras y da forma a los demonios internos que consumen lentamente sus posibilidades de “liberarse” de las ataduras personales: “por ti soy lo que soy”, reclama Ennis a Jack en uno de los puntos culminantes de la película; “no puedo formar una familia, no encuentro mi lugar [...]”.

En entrevista, Annie Proulx habla sobre las interrogantes que se hacía cuando escribía el cuento en el que se basó la película: ¿Cómo sería una relación homosexual en ese Estados Unidos rural, profundo? Condiciones de clase, posición económica, edad y desprestigio social son algunas implicaciones que Proulx recoge en su obra: “Ennis nunca llegó a ser más que un rudo peón de rancho, y Jack Twist eligió el rodeo como expresión de su espíritu vaquero. Ninguno de los dos llegó a destacar y se conocieron pastoreando ovejas, animales que la mayoría de los auténticos vaqueros desprecian”.⁶⁸

La socialización de ambos, en un mundo predominantemente heterosexual o, para decirlo en términos de Proulx, en una “destruktiva homofobia rural”, confirma el problema que sigue abordándose a nivel colectivo e individual en la “vida homosexual”: la conveniencia o desavenencia del clóset; e incluso obliga a pensar con más amplitud sobre las formas en que se construye el armario o clóset. Parfraseando a la propia Proulx: “los retazos con los que se construye una historia provienen de muchos armarios”⁶⁹.

⁶⁶ En una traducción literal del término clóset, el armario fue usado en el mismo sentido: hacer pública la homosexualidad; sin embargo, este término se ha identificado más con el contexto español. Particularmente en México se utiliza con mayor frecuencia el clóset.

⁶⁷ Aquí pueden formularse preguntas relevantes: ¿Permanecer en el clóset garantiza la integridad física y psicológica de los sujetos? ¿Si Ennis hubiera aceptado la propuesta de Jack para vivir juntos y ambos salieran del clóset, hubieran podido establecerse como “pareja” y realizar una vida “normal”? ¿Les hubiese esperado el mismo destino que a la pareja de vaqueros recordada por Ennis? ¿Matthew Shepard viviría si el clóset hubiese formado parte indeleble de su cotidianidad?

⁶⁸ “‘Cowboys’ diferentes”, *El País*, 22 de enero de 2006, sección “Reportaje”. La entrevista completa puede consultarse en el siguiente URL: http://elpais.com/diario/2006/01/22/eps/1137914808_850215.html.

⁶⁹ “‘Cowboys’ diferentes”, *El País*, 22 de enero de 2006, sección “Reportaje”. La entrevista completa puede consultarse en el siguiente URL: http://elpais.com/diario/2006/01/22/eps/1137914808_850215.html.

En este tenor, Kosofsky asevera que el clóset se edifica constantemente por diversas circunstancias, en cada encuentro se levantan nuevos armarios (1998:92): no es que Ennis sólo tenga temor a experimentar el terrorismo fisiológico, también existe un temor al discurso simbólico, al mensaje institucional.⁷⁰ Asimismo, existe una constante manifestación de la represión que opera en el nivel psicológico: Ennis llora de impotencia en un callejón cuando ve partir a Jack; no lo hace en una cantina o en algún otro lugar concurrido que pueda derribar o debilitar su *clóset*. Y en cada encuentro, en cada relación, frente a su esposa o sus hijas, frente sus jefes o reducidas amistades, incluso, frente a nuevos romances, refuerza o crea su propio armario.⁷¹

Así, esta idea se contrapone a la dictada por el llamado de las organizaciones y activistas gays, quienes después del suceso de Stonewall sostenían que la mejor forma de defensa frente a la represión era hacer pública su “preferencia”.

Sin embargo, casos como el asesinato de Matthew Shepard, lo ilustrado por *Brokeback Mountain* o distintos crímenes por odio (homofóbico) en el contexto mexicano,⁷² permiten extraer mapas relacionales del clóset y la propuesta política de la identidad gay.

Si bien la identidad gay promueve un sentido libertario —básicamente en el nivel personal, una vez que se ha decidido “hacer pública la preferencia”— que promulga una lucha por el reconocimiento de los derechos homosexuales y plantea formas de convivencia alternas a la heterosexual —como las asociaciones de convivencia—, identifico dos cuestiones de fondo que tienen que ser revisadas. La primera tiene que ver con lo que Kosofsky ha señalado: ¿Los heterosexuales están interesados en saber de “la preferencia”? La segunda se relaciona más estre-

⁷⁰ Es revelador que su padre le haga saber de su rechazo sobre la homosexualidad obligándole a ver el cadáver del vaquero asesinado. La ausencia de la figura materna en esta escena permite suponer que se contaba con la anuencia de ella para que el hijo pudiera ver “lo que le pasa a los homosexuales” en un espacio elevadamente masculino. De ello también puede deducirse que, como institución, la familia contribuye al “terrorismo” heterosexual.

⁷¹ Incluso cuando su esposa lo ve besando a Jack, Ennis confía en que la fortaleza de su clóset resguarde su íntima relación amorosa.

⁷² Según una publicación nacional, entre 1995 y 2003 se cometieron alrededor de 290 asesinatos de homosexuales; tan sólo durante 1998 se reportaron en el país 40 ejecuciones por homofobia, y se estimó un total de 141; es decir, se consideraba que alrededor de 100 ejecuciones no fueron reportadas (http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=3886). Y para 2000, la Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia (COCOHO) reportaba haber documentado 23 personas ejecutadas por odio homofóbico. Sin embargo, se estima que en el año 2000 se cometieron por lo menos 69 ejecuciones por odio homofóbico, y un total de 642 en los últimos seis años (<http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCQQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.letraese.org.mx%2Fwp-content%2Fuploads%2F2010%2F05%2Finforme.pdf&ei=4LdiVKb6JMu1ogTE34GQCw&usg=AFQjCNEHNJLoswRqLTmN9SGIyLWAML2clQ&sig2=2e2HoVQzq67HjmPqJprQsQ>).

chamente con el objetivo que se persigue en este texto: ¿Los homosexuales están convencidos de salir del clóset? Y de ser así, ¿bajo qué circunstancias?

Me queda claro que mucha gente heterosexual no está interesada en saber algo sobre la homosexualidad, ni siquiera cuando cuentan con parientes cercanos que “prefieren” a los de su mismo sexo. Incluso, un dicho popular ha ilustrado bastante bien y desde hace mucho tiempo este desinterés y “repugnancia” por la homosexualidad, que se les escuchaba recitar con frecuencia a muchas madres de familia: “lo prefiero delincuente o muerto, antes que joto”.

Así las cosas, a partir de lo que he presentado en este capítulo, puedo afirmar que muchos homosexuales evalúan su salida del clóset por dos cuestiones. La primera es que la permanencia en el clóset es producto de un deseo personal que, sin embargo, y como segunda explicación, se relaciona con la forma en que la moral y sus advertencias son vividas e interpretadas por los sujetos homosexuales. Es cierto que cada sujeto define su propio armario y las veces que entra y sale de él, pero afirmo (incluso a manera de hipótesis) que esta “decisión” se encuentra mediada por la lectura que se hace de “los otros” y la forma en que éstos se relacionan con la homosexualidad. Los personajes de *Brokeback Mountain* ejemplifican muy bien lo que digo: no es extraño que tras el desaire de Ennis, Jack cruce la frontera para buscar un contacto sexual con otro hombre, renunciando temporalmente a su propio clóset, mientras Ennis se esfuerza en reforzar el suyo. Ambos casos son consistentes a la hora de ejemplificar la relación clóset-*desclóset*, moral y señalamiento. Y, lo que me parece más importante, son casos cercanos a lo que encuentro en la ciudad de Mexicali, sobre lo que hablaré de lleno en el siguiente capítulo.

Capítulo V

La identidad gay en Mexicali

El norte, la frontera

*I come from the land of the macho man y
las putas y los narcos y los cholos
y mojados. Es mi frontera tan violenta, que
la vida te renta. Acá en el norte la vida
sigue, a pesar de reinar la ley del Oeste.
You don't have to be over 21...
(Cd. Juárez, María Barracuda)*

La frontera, el límite que “desde acá” parece infranqueable —pero que los migrantes apostados en la línea logran quebrantar después de esperar bajo la inclemencia del clima—, da cuenta de algo más que la intensidad del flujo migratorio.

Acusada de gestar narcotráfico, prostitución y corrupción, la frontera adolece, además, de desigualdades y deformaciones sociales que, según Salas-Porras, han sido originadas por una extensa red de corrupción, lavado de dinero, violencia e inseguridad (1989:78).

Mientras tanto, las actividades diurnas de la frontera son zanjadas por las posiciones de los sistemas de gobierno (mexicano y estadounidense) frente a problemáticas de cuño político, social y económico (como el añejo Tratado de Aguas, las políticas sobre migración, o bien la instalación de nuevas maquiladoras y el regreso de otras). En este reglón, las políticas regionales pretenden incidir en los flujos migratorios o en las actividades económicas con la intención de establecer cierto control sobre estos procesos.

Al mismo tiempo, la frontera ha pretextado diversas acusaciones: origen del conflicto derivado de la migración, posesión de prácticas perversas, corrupción y, recientemente, definida como zona estratégica de la lucha emprendida por el gobierno estadounidense contra el terrorismo y el narcotráfico.

En contraste, la vida nocturna de la frontera revitaliza la vida social y aumenta el margen de la actividad económica cuestionando y desbordando distintos mandatos e ideales laborales que “restringen” la jornada laboral. Durante las desaforadas horas de la noche, la frontera sintetiza con mayor claridad un conjunto de mitos que han hecho las veces de su principal referente: frontera de muerte, de perdición, de placer y de invasión.

Valenzuela señala que la frontera y *los fronterizos*⁷³ han sido objeto de serias estereotipaciones provenientes de “los dos lados de la frontera”. De acuerdo con este autor, el espacio fronterizo ha sido “un campo de maldad intrínseca”, pero también un campo cambiante y poroso puente de oportunidades (Valenzuela, 2003:42-43). En este sentido, la frontera indica conjunción y disyunción; alteridades, trasgresión e inautenticidad; es decir, la existencia de un “producto” cultural, social y políticamente “impuro”.

En contraparte, para algunos la frontera permanece custodiada por el constante riesgo de perder identidad; esto es, que su historia se relegue a los campos del olvido y que las costumbres, la religión y la economía experimenten la colonización estadounidense ya iniciada por quienes “adoptan modas o festejos norteamericanos” (Salas-Porras, 1989:78-79).

En este contexto, “el sentirse alejado”, aislado del resto de la república, ha forjado en los fronterizos una figura particular. Como sostiene Martínez (1995), los norteros fronterizos son acusados de ser grandes consumidores de productos estadounidenses, sin tomar en cuenta que dadas sus necesidades y circunstancias, deben generar distintas interacciones con algunos estados de ese país.

De acuerdo con el autor, el prototipo del nortero, blanco, alto y de ojos claros, es consecuencia de un episodio histórico y de las circunstancias propias de él. El establecimiento de los españoles en el norte de México no encontró mayor resistencia que un reducido número de indígenas que se opusieron a la mezcla y la asimilación. No es raro, por tanto, que los norteros sean un grupo “más blanco” que los compatriotas del sur, y que su cercanía con los estadounidenses (también del sur) hubo fundado en ellos un “carácter” distintivo en la indumentaria y la actitud (Martínez, 1995:109).

⁷³ Las cursivas son mías.

En este contexto, la frontera y los norteños han sido reconocidos como una “cultura distinta” a otras partes del país. Los norteños, dice Martínez, son diferentes en su forma de pensar, hablar, actuar y vestir, y se han atribuido a ellos características como la determinación, la adaptabilidad y el trabajo duro como una consecuencia de la necesidad de dominar el entorno geográfico agresivo: el desierto y las altas temperaturas de verano —que alcanzan hasta 50 grados Celsius— y las frías temporadas de invierno —en las que se registra hasta cero grados Celsius—.

Por otra parte, sus nexos con Estados Unidos han sembrado en el norteño ideas progresivas que, en distintos puntos de la historia, ha propiciado rupturas con el sistema político nacional (Martínez, 1995:108-123).

Sin embargo, la frontera también es considerada como el resultado híbrido de episodios históricos, de complejos entrecruzamientos de tiempos y espacios sobre los que se pretende construir una vida fronteriza de sentido (Ceballos, 2003) subrayando algunas diferencias y desterrando otras. O como ha dicho Anzaldúa (1999), la frontera define los espacios seguros e inseguros para distinguir el *nosotros* del *ellos*, entre los cuales se encuentran los *atravesados*, los *perversos*, los *casi muertos*, los *queer*, los que, en resumidas cuentas, atraviesan los confines de la normalidad. De esta forma, la frontera articula distintas posiciones al traslapar, por un lado, la vida diurna con la densidad de la vida nocturna; y por el otro, las distinciones (entre el mercado del comercio y el mercado del placer; la dinámica del cruce legal y el ilegal; el trabajo y la vida local —a veces desoladora—, y el trabajo y la vida *al otro lado*) con las indiferencias (sobre los eventos rutinarios, como la inagotable fila para cruzar a pie o aguardar al desahogo de la numerosa línea de autos que promete largos tiempos de espera; la delincuencia, el narcotráfico o los migrantes apostados en la línea internacional).

Entre el auge migratorio y los oleajes culturales provocados por él; entre “los nacidos del otro lado” pero “residentes de éste”; entre lazos familiares y amistosos tendidos allende la frontera político-administrativa; entre todo ello, los encuentros sexuales y emotivos son, al igual que la frontera, contruidos entre tensiones y dependen, parafraseando a Velasco (2003:171) cuando se refiere a la imagen de frontera nacional, de la dirección, intencionalidad y nacionalidad de quienes las experimentan, pero también del acento puesto en la frontera como espacio de pérdida, de sexualidad desenfrenada.

Mexicali: breve panorama

Mexicali, capital del estado de Baja California, es una ciudad ubicada al noroeste del país, distante 260 kilómetros de las ciudades de Tijuana —en la misma enti-

dad— y de San Diego, California, en Estados Unidos. Comparte frontera con la ciudad de Caléxico, que pertenece al estado de California, Estados Unidos. Cuenta con una población que, según el censo más reciente, asciende a 936 826 habitantes (INEGI, 2010).

En la última década, la ciudad ha experimentado un crecimiento urbano importante, que se extiende hacia el este y noroeste del territorio, en donde grandes complejos urbanos han sido pensados y construidos para distintos segmentos de la sociedad con niveles adquisitivos diferenciados. San Pedro y Residencial Vista Hermosa al noroeste, son conjuntos habitacionales que, por su fastuosidad, contrastan con complejos de viviendas mucho más modestos, como Valle del Pedregal, Villas de la República, Bugambilias, el Cóndor y Palacio, construidos al este de la ciudad. Este mismo contraste puede ser percibido a través del parque vehicular en el que automóviles de reciente modelo alternan con otros de años anteriores, algunos de ellos, auténticos desechos andantes.

En estos aspectos, Mexicali da muestras de revisar y renovar condiciones estructurales sobre las que se asientan grandes expectativas. Sin embargo, otras situaciones que necesariamente tienen que “avanzar” en el mismo sentido, son tímidamente abordadas o han sido apagadas por la inquietud urbana, como la planeación, la construcción, las vialidades o la seguridad pública.

Desde mi punto de vista, existen otros elementos que, además de requerir atención estructural, necesitan de reflexiones provenientes de otros campos disciplinares que den cuenta de formas de opresión, marginación o señalamiento, porque son tareas que difícilmente han sido discutidas en ámbitos académicos o gubernamentales (locales), a pesar de ser expresiones de una población que se diversifica aceleradamente, no sólo por su ubicación fronteriza, sino porque el crecimiento estructural y la oferta de empleo generan cambios en la estructura social y en el contexto cultural.

De acuerdo con algunos cronistas (Meade, 2000; Sánchez Ogás, 1998, 2003), la condición fronteriza del mexicalense sintetiza procesos de ajustes y desajustes que van de lo laboral hasta lo cultural. En tales crónicas, sobresalen dos características del pionero *cachanilla*.⁷⁴ su fortaleza física y su destreza para hacer “florecer” el desierto, pero nunca atisbos de su sexualidad, mucho menos de homosexualidad.

Como un acercamiento inicial, las crónicas de Mexicali dan grandes pistas para dimensionar el tema de la homosexualidad. Sin embargo, partir de ellas únicamente me permite suponer la existencia de una veda sobre esta temática que, por su

⁷⁴ Gentilicio utilizado como sustantivo para hacer alusión al habitante de Mexicali.

nula presencia en la memoria colectiva oficial, es difícil abordar desde un punto de vista histórico.

Instituciones especializadas en la recopilación de documentos sobre los que se pudiera sospechar el registro de algún “lugar gay” —como el acervo documental del Archivo Histórico de Mexicali—, no informa de lugares destinados al “esparcimiento” homosexual. A su vez, el Consejo Nacional de Población (Conapo) no posee información sobre “población” homosexual; ni siquiera la Policía Federal Preventiva PFP acumula “datos” de la temática.

Por otra parte, apenas durante el año 2006 se realizó la segunda marcha del orgullo gay en la ciudad con escasa presencia de gays y lesbianas, lo que en apariencia puede indicar una cosa: una inactividad colectiva o individual motivada por una ausencia de organizaciones sólidas que promuevan la manifestación pública de la homosexualidad. Si bien más adelante hablo de un episodio en la historia de Mexicali en el que se manifestó una gran fuerza colectiva y cuyo protagonismo recayó en el activismo local y sus nexos con agrupaciones nacionales e internacionales, actualmente no existe un frente común de defensa y lucha gay. Aunque existen otros casos similares como Tijuana —una ciudad señalada como poseedora de una “historia negra” en la que existe gran actividad homosexual (Alonso y Balbuena, 2004)—, en Mexicali, la lucha organizada, el *desclóset* y, en general, la vida gay, se reduce a espacios que ofertan servicios de esparcimiento.

Las discusiones teóricas y políticas relativas a la homosexualidad libradas en la capital del país —o incluso en ciudades estadounidenses importantes como San Diego, California— no impactan la vida social (gay o heterosexual) de Mexicali. De igual modo, otros aspectos relevantes sobre la homosexualidad, como su relación con la moral dominante, su condición fronteriza, las circunstancias personales, culturales, políticas, religiosas, económicas o institucionales en las que desarrollan sus prácticas sexuales, sus definiciones sobre “lo gay” o su postura frente a la identidad, parecen no ser relevantes ni para las instituciones ni para el mundo académico (aludo al desinterés del mundo académico local sobre la temática homosexual).

En el siguiente segmento doy cuenta de las formas en que los sujetos construyen sus clósets, de las relaciones que se tienden entre la homofobia y lo que algunos entrevistados definieron como “autocensura”: el hecho de censurar su propia homosexualidad, que, tal como nuestro, contribuye a la segmentación y reafirmación del espacio físico y social que sigue marginando las expresiones de la homosexualidad.

Clóset, homofobia y autocensura en la construcción del clóset. Reafirmando los espacios físicos, la jerarquía social y las fronteras sexuales en Mexicali

Cuando el marco fantasmático se desintegra el sujeto sufre una pérdida de la realidad y comienza a percibir la realidad como un universo irreal pesadillesco, sin una base ontológica firme; este universo pesadillesco no es una mera fantasía sino, por el contrario, es lo que queda de la realidad cuando ésta pierde su apoyo en la fantasía.
(Zizek, 1999:31)

Durante la década de 1980, diversas organizaciones gays en México se manifestaron en contra de la política represiva que acusaba a los homosexuales de “propagar” el sida. Al respecto, Carlos Monsiváis afirmaba: “los prejuicios se activaron y organizaron para combatir el mal” (*Letra S*, agosto de 1997).

En este contexto, diversas organizaciones surgidas entre 1978 y 1984 realizaban actos de liberación homosexual que permitieron plantear y discutir temas de interés homosexual. Entre ellos estaba un problema de corte ontológico: ¿el homosexual nace o se hace?

Este debate, originado en el construccionismo de Foucault y el historicismo de Boswell, se retoma en México por grupos gays interesados en subrayar las ventajas del *desclóset*. En tal sentido, tanto el desarrollo de publicaciones periódicas como la discusión “al interior de la preferencia” tienen como trasfondo promover dichas ventajas.

Aparejada a las ventajas del *desclóset*, la homosexualidad es definida como una condición de marginalidad que busca “la supervivencia clandestina”, mientras que lo gay exige romper con el silencio y el clóset. La aparición del sida agudizaría esta discusión.

Mientras que grupos como Ave de México promueven el sexo seguro mediante el uso del condón y desarrollan propuestas de *no discriminación* por orientación sexual, otras, como la Fundación Mexicana de Lucha contra el Sida, niegan la afirmación pública cerrando puertas a “amanerados” y desprestigiados sociales que buscan colaborar en la lucha contra el sida (Lizárraga, 2003a:172).

De esta forma, una mezcla del discurso medicalista, psicologista y religioso sanciona con nuevos señalamientos a las prácticas sexuales entre varones tras la

aparición y expansión del sida. El surgimiento de “la epidemia del siglo” genera un ambiente en el que el señalamiento moral inhibe la afirmación pública, la organización y los proyectos de vida gay. Sin embargo, la construcción de nuevas categorías que califican a la experiencia homosexual como “epidemiológica”, la estigmatización producida por ellas y la discriminación social, promovieron un nuevo tipo de organización y discurso gay.

A principios de la década de 1990, la actividad homosexual reactivó la discusión sobre las ventajas de la reafirmación. Así, la discusión sobre lo gay y lo homosexual —enmarcada en un contexto dominado por el concepto de “tolerancia”— permite una relectura de la posición social de la homosexualidad. A la luz del sufrimiento originado por el estigma del sida y bajo la consideración de que los homosexuales representan un “grupo de alto riesgo”, *ser gay* resalta la necesidad de luchar tanto por la calidad como por la cantidad de vida. En este sentido, el “vivirse homosexual” articula las estrategias para la afirmación pública y para la construcción de espacios marcados por el *desclóset*.⁷⁵

Sin embargo, la conquista de espacios otrora vedados para los homosexuales, sólo puede ser entendida como un producto de la transformación cultural contemporánea en donde la identidad gay⁷⁶ juega un papel fundamental al desafiar las estructuras tradicionales heterosexuales, al tiempo que trasciende ámbitos sociales, políticos y culturales.⁷⁷

Por otra parte, el abandono de la *clandestinidad* para inscribirse en el ámbito público y exhibir formas, deseos y atributos distintos a los prescritos por la heterosexualidad, es un proyecto que encuentra puntos de fractura en la evaluación subjetiva.

Propuesta como generadora de sentido social y de acción, la identidad gay supone la autodefinition (Miano y Giglia, 2001) como principal arma frente al modelo de relación social y sexual heterosexual. De la misma forma, la identidad gay supone la comprensión de un universo complejo, contradictorio y multidimensional desde el que se realizan propuestas orientadas a buscar el reconocimiento social, jurídico y político (Miano y Giglia, 2001). A pesar de ello, la identidad gay, el

⁷⁵ En este contexto, los espacios físicos juegan un papel fundamental para elaborar estrategias relacionadas con la afirmación pública: “esa experiencia de diez años en El Taller fue una especie de irreverente, osado y provocativo apostolado [...] diez años ininterrumpidos promoviendo polémicas, ventilando opiniones encontradas y sobreviviendo a intrigas y rivalidades [...]” (Lizárraga, 2003:186).

⁷⁶ Como ya se ha dicho antes, la identidad gay exige una autodefinition como homosexual, es decir, una conciencia y posición política que enfrenta a la heterosexualidad.

⁷⁷ En este sentido, la identidad gay propone repensar conceptos como el de paternidad, matrimonio o el de ciudadanía sólo desde el *desclóset*, desde la afirmación pública.

desclóset y la lucha política es un camino que resulta árido para muchos homosexuales. El descrédito social, la burla o el señalamiento operan como fundamentos homofóbicos que, a través de la interpretación subjetiva, intimidan a los sujetos e inhiben el *desclóset*. De este modo, la interiorización de la homofobia juega un papel determinante en la construcción del clóset.

Para el caso de Mexicali, la cuestión del clóset es aún más compleja y particular. A partir de la información recabada⁷⁸ podemos definir un panorama compuesto, por lo menos, por dos elementos que se articulan en un mismo momento. Por una parte, la función del discurso social sobre la homosexualidad; y por otro, la autocensura que forma parte de la “cultura homosexual” local. Lejos de ser expresiones disociadas, ambas se presentan en un mismo momento: una rudimentaria homofobia discursiva y la autocensura son dos caras de una misma moneda.

Algunas investigaciones han reflexionado ya en la composición del campo sexual en la manera en que éste articula y “justifica” el sistema binario de sexos y en la construcción y negación de la diferencia sexual (Núñez, 1994). Así, el campo sexual ha sido definido como un espacio constituido por principios de diferenciación (Núñez, 1994:85) anclados en una definición sobre la función sexual de los cuerpos: hombres y mujeres son las representaciones fundamentales de este campo. Adicionalmente, el sistema dual de sexos es presentado por el discurso dominante como el resultado de la creación, como una consecuencia de la “historia natural” de la humanidad, reforzado por esa *scientia sexualis* que Foucault (1996) ha definido como un resabio del sistema de confesión y que ha impregnado el pensamiento científico.

Según Foucault, existen dos grandes procedimientos para generar la verdad del sexo. En Occidente, la producción de la verdad sexual está mediada por la *scientia sexualis*, es decir, ha desarrollado “procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión” (2007:73). Así, la confesión apareció como un mecanismo de regulación y producción del sexo; “fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (2007:79). Por su parte, en las sociedades que desarrollaron un “*ars erotica*”, la verdad sobre el sexo se extrae del placer mismo. El placer, en estas sociedades, debe ser reconocido como placer; “no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo

⁷⁸ En adelante, el texto se enriquece con la introducción de testimonios de entrevistados, a quienes se les garantizó el anonimato y la confidencialidad. Para cumplir con este objetivo, se usaron seudónimos (salvo el caso de Armando) y se omitió información que pueda comprometerlos. Al final del libro se incluye un anexo con las entrevistas.

permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad” (2007:72). Teóricamente, este “proceso” ha definido formulaciones como las del género.

Desde la propuesta de Simone de Beauvoir hasta las interpretaciones contemporáneas de Judith Butler o de Marta Lamas,⁷⁹ el género ha sido considerado una construcción sociocultural que asigna una posición de subordinación a la mujer. Sin embargo, Vendrell indica que “en una perspectiva esencialista, lo que somos es ‘sexo’”, porque “en definitiva e irreductiblemente somos cuerpo” (2001b:42). Y como ha demostrado el propio Foucault, el sexo puede convertirse en una problemática de primer orden cuando se naturaliza y se le adjudican principios morales y científicos, o bien cuando algunos conceptos genetistas se aplican al análisis del “comportamiento humano”.

Vendrell se refiere particularmente a la sociobiología, sobre la que dice, es una “ofensiva vulgar del esencialismo” que naturaliza pero que, además, intenta convertirse en el discurso único. Mediante categorías evolutivas, de selección natural y de herencia genética, sostiene, cualquier cosa puede ser explicada. Lo único que queda es la apariencia. Y la apariencia, “que en este caso equivale a lo cultural, se desvanece” (Vendrell, 2001b:32).

Bajo estos parámetros, distintas formulas se aplican a la creación de la homofobia en el contexto mexicano para sublimar la experiencia heterosexual y someter a la homosexualidad. En esta lógica, el discurso moral dominante ha fijado las coordenadas que forjan las identidades (corporales, sexuales y genéricas) e institucionaliza “una serie de valores que, al parecer, han permanecido hasta la actualidad” (López Sánchez, 2003:356).⁸⁰

Al amparo de estas inercias socioculturales, religiones como la católica, organizaciones como Pro Vida o partidos políticos de ultraderecha, impulsan un discurso fundamentado en “valores familiares”, de castidad, de fidelidad y de heterosexualidad. Lo mundano, el desenfreno y la homosexualidad no están permitidos en el seno, paradójicamente piadoso, de esta concepción. “El núcleo familiar bien estructurado puede no sólo prevenir la homosexualidad, sino un sinfín de problemas

⁷⁹ Entre los trabajos más sobresalientes de Judith Butler se encuentran: *El género en disputa* (2001) y *Críticamente subversiva* (2002). En el caso de Martha Lamas, resulta interesante y revelador que compila *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (1997). Para Simone de Beauvoir, puede revisarse *El segundo sexo* (2002).

⁸⁰ Asociado a un discurso medicalista, la jurisprudencia mexicana ha contribuido a reglamentar los placeres y ha definido sentencias de racionalidad sexo-lógica, que si bien imperaron durante la segunda mitad del siglo XIX (López Sánchez, 2003), siguen reproduciéndose en el discurso moralista actual. Así, las prácticas sexuales fueron amparadas en un “saber médico-legal que fija los límites entre lo normal y lo patológico” (López Sánchez, 2003:324).

que se presenten”, advertía un conferencista en el marco del V Congreso sobre Vida y Familia celebrado en la ciudad de Mexicali.⁸¹ En dicho congreso se abordaron temas como la eutanasia, la homosexualidad, el divorcio y otros “problemas sociales que abaten a la familia”. Incluso, se elaboraron algunas acciones que los padres de familia “puedan llevar a la práctica en caso de que tengan en su familia a un prehomosexual”:⁸² reforzar la figura paterna, amar y disciplinar al niño, no prolongar su infancia y “proteger en todo momento a los hijos de un posible abuso sexual”, fueron acciones subrayadas en el marco del evento.

A pesar de que el evento abarcaba distintas problemáticas que “amenazan la integridad familiar”, el tema de la homosexualidad fue continuamente difundido en uno de los periódicos locales.⁸³ Las notas resaltaban una “experiencia de redención” en particular: Óscar Galindo, uno de los expositores, declaraba su pasado homosexual y se decía bendecido por haberlo superado —según nota periodística del 3 de abril— “con toda valentía”. Esto representaba, de acuerdo con la misma nota, una esperanza para los jóvenes a quienes se les había hecho creer que así habían nacido, condenándolos a la infelicidad “toda su vida, ya que el hombre y la mujer ocupan como pareja uno del otro para complementarse y lograr el desarrollo pleno y saludable de su sexualidad. En personas del mismo sexo no puede darse ni complementariedad ni felicidad” (*La Crónica de Baja California*, Anita B. de Ochoa, sección “Editorial”, p. 8A, 3 de abril de 2006).

De esta forma, la Coalición de Grupos a favor de la Vida y la Familia amplían el espectro medicalista que pesa sobre la homosexualidad. No se trata sólo de una condición enfermiza, una conducta sospechosa o un tema escabroso condenado por el catolicismo. Desde el punto de vista de esta coalición, el homosexual es susceptible de ser redimido, de volver a los “camino de la rectitud” y cumplir con dos de los cometidos más célebres de la iglesia católica: “bienaventurados los arrepentidos porque de ellos es el reino de los cielos” y “creced y reproducíos”.

⁸¹ El evento se realizó el 25 y 26 de marzo de 2006 en las instalaciones del Centro de Enseñanza Técnica y Superior (Cetys), una de las instituciones de educación privada de más prestigio en Mexicali, bajo el auspicio de grupos cristianos. Curiosamente, las cuotas de inscripción se dirigieron a dos “segmentos” de la población: jóvenes y matrimonios.

⁸² Este fue uno de los temas más controversiales durante el evento. Se definió a un *prehomosexual* como el niño que muestra “insistencia por ser del sexo opuesto”, usar ropa y sentir enorme deseo por desempeñar actividades del “sexo opuesto”.

⁸³ Del 26 de marzo al 3 de abril, el periódico *La Crónica de Baja California* dedicó por lo menos una nota al evento, de entre las cuales sobresalían algunas por su encabezado: “Predisponen factores a la homosexualidad. Vivir en una familia disfuncional puede influir para que una persona se incline por un modo de vida homosexual” (Vázquez, Nancy, 27 de marzo de 2006, URL: <http://www.lacronica.com/buscar/traenotanew.asp?NumNota=426496>) y “Conciencia ciudadana” (De Ochoa, Anita B., sección “Editorial”, p. 8A, 3 de abril de 2006).

Dos fundamentos se mezclan en este discurso. Por una parte, el que proviene de las ideas más difundidas por cierto psicoanálisis que promueve un método de “rehabilitación homosexual” (y que se ensancha con las propuestas conductistas); y por otro lado, la posición católica y su sentido de redención, felicidad y complementariedad.⁸⁴ Detrás de ello se encuentran las categorías que explican el mundo heterosexual (hombre-mujer), que definen y sostienen a la sociedad, y que han gestionado brutales recursos de homofobia, según recuerda un entrevistado:⁸⁵

Me acuerdo que los apedreaban. Por mi casa, los apedreaban. En colonias marginadas. Los apedreaban.

¿Qué si yo llegué a ver a quien apedreaban? Sí. Se llamaba José; vivía por mi casa; de hecho es mi vecino. Un día se enteraron que se vestía de mujer y que trabajaba en el Mirage y lo apedrearon los vecinos.

Se desapareció un tiempo y después regresó.

(Luego) Cambió la actitud porque en la cuadra salieron como cuatro (*risas*)... entonces, fue como... ¿qué hacían? ¿apedrearlos a todos?

(Alberto, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

Tal vez estos recuerdos que han quedado fijos en la memoria del entrevistado no operen de la misma forma que lo hacen con el personaje de *Brokeback Mountain*, sin embargo, forman parte de las “advertencias simbólicas” que provienen de los marcos morales heterosexuales que niegan las experiencias homosexuales y que colaboran en la construcción del clóset.

En el caso de este entrevistado, el recuerdo parece indeleble y también parece formar parte importante de su experiencia de vida. El hecho de recordar actos de homofobia indica, desde mi punto de vista, que estas advertencias inciden profundamente en la construcción de sus propios clósets, aunque, tal como veremos en

⁸⁴ A este respecto, algunos trabajos auspiciados por organizaciones como TFP Committee On American Issues y promovidos por otros como Acción Familia (en Chile), sostienen que existen “evidencias científicas” sobre la “rehabilitación homosexual”. Uno de los trabajos más recurridos es el que presenta Warren Throckmorton (2002), que dice inscribirse en la propuesta constructivista, según la cual, la homosexualidad es una construcción sociocultural. Desde este punto de vista, este autor afirma que la homosexualidad es un producto social susceptible de cambiar. Sin embargo, la afirmación encuentra puntos infranqueables cuando surge la pregunta: ¿Es posible que un heterosexual pueda convertirse en homosexual?

⁸⁵ Al momento de realizar la entrevista a Alberto, a quien conocí por mi labor como docente, cursaba el cuarto semestre de la licenciatura en ciencias de la comunicación de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), en Mexicali. Cuando tenía un año de edad, sus padres se separaron y formaron otras familias. Hasta los cinco años de edad vivió con sus abuelos paternos. Entre los cinco y los nueve años vivió con una tía (hermana de su madrastra). Y a partir de los doce años vivió por temporadas con su padre y su madrastra. La entrevista se realizó en un cubículo del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, de la UABC.

otra declaración del mismo entrevistado, se considere que existe mayor aceptación de la homosexualidad:

Lo que antes era un pecado ahora ya no lo es. Va cambiando de pecado a mal visto, de mal visto a más o menos aceptado y de más o menos aceptado a aceptarlo porque no hay de otra [...] Me he dado cuenta en el transcurso del tiempo que [...] Tengo amigos que no son de colonias marginales, que son colonias de gente bien, entre comillas, que son gays y que no lo aceptan en su casa porque está mal visto por la sociedad. Entonces yo creo que hoy en día la sociedad, en ese aspecto está perdiendo terreno. O sea, la sociedad ya no es nadie para decirte qué es lo que debes hacer con tu vida y qué es lo que no. ¿Sí me explico? O sea, ya no es como antes, que lo que estaba mal ante los ojos de la sociedad estaba mal ante los ojos de la ley. Ahora ya no [...] No es tan marginado como antes. Y si hacemos un comparativo nos damos cuenta de que no es lo mismo. Entreviste a un gay de sesenta años y le va a decir: en mis tiempos olvídense que yo anduviera haciendo eso en la calle.

(Alberto, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

Por otra parte, en el discurso oficial y social, el cachanilla sintetiza una hazaña: el dominio del desierto, una tarea que requiere de un esfuerzo colectivo, un compromiso de lealtad y una identidad a prueba de fractura. Así, según algunos cronistas locales (Meade, 2000; Sánchez Ogás, 1998, 2003), la condición fronteriza del mexicalense sintetiza procesos de ajustes y desajustes que van de lo laboral hasta lo cultural y que se cimientan en el esfuerzo colectivo y la habilidad individual del cachanilla para sortear situaciones adversas.

Las grandes familias, los emprendedores más rememorados, los políticos más aguerridos, la vida social y la vida cultural ligada a los avatares económicos, son parte de una crónica que tiene por objetivo resaltar el enfrentamiento de los primeros pobladores con las condiciones ambientales. Así, los conquistadores del desierto en las crónicas locales son personajes familiares, políticos, pero también trabajadores asexuados. En este sentido, la carencia de una narrativa de la sexualidad que se construya a la par de otros ámbitos de la vida urbana, puede estar replicando el proceso narrativo de la ideología cristiana para la que (al parecer) resultaba demográficamente funcional impulsar una “vida de abstinencia” y de reproducción heterosexual antes que reconocer que las “prácticas sodomitas” antecedian al mandato religioso.⁸⁶

⁸⁶ A este respecto, pueden consultarse las obras de Guasch (1995, 2000), Lizárraga (2003a) y Boswell (1992).

Conservando el resabio de una construcción asexuada, algunas notas periodísticas que reseñan prácticas de prostitución masculina no han sido capaces de incitar a la articulación de una política discursiva que inquiete a la población en general ni a los homosexuales en particular.⁸⁷

De la misma forma, el discurso político se ha ocupado poco del tema de la homosexualidad. Sin embargo, a finales de 1998, en uno de los lugares para gente homosexual con más tradición en Mexicali, se llevó a cabo una serie de redadas que se justificaban en dos argumentos: consumo de bebidas embriagantes en la vía pública y faltas a la moral y la “buena costumbre”. El Tare, ubicado en la periferia del centro histórico, más alejado de la garita internacional y enclavado en lo que se conoce como la parte vieja de Mexicali, era uno de los lugares que formaban parte del “universo homosexual” y que durante el periodo del gobierno de Víctor Hermosillo Celada (presidente municipal entre 1998 y 2001) experimentara una forma de represión tradicional en algunas metrópolis mexicanas: las razias u operativos.

El 11 diciembre de 1998, alrededor de 14 clientes de El Tare fueron encarcelados tras haber sido “denunciados” —por los vecinos del lugar— y acusados de “alterar el orden público”. Todos ellos fueron liberados una vez que el propietario del lugar finiquitó una fianza de 3 800 pesos (alrededor de 389 dólares estadounidenses). En respuesta, una organización gay local y otras nacionales e internacionales elaboraron una carta de protesta para entregar al presidente municipal —perteneciente al Partido Acción Nacional (PAN), uno de los partidos más conservadores—, con el propósito de exponer su desacuerdo con estas acciones, remarcar el derecho de libre asociación y exigir respeto a sus derechos humanos. Organizaciones como Grupo ¿Y Qué?, el Centro de la Comunidad Gay y Lesbiana y grupos de lucha contra el sida se unieron al Comité del Orgullo Gay de Mexicali para ofrecer una posición política que ahora es rememorada por un activista:⁸⁸

Cuando Eugenio Elorduy entró de presidente municipal, desde que entró, no me acuerdo si fue en el 94 o 95, por aquellos años, desde que entró inició una serie de redadas, en El Tare, específicamente. Cerraban en ese entonces creo que a las

⁸⁷ “Venden jóvenes favores sexuales” (Yépiz, José M., *La Crónica de Baja California*) era el título de un artículo que reseñaba los mecanismos de prostitución de jóvenes en una de las calles más céntricas de la ciudad. En ella, según se afirma, distintos jóvenes ejercen la prostitución una vez llegada la noche. Aunque la nota tuvo una segunda parte, ni en los noticieros locales ni en el ambiente político se hizo referencia a ello.

⁸⁸ Armando es uno de los activistas más emblemáticos de Mexicali. A la par de su activismo ha desarrollado actividades empresariales y ha promovido las marchas gays en la ciudad. El primer contacto con él se llevó a cabo cuando el entrevistado realizaba una actividad gerencial en Babylon’s, lugar en donde también se llevó a cabo la entrevista.

cuatro de la mañana o a las cinco. O sea, cerraban el lugar y ya sabes cómo es esto, cerrabas el lugar y pum pum un gentío está saliendo, saliendo y llegaban las patrullas pum a levantar al que pudieran, vámonos, a los que cupieran en las patrullas y vámonos, por faltas a la moral y las buenas costumbres [...] el mismo dueño del Tare, él llegó a pagar la multa de cada uno de sus clientes. Que se llevaban sesenta, setenta, y allá aparecían nomás dieciocho en la comandancia. Los otros los iban bajando conforme les iban dando dinero, no sé. Pero de ahí se desaparecían setenta, ochenta gentes y llegaban nomás dieciocho, veinte. Y el dueño del Tare llegó a pagar la multa de todos. Y eso era ya, cada sábado, fueron, no sé, tres cuatro semanas seguidas [...] *'tonces* iniciamos una campaña, o sea, primero buscamos entrevistarnos con Elorduy porque, con eso de los Miércoles Ciudadanos, o sea, primero intentamos una cita con él y no nos la quiso dar o no nos la daba o nunca estaba en la ciudad, o la agenda la tenía llena. Entonces en los Miércoles Ciudadanos, fuimos y nos plantamos [...], entonces pedimos apoyo porque estábamos conectados con muchos grupos de Estados Unidos. La comunidad gay se compone de lo siguiente: hay una asociación que es a nivel mundial, que se llama Enterprise; entonces de esa asociación se desprenden, por zonas, por regiones. Entonces, la región 1 es el estado de California, Arizona, Nevada y ahí entra México; entonces, las únicas ciudades que estaban dentro de esa asociación eran Tijuana y Mexicali, porque ni siquiera Guadalajara ni el Distrito Federal (D.F.). En Guadalajara y el D.F. hay tantas organizaciones y tantos grupos, que ya ni ellos se ponen de acuerdo; antes que ayudar, se pelean entre ellos, pues.
(Armando, 36 años, dedicado a actividades gerenciales y activista. Entrevista realizada el 10 de febrero de 2006)

Sin embargo, más allá del periodo al que se remite el relato de Armando, las organizaciones gays parecen tener poca presencia de la ciudad de Mexicali. Si bien pueden elaborarse distintas hipótesis a este respecto, creo que la escasa representación puede explicarse por el apogeo de las discotecas como el Mirage o Babylon's, y cantinas como el Taurinos, que han fungido como espacios o guetos de expresión homosexual que exigen menos que el compromiso del activismo y la lucha gay.

Así, a varios años de este incidente, el panorama de la homosexualidad en Mexicali parece haber avanzado en la conquista de algunos espacios del gueto comercializado y ha perdido otros del gueto no comercializado. Lugares como el cine Reforma (cuyos orígenes se remontan a finales de la década 1960) ofrecían una posibilidad para encuentros sexuales entre varones. Aunque en un inicio proyectaba películas de corte familiar, durante su "declive" se inscribió en la línea de proyecciones para adultos, ofreciendo oportunidades para entablar contactos sexuales, según rememora un entrevistado:

Había un cine, el Reforma. Pasaban películas porno, no eran de gays, pero eran porno. Y ahí había un desmadre [...] Pos ahí ligabas, ya sea que agarraras algo y te salieras o te masturbaban ahí adentro. Nomás que ya lo cerraron.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)⁸⁹

El uso del cine para contactos homoeróticos es similar a otras experiencias, como Tijuana (Alonso y Balbuena, 2004), en donde la proyección de películas para adultos permite o “facilita” los encuentros sexuales entre varones en espacios no “pensados” u originados para ello.

Al igual que otras ciudades de Baja California que poseen una amplia diversidad de lugares para encuentros sexuales (Alonso y Balbuena, 2004) o para socializar y conformar la identidad gay, los espacios donde es posible “tener sexo” con otros varones en la ciudad de Mexicali, son tan diversos como la maraña urbana lo permite. Esto es, algunos espacios públicos como la tienda Sanborns o la ahora extinta Comercial Mexicana —ambas ubicadas en el Centro Cívico— han servido de lugares para intercambio sexual y que, en este sentido, se acercan a los espacios de “*instant sex*” de los que hablaba Humpreys (1999). Estos lugares enmiendan la fisura causada por la construcción histórica de la sociedad cachanilla: arrojados del discurso identitario por las crónicas locales que resaltan las figuras de hombres con ímpetu de triunfo y capaces de doblegar al propio desierto, en donde las experiencias homoeróticas ni siquiera son sugeridas, los homosexuales en Mexicali han “abierto dimensiones” en lugares públicos que insospechadamente coexisten en el mundo heterosexual y pasan desapercibidas a quienes no conocen los códigos de ligue homosexual (véase el capítulo desarrollado más adelante, “La calle, ¿una expresión del *no lugar*?”).

En este contexto, el panorama de la homofobia no es muy consistente, pero es posible ubicar dos ejes: un incipiente y retrógrado discurso moral impulsado por agrupaciones religiosas y algunas pertenecientes al sector privado que pretenden una sexualidad “digna”, construida con “amor, respeto y en base a la verdad”⁹⁰

⁸⁹ Esta entrevista se consiguió mediante mi incursión en salas de chat. Luego de conocer virtualmente a otro amigo y de que se negara a la entrevista, me vinculó con Marcelo, a quien convencí, en un primer momento, de conocernos personalmente para explicarle el objetivo de mi investigación y, por tanto, de la entrevista. Finalmente, en un segundo encuentro en su casa, se llevó a cabo la entrevista.

⁹⁰ Según una nota de Anita B. de Ochoa (columnista local y orientadora familiar), la familia mexicana sufre un desafío con la aprobación de la reforma a la *Ley General de Educación* que permite se hable de educación sexual en el nivel preescolar. Esto, sumado al “peligro de la homosexualidad”, es un atentado a la familia y al derecho de los padres a educar a sus hijos y, según sostiene la aludida, los padres de familia deben “tener las bases necesarias para oponerse a que sus hijos sean adoc-

(sic), así como un intermitente cuestionamiento sobre la forma de vida gay en algunos espacios de reunión homosexual asociada a una lógica partidista con ideología religiosa.

En otro tenor, se encuentran las formas más cotidianas que fijan los imaginarios sociales e indican la presencia de la homofobia: chistes de homosexuales, señalamientos callejeros, burlas y desacreditación social. En este sentido, *jotillo* o *maricón* son designaciones machistas locales utilizadas para referirse a la homosexualidad y connotar cierto desprecio a las prácticas sexuales entre varones. Por su parte, algunos medios de comunicación impresos han conjugado distintas intenciones: promover y difundir la idea de una sociedad que debe rechazar a la homosexualidad por amenazar la estabilidad de la familia,⁹¹ e impulsar la construcción de una eugenesia social. Sin embargo, mientras la prensa escrita da cabida a manifestaciones homofóbicas, otros medios como la televisión, alternan transmisiones de tipo religiosas, como las misas católicas dominicales, con programas en donde los conductores centrales son conocidos ampliamente en el mundo homosexual.

Durmiendo con Juliano, un programa local transmitido por el Canal 66 en horario nocturno, tuvo como cometido la recaudación de fondos económicos para ayudar a casas de asistencia social. Este programa estuvo dirigido por un personaje que en distintas ocasiones (durante el proceso de indagación etnográfica) se observó en lugares gays —como el Mirage— portando atuendos (vestido, zapatillas y peinado) femeninos, con actitudes que difícilmente encajan en las distintas definiciones de masculinidad. El conductor alternaba la dirección del programa con sus propias intervenciones musicales.

En la misma sintonía, *Mexicali Fashion* era otro programa que transmitía por el mismo canal en horario nocturno y en el que era visible el *manerismo* o amaneramiento de uno de los conductores. Por supuesto que el *manerismo* no indica que cualquier sujeto sea homosexual, pero puedo asegurar que este sujeto lo es porque en mis visitas a lugares gays pude constatarlo a través de mis observaciones.

Colateralmente, el mismo canal ha dado oportunidad a programas que abordan

trinados en una sexualidad hedonista, no acorde con su dignidad de personas” y lejos de la verdad (De Ochoa, Anita B., “¿Quién debe educar en la sexualidad?”, sección “Noticias”, *La Crónica de Baja California*, 10 de abril de 2006).

⁹¹ En una serie de notas periodísticas, Anita B. de Ochoa resalta la “necesidad” de “crear” conciencia ciudadana e identificar a los “prehomosexuales” en la familia e iniciar un proceso de “rehabilitación” que generará en ellos un cambio hacia la heterosexualidad. (véase “¿Quién debe educar en la sexualidad” [*La Crónica de Baja California*, 10 de abril de 2006] y “¿Quién debe educar en la sexualidad (parte 2)” [*La Crónica de Baja California*, 17 de abril de 2006]); así como la nota periodística de Nancy Vázquez: “Predisponen factores a la homosexualidad. Vivir en una familia disfuncional puede influir para que una persona se incline por un modo de vida homosexual” (*La Crónica de Baja California*, 27 de marzo de 2006).

temas sexuales como la masturbación, las infecciones genitales o el uso de juguetes sexuales,⁹² brindando un espacio para exponer parte de la vida sexual de Mexicali.

En este sentido, podemos apreciar que tanto los programas con conductores homosexuales como los conducidos por heterosexuales avistaban un campo sexual potencialmente explotable, lo que constituye una oportunidad para “presentar públicamente” a la homosexualidad (con todos los riesgos que ello representa), pero también para comercializarla.

De igual forma, puede resultar interesante que en el mismo espacio televisivo (Canal 66) se transmita la misa dominical. Aunque el horario estipulado para cada uno de los programas habla, a su vez, de las construcciones dicotómicas que siguen asignando una posición marginal no sólo a la homosexualidad, sino a las temáticas sexuales en general. Visto así, la salida al aire del programa *Durmiendo con Juliano* no puede entenderse como una expresión libertaria, tanto el hecho de que promueva acciones altruistas como el que su programa se transmita alrededor de la medianoche justifican su presencia en la televisión abierta, porque al igual que las temáticas sexuales, la aparición de conductores homosexuales en los espacios televisivos contrasta enormemente con la política de desacreditación homosexual presentada en algunos espacios periodísticos, de los que también puede leerse una intención de invisibilizar todo indicio de homosexualidad. Y aquí hago referencia tanto a los espacios que sirven para realizar sexo fortuito como aquellos donde se proyecta la identidad gay, es decir los bares y discotecas o las marchas.⁹³

Ante esto, un primer análisis permitiría afirmar que esta política de desacreditación homosexual no ha penetrado profundamente en la sociedad. Sin embargo, las posturas de lo permitido y lo prohibido siguen asociadas a la norma heterosexual, de tal forma que una muestra de afecto entre dos personas del mismo sexo, por ejemplo, puede ser asumida tanto por “los otros” como por los participantes, como un desafío a los territorios morales y materiales de la heterosexualidad.⁹⁴

⁹² Con un nombre que entraña un doble sentido, *La Chaqueta* también se transmitió en horario nocturno y era conducido por jóvenes que se precian de ser heterosexuales.

⁹³ Una prueba de ello es la ausencia de una reseña de la última marcha gay realizada en la ciudad. Ninguno de los periódicos regionales señala la manifestación o presenta una sola fotografía referente a la marcha.

⁹⁴ Durante la década de 1980, en la ciudad de México, las agrupaciones gays y algunos activistas con posicionamientos críticos comenzaban a interpelar su derecho a la manifestación pública del “amor entre varones”, abriendo las puertas a posteriores propuestas y discusiones de corte social y político en el ámbito público. En estos terrenos, también fue posible mostrar una cara de la homosexualidad hasta entonces ignorada e incluso solapada con distintas artimañas en el plano legal: la discriminación y asesinatos por odio (homofóbico). Sin embargo, en otros contextos en donde el tema de la homosexualidad sigue siendo un veto, la manifestación pública de “la preferencia” y el activismo envuelven grandes peligros que pueden derivar en homicidios como el de Octavio Acuña, un activista

Esta lectura de la normalidad heterosexual hegemónica puede ser ilustrada a través del relato del siguiente entrevistado⁹⁵ que, dicho sea de paso, puede manifestar un “sentir generalizado” en la comunidad homosexual:

¿Alguna agresión? Sí, pero siento también que me excedí, pero no fue una agresión [...] de un lugar que ya andaba muy borracho, nos dimos un beso con la persona que andaba y nos invitaban simplemente a retirarnos. Simplemente, sabes qué, pues como que no está bien eso.

(Eduardo, 27 años, empleado de una compañía de seguros. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

En otro testimonio, que refuerza la argumentación en el mismo sentido, un entrevistado declara:

Si yo voy, por ejemplo, a un lugar heterosexual o que me van a sacar porque me tomé de la mano con mi novio, entonces para qué me expongo. O simplemente con los amigos ¿no? Si se nos antoja subirnos a la pista y pegarnos una borrachera [...] entonces, no hay otro lugar en Mexicali, aquí en la ciudad donde sea un punto de reunión para gente gay... gay, ¿me entiendes? Que a lo mejor nos vamos y nos sentamos en un restaurant y un cafecito, pero estamos así, como que, o sea, bájale el tono porque nos están escuchando en la mesa de enseguida y *pa'* qué quieres que *'orita* nos avienten con el vaso, simplemente por respetar. Y el único espacio o el único lugar de esparcimiento *pus* son los lugares gays.

(Armando, 36 años, dedicado a actividades gerenciales y activista. Entrevista realizada el 10 de febrero de 2006)

Si bien la interpretación de la diferencia biológica y la repetición de los actos “convierten” al sujeto biológico en hombre o mujer (Butler, 2002), los espacios facilitan la reafirmación del acto y de la repetición. De esta forma, una expresión emotiva entre personas del mismo sexo en un lugar público contraviene la norma y la tradición heterosexual. A su vez, la apropiación de los espacios es una resultante de esta performatividad, pero también de la aceptación tácita de que “estos lugares” son “puramente” heterosexuales. En otros términos: al aceptar el “exceso” y el “respeto” se confirma la norma y se construye una división territorial, se impone un statu quo en el que se encarna el discurso moral.

por los derechos sexuales y contra el VIH en la moralista ciudad de Querétaro; su trágico caso ilustra el mismo riesgo que puede entrañar la manifestación pública de la homosexualidad en Mexicali.

⁹⁵ A Eduardo le contacté en una de mis incursiones por los lugres de “ambiente” gay, específicamente, en la disco *Mirage*. Al momento de la entrevista, Eduardo se desempeñaba como vendedor de seguros, y tenía una vida independiente de su familia, sobre la cual no proporcionó información.

Bajo esta consideración, la posibilidad de hacer pública la homosexualidad en Mexicali se encuentra ampliamente relacionada con la jerarquización de los espacios sociales, de las construcciones genéricas (donde las relaciones sexuales y amorosas entre varones no son concebidas ni están consideradas en el sistema donde están repertoriadas las “normales” o tácitamente aceptadas relaciones de género que se podrían dar entre hombre-y-mujer) y de la observación de estas reglas desde la socialización más básica. Esta perspectiva puede observarse o está verbalizada en este otro testimonio entresacado de un diálogo:⁹⁶

Mexicali es una ciudad bien tranquila, bueno así lo veo yo y... y sí está como, bueno por ejemplo, en mi caso sí está como en este punto donde yo desde que tengo memoria pues, bueno no tanto... pero, pero sí he estado como, como he podido... como adaptarme. Siempre como esta imposición de los deseos personales o de los deseos ajenos a lo que tú realmente eres. Para mí fue como una cosa medio fuerte con la que tuve que lidiar desde que estaba en la secundaria.

¿Por qué?

Porque pues es difícil.

¿Tuviste problemas desde la niñez?

De alguna forma sí.

¿Qué sucedió?

Pues lo típico pues, eso como de, como de burlas. De que si te llegan a preguntar como de que ¡ay! ¿eres joto o no eres joto? O sea. O estás así como con alguien y la típica carrilla. O carrilla que indirectamente tú la escuchas y la sientes y te quedas así como ay... ‘*tonces*, para mí, fijate, en ese punto siempre fue como bien difícil, porque siempre estuve como acostumbrado a expresarme de cierta manera pues fluida, pues, no se me ha dado como muchos problemas para hablar pues, para sacar mi *speech* ahí, pero entonces sí era como guardarme un chorro de cosas hasta que llegó un punto en que de alguna mal manera fui como manejando cosas y empecé a saturarme y empecé a deprimirme y un chorro de rollos así que siento yo que sí son así como cuadros medio comunes, que suceden.

(Julio, 20 años, estudiante. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Con esto podemos ver que el sujeto gay enfrenta su realidad e identidad sexual luchando contra la atmósfera sociocultural dominante, donde ser gay es, por lo general, motivo de burlas, sobre todo en edades como la infancia, la adolescencia y la juventud, en las que la presión del entorno pesa demasiado e impacta en el bienestar de la persona. Ese temor, esa desconfianza, la amenaza de la humillación, acaba “ahogan-

⁹⁶ Julio estudiaba la licenciatura en artes al momento de la entrevista, aunque también se desempeñaba como artista local. Llevaba a cabo su vida como estudiante y artista todavía al cobijo de su familia, sobre la que no realizó más comentarios.

do” a la persona gay hasta llegar a desestabilizarse emocional y psicológicamente.

Pero si esta descripción refleja la experiencia cotidiana, detrás subyace una explicación teórica ya abordada por distintos autores. Así, por ejemplo, Alberto Cardin concluía:

Las sociedades en general, incluida la nuestra, aceptan o rechazan la homosexualidad en la medida en que pueden categorizarla, y en esa misma medida se convierte en un problema relativo a la categorización del imaginario sexual que distribuye (en cada sociedad) el campo fungible y verbalizable de los comportamientos simbólicos. (Cardin, 1989:49)

Desde este punto de vista, podría decirse que en todo ámbito sociocultural pueden existir distintos espacios en los cuales las construcciones de género y las verbalizaciones locales actúan eficientemente para regular las formas, los momentos y los espacios homosexuales. Bien a favor, bien en contra; unas veces positivamente, otras veces de forma negativa, poniendo límites codificados de manera simbólica.

Así, en el contexto mexicalense, las construcciones de la homosexualidad oscilan entre ese discurso moralista (que sigue considerándola una enfermedad) y la apertura de espacios comerciales televisivos que, aunque difunden la imagen prevaleciente en el imaginario social del homosexual afeminado y delicado, representa una oportunidad para mostrar de manera pública la presencia de “la preferencia”.

Sin embargo, frente a este panorama débilmente tolerante —porque la homosexualidad está simbolizada como una anécdota de un presentador afeminado y no como un gay cuestionador del orden—, los entrevistados manifiestan una nimia necesidad de *desclosetarse*, que, desde mi experiencia, puede reflejar un sentir bastante generalizado. Según un testimonio:

¿Qué es para ti salir del clóset? ¿Cómo lo definirías?

Como expresarte abiertamente en todos los sentidos; así lo definiría yo.

¿Crees que sería necesario salir del clóset?

Yo creo que cuando lo aceptas al cien por ciento, esa palabra [expresión], *salir del clóset*, queda de sobra. Y no necesitas ser afeminado, ni ser una loquita, ni ser transexual, ni ser travesti para salir del clóset.

En Mexicali, la gente homosexual ¿tendría que salir del clóset?

Yo creo que el clóset está más abierto de lo que piensa y no hay necesidad de salir del clóset porque todo el mundo sabe lo que hay dentro de él.

¿Entonces no necesitarían asumir públicamente que son homosexuales?

No hay necesidad.

¿Por qué?

¿Cuál sería la ventaja? Es que no le veo el caso.

¿No encontrarías ventaja en esto?

No, porque, por desgracia, todas, bueno, muchas partes del mundo, no puedo generalizar, están siendo muy controladas por la iglesia, por creencias católicas y ese tipo de cosas. Y yo creo que *'orita* como estamos, estamos bien. Ellos nos ven como, como un hormiguero. Usted ve un... usted tiene un hormiguero en su casa y ve las hormigas... todo lo que tienen que hacer, pero ahí están bien, en el hormiguero. Mientras las hormigas no se salgan y quieran hacer un hormiguero fuera del hormiguero, está bien. Entonces, la iglesia es lo que hace. Nos ve como que ahí estamos, está viendo lo que estamos haciendo. El clóset está abierto, las puertas están abiertas, todo el mundo está viendo lo que está pasando adentro del clóset, pero si la gente que está adentro del clóset... entonces la iglesia atacaría. Si de por sí, así manda sus mensajes de homofobia, de que está mal, de que Dios nos va a castigar, de que es pecado.

¿En Mexicali es muy fuerte eso?

No. [De] Eso sí estoy consciente.

Entonces, ¿salir del clóset?

Sería una guerra declarada.

¿Y tú no crees que sea conveniente la guerra declarada?

No.

¿Tendrían que estar todavía en el clóset y por siempre en el clóset?

Se lo voy a decir en palabras más económicas y políticas: en el proceso de hibridación por el que estamos pasando, no creo que sea conveniente.

¿Por qué?

Porque las culturas están regresando a lo que es la religión, a lo que es Dios. Y eso sí está muy marcado. La iglesia católica no se encarga de jalar a sus creyentes para que adoren a Dios, la iglesia cristiana sí. Y hay más conversión de gente a la iglesia cristiana, y la católica está perdiendo devotos. Yo creo que la guerra no sería ni con la iglesia católica, sino sería con las creencias de la iglesia cristiana. Porque los testigos, dentro de su religión, para ellos es pecado.

(Alberto, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

Aunque este informante declaraba en un inicio que existía una homofobia que no estaba “tan marcada” (porque la mexicalense era una sociedad que crecía en todos los aspectos y “como que eso ya no es muy importante”), su posición parecía contradictoria al denunciar el señalamiento religioso sobre las relaciones sexuales y afectivas entre varones.

Si bien la idea del *desclóset* atiende a una decisión personal, detrás de ella puede entreverse una preocupación explícita por la censura social y la fuerza marginante de los discursos religiosos, como en el caso de Alberto, para quien los castigos simbólicos emanados de la religión (o, si se prefiere, de la interpretación que hacen

los creyentes de los preceptos religiosos) no se limitan a la postura del catolicismo frente a la homosexualidad, sino a las actitudes tomadas desde un conjunto más amplio de expresiones religiosas que siguen condenando a la homosexualidad.

Esto, sumado a otra serie de presiones sociales, puede explicar que otro entrevistado asuma una posición de indiferencia frente al *desclóset*:

¿Tú crees que se tendría que salir del clóset? ¿Sería necesario?

Pues eso es ya dependiendo de cada quien, como te sientas.

¿En tu caso?

Pues yo estoy a gusto así, así me quedo.

¿Cómo te definirías?

Gay.

¿De clóset?

De clóset.

¿Qué es el clóset?

Pues que no todo el mundo lo sabe.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

Otro caso:

¿Tú te defines como alguien fuera del clóset?

Sí.

¿Tú crees que los gays en Mexicali tendrían que salir del clóset?

(Largo silencio)

No sé.

(Largo silencio)

Dada tu experiencia, ¿qué es mejor?

Que salgan. Salir *(Largo silencio)*. Te otorga como un control, un poco más... te da como, más bien, un autocontrol por lo menos de ti y... y sí, es sacarte como las piedras de la bolsa para, si todos vamos unidos aquí, y en la cotidianidad y en lo mismo, pues, estar inmersos en eso... traer eso, te digo, por lo menos en la experiencia propia y verlo así... sí te quita un peso de encima, porque sí es un peso. En esta sociedad, en este momento a lo mejor ya no sé qué tanto, pero sí es todo un peso eso. Y, de hecho, la misma cuestión de que yo he conocido gente súper de *clóset*, súper increíblemente, o sea, reprimidísimo, ya me está... te estoy diciendo que algo, no sigue bien, o sea, no han cambiado cosas pues. Y yo no sé hasta qué punto sería benéfico o no que salieran, pero yo creo que sí, como para un bienestar ¿no?

(Julio, 20 años, estudiante. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Así, más allá de que el individuo logre realizar el proceso del *desclóset*, se define como gay y encuentre en ello distintos beneficios (tal como se aprecia en el testimonio anterior), la fuerza social, religiosa y moral con la que se estigmatiza o incluso se *criminaliza* a la homosexualidad sigue orillando a los homosexuales en Mexicali a elaborar estrategias para declarar veladamente su homosexualidad en público o, para decirlo con Kosofsky, se trata del manejo del clóset, tal como puede apreciarse a continuación:

¿No crees que sea necesario salir del clóset?

(Largo silencio)

Sí, pero también hay que saber cómo.

¿En qué sentido tendrías que salir del clóset?

Pues que... *(largo silencio)*... es que no sé cómo decirte eso. Supongamos alguien obvio que se le nota que es gay, ¿cómo va salir del clóset si ya la gente lo está viendo? ¿Me entiendes? Ni modo que tú hagas lo mismo para que sepan o gritarlo. *Pa'* mi salir del clóset es, por ejemplo, pues decirle a tu familia, que es lo que más importa... eh... no sé.

¿En tu trabajo?

Si te preguntan, a lo mejor sí, decirles, ¿por qué no? Puede ser. Pero yo creo que es un proceso, no tienes que ir a vocearlo, ¿me entiendes? Como, por ejemplo, cuando yo entré, nadie sabía, no quería que nadie supiera; *'orita* ya la mayoría de mis amigos y amigas de ahí, pues ya saben... poco a poco yo creo que se está dando eso.

¿Pero sí es necesario que salgas del clóset o en algunos espacios nada más?

Ajá, en algunos espacios nada más.

(Manuel, 26 años, empleado de maquiladora. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

De esta forma, puede inferirse que, por lo general, el proceso de desclóset atiende a distintas exigencias que forman parte del mundo personal de los sujetos homosexuales en Mexicali. La salvaguarda familiar, la condena moral y religiosa y los señalamientos sociales, sumados a la autocensura, conforman espacios complejos de la homosexualidad, en donde convergen mundos personales y colectivos.

Mostrar “la preferencia” en público, por tanto, es algo que los entrevistados no parecen dispuestos a negociar. Mientras que para algunos no tiene sentido, para otros se trata de superar un obstáculo que no tiene que ver con la existencia de una sociedad represora, sino con un origen subjetivo, es decir, con la autocensura, tal como declara el siguiente entrevistado:

[...] es como un autosabotaje, acá... autocensura de parte de los gays mismos.
¿Pero por qué crees que exista autocensura? Por ejemplo, en tu caso, que nadie te ha agredido, nadie te ha dicho algo y nadie te ha amenazado de muerte y en Mexicali, que yo sepa, no ha habido asesinatos por homofobia.

No. Pero pues te digo, es parte de ese autosabotaje el que nos pesa.

Entonces, tú crees que sí hay cierto temor ¿o no?

Pues yo no tengo temor, mis compas, bueno los que conozco tampoco tienen temor de decir, y porque viven y la gente, sus vecinos saben que son gays y la chingada... su familia sabe... yo creo que es parte también de cómo decir, este... no sé, hay de gays a... bueno, no quiero, no me gusta ser así, pero pues hay unos homosexuales que son así como que *guara, guara*,⁹⁷ la chingada... ¿sí me entiendes?... hay otros que son más conservadores.

(Eduardo, 27 años, empleado de una compañía de seguros. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

A partir de este testimonio, es posible perfilar una división entre los homosexuales para quienes la manifestación pública de su identidad sexual no representa un problema y aquellos otros para los que ciertamente lo es, incluso entre los que bajo ciertas circunstancias y contextos pueden aceptar su homosexualidad. Y quizá para quienes no estén dispuestos a manifestar públicamente la homosexualidad, resulte evidente lo que señala Guillermo Núñez: “[...] la ética con la que el individuo ha aprendido a evaluar el mundo, se convierte en su principal verdugo. Las nociones religiosas, médicas, que nutren su sentido común, se convierten en una fuente de angustia, de culpa, de vergüenza, de auto-repugnancia, de un sentimiento de inferioridad, en fin, de autodesprecio” (1994:198). Un autodesprecio que, en ciertas circunstancias, sólo puede ser superado en los espacios homosexuales mediante la adopción de posturas, manierismos y actitudes sostenidas en los ropajes y accesorios que permiten sobresaltar la imagen de algunos homosexuales y sofisticarse a sí mismos. Sin embargo, aparejado a la distinción de los ropajes, se encuentra una evaluación y selección de lugares que son propicios para la exhibición. Mientras el Babylon’s o el Mirage⁹⁸ fungen como espacios que permiten la sofisticación, otros espacios de la vida social y laboral exigen el destierro de lo sofisticado y la instauración de lo convencional. Así lo relata un entrevistado:

⁹⁷ El entrevistado utilizó esta expresión como sinónimo de *bla-bla-bla*, que la Real Academia de la Lengua Española define como onomatopeya y se usa “para imitar el ruido de la conversación ininterrumpida e insustancial” (puede revisarse la versión electrónica en http://buscon.rae.es/drael/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=bla).

⁹⁸ Lugares gays de los que se habla con profundidad en otro apartado.

¿Tú crees que haya autocensura?

Sí.

¿Cómo la definirías?

Un ejemplo sería[n] —y me da risa— mis amigos con los que me juntaba: el Carlos, el Jessy, el Tony y el David, para irse al antro se ponían pantalones a la cadera, tacones, botas de tacón alto, se ponían camisas muy escotadas, muy *joter*as, como ellos les decían; se peinaban de una forma muy extravagante, lentes oscuros, lentes anchos... cosas así y, según *ellas*, estaban *al último* grito de la moda, se sentían súper guau. Toda la ropa que usaban era de mujer... para irse a un antro. Pero para cosas cotidianas, que es donde está nuestra verdadera persona, en las cosas cotidianas, no en cinco horas de disco, eran pantalones de vestir, camisas de nailon, de seda, de lo que fuera... camisas de vestir, bien arreglados, corte varonil, bigote, zapato de vestir, y todo lo que se contoneaban al caminar con la ropa que usaban para ir al bar ahí se quedaba, en el bar. Entonces ellos solos se autocensuraban. Ellos solos decían aquí sí y aquí no. Y yo creo que eso no debe ser así.

(Alberto, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

Pero la autocensura no puede explicarse si no es por la existencia de otros campos relacionales y de otros factores concurrentes con capacidad coercitiva sobre el comportamiento. En tal sentido, estos testimonios permiten, a su vez, confrontar la idea de que a los homosexuales no se les enseña a serlo en el mundo heterosexual. Marina Castañeda (1999) afirma esta idea. Sin embargo, encuentro en los testimonios aquí expuestos, que algo tienen de reflejo de una tendencia general; que en toda “experiencia homosexual” se ejerce un aleccionamiento sobre la forma en que se “tiene que ser homosexual”: hay que serlo desde la clandestinidad, en la marginalidad, y siempre teniendo en cuenta el peligro de una agresión. En cierta forma, se aprende a ser homosexual desde los umbrales de la agresión heterosexual, ya sea una agresión moral o física. Así, las formas en que actúa el discurso doctrinal de la religión, mezclado con los embates de distintas morales homofóbicas, resultan aleccionadores para la experiencia homosexual. Son unas lecciones que, más allá de las agresiones físicas, su constatación es confirmada en la vida cotidiana de otros entrevistados, como el siguiente:

¿Por qué dices que hay represión, en qué sentido, cómo es que reprimen a los gays?

Pues la gente, la misma gente. O sea, la gente que es media homofóbica, la mayoría.

¿Pero cómo? ¿Les pegan, los insultan?

No, no... pero sí es la burla. Mucha gente no se sale [del clóset] por lo mismo, porque tiene miedo de la burla. Le tienen miedo al qué dirán, sobre todo a la familia.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

Es en estos términos o bajo esas circunstancias de temor al qué dirán o a la burla y el ultraje por los que se explica y actúa la autocensura. Además de “la ética con la que el individuo ha aprendido a evaluar el mundo” (Núñez, 1994:198), la injuria y estigmatización homosexual inundan todos los campos del sujeto: la familia, el trabajo, los amigos, etcétera. Así, apunta Eribon, “la injuria no es solamente una palabra que describe [...], el que lanza el ultraje me hace saber que tiene poder sobre mí, que estoy a su merced. Y ese poder es, en principio, el de herirme” (2001:30-31).

No es extraño, por tanto, encontrar bifurcaciones en el campo de la homosexualidad. Aun cuando las agresiones no se presenten en el mundo físico, las construcciones simbólicas también pueden aparecer como una advertencia, esa que en la película *Brokeback Mountain* obliga a Ennis y su amante a llevar una relación amorosa de clóset. Al mismo tiempo, esa presión psicológica genera campos vacíos de toda expresión homosexual. No se trata sólo de que la represión se manifieste físicamente, sino del resultado de la presión psicológica, del resultado de la fuerza discursiva que actúa explícita y subrepticamente, tal como muestra el siguiente testimonio:

Yo te puedo hablar por ejemplo... como por donde yo vivo, que es San Marcos, Villa Fontana, o sea todas esas [colonias] como Jardines [del Lago], Santa Mónica, toda esa zona, bueno incluso hasta más [allá], por la Anáhuac; o sea, yo he estado y conozco gente de ahí y todo; o sea, no hay una bronca y todo, y puedes pasar desapercibido y realmente puedes pensar que realmente no está pasando nada. Pero por ejemplo, o sea, a mí nunca me ha tocado conocer a nadie, a nadie, nadie, nadie, ningún conocido; o sea, y no tengo muchos amigos gays, pero sí he conocido mucha gente y nunca me ha tocado, nunca, nunca, nunca que alguien me cuente como, o sea, a fulanita o a mí me atacaron por esto o por lo otro, o si me llegaron a meter unos putazos por esto o por lo otro, 'tons como que... como que... ajá, como que esa visión de la represión, por lo menos hasta de mi punto de vista, no es tanto física, pues. Sí es más como, casi como una violencia psicológica, pues. Como medio, ahí medio, medio escondidilla.

(Julio, 20 años, estudiante. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

La forma en que las burlas, las ideas religiosas y los señalamientos sociales precisan la autocensura y el consecuente miedo a hacer pública la homosexualidad, también timonean la búsqueda de contactos sexuales y emotivos, y permite a los

sujetos identificar momentos y sitios apropiados para ello, e incluso buscar oportunidades de diversión en otras ciudades. Así lo declara un entrevistado:

¿Tú te cuidas mucho?

Sí.

¿Por qué?

Pues por lo mismo, porque no me gustaría que en algún momento dado pasara algo. Como te digo, que me llegue a topar con alguien del trabajo, me llegue a topar o algo... y se presta mucho a las burlas, porque me he dado cuenta. Porque en el trabajo hay mucho.

¡Ah!, ¿sí?

Está lleno. Tanto médicos como enfermeros y de todos, administrativos y de todo. Entonces se presta mucho a burlas.

¿Qué dicen de ellos?

Pues la típica ¿no? “Pinche joto” y que la madre.

¿Y tú qué haces?

Yo nada, o sea, yo no me meto con nadie por lo mismo. No me gustaría que se metieran con mi vida personal.

¿Y entonces sientes más seguro Tijuana por eso?

Para salir así, más abiertamente, sí.

¿Y no te da miedo de que te encuentres a alguien allá?

De hecho *pus* sí, este... *’onde* quiera me puedo encontrar gente, ¿no? Porque a lo mejor así como pienso yo, lo piensa otro y se va para allá. Mucha gente se va para allá.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

De esta forma, el miedo a ser identificados en sus lugares de origen y la consecuente salida a la ciudad de Tijuana coincide con lo que algunos estudiosos de la homosexualidad han señalado: la importancia que tienen los lugares urbanos en la vida homosexual.

Al respecto, Eribon (2001) sostiene que la ciudad representa una salida a la presión social ejercida sobre los homosexuales en contextos no urbanos. En este sentido, ciertos homosexuales en Mexicali optan por frecuentar los lugares gays en Tijuana o San Diego porque, según apuntan algunos testimonios, ahí no se corre el riesgo de dañar la imagen laboral, social e, incluso, la de la hombría:

Es muy diferente, sobre todo el ambiente. Como te digo, aquí hay mucha *loca* y allá [en Tijuana] sí hay, pero como que los lugares están más separados; por ejemplo, hay un lugar que es puras locas, otro lugar que es más acá, más tranquilón.

¿Está dividido?

Más o menos.

¿Se dividen ellos?

El lugar, como que el lugar los divide.

¿Todo Tijuana o la disco?

Todo Tijuana.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

Así, la autocensura comienza a emerger anclada en distintos factores y circunstancias socioculturales. Con base en esto, se puede decir que es más que un ejercicio de (auto)marginación llevado a cabo por los sujetos homosexuales o el resultado de la colaboración de la burla y las ideas religiosas; del miedo a la censura social que inunda los ámbitos sociales, laborales y amistosos de los homosexuales en Mexicali. La autocensura sería el resultado de un enunciado performativo.⁹⁹ A su vez, la burla y el señalamiento o la injuria —como señala Eribon— actúan como un acto performativo porque “me dice lo que soy en la misma medida en que me hace ser lo que soy” (2001:31).

En términos generales, entre los homosexuales de clóset su autocensura estaría sintetizando los miedos ejercidos por los señalamientos manifiestos y ocultos que se hace de los homosexuales en distintos planos de la vida social en Mexicali. Y acaba volviéndose un hábito ocultar la identidad sexual, la homosexualidad, a modo de inercia en el comportamiento y de hábito o ropaje en la vida pública.

En resumen, bajo estas circunstancias mexicalenses, pensar en la creación de organizaciones gays o de manifestar públicamente la homosexualidad a través de las marchas es innecesario para muchos de los entrevistados. La homofobia simbólica (burla o injuria) proveniente del discurso moralista, las formas de reafirmación de los espacios heterosexuales y la autocensura son conceptos que rondan las concepciones de homosexualidad de los entrevistados. A través de éstos, los aludidos encajan o desencajan sus vidas personales en el movimiento gay produciendo un reflejo de “la identidad gay” en Mexicali, multiforme y no explicitado. Y asumo que pueda ser un reflejo porque ni las concepciones ni las marcas de identidad, las formulaciones de grupo o, incluso, los espacios comercializados poseen el sentido “libertario” o de cuestionamiento que la identidad gay sostiene hacia las instituciones sociales (familia, matrimonio, educación), legales (derechos de herencia) y sexuales.

⁹⁹ La idea de la *performatividad* se desarrolla adelante con más amplitud (véase el capítulo sobre los saunas).

La salida del clóset, propuesta y difundida por grupos organizados (desde la década de 1980 en México) como la única forma de avanzar en la construcción de una sociedad democrática, es vista de forma irrelevante por quienes han participado con sus testimonios en este libro: Alberto, Manuel, Marcelo, Julio, Armando y Eduardo. En cada uno de los entrevistados se ha podido ver cierto rechazo explícito hacia el *desclóset*. Obviamente, no se trata de una muestra representativa ni tampoco buscamos una generalización sobre bases estadísticas, pero sí lo tomamos como una “muestra” que (nos) muestra distintas variaciones de un mismo patrón: la ocultación y la clandestinidad. Ilustra una tendencia que parece (y se insiste en lo de “parece”) generalizada en Mexicali.

Sin embargo, el análisis hecho a lo largo de este capítulo no podría sostenerse en una sola línea argumentativa, dado que “no todas las opresiones son congruentes sino que están estructuradas de modo diferente” (Kosofsky, 1998:48). En este sentido, habría que entender la desatención organizativa y el deseo de mantener el anonimato como la resultante de una serie de relaciones incididas por la concepción moral de la homosexualidad.

“No verle caso” a la salida del clóset, las posiciones dubitativas, indecisas e imprecisas, e incluso las contradicciones en el discurso de estos entrevistados, no pueden explicarse sólo por la autocensura que declaran tener. Las apariciones del discurso moral en el plano público que gestionan la idea de una homosexualidad “curable”, la asignación de los espacios donde puede expresarse lo gay y lo que se puede hacer en ellos, contrasta con la aparición de “figuras” públicas homosexuales en algunos medios de comunicación.

En este contexto, el deseo de no salir del clóset se relaciona ampliamente con las ideas sobre homosexualidad que prevalecen en el imaginario social mexicalense y el mexicano en general. El temor de algunos entrevistados por ser identificados como “afeminados” o “loquitas” revela que las representaciones de la homosexualidad determinan las decisiones subjetivas y contribuyen en la construcción de sujetos que se “homosexualizan” patológicamente. Aplicando la frase de Eribon: “asumen que son, aquello que la injuria les dice que son” (2001:31). Y según afirma Kosofsky, el armario es más que una característica de las personas gays: “para muchas de ellas todavía es la característica fundamental de su vida social” (1998:92).

Sin embargo, quienes promueven el *desclóset* como punto operativo de una estrategia política podrían encontrar desconcertante el hecho de que los entrevistados manifiesten poca intención de abandonar el clóset. Habría que entender, entonces, que la decisión del clóset implica una lectura del entorno sociocultural distinto al

que se exige en las grandes metrópolis. Si numerosos casos de hombres y mujeres pueden autodefinirse como homosexuales o gays, ¿por qué no considerar la posibilidad de encontrar sujetos que, desde el clóset, puedan autonombrarse igual? ¿Resultaría una contradicción de definición personal o una falla de la construcción cultural de la homosexualidad?

Cuando Kosofsky dice que cuestionar la “diferencia natural” de la oposición entre gay y heterosexual no significa desmantelarla, desarrolla una idea que me parece pertinente utilizar. Para ella, este cuestionamiento no funcionaría porque, como “categoría nominativa” (homosexual), “o sus sinónimos más recientes, tiene un poder real para organizar y describir la experiencia de su propia sexualidad e identidad” (Kosofsky, 1998:110).

Aunque Kosofsky realiza una equiparación entre homosexual y gay (que no comparto mucho por la diferencia que encuentro entre ambas), creo que la idea de que una “categoría nominativa” contenga “poder real” y, además, pueda organizar la vida sexual e identidad de los sujetos, se aplica muy bien a los homosexuales en Mexicali y su posición frente al clóset: ser “homosexual” permite una organización individual de la experiencia sexual y emotiva a pesar de la oposición moralista y de la homofobia (o quizá, gracias a ella).

Si bien su rechazo hacia *las locas*, *las vestidas*¹⁰⁰ o *las travestis* contribuye al fortalecimiento de la moral heterosexual, también es una delimitación que indica un deseo de “ser dueños de su propio destino” y vivirse en las condiciones en que decidan, y quizás en los distintos espacios de la vida gay, esos espacios que son una conquista y un reflejo de la identidad gay en distintas latitudes: los antros.

Mexicali's nights: goce y antros gays, la identidad detrás de los muros

Algunos testimonios dan fe del pasado “festivo” de Mexicali. Según los relatos recogidos por Espinoza, en sus orígenes esta ciudad era “un pueblo lleno de cabarets, de burdeles” (1992:71), que al paso del tiempo han sido concentrados en el centro histórico de la ciudad. Por su parte, Piña (1997) afirma que en Mexicali, la cultura “normal” tiene un lado opuesto: el antro. Al igual que el aspecto negativo de la vida colectiva cotidiana, los antros “subvierten la función específica de la noche” (1997:59). La actividad nocturna de las cantinas, los prostíbulos, los billares o los *table dance* en el centro histórico de Mexicali, se ve matizada por el dinamismo

¹⁰⁰ Por mucho, este calificativo es significativo únicamente para la gente homosexual. Evoca la figura del travesti, en cuanto “aparición” femenina, pero posee una carga peyorativa.

diurno generado por distintos locales comerciales que, además de conservar el rigor comercial, disimulan ese rostro rechazado del que habla Piña (1997): el de la bebida, la droga, el sexo y las sombras.

Mexicali ve transformada su actividad y su concurrencia en la medida en que avanzan las horas, como gran cantidad de ciudades fronterizas. De esta forma, la ciudad sirve de receptáculo para las horas de tiempo libre y ocio, las que comienzan al final de las jornadas laborales que acaban al atardecer.

La noche es el pretexto para quienes vienen de Caléxico —la ciudad contigua “del otro lado” con gran actividad comercial pero carente de vida nocturna— en busca de *desmadre* o, como dice Piña, quienes tienen deseos de romper con las normas (1997:59), de encontrar lugares que seducen, de experimentar “diversión masculina” sin reparar en las incomodidades que genera “la línea” en ambos sentidos (a la entrada a Mexicali y a su salida). En este sentido, el mitológico Míau-Míau, las Terrazas, el Norteño o el Rancho Grande, sobresalen de entre el microuniverso de antros establecidos al pie de la línea divisoria, en plena frontera con los Estados Unidos, en el corazón nocturno de Mexicali.

Compartiendo vecindad con instituciones de corte federal (como la Secretaría de Relaciones Exteriores), el Míau-Míau es uno de los antros más reconocidos en ambas ciudades y con mayor afluencia y, según afirma un anuncio de radio, en este antro se ven a las “bailarinas más exóticas”, “más *calientes*” y con los nombres más memorables. Por su parte, tanto el Norteño como las Terrazas y Rancho Grande se han especializado en ofertar música de banda e intérpretes que han ofrecido su espectáculo en vivo como Chayito Valdez o Marisela.

Estos lugares se encuentran acondicionados para el baile y la bebida antes que para el espectáculo erótico, y presentan distintas capacidades para recibir una clientela que se distingue por la indumentaria y la vestimenta ostentosa e, incluso, por una actitud que, en el imaginario y la práctica social, se contrapone a la homosexualidad. Se trata de lugares, locales, espacios destinados al ocio, al tiempo libre invertido en diversión y consumo-gasto. Tienen, por tanto, una trascendencia tan importante como el trabajo o la jornada laboral: la diversión o las horas para interrelacionarse e interactuar, para intentar disfrutar la vida. Además, en una sociedad donde el gay no tiende a salir del clóset, son los lugares fundamentales de su vida social, es decir, de su identidad.

Altman (1983) afirma que mientras que en la cultura gay tradicional se aceptaban y subvertían (mediante la fantasía, la ironía y el ridículo) las normas sociales, la nueva cultura gay traza diferencias cruciales entre heterosexuales y homosexuales. En este sentido, los hombres gays son proclives a fomentar complejos o em-

presas comerciales como la disco o la sauna (Altman, 1983), y que de acuerdo con otros autores (Miss Shangay Lily, 2002), son espacios sobre los que se recrea la identidad sexual. Así, dice Altman, se han desarrollado valores e instituciones que *dan sentido* a la experiencia homosexual en un mundo hostil (1983:163).

Por su parte, Miss Shangay Lily reflexiona: siempre hay un faro gay que lleva a buen puerto. Y afirma: mientras los heterosexuales salen a bailar, los homosexuales buscan “follar”,¹⁰¹ pero también crean su identidad detrás de los muros de un local gay (2002:148-149).

El universo que compone los recintos nocturnos, como ha dicho Pujado (2000), se forma de distintos “tipos”. Y según su apariencia física y autodefinición, es posible obtener distintos tipos de “personajes”.¹⁰² En estos espacios, además, se aprende a “no temer al amaneramiento” y a distinguir, según este autor, entre quienes son homosexuales y quienes no lo son. Códigos sutiles y explícitos, apariencias, poses, ademanes y lenguaje forman parte del campo de la interacción en el que los gays construyen su identidad. Asimismo, es posible encontrar algunos referentes que indican —como ha dicho Guasch (1995, 2000)— una sobrevaloración de lo masculino, pero también expresiones sexuales que conforman el *self* homosexual, la identidad gay.

Los lugares gays han sido definidos ya como los espacios en donde se fincan relaciones con *los iguales* y, como dice Pujado, donde se “permite traspasar el umbral del silencio” (2000:56) y familiarizarse con la ambientación de luces, humo, bebida y fiesta; con el ambiente y la vida gay. Posiblemente constituyen el escenario principal de la manifestación pública de la condición gay, protegido de la inclemencia de la sociedad homofóbica. En este sentido, la capacidad de metamorfosis de los espacios gays sintetizan las capacidades de sobrevivencia de los homosexuales —ya Rapisardi y Mondarelli (2001) han dado cuenta de este proceso— pero, como indican Miss Shangay Lily (2002) y Pujado (2000), en ellos se permite traspasar el umbral del silencio.

Partiendo de esta reflexión, consideremos al antro gay como un espacio “estructurador” fundamental que puede ejercer la función de “iniciador” de la vida e identidad gay que, en el caso de Mexicali, permite gestionar vínculos (amistosos,

¹⁰¹ Miss Shangay Lily utiliza el término “follar” para referirse al acto sexual de la penetración. En el caló mexicano el equivalente sería “coger”. Aunque no es un término recurrente, en este documento se utilizan como sinónimos, entre otros motivos, porque en las traducciones y en los libros escritos en España es el término que utilizan.

¹⁰² De acuerdo con Pujado, es posible encontrar activos (quienes penetran), pasivos (quienes son penetrados) y modernos (quienes experimentan ambas posibilidades) (2000:58), lo que en México equivaldría a los *internacionales*, cuya abreviatura es más usada en el argot gay: *inter*.

sexuales o amorosos), y facilita el abandono (momentánea o permanentemente) de la clandestinidad, creando un sentido de “comunidad”.

Mirage, Babylon's y Taurinos: la identidad en el gueto comercializado

En la misma condición que otras ciudades fronterizas, el área por la que se realiza el cruce fronterizo se encuentra rodeada de distintos espacios comerciales que durante la noche ceden presencia a los que ofrecen diversión nocturna, básicamente sexual.

En un lapso de ocho años, el Mirage ha sufrido distintas modificaciones en su estructura física, pero también se ha modificado la “textura” de la clientela. Anteriormente, este lugar era considerado por algunos como inaccesible y sólo se accedía por una estratégica puerta ubicada al final de un terreno destinado a estacionamiento.

A mi llegada a la ciudad de Mexicali, en 1999, realicé algunos contactos para la realización de mi tesis de maestría. En lo que ahora puedo considerar como una primera experiencia etnográfica, uno de mis informantes mostraba interés en conocer el Mirage, pero recelaba porque, según le habían hecho saber, el acceso al lugar sólo era posible si se mostraba una credencial o membresía expedida por la gerencia del lugar. En incursiones posteriores pude confirmar que sobre este lugar se habían desarrollado algunas creencias y suposiciones como las que relataba el contacto y que creaban un ambiente enigmático sobre los lugares gays.

Con un aire de misterio (definido por su propia estructura y ubicación), este lugar se componía de un amplio espacio para estacionamiento, una suerte de taquilla, el servicio sanitario (sobre él, la cabina de sonido) y una pista central alrededor de la cual se formaban cauces de asiduos que entorpecían las maniobras de los meseros, el tránsito de los clientes y permitía, al mismo tiempo, el *tocamiento* en momentos de verdadera aglomeración y euforia.

La pista al centro del espacio se encontraba delimitada por una estructura metálica de la que sobresalían, por cada esquina, delgados barrotes que permitían emular el acto erótico propio de las bailarinas del *table dance*, mientras algunos más se limitaban a observarlos inexpresivamente o a reír.

Resultaba común que muchos de los asistentes realizaran “actuaciones” utilizando el tubo como elemento “erotizante”, en tanto se escuchaban canciones de Paulina Rubio, Thalía o Shakira. Era común también escuchar comentarios sobre estas actuaciones, tales como “Mira, la Shakira, qué feo mueve el culo”.

Antes de la aparición del Babylon's (en 2004), las opciones de lugares gays en el centro histórico de Mexicali se reducían a la propuesta del Taurinos y el Mirage, de modo que cada fin de semana se esperaba un lleno total en ambos

lugares. Era habitual, también, que existiera gran afluencia de mujeres lesbianas, aun cuando predominaba la presencia masculina, lo que no excluía la presencia de parejas heterosexuales.

Años atrás, en el 2004, era posible observar cierta diversidad en la concurrencia del Mirage: de entre la conglomeración podían sobresalir algunos sombreros, gorras, peinados estafalarios o simples cabezas rapadas que anunciaban distintas personalidades. Con playeras holgadas (que bajaban más allá de la pelvis), pantalones anchos de mezclilla (“a la cadera” o más abajo), zapatos tenis y apenas una pequeña línea de bigote sobre el labio superior (que hace juego con una pequeña barba y una cabeza que sobresale por la ausencia de pelo y la horizontalidad de las cejas depiladas), los *pochos*¹⁰³ conformaban pequeños grupos (jóvenes) —en los que se incluían mujeres (al parecer heterosexuales y lesbianas)— que por momentos parecían sustraerse del ambiente para ensimismarse con sus risas, abrazos y, alguna vez, coqueteo con alguien ajeno al grupo.

Por su parte, los vaqueros de pantalones ajustados, camisa de manga larga, botas, sombrero, cintos piteados y gruesas cadenas (en cuello y muñecas), buscaban ubicarse en un punto intermedio entre la barra y la pista de baile (todos ellos de edad madura). Mientras que algunos optaban por asumir una actitud masculina, otros adoptaban poses femeninas que contrastaban con la “dureza” de la vestimenta, pero que era reforzada por las risas y cierto amaneramiento en la forma de bailar, de tomar la cerveza y de fumar.

En otro extremo, gente joven y de cuerpos delgados, desinhibidamente escenificaban las canciones de Shakira, Thalía o Paulia Rubio. Convulsionado el cuerpo o agitando la cadera, uno a otro parecían retarse en un duelo dancístico que finalizaba cuando la música tomaba otro matiz. A su vez, la música de estas cantantes rivalizaba en popularidad con las de Kumbia Kings, Kylie Minogue y Valentín Elizalde. Aunque en ciertos momentos la pista de baile se congestionaba, los gritos y silbidos se dejaban escuchar cuando la música de banda resonaba en las bocinas. Al son de las trompetas de la banda sinaloense o el cantar varonil y anorteñado del ahora finado Valentín Elizalde —entonando un popurrí que incluye *La yaquesita*—, se vertían a la pista de baile afanosas parejas que, en medio de gritos eufóricos, tomaban de la cintura a su pareja para bailar “pegadito”.

En este tenor, cabe resaltar que si bien los ritmos norteños son programados cotidianamente en este lugar, sólo se dejan escuchar hacia el final del horario en

¹⁰³ Este término es de uso común y se utiliza como una expresión peyorativa para referirse a los chicanos, ciudadanos estadounidenses que pertenecen a una minoría de origen mexicano.

que permanece abierto el lugar: después de las alegorías y coreografías propiciadas por canciones pop de Thalía, Paulina Rubio, Shakira y otras expresiones musicales como el *reggaetón*, el cierre de la pista se realiza regularmente con música de banda alrededor de las dos de la mañana.

Por otra parte, se ha podido observar la presencia de algunos “personajes” sobresalientes: en cierto momento de la historia del lugar, resultó común la presencia de “las paulis”:¹⁰⁴ dos individuos cuya característica principal era la vestimenta (sombreros moteados similares a los que Paulina Rubio utilizaba en sus conciertos, playeras desmangadas, lentes oscuros, pantalones de mezclilla y botas puntiagudas) y una *actitud de diva*. En otro momento, una pareja podía sobresalir de las demás por algunas características. Si bien en ninguno de ellos era observable algún rasgo de masculinidad o rudeza (ni en el físico ni en la actitud), era evidente que ambos asumían una postura cercana a la idea social de afeminamiento. Llamaba la atención, sin embargo, que mientras los vaqueros y los *pochos* se adscribían a sus propios grupos, las *paulis* parecían puntualizar sus propias formas de diversión en solitario, sin alguna adscripción grupal.

En la actualidad, el Mirage ha realizado nuevas modificaciones en su estructura exterior e interior. Después de haber “reubicado” la pista de baile (para moverla a sólo unos metros del lugar original), se amplió el lugar destinado a estacionamiento a través de la anexión de un edificio contiguo (casi en ruinas) para aprovechar la planta baja y dar cabida a más automóviles. El cambio estructural, sin embargo, parece ir acompañado con una variación en la asistencia. Aunque pueden observarse aún algunos grupos de *pochos* y de jóvenes con “características femeninas”, el grupo de vaqueros ha cesado su presencia. De la misma forma, los ritmos bailables han sufrido los cambios propios de la popularidad. Con una tendencia al *reggaetón*, el Mirage ha sustituido la música *dance* por otras propuestas (como la del cantante puertorriqueño Don Omar).

Destaca, por sobre todos estos cambios, el hecho de que la gerencia del lugar haya decidido abrir una puerta frontal con acceso directo a la calle. Pero, en contraste, la decisión de tener una persona de limpieza en los sanitarios, parecería obstruir los momentos de exhibicionismo-voyeurismo que antes se suscitaban en ellos y servían para entablar furtivos contactos sexuales. De hecho, hasta antes de la ampliación del estacionamiento se podía observar insinuaciones directas en los sanitarios. Asimismo, en la medida en que era posible y gracias a la ausencia de

¹⁰⁴ Esta denominación es totalmente arbitraria y personal, realizada con base en mi apreciación sobre estos dos individuos, y lo que a mi juicio resultaba ser un *performance* de la llamada *Chica Dorada*.

personal de limpieza, se podía recibir alguna invitación corporal: un pene en erección, un guiño o una caricia leve y rápida en la espalda. A partir de que se contrató a una persona que se encargara de la limpieza de los baños, estas insinuaciones prácticamente desaparecieron.

Si bien su cercanía a la línea internacional y su posición en la estructura del mundo de la diversión nocturna han hecho que el Mirage sea visitado por gente chicana, estadounidense (caucásica y afroamericana), personas del valle agrícola y oriunda de la ciudad, en la actualidad, la opulencia de los vaqueros¹⁰⁵ parece haber dado paso a la presencia chicana y de mujeres lesbianas. Esto se explica no sólo por la proximidad de este lugar a la línea internacional —lo que significa que la gente chicana encontrará menos difícil el retorno a los Estados Unidos una vez que se cierra el lugar—, sino también porque la política del lugar no impide la entrada a mujeres lesbianas, e incluso a personas heterosexuales.

Recién inicia el verano y las temperaturas alcanzan más de 45 grados Celsius a la sombra durante el día y 38 grados Celsius por la noche. El lugar funge como faro de atracción a una cantidad considerable de personas. A pesar de las altas temperaturas, en el Mirage, el sofocante calor parece no impedir que mientras en una lacónica barra se sirvan bebidas de dudosa procedencia, incluso de la cerveza, la gente se apretuje en la pista de baile o en el estrecho espacio que hace de corredor. En busca de algo refrescante, el breve traslado de la pista a la barra sirve de pretexto a algunos para que, entre los apretujones y la tenue iluminación, puedan escurrir sus manos en busca de un zíper ajeno. Así, en sintonía con las afirmaciones de Altman (1983), este espacio sirve para la recreación de la identidad sexual y la práctica homoerótica. Y es que la búsqueda de la relación sexual en distintas variantes se convierte en una constante, incluso para quienes incursionan por primera vez en recintos nocturnos de este tipo: la conjunción noche-antro-cerveza-música puede traducirse en distintas expectativas: desde charlar con la red de amigos o un desconocido, hasta ligar, conocer a una nueva persona y tener sexo con ella.

Con el sudor como prueba de alegría y esfuerzo físico, los presentes, además de ubicar a sus amistades, también parecen intuir la presencia de aquellos para quienes la incursión en el mundo gay recién inicia.

Apenas denunciados por una expresión de asombro, complacencia, morbo y nerviosismo, en ciertas ocasiones se ha notado la presencia de algunos para quienes

¹⁰⁵ Antes de las remodelaciones, básicamente de la apertura de la puerta frontal, era posible observar que, como parte de los atavíos, los *vaqueros* lucían gruesas esclavas y cadenas de oro, incluso, sombreros y tejanas calificados como 10000x o 5000x (los de mayor rango en la certificación del sombrero, y que alcanza un precio de más de 500 dólares).

el “ambiente” gay parecía, hasta ese momento, serles ajeno. Es notorio el asombro en los rostros de los que se introducen por primera vez en el mundo gay tratando de ubicarse en un terreno que les es desconocido. Y aunque aparentemente realizan la correría solos, se ha visto que para algunos, hacerse acompañar de una pareja provee confianza.

Con una historia más breve que el Mirage, el ahora extinto Babylon’s comenzó a sentar precedente tanto en la vida gay como en el “mundo” heterosexual. Ubicado en la calle Morelos —en el centro histórico de la ciudad— el Babylon’s concentró gran afluencia los fines de semana. Compuesto por una pista de baile, una barra rectangular, un balcón y unos sanitarios, incorporó un servicio de Internet en el vestíbulo del local dirigido a “gente de ambiente”.

En muchos sentidos, el Babylon’s heredó algunas de las acciones realizadas por el Hocus Pocus, una discoteca gay que abrió sus puertas en 2001 y las cerró un año después a causa de un incendio, pero que sentó precedente al publicitarse en la radio como un espacio abiertamente gay. Con otra estrategia, los administradores del Babylon’s reorganizaron dos marchas por el orgullo gay a través del gerente del lugar, que busca impulsar las manifestaciones gays.

Para entrar al Babylon’s se cruzaba una puerta de cristal que daba a un pequeño vestíbulo con algunas computadoras con Internet. En el mismo espacio se ubicaba un mostrador que hacía las veces de taquilla. Frente a ella, al costado derecho de la puerta principal, había otra puerta que daba a un gran salón donde se encontraba una barra cuadrada (en cuyos extremos pendían dos “jaulas” para bailarines) y una precaria plataforma que hacía de pista de baile. Hacia el lado derecho frontal de la barra se encontraba un espacio donde se alojaban mesas de servicio y, en lo más profundo de esta área, se disponía de un mullido sillón y poca luz. En la parte alta asomaba un balcón que albergaba dos grandes sillones protegidos por la opacidad.

El Babylon’s tenía una ubicación cercana a la garita internacional, situación que compartía con otros dos lugares con los que conformaba un triángulo espacial. Mirage, Taurinos y Babylon’s, lugares gays separados apenas por una calle que hace las veces de sendero, mediante el cual estos lugares (hasta antes de que desapareciera el Babylon’s) “intercambian” o “trasvasaban” la clientela.

Una vez traspasado el umbral, era posible encontrar, igual que en el Mirage, distintas “expresiones homosexuales”, desde quienes en apariencia preferían una actitud reservada y una vestimenta poco alegórica, hasta travestis y mujeres heterosexuales y algunas lesbianas (que adoptaban una postura —en apariencia— varonil y agresiva, mientras otras preferían una de feminidad). Y a pesar de ser un espacio homosexual, podían verse a algunas parejas heterosexuales disfrutar de la

ambientación, fundamentalmente del *show* travesti que tenía lugar (durante ciertos días) al filo de la medianoche. Asimismo, los efectos musicales, las luces, el humo de cigarro y las bebidas embriagantes fungían de marco a distintos “personajes” que esperaban el inicio del espectáculo, en particular el show de *strippers*.

Así, alrededor de la medianoche se anunciaba la presencia de Miguel, Rodrigo o Jonathan, exclusivos bailarines traídos desde Tijuana, Guadalajara o Acapulco, dispuestos a quitarse la ropa e incluso, a desnudarse totalmente en la pista de baile (si la euforia era demasiada). Al ritmo de la música, los bailarines iniciaban su rutina con movimientos de autoerotización, de una exploración corporal que sólo abandonaban cuando se tornaba en una insinuante acción participativa.

Ataviados con ropajes propios de algunos oficios (como el de bombero, policía o constructor), cada uno de ellos seguía una rutina que iniciaba con el desprendimiento de la camisa y el calzado hasta que, en uno de los momentos más climáticos del espectáculo, se despojaba de su ropa interior para cubrir sus genitales con una frazada que sostenía con una mano mientras que con la otra, tomaba alguno de los accesorios (macana, sombrero o la gorra). En ese momento, el bailarín incluía en su *performance* a un espectador (invariablemente una mujer), con quien realizaba algunos juegos eróticos que podían ir desde un insinuante baile en el que ambos entremezclaban sus cuerpos (y simular la cópula), hasta los momentos en que el desnudista introducía la mano de la coprotagonista en los genitales de éste. Al término de esta representación, el *stripper* recorría todos los puntos posibles de la pista de baile para recibir la mayor cantidad de dinero posible a cambio de que quien lo otorgue, pudiera tocarle los genitales, las piernas o los glúteos. Una vez finalizado el *performance*, los *strippers* subían a las jaulas ubicadas en la barra, desde las que proseguían el ritual dancístico¹⁰⁶ en busca del mismo tipo de remuneración.

El lugar abría sus puertas alrededor de las 9 de la noche, aunque la pista de baile y el consumo de bebidas encontraban su punto de saturación alrededor de la medianoche. Antes y después de la función de *strippers*, la ingesta de alcohol y otras bebidas obligaba a muchos a realizar constantes visitas a los sanitarios. Ubicados en un rincón, éstos se componían de un gran urinal en forma de escuadra. Si bien el urinal cumple una función específica, en repetidas ocasiones se ha observado que la infraestructura propicia los contactos físicos, dadas sus características. Debido a la ausencia de algo que pudiera definirse como “vigilancia” o una estructura física horizontal que impidiera —salvo en los extremos— ocultar los genitales, y un es-

¹⁰⁶ A diferencia de lo representado en la pista de baile, en las jaulas los *strippers* permiten contactos físicos más prolongados e, incluso, intercambio verbal; suponen un trato “personalizado”.

pacio angosto que por algunos momentos dificultaba el paso y permitía el contacto físico, en distintas ocasiones se observó que mientras unos realizaban insinuaciones abiertas (mostrar un pene en erección), algunos otros simulaban orinar tratando de prolongar su presencia y lanzar miradas a los genitales de quienes insinuaban.

En otro aspecto, algunas características exteriores parecían evidenciar “condiciones” socioeconómicas. Algo que también puede percibirse en frases escuetas de algunos entrevistados:

No falta el grupito de amigos, que los *nice...*
(Eduardo, 27 años, empleado de una compañía de seguros Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Si bien predominan las vestimentas “de marca” (altamente reconocidas y cotizadas en el mercado internacional), se ha observado que otra parte de los asiduos portan atuendos comunes; inclusive es posible captar la presencia de trabajadores agrícolas y de maquila —en compañía de otros hombres con los que intercambian caricias— que portan una gorra, pantalones de mezclilla desgastados y calzado desgastado.

En este tenor, en cierta ocasión, un hombre de aproximadamente 35 años de edad —que posteriormente se identificó como trabajador de intendencia— se desentendió de la concurrencia y se puso a bailar en solitario mediante contracciones arrítmicas y expresiones corporales frenéticas. Supuso una “apropiación” de tiempo y espacio, de la atención y las miradas, durante la cual los aromas de fragancias costosas y vestimenta ostentosa fueron elementos poco significativos. Esas expresiones individuales son toleradas y pueden interpretarse como parte de la naturaleza de este espacio, que permite expresar ese arranque de frenesí, que difícilmente tendría cabida en espacios heterosexuales.

Otro local con distinto concepto, el Taurinos¹⁰⁷ (ver foto 2), reúne una clientela menos diversa. En un espacio relativamente pequeño, este lugar funge más como una cantina que como discoteca. En el frente, una pequeña puerta y una especie de cortina de tiras da acceso a la barra (en escuadra) y, posteriormente, a una pista rodeada de mesas y sillas de metal. Al fondo se encuentran los servicios sanitarios (pequeños), y del lado izquierdo, una sinfonola (de monedas) que ambienta el lugar.

Alternando con Olga Tañón, Thalía, Paulina Rubio, Britney Spears, Christina Aguilera, Madonna o Shakira, Vicente Fernández y Valentín Elizalde “hablan”

¹⁰⁷ Aunque la nomenclatura se encuentra en singular, en el caló o argot homosexual cachanilla se le conoce como Taurinos. En este texto, conservo la referencia que se utiliza en el caló homosexual.

de distintas experiencias personales que, incluso, derriban algunas barreras generacionales o socioeconómicas. Hombres y mujeres (jóvenes o maduros) pueden entonar canciones que aluden a una decepción amorosa, pero también a una festividad o a un proceso de enamoramiento.

Durante el transcurso de la velada, una frase de una canción interpretada por Olga Tañón puede convertirse en un emblema de la injuria amorosa: “Y basta ya, de tu inconsciencia, de esta forma tan absurda. De ver a diario cómo echas a la basura mi corazón, lo que te doy, con tanta fe, de ver en ti felicidad”, ante la cual reacciona la concurrencia que escucha. Ese comportamiento de tipo emotivo acaba siendo, en su expresión formal, un rasgo de identidad del lugar y de quienes están ahí, es decir, de lo gay.

Y otra de Valentín Elizalde es redefinida a partir de su estribillo: “¡Ay, mi yaquesita! ¡Ay, mi yaquesita! Tú tienes tu cuerpo hermoso que pareces sirenita. ¡Ay, mi yaquesita! ¡Ay, mi yaquesita! Tú tienes tu cuerpo hermoso que pareces sirenita”. *Yaquesita* se convierte en la metáfora que explica cómo se reafirma el sistema de género, pero también cómo puede interpelarse: una mujer que dirige a su pareja femenina en el baile; un hombre que apretuja a otro al ritmo de la canción del “Vale”, sosteniendo la mirada y cantando *Mi yaquesita*.

De la misma forma que en los hombres, es posible observar mujeres lesbianas que a través de una actitud e indumentaria (particularmente masculina: botas de hombre, mezcilla ajustada y sombrero, incluso con actitud desafiante) reafirman el sentido común de pareja a través del baile o la emulación artística (es decir, imitar expresiones corporales de los cantantes): hombres y mujeres homosexuales repiten el ritual del baile heterosexual en el que uno toma la actitud pasiva y otro la activa. Mientras algunos hombres desarrollan actitudes, ademanes o frases “afeminadas”, algunas de las mujeres escenifican el rol masculino, lo que indica una reproducción y reafirmación, una recreación con intención, de los roles femeninos y masculinos socialmente aceptados.

Con el tiempo, el Taurinos ha integrado paulatinamente a mujeres lesbianas de aspecto masculinizado, generalmente acompañadas de otra mujer casi siempre más “femenina”.

En breves pláticas que pude sostener alguna vez con algunas mujeres lesbianas, éstas afirmaban que conceptos como *femmes*, *butch* o *tomboys* no connotaban algo para ellas. En cambio, otros términos como “obvia”, que hace alusión a una actitud masculina y, en opuesto, el ser femenina, son expresiones conocidas con las que se identifican las mujeres lesbianas en esta ciudad.

De igual forma, por lo general se muestran recelosas de la compañía masculina. Es importante señalar que el Taurinos permite la entrada a hombres heterosexuales

que suelen ser de aspecto rudo. En la pista, la concurrencia puede trenzar distintos ritmos musicales sin que resulte sorprendente apreciar a dos vaqueros, dos mujeres o a cualquier otro bailando alguna canción norteña o de banda.

Por otro lado, la ostentación de poder económico o estatus con la vestimenta forma parte del ritual de interacción. Entre baile y cerveza, ciertas actitudes de rudeza, rostros ajados y manos descuidadas, sucias y callosas (que hablan del rudo trabajo en el campo), sumado a la vestimenta “sin marca”, denuncian la ocupación agrícola de algunos asistentes. Mientras que en el Babylon’s éstos preferían permanecer alejados de las partes en donde se concentra más gente y buscan espacios aislados, el Taurinos parece transmitirles vitalidad y confianza. Y es que más allá de buscar la penumbra que permita declarar la atracción a “otros” del mismo sexo, en el Taurinos, los que “vienen del valle” parecen *integrarse al ambiente* sin mayor problema que el reducido espacio para bailar. Si bien el comportamiento a la hora de llegada dista mucho del que se observa una vez que el alcohol comienza a desinhibirlos, los del valle parecen haber encontrado en el Taurinos el espacio apropiado para sus encuentros y sus diversiones.

Toda vez que este lugar se asemeja a las cantinas heterosexuales (incluso los encargados y meseros se aproximan más al estereotipo del norteño, “macho por excelencia”), los del valle se distinguen por una “actitud de masculinidad”, quizás con algo de rústica o ruda apariencia ranchera. Aunque esta afirmación representa ciertos peligros, en distintas inmersiones (y comparaciones con el Babylon’s y Mirage) se ha podido confirmar que el Taurinos posee una “característica de masculinidad” que no se explica solamente porque en él gran parte de la concurrencia provenga del valle o de bajo estatus social, sino porque, además, este espacio facilita la recreación de algunos elementos de lo que se ha definido como masculinidad. Es decir, no basta con que aquí se reúna gente del valle; adicional a esto, la tenue luz rojiza, los muros adornados con largos espejos, la sinfonola, los asientos de madera y las canciones rancheras, en conjunción con el atuendo compuesto por el sombrero y las botas, y una actitud que resalta la hombría (recreada también por mujeres lesbianas), satisface las exigencias de la masculinidad.

De hecho, este lugar tiene gran semejanza con otro del mismo nombre ubicado en la ciudad de Tijuana. En ambos espacios, una de las características principales han sido los atuendos: sombrero, botas y música de banda (aunque no se excluyen otros géneros musicales) (véase Alonso y Balbuena, 2004).

Aunque ni los sombreros ni las botas sean de “alta calidad”, y tal vez la mezclilla no necesariamente sea ajustada al cuerpo y los cinturones piteados originales escaseen, el mismo estereotipo, es decir, la actitud ruda seca e intimidante que ha

dado personalidad y fama a los *hombres del norte*, se encuentra reproducida en el Taurinos. Si bien este lugar no es frecuentado exclusivamente por gente del valle, quienes proceden de él contrastan con los vaqueros opulentos que ocasionalmente se dejan ver por este y otros lugares como el Babylon's o el Mirage. Tal contraste puede observarse con mayor énfasis en un momento particular: cuando quienes, buscando prolongar la diversión tras el término del horario de servicio del Taurinos, se desplazan al Babylon's o al Mirage, construyendo así momentos muy particulares de diversidad.

Dado, precisamente, que el Taurinos termina su servicio una o dos horas antes que el Babylon's y el Mirage, es posible observar que estos dos encuentran puntos de saturación después de que el Taurinos cierra sus puertas. De igual forma, como parte de este proceso de traslado, es posible ver cómo transitan distintos personajes: vaqueros, *fashion* y chicanos.

A pesar de que ninguno de estos lugares parece ser selectivo, es decir, no existe una prohibición explícita sobre el “tipo de persona” que puede acudir a ellos, se han observado (tras un seguimiento que se remonta a finales de la década de 1190) algunas variaciones en la clientela. Mientras que el Mirage y el Babylon's permiten la entrada a personas heterosexuales, el Taurinos aplica el derecho de admisión en este sentido, es decir, niega la entrada a quienes son o, por lo menos, “parecen” ser heterosexuales o mujeres solas. Esta “selección” es llevada a cabo por personal que vigila la entrada al lugar de forma arbitraria.

Y aunque estos lugares han ido apareciendo y modificándose a lo largo del tiempo, es posible aprehender, a través de su historia, lo que Guasch (1995) y otros han avistado ya: la desaparición del gueto no comercial y la contracción del círculo de la clandestinidad hacia los espacios “exclusivos”, aquellos de la privacidad que confirman una de las reflexiones de Foucault (1996:53): esa supuesta libertad sexual es, en realidad, una forma más sofisticada de control. A pesar de ello, estos lugares han conformado parte de la vida homosexual en Mexicali y han favorecido la edificación de la identidad gay en un sentido: la aceptación de la identidad personal.

Asimismo, es posible observar aquello que Hooker relata en dos de sus trabajos (1957 y 1967): sujetos sin “alteraciones psicológicas”; es decir, no se perciben sujetos “depresivos”, “vengativos” o “desadaptados”. Además, pueden advertirse elementos identitarios que avalan la morfología de una comunidad homosexual que, a decir de Altman (1983), es producto de la cultura gay. Y es que si bien a simple vista es posible hacer distinciones por edades o nivel de ingresos, e incluso afirmar quién es una *loca* y quién es heterosexual, la afluencia homosexual a estos lugares no permite diferenciar categóricamente entre quienes son homosexuales y quienes no lo son —por lo menos en apariencia—.

Baños sauna, cuerpo y masculinidad

Se sentó a mi lado y rozó mi pierna con su mano. Instintivamente giré la cara hacia él y comenzó a platicar del calor que ahí se sentía mientras alguien, al otro extremo del salón, rodaba la perilla para disminuir el vapor. Noté cierta ansiedad de su mano por deslizarse entre mi pierna y sus ojos posarse en la toalla que me cubría desde la cintura hacia abajo. Hizo diversos comentarios antes de preguntar si quería que nos fuéramos a tomar una cerveza a otro lugar. En ese momento le inquirí señalando el anillo que llevaba en el dedo anular: ¿Eres casado? Respondió de manera afirmativa. Se sonrojó, disminuyó la plática y se alejó para evadirme constantemente mientras estuvimos en la sauna.

Este relato es parte de mi experiencia etnográfica y muestra un conflicto derivado del sistema de reglas sociales que restringe los actos homosexuales. Pero espacios como las saunas¹⁰⁸ proveen cierta seguridad y libertad a los individuos que buscan contactos sexuales con otros hombres, fundamentalmente quienes son casados o aquellos para quienes el sistema heteronormativo es tan fuerte, que no les permite manifestar su homosexualidad de manera pública. El caso de los baños sauna en Mexicali,¹⁰⁹ que si bien no se consideran o se publicitan como un espacio gay, permite el encuentro sexual entre varones.

En relación con esto, Guasch (1995) afirma que cada ciudad posee espacios en donde tradicionalmente los homosexuales transitan en busca de ligue. En consonancia con esta idea, Tattelman sostiene que las saunas gays son parte de la emergencia de la comunidad gay que surgió durante la segunda mitad del siglo XX. Así, las saunas ofrecen un espacio en el que hombres de distintos mundos, emociones y físicos buscan conexiones con otros hombres. En este sentido, y según el propio Tattelman, las saunas soportan y definen los intereses sexuales pero, al mismo tiempo, son un espacio donde pueden desafiarse las convenciones, promoverse la

¹⁰⁸ El término *sauna* hace referencia a lugares destinados al aseo corporal y tiene una gran tradición en la cultura occidental. La obra de Darío García (2004) proporciona información relevante a este respecto. Giddens, por su parte, se refiere a ellas como casa de baño en donde se realizan encuentros sexuales anónimos y donde el contacto social no existe (Giddens, 2004:134). En este libro, la sauna se utiliza con la misma significación, pero con una variante: no son lugares exclusivamente gays, ya que pueden servir para encuentros sexuales de aquellos que los buscan, pero también sirven de espacios de socialización tanto homosexual como heterosexual. De igual forma, se utiliza el término sauna y en algunas ocasiones el de "baños" o "vapores" (que en otros contextos hacen referencia a espacios similares), puesto que ninguno de los entrevistados encontró extrañeza en los términos.

¹⁰⁹ El trabajo de campo incluyó la observación de los pocos establecimientos que ofrecen servicio de regadera y vapor, y aunque me concentré en el análisis de uno en particular, he decidido mantener el nombre de este lugar en anonimato, puesto que no se trata de un espacio ideado para encuentros sexuales. Con ello, trato de evitar cualquier tipo de perjuicio a la concurrencia o al propio establecimiento.

diversidad sexual y multiplicarse el deseo. Como sitios de erotismo y placer, las saunas proveen libertad y seguridad una vez que se domina el sistema de códigos y se está en condiciones de iniciar el rito sexual (Tattelman, 1999:71).

En este sentido, los baños sauna en Mexicali representan una oportunidad de encuentro sexual no sólo para los gays, sino también para quienes han aceptado las convenciones sociales: hombres casados de distintas edades y condiciones económicas que por distintas circunstancias acuden a este lugar en busca de satisfacciones sexuales con otros hombres. Es importante aclarar, sin embargo, que estas saunas no son consideradas espacios gays. Si bien el lugar permite encuentros sexuales, ni los encargados ni todos los usuarios buscan encuentros sexuales ahí; incluso puedo afirmar que cuando la vigilancia del personal se agudiza, los hombres que buscan encuentros sexuales con otros hombres, dejan de asistir.

Al inicio de cada invierno, las saunas abren sus puertas diariamente (que luego permanecerán abiertas sólo los fines de semana, cuando las altas temperaturas del verano comiencen) y atraen a una clientela diversificada, puesto que sus servicios también incluyen regaderas individuales para hombres y mujeres (en aislado o en compañía), y vapor sólo para hombres.

Estos baños sauna son asequibles para todos aquellos que posean los medios económicos para pagar el ingreso (arriba de los 100 pesos). Mientras se paga el boleto de entrada, el encargado realiza un breve escrutinio desconfiado y con solemnidad a quienes no reconoce como clientes asiduos; finalmente entrega dos toallas e indica el camino. Una vez vencida la desconfianza del encargado, se transita por un pequeño pasillo sobre el que se ubican los servicios de regadera y vapor individuales, y se llega a una puerta desvencijada de madera que anuncia el espacio asignado a los vapores generales para hombres.

El lugar se compone de tres pequeños salones y un pequeño cuarto con una plancha de concreto para masaje. El primer salón aloja algunos casilleros en donde se coloca ropa y efectos personales; contiguo a éstos se ubica el servicio sanitario; al fondo, hay un sillón (sobre él, una ventana que da al cuarto de vapor), una barra y una televisión que pende de la pared. Una vez dentro, otro encargado (que también hace las veces de improvisado *bar tender*) indica qué casillero puede usarse.

Después de haberse desnudado y guardado las pertenencias en el casillero indicado, se atraviesa una entrada que lleva hacia el segundo de los cuartos. En él se ubica una serie de regaderas en donde generalmente se toma el primer baño antes de ingresar al cuarto de vapor. Entre el cuarto de regadera y el de vapor se encuentra un pequeño espacio en el que se se proporcionan masajes (que se pagan al dar por terminada la sesión del vapor, es decir, cuando se abandona el lugar).

El cuarto de vapor es un espacio no muy grande (aproximadamente 10 metros de largo por 6 de ancho) y cuenta con barras de concreto forradas con mosaico que hacen las veces de asiento-cama. Aunque prevalece la presencia de hombres de edad madura, pueden distinguirse hombres jóvenes que pasan de un salón a otro —con el pretexto de descansar del sofocante calor de la sauna— y que, constantemente, recorren la vista por el lugar en busca de insinuaciones.

Conocidos, amistades añejas o recientes, forman pequeños grupos que suelen reunirse en este lugar con un doble objetivo: sexo o charla, aunque durante la charla o el sexo, brille una argolla de matrimonio. Contrario a otras saunas (como algunas en las ciudad de Tijuana), los de Mexicali no son identificados como un espacio específico gay o de *instant sex* (sexo rápido). Aquí, la desnudez y la excitación son veladamente experimentadas como uno de los requerimientos indispensables para que este tipo de espacios asegure su vigencia y supervivencia. Miss Shangay Lily (2002) afirma que los baños son un vestigio de la cultura árabe y su misoginia, y son el “lugar ideal” para reproducir actitudes asociadas a la masculinidad. Sin embargo, las saunas de Mexicali hacen las veces de espacios en los que se fincan no sólo relaciones sexuales, sino también de negocios, e incluso amorosas.

Pero, además de “dejar la piel maravillosamente tersa, suave y limpia de impurezas” (Miss Shangay Lily, 2002:228), asistir a las saunas requiere de cierta liberación de la moral. Entre el disimulo de algunos (los más recatados o selectivos) y las miradas a los genitales, los códigos son puestos y descifrados en el aire por los entendidos.

Tattelman afirma que existen algunos elementos de las saunas que sugieren rutas y posibilidades para el erotismo: una infraestructura de seguridad, el agua y los cuerpos desnudos, o bien un comportamiento aislado sugerente. Pero también afirma que existen fronteras que revelan lo que puede verse, escenificarse, tocarse o no tocarse, e incluso verse y no tocarse (Tattelman, 1999:71).

La desnudez, por sí misma, no proporciona referencia sobre la condición económica de los asistentes, pero exige el cumplimiento de cierta ordenanza: no mirar, no tocar, no insinuar deseo sexual a otro hombre, no distorsionar la identidad heterosexual masculina porque este espacio, como se ha dicho antes, no es propiamente gay, sino heterosexual.

El género es performativo, nos dice Judith Butler, porque es “efecto de un régimen que regula las diferencias de género”, las divide y jerarquiza coercitivamente (2002:64). La noción de sujeto en este sistema es desmantelado por lo que Butler define como “un efecto estable de masculinidad y feminidad”: no existe el sujeto en un sistema de género performativo. Y aquí lo performativo es definido por But-

ler como un acto reiterativo o repetitivo de las normas que nos constituyen como hombres o mujeres. Sin embargo, en este sistema se abren brechas a través de las cuales es posible tejer la subversión.

“¿Eres gay?” es una de las preguntas más recurrentes en el ambiente homosexual y puede aparecer como un requisito indispensable para el inicio de una relación sexual. Algunos hombres casados que frecuentan los baños sauna en Mexicali se cuidan de no entablar algún tipo de relación con gays “obvios” dadas las responsabilidades contraídas mediante el rito matrimonial. Como sostiene uno de los entrevistados: “siempre hay que guardar las apariencias, por eso no me gustan los muy obvios” (Leo, 44 años, gerente de empresa privada).¹¹⁰

Así, a pesar de establecer contactos homosexuales, estos comportamientos no significan una subversión al sistema de género. En una lectura de la propuesta de Butler,¹¹¹ podríamos decir que son mecanismos mediante los que la heterosexualidad reafirma su hegemonía. Las miradas veladas y fugaces; el pretexto de refrescarse y salir del cuarto de vapor para ir detrás de otro hombre hacia el espacio de las regaderas cuando éste se encuentra vacío; el hecho de rozar la pierna del compañero de al lado o tocar los genitales “accidentalmente” en un encuentro frontal, son parte de un sistema de códigos que los “entendidos” (casados, solteros o “gays”) desarrollan hábilmente para fomentar encuentros sexuales. Estos códigos, sin embargo, han de ser puestos en práctica “discretamente”, de tal forma que sólo “los interesados” se vean inmiscuidos en el rito de ligue asociado al espacio del baño sauna.

A este respecto, nos indica Núñez, existe en los individuos “un sentido de los límites” que orilla a éstos a elaborar un conjunto de respuestas “para ocultar a los otros la identidad”. El habla secreta, el juego de palabras, dice Núñez, son respuestas ingeniosas que permiten comunicarse sin evidenciarse ante los demás (1994:288).

La mirada que veladamente insiste en contactar con el cuerpo que le atrae, la mano que accidentalmente roza los genitales y que, a manera de estrategia permite iniciar el contacto físico o el simple contacto directo, son actos leídos como una

¹¹⁰ Sostuve una breve entrevista con este sujeto dentro de los baños sauna. Más allá de este episodio, no fue posible volver a entrevistarlo.

¹¹¹ Butler afirma que a través de parodias desnaturalizadas, la heterosexualidad afirma su hegemonía porque éstas no la cuestionan. Si bien algunos hombres casados que acuden a las saunas establecen encuentros homoeróticos, estas prácticas no suelen cuestionar el sistema de género hegemónico. Al buscar los encuentros sexuales con otros hombres en espacios del subterfugio y con la mayor reserva posible, estos hombres reafirman el poder del sistema de género que sólo concibe hombres y mujeres carentes de subversión (véase Butler, 2002).

intención sexual sólo por aquéllos que computan la insinuación; los que saben que lo que se está comunicando es objeto de censura pero también de placer; los que pueden evadir al panóptico descrito por Foucault (2007).

Contrario a otros casos en que la sexualidad ha sido legislada y controlada socialmente,¹¹² en la ciudad de Mexicali, los espacios públicos en que se establecen contactos o se sostienen relaciones sexuales no se han revelado como un problema de moral pública.¹¹³ Esto no asegura, sin embargo, que esos espacios sean visitados sin reserva o se actúe en ellos mostrando de forma abierta “la preferencia”. Desde este punto de vista, la ubicación estratégica, casi oculta de los baños sauna, ofrece discreción y reserva a los asiduos. Pero es el contacto, incluso la tentativa de realizar contactos eróticos y la forma en que se llevan a cabo “las conexiones”, las que revelan una fuerza insospechada con la que actúa la moral pública y reprime a la homosexualidad:

Hasta donde yo tengo entendido, aquí no los dejan hacer nada, hasta donde yo tengo entendido. Luego, si sorprenden a alguien ahí ligándose, tocándose, pa’ fuera y quizás hasta con patrullas y todo el rollo, es lo que yo he escuchado.

(Armando, 36 años, dedicado a actividades gerenciales y activista. Entrevista realizada el 10 de febrero de 2006)

A pesar de ello, este espacio permite fincar y reconocer algunas jerarquías sociales sobre las que se asignan pequeñas cuotas de poder, de tal forma que los “licenciados”, “ingenieros” o comerciantes —gente reconocida en este espacio— pueden mirar indiscretamente los atributos físicos de otro hombre mientras charlan y beben cerveza con sus más allegados. El cuerpo, en este espacio, desarrolla un doble cometido. Por una parte, opera como el vehículo del deseo, es decir, expresa erotismo, sexualidad y placer. Y por otro, finca o derriba fronteras en la experimen-

¹¹² Según relata Tattelman, la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos determinó que ningún individuo tiene derecho a inmiscuirse en “ciertos” actos sexuales ni en espacios públicos ni privados. En esta misma controversia, la Suprema Corte de Georgia determinó que si bien los ciudadanos tienen derecho a la intimidad, el Estado posee un derecho más importante: el bienestar moral público. En una historia similar, distintos países censuran las relaciones homosexuales. Tan sólo en el continente africano existen más de diez países en los que la homosexualidad tiene carácter de ilegalidad y se incita, como problema de salud pública, a aniquilar a los homosexuales. A este respecto, véase “Uganda tabloid urges hanging of homos”, URL: <http://www.afrol.com/articles/36779>, (fecha de consulta: 18 de noviembre de 2014).

¹¹³ Durante el mes de abril de 2004, uno de los periódicos locales afirmaba que en el centro cívico existía prostitución masculina. En dos notas consecutivas, se afirmaba que la vida gay aparecía en horas nocturnas y que ésta daba oportunidad a la prostitución masculina. Aunque comentadas, las notas no tuvieron más eco que las medidas “preventivas” tomadas por la policía, que constaban en patrullar constantemente la zona durante algunos días.

tación del placer a través de un intercambio de informaciones, esto es, establece un breve protocolo político sobre el que se decide si se aceptan las condiciones bajo las cuales se pretende entablar la relación sexual, o bien sobre las cuales se niega la posibilidad de ellas:¹¹⁴

Siempre me pregunta que por qué no dejo que me toque. Me dice: “¡Ándale!, nomás quiero tocártelo”. Pero no es el tipo de persona que me gusta. Y lo conozco de hace tiempo, él fue el que metió a mi hijo a trabajar, pero no me gusta.
(Leo, 44 años, gerente de empresa privada)

En el cuerpo negado, acontece la subjetividad de cada individuo para determinar cuáles son, a pesar de las restricciones morales y sociales, las condiciones en las que se desea entablar relaciones sexuales, emotivas o amistosas. Hay una estrategia propia que permite evadir las sentencias heterosexuales (incluso alternar las prácticas homosexuales con el estado civil, en el caso de los hombres casados), aunque sea en circunstancias provisionales o transitorias. Así, el cuerpo masculino en los baños sauna confirma lo propuesto por Mauss (1971): los hombres saben servirse de sus cuerpos.¹¹⁵

Mauss reconoce que a través de la historia han existido distintas interpretaciones de tal forma que “la cultura concreta da forma al cuerpo, es decir, lo adiestra para que el hombre sepa utilizarlo de acuerdo con los modelos que ofrece, en cada momento concreto, la sociedad” (Duch y Mèlich, 2005:194). Desde este punto de vista, el cuerpo masculino de la sauna se rebela contra esas formas culturales que enseñan cómo ser hombres y cómo ser mujeres, y se resiste a las formas morales que reafirman los modelos unívocos (a pesar de que algunos han contraído compromisos sociales fuertemente valorados, como el matrimonio).

Aunque en algunos trabajos se ha dicho que la gente que asiste a espacios como las saunas es exclusivamente homosexual o bisexual (Schifter, 2000), las distintas inmersiones que realicé en las saunas de Mexicali me permiten pensar más en una “coincidencia” hetero y homosexual en un mismo espacio, en donde suelen

¹¹⁴ Recupero la charla que llevé a cabo en las saunas con un hombre casado, quien luego de alrededor de una hora de plática (quizá como estrategia para tener la seguridad de que podía hablar con franqueza), pudo comentarme que había tenido relaciones con otros hombres. Luego de esta charla no se tuvo más comunicación con él. Naturalmente, mantengo su anonimato usando un seudónimo, pero incluyo su edad y la ocupación a la que dijo dedicarse.

¹¹⁵ Mauss (1971) ha sido acusado de seguir la tradición durkhemiana y negar cualquier psicologismo tanto en los objetos de estudio como en el enfoque *etic* mismo. Sin embargo, se ha reconocido que su concepción corporal se aparta de la interpretación naturalista para fijarle historia al cuerpo.

arreglarse y darse encuentros sexuales;¹¹⁶ algo así como un espacio versátil o heterogéneo donde la naturaleza de los actores es la que define la identidad sexual del encuentro o, si se prefiere, el carácter del encuentro. En todo caso, conviene pensar a estas saunas como un espacio predominantemente masculino, donde la hombría es altamente valorada y da cabida a elementos homosexualmente connotados, es decir, “comunicación verbal y no verbal para el ligue y para la relación erótica misma” (Núñez, 1994:221).

De acuerdo con Connell (2003), las masculinidades modernas son un producto histórico desarrollado desde Occidente que recién ha mostrado diversas estrategias para caracterizar el tipo de persona que es masculina. En este sentido, propone tres definiciones que actualmente caracterizan lo masculino y circundan lo femenino: la esencialista, que adjudica valores y atributos esenciales de orden biológico y psicológico; la perspectiva positivista, que distingue estadísticamente a hombres de mujeres basándose en distinciones tales como “lo que hacen las mujeres y lo que hacen los hombres”; y las aproximaciones semióticas, que distinguen a lo masculino a través de un sistema de diferencias simbólicas (Connell, 2003:103-108).

Si bien desde el punto de vista de este autor sólo existen masculinidades múltiples, también se reconoce que, frente a ellas, se encuentra un modelo de masculinidad hegemónico sobre el que se intenta lograr una transformación en las relaciones de género. A este modelo hegemónico corresponden, según Bourdieu (2000), el poder, la facultad, la capacidad, el deber y la potencia sexual. Estas características se encuentran inscritas en las divisiones del mundo social, pero también en las mentes que desarrollan distinciones dicotómicas opuestas: masculino-femenino. Desde esta perspectiva, las prácticas homosexuales se encuentran sujetas a los modelos relacionados con la feminidad y la masculinidad tejidas desde la cotidianidad. Esto nos remite a un punto crucial: lo que en distintos contextos socioculturales significa ser homosexual. Voy a ilustrarlo con algunos testimonios recogidos que encierran ideas y visiones del fenómeno, enunciados en forma de sentencia o frase que cifra ideología:

Hay caminos que al hombre le parecen derecho, como el que están caminando ellos, pero su fin es camino de muerte.
(Pastor)¹¹⁷

¹¹⁶ Pensar en las saunas como un espacio exclusivamente homosexual (para usar el término de Schifter) reduciría de manera amplia la posibilidad de análisis de esta investigación y de la observación homosexual en general.

¹¹⁷ El lector debe tener claro que estoy usando este fragmento para ilustrar la forma en que culturalmente se construyen los señalamientos sobre la homosexualidad, y que los testimonios fueron

Dios hizo al hombre, hombre, nomás que estos batos se fueron por otro rollo... yo soy hombre, yo nací hombre, hombre, macho calado.
(Transeúnte)

¡Ay, no se pega! Cuando uno está decidido lo que es, no se le pega, ni por más jotos que haya al lado de él... aunque tengas veinte jotos a un lado, no te haces joto, a menos que el culo te traicione.
(Mujer lesbiana, transeúnte)

La vox pópuli nos acerca a cierto sentir general, a cierto sustrato de opinión pública que condensa la ideología o lo que se piensa de la homosexualidad. Los tres testimonios, enunciados por tres actores sociales diferentes, abordan, con un lenguaje propio, tres acercamientos a una categoría del sentido o la razón de ser o la naturaleza de la homosexualidad, tal y como se vive en la sociedad, en contextos populares, ya sea con la metáfora del *camino de muerte* o la del *culo traicionero*.

Por otro lado, se reconoce que, como categoría, la masculinidad sólo puede ser reconocida frente a las mujeres (Minello, 2003). Sin embargo, la intrusión de la identidad gay occidental que promueve un modelo viril de homosexual (Guasch, 2000) matiza la idea. Nuevas aproximaciones a la masculinidad ponen énfasis en la construcción de ella en la vida cotidiana. De acuerdo con esto, la masculinidad se construye a partir de la interacción social (Connell, 2003).

Por su parte, Núñez (1994) sostiene que a través de principios de diferenciación, la sociedad estructura concepciones orientadas a establecer un orden social que sacraliza a las conductas heterosexuales y penaliza a las homosexuales. En este sentido, la sexualidad y el género son explicados mediante representaciones hegemónicas de masculinidad. Se puede entender, en este marco, que los homosexuales —en tanto transgresores del rol de género masculino— son desprovistos por las inercias ideológicas hegemónicas de la sociedad del mayor poder simbólico y de capital cultural posible, adquiriendo una posición social subalterna. No es extraño, entonces, que la homosexualidad en los baños sauna de Mexicali tenga que tomar un “tinte masculino” para escapar a la penalización: una actitud ruda, de indiferencia, y movimientos bruscos de cabeza para asentir durante una charla, son algunos de los mecanismos que se implementan para encubrir “la preferencia”. De esta forma, la masculinidad tanto como el temor a la penalización puede hacer las veces de una frontera que impida el sexo fortuito u otro tipo de contacto dentro de la sauna:

recabados durante la Segunda Marcha de la Comunidad Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero (LGBT) de Mexicali.

¿Sabes qué me dijo a mí?: ¡Calmado! Me lo dijo así como muy macho. Luego me preguntó: ¿Qué vas a hacer? Le dije: ¿Cómo que qué? Ah, no, *pos* nomás, pregunto qué vas a hacer saliendo de aquí, me dijo. ¿Por qué o qué? Le dije. En eso entraste tú y ya no pudimos seguir hablando. Pero sí, muy sacado de onda el bato. (El ingeniero, 27 años)¹¹⁸

De esta forma, la posibilidad de entablar una relación sexual o amistosa en este lugar, es circundada por una lectura de las condiciones del momento, es decir, de la ausencia de gente en la sala de vapor, de que el vapor aumente de tal modo que impida la visibilidad, o bien que quienes se encuentren en él entiendan los códigos sexuales, pero también de la manera en que “el otro” reciba y descifre el código de masculinidad:

Ahí conocí a un muchacho que se veía bien machito. Primero no nos atrevíamos porque no sabías qué onda, pero luego me lo traje a la casa y así estuvo viniendo un tiempo. (Leo, 44 años, gerente de empresa privada)

Los peligros o sanciones sociales que rodean estas circunstancias marcadas por la incertidumbre en el contacto homosexual en espacios no-totalmente-gays han sido ilustrados por la literatura y el cine. En una de las escenas más “memorables” de la versión cinematográfica de *El callejón de los milagros* (1995), don Rutilio asiste a unos baños de vapor acompañado de un joven al que le ha hecho la corte durante cierto tiempo. Habiendo ganado sus favores a través de una serie de atenciones anteriores, el joven y “don Ru” disfrutan de un baño de regadera en alguno de los tantos baños de vapor de la ciudad de México. Mientras “don Ru” enjabona la espalda del joven, ambos son sorprendidos por el hijo de éste (Abel), quien enardecido por encontrar a su padre con otro hombre en una situación sexual, arremete a golpes contra el joven amante.

En esta escena se concentran distintas construcciones y roles sociales que complejizan la situación: un padre de familia que resquebraja la institución del machismo (no así la autoridad patriarcal); una reafirmación del imaginario social sobre la figura de un homosexual afeminado, delicado, indefenso y pasivo; una estructura física que hace las veces de cómplice, que solapa las prácticas homosexuales entabladas en ella sin distinguir o discriminar compromisos sociales como el matrimo-

¹¹⁸ Esta información no forma parte de la obtenida en las entrevistas, sino de una plática con el individuo en cuestión, dentro de las saunas.

nio; y una ausencia de referencias sobre la “transición sexual” de “don Ru”, acaso porque las prácticas homosexuales de hombres casados no sean transitorias.

Así, los baños sauna de Mexicali pueden ser interpretados desde esta óptica. Contrario a otras saunas de la región bajacaliforniana —como las de Tijuana—, no ha sido posible observar la presencia de homosexuales que se comportaran abiertamente “fuera del clóset”. Las “*locas*” o las “*obvias*”,¹¹⁹ por tanto, no forman parte de la estructura socioespacial de “las saunas”.¹²⁰ Así, la reafirmación de una masculinidad como respuesta a la sentencia heterosexual se configura como una conseja en los baños sauna de Mexicali. Es decir, ante la declaratoria moral “esos batos equivocaron el camino” o “su camino es camino de muerte”,¹²¹ las prácticas homoeróticas dentro de la sauna son reglamentadas y restringidas, o incluso orientadas, primero por unas normas no escritas que han sido “aceptadas” tácitamente por la sociedad. De ahí que tal vez la principal norma no escrita sea comportarse o expresar una masculinidad inequívoca, “parecer hombre”. En tanto esta regla se cumpla, las prácticas homoeróticas pueden encontrar lugar en este espacio a través de una actitud masculina; una actitud y *performance* con las que pueden ser encubiertas, además, las fragilidades o indefensión que propicia la desnudez, las “imperfecciones” del cuerpo,¹²² o bien “la preferencia”. Puede también disimular o restarle importancia a las argollas de matrimonio, que indican una situación comprometedora:

—Eres casado?

—Sí. ¿Y tú?

—No. ¿Y tu esposa?

—No está ahorita. ¿Quieres ir a la casa?¹²³

¹¹⁹ Al igual que *loca*, el término *obvia* se emplea en el argot gay para definir a quienes expresan modismos femeninos llevándolos al límite.

¹²⁰ Durante el proceso de entrevista, de quienes manifestaron no tener problema con hacer pública su sexualidad, es decir, que se declaraban fuera del clóset, la mayoría de ellos desconocía la existencia de los baños sauna. Y durante la parte exploratoria de este espacio, no se observaron individuos que se pronunciaran abiertamente gays.

¹²¹ Estas sentencias no conforman todo el campo moral existente en Mexicali, pero pueden ser tomadas como un indicio o referente de la manera en que éste se conforma.

¹²² En una experiencia etnográfica, un sujeto de aspecto masculino trataba de convencerme de sostener prácticas sexuales con él. Ante mi negativa, enunciaba constantemente: ¿Por qué no quieres conmigo? Es porque estoy gordo, ¿verdad?

¹²³ Esta información no forma parte de la obtenida en las entrevistas, sino de una plática con el individuo en cuestión.

De esta forma, es posible pensar en sujetos que elaboran sus propias estrategias para entablar contactos homoeróticos dentro de los baños sauna o establecer comunicación con fines eróticos y emotivos fuera de este espacio. Es viable también pensar en la capacidad creadora de los individuos, es decir, en el hecho de construir “un espacio homosexual” dentro de un espacio público que desde su origen se pensó masculino y, en todo caso, asexual. E igualmente se pueden apreciar algunas estrategias que los sujetos desarrollan para socializar sin problema, por ejemplo, ubicarse en un extremo poco visible del salón para realizar algún tipo de contacto sexual, o tomar cerveza con los amigos heterosexuales, platicar de política o de un juego de fútbol, lucha libre o pelea de box.

Bajo estas consideraciones, puedo definir a los baños sauna de Mexicali como uno de los espacios que, a condición de reproducir las formas varoniles hegemónicas, permite el contacto sexual entre varones y, por tal motivo, se acomoda entre los resquicios de la “normalidad” imperante.

Pero no se trata de afirmar que el deseo sexual por otros hombres en estas saunas esté dando lugar al surgimiento de una nueva masculinidad, sino que ésta es utilizada para evadir los prejuicios de la moral hegemónica¹²⁴ y permitirse encuentros sexuales. Encontramos así una capacidad creadora en los sujetos homosexuales que asisten a los baños sauna en el mismo sentido en que Giddens (1984) habla de agencia y que permite generar dos conclusiones previas: la idea del gueto comercializado (tal como la define Nicolas) debe ser matizada de la misma forma que el sentido de identidad gay.

Si bien el gueto “protege de las presiones del entorno” (Guasch, 2000:32), es más apropiado —como dije antes— considerarlo como un espacio de ambigüedad que proporciona seguridad pero que, al mismo tiempo, trasluce las prácticas homosexuales. Los baños sauna, en tal caso, podrían formar parte de un gueto comercializado gay si la homosexualidad fuese el referente único. Sin embargo, el hecho de ser un lugar con un principio organizativo heterosexual que alberga una alta probabilidad de que puedan sostenerse prácticas homoeróticas, no podría indicar que este lugar perteneciera al gueto comercializado. En tales circunstancias, estos lugares “limbo” obligarían a repensar en las formas en que se construyen o se apropian los guetos. En todo caso, pensaríamos en un espacio que permite un aprendizaje de distinto orden pero, sobre todo, que permite a individuos social-

¹²⁴ En el sentido que Foucault define como el proceso de imposición del régimen discursivo (Foucault, 1980:39), de tal manera que la afirmación de uno de los transeúntes durante la marcha gay, revela la fuerza con que se sanciona a las prácticas homosexuales y se reivindica a la heterosexualidad a través del discurso: “yo nací hombre, macho calado”.

mente comprometidos¹²⁵ escapar al control social y *desfogar* sus deseos sexuales con otros hombres.

Como resultado de ello, la clandestinidad con la que se llevan a cabo las prácticas homoeróticas en este espacio se aleja cualitativamente de la expresión identitaria, de la prerrogativa de la identidad gay: el *desclóset*. Hablamos, en este caso, de una carencia de sentido gay explícito.

Es importante mencionar que la masculinidad no sólo establece la vía para las relaciones homoeróticas, sino que también implanta los parámetros de aceptación al lugar. Desde este punto de vista, la masculinidad promovida por el modelo gay occidental (Guasch, 2000) es una herramienta indispensable a la hora de establecer este tipo de contactos dada su “propiedad” para “camuflar” a la homosexualidad. A este respecto, Connel escribe: “si resulta que aquel bebedor de cerveza barbudo y musculoso es maricón, ¿cómo se distinguirá a partir de ahora a los hombres ‘de verdad’?” (2003:5).

La apariencia, el hecho de no denunciarse a través de la desnudez, el control del deseo por el cuerpo del otro (evitar la mirada a los genitales o una erección), forman parte del reto masculino: *los hombres no se fijan en los hombres*. En este sentido, el modelo de masculinidad es aprovechado tanto por los sujetos homosexuales como por algunos otros (que se dicen heterosexuales) para entablar contactos homoeróticos en el lugar, de manera que son posesos de su propia subjetividad, de ese espacio y ese momento, aunque una vez fuera de ahí, el juego pueda cambiar: declararse abiertamente homosexuales (gays), decirse “no gays” pero “abiertos a todo”; declarar que “nunca lo habían hecho” y no lo volverán a hacer o, finalmente, que experimenten culpabilidad por el acto.

Los *no lugares*

La calle o la experiencia en ella acompaña a la narrativa de distintos sujetos que encuentran ahí el espacio y las condiciones adecuadas para indagar sobre la homosexualidad: “es en la calle donde los neófitos hacen su salida, espacio de contacto con otros homosexuales que se aceptan como tales, o con grupos y organizaciones, descubrimiento de la subcultura homosexual, sin la obligación de unirse a ella necesariamente” (Pujado, 2000:53). Ejemplo de ello es el hecho de que algunas calles españolas, según nos relata Guasch (1995), conformaron durante mucho

¹²⁵ Hago referencia a la condición civil de los individuos, específicamente quienes han contraído matrimonio y sostienen una relación amorosa con una mujer, o bien a quienes el peso moral les impide definirse y aceptarse como homosexuales.

tiempo circuitos homosexuales en los que podían desarrollarse ritos de iniciación homosexual, e incluso permitían la creación de redes de socialización.

En otro aspecto, Rapisardi y Mondarelli (2001) presentan un mapa de lugares públicos auspiciados por la actividad homosexual. Los urinarios y la calle son presentados en este trabajo como espacios articuladores de la vida sexual y las relaciones homosexuales. En ellos, los lazos amistosos y los sexuales van aparejados con una “cultura del sobresalto”, el peligro y la aventura.

Adonis García se pasea por las calles de la Zona Rosa no sólo para prostituirse, sino para descubrir su goce sexual. Este personaje de la novela de Luis Zapata, *El vampiro de la colonia Roma* (1979), arrastra consigo una vida árida tejida por la desintegración familiar, la pobreza y la búsqueda sexual.

Ambientada en la década de 1970, la novela retrata la vida de un joven prostituto que se relaciona con distintos personajes urbanos y encuentra en las calles algo más que un modo de supervivencia: una forma de “ejercer” su sexualidad, de vivirse homosexual.

Atravesado por su condición económica, experimentando la orfandad desde temprana edad y sintiendo un impulso sexual *poco usual*, Adonis es obligado a buscar en las calles su propia identidad sexual y supervivencia.

En un drama similar, Rufino (que cuenta con 15 años de edad) sobrevive en las calles de la inmensa ciudad de México vendiendo la droga que le provee el policía judicial encargado de manejar el negocio local del narcotráfico. Después de una serie avatares, logra enterarse que el padre que imaginaba muerto se encuentra con vida. Sin embargo, al iniciar la búsqueda de su padre, Rufino es abusado sexualmente por su propio padre. Esta es la historia que rescata *De la calle* (Gerardo Tort, 2001), un filme que retrata, precisamente, la vida azarosa de los niños de la calle y su travesía hacia el descubrimiento de su sexualidad.

Definitivamente son distintos los ejemplos de la filmografía en los que los códigos de reconocimiento y ligue son revelados. En *Las noches salvajes* (*Les nuits fauves*, 1992), de Cyril Collard, el espacio público es relatado sexualmente, es decir, funge como uno de los espacios más relevantes del intercambio sexual entre varones. Centrado en la azarosa vida de un individuo, el filme presta atención a la forma en que la calle (en particular el parque) colabora a los encuentros sexuales entre varones, representando una opción para quienes sostienen cierto anonimato.

Por su parte, Ana Kokkinos presenta en 1998 *A head on*, un filme cuyo personaje principal es Ari, un joven de 19 años de edad que recibe presiones familiares para buscar una mujer y desposarse con ella. Kokkinos pone de manifiesto el conflicto entre la subjetividad (el deseo de mantener relaciones emotivas o sexuales

fuera del sistema heterosexual) y los compromisos sociales que conducen a Ari a una situación de desespero: construir una farsa matrimonial o asumir su sexualidad gay. En este contexto, los lugares que brindan satisfacción a Ari son aquellos que por su impensable uso como espacios sexuales, permanecen alejados de la vida social: un muelle o un callejón oscuro.

Según Augé (2005), los espacios de tránsito (de sujetos o mercancías) son un producto de la modernidad en donde las acciones son atravesadas por intereses (de distinto orden) que los individuos han contraído con anterioridad: la compra de un boleto de avión, de ferrocarril; la espera del metro o del autobús. La perennidad de las interacciones, el tránsito constante y la pluralidad de las “intenciones” construyen lo que él define como *no lugares*. A pesar de que Augé hace referencia a los aeropuertos, una autopista o una estación de tren como espacios de los *no lugares*, la reflexión propuesta por él ayudará a pensar la posibilidad de que “la calle” pueda ser considerada como una variante de los *no lugares*, y cómo ésta es incorporada a la vida homosexual en la ciudad de Mexicali.

Los *no lugares*, dice Augé, son espacios designados por “dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, paz), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios” (2005:98). Los *no lugares*, según el autor, crean una “contractualidad solitaria”: el individuo se vincula con su entorno en el espacio del *no lugar* mediante palabras que hacen imágenes o textos que generan en él la imagen de un lugar invocado.

Sin embargo, el *no lugar* de la sobremodernidad, dice Augé, se define por la palabra y el texto que nos indican el modo de uso a través de ideogramas “más o menos explícitos y codificados” (2005). El uso puede ser prescriptivo, informativo o prohibitivo, de tal forma que los *no lugares* se caracterizan por una serie de referencias y reglas que se espera sean respetadas por cada individuo. Así, las indicaciones de conducta en un centro comercial deben ser acatadas en todo momento y bajo cualquier condición: “prohibido rayar las paredes”; “quien sea sorprendido cometiendo actos inmorales será remitido a las autoridades correspondientes”; “este lugar es para su confort, cualquier anomalía favor de reportarla a la gerencia”; “estacionamiento, máximo dos horas”; “zona peatonal”, etcétera. De esta forma, los individuos no interactúan sino con los textos y con enunciadores que se adivinan. El *no lugar*, indica Augé, “no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud. Tampoco le da lugar a la historia” (2005:107).

La calle del Sanborns: ¿una expresión del *no lugar*?

Entre la plaza de toros de la ciudad de Mexicali y un centro comercial existe una calle que no puede distinguirse de las demás en tanto sirve de transición. Algunos conductores estacionan sus autos en ella para introducirse al centro comercial o para asistir a algún evento dentro de la plaza de toros. Mientras los colores que recubren las orillas de las aceras deben regular el movimiento de los autos, otros códigos pueden ser leídos como parte de la coordinación para regularla: una toma de agua o una salida de emergencia prohíbe se obstaculicen esos puntos. En este sentido, la calle posee algunas características de los *no lugares* de Augé. Es un espacio en el que no se espera mayor contacto que una mirada furtiva (o bien un contacto que difícilmente vuelva a repetirse) y que propone un sistema de regulaciones que zanján el contacto íntimo, creando así el anonimato. De esta forma, las calles son espacios del anonimato, apenas caracterizados por su incesante actividad y la perennidad de los encuentros. En este sentido, se tornan en un *no lugar*.

Mientras una cantidad importante de gente desciende de sus autos para introducirse al centro comercial, dirigirse a las oficinas de gobierno o apearse para asuntos relacionados con la compra, es posible un intercambio de miradas entre transeúntes que tal vez —como afirma Augé— genere en ellos una tentativa de “descubrir al otro”, tentativa que en la mayoría de los casos resulta infructuosa.

Para quienes recurren a la plaza con el fin de realizar una transacción financiera o comercial, la calle es un espacio de transición prescriptivo, informativo y restrictivo: se transita en ella, se ubican los lugares a los que se pretende llegar (locales de computación, servicios de restaurante o tienda de mascotas) y se obedecen las reglas (no tirar basura, no gritar, no cometer actos inmorales). No se repara en este espacio si no es en estos términos; no se pone nombre a los rostros que en él coinciden. Se llega y se parte de él. No se crea memoria, no se hace historia en ella, no en la memoria heterosexual.

Aproximadamente desde hace siete años, he observado que esta calle en particular (este lugar del anonimato o *no lugar*) ha sido incorporada a la experiencia homosexual. En ella se ha tejido una “historia oscura” de la homosexualidad. Utilizo el término *historia oscura* en un sentido metafórico (aludiendo a la “condición” de clandestinidad o clóset que suponen los contactos sexuales entre varones), pero también empírico (puesto que los contactos entre ellos pueden ser observados con mayor intensidad durante las primeras horas de la noche). Si durante el día el movimiento de personas permite pensar en esta calle como un lugar de anonimato, en las primeras horas nocturnas el anonimato se encuentra en aquellos hombres que

no abandonan sus autos y esperan de forma pacientemente (a veces por horas) a que algún transeúnte aborde.

Sincrónicamente, distintos modelos de automóviles orbitan la calle a velocidad poco usual. Esta órbita permite imaginar distintas condiciones económicas detrás de los autos. Modelos recientes, de antiguo ensamble o de mediana vida pueden apreciarse en el largo tramo de calle. Por su parte, las placas del coche pueden denunciar la residencia de los conductores o la situación legal de los autos. Aunque se sabe que en Mexicali es relativamente fácil importar un automóvil desde alguna ciudad estadounidense, tanto el modelo como el tipo de auto pueden evidenciar la nacionalidad y el estatus económico de los conductores. Autos de reciente modelo con placas de Estados Unidos pueden indicar que el propietario es residente o ciudadano estadounidense, o que pertenece a un mexicalense que ha iniciado los trámites de importación y, en ese caso, también se supondría que el propietario tiene una posición económica desahogada.

Ya Humpreys (1999) reflexionaba sobre las causas que llevaban a algunos individuos de distinta apariencia a hacer acto de presencia en lugares públicos. ¿Qué llevaba a sujetos de diversa condición económica, social y educativa a coincidir en un espacio específico? El sexo instantáneo, sostenía Humpreys, permite la interacción entre sujetos de distinto origen social y económico en un espacio que, según puede apreciarse en la narrativa de Humpreys, proporcionan un servicio transitorio y cuyos usuarios son anónimos y diversificados: un restaurante en la carretera.

La calle a la que se hago alusión en este libro tiene las mismas características. Es un espacio de tránsito que superpone el anonimato con la búsqueda de sexo. Si bien el sexo instantáneo puede realizarse en esta calle (dentro de un auto), se ha observado que, en muchos casos, ésta permite entablar los primeros intercambios codificados (una mirada a los ojos o a los genitales) o directos (abordar directamente a la persona con el pretexto de consultar la hora) que pueden culminar en un encuentro sexual en otro espacio (una casa, un hotel, otra calle o las afueras de la ciudad). De esta forma, dos desconocidos (hasta unos momentos antes, individuos anónimos) pueden compartir (con el otro) parte de su identidad sexual e, incluso, de su identidad social. Es más, el comportamiento de ambos, la relación establecida, está cultivando las estructuras y fundamentos de la subcultura gay, que es lo que en el fondo o, en realidad, está en eso que definimos como *compartir la identidad social y sexual*.

Y mientras dos desconocidos inician una conversación o un “episodio” sexual, otros tantos recorren la calle en busca de contactos que puedan gratificarle en el mismo sentido.

De ser un espacio del anonimato, la calle se transforma en uno de “sexo instantáneo” donde el sobresalto y el peligro son experiencias que remotamente pueden ser experimentadas salvo cuando sucede algún acto extraordinario.

Después de hacerse públicas algunas prácticas de prostitución que se llevaban a cabo en esta calle, los itinerarios policiales incluían esta parte de la ciudad, de tal forma que durante algunas semanas después de haberse publicado una serie de artículos periodísticos sobre este “fenómeno”, difícilmente se podían observar visos de “actividad gay”. Uno de los entrevistados daba su versión e ilustraba lo que podemos considerar como el sentir general a ese respecto:

Inclusive hace poco salió una entrevista, un reportaje ¿no? En el periódico.

¿De qué era?

De la prostitución.

¿Tú viste eso? ¿Crees que sea cierto?

¿Qué haya prostitución? Sí.

¿A ti te ha tocado?

Me ha tocado que se acercan a mí y me dicen, pero me piden dinero... ellos te dicen, o sea que, *pus* ¿sabes qué onda? ¿Qué estás haciendo? ¿Sabes qué? Te doy un servicio pero es tanto...

¿Y cuánto?

Pues hay de todos los precios... a mí el que me dijo, quería trescientos pesos.

¿Y era hacer qué?

“De lo que sea”, él dijo... ese día fue en la noche, pero ahorita ya está más, más restringido todo, ya casi no hay gente.

¿Por qué?

Yo digo que por lo mismo. Hay más vigilancia... *tons* ya está todo más tranquilo.

Sí hay, pero no igual como antes; el que no agarraba era porque no quería.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 25 de marzo de 2006)

A diferencia de otros espacios como las (otrora famosas) calles Niza o Río Tíber (en la colonia Cuauhtémoc, aledañas a la zona rosa), o la casi emblemática calle Hamburgo, en la ciudad de México, no existe una trama de relaciones sexo-económicas lo bastante fuerte como para señalar a esta calle como una zona de prostitución. Sin embargo, la ruptura del anonimato (sucedida tras la interacción de dos desconocidos), la búsqueda de “*instant sex*” —que orilla a muchos individuos homosexuales a “parquearse” en esta calle— y la escasa presencia de la vigilancia de la zona comercial o seguridad pública, permiten que algunas relaciones como las “denunciadas” encuentren lugar en esta calle.

A pesar de que en más de diez años he observado una presencia regular de varones que buscan entablar contactos (básicamente sexuales), pocos entrevistados aceptaron conocer esta calle y, más aún, haber transitado por ella en busca de algún contacto sexual:

¿Has ido a la calle del Sanborns?

He ido ahí pero no a... a ligar y casi siempre voy en la mañana. Cuando voy que es... como ahí están los bancos, está el banco, está el agua, está la luz, está *pus* todo lo que tengo que pagar, entonces, se me pone más fácil, pero no precisamente pa' ligar.

¿Pero sí has ido?

Sí.

¿Pero también has ido a buscar?

He encontrado, pero no que vaya a buscar.

¿Y cómo definirías a la calle?

¿La calle? *Pus* una calle de ligue

¿Y cómo se liga?

Pus andando caminando ahí, paradito. Están los baños también; ahí también.

¿Cuáles?

Los baños que están adentro de la plaza. La Comercial Mexicana, Sanborns, el Sanborns en todas partes es (*risas*). ¡Ay! No creo que no sepas eso.

(Marcelo, 39 años, empleado de institución pública. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

En otro ejemplo:

¿Qué pasa en la calle del Sanborns?

La verdad no sé.

¿Nunca has ido?

No.

¿Has escuchado hablar de ella?

Salió en el periódico.

(Alberto, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

Así, las informaciones recibidas por los sujetos (mediante las redes amistosas e incluso los medios impresos) hacen las veces de lo que Augé denomina “las palabras y los textos” que nos proponen el uso del *no lugar* (2005:99); informaciones que indican el modo de empleo de “la calle del Sanborns” (desde la perspectiva homosexual) y proporcionan imágenes de un mundo “que todo individuo puede hacer suyo porque allí es incesantemente interpelado” (2005:109), atrapado por la urgencia del momento presente, la del “*instant sex*”:

Se suben (a los carros) y conocen gente, que tienen relaciones sexuales.

¿En la calle?

En la calle, en casas, hoteles, callejones, en el camino, en el carro, con el carro andando, cosas así... Hasta donde yo sé, solamente es sexo por una noche. Llegan, te conocen, tienen sexo y se van.

(Alberto, 23 años, estudiante Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

La mirada, el caminar o la mano en la bragueta son códigos que sólo pueden leerse y entenderse en el contexto del ligue homosexual. En el mundo de la calle y del ligue homosexual, el dominio de estos “artilugios” bien puede significar el éxito en la búsqueda de sexo.

Con base en estos relatos, considero que incluso el flirteo o la seducción entre personas del mismo sexo es sancionada de tal forma que sólo puede expresarse de manera velada en el gueto no comercializado o abiertamente en los muros del gueto comercializado. De esta forma, es posible pensar en el modo en que el discurso de la moralidad obliga a generar estrategias que no revelen el gusto por los varones. Según Cruz (2000), los hombres homosexuales son estigmatizados y controlados socialmente mediante la homofobia,¹²⁶ de tal manera que deben encontrar formas subalternas de relacionarse social y sexualmente.

En esta configuración de la urbanidad, los espacios homosexuales pueden revelarse como lugares relacionados con la experimentación del placer, pero también como el lugar de conciliación con los dictados morales. De ellos parten las interpretaciones y los usos de los espacios de manera tal que, antes que interponer un “recurso de rebeldía”, los entrevistados asumen el espacio público como un lugar incuestionablemente moral y heterosexual (a pesar de la fama de “la calle del Sanborns” como lugar de ligue y de encuentros sexuales).

En contraste con la ciudad de México o Guadalajara, en Mexicali no se puede observar parejas de personas del mismo sexo que recorran, ni esta calle ni alguna otra, tomados de la mano, abrazados o trabados en caricias.

Conservando el anonimato de los sujetos que hace a los *no lugares*, los homosexuales que recorren “la calle del Sanborns” son sólo rostros que se niegan al señalamiento abierto en tanto esperan la sombra nocturna para transitar el espacio en busca de *instant sex* e intercambiar parte de su información personal confirmando así su identidad y asegurando el momento posterior de placer.

¹²⁶ Aunque Cruz se refiere a los homosexuales como “desviados” (cfr. Cruz, 2000:75), en este documento no se utiliza este término porque las implicaciones teórico-conceptuales del término llevarían a un debate que se ha analizado arriba y del que el psicoanálisis se ha ocupado ya, particularmente Freud.

Si bien en la ciudad de México la “convivencia cotidiana, familiar, profesional y social” (List, 2005:10) ha sido reorganizada por la actividad (cultura) gay de tal manera que ha comenzado a desestigmatizarle, la vida homosexual en Mexicali permanece al margen de las acciones de reivindicación y, en su lugar, ofrece conservar el anonimato y el clóset como formas lejanas a la resistencia sociocultural, pero sí de confirmación de la regla heterosexual. Ofrece, además, una demarcación de espacios, normas y usos morales que trazan los “comportamientos” de los sujetos, y que con dificultad generan un resquebrajamiento sociocultural, una organización política o una participación abiertamente gay como las marchas por el orgullo lésbico, gay, bisexual y transgénero (LGBT) acontecidas en otras latitudes.

Capítulo VI

Enclosetarse para no morir en el desclóset: paradojas de la identidad gay en Mexicali

Puntos de polémica: teoría, medicina, ciencia y sucesos

Como argumenté al inicio del libro, la modernización industrial generó un nuevo discurso sexual privilegiando su sentido reproductivo, y las postrimerías del siglo XX vieron surgir una “nueva forma” de nombrar al homosexual, o bien de distinguirse de él: gay.

Dos sucesos conectados únicamente por su carácter reivindicativo, pretextaron el inicio de una manera distinta de conceptuar a las relaciones sexuales entre varones.

El primero incluye a la revolución de mayo en Francia, y posteriormente los movimientos estudiantiles de distintos países del mundo como Brasil, México, Japón y Estados Unidos, que fomentaron la construcción de una estructura ideológica opuesta a lo establecido, “fuera lo que fuera esto último, bien en el discurso tradicional de la derecha, bien en el discurso estereotipado de la izquierda” (Lizárraga, 2003a:145). Esto permitió la creación de nuevos espacios para la reflexión que dieron lugar a una reconceptualización de aspectos clave en la vida de los sujetos, particularmente el de la sexualidad.

Gracias al marco ideológico persistente durante la década de 1960 —antibélico, de liberación sexual, de movimientos estudiantiles esparcidos por el mundo y de “liberación femenina”—, las prácticas homosexuales iniciaron una sorpresiva decantación. Como ya he dicho antes, la identidad gay aparece a la postrimería del siglo XX exigiendo la “toma de conciencia” en los homosexuales, lo que generó un debate relevante: Homosexual o gay: ¿qué cosa define a qué tipo de individuos?

El segundo acontecimiento importante se refiere a lo sucedido el 28 de junio de 1969 en un bar de homosexuales del barrio neoyorquino Greenwich Village,

el Stonewall Inn, donde tuvo lugar un enfrentamiento entre policías y asiduos del bar que desembocó, en palabras de Lizárraga, en “cuatro días de combate en las calles de Nueva York entre homosexuales y la policía que intentó hacer una más de sus acostumbradas *razzias*” (2003a:146). Ese día (en el que, por cierto, los homosexuales resultaron victoriosos) fue bautizado como *El Día del Orgullo Gay*, y dio inicio, de igual forma, a las primeras marchas del orgullo gay en las calles de Nueva York.

El movimiento nacido de este suceso incluyó a distintas agrupaciones homosexuales que se pronunciaron y lucharon por la despatologización y despenalización de la homosexualidad. Asimismo, esta lucha se acompañó de un exhorto hacia los homosexuales para tomar una posición política que, en palabras de Nicolas, “pasar a formar parte de un grupo de homosexuales equivale, pues, para la mayoría de nosotros, a iniciarse en una actividad política o a reanudarla tras penosa desvinculación de la misma, en contacto con nuestras vivencias cotidianas” (1978:86).

Un año después del suceso de Stonewall, miles de personas se congregaron a las puertas del bar en donde se originó la trifulca para iniciar la primera Marcha del Orgullo Gay y consignar el lema *gay power*. Desde ese momento, otras manifestaciones se realizaron alrededor del mundo para conmemorar el mismo suceso.

En el contexto mexicano, hace alrededor de 30 años, travestis de barrios marginales, hombres y mujeres homosexuales, y algunas agrupaciones estudiantiles, llevaron a cabo en la ciudad de México la primera marcha contra la represión homosexual. Y aunque en 1973 Nancy Cárdenas (una de las precursoras del movimiento homosexual en México) se declaró abiertamente lesbiana en un programa de televisión, el orgullo gay se inició en México como una forma de protesta frente a los abusos policiales y razias llegadas a cabo contra la población homosexual en general. La militancia, desde este momento, exigió no sólo el *desclóset*, sino una postura política firme y clara. Para ser gay, había que reconocer públicamente que se era homosexual, y las marchas, en este sentido, representaban el espacio ideal para mostrarlo. (En el siguiente capítulo abordaré lo referente a las marchas gays en la ciudad de México, su importancia y significado en el contexto nacional. Eso me permitirá hablar de las marchas gays en Mexicali y mostrar mis observaciones y hallazgos en este contexto).

Breve historia de la marcha en la ciudad de México

Según González Pérez (2005), las marchas gays son una forma de acción colectiva que encaran al esquema valorativo de la diferencia sexual hombre-mujer. Como tal,

la marcha del orgullo gay nace con fuertes cimientes germinadas por el movimiento estudiantil del '68. El sistema de represión y autoritarismo imperante durante la década de 1970, en oposición las revueltas juveniles a nivel mundial, la consolidación de la izquierda en Estados Unidos, y el derrumbe del discurso del nacionalismo revolucionario en México, establecieron nuevas marcas de rompimiento con iconos políticos (González Pérez, 2005:91), pero también con ciertas ideas morales que no comprendían otras “políticas de cama” que no fueran binarias.

En este contexto, en 1971 germinó la primera organización gay en México y América Latina, denominada Frente de Liberación Homosexual (FLH). Impregnada de los debates realizados en grandes metrópolis como Nueva York y Londres, a esta organización le seguirían: el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), Lesbos, grupo Lamda de Liberación Homosexual, y el Grupo Autónomo de Lesbianas Oikabeth, todos ellos elaborando propuestas y críticas sobre las formas de concebir a la homosexualidad y a los homosexuales, y su posición de marginación en las políticas públicas, en la vida social y en la estructura masculina jerárquica.

De acuerdo con Jordi Díez (2011), en 1978 surgieron tres organizaciones homosexuales significativas: el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), simpatizante con el comunismo y anarquismo; Grupo Lamda, según el autor, compuesto por hombres y mujeres, en su mayoría de clase media; y Oikabeth, conformado sólo por mujeres lesbianas y con “fundamentos ideológicos más claros basados en principios lesbo-feministas” (2011:695).

Durante una marcha relativa a la conmemoración de la revolución cubana, el 26 de julio de 1978, el FHAR decidió unirse a ella y presentar sus demandas, “haciendo así, su salida del clóset”. En ese mismo año, Lamda y Oikabeth marcharon con miembros del FHAR en la conmemoración del décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco (Díez, 2011:695).

Ya en ese entonces, Nicolas (1978) hablaba de la liberación de la opresión y enajenación de la que mujeres y homosexuales eran víctimas. El capitalismo, desde este punto de vista, generaba estructuras de poder mediante las que se construían las opresiones, por tanto, la consigna libertaria se encontraba asociada a la extinción de la alineación. Partidos de izquierda como el Partido Comunista Mexicano (PCM) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) secundaron momentáneamente la idea de liberación homosexual (González Pérez, 2005) para retirar su apoyo más tarde.¹²⁷

¹²⁷ La centralidad que cobró el FHAR como agrupación pionera de las manifestaciones homosexuales públicas desapareció cuando “el oportunismo y la prevaleciente diferencia de géneros influyeron para que esta relación fuera inestable, como sucede en la actualidad” (González Pérez, 2005:92).

Adicionalmente, al FHAR le siguieron algunas otras organizaciones que promovieron la “salida a las calles” para manifestar el descontento contra la marginación y cuestionar valores que versan sobre la honorabilidad de la heterosexualidad.

Los ataques contra la homosexualidad, sin embargo, se recrudecieron con la aparición del VIH y el señalamiento que se haría a los homosexuales como “causantes del mal del milenio”. Así, las consignas de la diferencia enarboladas en las marchas gays (“diferencia no es vergüenza”, “ni enfermos ni criminales, simplemente homosexuales” y “soy gay y qué”) contrastarían seriamente con las intenciones moralistas que definían al sida como un “mal de homosexuales”.

La conciencia tomada por estas acusaciones llevaría al “movimiento” a replegarse y rearticular la estrategia combativa. En sintonía con otros movimientos alrededor del mundo que enfrentaban la crítica y generaban campañas de sensibilización, el movimiento gay en México realiza jornadas de trabajo para la prevención de enfermedades de transmisión sexual y para el tratamiento médico y psicológico de pacientes con VIH. En ese sentido, las marchas postsida involucraron un aspecto significativo: la denuncia de una doble estigmatización: ser homosexual y ser “causante” de la pandemia del sida.

En estas circunstancias, las consignas de la marcha por el Orgullo Gay en tiempos del sida fueron demandas específicas para erradicar la discriminación de los centros de trabajo, de salud, e incluso de la vida cotidiana. De esta forma, al aspecto carnavalesco y festivo se integraron las consignas más radicales para enfrentar la discriminación, dando como resultado una postura política e identitaria que posee dos tipos de exigencia: una al interior de “la preferencia” (el *desclóset* o el “orgullo de ser gay”), y una más, dirigida a la otredad (el respeto a los derechos ciudadanos de los homosexuales).

En junio de 2005 se llevó a cabo otra más de las marchas del orgullo lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero y travesti de la ciudad de México por respeto a la integridad personal de los homosexuales. De acuerdo con lo señalado por sus organizadores, en esta marcha se reunieron alrededor de 120 000 personas y conjuntó a distintas organizaciones y colectivos¹²⁸ de lucha por el reconocimiento y derechos (laborales y civiles) de la comunidad gay.

Señalando distintas formas de exclusión, quienes marcharon replicaron las exigencias de otros contextos geográficos: “lo tienen en los Países Bajos, Bélgica, Ca-

¹²⁸ Organizaciones como Asggue si (Asociación Gay Guerrera contra el Sida), Colectivo Universitario Michel Foucault, Asociación Nacional de Madres y Padres de Familia Gays, Transexuales y Transgénero, Alternativa (Partido Político Nacional), Empresarios Unidos de la Calle de Amberes, G Natura, Comunidad Cristiana de Esperanza, LesMéxico, Lesbianas Organizadas, Grumale (Grupo de Madres Lesbianas Unidas), Amnistía Internacional, Club Eláter y Club Osos, entre otras.

nadá, Massachusetts y pronto en España, lo queremos también: matrimonio civil”, “Por un nuevo concepto de familia, diverso e incluyente”. E incluso, ampliaron la postura política: “la invisibilidad genera vacíos legales, por eso nos mostramos”.

Por su parte, quienes asistieron a la Marcha del Orgullo durante 2006, reivindicaron los derechos humanos y sexuales de hombres y mujeres de la comunidad lésbico-gay, e insistieron en la legalización de sociedades de convivencia. En esta manifestación, las consignas revelaban una postura política que implicaba a los candidatos presidenciales: “un voto por la derecha es, es igual a un voto por la homofobia”, “para prevención, Calderón es un condón”, “López Obrador, serás presidente si miras a esta gente”.

Pero, además de que la Marcha del Orgullo es una puerta importante para manifestar abiertamente “la preferencia”, también sirve para presentar la postura política. Sin embargo, las implicaciones de éstas y otras manifestaciones públicas gays pueden ser recogidas en distintas direcciones. No sólo se trata de sobresaltar su carácter propositivo o su capacidad de reelaborar a las instituciones sociales y políticas. Asimismo, se ha reconocido ampliamente que la identidad gay (una postura política con base en el *desclóset* o la manifestación pública de la homosexualidad) ha catapultado la capacidad de organización y lucha homosexual. En este sentido, las marchas por el orgullo gay, lésbico, bisexual y transexual han regenerado el contexto de las grandes discusiones de tal forma, que incluso Castells (1999) ha referido al movimiento gay como uno de los más sobresalientes de la época actual.

A pesar de que año tras año, las marchas realizadas en México (por lo menos las de la capital del país) han incorporando demandas de interés nacional e internacional y han acrecentado el número de participantes, aún puede sostenerse que “sólo un reducido grupo la considera con la importancia suficiente para acudir a ella. Sea porque desean permanecer dentro del clóset o porque ideológicamente están contra este tipo de manifestaciones [...]” (List, 2005:230). En este caso, según se afirma, la posición de clase es determinante.

Según List (2005), mientras los gays de clase media, informados y ansiosos de participar en marchas de resonancia internacional como las de Nueva York o San Francisco, se abstienen de participar en la marcha gay mexicana, los gays, *strippers* y *vestidas* de clase baja impulsan la manifestación pública buscando reivindicar su posición en la jerarquía social mediante el cuestionamiento y la visibilización de la transgresión.

Si bien manifestarse públicamente en esta metrópoli a través de las marchas es “cosa de clase” tanto como “de clóset”, es importante el señalamiento que se hace sobre los motivos de su movilización: la estigmatización, reproducida “bá-

sicamente a partir de los discursos que tienen un gran ascendente sobre la población general: la iglesia católica y la ciencia médica (Reyes List, 2005:216). En tal sentido, las marchas funcionan como una gran red de socialización donde el sujeto homosexual puede asumirse públicamente como tal o reafirmar su anonimato, pero también como el lugar desde donde miles de sujetos pueden pronunciarse política y socialmente, y vivirse a sí mismos fortalecidos por la seguridad que da el número. De manera paradójica, otras experiencias no emulan las propuestas de “liberación gay” como en el caso de Mexicali, donde se han llevado a cabo sólo dos marchas gay, ambas, escasamente concurridas, una de ellas con un altercado con un grupo religioso que, según aseguraban, trataba de llevarles “la palabra de Dios”.

La marcha cachanilla: apatía y desilusión; ni el *desclóset* ni la organización

Ante la mirada de los transeúntes, la segunda marcha del orgullo LGBT de Mexicali se llevó a cabo bajo las condiciones ambientales que el candente verano permite.¹²⁹ Desde el punto de origen, una breve comitiva ultimaba detalles: un vistazo largo a la calle, un ajuste de última hora al busto, otro al peinado. “Ella”, la reina de la marcha, ríe con su amiga sin ocultar el nerviosismo. Es la ciudad de Mexicali, tierra de un norte mitificado, con altos valores familiares, religiosos y políticos. A pesar de provenir de una ciudad “con apertura” como Guadalajara, a “ella” le inquieta la reacción de la gente. Posa para un par de fotos, luego vence un leve titubeo para declarar: “Vengo de Guadalajara para apoyar el movimiento”.

Del otro lado de la acera, algunos curiosos observan el ir y venir de la gente que no termina de arreglar con globos el trono alegórico sobre el que lanzará saludos la reina durante el recorrido. Como si se realizara un examen ocular, el encargado de una óptica mantiene la mirada fija en los festejantes. Unos escalones abajo del negocio, en la acera, una mujer joven y un hombre de aspecto *chacalesco*¹³⁰ (ambos transeúntes desconocidos) que coincidieron en la segunda marcha del orgullo LGBT en Mexicali, intercambian puntos de vista:

¹²⁹ Durante el verano, las condiciones climatológicas son tan extremas, que la temperatura ambiental puede ir de los 40 a los 50 grados Celsius a la sombra.

¹³⁰ El *chacal*, personaje descrito desde la prosa poética de Monsiváis y mitificado en distintos espacios sociales, es el resabio de una “raza de bronce” que aún conserva su “sensualidad proletaria” y que, de ninguna manera, se define a sí mismo como “el prostituido”, pero sí como el inalcanzable (Monsiváis, 1998).

Ese que va corriendo sí es hombre ¿no?

“Mira como corre”, sostiene la mujer; “también es joto”.

Antes yo anduve descalzo, todo greñudo, barbón, días sin bañar y ahora que fui a la iglesia, mira cómo me visto ahora. ¿Verdad que me miro bien guapo?

Hágase gay, cambie completo.

No que Dios hizo al hombre, hombre. Nomás que estos batos se fueron por otro rollo, expresa desilusionado. A ti te hizo mujer, mujer.

Pero yo también me fui por otro rollo, replica ella. Y reafirma: Sí soy.

No, pos ni modo, es tu vida, yo soy hombre, yo nací hombre y hombre; si quieres a las pruebas, macho calado, declara él.

Ella ríe.

A su retirada, él sentencia: no se me vaya a pegar.

Ay, no se pega. Cuando uno está decidido a lo que es, no se le pega ni por más jotos que haya al lado de él; por más que tengas veinte jotos a un lado, no te haces joto, a menos que el culo te traicione.

Mientras tanto, se llevan a cabo los preparativos para iniciar la marcha: vestido largo, zapatilla alta, banda y cetro, el vestuario obligado para toda reina en cualquier marcha del orgullo gay. Sube al carro que la transportará al sito de partida de la caravana, en la avenida Justo Sierra (la principal de la ciudad). Ni el sol ni el nerviosismo impiden que la reina llegue al punto pactado para dar inicio a la Marcha por el Orgullo Gay. Pasadas las cuatro de la tarde da inicio la marcha. Una plataforma enganchada a un vehículo tipo *pick-up* hace las veces de trono, desde el que la reina lanza tímidos saludos. Una breve comitiva de autos sigue cautelosamente al de la bizarra nobleza.

No más allá de los cien metros al punto de inicio, la primera oposición: una manta larga ha sido extendida al paso de la marcha y es sostenida por un hombre y una mujer. “Están mal, ¿no?”, expresa el hombre; “nosotros queremos decirles que Dios los ama, nomás que rectifiquen su camino”, apunta nuevamente. En contraste, la reina muestra su alcurnia y manda elegantemente un beso a la comitiva que se les opone. El hombre y la mujer sólo atinan a mantener en posición su manta: “Dios es la salvación”.

Atónitos, los ciudadanos miran pasar a la comitiva gay: “Ah cabrón... ¡qué buen pedo!”, dice un joven que salió de un local cibercafé. Otro más no atina a elaborar respuesta. Una mujer sonríe confundida. Muchos conductores desaceleran para observar y dar paso a la manifestación que seguirá levantando comentarios a su paso.

Alrededor de las seis de la tarde, la comitiva llega al punto asignado para finalizar. El evento está planeado para cerrar con un festejo dentro de la discoteca que organizó la marcha: el Babylon's. Inesperadamente, cerca de veinte personas

que dicen no acogerse a ninguna asociación religiosa y denominarse Vidas con Propósito, se manifestó a las puertas del Babylon's. "Bienvenido a la fe, hermano, de todo hay en la viña del señor", con estas frases, es recibida la reina de la marcha.

Los opuestos históricos se enfrentan nuevamente: homosexuales y sujetos religiosos que, seguros de su fe, responden cuando se les cuestiona sobre su presencia en el lugar de la marcha: "Pues sólo vinimos a darles un mensaje de salvación". Ahí, el pastor se desconcierta cuando se le interroga sobre la forma en que se enteró de la marcha: "¿Dónde se enteraron de que había esto?... porque entre ustedes hay una persona que viene a este lugar, porque entre ustedes tienen una persona que visita el lugar", le encara el organizador de la marcha.

Por algunos momentos, la situación parece salirse de control, mientras una mujer de edad madura y apariencia regordeta repite sin cesar: "¡Perdónalos, señor, porque no saben lo que hacen!". El organizador de la marcha gay confronta al pastor de la fe, reprime su proceder, le imputa una búsqueda de protagonismo y reprocha su desinformación:

—¿Por qué te aprovechas de nuestro evento? ¿Dime cuanto aportas tú para protección del sida, para tu iglesia? Eso es amor por el prójimo.

—Tengo dos centros de rehabilitación.

—¿Qué les enseñas?

—Que no se metan drogas.

—¿Y por dónde se transmiten las drogas? Por la vena. ¿Y el sexo? ¿Dónde dejas el sexo? ¿Qué les enseñas?

—Enseño a la gente a no tener relaciones sexuales antes del matrimonio.

(Confrontación religiosa durante la segunda marcha del orgullo LGBT en Mexicali)

Escenas como estas recuerdan los ancestrales altercados entre los postulados de la fe y los deseos de la subjetividad, los del cuerpo mismo. Ya Foucault indagó en la historia para dar cuenta de la forma en que se objetivan los sujetos sexuales. La confesión misma, dice Foucault, se convirtió en un arma de control sobre la sexualidad; a través de ella se generaron discursos de la fe que controlaron la vida sexual y la relegaron al sitio más oscuro: el de lo privado.

El discurso de la fe todavía sostiene el veto a las relaciones homosexuales. En gran parte de las religiones, las homosexualidades son relegadas, destinadas al terreno de la oscura privacidad y, al mismo tiempo, al espacio de la imposibilidad: ésta sólo existe como un acto de constricción o como llano pecado, no como un estilo de vida. Su inexistencia como una forma de vida y su acento pecaminoso permiten a los representantes de la fe impulsar un discurso de redención aplicable a todos aquellos que se ubican en los márgenes. Esto explica la consistencia de Vidas

con Propósito, jóvenes rehabilitados que pregonan la fe como la única posibilidad de “renacer” a la vida social:

Uno no sabe nada y nos pueden decir en la escuela, nos pueden decir en todos lados, pero lo que dice la *Biblia* está escrito, pues, está escrito por el que creó todo pues.

¿Y ahora tu familia te apoya?

Sí, pues, ellos vendían droga y todo eso... mi mamá y mi papá, aquí andan... vendíamos drogas y algo bien zarra,¹³¹ pero, o sea, dice la *Biblia*, dale gracias a lo que has recibido. Dios nos devolvió nuestra casa, nuestros muebles, todo acá completamente.

¿Tus papás trabajan?

Sí, pues para el señor acá (el pastor). Tiene un ministerio que llevamos a jóvenes... se les está dando palabra, dejan drogas, dejan vicios y se acercan a Dios... no nos pagan, pero la paga no la tenemos aquí, va a estar allá arriba, ¿me entiendes?

(Entrevista realizada durante la segunda marcha del orgullo LGBT en Mexicali)

Rostros de indiferencia y algunos de sorpresa buscan contactar la mirada hosca de los travestis. Mientras el altercado dura, algunos conductores bajan la velocidad de sus autos para hacer alguna señal de desaprobación por los manifestantes de Vidas con Propósito. Actos así dan una idea de la lucha entre algunos sectores sociales y las propuestas religiosas, una escena que difícilmente puede suceder fuera del centro histórico de Mexicali, porque éste es el espacio que da lugar a la vida nocturna y se presta al “desfogue sexual”, una “forma de vida” que se aleja de los parámetros religiosos. El enfrentamiento con este grupo pone en evidencia la forma en la que, a través del discurso, se naturaliza la heterosexualidad y se condenan las prácticas homosexuales. Si bien en este duelo pude observar posiciones claras de resistencia, también puedo sostener que ni la permisividad del centro histórico, ni la convicción del organizador de la marcha o la exhortación que hizo en el Babylon’s y otras discotecas, lograron convocar un grupo importante de simpatizantes para realizar la marcha y comenzar a sentar precedente como ha sucedido con otras marchas. Según narra la reina:

Acabamos de estar en un festival en Guadalajara con veinte mil gentes, imagínate, es el mismo tipo de festival, el *Gay Parade*, y con una aceptación impresionante; estuvo el gobernador de Jalisco, estuvo el presidente de Jalisco (sic), todas las autoridades estuvieron apoyando todo eso que ya... no entiendo yo esto... ¿qué

¹³¹ Expresión local para denotar desagrado, desprecio o mala intención.

pasa? ¿Que Dios nos ama? ¡Pues claro!, si todos somos hijos de Dios, ¿verdad?.... este, como te digo, fue un evento súper grandísimo. Estuvo Verónica Castro como mariscal del evento. Estuvo Astrid Hadad, Doña Lencha... este, gente talento de ahí de Guadalajara. Te digo, un evento de más de veinte mil personas... imagínate. He estado en otros, en el de Long Beach, he estado en Tijuana también y en San Diego.

¿Y para ti qué significa venir a un lugar donde hasta ahora están pasando este tipo de experiencias y apoyarlos?

Fíjate que yo vengo por una cosa muy, muy importante. Que yo empecé aquí también cuando se empezaron a hacer los *shows travestis*. Básicamente yo comencé mi carrera y me dio mucho, mucho gusto que la gente, los organizadores, pensarán en mí para invitarme, y me encantó, me encantó, me encantó.

¿Y cómo viste la experiencia, el recorrido?

Me encantó el recorrido. Toda la gente se portó súper linda con nosotros. Esta gente que está aquí (de Vidas con Propósito), pues no importa, no nos está haciendo daño... pero todo estuvo bien. De cien gentes o mil gentes que lo vieron, a una gente no le gustó.

¿Y cómo viste la respuesta de la comunidad gay aquí en Mexicali?

¿La respuesta de la comunidad gay, la participación? Muy mal, muy mal. Muy baja, muy baja. Para que nos escuchen, ora sí que la unión hace la fuerza... todo mundo tenemos que apoyar y aportar y ser como realmente somos, porque nadie nos va a cambiar, nadie nos va a cambiar, nadie, nadie, así venga el papa y nos diga que estamos mal; nadie nos va a cambiar porque así somos, es nuestra forma de ser y de sentir, y si es lo que sentimos, hay que expresarlo...y para que cambien las cosas, hay que comenzar con uno mismo... no me gusta eso.

(Entrevista realizada durante la segunda marcha LGBT en Mexicali)

Las interrogantes son inevitables: ¿Qué orilla a los homosexuales en Mexicali a no mostrarse públicamente? ¿Es el intermitente discurso moralista o político el que determina la participación de los homosexuales públicamente? ¿Es la homofobia?

Sostengo que en el contexto mexicalense lo mismo que el mexicano, existen distintas expresiones de machismo (Lewis, 1980; Gilmore, 1994; Gutman, 2000) asociadas a una moral católica que condena las prácticas sexuales no orientadas a la reproducción (González Ruiz, 2002). Se trata de un marco de situaciones que conforman un panorama de complejidad en el que el sujeto evalúa y determina sus posibilidades de inscribirse tanto a círculos de socialización como a espacios del anonimato o *desclóset*.

En este sentido, se percibe en los entrevistados una evaluación poco favorable a la identidad gay en esos renglones: organización, manifestación y *desclóset*. Marchar o hacer pública la homosexualidad, como uno de los fundamentos políticos de la identidad gay, son umbrales difícilmente asumidos o cruzados porque detrás

de ellos se encuentra la crítica social, el señalamiento, la estigmatización y, fundamentalmente, la incompreensión:

De hecho, creo que vi alguna foto, no sé si en Internet o en el periódico... y de hecho no vi, creo que no vi mucha gente. Vi unas cuantas personas ahí, pero tampoco así que... no hubo difusión. Y aparte aquí, que en Mexicali no creo que se preste mucho a eso, a las marchas y todo eso.

¿Por qué no?

Por el tipo de la sociedad, el tipo de personas que viven aquí en Mexicali, no sé, como más cerrada, pero sí para una ciudad más conglomerada donde realmente la gente pues, en la ciudad de México la gente ni se conoce, tú puedes ver a equis y quién sabe quién será. Entonces, aquí en Mexicali no pasa eso. Mexicali es muy chiquito; en Mexicali todo mundo conoce a todo el mundo. Si no, con el que te juntas conoce al otro y así, ¿me entiendes? Todo mundo se conoce, entonces, ese tipo de eventos como que no. Realmente no les llama mucho la atención o la afluencia no es mucha.

(Eduardo, 27 años, empleado de una compañía de seguros. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Eribon (2001) sostenía que la ciudad representaba una oportunidad para vivirse libremente, perderse en el anonimato y emprender la forma de vida que más les convenga. La ciudad de Mexicali, de acuerdo con los testimonios, no proporciona estas condiciones a quienes podrían participar en manifestaciones por el orgullo gay. Así, las evaluaciones subjetivas sobre la marcha del orgullo gay hablan de su significado en el contexto mexicalense, de su necesidad y su factibilidad:

¿Sabes que hay marchas gays en Mexicali?

Sí. Como desfile, ¿no?

¿Y qué te parece?

Pues (*risas*), pues cada quién, ¿no? Pero yo no me metería ahí.

¿Por qué?

Porque no. Ya me viera yo en medio, saludando a la gente y (*risas*) un montón de conocidos.

¿Por qué no?

Porque no me gusta estarlo gritando. Si la gente se entera, pues ni modo, se enteró ¿me entiendes? Si la gente me miró, pues se enteró, pero no me gustaría estarlo diciendo a los cuatro vientos. No tiene la gente por qué saberlo.

¿No crees que sean necesarias las marchas gays?

Para mí no, para mí no. Igual no te digo que sí me gustaría ir a una y ver, pero ver. Pero aquí en Mexicali, no.

¿Has visto otras?

No. Pero quiero ir a la de Palm Springs.

¿Y por qué allá sí quieres ir?

Porque es diferente la gente. Allá sí se llena mucho y hay mucho que ver. Aquí no creo, la verdad.

¿Qué fin crees que tengan las marchas gays?

El fin de las marchas yo creo que es para la gente que se siente rechazada y que quiere defender sus derechos pa' ellos. De expresarse de esa manera.

¿Y tú no compartes esa idea?

No, no creo que sea necesario. Porque como te digo, nunca me he sentido reprimido, en un lugar que no me dejen entrar.

(Eduardo, 27 años, empleado de compañía de seguros. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Además del temor a la identificación, en estos testimonios pueden percibirse algunas formas en las que “interiormente” se traman las homosexualidades (Marquet, 2001; List, 2005) y, a partir de ello, la sentencia social (estigma) que pesa sobre las *locas, jotos, mayates, vestidas o chichifos*.¹³² Y es que en el imaginario social de Mexicali, la homosexualidad aún se relaciona con la feminidad, debilidad e impotencia. El temor a la identificación de los entrevistados se funda en estas construcciones de la homosexualidad. La vergüenza que pueden experimentar durante la marcha proviene no de la posibilidad de encontrar “un montón de conocidos”, sino de la posibilidad de confrontarlos posteriormente, de que se le asocie con la feminidad y con la impotencia, porque en las construcciones de masculinidad, “el hombre nace hombre”.

En otro sentido, es el aspecto de carnaval el que seduce a los entrevistados. A pesar de reconocer el sentido de interpelación y reivindicación que posee la marcha por el orgullo gay, la fiesta, el baile y la música son mencionados con gran énfasis, pero también parecen ser considerados como el “estado deseable” de la marcha gay en Mexicali.

¿Pero tú por qué vas a San Diego o a Los Ángeles?

Por invitación.

¿Pero vas por la fiesta o vas porque significa algo la marcha para ti?

Te digo, he ido por invitación, de hecho, pero... voy como un simple apoyo nada

¹³² Existen algunas definiciones sobre “el chichifo”. Por ejemplo, Guttman (2006) afirma que, en contraste con el prostituto (que no permite ser penetrado), el chichifo es un prostituo homosexual que puede ser penetrado. Por su parte, el “mayate” ha sido definido como un hombre heterosexual (casado o con novia) que mantiene relaciones sexuales con personas de su mismo sexo con fines económicos o simple placer (Miano, 2003).

más, porque, pues yo ni conozco ni cuáles son los derechos por los que están peleando, te lo juro, ni nada. Y he ido por invitación.

¿Cómo te hacen la invitación tus amigos: ¡Vamos a la marcha!, o ¡Vamos a la fiesta! o ¡Vamos a tirar party!?

Vamos a echar *party*. Sí, porque yo creo que ellos realmente no saben de qué se trata, ¿sí me entiendes? De hecho, porque había, bueno, no sé, el gobernador de no sé qué diablos, ahí andaba y el no sé qué, y el *sheriff*, los departamentos de bomberos, y pues no... Mucha gente. Pues no, no saben de qué se trata, de hecho yo tampoco, o sea.

¿Si hubiera difusión (en Mexicali), te atreverías a ir?

Si fuera como, y bueno, eso también lo tienen que ver, es parte del *show*, si fuera como un evento, no simplemente vamos a decir... porque eso se podría hacer de otra manera, o sea, la aplicación de leyes, no sé, propuestas para los diputados que hagan tipo de leyes o esas cosas; yo creo que tienes que hacerlo también como lo hacen allá: sabes qué, es un evento, es un *party*, vas a ir a esto y más tarde o saliendo de ahí te puedes ir a cierto lugar y va a haber para que convivan todos. Si lo hacen de esa manera sí iría más gente.

(Eduardo, 27 años, Empleado de compañía de seguros. Entrevista realizada el 15 de marzo de 2006)

Durante la década de 1980, e incluso en la actualidad, la marcha de la ciudad de México es fuertemente cuestionada (incluso dentro de la misma preferencia) por su sentido carnavalesco. El exhibicionismo, la obviedad y el atuendo son centrales en la crítica que se sienta sobre ella. En Mexicali, la marcha gay es cuestionada desde esta perspectiva:

¿Te enteraste que hubo una marcha gay aquí en Mexicali?

Sí.

¿Y qué opinas?

Me dio un poco de risa, te voy a ser sincero. Porque, me dio un poco de risa ya cuando me enteré, cuando vi la foto en el periódico. No sé si fue el año pasado, la que yo supe fue la del 2004. Y salió en el periódico, si no me equivoco. Y me cagué de risa. Te digo, abrí la foto y me reí porque... veo una foto y construyo un audiovisual... *tons* yo veía la foto, el desfile y de los poquísimos que estaban ahí, que un carro y que iban como con una bandera y una cosa pobrísima. O sea, estoy seguro que con una convocatoria casi nula, porque se veía, por la gente. Y me imaginaba y yo decía, quiero ver a la gente. O sea, qué habrá dicho, o sea, qué respuesta. Y yo estoy casi seguro, te lo juro, yo estoy casi seguro que ha de haber sido de risa. Y por eso, por hacerme el cómplice, cuando vi la foto, me causó también risa a mí. Yo dije, es que estas cosas, cuando se tienen que hacer así, y yéndonos con el lado de lo que es esto del *pride* de lo que es el orgullo gay. O sea, qué te está diciendo, cuando sabes tú que en esta ciudad ya hay un, ya es bastante

un índice de gente, de gente homosexual o de gente que ha tenido relaciones con hombres y todo, que no, o que va, incluso, ves el número cuando vas a los antros, ves toda la gente y ves que hay un desfile y ves que hay como ni el cincuenta por ciento de los que en una noche se juntan allá, te quedas como: no es cierto esto.

¿Por qué crees que pase esto?

Porque no hay convocatoria, porque no hay... se quiere como empezar a imponer esta cultura del orgullo y en realidad sabemos pues, yo te digo, no es una ciudad para esto todavía Mexicali.

(Julio, 23 años, estudiante. Entrevista realizada el 5 de julio de 2006)

La última frase es lacónica: “no es una ciudad para esto todavía Mexicali”. Falta de convocatoria, autocensura, moralismos y clóset continúan determinando las experiencias homosexuales en Mexicali. Aludir a la construcción de una posición política parece ser una imposibilidad sustancialmente determinada por una “impreparación” de la sociedad mexicalense. A pesar de que los entrevistados declaran conocer otras manifestaciones de orgullo gay (en Los Ángeles y San Diego, básicamente), la propuesta que recién se inaugura en Mexicali no convence del todo. Mientras en la ciudad de México se proponen estrategias de “presencia” en ámbitos políticos,¹³³ académicos¹³⁴ e incluso en circuitos empresariales¹³⁵ (situándose en un momento especial¹³⁶), los entrevistados en Mexicali atribuyen su indiferencia a la manifestación pública a condiciones sociales: “Mexicali no está preparado para esto”.

La indiferencia que los entrevistados transmiten hacia las marchas por el orgullo gay es también una muestra de apatía hacia la construcción política y a los procesos de democratización. Estos procesos, sin embargo, se enraízan en las lecturas subjetivas de sí mismos como sujetos “marginados” o “aceptados”. Esta lectura es importante porque a partir de sus experiencias de marginación o aceptación, los sujetos homosexuales pueden decidir si conservan su clóset homosexual o edifican

¹³³ Patria Jiménez sienta precedente en el Congreso de la Unión como la primera mujer lesbiana en ocupar un cargo de representación. Luego vendría Enoé Uranga, que promovió la iniciativa de “sociedades de convivencia”, un antecedente importante del matrimonio entre personas del mismo sexo, que a su vez fue impulsado por el diputado David Rasú.

¹³⁴ La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) integra un proyecto que contempla el estudio del movimiento homosexual en México.

¹³⁵ Con la creación de lugares de “consumo gay” como las discotecas, *sex shops*, los “cines porno” y los recientes servicios de finanzas promocionados desde Internet a través de una estación de radio gay: *eradio.com.mx*.

¹³⁶ Que algunos autores han calificado como el de una construcción cultural gay que “se levanta en contra de una visión marginalizante que pretende considerar como ‘rara’ a la vida homosexual” (Marquet, 2001:35).

una posición política como gays. En el caso de los entrevistados, la segunda opción parece lejana porque el sentido de las marchas gays, de acuerdo con estos testimonios, es el de carnaval, el de *party*.

En contraste con las percepciones de una “sociedad impreparada” y homofóbica que ejerce sus políticas de discriminación a través del discurso cotidiano (chistes, burlas, señalamiento), quienes participaron con sus testimonios en este libro no “encuentran” en las relaciones cotidianas elementos que permitan elaborar propuestas contestatarias a un “sistema opresor”. Si bien ejercicios de represión como los vividos durante la década de 1980 en la ciudad de México, los que se han llevado a cabo en Yucatán, Veracruz, Guerrero, o los asesinatos por homofobia en Querétaro y Guerrero,¹³⁷ y aquellos que se justifican por el “pánico homosexual”, aún no certifican su presencia en la ciudad de Mexicali, otras expresiones de marginación pueden configurarse: la construcción sexuada de los espacios que permite a los homosexuales apropiarse de lugares como “la calle del Sanborns” y la forma en que se acepta el discurso heterosexual de los binarios, la división sociocultural de dos géneros: hombre-mujer.

Más que una “variable explicativa” de la ausencia gay en el plano público y político, lo que se tiene enfrente es una serie de relaciones que interactúan y marcan las experiencias homosexuales de los entrevistados y que son declaradas de acuerdo con su trayectoria de vida, a sus espacios laborales, a sus compromisos sociales y a sus códigos de valores. En este contexto, los entrevistados asumen que tanto el clóset como la apatía por la organización y las marchas gays son parte de la autocensura. Sin embargo, no se podría afirmar que esta autocensura sea sólo una resultante de la moralidad heterosexual o de los recursos homofóbicos. Además de ello, la autocensura es producto de un desinterés personal en los entrevistados porque básicamente cada uno de ellos enfrenta y resuelve, como diría Kosofsky, su propio clóset, y describe sus círculos de socialización, aquellos en los que saben no podrán ser marginados o señalados.

¹³⁷ Los asesinatos de Manuel Acuña, en Querétaro, y del activista Quetzalcóatl Leija Herrera, en Chilpancingo, Guerrero, pusieron de manifiesto la estructura de homofobia que incluye al sistema político y de gobierno estatal.

Capítulo VII

Gays en el desierto

Lo *queer*, lo gay y el clóset

Pollak afirmaba que la homosexualidad había salido “del dominio oscuro de lo innombrable” y, por ello, representa uno de los avances más espectaculares de la liberación sexual (1987:71). Pero, además de renunciar a los resquicios de la oscuridad e ir más lejos y replantear el sistema de género, la “liberación homosexual” ha generado una redefinición de la propia homosexualidad.

Al abandonar los umbrales de la patología, la homosexualidad adquirió una postura política en la que el activismo ha sido crucial como referencia básica de despatologización. Desde la propuesta de Hirschfeld,¹³⁸ la homosexualidad fue presentada como “arma política” en la lucha contra el código penal que prohibía la homosexualidad por considerarla “un acto inmoral” (Pollak, 1987:72).

En la misma sintonía, otros trabajos como los de Kinsey o Hooker han permitido pensar en la “comunidad gay” como una oposición al sistema heterosexual puesto que, políticamente, sus propuestas indican una posición liberadora “que reducían la discriminación social de los homosexuales en sus aspectos jurídicos” (Pollak, 1987:72).

¹³⁸ Magnus Hirschfeld realiza una crítica frontal contra el sistema político alemán que consideraba a la homosexualidad como una expresión antinatural. A través de su obra *Die Kenntnis der homosexuellen Natur, eine sittliche Forderung* (*El conocimiento de la naturaleza de los homosexuales: un reto para las costumbres*), Hirschfeld entabla una contienda política contra el sistema político alemán con el que daba inicio el proceso de “liberación homosexual” y sentaba las bases para lo que políticamente serviría como herramienta: el *desclóset* o salida del armario.

A partir de que la American Psychiatric Association (APA) reconoció en 1974 que la homosexualidad no era un trastorno mental, y del suceso de Stonewall, la homosexualidad se planteó nuevos senderos impulsando la creación de colectivos y estableciendo su postura (de liberación) en el plano público.

La aparición del sida y la represión que muchos homosexuales sufrieron al ser acusados de propagar la pandemia durante la década de 1980 originaron nuevas formas y discursos de defensa y posicionamiento político en el que la identidad gay resultó crucial.

Sin embargo, el actual panorama de la homosexualidad no es idílico. Enjuiciamientos, señalamientos y crímenes por odio o “pánico” homosexual no han desaparecido con la salida del clóset o con la posición política. A pesar de ello, la confrontación con un mundo de hostilidades ha fomentado construcciones culturales, proclamas autonominativas (gays) y organización colectiva. A partir de esos referentes, la homosexualidad ha logrado legitimar su presencia, sobre todo en contextos urbanos europeos, estadounidenses y algunos pocos latinoamericanos.

Giddens señala que la sexualidad es algo que “tenemos o cultivamos”, algo que el individuo posee (2004:24). Sin embargo, la posesión o el cultivo de la sexualidad no se explica sino por lo que Weeks define como una organización de actividades y conocimientos generada dentro y a través del lenguaje. En este sentido, la sexualidad proviene de distintos campos discursivos identificados por Weeks: “los discursos y las prácticas de las religiones, las codificaciones de expertos como doctores y psicólogos, la prescripción de los planificadores, educadores, arquitectos y trabajadores sociales”¹³⁹ (1993:3).

Por otra parte, las categorías explicativas de la sexualidad —que en la actualidad son tomadas como horizonte de lo posible— son, según afirma Weeks, etiquetas históricas más o menos arbitrarias y divisiones contingentes. Éstas tienen efecto en la organización de las necesidades individuales y los deseos, de tal forma que estructuran fuertemente la evaluación social de los comportamientos eróticos (Weeks, 1993:4). En este sentido, las identidades sexuales resultan ser categorías artificiales básicas que dirigen la navegación de las necesidades personales y las relaciones sociales (Weeks, 1993:5).

En términos homosexuales, la sexualidad que “poseemos” es más que una marca identificatoria, es identitaria, es el “nosotros” blandido como bandera política. Y

¹³⁹ Traducción propia. En el original: “the preaching and practices of religions, the codifications of experts such as doctors and psychologists, the prescriptions of planners, educationalists, architects, social workers” (1993:3).

bajo esa consideración, la identidad gay se inscribe en un proceso de cambio social que define realidades individuales y colectivas; representa una opción “liberadora” para muchos homosexuales que encuentran en su “preferencia” nada más que opresión o marginación. De ahí que el orgullo gay, además de ser autonominativo e identitario, resulte una interpelación a las construcciones sociales heterosexuales para obtener los mismos derechos civiles, sociales y legales.

En este contexto, la identidad gay actúa como uno de los fundamentos más propositivos de las últimas décadas,¹⁴⁰ situándose en un plano evidentemente político porque, al exigir el acceso al mundo institucional heterosexual —otrora prohibido— desde una perspectiva homosexual, impulsa el proceso de democratización. Y como un recurso para la construcción de la ciudadanía, la identidad gay promueve el derecho a la diferencia en la orientación sexual, al mismo tiempo que la igualdad en derechos legales.¹⁴¹

En nuestros días, además de México, España (2005), Canadá (2005), Argentina (2010), Islandia (2010), Portugal (2010), Francia (2013), y recientemente algunos estados de la unión americana, permiten el matrimonio entre personas del mismo sexo, y con ello, adquirir una serie de derechos como la adopción, el reclamo de pensiones, el beneficio de la seguridad social y las herencias. Además, Australia, Austria, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Sudáfrica, Grecia, Suecia, Italia, Alemania, Francia y otros países más, permiten que homosexuales se enrolen en las fuerzas armadas (Pérez, 2000).

Sin embargo, existen algunos recovecos en los que anidan otras categorías relacionadas con la legalidad y las prácticas homosexuales, como el de masculinidad. A este respecto, se centran dos grandes críticas a la identidad gay que provienen de la postura *queer*: la definición de “lo gay” o “lo homosexual” desde puntos de vista no occidentales, y el deseo de normalizar, es decir, adoptar y reproducir algunas instituciones heterosexuales como el matrimonio, e incluso estereotipos de masculinidad que no cuestionan el sistema heterosexual. En términos de Vendrell, los gays son “el espejo en donde la normalidad mayoritaria puede mirarse plácidamente, reconocerse como tal, y de vez en cuando hasta soltarse un poco el moño” (2001a:48).

¹⁴⁰ A este respecto, es ilustrativa la industria gay que se ha desarrollado en parte de Europa y Norteamérica, específicamente en países como España y ciudades como San Francisco, Nueva York o Chicago, en Estados Unidos.

¹⁴¹ Tal igualdad se centra en la permisibilidad legal para constituir instituciones sociales, hasta ahora “propiedad” heterosexual: familia, matrimonio y paternidad.

Si bien la propuesta igualitaria (y el reconocimiento de la diferencia) de los gays busca conseguir ventajas,¹⁴² el deseo de “ganar respeto” y reconocimiento (tal como planteaban las propuestas originarias de las primeras marchas gays en todo el mundo), se ampliaron hasta reclamar el derecho legal a formar matrimonios, adoptar y construir familias homoparentales. Además del escozor heterosexual homofóbico ante estos reclamos, otros —desde la homosexualidad misma— fueron emitidos por quienes no se identificaban con estas posturas.

En un marco en que la identidad gay “exige” el *desclóset* como una contraposición al silencio exigido de la moral heterosexual y promueve el orgullo como bandera política, ésta ha visto cuestionada su capacidad creativa y transgresora al ser acusada de reproducir el mundo heterosexual y normalizar la diferencia.

La crítica se cierne en los aspectos relativos a la funcionalidad de dicha identidad en un contexto en que se ve en los gays “una alteridad” asimilable. Según Vendrell, en una sociedad caracterizada por haber instaurado y etiquetado a sus miembros de acuerdo con sus preferencias, el gay es “adecuadamente funcional” a los objetivos del discurso heterocentrista (2001a:48). El sujeto gay tiene que recurrir a su identidad para sentirse orgullosamente legítimo (Vendrell, 2001a:47) y, de esta forma, subrayar las diferencias y las esencias. A pesar de oponerse a un orden heterosexual, esta identidad genera su propia esencia al reconocerse como una diferencia social e históricamente construida (Vendrell, 2001a:48), definiéndose, al mismo tiempo, como un correlato de la heterosexualidad.

En este sentido, se acusa a los gays de tratar de emular las instituciones sociales y las construcciones de género promoviendo la imagen de un homosexual masculino y viril que reafirma la masculinidad dominante y rechaza la idea de un homosexual débil y afeminado. Y precisamente ha sido la postura *queer* la que revela algunos puntos problemáticos de las identidades, la gay en particular. Por lo tanto, no debe sorprendernos, dicen Corber y Valocchi (2003), que los “*gay studies*” utilizaran la categoría *queer* para reconocer los límites de la identidad de grupos minoritarios con proyecto político.

La emergencia de la teoría *queer*, expresa López Penedo (2003), puede ser interpretada como una “progresiva toma de conciencia de la diferencia”, es decir, un pronunciamiento crítico de la supuesta “estabilidad” de las identidades (gays). Así, el término *queer* es utilizado para desarrollar una oposición y crítica a los procesos de normalización, pero también a la intolerancia y homofobia. Además, esta postura reconoce “un conjunto de comportamientos sexuales que establecen

¹⁴² Que en retrospectiva pueden ser interpretadas como logros.

relaciones con códigos de conducta, estéticos y relacionales que no son estrictos, sino que sufren modificaciones en función de los individuos que los pongan en práctica” (López Penedo, 2003:105).

A diferencia de la propuesta de las identidades, la postura *queer* adjudica a los individuos un poder de transformación que va desde los ámbitos más íntimos o inmediatos hasta los más públicos o generales. Esto significa que, en el transcurso de sus modificaciones, el sujeto puede y tiene que entablar relaciones tanto con las estructuras sociales como con “los otros”, pero también con el *sí mismo*.

La pertenencia grupal en los sujetos *queer* no opera de la misma forma en que sucede con las identidades. Los *queer* no se sujetan a códigos prefijados y, por lo tanto, los momentos de ruptura o no existen (porque la ruptura es una constante), o bien no son interpretados como acciones de traición.

Con la consigna de libertad, los *queer* renuncian a cualquier tipo de etiqueta que pueda sujetarlos a una identidad o compromiso grupal. En este sentido, el *queer* se opone, incluso, al individualismo del liberalismo económico porque mientras éste busca maniobrar en un espacio reglamentado, el *queer* es un sujeto que se mueve libremente y puede “cultivarse a sí mismo al margen de un grupo de pertenencia, con la posibilidad de practicar la incoherencia sin ser juzgado” (López Penedo, 2003:106). De acuerdo con esto, el *queer* se encontraría en posición de deconstruir las concepciones identitarias, pero también los conceptos sobre los que éstas descansan.

En oposición a la “normalización” de las identidades, la propuesta *queer* revitaliza la “dimensión” de la perversión, rareza y desviación, y la utiliza como bandera política para defender su posición de inconformidad y oponerse a “lo socialmente aceptado”. Así, la política *queer* es una política de confrontación antes que de normalización (como la gay), y propone desestabilizar los sistemas identitarios mediante la politización de lo perverso, lo anormal o lo antinatural. En ese sentido, las categorías homosexual y heterosexual resultan igual de opresoras para los *queer* (López Penedo, 2003:108).

Por su parte, Judith Roof (2003) reflexiona sobre la historia identitaria (*identity history*) *queer* y da cuenta de la forma en que “pasar de una identidad a otra” sirve a la reproducción de las estructuras establecidas: “cuando reviso mi historia identitaria, me doy cuenta de que emergen modelos superficiales (de resistencia y quizá de oposición) que dan cuenta de una repetición estructural” (Roof, 2003:9-10).

Esta autora sostiene que la identidad posee narrativas ocultas que generan identificaciones y políticas identitarias que permiten crear construcciones ficticias como la “comunidad gay y lesbiana”. La crítica que ella funda en sus experiencias se refiere a la idea de que la identificación no necesariamente tiene que ver con la

identidad grupal. En la constitución grupal, dice, existen mujeres lesbianas que pueden identificarse con la colectividad lesbiana, pero cada una de ellas posee una narrativa distinta de la otra. En tal caso, sostiene, no existe una identificación automática o esencial, por tanto, la construcción de la identidad grupal es más compleja de lo que parece.

En lo individual, indica Roof, las lesbianas se identifican diferencialmente con los grupos constituidos porque sus propias narrativas así lo permiten. En este sentido, dice la autora, no es posible que sea tan sencillo delinear la relación entre los individuos y el grupo. Y es que identidad e identificación son categorías distintas que pueden crear problemas en grupos con identidades políticas, porque ahí la identidad individual y grupal se asume como categorías similares aun cuando los procesos son distintos. En este sentido, las identidades son fabricantes de unidades con fuertes expectativas de uniformidad, coherencia y complacencia que hacen de las identidades comunidades opresivas y políticamente ineficaces (Roof, 2003:16). A la luz de esta propuesta, es posible hacer una lectura de los procesos mediante los que la identidad gay, en México, ha sostenido sus políticas de identidad, pero también de marginación.

Durante la década de 1980, las nacientes organizaciones gays en la ciudad de México experimentaron los embates de la crítica interna. ¿Por qué tendrían que salir del clóset los homosexuales mexicanos? y ¿Qué significado tiene el clóset para el contexto mexicano? eran algunas interrogantes que se ceñían sobre la acción de los grupos organizados que llamaban a cerrar filas contra la opresión y marginación social. Lizárraga (2003a) da cuenta de este espinoso proceso desde dos perspectivas: una que tiene que ver con su postura de observador de hechos que conforman la historia gay, y otra con su experiencia como activista del “movimiento”. En ambas da cuenta de las dificultades para “construir” una homosexualidad políticamente activa, así como el deseo de liberación de los que encontraban en el vocablo *gay* la palabra adecuada para autodefinirse y posicionarse políticamente, frente a aquellos que no veían importancia alguna en los “actos de liberación”. En este contexto, la *gaycidad* frente a la homosexualidad representaba una de las batallas más comunes dentro de la actividad política de la homosexualidad de 1980, y que reveló la complejidad de los campos homosexuales. Ejemplo de ello es el surgimiento de nuevas “formas” o manifestaciones de lo gay que en algunas ciudades del viejo continente llamaron poderosamente la atención y reelaboraron de nuevo el mapa de las identidades gays. Caso claro son los *drag*,¹⁴³ que, dice Lizárraga,

¹⁴³ Lo *drag* supone una autocreación (autopoiesis) que desborda las figuras del travestismo por su atuendo, maquillaje y actuación “excesivo” (todo ello). Puede representar alegoría y fiesta, pero

suponen una violentación de las buenas conciencias y abren un espacio gravitacional “en donde las coherencias hegemónicas del orden social [...] pierden pie y se derrumban” (2003b:22). No hay definición, sin embargo, que revele la posición desafiante del *drag* en las construcciones sociales. Mientras el homosexual o el gay pueden tener “cabida” en las actuales perspectivas de la clasificación social, el *drag* sólo encuentra definición en su condición de espectáculo y, en ese sentido, aun ellos, los expertos de la exageración, pueden intentar la normalización.

La pluralidad homosexual llevó a reconsiderar la idea de una homosexualidad común, o bien de una comunidad homosexual. La manifestación *leather*, los *osos*, los *sado*,¹⁴⁴ los travestis, los transgénero y los bisexuales complejizaron el horizonte homosexual. No se trataba de una sola expresión, sino de distintas formas de “vivirse homosexual”. Estas experiencias son las que zanján la idea de comunidad, pero también de identidad gay. Tal como propone Roof, no son las clasificaciones las que determinan los deseos de autoadherirse a la identidad gay (cualquier *leather*, oso o travesti puede definirse bajo un postura gay), sino que la narrativa personal y las formas en que se aceptan o evaden los compromisos sociales (matrimonio, familia, etcétera) son las que inciden en la autoidentificación.

Jewelle Gómez, muy en esta línea, reflexiona sobre la forma en que se espera que un sujeto (minoritario) se autoidentifique: “vi, a la edad de doce años, lo que significaba ser negra en una América blanca” (2003:17). A partir de su experiencia, afirma que la identidad no es sólo una cuestión académica, sino también una trayectoria personal. Reconoce, por tanto, la existencia de un espectro de elementos que construyen su identidad: ser lesbiana, ser afroamericana o ser bostoniana (Gómez, 2003:18). El reto, indica, es integrar las distintas identidades y considerarlas como algo fluido y no estáticas. No se puede separar la experiencia personal de la postura política. Así, la identidad es tan política como personal y colectiva.

Muchos hemos sido oprimidos porque nos hemos identificado como cosas específicas, dice Gómez: definirse como negro, homosexual, italiano o estadounidense. La autodefinition de este tipo excluye otros elementos que conforman nuestra mis-

también un exceso de la actuación que, precisamente por “excesiva”, provoca al otro. En tal sentido, “violentan” el orden social.

¹⁴⁴ Cada una de estas categorías se explican por una serie de atributos físicos, de actitud y de *performance*, en el sentido de “representación”. Es decir, cada una de ellas es puesta en escena en un marco específico de interacciones. Mientras los *osos* pueden identificarse por su corpulencia, abundancia de pelo corporal y actitud varonil, los *leather* son asociados con gusto por los aditamentos de piel o cuero; en el “campo” *leather* es usual el juego de rol amo-esclavo (dominante-sumiso). Los *sado*, por su parte, pueden identificarse por su deseo de dominación (que puede implicar la satisfacción sexual a través del suplicio físico).

midad y, por tanto, es reduccionista, ya que la identidad social o étnica raramente se toma en cuenta para esta categorización. Además, sostiene la autora, distintos censos contribuyen al reduccionismo de las identidades para después construir sentencias sobre lo clasificado: “los homosexuales son seres solitarios” (Gómez, 2003:20).

Por su parte, Mariana Romo-Carmona (2003) y Yukiko Hanawa (2003) escudriñan las formas en que las identidades gays blancas se confrontan con las denominadas “minorías étnicas”. A través de sus preocupaciones para realizar la obra *Compañeras: Latina Lesbians*, Romo-Carmona expone su postura política y algunas cuestiones que para la cultura latina son determinantes: sociedad, familia y religión. En ese tenor, una de las escritoras más sobresalientes realiza serios cuestionamientos sobre la forma en que el lesbianismo es asumido en las culturas latinas y cómo una lesbiana latina puede sufrir distintas formas de discriminación, incluso por la comunidad gay blanca.

Y es que entre nosotros y dentro de la cultura chicana, dice Gloria Anzaldúa (1999), poseemos creencias de la comunidad blanca que comúnmente atacan las creencias de la cultura mexicana. En este contexto, la mestiza¹⁴⁵ aparece como un personaje que sintetiza distintas culturas: chicana, anglo y mexicana. Y ahí la mestiza posee una personalidad plural; “opera” de un modo pluralista; nada es abandonado por ella, nadie es rechazado, se torna una ambivalencia por sí misma. Ella sintetiza las identidades a las que Roof se refiere. Sin embargo, Anzaldúa cuestiona a las identidades como un producto de imposición antes que una posibilidad de elección o autonominación, tal como sintetiza en el siguiente fragmento:

are neither hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn, to run from.
(Anzaldúa, 1999:216)

El trabajo de Anzaldúa refuta algunas propuestas del liberalismo político que supone, al estilo de Miller (1997), que las expresiones homosexuales, pero también las étnicas o culturales, deben ser remitidas al espacio de lo privado. El reconocimiento de una mestiza antes que el de hispana, negra o española atiende a un

¹⁴⁵ Una propuesta no sólo categórica de la autora, sino el resultado de un proceso de reflexión teórica que involucra historia, cultura y sociedad.

proceso de autoidentificación y autonominación del que algunas mujeres chicanas hacen uso, pero supone también una renuncia a las identidades “impuestas” y una reivindicación de los elementos subjetivos para la renuncia de las identidades culturales y sexuales que “oprimen”.

En la propuesta de Anzaldúa,¹⁴⁶ la subjetividad lesbiana y gay en general supone un reconocimiento de la mismidad, pero también un derecho a la reflexión y cuestionamiento sobre las identidades que constriñen y obligan, como dice Gómez, a identificarte como negro, latino, hombre, mujer, lesbiana o gay, todas ellas categorías sobre las cuales se aplican distintos tipos de políticas, algunas igual de marginalizantes.¹⁴⁷

De esta forma, los cuestionamientos que hacen los *queer* resquebrajan la seguridad con la que se han construido las identidades, los conceptos que las sostienen y la confrontación que mantienen frente a “los otros”. Conceptos como “identidad” o “gay” —que para las comunidades gays blancas en Norteamérica, Europa y Australia connotan unidad e identificación— son severamente cuestionados desde las experiencias latinas y asiáticas, o bien desde las propuestas de género. Romo-Carmona lo expresa formalmente cuando reflexiona sobre la manera en que distintas mujeres hablaron de “ser lesbianas” en su entorno familiar y en su comunidad cultural. La elaboración y publicación de *Compañeras: Latina Lesbians* fue una respuesta al racismo que se había arraigado en su vida de lesbianas en Norteamérica: “lo que encontramos aquí fue una respuesta al racismo que estaba tan arraigado en nuestras experiencias como lesbianas latinas en los Estados Unidos que no éramos conscientes de que dentro del movimiento político blanco no había espacio para este tipo de entendimiento” (Romo-Carmona. 2003:37).¹⁴⁸

Así, trabajos como los de Anzaldúa —que reivindican el derecho a la autonominación y proponen una “lucha contra toda opresión”—, Gómez, Roof, Romo-

¹⁴⁶ En una entrevista, Gloria Anzaldúa reflexiona sobre el chicanismo: “[...] lo que leemos, lo que vemos en la televisión, en el cine, en los lugares donde nos divertimos, son mundos en los que se mezclan lo mexicano y lo anglo [...] el chicanismo es esa mezcla [...] pero que ha abierto las puertas de la cultura para aceptar cosas de los negros, de otras gentes de color, de la cultura ‘angla’ [...]” (Joysmith, 1993:9).

¹⁴⁷ Como el reciente caso de una pareja de homosexuales que fue “desalojada” de un hotel en Cancún porque, según la gerencia, cometían actos inmorales (cuando se dieron un beso en los labios en un espacio público del hotel). O el famoso letrero en un balneario de Aguascalientes: “Prohibida la entrada a perros y homosexuales”. Puede recordarse también el caso de la milicia estadounidense en la que algunas prácticas homosexuales fueron silenciadas bajo el lema “Don’t ask, don’t tell”.

¹⁴⁸ Traducción propia. En el original: “Here what we found was a response to racism that was so ingrained in our experience as Latina lesbians in the United States that we weren’t aware that within the white political movement there was no room for this kind of understanding” (Romo-Carmona, 2003:37).

Carmona y Hanawa presentan formas alternas de concebir la identidad,¹⁴⁹ formas al estilo *queer*. No obstante, retomando la perspectiva *queer*, cabe preguntarse como Kosofsky: ¿Qué es ser *queer*? (2002:34). En este sentido, es sorprendente la cantidad de dimensiones que la identidad debe acoger y organizar en “un conjunto unitario sin fisuras. [Pero] “¿Y si no lo hace?” (Kosofsky, 2002:37).

Mientras las identidades están pensadas para contener, agrupar y representar, Kosofsky afirma que *queer* puede referirse a un “amplio amasijo de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la sexualidad de cualquier persona (2002:37). Visto así, una persona *queer* no acepta las clasificaciones sociales y “promueve un cambio social individual y colectivo desde muy diversas instancias en contra de toda censura” (Mérida, 2002:22).¹⁵⁰

Queer, en el plano de la sexualidad y del género, identifica a personas que bien pueden definirse y asumirse como “lesbianas que se acuestan con hombres”, o transexuales que se “acuestan” con mujeres; pero también habla de experiencias marginales en donde se asocian el género, la raza y la cultura.

En este sentido, lo *queer* ha servido como plataforma desde la que se impulsan nuevas conquistas en las construcciones identitarias. La migración, la lengua o el color de piel son incorporados en los fundamentos explicativos de por qué las identidades tienen que ser cuestionadas: “para hacer una nueva clase de justicia a las intrincadas complejidades del lenguaje, de la piel, de la emigración y del Estado” (Kosofsky, 2002:38).

Resalta, sin embargo, la capacidad que lo *queer* transfiere a los sujetos para autonombrarse. Como dice Kosofsky, además de ser un acto lingüístico, lo *queer* se constituye como una forma de “dramatizar la posición elocutiva en sí misma. Cualquiera que se aplique a sí mismo el término *queer*, quiere decir algo diferente de lo que quieren decir otros cuando lo usan para referirse a otra persona” (2002:39).

Desde esta perspectiva, gay y homosexual (categorías que por mucho tiempo han sido utilizadas para referirse a un supuesto estado patológico de la sexualidad masculina y que actualmente son reconocidas como estilo de vida) son categorías objetivas gobernadas por leyes empíricas ante las que *queer* resulta más violenta. De esta forma, *queer* entabla una discusión contra las construcciones identitarias y asigna más protagonismo al sujeto, pero también a la disidencia.

¹⁴⁹ Y ponen en entredicho, incluso, “las ganancias” del movimiento gay: ¿beneficios para quienes?

¹⁵⁰ Al respecto, Diana Fuss (2002) elabora críticas al psicoanálisis de Freud (a partir de su obra *La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer*, 1920) desde una posición lesbiana, y señala algunas deficiencias en la apreciación de la sexualidad femenina.

Queer, como indica Kosofsky, es significativo cuando se asocia a la primera persona. Pero *queer*, yo agregaría, es significativo cuando además de primera persona, es subversivo en el mismo sentido que ha dicho Judith Butler (2002). Visto así, *queer* es subjetivo, valorativo, interpretativo y autónomo (en palabras de Morin: autoecoorganizativo).

En esos términos, la teoría *queer* reclama el descentramiento del sujeto, y reconocer en él facultades intelectuales, espirituales y biológicas que hacen posible contar con nociones diferenciadas del yo, del mundo y de las capacidades biológico-intelectuales. Así, el sujeto *queer* abandona las posturas naturalistas o esencialistas que promulgaban la idea de una superioridad biológica, intelectual, cultural o sexual, al reconocer la dimensión histórico-social que “forman” a los sujetos (tal como ha demostrado Foucault a través de su *Historia de la sexualidad*). Asimismo, se aparta de las posturas del positivismo, incluso de la visión sociológica que busca leyes y generalidades, y se sustenta en el grupo antes que en las individualidades.

Las propuestas *queer*, sin embargo, han sido realizadas al cobijo de grandes teorías como el posestructuralismo que, a diferencia del estructuralismo, no posee oposiciones binarias y estructuras de la vida social que excluyen la posibilidad de variantes (Kirsch, 2000:28). Rebasa, incluso, algunas propuestas antropológicas, como las de Lévi Strauss, quien analiza las estructuras de linaje y sobre cuyo análisis se realizan grandes cuestionamientos, como los de Judith Butler (2001).

Esta autora apunta que hay que teorizar lo binario. A partir de una dilucidación de la propuesta de Simone de Beauvoir y de las críticas al estructuralismo de Lévi Strauss, Butler articula una de las críticas más sobresalientes sobre las construcciones del género y la identidad. Al respecto, afirma que existen géneros “inteligibles” que mantienen las relaciones de coherencia entre sexo, género y práctica sexual, y que a través de ellos, “los fantasmas de discontinuidad e incoherencia” son descalificados y prohibidos mediante una matriz de género que permite una heterosexualización (2001:50). Con base en ello, se generan identidades coherentes y continuas que naturalizan no sólo el sistema de género dicotómico, sino también a los sujetos y sus prácticas sexuales.¹⁵¹

Así, como lo demuestra Butler, algunas identidades —como la feminista— fijan y constriñen “a los mismos sujetos que espera representar y liberar” (2001:179). Esta situación ocurre de igual forma en la crítica hacia la identidad gay: fija y constriñe a los individuos, aunque la deconstrucción de la identidad no supone la

¹⁵¹ La identidad hermafrodita, la del *drag queen* o la del propio *queer*, son imposibilidades, producto de una anomalía en la constitución, coherencia y estabilidad del sistema de género binario.

deconstrucción política, afirma esta autora (Butler, 2001: 179). Pero en un contexto como Mexicali, en donde las posturas gays no son claras y la afirmación pública parece no encontrarse en las agendas homosexuales; en este territorio, donde las prácticas sexuales entre varones siguen siendo señaladas por un discurso que (aunque intermitente) reafirma el sistema de género dicotómico y permite que las prácticas homofóbicas tomen su lugar en el sistema sociocultural ¿es posible deconstruir la identidad gay?

Creo que el ejercicio de deconstrucción es evidente en los casos de mujeres chicanas, latinas y orientales que cuestionan seriamente el papel de las identidades occidentales y su imposibilidad de agrupar, explicar y representar distintas experiencias individuales. Estas mujeres critican los mecanismos políticos mediante las cuales funciona dicha identidad. En contraste, los sujetos de mi interés no se han ocupado en cuestionar la existencia de dicha identidad, sino de desdeñarla. a pesar de ello, esto no los convierte ni en sujetos gays ni en *queers*. Mi explicación es la siguiente.

El esquema que plantea el movimiento de los sujetos homosexuales hacia la construcción de la identidad gay mediante el *desclóset* y cuya representación es un sujeto crítico y políticamente activo que no deconstruye, sino que reclama para él las mismas instituciones sociales de la heterosexualidad, sólo puede dar cuenta de manera parcial de la posición de los homosexuales en Mexicali. Es decir, en el esquema evolucionista que presenta a los gays como una figura superior, los sujetos homosexuales de Mexicali ocuparían la casilla más baja porque el *desclóset* no ha generado una capacidad crítica que le permita revelarse contra las estructuras heterosexuales que le oprimen y, contrario a ello, las asume y naturaliza. Sin embargo, esto no opera en aislado.

Las situaciones opresivas, ese episodio de lapidamiento al que se refiere un entrevistado (Alberto), la época de las redadas, que, según parece, fue una práctica “normal” en distintas partes del contexto nacional y que se experimentaron en espacios gays de Mexicali —como El Tare—, son prácticas que aunque han desaparecido, permanecen en la memoria histórica de la homosexualidad en la ciudad. En algunos de los entrevistados es evidente que la memoria de sucesos funestos operan como algo a lo que sólo hice alusión en una referencia: como un terrorismo heterosexual.

Aunque me parece justo reconocer que la iniciativa de algunos homosexuales activistas como Armando fue determinante en algún punto de la historia homosexual de Mexicali para que los abusos cesaran, insisto en que el discurso proveniente de un “sector” conservador sigue operando como una expresión *terrorista* (al fin y al cabo siembran cierta forma de terror) que ve en los homosexuales a un enemigo potencialmente destructor de las instituciones heterosexuales, de las ideas reproductivas y la hegemonía religiosa.

Tal como expliqué en el capítulo del análisis filmográfico, los mensajes homofóbicos en Mexicali operan en la construcción personal de la homosexualidad precipitando o inhibiendo el *desclóset*, pero esto no podría explicarse sin referentes inamovibles de la masculinidad.

En este sentido, es importante observar que el contexto fronterizo cuenta con un estereotipo de masculinidad a partir del cual se crean las ideas de lo que significa ser homosexual. Aunque este referente masculino es más evidente en algunos lugares de Mexicali como los baños sauna, se encuentra presente en todos los espacios públicos que permiten los encuentros entre varones. La apariencia, la actitud e incluso el físico, son referentes que hablan de la masculinidad y que, sumados a la discreción y la reserva, se convierten en requisitos indispensables para muchos que desean tener encuentros sexuales. Así, la reserva, al igual que la apariencia masculina, interactúa con el discurso que señala y margina las expresiones de la homosexualidad, algo que se guarda en la memoria y la historia de los homosexuales de Mexicali.

En este contexto, la posición subalterna que ocupan los homosexuales de Mexicali en el supuesto esquema evolucionista, se explica por las experiencias subjetivas que incluyen memoria e historia, pero también un desinterés personal por desterrar los señalamientos que pesan sobre las prácticas sexuales y emotivas entre personas del mismo sexo. Esto, en mi opinión y como dije antes, no los convierte en sujetos *queer*. Y es aunque pareciera complicado entender o definir a los homosexuales de Mexicali desde las explicaciones gays o *queer*, me parece que hacerlo desde el primer punto de vista (gays) es más sencillo y práctico que desde el segundo (*queer*).

Sobre el primero: los sujetos homosexuales en Mexicali no son gays desde el punto de vista del *desclóset*, la organización o la manifestación pública de la homosexualidad, ni lo son por convicción, sino por una serie de interconexiones entre el *terrorismo* heterosexual, la naturalización de la homosexualidad patológica y el desinterés personal por cuestionar a las instituciones heterosexuales que oprimen y señalan a los homosexuales mexicalenses. Resulta obvio que en el caso de los entrevistados en Mexicali, la identidad gay tiene poco sentido, por lo menos en los aspectos que acá se analizan, aunque esto no significa que la identidad no pueda reflejarse nítidamente en algunos aspectos, como la creación de espacios, la construcción de una semántica propia (jerga o argot, dirían otros) o la generación de códigos.

Sobre el segundo: mientras que la identidad gay propone, como se ha visto antes, unidad y coherencia como elementos fundantes y operativos que produz-

can una posición política, la postura *queer* ha sostenido que las construcciones identitarias —básicamente la gay— sujetan y constriñen al individuo de tal forma que, como dice Butler, terminan oprimiendo a los sujetos que pretenden liberar (2002:60).

Si bien los movimientos gays alrededor del mundo han proporcionado una oleada de beneficios invaluable para muchos homosexuales que encontraban incómoda la posición de clandestinidad, otros tantos han preferido guardar el anonimato y la clandestinidad como forma cotidiana de experimentar la homosexualidad. En este sentido, las voces que se han alzado para cuestionar la identidad gay no han pretendido criticar su funcionalidad sino, siguiendo a Butler, establecer los términos políticos en los que se establece dicha identidad. En este contexto, surge una interrogante importante: ¿Los homosexuales mexicalenses pueden clasificarse como *queer* en tanto no consideran fundamental o importante la manifestación pública de la homosexualidad, la organización colectiva y la manifestación pública?

Hasta donde se ha presentado este tema, los sujetos *queer* entablan una crítica a las pretensiones de la identidad gay. Pero existen dos características sobre las que, según me parece, tendríamos que reflexionar. La primera se relaciona con el posicionamiento o bien con el sujeto de quien viene la crítica hacia esta identidad: todos aquellos que han establecido una resistencia a las identidades desde la postura *queer*, son sujetos que hablan desde una posición estructuralmente distinta a la de otras personas: la academia. La segunda se centra en el énfasis que cada uno de ellos hace de su posición minoritaria con base en su origen étnico, cultural o de clase, y la marginación que experimentan de las identidades gays occidentales, básicamente, blancas.

En estos contextos, la identidad gay es cuestionada por experiencias chicanas, latinas o asiáticas que provienen de epidermis morenas, negras o amarillas, aunque todas son subjetividades letradas y educadas. Así, una posición *queer* exige lucidez en puntos específicos: saberse excluido, no representado y disidente. Exige un *saber sobre sí mismo* y sus posibilidades de deconstruir los reductos identitarios, algo que no aparece en ninguno de los entrevistados, y que tampoco fue observado en el trabajo etnográfico.

Aunque el campo homosexual en Mexicali es tan complejo que difícilmente podría hablarse de una presencia generalizada de sujetos *queer*, esta propuesta me permite realizar algunas interpretaciones y esclarecer mi posición frente a la identidad gay en sus dimensiones del *desclóset* y la manifestación pública (organización y marchas) en esta ciudad.

Si bien los sujetos entrevistados poseen evaluaciones interesantes sobre la forma en que se vive la homosexualidad en la ciudad, los lugares que en ella se

construyen y lo que ellos permiten o rechazan, me resulta arriesgado afirmar que poseen una posición de disidencia en los dos frentes a los que se ha aludido a lo largo de este documento y sobre los que algunos teóricos de *lo queer* han reflexionado: frente a la heterosexualidad y frente a la identidad gay. En la primera, los entrevistados no muestran ni se encuentran en disposición de realizar acciones “contestatorias” porque la marginación o discriminación no se experimenta en las “magnitudes” que se esperaría en un contexto del “afamado norte”. Hay que reconocer, sin embargo, que los sujetos mismos definen sus círculos de socialización tanto en los ámbitos laborales como en los amistosos. Esa definición de espacios ad hoc crea en ellos una especie de protección que les permite “vivirse homosexuales” en los lugares donde consideran tienen que hacerlo. Por supuesto que en la definición de estos círculos opera fuertemente el discurso moralizante que sigue impulsando el sistema de género “inteligible” dicotómico, con valores religiosos y familiares, una visión de mundo que no deja alternativa para la expresión de otras sexualidades. Una muestra de ello es la forma en que algunos entrevistados asumen la existencia de lugares “apropiados” para manifestar el amor homosexual y la sensación de convertirse en infractor cuando éste se muestra en el espacio heterosexual. A pesar de convertirse en transgresores, esos entrevistados asumen que las reglas heterosexuales son correctas, infranqueables e imperturbables. Además, la idea de que la sociedad mexicalense “no se encuentra preparada” para asumir la experiencia homosexual, permite a los entrevistados tomar una postura de desentendimiento sobre la manifestación pública de la homosexualidad. Así, el *desclóset* y la organización —que en otros contextos son imprescindibles para luchar contra la homofobia— son débilmente valorados por los entrevistados porque su experiencia sobre marginación es escasa.

No afirmo que la inexperiencia sobre marginación sea absoluta, pero sí que ésta es experimentada con poca certeza porque cuando se tiene de frente, se asume como una expresión imperativa: “en ese lugar no se puede”, “ese lugar no es apropiado”. Esos son los mecanismos bajo los cuales puede manifestarse el discurso homofóbico y las leyes morales que *territorializan* la expresión homosexual. Y es que la existencia de lugares gays en la ciudad de Mexicali no sólo es resultado del “espíritu empresarial”, sino que también es producido por esta demarcación de los espacios.

Dado que la consigna de la heterosexualidad es la *no permisión* de expresiones emotivas entre personas del mismo sexo en lugares públicos, éstas deben consumarse en lugares sobre los que se han fincado algunos calificativos que, en el imaginario social, son representativos: “lugares para jotos y desviados” que por

su ubicación y operatividad son clandestinos y anónimos, conocidos en el mundo homosexual.¹⁵² En contraste, algunos lugares en donde las prácticas sexuales entre varones pueden realizarse (como las saunas o la calle del Sanborns), no son del todo conocidos en el ambiente homosexual de Mexicali, pero quienes lo conocen, asumen que en ellos pesa una advertencia: es riesgoso asistir a las saunas porque “hasta en patrullas te sacan”. Con estos “avisos”, los testimonios sobre la “impreparación” social y las del desinterés por el *desclóset*, la organización o las marchas, tienen que ser matizadas.

No se trata de una negación inexplicable a las propuestas de la manifestación pública de la homosexualidad. Las lecturas que los sujetos hacen de esas advertencias, la afirmación del “género inteligible” y la demarcación geográfica de los espacios, constituyen aquello que algunos entrevistados describen como “autorrepresión”.

Si bien es cierto que los entrevistados coinciden en afirmar que no se inscriben en una sociedad represora, aceptar que las muestras de cariño no pueden manifestarse de forma pública o considerar que las marchas gays tienen el objetivo de la exhibición y no el de la protesta (o que no existe razón para realizar las marchas en Mexicali), son actitudes que me hacen pensar que los homosexuales de esta ciudad aceptan fácilmente y sin conflictos, los imperativos de esta sociedad. Por tanto, no es extraño que en los lugares de “diversión gay”, muchos sujetos puedan asumir poses o actitudes que emulan a estrellas musicales femeninas, de manera que a estos espacios son confinadas las “expresiones homosexuales”, y donde, como se veía en Hooker (1967), pueden entenderse estas actitudes, puede apreciarse lo que *ellos son*. Y es que si cada fin de semana el Babylon’s, el Taurinos y el Mirage han atraído una “cantidad” importante de sujetos gays, es porque estos lugares forman parte relevante en la vida de ellos, sin negar o excluir que también lo sean en la vida heterosexual. En la medida en que la presión social hacia la homosexualidad tienda a volverse más represiva, estos lugares del anonimato posiblemente incrementen el número de sus asiduos o, en un escenario extremo, desaparezcan junto con la vida gay que se manifiesta “públicamente”.

¹⁵² Aun cuando en el trabajo de campo se pudo observar una presencia importante de parejas heterosexuales, los lugares gays siguen siendo espacios clandestinos, ocultos para la mayor parte de la población mexicalense.

Conclusiones

Atenderé aquí una cuestión derivada del arbitraje al que fue sometido este libro: ¿Cómo puede esta obra contribuir a “romper” con estas “circunstancias” de clandestinidad y ocultamiento, de poca participación política?

Entre los años 2006 (cuando se recopilaron las entrevistas que sustentan parte de este libro) y 2013 (cuando la obra fue sometida a revisión), las circunstancias han cambiado poco respecto de las formas en que los discursos moralistas aparecen en la vida de muchos homosexuales.¹⁵³ Las imposiciones socioculturales todavía obligan a muchos homosexuales a mantenerse en los límites de lo permitido, es decir, en la manifestación pública mínima de su orientación sexual. Por otra parte, durante este mismo periodo, algunos “antros” han desaparecido, pero se han crado otros. El Babylon’s desapareció para dar paso a Cielo, que a su vez cerró para que luego la misma gerencia abriera otro denominado G-Antro,¹⁵⁴ este último desapareció en 2012 para dar paso a Venneno, que actualmente está ubicado fuera del centro histórico (caracterizado por ser una zona donde se concentra gran parte de establecimientos con actividad nocturna y en la que se encuentran otros lugares que no han experimentado cambios, como Mirage, Taurinos y los baños sauna).

Paralelamente, los alegatos presentados en favor y en contra del matrimonio homosexual que llevó a cabo la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que des-

¹⁵³ El trabajo de tesis de maestría de Villegas (2012) ha recogido información que sustenta mi punto de vista.

¹⁵⁴ Letra del abecedario que fue utilizada como imagen del antro y que entre la clientela del lugar se identificaba a través de su expresión oral en inglés: “yi”.

embocaron en la aprobación de la *Ley Razú*¹⁵⁵ y la consecuente ordenanza para que el resto de los estados reconocieran las uniones de este tipo (celebradas en el Distrito Federal), se engancha con uno de los acontecimientos más recientes en la ciudad de Mexicali que narraré brevemente.

El 16 de octubre de 2010 se realizó la sexta caravana por el orgullo gay en la ciudad de Mexicali, en respuesta a la censura y el “candado” puesto a la unión matrimonial entre personas del mismo sexo y la adopción, a través de la modificación del artículo 7 de la *Constitución* local, la cual obliga al Estado a proteger la institución matrimonial y reconocerla como un derecho de la sociedad que garantiza “salvaguardar la perpetuación de la especie y ayuda mutua entre los cónyuges, satisfaciéndose este solamente, mediante la unión de un hombre con una mujer”.

Tres años después de este “candado”, la noticia de que dos hombres habrían realizado los trámites necesarios (incluso asistir a las charlas prematrimoniales) para contraer matrimonio en esta ciudad, sentó un precedente importante. Sin embargo, bajo el argumento de que la solicitud había sido realizada con los nombres de un hombre y una mujer, el 17 de junio de 2013 fue cancelada su solicitud de matrimonio.¹⁵⁶

En respuesta, se interpuso una solicitud de amparo cuyo fallo fue favorable para la pareja gay,¹⁵⁷ luego de que la titular del Juzgado Segundo del Distrito del Poder Judicial Federal otorgara la razón a los solicitantes y ordenara a la autoridad municipal que se celebrara el acto de unión de la pareja gay.

Para continuar con la disputa, el gobierno de Mexicali presentó un recurso de revisión contra la “permisividad” del matrimonio entre personas del mismo sexo, del que finalmente no tuvo respuesta positiva. Cabe mencionar que entre los argumentos que los representantes del gobierno de Mexicali utilizaban para desestimar el caso, se encontraban la reforma al artículo 7 de la *Constitución* local. Ahora bien: ¿qué elementos se ponen en juego en este episodio?

Es evidente que en esta ciudad, el Estado intenta mantener una política heteronormativa basada en la idea de que el matrimonio es “natural” cuando se realiza entre un hombre y una mujer y tiene, además, un fin procreativo; esta idea se opone a la condición “antinatural” de la homosexualidad.

¹⁵⁵ Conocida así porque desde finales de 2009, el entonces diputado David Razú Aznar, fue el principal promotor del proyecto de ley, de su defensa y de su consecuente aprobación.

¹⁵⁶ El caso es peculiar, puesto que la solicitud de Víctor Manuel Aguirre Espinoza y Víctor Fuentes Urías Amparo fue aceptada y registrada en el libro correspondiente del Registro Civil, para luego ser programado el enlace legal. Sin embargo, al momento de presentarse para la celebración de la unión, a los solicitantes les fue notificada la cancelación debido a un error en el registro de los nombres (*La Crónica de Baja California*, 17 de junio de 2013, sección local).

¹⁵⁷ La respuesta favorable a la solicitud de amparo fue emitida el 14 de octubre de 2013.

Aunque el matrimonio, como ha dicho Rom (2007), produce una amplia gama de beneficios públicos y protecciones,¹⁵⁸ poca ha sido la discusión en torno a ellos tanto en el contexto mexicano en general, como en el local (Mexicali), puesto que se espera que éstos sean una consecuencia “lógica” derivada de la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo. En contraste, las lógicas culturales parecen tener mucho más relevancia. Adicionalmente, la concurrencia entre los ritos religiosos y los sociales han determinado no sólo las sendas que siguen la lucha por los derechos de las personas gays, sino que también se han convertido en las arenas en que se disputa la “legitimidad” del matrimonio. En otras palabras, *quiénes* pueden unirse en matrimonio y *cómo* lo celebran, han dejado de ser simples enunciaciones porque revelan las apropiaciones de un mundo construido desde la mirada heterosexista, machista y clasista.

El presente trabajo no ha tenido otra pretensión que ofrecer una panorámica de estos dilemas en espera de que la modesta reflexión que hago de ellos produzca una chispa lo suficientemente brillante para llamar la atención no sólo del ámbito académico, sino de aquellos que se encuentran, de cotidiano, viviendo entre lecturas de lo prohibido y lo aprobado. En tal sentido, considero que la interrogante ¿Cómo esta obra puede colaborar a romper con las circunstancias de ocultamiento y clandestinidad?, puede ser contrapuesta a otra: ¿Tendríamos que acabar con el ello? Respondo, sin embargo, afirmando que los espacios gays permiten y, en muchos casos, determinan las entradas y salidas del clóset, ofreciendo una posibilidad a los sujetos de mantener “estables” las distintas dimensiones que componen su vida cotidiana.

Por otra parte, la centralidad gnoseológica y analítica de la observación participante y las respuestas dialogadas de los sujetos entrevistados han mostrado el modo en que los discursos morales operan en la construcción social de la homosexualidad, su represión y señalamiento, además de la manera en que produce aquello que algunos entrevistados definieron como *autorrepresión*. Romper estos discursos y subvertirlos quizá permita la conformación de sujetos con ideas renovadas y actitudes más “arriesgadas” que logren confrontar todo intento de imposición heterosexista. Además, el hecho de que este libro dé cuenta de la forma en que los discursos de la moralidad heterosexual producen marginación y segregación espacial de los lugares gays, y heterosexualicen la homosexualidad, puede contribuir a la aparición de estos “nuevos sujetos”. Pienso, sin embargo, que al final son

¹⁵⁸ En el original: “Marriage, in turn, yields a vast array of public benefits and protections” (Rom, 2007:4).

los ellos (los sujetos) quienes tienen la posibilidad de construir opciones y ganar posiciones en el espacio público. Muestra de esto es su elección para permanecer al margen del activismo y la protesta. Esta elección, desde mi punto de vista, es producto de la capacidad de agencia de sujetos para quienes el campo de la subversión debe permanecer vacío.

Es importante mencionar que la posición política de los homosexuales en esta ciudad, hasta ahora parece ser una quimera, sin un fuerte sentido de la agrupación colectiva, sin compromiso con la lucha por los derechos de los homosexuales, sin participación en las marchas gays. En otras palabras, sin presencia en la vida pública. En este contexto, la autoafirmación y la disidencia hacia la heterosexualidad aparecen como un campo poco abonado a pesar de que en el pasado (tal como narró Armando) un episodio de abuso propició la colaboración de organizaciones gays internacionales. A pesar de ello, no me atrevo a negar la posibilidad de que en el futuro surjan organizaciones homosexuales fortalecidas y con una estrategia de inclusión más eficaz que las convocatorias a la marcha, pero en el ínterin, los esfuerzos del activismo por politizar a los sujetos, se confronta con las decisiones de éstos.

Entiendo que los beneficios traídos por el movimiento e impulsados por la identidad gay son invaluableles. También entiendo que sin el *desclóset* o la manifestación pública de la homosexualidad sería difícil concebir el panorama actual de las homosexualidades. Pero, a través de los hallazgos que presenté sobre los sujetos homosexuales en Mexicali, puedo cuestionar: ¿Es necesario apelar a la identidad gay para desarrollar mejoras en la “condición” de vida de los homosexuales? ¿Por qué sería necesario abandonar el anonimato en contextos donde los homosexuales aceptan las normas heterosexuales antes que rechazarlas o cuestionarlas? ¿Por qué adoptar una posición de disidencia pública si las relaciones sociales y prácticas sexuales pueden sostenerse en lugares clandestinos? ¿Es necesario construir posiciones políticas que se rebelen contra el sistema de género inteligible en el contexto de Mexicali?

Entiendo que estas interrogantes se acercan mucho a una postura *queer* con la que puedo encontrar cierta identificación, pero antes que eso, creo que ofrecen la oportunidad de pensar en una serie de paradojas que, como tales, son el resultado de lo que he planteado a través de la reflexión de Touraine: el sujeto se desgarrará entre el deseo personal y las exigencias colectivas. Y es que las paradojas, las incoherencias, los absurdos, el “contrasentido”, deben ser entendidos a la luz de esta relación, en la que también concurren los mandatos de la heteronormatividad, las reglamentaciones clericales, y un sistema político que impulsa parcialmente (desde la perspectiva heterosexual) el proceso democrático. Adicionalmente, hay que

reconocer que el silencio homosexual, la apatía hacia las formas organizadas y la manifestación pública seguirán siendo una consecuencia de la heterosexualización de la homosexualidad. La llamada, en este sentido, es a pensar en las formas en que las culturas heterosexualizan a los homosexuales, regulan sus espacios, sancionan sus prácticas más cotidianas, los desacreditan, y se reafirman en la posición más alta de la jerarquía social.

Así, y al tenor de lo manifestado en las entrevistas, he puesto en evidencia la forma en que los sujetos homosexuales de Mexicali aceptan una posición de inferioridad jerárquica en la estructura social y la forma en que “naturalmente” aceptan una distribución geográfica de lugares que promueve la superioridad heterosexual y los obliga (ésa es la palabra) a la apropiación de *no lugares* que puedan servir al intercambio sexual. Desde esta perspectiva, los homosexuales en Mexicali no sólo aceptan los márgenes del espacio urbano, sino que aún no cuestionan los mecanismos que dilatan su organización política. En su lugar, construyen o descubren nuevos espacios que subrayan su propia marginalidad y acaban siendo una aceptación tácita de la superioridad del discurso moral y religioso que los acusa de inmorales, pecaminosos y desviados. Es un “escape” en el que no hay confrontación. Pero, como he dicho arriba, tampoco creo que éste sea un “ejercicio” unilateral o parcial.

El hecho de que el discurso de la heterosexualidad consiga moldear/normar las prácticas y estilos de vida de los homosexuales, es decir, controlar sus espacios y llevarlos a aceptar su condición de marginalidad, también requiere de un sujeto en apariencia pasivo e irreflexivo. Si dicho “moldeamiento” tiene éxito, es porque no aparece explícitamente en todo tiempo y lugar, sino bajo ciertas circunstancias y en determinados espacios, como el caso de los encuentros sobre sexualidad que promueven una “cura” de la homosexualidad, o los enfrentamientos con grupos religiosos durante la marcha gay. Pero, fundamentalmente, porque sólo una parte mínima de homosexuales se enrolan en la actividad política. En ese sentido, encuentro difícil que los homosexuales de esta ciudad se conviertan en actores o sujetos “libertarios” y críticos que cuestionen y trasciendan las definiciones que el discurso de la homofobia les ha estampado.

He defendido que los entrevistados en Mexicali, cuyos testimonios reflejan en cierta manera el sentir general, echan mano de su subjetividad para definir sus acciones y ámbitos de socialización, sus temores y opciones como ciudadanos. Pero esto no significa que reconozca en ellos un atisbo de inquietud sobre las circunstancias en que viven su homosexualidad, al menos no en el sentido organizativo o político.

El sujeto homosexual en Mexicali lo es únicamente en sus propios dominios: la disco, el bar, la calle o la sauna. En ellos puede reafirmar sus códigos y establecer

sus parámetros de “normalidad”, puede poner en marcha la capacidad de dominio y transformación de *sí mismo* para reivindicarse como sujeto que proclama su derecho a ser actor, “protagonizar su propia existencia”. De igual forma, cabe mencionar que el sujeto homosexual de los bares, la disco, la calle o la sauna en Mexicali también es un individuo que resulta de la “normalidad” heterosexual, lo que, desde mi punto de vista, equivale a decir que son construidos culturalmente.

Y es que la historia misma ha relegado parte importante en la narrativa de la ciudad: su propia sexualidad. En este sentido, el título de este libro deja de ser puramente metafórico, ya que los homosexuales no son mencionados en las construcciones históricas, ni en las socioculturales, ni en el contexto actual.

Finalmente, escribo estas últimas líneas sorprendido por la criminalización de la homosexualidad en Rusia y Uganda, los asesinatos de mujeres transgénero y los ataques a jóvenes gays en distintas partes de Latinoamérica. Tales decisiones y actos no hablan de otra cosa que de un retroceso en materia de derechos humanos, y a pesar de que muchas voces se han hecho escuchar para condenar esto, los recursos para justificarles son siempre los mismos: la normalidad heterosexual, sus principios reproductores y sus regulaciones morales.

Y ¿cómo luchar contra ello, cuando se entrevera con un sistema de justicia pensado desde la misma lógica? Las luchas gays alrededor del mundo han dejado claro que el camino es el activismo, la denuncia y la lucha. Aunque en Mexicali la organización política es precaria, de alguna forma ha representado una resistencia hacia la censura y la prohibición de derechos como el matrimonio. Y aunque en este libro no se intentó ofrecer respuesta a la interrogante, sí se trató de brindar una perspectiva compleja que permita ver algunas paradojas relativas a la lucha gay en relación con los sujetos a los que pretendidamente representa pero que no se identifican con ella.

En tal sentido, es fundamental analizar estos sistemas de complejidad y paradojas para quienes intenten una subversión contra el sistema de opresiones, para quienes puedan considerar la posibilidad de dejar de ser gays en el desierto.

Bibliografía

- Aguilera, Antonio (1996), “El sujeto escindido. Un es cansado que fue y será”, en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.
- Aguirre, Bastán (1997), “Etnografía”, en Aguirre, Ángel (ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, España, Marcombo.
- Alarcón-Chaires, Pablo (2004), “La etnoecología. Hacia una transición epistemológica de la ciencia” en Llanos, Goytia y Ramos (coord.), *Enfoques metodológicos críticos e investigación en ciencias sociales*, México, Plaza y Valdés-UACH.
- Alonso, Guillermo y Balbuena, Raúl (2004), “Tijuana, las esquinas del sexo, los rincones del placer”, *Ciudades*, núm. 62, abril-junio, pp. 7-14.
- Altman, Dennis (1983), *The homosexualization of America*, Boston, Beacon Press.
- Anzaldúa, Gloria (1999), *Borderlands/La frontera. The new mestiza*, San Francisco, California, Aunt Lute Books.
- Augé, Marc (2005), *Los no lugares*, Madrid, Gedisa.
- Bailey, Robert (1999), *Gay politics, identity and economics in the urban setting. Urban politics*, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Bantman, Béatrice (1998), *Breve historia del sexo*, España, Paidós.
- Bartolomé, M. Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI.
- Bieber, Irving et al. (1967), *Homosexualidad: estudio psicoanalítico de homosexuales masculinos*, Nueva York, Basic Books.
- Birulés, Fina (1996), “Del sujeto a la subjetividad. Duro deseo de durar”, en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.

- Bonder, Gloria (1998), *Género y subjetividad. AvaTares de una relación no evidente*, Universidad de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG).
- Boswell, John (1992), *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, España, Muchnik Editores.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- _____ (1999), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Madrid, Anagrama.
- _____ (2000), *La dominación masculina*, España, Anagrama.
- Buffington, Rob (1998), “Los jotos. Visiones antagónicas de la homosexualidad en el México moderno”, en Balderston, Daniel y Guy, Donna J. (comps.), *Sexo y sexualidades en América Latina*, México, Paidós.
- Butler, Judith (2001), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, México, UNAM/PUEG-Paidós.
- _____ (2002), “Críticamente subversiva”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras*, España, Icaria.
- Cardin, Alberto (1989), *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, España, Tusquets Editores.
- Cardoso, Roberto (1992), *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.
- Careaga, Gloria (2004), “¿Quién soy? ¿Qué me gusta?: apuntes para pensar lo hetero/homoerótico”, en Careaga, Gloria y Cruz, Salvador (coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, México, UNAM-PUEG.
- Carrier, Joseph (1999), *De los otros. Intimidación y comportamiento homosexual del hombre mexicano* (Edición privada del autor).
- Carter, David (2004), *Stonewall: the riots that sparked the gay revolution*, Estados Unidos, St. Martin’s Press.
- Castañeda, Marina (1999), *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, México, Paidós.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II, México, Siglo XXI.
- Cawthorne, Nigel (2005), *Las vidas sexuales de gays famosos*, México, Diana Editorial.
- Ceballos, Manuel (2003), “Consideraciones históricas sobre la conformación de la frontera norte mexicana”, en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Chávez, Ma. Eugenia (2004), “Encuentros y desencuentros de la metodología en antropología y sociología”, en Llanos, Luis, Goytia, Ma. Antonieta y Ramos, Arturo A. (coords.), *Enfoques metodológicos críticos e investigación en ciencias sociales*, México, Plaza y Valdés.
- Cisneros, Isidro (2004), *Formas modernas de la intolerancia. De la discriminación al genocidio*, México, Océano.
- Clatts, Michael (1999), “Ethnographic observations of men who have sex with men in public: toward an ecology of sexual action”, en Leap, William L., *Public sex/Gay space*, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Clemison, Richard (1995), *Anarquismo y homosexualidad. Antología de artículos de la Revista Blanca, generación consciente, estudios e iniciales (1924-1935)*, España, Fierro Editores.
- Connell, R. W. (2003), *Masculinidades*, México, UNAM.
- Corber, Robert y Valocchi, Stephen (2003), “Introducción”, en Corber, Robert y Valocchi, Stephen (eds.), *Queer studies. An interdisciplinary reader*, Reino Unido, Blackwell Publishing.
- Córdova, Rosío (2003), “Mayates, chichifos y chacales: trabajo sexual masculino en la ciudad de Xalapa, Veracruz”, en Miano, Marinella (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, INHA.
- Cruz, Manuel (1996), “Ese extraño problema que nos constituye”, en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.
- Cruz, Michael (2000), “Gay male domestic violence and the pursuit of masculinity”, en Nardi, Peter (ed.), *Gay masculinities*, Londres-Nueva Delhi, Sage Publications-Thousand Oaks.
- Cruz Sierra, Salvador (2001), “La pareja gay masculina en México”, *Cuicuilco*, vol. 8, núm. 23, septiembre-diciembre, pp. 113-125.
- _____ (2002), “Homofobia y masculinidad”, *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual*, núm. 13, mayo-junio, pp. 8-14.
- De Beauvoir, Simone (2002), *El segundo sexo*, México, Catedra.
- Díez, Jordi (2011), “La trayectoria política del movimiento lésbico-gay en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIX, núm. 86, mayo-agosto, pp. 687-712.
- Drucker, Peter. (ed.) (2000), *Different rainbows*, Londres, Millivres Ltd.
- DuBay, William (1987), *Gay identity. The self under ban*, Estados Unidos, McFarland & Company, Inc. Publishers.
- Duch, Ll. y Mèlich, J.C. (2005), *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*, España, Trotta.
- Duberman, Martin (1993), *Stonewall*, Estados Unidos, Dutton.

- Durkheim, Emile (1974), *El suicidio*, Series Nuestros Clásicos, México, UNAM.
- _____ (1998), *Las reglas del método sociológico*, México, Ediciones Coyoacán.
- _____ (2004), *La división del trabajo social*, México, Colofón.
- Enguix Grau, Begoña (1996), *La homosexualidad masculina en Valencia*, España, Alfons El Magnanim.
- Eribon, Didier (2001), *Reflexiones sobre la cuestión homosexual*, España, Anagrama.
- Espinoza, Alejandro (1992), *Don Crispín. Una crónica fronteriza*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Feliciano, Omar (1998), “El deseo en las sombras”, tesis de maestría, México, UNAM.
- Feyerabend, Paul (1986), *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, México, Tecnos.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon.
- _____ (1988), “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, julio-septiembre, pp. 3-20.
- _____ (1996), *Historia de la sexualidad. Vol. 1. Voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- _____ (1999), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- _____ (2007), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel y Deleuze, Gilles (1995), *Theatrum Philosophicum. Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama.
- Freud, Sigmund (1998), *Una teoría sexual y otros ensayos. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Introducción al estudio de los sueños. Más allá del principio el placer*, México, Editorial Iztaccihuatl.
- Fuss, Diana (2002), “Las mujeres de Freud: identificación, deseo y un caso de homosexualidad en una mujer”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, España, Icaria.
- Gamson, Joshua (2002), “¿Deben deconstruirse los movimientos identitarios?”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- García, Darío (2004), *Cruzando los umbrales del secreto. Acercamiento a una sociología de la sexualidad*, Colombia, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.
- Giddens, Anthony (1984), *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press.

- _____ (1991), *Modernity and self identity: Self and society in the late modern age*, Stanford, Stanford University.
- _____ (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Argentina, Amorrurtu.
- _____ (2004), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, España, Cátedra.
- Giddens, Anthony y Turner, Jonathan (1990), *Teoría Social Hoy*, España, Alianza.
- _____ (2004), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, España, Cátedra.
- Gilmore, David (1994), *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- Giménez, Gilberto (2000), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving (1959), *The presentation of self in everyday life*, Estados Unidos, Anchor Books Edition.
- _____ (2001), *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Icamá.
- Gómez, Jewelle (2003), “The event of becoming”, en Martin Duberman (ed.), *A queer world. The Center for Lesbian and Gay Studies Reader*, Estados Unidos, New York University Press.
- González, Aurora (1995), “Etnografía y método científico”, en Aguirre, Ángel (ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, España, Marcombo.
- González, César (2003), “Intimidad y ciudadanía. Experiencias desde la no heterosexualidad”, en Miano, Marinella (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, ENAH.
- González, José María (1996), “El individuo y la sociedad”, en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.
- González Pérez, César Octavio (2001), “La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma de comprender el mundo de los homosexuales”, *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 6, primavera-verano, pp. 97-110.
- González Pérez, María de Jesús (2005), “Marcha del orgullo por la diversidad sexual. Manifestación colectiva que desafía las políticas del cuerpo”, *El Cotidiano*, vol. 20, núm. 131, mayo-junio, pp. 90-97.
- González Ruiz, Édgar (2002), *La sexualidad prohibida. Intolerancia, sexismo y represión*, México, Plaza y Janés.

- Goodenoug, Ward (1963), *Cooperation and change*, Nueva York, Rusell Sage Foundation.
- Grills, Scout (1998), "An invitation to the field. Fieldwork and the pragmatists' Lesson", en Grills, Scout (ed.), *Doing ethnographic research. Fieldwork settings*, Estados Unidos, Sage Publications.
- Guasch, Oscar (1995), *La sociedad rosa*, Barcelona, Anagrama.
- _____ (2000), *La crisis de la heterosexualidad*, España, Alertes.
- Guasch, Oscar y Viñuales, Olga (eds.) (2003), *Sexualidades. Diversidad y control social*, España, Bellaterra Ediciones.
- Gutmann, Mathew (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- _____ (2006), *The meanings of macho*, Estados Unidos, University of California Press.
- Hanawa, Yukiko (2003), "Inciting sites of political internventions: queer'n asian", en Duberman, Martin (ed.), *A queer World. The Center for Lesbian and Gay Studies Reader*, Estados Unidos, New York University Press.
- Hegel, Georg (1981), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Herd, Gilbert (1997), *Same sex, different cultures*, Estados Unidos, Westview Press.
- Hernández, Cabrera (2001), "La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la ciudad de México", *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 6, primavera-verano, pp. 63-96.
- Herskovits, Melvilla (1984), *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2001), *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hooker, Evelyn (1957), "The adjustment of the male overt homosexual", *Journal of Projective Techniques*, vol. 21, pp. 18-31.
- _____ (1967), "Homosexual community", en Gagnon, John H. y Simon, William (eds.), *Sexual deviance*, Nueva York, Harper y Row.
- Humphreys, Laud (1999), "Tearoom trade: impersonal sex in public places", en Leap, William L., *Public sex/gay space*, Nueva York, Columbia University Press.
- Ibáñez, Jesús (1994), *El regreso al sujeto. La investigación social de segundo orden*, España, Siglo XXI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). *Censo de Población y Vivienda 2010*.

- Joysmith, Claire (1993), “Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa”, *Debate Feminista*, año 4, vol. 8, septiembre, pp. 3-18.
- Kant, Immanuel (1996), *Crítica de la razón pura. Vol. I y II*, México, Colofón.
- _____ (2004), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Grupo Editorial Tomo.
- Kinsey, Alfred et al. (1948), *Sexual behavior in the human male*, Estados Unidos, W. B. Saunders Company.
- Kirsch, Marx H. (2000), “Making queer theory”, *Queer theory and social change*, Estados Unidos, Routledge.
- Kosofsky Sedwick, Eve (1998), *Epistemología del Armario*, España, Ediciones de la Tempestad.
- _____ (2002), “A (*queer*) y ahora”, en Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, España, Icaria.
- Krafft-Ebing, Richard von (1965), *Psychopathia Sexualis. UIT special reference to the antipathic sexual instinct. A medic-forensic study*, Nueva York, Bell Publishing Company, Inc.
- Lamas, Marta (1997), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM-Porrúa.
- Lautmann, E. O. et. al. (1994), *The social organization of sexuality. Sexual practices in the United States*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lerner, Susana (2008), “La formación en metodología cualitativa. Perspectiva del programa de salud reproductiva y sociedad”, en Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México, El Colegio de México.
- Lévi-Strauss, Claude (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Argentina, Planeta.
- _____ (1977), *Antropología estructural*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (1988), *Tristes trópicos*, España, Paidós.
- Lewis, Oscar (1980), *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana, 1914-1970*, México, Mortiz.
- List Reyes, Mauricio (2005), *Jóvenes corazones gay en la Ciudad de México*, México, BUAP.
- Lizárraga, Xavier (2003a), “La ilusión viaja en tacones o la dragardía (breve ensayo con diez conclusiones)”, en Miano, Marinella (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, ENAH-INHA-Conaculta.
- _____ (2003b), *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*, México, Paidós.

- Locke, John (1981), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar Editorial.
- López Penedo, Susana (2003), “La legitimación y reivindicación de las prácticas sexuales no normativas en la teoría queer”, en Guasch, Oscar y Visuales, Olga (eds.), *Sexualidades. Diversidad y control social*, España, Bellaterra.
- López Sánchez, Olivia (2003), “La reglamentación de los placeres: la contribución de la medicina legal en la representación de la sexualidad en México entre 1850-1900”, en Miano, Marinella (comp.), *Caminos inciertos de las masculinidades*, México, ENAH-INHA-Conaculta.
- Lumsden, Ian (1991), *Homosexualidad. Sociedad y Estado en México*, Solediciones, México, Colectivo Sol-Canadian Gay Archives.
- Marquet, Antonio (2001), *Que se quede el infinito sin estrellas*, Serie Literatura, México, Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM.
- Martínez, Óscar (1995), *Toublesome Border*, Estados Unidos, The University of Arizona Press.
- Marx, Carl (1972), *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- _____ (1973), *El Capital. Crítica a la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2003), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, México, Alianza.
- Mauss, Marcel (1971), *Sociología y antropología*, España, Editorial Tecnos.
- McCary, James (1996), *Sexualidad humana de McCary*, México, El Manual Moderno.
- Mead, Margaret (1982), *Sexo y temperamento*, España, Paidós.
- Meade, Walter (2000), *Pueblo Nuevo, poblado precursor*, Mexicali, Gobierno del Estado de Baja California.
- Mérida, Rafael (ed) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Prólogo, España, Icaria.
- Miano, Marinella (2003), *Hombre, mujer y muxè en el istmo de Tehuantepec*, México, Plaza y Valdés-Conaculta-INAH.
- Miano, Marinella y Giglia, Ángela (2001), “Identidades en construcción y deconstrucción: una exploración del archipiélago lésbico-gay desde la historia oral”, *Cuicuilco*, vol. 8, núm. 23, septiembre-diciembre, pp. 67-95.
- Miller, David (1997), *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*, España, Paidós.
- Minello Martini, Nelson (2003), “Contrapunto. La masculinidad en la voz de las mujeres”, en Miano Borruso, Marinella (comp.), *Cuerpo y sexualidad. La construcción de la masculinidad en América Latina*, México, ENAH-Conacyt.
- Miss Shangay Lily (2002), *Mari, ¿me pasas el poppers? La homosexualidad masculina de la A a la Z*, España, Plaza y Janés.

- Mondimore, Francis M. (1998), *Una historia natural de la homosexualidad*, Barcelona, Paidós Contextos.
- Monsiváis, Carlos (1998), “La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías”, *Debate Feminista, Público, Privado, Sexualidad*, México, Metis-Productos Culturales, año 9, vol. 18, octubre, pp. 55-73.
- Morin, Edgar (2005), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Morton, Donald (2002), “El nacimiento de lo *ciberqueer*”, en Mérida, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria.
- Nicolas, Jean (1978), *La cuestión homosexual*, Barcelona, Fontamara.
- Nietzsche, Friederich (1998), *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- _____ (2005a), *Así habló Zaratustra*, México, Grupo Editorial Tomo.
- _____ (2005b), *La genealogía de la moral*, México, Grupo Editorial Tomo.
- Núñez Noriega, Guillermo (1994), *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, El Colegio de Sonora.
- _____ (2001), “Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismo en México”, *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 6, primavera-verano, pp. 15-34.
- _____ (2007), *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*, México, Miguel Ángel Porrúa-PUEG-El Colegio de Sonora.
- Parsons, Talcott (1968), *La estructura de la acción social*, Barcelona, Guadarrama.
- Pérez, Motserrat (2000), *Derechos de los homosexuales*, México, UNAM-Cámara Nacional del Diputados-LVII Legislatura.
- Petit, Jordi (2004), *Vidas del arco iris. Historias del ambiente*, Barcelona, Debolsillo Ed.
- Piña Osorio, Juan M. (1997), “La frontera: una atracción y crecimiento urbano”, en Piña Osorio, Juan Manuel y Muñoz Sánchez, Patricia, *Migración y cultura en la frontera Norte*, México, Universidad Autónoma Chapingo.
- Pollak, Michael (1987), “Male homosexuality—or happiness in the ghetto?”, en Aris, Philippe y Bejin, Andre (eds.), *Western sexuality: Practice and precept in past and present times*, Estados Unidos, Oxford.
- Popper, Karl (1991), *La lógica de la investigación científica*, España, Tecnos: Rei.
- Pujado, Jorge (2000), *Los regios del Santa Lucía*, España, Leartes.
- Radcliffe-Brown, A. (1974), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, España, Ediciones Península.
- Ramos, Arturo, Argott, Lucero y Barrueta, Gabriela (2004), “Hacia una metodología crítica en las ciencias sociales (Zemelman y el pensamiento dialéctico)”, en

- Llanos, Luis, Argott, Antonieta y Ramos, Arturo (coords.), *Enfoques metodológicos críticos e investigación en ciencias sociales*, México, Plaza y Valdés.
- Rapisardi, Flavio y Mondarelli, Alejandro (2001), *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*, Argentina, Sudamericana Editorial.
- Reinhardt, J. Melvin (1957), *Sex perversions and sex crimes*, Springfield, Illinois, Police Science Series.
- Rendón, Juan José (1992). “Notas sobre identidad, lengua y cultura”, en Méndez, Leticia I. (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ritzer, George (2001), *Teoría sociológica clásica*, España, McGraw Hill.
- Rizo, Marta (2006), “Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales”, *Bifurcaciones*, núm. 6, otoño, (fecha de consulta: 5 de mayo de 2012), URL: www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.html.
- Rom, Mark Carl (2007), “The politics of same-sex marriage”, en Rimmerman, Craig A. y Wilcox, Clyde, *The same-sex marriage*, Estados Unidos, The University of Chicago Press.
- Romo-Carmona, Mariana (2003), “Latina lesbians”, en Duberman, Martin (ed.), *A queer world*, Estados Unidos, The Center for Lesbian and Gay Studies Reader-New York University Press.
- Roof, Judith (2003), “The girl I never want to be: identity, identification and narrative”. en Duberman, Martin (ed.), *A queer world*, Estados Unidos, The Center for Lesbian and Gay Studies Reader-New York University Press.
- Rousseau, Jean Jacques (1992), *El contrato social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Salas-Porras, Alejandra (1989),. “Baja California. Vanguardia del movimiento urbano popular en la frontera”, en Salas-Porras, Alejandra (coord.), *Nuestra frontera norte (“... tan cerca de los EU”)*, México, Nuestro Tiempo.
- Sánchez Ogás, Yolanda (1998), *Bajo el sol de Mexicali*, Mexicali, XIV Ayuntamiento de Mexicali.
- _____ (2003), *Mexicali... una historia que contar*, Mexicali, XVII Ayuntamiento de Mexicali.
- Schifter, Jacob (2000), *Public sex in a Latin society*, Estados Unidos, The Haworth Hispanic/Latino Press.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry (1984), *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Trillas.
- Sjoberg, Gideon (1988), “Origen y evolución de las ciudades”, en Bassols, Mario et al. (comps.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México.

- Tattelman, Ira (1999), "Speaking to the gay bathhouse: communicating in sexuality charged spaces", en Leap, William L., *Public sex/gay space*. Nueva York, Columbia University Press.
- Throckmorton, Warren (2002), "Initial empirical and clinical findings concerning the change process of ex-gays", *Professional Psychology: Research and Practice*, vol. 3, American Psychological Association.
- Touraine, Alan (2000), *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2000), "Introducción", en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés.
- _____ (2003), "Centralidad de las fronteras. Procesos socioculturales en la frontera México-Estados Unidos", en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Velasco, Laura (2003), "Migración indígena y diversidad cultural en Baja California", en Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Vendrell, Joan (2001a), "El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual", en Careaga, Gloria y Cruz, Salvador (comps.), *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*, México, Fundación Arcoíris/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____ (2001b), "La homosexualidad no evoluciona, se construye. Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual", *Cuicuilco*, vol. 8, núm. 23, septiembre-diciembre, pp. 31-50.
- Verón, Eliseo (1977), Prólogo (pp. IX-XVIII), en Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Vicens, Antonio (1996), "El yo y lo psíquico", en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.
- Vilar, Gerard (1996), "La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea", en Cruz, Manuel (comp.), *Tiempo de subjetividad*, España, Paidós.
- Villegas Robertson, Carlos Felipe (2012), "¡Si mi mamá me mirara así! El dilema de la visibilidad en la construcción de la ciudadanía gay", tesis de maestría, México, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo/Universidad Autónoma de Baja California.

Weber, Max (1984), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weeks, Jeffrey (1985), *Sexuality and its discontents. Meanings, myths and modern sexualities*, Estados Unidos, Routledge.

_____ (1993), *Sex, politics and society. The regulation of sexuality since 1800*, Inglaterra, Longman.

Zizek, Slavoj (1999), *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI.

Filmografía

Brokeback Mountain (2005), Ang Lee (dir.), Estados Unidos, Focus Features.

El callejón de los milagros (1995), Jorge Fons (dir.), México, Alameda Films.

Head on (1998), Ana Kokkinos (dir.), Australia, Australian Film Finance Corporation (AFFC).

Gays en el desierto. Paradojas de la manifestación pública en Mexicali se terminó de imprimir en diciembre de 2014 en Impresora San Andrés, S.A. de C.V., Río Mocerito y Vasco de Quiroga 801, col. Pro Hogar, C.P. 21240, Mexicali, Baja California. El tiraje consta de 500 ejemplares.

