

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



Entre la existencia y las resistencias: las masculinidades gays

Tesis

Que para obtener el grado de

Maestro en Sociología

Presenta

JORGE ROMERO LUQUE

Directora: Dra. Citlalin Ulloa Pizarro

Lectores: Dra. Patricia de los Ríos Lozano

Dr. Juan Pablo Vázquez Gutiérrez

Ciudad de México, 2020.

Para mi abuela...

Quiero agradecer a mi mentor y amigo, el Maestro David Fernández Dávalos. Sin su apoyo esto no sería posible. Sin duda soy y seré una semilla de su legado.

A mis papás, por haberme dado lo necesario para construir mi propio camino.

A la Doctora Citlalin Ulloa, por acompañarme en este proceso y por su comprensión, aprendí mucho a su lado. También gracias a todo el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Ibero.

A las personas de mi pasado, las que ya no están. Gracias por enseñarme y haber estado en su tiempo, ahora que no son ni serán, sigo aprendiendo de ustedes.

A lo que será, aquí estoy...

Índice

Mensaje al lector: de la resistencia a la libertad marica	5
Introducción	7
Capítulo 1. Del armario a la libertad: una historia de la liberación homosexual en México (1978-2018).....	13
Introducción	13
1.1. <i>That's enough</i> : de la represión a Stonewall	17
1.1.1. Europa y Estados Unidos	20
1.2. Antecedentes históricos acerca de las nociones y tratamientos sociales de la homosexualidad en México	27
1.2.1. De la represión al: “lo personal es político”. El caso del movimiento homosexual mexicano	33
1.2.2. La salida del clóset de los movimientos homosexuales: 1978-1984	34
1.2.3. 1984-1997: Del discurso liberacionista a la supervivencia.....	36
1.2.4. 1997-2000: El fortalecimiento. La llegada del discurso de los Derechos Humanos y la diversidad sexual	39
1.2.5. 2000-2018: De la lucha civil a la legislación	42
1.3. CDMX: Pista de baile y trinchera de la resistencia.....	46
Conclusiones.....	53
Capítulo 2. Estado del arte del concepto de masculinidad gay	55
Introducción	55
2.1. Abriendo un nuevo paradigma: <i>Masculinities</i> , de Raewyn Connell.....	58
2.2. <i>Negotiating gay masculinities</i> : Vasu Reddy	61
2.3. “ <i>Making a gay masculinity</i> ”, <i>Critical Studies in Media Communication</i> : Fred Fejes.....	66
2.4. <i>Hispanic Gay masculinities and the Global Mirror Stage</i> : Joseba Gabilondo.....	69

2.5. <i>Nothing queer about queer television: televised construction of gay masculinities</i> : Guillermo Avila-Saavedra	76
2.6. “LOCAS”, RESPECT, AND MASCULINITY: <i>Gender Conformity in Migrant Puerto Rican Gay Masculinities</i> : Marysol Asencio	80
2.7. Masculinidad <i>gay</i> en la escuela. Educación, sujetos y subjetividad: José Miguel Segura Gutiérrez	83
2.8. Alteridades de las masculinidades <i>gay</i> en el Departamento del Atlántico: Ligia Cantillo Barrios	86
Conclusiones.....	89
Capítulo 3. Teoría sociológica y masculinidades <i>gays</i> : aproximaciones desde el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos y Pierre Bourdieu.....	94
Introducción	94
3.1. Hacia una sociología de las ausencias, emergencias y traducción.....	99
3.1.1. La sociología de las ausencias y las ecologías de los saberes	104
3.1.2. La crítica a la razón proléptica y la sociología de las emergencias	107
3.1.3. Conectando los mundos diferentes: la traducción	111
3.2. La sociología de Pierre Bourdieu	113
3.2.1. Violencia simbólica	119
3.2.2. <i>Hexis</i> y <i>habitus</i>	125
3.2.3. Sobre los movimientos <i>gays</i> y <i>lésbicos</i> en Bourdieu	130
3.3. Anexo: Otras vías: La teoría <i>queer</i> o “ <i>cuir</i> ” desde Latinoamérica	134
Consideraciones finales.....	151
Referencias bibliográficas e imágenes	163

Entre la existencia y la resistencia: Las masculinidades gays

Jorge Romero Luque

Mensaje al lector: de la resistencia a la libertad marica

Esta tesis fue escrita durante un proceso de dos años de duro trabajo, no solo para recopilar conocimiento, sino también para crearlo y ofrecer nuevas relaciones entre saberes ya existentes, siendo parte también de los cambios que actualmente vivimos desde las ciencias sociales. Espero que aquí encuentres varias sugerencias de cómo —o de cómo no— hacer las cosas para que sigas tu proceso de formación académica o personal. Esta tesis está hecha por un homosexual latinoamericano que se ha mudado a los centros urbanos para salir adelante, que ha adoptado nuevas formas de pensar y vivir, pero también de posicionarse desde la academia, de tomar una postura política. Pienso y deseo una revolución ‘jota’ de las ideas, de cara al dolor que hemos sufrido durante milenios por un sistema que nos ha invisibilizado, violentado, olvidado, asesinado. Pese a que los tiempos de hoy parecen ser más indulgentes con nosotros, no debemos confiarnos, el mundo sigue homófobo porque homóforos siguen los sistemas que nos representan, el lenguaje, el derecho, la ética económica, la cultura. Sé que esta tesis no es la solución a estos problemas, sin embargo, espero que, con su lectura, puedas encontrar alguna clase de respuesta a lo que estés buscando, no solo en lo académico, sino en ti como persona. Escribo esta tesis desde el dolor, mi principal inspiración, y porque no olvido todas esas discriminaciones silenciosas que he vivido a lo largo de mi vida y porque creo fervientemente que nadie las merece, en ese sentido, mi tesis es política y situada en lo que quiere sugerir: los jotos aún cargamos con las consecuencias de una sociedad que nos obstaculiza y que condiciona nuestra plenitud; lo anterior aunado a la heterosexualidad como orientación sexual institucionalizada y normalizada. Nosotros existimos, parto de eso, y nunca habrá suficientes clósets que puedan encerrarnos, instituciones que quieran corregirnos, familias de las que nos expulsen. Hago este trabajo también porque creo que el conocimiento es una de las llaves de acceso a otras realidades para nosotros, pero también considero que es importante defendernos en la calle, en

lo cotidiano. Una academia conectada con la realidad es en lo que he comenzado a creer desde hace tiempo.

Por último, marica que buscas aprender herramientas para hacer frente a esta vida y ser más fuerte, esta tesis también es para ti y te la dedico con cariño, nunca estás solo.

Jorge

Introducción

Este trabajo fue el resultado del esfuerzo de dos años en torno a tratar de entender más el universo de lo *gay* desde diferentes aristas, sobre todo, teóricas. La principal razón que me ha motivado a escribirlo fue la de poder conocerme mejor a mí mismo, de la mano con mis propias inquietudes intelectuales y mis preguntas sobre por qué existen la discriminación y exclusión hacia los hombres homosexuales en la sociedad, todo esto desde la teoría, y, más específicamente, la sociológica.

Los motivos por los cuales esta es una tesis teórica y no se inserta en otra modalidad analítica son varios. Primeramente, es porque este proyecto de investigación tiene contemplada una continuidad, de la cual este trabajo es un primer paso. Pensé en dejar bien armado un entramado teórico y documental que permitiera ser una pista de despegue para el contraste con lo empírico en una investigación doctoral, si bien es cierto que no todo lo que se ha plasmado aquí servirá directamente en esa indagación futura, sí ha situado ideas significativas para seguir adelante con mayor confianza y para continuar comprendiendo cómo funciona ese universo que llamamos homosexualidad, más allá de una orientación y práctica sexuales. Una segunda razón, en relación con la primera, es que, al ser este mi primer acercamiento/análisis de las masculinidades *gays*, quería que fuera lo más serio y responsable posible, teniendo en cuenta las complejidades simbólicas y políticas que las rodean, ahondando suficientemente en su funcionamiento desde las ciencias sociales y la teoría sociológica. El tener tiempo y espacio para detenerme en los claroscuros de sus dinámicas y representaciones permitió generar un diálogo fructífero en torno a ellas.

Ofreciendo un breve resumen de lo abordado en esta investigación, se han plasmado los enfoques principales de los tres capítulos que la conforman: el primero se pensó abriendo paso a la problematización y a la justificación de la investigación. Se ha situado el contexto de cómo se ha desenvuelto y qué cosas ha implicado la homosexualidad —social y políticamente hablando— desde un poco antes, durante y después de sus primeras expresiones masivas. En otras palabras, el primer capítulo consiste en un recorrido histórico de los tratamientos,

percepciones y posiciones de la homosexualidad en distintas sociedades — principalmente desde los inicios del siglo XX—, resaltando el caso de los movimientos por la liberación homosexual en México y su impacto en la creación de una identidad homosexual que ganaría derechos con el tiempo y conquistaría el espacio público. Aquí también se ha dedicado un anexo analítico de la vida *gay* en la Ciudad de México en sus inicios, resaltando de ella sus encuentros y desencuentros. No obstante, el estudio de esa, o esas identidades *gays* necesitaba un acercamiento teórico-conceptual lo más sociológico posible, por lo cual se pensó en el concepto de masculinidad *gay* sugerido por Raewyn Connell en su afamada obra: *Masculinities*, escrita hace más de 20 años, eso fue lo que dio origen al capítulo siguiente. El capítulo 2 es un estado del arte del concepto de masculinidad *gay* como explicación a las intrincaciones de la homosexualidad masculina, percibida como identidad y como movimiento sociopolítico. Por medio de la revisión de distintas posturas y autores alrededor de este término fue posible la creación de un compendio, guiado por una aproximación crítica, que pensé, ayudará a los lectores de esta tesis a saber lo que se ha dicho sobre esta masculinidad en particular y las implicaciones que tiene hablar de ella en lo general. Esto permitió superar algunos problemas a la hora de dar nombre a lo *gay*, ayudando a localizarle para el cruce con los conceptos que llegaría en el capítulo posterior. No obstante, y en concordancia con el capítulo 1, se encontraron varios indicios de exclusión en el estudio de estas masculinidades en la revisión de literatura sobre el tema, algo que el marco teórico de esta tesis logra exponer.

El capítulo 3 fue ese marco teórico que adjuntó las teorías y conceptos de dos autores en particular: Pierre Bourdieu y Boaventura de Sousa Santos. A través de términos como “monoculturas de la razón indolente”, ecologías de los saberes, sociología de las ausencias y emergencias, traducción intercultural, *habitus*, *hexis* y violencia simbólica, se cruzó la teoría con lo ya dicho acerca de las masculinidades *gays* del capítulo 2, de la mano con esa problematización de la exclusión y la violencia que viven, así como las relaciones de poder en las que conviven —tanto con lo externo como dentro de ellas mismas—. Estas teorías, conceptos y autores se han elegido porque son bastante representativos para comenzar a hablar del porqué de la construcción social de la diferencia, la

exclusión y la dominación de unos grupos sociales sobre otros. Boaventura participa en la generación de problematizaciones alrededor de los tipos de conocimiento y su complicidad en la constitución de las relaciones desiguales entre saberes e identidades sociales, sección que posicionó a la indagación de esta tesis a un nivel epistemológico, pero también político. Bourdieu, por su parte, ahonda en los sistemas simbólicos, culturales y políticos que participan en esa misma diferenciación, abundando en los diversos efectos de la distinción sexual y mencionando en un pequeño apartado cómo sucede esto a nivel de movimientos *gays* y *lésbicos*. Esta combinación analítica se pensó idónea para rastrear en dónde se encuentran las masculinidades *gays* en las sociedades actuales, tomando en cuenta lo aprendido durante la elaboración del capítulo 1, que las presentan en una seria desventaja frente a las masculinidades heterosexuales hegemónicas. La teoría, en este caso, permitió encontrar otras conexiones no vistas al inicio de la estructuración de la tesis, esos descubrimientos se señalan en los últimos apartados y en las conclusiones finales.

Por otro lado, es importante mencionar que la estructura con la que comencé a trabajar en esta tesis tomó en cuenta los elementos principales del protocolo de investigación. El planteamiento del problema en ese protocolo pretendía discutir con la moralización del placer sexual para mostrar la discriminación y la exclusión de los hombres homosexuales, que además consideraba otros rasgos de estigmatización como el color de piel o la clase social. Estos elementos problematizaban también la vulnerabilidad a la que eran sometidos aquellos hombres que no atendieran a los imperativos de la sexualidad normativa masculina —como los afeminados o los que asumían roles sexuales “pasivos”—. Mi interés también radicaba en discutir sobre la postura de algunos de los estudios de la sociología de género, ya que consideraba que no enmarcaban un examen satisfactorio de la situación de múltiples desventajas que puede vivir un hombre homosexual, preguntando en dónde quedaban esos otros homosexuales no privilegiados en la escala social. A partir de aquí, planteé la hipótesis de que un entramado entre la moralización de la sexualidad y el deseo, el patriarcado, la heteronormatividad, el racismo y el clasismo participaba activamente en el *modus operandi* de los grupos homosexuales y que impulsaba

los paradigmas de inclusión y exclusión del exterior hacia ellos y entre ellos. Sin embargo, esta hipótesis sería sobrepasada por los cauces tomados y los hallazgos a los que llegaría este texto, pero esto será mencionado en la sección de conclusiones. Así, las preguntas de investigación que fueron formuladas al inicio de este trabajo fueron las siguientes:

- ¿Cuáles son los elementos material-corporales y subjetivos que conforman las masculinidades homosexuales en la Ciudad de México?
- ¿Cómo la asignación de categorías morales influye en la estigmatización de dimensiones como el deseo y las prácticas homoeróticas y, por ende, en los procesos de inclusión y exclusión de la masculinidad homosexual?
- ¿Cómo participa la mirada interseccional para complementar estas explicaciones?

Estas preguntas fueron elementales para comenzar con la primera selección de la literatura y para experimentar mi primer proceso de investigación formal y me permitieron profundizar en la reflexión, percibiendo más dimensiones que las planteadas por estas preguntas iniciales. El descubrimiento y examen de conceptos durante el proceso de investigación me llevó por nuevos rumbos que no había pensado para el desarrollo de esta tesis. Lo mismo sucedió con otro de los elementos del planteamiento del problema: los objetivos.

El objetivo general era demostrar cómo se presentaban los procesos de inclusión y exclusión en las masculinidades *gay* de la Ciudad de México, con base en las asignaciones estigmáticas a la sexualidad y el deseo (erótico), y la intersección con la discriminación, no solo por orientación sexual, sino también por clase social, color de piel, credo, entre otras. De este objetivo general se desprendían los objetivos específicos:

- Describir cómo se creaban y expresaban las masculinidades homosexuales a través del entramado de significaciones alusivas a cuestiones material-objetivas (cuerpo, vestimenta, condiciones socioeconómicas), hasta las subjetivas (deseo erótico, *performance*).
- Exponer cómo el proceso histórico social había contenido la expresión de conductas homoeróticas por medio de la coacción social y la institucionalización por medio de la habituación.

- Reflejar cómo los deseos homoeróticos y la sexualidad eran controlados y/o castigados al momento de llevarse a cabo.
- Describir las dinámicas de socialización entre los hombres homosexuales a partir de estas significaciones.
- Descubrir qué procesos de inclusión y exclusión se generaban a partir de la cristalización de estas identidades masculinas homosexuales.
- Exponer cómo la interseccionalidad explicaba también los procesos de inclusión y exclusión, aunados a la estigmatización de la sexualidad y el placer.

Ya en el desarrollo de los capítulos y sobre todo en las conclusiones haré mención a estos objetivos, si fueron cumplidos o no, y/o si el proceso mismo de investigación me llevó a otros rumbos.

En el último capítulo se ha incluido un pequeño apartado alusivo a una postura teórica alternativa a los *gay and lesbian studies* y la sociología de género de los que parten los trabajos de las masculinidades *gays*, esa alternativa es la teoría *queer* como una rama del conocimiento altamente viable para continuar con la problematización de paradigmas como el colonialismo y el neoliberalismo, presentes en las subversiones sociales —incluidas las de la diversidad sexual—. Lo anterior reconociendo que los análisis de las masculinidades *gays* pudieran quedarse cortos al ser enunciados inicialmente desde países occidentales con ciertos privilegios comparados con otras regiones del mundo como Latinoamérica.

Esta tesis aporta a la sociología una mirada fresca y peculiar acerca del mundo —o los mundos— de los que son parte las masculinidades *gays*, —específicamente, los hombres cisgénero homosexuales— y las interacciones entre esos mundos. Como una tesis política, este trabajo vuelve a esa sociología contestataria y no distante de los hechos sociales que estudia —en este caso, respecto al campo del género y la diversidad sexual—, la denuncia de un sistema androcéntrico, heterosexista y heteropatriarcal está de fondo por medio de su exhibición. De entre las aportaciones a la sociología, este trabajo realiza conexiones de razonamientos muy puntuales a niveles subjetivo y objetivo. Aquí también se toma en cuenta a las dimensiones conceptuales, epistemológicas y

simbólicas como parte de los campos en los que los hombres homosexuales negocian su sexualidad, su deseo y su placer en el marco de un sistema que no está precisamente de su lado. Se trata de una sociología de género que apuesta al rescate histórico y al uso de científicos sociales que problematizan las relaciones de poder para sugerir líneas de análisis nutridas, que reúnan las conexiones entre lo micro y lo macrosocial. Para esto, y como se ha mencionado con anterioridad, las teorías, posturas y conceptos usados en todos los capítulos para matizar los argumentos provienen en su gran mayoría de sociólogos para seguir nutriendo esta ruta del pensamiento, la cual necesita seguir pensando en el género como un campo en el que también hay disputas y dinámicas sociales que necesitan ser minuciosamente revisadas.

En síntesis, con esta introducción, lo que pretendo como autor de esta tesis es provocar ciertos debates, preguntas e inquietudes en quien la lea, de cara a problematizar las visiones de la homosexualidad, tanto las opuestas como las aliadas; como un universo de expresiones diferenciadas, la homosexualidad masculina esconde varios claroscuros que este trabajo intenta mostrar. Es un proyecto teórico, histórico y político que cuida el rigor investigativo, pero también está de lado con el derecho a ser, sin importar la orientación sexual de las personas, a no tener miedo de compartir quiénes somos y a vivir. Probablemente escribo este trabajo para contestar mis propias preguntas, mismas que me han rodeado desde que tengo uso de conciencia, espero que ustedes también logren encontrar por lo menos un intento de respuesta a las suyas.

Capítulo 1. Del armario a la libertad: una historia de la liberación homosexual en México (1978-2018)

Si hubiera sabido que la homosexualidad es una cosa de lo más normal ¿no? (...) pero entonces a mí sí me sacaba mucho de onda sentirme diferente, y yo siempre decía que no era cierto, que no me acordaba, en fin, siempre tratando de taparle el ojo al macho.

(Zapata, 1996, p. 27)

Introducción

Aunque es relativamente complicado identificar una fecha exacta del nacimiento del movimiento homosexual mexicano, se recuerda aquella memorable marcha realizada en la Ciudad de México el 26 de julio de 1978, en donde un grupo, alrededor de cuarenta hombres homosexuales¹ exigía la libertad de presos políticos solo por tener esta condición (Diez, 2011, p. 687) —que después sería conocida como identidad *gay*—. Con este acto, los movimientos sociales por la diversidad sexual² marcaban su *salida del clóset* en este país. Antes de eso, la homosexualidad, como práctica y forma de vida era percibida como un tabú aún más enorme.

Las redadas policiacas en espacios de socialización *gay* en la capital, la patologización de parte de la medicina y la psicología —sin mencionar la desaprobación social— son el ejemplo de cómo era concebido política, científica y socialmente el ser *gay* en México. Ante este adverso escenario comenzaron a gestarse diferentes grupos pro *gay*, principalmente en la Ciudad de México, para demandar al Estado su reivindicación y la transformación de sus derechos civiles

¹ Es sumamente importante aclarar que cuando nos referimos al término homosexual en este trabajo estamos hablando generalmente de hombres homosexuales. La homosexualidad femenina requeriría un análisis más amplio y particular que no se engloba en los intereses directos de la presente investigación. Asimismo, se toma el término “*gay*” como la descripción anglosajona de la condición homosexual —en este caso, desde lo masculino—. A lo largo del texto se irán utilizando estos dos términos.

² Para las intenciones de esta tesis, el término diversidad sexual será entendido como una “(...) referencia a las diferentes formas de expresar el afecto, erotismo, deseo, las prácticas amorosas y sexuales entre las personas” (Secretaría de Gobernación de México, 2020). La noción sobre la diversidad sexual a la que más se ceñirá este trabajo se encuentra liberada de las limitaciones heterosexistas y cisgenéricas que aún cubren a la sexualidad mexicana y mundial. Las prácticas y afectos aquí son tratados como un universo de posibilidades y experiencias, abogando por formas alternativas de ocupar los espacios sexuales públicos y privados.

y políticos en derechos humanos (Grinnell, 2016, p. 72). Para que las exigencias políticas y sociales del movimiento homosexual mexicano fueran escuchadas fue necesaria la apertura de una serie de oportunidades políticas (Tarrow, 1999, pp. 71-73) que permitieran poner en la agenda pública las necesidades de estos colectivos. Una de las influencias directas para esto fue la del creciente movimiento *gay* anglosajón, que había comenzado a conformarse una década antes.

Los disturbios de *Stonewall* —*Stonewall riots*— fueron el inicio de todas estas movilizaciones, principalmente en los países occidentales. No se puede retomar el tema de los movimientos sociales de la diversidad sexual sin hablar de lo que pasó aquella madrugada del 28 de junio de 1969 en Nueva York, por ello se hablará de estos disturbios en el siguiente apartado.

Mientras tanto, el presente capítulo se encuentra conformado por una parte introductoria que servirá para darnos contexto acerca del *locus* de la investigación. Seguidamente, se ofrece un recorrido histórico a través de la historia del movimiento homosexual en México, en intersección con algunos elementos del estadounidense, tomando en cuenta los discursos políticos de los mismos y su estructuración interna. Dimensiones como las expresiones artísticas y culturales son también consideradas durante el desarrollo de la idea principal del capítulo.

El objetivo final del mismo es que todos los eventos históricos que se ofrecen puedan funcionar a modo de *croquis* analítico que permita revisar los principales eventos sociales que formaron parte en la consolidación de la identidad masculina homosexual, en México y el mundo. En otras palabras, lo que se busca hacer es atender la necesidad de situar un contexto y rescatar una historia de los esfuerzos de diversos actores por hacer visible una orientación, una identidad y una serie de prácticas sexuales diferentes a las autorizadas socialmente. Aquí se narra el cómo histórico e indicios de los porqués de estos movimientos contenciosos. Además, se recalcan dimensiones como la identidad y su relación con el derecho al placer y la expresión de género en sociedades machistas, económicamente desiguales, clasistas, misóginas, racistas y homofóbicas.

En ese tenor, el apartado uno “*That’s enough: de la represión a Stonewall*” nos lleva a recorrer algunos sucesos relacionados con la situación social de la homosexualidad, desde la Europa de finales del siglo XIX hasta llegar al contexto norteamericano de la segunda mitad del siglo XX, cuando los acontecimientos ocurridos en el pub *Stonewall Inn* marcaron un parteaguas en la situación política y social del movimiento *gay* en Estados Unidos e iniciaron un nuevo periodo para movimientos homólogos en todo el mundo.

El segundo apartado, llamado “la situación del movimiento homosexual mexicano”, narra cuáles y cómo fueron las primeras manifestaciones público-políticas de la homosexualidad en la sociedad mexicana, principalmente desde finales de la década de los 70’s hasta la llegada del discurso mundial por los derechos humanos y las legislaciones en materia de diversidad sexual en las dos primeras décadas del siglo XXI. Esto con el objetivo de enmarcar cómo se fue construyendo y cómo se fue transfigurando la identidad de los hombres *gay* a lo largo de las últimas décadas, pero también a quiénes —clases sociales— estaban detrás de los movimientos y a qué grupos beneficiaron más estos avances.

El subcapítulo señala entre líneas la presencia de condiciones materiales, sociales y económicas presentes en las divisiones entre hombres homosexuales, volviendo necesaria la contextualización y ampliación del análisis, el cual debe tomar en cuenta el enfoque interseccional —como revisión de los diferentes elementos que conforman la vida de las personas, tales como la capacidad adquisitiva, el color de piel o el nivel de estudios, por ejemplo—.

El objetivo y aporte de este capítulo con base en estos dos subapartados consiste en encontrar nuevas formas sociológicas que —a través de un enfoque interseccional— puedan explicar una historia de la conformación de la identidad masculina homosexual y sus tensas relaciones con la sociedad y la forma en que estas relaciones cambian dependiendo de las condiciones sociales de las personas y los grupos implicados, que abarcan aspectos como el nivel socioeconómico, el color de la piel y el nivel educativo y cómo esto condiciona situaciones tan elementales de la vida como la expresión social de la identidad, la percepción de uno mismo —auto aceptación— y las relaciones —que van

desde los amigos, la familia y la sociedad en general— y el derecho al placer y la expresión del cuerpo.

También puede decirse que es la radiografía de toda una lucha en la que el cuerpo, sus placeres y deseos son vehículos políticos en resistencia a un régimen sexual que regula, controla y normaliza las posibilidades de ese mismo cuerpo; es, en otras palabras, el reflejo de una guerra por existir desde una “alteridad”.

Al final de este bloque se ha incluido un último apartado, llamado “CDMX: Pista de baile y trinchera de la resistencia”, que desentraña de manera más detenida los primeros años de la consolidación de la presencia homosexual en la vida pública de la Ciudad de México. He incluido este apartado reconociendo a este espacio geográfico como testigo de un estridente y sostenido proceso de liberación sexual único en la nación —lo cual es mencionado entre líneas a lo largo de todo el capítulo 1—; dicho de otra forma, consta del cierre de esta contextualización desde una perspectiva más cercana a la de una comunidad que comenzó a gozar del resultado de la apropiación de espacios para el libre ejercicio de su sexualidad. No obstante, la misma construcción de los espacios para la sociabilidad *gay* ha estado atravesada por una serie de vicisitudes y complejidades que obligan a hablar de otras exclusiones dentro de estas masculinidades como la de clase y la de color de piel. En este sentido, este trabajo participa en la denuncia de la necesidad de visibilizar a esas otras masculinidades *gays* periféricas, pobres, no blancas y sin oportunidades para alcanzar estudios superiores dentro del espectro visible de lo que actualmente llamamos “comunidad” *gay* y LGBTQ+. Aunque la ciudad no ha sido la misma desde la llegada de las primeras disrupciones de la heterosexualidad institucionalizada, es posible ver patrones de privilegio dentro de las masculinidades *gays* hasta la actualidad. Esto se verá en el apartado dedicado a ello.

1.1. *That's enough: de la represión a Stonewall*

Antes de comenzar con este apartado, se vuelve pertinente abrir con un pequeño contexto acerca de las nociones y posicionamientos históricos en torno a la homosexualidad en el mundo, tanto históricos como teóricos y artísticos, con el afán de introducir el estilo argumentativo del presente trabajo.

Como se ha dicho con anterioridad, la homosexualidad, vista como orientación y práctica, ha sufrido represión y estigmatización históricas. Aun en países de primer mundo era —y es— común la violencia y discriminación hacia personas que tenían prácticas y afectos homoeróticos. Uno de los detonantes más poderosos de este *modus operandi* emana de la tradición judeo-cristiana que a través de la Ley Judía situó a los actos homoeróticos y a las personas que los llevan a cabo fuera de la salvación y de la idea de lo natural (Borrillo, 2001, pp.45-46). Por ejemplo, bajo los influjos del cristianismo, el imperio romano presentó fuertes antecedentes de condena hacia actos homosexuales a través de leyes como la del emperador Constantino I en el 342 y la recurrencia constante a pasajes de la Biblia como las historias de Sodoma y Gomorra (Borrillo, 2001, p. 50). La creciente estigmatización, vigilancia y castigo hacia las y los homosexuales, acompañada de una relegación del sexo a propósitos reproductivos que instauró el cristianismo en el imperio romano es leída por muchos como la solidificación de la homofobia institucionalizada (Cornejo, 2012, p. 85) en el mundo moderno. La llegada de la era victoriana y sus principios ideológicos atravesaron a la cultura occidental europea del siglo XIX, de tal manera que resguardaron a la sexualidad a ciertos espacios y la amoldaron a fines meramente reproductivos, en los que la represión fue el común denominador entre poder, saber y sexualidad (Foucault, 2011, pp. 7-9).

Como se ha mencionado anteriormente, científicos sociales como Michel Foucault identifican al cúmulo de conocimientos validados por la medicina y la psiquiatría como los causantes de una diferenciación entre lo normal y lo anormal en las personas, juzgando sus cuerpos y sus prácticas, estigmatizando sus identidades. Para él, los discursos institucionalizados poseen efectos en las relaciones de poder que tienen repercusión en las interacciones interpersonales (Foucault, 2011, pp. 15-23). Para que el poder —y con ello, la justificación de la relegación e invalidación de orientaciones sexuales como la homosexual—

pueda actuar, es necesaria toda una economía de los discursos de verdad, facultada por la ciencia y por las prácticas confesionales (Foucault, 2011, p. 67) que persisten en la psiquiatría y la Iglesia. Estos discursos de verdad se mostrarán a su vez como hechos irrefutables, y, por lo tanto, como productores de legitimidad. Al mismo tiempo, esa legitimidad construida será la que genere desigualdad, al suscribir y proscribir los actos, gustos y personas, aquí es en dónde comienza la discriminación. En adición, la idea de verdad en este caso es elemental para marcar la pauta de lo válido y lo inválido en la sociedad, dinámica conocida y reproducida por los aparatos institucionales. Las consecuencias de todo esto pueden verse en las prácticas cotidianas y no se explican solamente a partir de la dominación entre una clase opresora y una clase oprimida, como diría Marx. Situaciones como los micromachismos y las discriminaciones sutiles pueden ejemplificar estos paradigmas. El sometimiento del cuerpo es esencial para explicar esto. A través del encierro en instituciones que funcionan como sistemas de control disciplinario —y las acciones que estos traen— se reviste la forma más directa de dominio de los discursos científicos hacia lo que está fuera de la norma validada como verdadera por la sociedad (Foucault, 2014, p. 25). No es difícil relacionar esto último con las formas en que se ha tratado la homosexualidad a través de la medicación, el encierro y la tortura al ser considerada una enfermedad, esto sin mencionar las formas de exclusión que la sociedad civil ha producido en relación con estos sujetos. Frente a esta complicada situación, muchos hombres que sentían y vivían en la frontera de lo permitido y lo ilícito se vieron sometidos a negociar sus propias prácticas e identidades de diferentes maneras a través del tiempo. Lo siguiente es una explicación de los caminos que tomaron diferentes grupos sociales para hacer frente a este panorama represivo de la sexualidad, haciendo un énfasis en los esfuerzos realizados para darle un giro al ambiente de homofobia en algunos países occidentales. En otras palabras, es un recorrido por los principales movimientos —políticos e intelectuales— que promovieron el reconocimiento social de otras formas de ser en el espacio sexual, afectivo y erótico.

Antes de comenzar con este trayecto, es fundamental mencionar, a modo de paréntesis, el impacto que han tenido algunas expresiones artísticas, como los movimientos literarios, en los esfuerzos por enunciar otras formas de sexualidad

más libres y estridentes frente a la conservadora sociedad occidental de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. No pueden dejar de mencionarse obras y figuras como las de Óscar Wilde en *De Profundis* (1897), E. M. Foster en *Maurice* (1914), Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido* (1908-1922) y Federico García Lorca en *Sonetos del amor oscuro*. El siguiente fragmento de las notas que Óscar Wilde le enviaba a Lord Alfred Douglas desde la cárcel, presentan un incipiente panorama de liberación sexual en la poesía y la prosa de finales del siglo XIX, obra que sugiere una relación más cercana entre ambos personajes:

Me reprocho por haber permitido que mi vida quedara embargada por una amistad que no era intelectual, una amistad que no tenía por objeto principal la creación y contemplación de la belleza. Desde el principio estuvimos separados por un abismo demasiado profundo. Tú, en el colegio, fuiste un holgazán; en la universidad, algo aún peor. (...) Mi vida, tanto en Torquay como en Goring, en Londres, en Florencia o en cualquier otro lugar, mientras has estado junto a mí ha sido totalmente estéril o improductiva. Y, por desgracia, salvo contadas interrupciones, siempre estabas junto a mí. (*Notas desde la cárcel de Reading a Lord Alfred Douglas*. Wilde, 2000, pp. 13-14).

Estas evocaciones de Wilde son reflejo de una época de incipiente liberación de la sexualidad en espacios de apreciación de arte en el mundo, a veces disimulada, pero evidente, ondeante, pulsional. Las expresiones artísticas no deben dejarse de lado al estar también atravesadas por lo político. En ese sentido, se pueden volver en símbolos de la propia disidencia social, su propia naturaleza puede llegar a donde la teoría u otra clase de pronunciamientos políticos no pueden llegar, sin mencionar que, generalmente, son las primeras expresiones que aparecen antes de la articulación de los movimientos sociales *per se*.

Sin duda alguna, la lucha por la liberación de la sexualidad se ha presentado en diferentes formatos, atendiendo de diferentes formas las exigencias políticas de cada época. El entender lo que se está confrontando, lo cual es brevemente contado en esta introducción, es importante para aproximarse a las posturas de los movimientos sociales, asimismo con los posicionamientos políticos y teóricos en torno a la homofobia institucionalizada. Explicado este breve paréntesis, es posible continuar con los primeros esfuerzos para cambiar esta situación.

1.1.1. Europa y Estados Unidos

Junto con el arte, a la ciencia se le adjudican los primeros esfuerzos registrados por revertir la situación de la homofobia en el último par de siglos. Uno de los ejemplos más representativos de la época es el Comité Científico y Humanitario, organización alemana fundada en 1887 y que sería la primera asociación formal conocida para la liberación estigmática de la homosexualidad (Lauritsen y Thorstad, 1977, pp. 19-20). Guiados por Magnus Hirschfeld, trabajarían por treinta y cinco años en la divulgación científica y literaria sobre el tema de la homosexualidad en su anuario *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*.

Esta organización marcaría una pauta para la delimitación de las demandas políticas de los diferentes movimientos sociales *gay* en el mundo de la democracia liberal. Sus objetivos aludían a: negociar con los cuerpos legislativos para disolver las sanciones jurídicas contra la homosexualidad, hacer de la misma algo visible e implicar a las y los homosexuales en la lucha por sus derechos (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 27). Su agenda era nutrida y ambiciosa para la época, sin embargo, lograron grandes avances en la desmitificación de la homosexualidad como patología o aberración en Europa.

Los resultados de estos esfuerzos se tradujeron en la inauguración del Instituto de Ciencia Sexual de Berlín, en julio de 1919, consolidando a Alemania como uno de los países pioneros en el reconocimiento de la homosexualidad y en la defensa de los derechos de las personas homosexuales. La lucha tomaría fuerza después de la Primera Guerra Mundial con la formación del Frente Unido Gay, el cual organizaba mítines y protestas en contra de la homofobia institucional del partido en el poder (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 62). Es importante mencionar que todo esto se realizó con grandes resistencias del gobierno, inclusive de la sociedad civil de la época.

En el caso de otros países europeos, como Inglaterra, la homosexualidad estuvo castigada hasta 1861 con la pena capital y hasta 1967, ser descubierto en un acto homoerótico implicaba el encarcelamiento como sanción (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 64).

No obstante, pasó un tiempo antes de que existiera una brecha significativa para llevar a la palestra pública los temas de sexualidad, hasta que en los albores de

la Primera Guerra Mundial se fundó la Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual, fundada por Edward Carpenter y Ellis Havelock. Esta asociación estuvo dedicada a difundir abordajes científicos tolerantes e inclusivos acerca de la homosexualidad, organizando actividades propagandísticas y educativas para la sociedad (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 69).

En el caso estadounidense, una de las primeras defensoras de los derechos *gay* fue Emma Goldman, anarquista e intelectual migrante rusa que abogó por los derechos de las personas más vulnerables, incluida la comunidad *gay*. Llegó a escribir para el Anuario del Comité Científico Humanitario en 1923, obteniendo muy buenas críticas de sus miembros como una escritora capaz de representar los conflictos que rodean al amor homosexual en las sociedades de aquellos tiempos (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 74).

En este país, uno de los primeros esfuerzos literarios lo ofreció la revista *The advocate*, la cual impulsó la visibilidad, no solo de la comunidad *gay* estadounidense, sino del colectivo LGBTI+³ en general. Esta se convertiría en la revista de tópicos de la diversidad sexual más importante a inicios de los 70's en esa nación. Los objetivos de esta publicación periódica estaban relacionados con el impulso de la identidad *gay* a manera de reforzar el movimiento, generar conciencia para la desmitificación de la homosexualidad y buscar cambios políticos en beneficio de hombres y mujeres *gay* (Shilts, 1994, pp. 14-15). Sin duda un esfuerzo monumental para esa época. El problema con esta revista, de acuerdo con Duberman (1994, p. 1), es que en sus inicios estaba más enfocada en los hombres *gay* blancos, rara vez se refería a personas de color y lesbianas, por no hablar de las fallas de redacción y diseño en la misma. Aunque la revista tomaría cuenta de esto y sería más inclusiva en lo subsecuente, es aquí donde podemos comenzar a observar la serie de exclusiones que también ocurren dentro de los grupos homosexuales.

En el caso del arte, la literatura poética representó un fuerte estandarte de la necesidad de un cambio en el paradigma de la evocación de las emociones

³ En este trabajo de investigación nos hemos de referir a las siglas LGBTI+ para nombrar al grupo de identidades lésbicas, *gays*, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis, intersexuales, *queer*, entre otras más de la diversidad sexual.

reprimidas por el sistema social. La aparición de figuras como el poeta Walt Whitman fue de gran ayuda en la facilitación de la expresión de las sexualidades alternativas en el campo lírico. Obras como *Leaves of Grass* y *Calamus* lo consagraron como uno de los artistas más influyentes en temas homoeróticos del siglo XIX en los Estados Unidos (Lauritsen y Thorstad, 1977, p. 65).

For him I sing

For him I sing,

I raise the present on the past,

*(As some perennial tree out of
its roots, the present on the
past),*

*With time and space I him
dilute and fuse the immortal
laws,*

*To make himself by them the
law unto himself.*

(Whitman, 1950, p.8).

Para él yo canto

Para él yo canto

Levanto el presente sobre el
pasado

(Como un árbol perenne fuera
de sus raíces, el presente
sobre el pasado),

Con el tiempo y espacio yo le
diluto y fusiono las leyes
inmortales,

Para hacerse por ellas la ley
para sí mismo.

(Whitman, 1950, p.8 [la
traducción es mía]).

Como es sabido, la homosexualidad no dejó de ser considerada una enfermedad por la OMS hasta el 17 de mayo de 1990 y no fue sino hasta 1973 cuando la Asociación Americana de Psiquiatría la removería del “Manual de Diagnóstico de los trastornos mentales” (Alandete, 2016). Anterior a esto, la homosexualidad era vista como una patología que justificaba el obligar a mujeres y hombres que tenían deseos no heterosexuales a medicarse e ir a terapia. En otras palabras, la profesión psiquiátrica representaba una policía cultural, un intermediario de la moralidad, la salud y la verdad (Duberman, 1994, p. 2).

Aún en los albores de la década de los 70, en los Estados Unidos era habitual el arresto de personas homosexuales, persistía una política militar anti *gay* bajo la premisa de considerar la homosexualidad una enfermedad (Duberman, 1994, p. 3). Es decir, la milicia consideraba esta condición como una aberración que podía corromper a sus soldados y afectar el desempeño militar del país. Esta situación cambió institucionalmente a finales del 2010 cuando la Cámara de

Representantes y el Senado de los Estados Unidos aprobaron la revocación de la ley conocida como *Don't ask, don't tell*, que impedía a las y los miembros de la milicia norteamericana expresar públicamente su orientación sexual (Alandete, 2010).

Pero mientras llegaban estos cambios institucionales, los ataques de la policía hacia personas homosexuales seguían siendo frecuentes en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo pasado, esto se podría reflejar directamente en el enorme ambiente de homofobia que persistía en la época. Esta represión sistemática encuentra su materialización en casos como el del asesinato a golpes del enfermero Howard Efland en el hotel *Dover* de Los Ángeles a manos de unos oficiales de policía. El 9 de marzo de 1969 testigos presenciaron el arresto de Efland en las inmediaciones del hotel. Pasada la conmoción inicial, se dieron cuenta de que estaba siendo golpeado por los policías, después fue arrastrado desde un segundo piso. La golpiza resultó en una fractura de páncreas que devino en una hemorragia. La versión de los policías a los familiares de Howard fue que había sufrido un paro cardíaco y las discordancias en las testificaciones dificultaron la acusación de los agentes implicados. *The advocate* denunció en sus publicaciones al Departamento de policía de Los Ángeles por tratar de justificar la violencia a personas homosexuales bajo la idea de mantener la ley y el orden (Faderman, 1994, p. 25). Esto también se relaciona a las formas institucionales de ejercicio del poder sobre la sexualidad de las que habla Michel Foucault (2011) en *Historia de la sexualidad*.

Cansados de la represión sistemática e institucional, que incluía la irrupción de la policía en espacios de socialización *gay*, muchos hombres y mujeres homosexuales decidieron poner fin a este paradigma de violencia la madrugada del 28 de junio de 1969 en el bar conocido como *Stonewall Inn*, localizado en el número 53 de *Christopher Street* del barrio *Greenwich Villaje*, Nueva York. El espacio era conocido por recibir a personas homosexuales. Policías de la ciudad realizaron una redada en el bar entre la una y las dos de la mañana. Cabe mencionar que tenían una orden autorizada para esto. Es innegable que existía una criminalización abierta hacia la homosexualidad, aunque la excusa aparente para intervenir era que el *pub* no tenía permiso para vender alcohol. Los empleados fueron arrestados y se pidió a los asistentes que se fueran. Los

presentes fueron sacados del bar a la calle, donde fueron respaldados por testigos del barrio —incluyendo personas heterosexuales—. Hartos de la represión, decidieron no obedecer la orden de irse y se defendieron de los policías, les lanzaron monedas, rocas y hasta parquímetros. Por la presión, los agentes tuvieron que entrar al *pub*, el cual fue incendiado por la masa enardecida. Seguidamente, llegaron más refuerzos policiales. Durante un par de horas hubo una confrontación cuerpo a cuerpo entre casi mil personas y centenares de policías que acabó con el bar destruido y un robo masivo de parte de los mismos oficiales (Faderman, 1944, p. 28).



Imagen I: Esta ilustración expone lo sucedido en el barrio de *Greenwich Village*, después de la redada en el pub *Stonewall Inn*, en 1969. Este evento sería un eco poderoso de una nueva voz para la diversidad sexual en Estados Unidos y el mundo entero (Ny Daily News Archive/Getty).

Al poco tiempo, el club reabrió como una tienda en la que ninguno de sus productos tenía precio. Multitudes de personas *gays* y no *gays* visitaban el lugar y pronto se convirtió en un símbolo de disidencia homosexual en Nueva York. Las masas que visitaban el lugar comenzaron a usar y cantar sus propias frases como “*Gay power, We want freedom now*” y “*Equality for the homosexuals*” (Faderman, 1994, p. 28). Es aquí donde comenzaría la revitalización y surgimiento de uno de los movimientos más icónicos del mundo moderno. Con el tiempo, también llegarían expresiones artísticas que manifestarían la necesidad de una liberación más completa. En el caso de la música, se tomarían

referentes como la canción *You make me feel (mighty) real*, interpretada por el artista *Sylvester*⁴:

Make me feel mighty real	Hazme sentir realmente poderoso
make me feel mighty real	
you make me feel mighty real	hazme sentir realmente poderoso
you make me feel mighty real	
when we get home darlin'	tú me haces sentir realmente poderoso
and it's nice and dark	
and the music's in Vienna	tú me haces sentir realmente poderoso
still you're hot and you kiss me back and it	cuando llegamos a casa cariño
feels real good and I know you love me	y es agradable y oscuro
like you should	y la música está en Viena
oh you make me feel mighty real	todavía estás caliente y me devuelves el beso y
you make me feel mighty real (Wirrick y James, 1978).	se siente bien y sé que me amas
	como deberías
	oh, tú me haces sentir realmente poderoso
	tú me haces sentir realmente poderoso (Wirrick y James, 1978 [la traducción es mía]).

La suscitación de más eventos como los *Stonewall riots* reforzaron las movilizaciones de la comunidad *gay* en todo el país, pero también abrieron espacio para aspirar a cambios legislativos, un ejemplo claro de esto se sitúa en el extremo suroeste del país. Ciudades como San Francisco se consolidaron

⁴ A cargo de la interpretación de *Sylvester*, este fragmento de canción refleja uno de los símbolos *queer* musicales más recordados de finales de la década de 1970 e inicios de 1980: la canción *You make me feel (mighty) real*. Como homosexual y *drag*, *Sylvester James* representó una de las figuras más estridentes de la diversidad sexual estadounidense, cuyo impacto cultural traspasaría las fronteras de ese país.

como polos de atracción y expresión de la subcultura *gay*⁵. En esta ciudad resalta el caso de Harvey Milk, quien se convertiría en la primera persona abiertamente homosexual en asumir un cargo público en los Estados Unidos (Cohen, Jinks y Van Sant, 2008). Al ser nombrado miembro de la Junta de Supervisores de San Francisco en 1977, se empeñó en abrir terreno político para facilitar legislaciones en favor de la inclusión de las personas homosexuales. Fue uno de los principales detractores de la Regla 6 (o iniciativa Briggs), la cual cesaba de su cargo a cualquier profesor o empleado que promoviera temas de diversidad sexual en las escuelas de California (Cohen, Jinks y Van Sant, 2008). Al final, la iniciativa se vería disuelta mediante un referéndum histórico el 7 de noviembre de 1978, el cual significó una de las más dolorosas derrotas para los grupos religiosos conservadores de California. Desafortunadamente, Harvey sería asesinado unos días después a manos del ex concejal Dan White —con el que Milk trabajaba en la administración de San Francisco y con el que disentía enormemente—, el cual ya presentaba cuadros de desequilibrio psicológico. Esto solo sirvió para revitalizar las movilizaciones de la comunidad *gay* sanfranciscana: más de 50 mil personas marcharon desde la avenida Castro hasta el ayuntamiento en honor a Milk y al alcalde George Moscone, también asesinado por White ese mismo día (Cohen, Jinks y Van Sant, 2008).

⁵ La ciudad de San Francisco resulta ser un caso paradigmático en Estados Unidos y el continente americano en cuanto a reconocimiento de la diversidad cultural y sexual se refiere. Como ciudad costera y llena de oportunidades, sería un polo de recepción de soldados y migrantes al término de la Segunda Guerra Mundial. Con el tiempo, representaría una de las principales mecas del movimiento hippie, acogiendo la serie de expresiones conocidas como el “verano de amor”, que tuvieron lugar principalmente en el barrio de Haight-Ashbury, en 1967 (Martín, 2007). Estos procesos potenciarán aún más a la ciudad como un sitio atractivo para los hombres homosexuales y la comunidad LGBT+ en general, cuyo influjo trasciende hasta nuestros días.



Imagen II: Pequeño memorial de flores y un periódico a Harvey Milk y George Moscone a las afueras del Ayuntamiento de San Francisco un día después de su asesinato a manos del ex concejal Dan White (Palmer, J. AP/REX/Shutterstock.com, 1978).

La lamentable muerte de Milk desencadenaría nuevas marchas, nuevas protestas y la exigencia de más avances para los derechos de las personas homosexuales. Asimismo, este primer periodo de disidencia sexual estadounidense sería un aliciente importante para lo que se gestaría después en algunos otros países del mundo. La insoportable situación de homofobia social e institucional se vio por primera vez confrontada a nivel masivo, simbólico, económico y cultural por las manifestaciones sociales de la segunda mitad del siglo XX, principalmente. Los disturbios de *Stonewall* solo fueron la chispa inicial que detonaría todo un paradigma contracultural que ya no permitiría que las circunstancias fueran las mismas para las y los homosexuales. Un mundo cada vez más globalizado y conectado también sería, en parte, un incentivo para la difusión de estas posturas, hasta que llegaron a países como México. A continuación, veremos lo que pasó ahí respecto al tema de la homosexualidad.

1.2. Antecedentes históricos acerca de las nociones y tratamientos sociales de la homosexualidad en México

Antes de examinar la configuración política y social del movimiento *gay* en México es importante situar brevemente la forma como ha sido observada y tratada la orientación sexual —así como las expresiones de género no

tradicionales ni heteronormadas— homosexual a lo largo de la historia mexicana. No es ningún secreto que esta orientación ha estado presente en diversas culturas habitantes del hoy territorio mexicano, desde la era precolombina. La cosmovisión de la sexualidad también ha estado fuertemente marcada por la diversidad en términos de género, lo que se puede ver en sus deidades. Existían también términos como *Xochihua*, —del nahua— que significa de forma literal “el que porta la flor” (De la Torre Diaz, 2017), es decir, hombres con parafernalias y comportamientos femeninos. Muchos códices reflejan también comportamientos sociales invertidos a la asignación de los roles sexo-genéricos de hoy en día. Con esto podemos observar cierta tolerancia y visibilidad de orientaciones sexuales no heterosexuales y expresiones de género no cisgénicas⁶ entre algunas culturas indígenas que existieron antes del proceso de colonización.



Imagen III: Esta es una imagen del códice mixteco *Nuttall*, en la parte superior derecha se ve a una mujer vestida como guerrera a punto de luchar, reflejo del travestismo femenino relacionado a situaciones socio-religiosas de la época (Raíces/INAH, 2008).

⁶ El término cisgénero obedece a la persona cuyo sexo asignado al nacer está en concordancia con la identidad de género socialmente construida para él o ella. Ejemplo, un hombre asignado con el sexo masculino con identidad de género de un hombre y viceversa.

Tras la llegada de los españoles a finales del siglo XV, estas prácticas fueron altamente condenadas a través de los discursos católicos y llamadas “pecados nefandos” (Guilhem, 2010, p. 59). Si bien existe suficiente documentación para saber que en la época precolombina también se condenaban aspectos como la homosexualidad y el travestismo, es importante también reconocer que las propias deidades de muchos grupos indígenas estaban representadas por semblantes femeninos y masculinos a la vez (Guilhem, 2010, p. 64). Tezcatlipoca, por ejemplo, era considerado el dios del destino, pero también estaba asociado a fenómenos como la antropofagia y la sodomía, al mismo tiempo que —como muchas deidades— tenía rasgos de feminidad y masculinidad (Guilhem, 2010, p. 64). En síntesis, con esta explicación, el término “pecado nefando” fue una forma de clasificar y nombrar a las prácticas sexuales homosexuales por parte de los conquistadores y en cuyo juicio no existían enormes diferencias con las normativas indígenas. Durante los siguientes siglos, los actos sexuales entre personas del mismo sexo serían castigados con pena de muerte bajo la justificación de ser “abominaciones” y “contrarios a la voluntad de Dios”. A partir de aquí y durante los siglos posteriores, la enorme represión de la diversidad sexual de la que sería artífice la santa inquisición expresó las intenciones extremas de los españoles de suprimir lo que ellos consideraban pecaminoso. La sodomía era castigada muchas veces con la calcinación, un caso documentado ocurrió en 1658 en donde catorce homosexuales fueron quemados por realizar estas prácticas (Lumsden, 1991, p. 16).

Ulteriormente, con la obtención de la independencia de España a inicios del siglo XIX, la bestialidad de las sanciones hacia los actos homoeróticos fue decreciendo; sin embargo, persistía su criminalización y descrédito social. Uno de los acontecimientos más recordados en épocas porfirianas fue “el baile de los 41”, en donde una redada policiaca intervino en una fiesta suscitada en el número cuatro de la calle Paz del centro histórico de la Ciudad de México. En el lugar se encontró algo particular en los asistentes: además de pertenecer a familias notables de la época porfiriana, la mitad de ellos —todos hombres— estaban vestidos de mujeres (Hernández, 2001). Algunas versiones señalan al yerno de Porfirio Díaz como uno de los presentes, aunque esta versión nunca se comprobó satisfactoriamente, esto por la serie de inconsistencias presentadas

en los reportes de la gendarmería; se mencionaba su nombre en algunos, pero no en otros (Camacho, 2019). Ignacio de la Torre y Mier era un rico hacendado, y, por su capital social sería lógico pensar en las desacreditaciones de las versiones que lo señalaban como un asistente a la fiesta. Empero, los rumores sobre su homosexualidad eran numerosos entre las personas que lo conocían (Tequianes, 2019). En cambio, muchos de los asistentes al evento fueron desterrados, humillados y obligados a trabajos forzados en lugares como Yucatán.⁷ Durante años no se dejaría de hablar del tema en la sociedad capitalina al grado de representar durante mucho tiempo el número 41 un símbolo de la homosexualidad (en orden peyorativo) en este país.



Imagen IV: En este ejemplar de la *Hoja suelta* (1901), José Guadalupe Posada describía lo acontecido en el “baile de los 41”. Los adjetivos utilizados reflejan su propia homofobia, y muy seguramente, la de la sociedad mexicana de esos tiempos (Posada, 1901).

⁷ Para más información respecto a lo suscitado en el baile de los 41 se recomienda ver el ensayo “Los cuarenta y uno, cien años después”, publicado en el periódico *La Jornada* en el sitio: <https://www.jornada.com.mx/2001/12/09/sem-hernandez.html>

Pese al ambiente hostil que persistía, la dimensión privada de la homosexualidad era, hasta cierto punto, tolerada entre algunas familias y por el Estado (Lumsden, 1991, p. 16). Es importante aclarar que la desaprobación y exclusión sociales de la homosexualidad dependían enormemente de elementos como el estrato socioeconómico, el color de piel y el nivel cultural de las personas *gay*. Uno de los casos más presentes de la época que refleja este argumento es el de Salvador Novo, poeta mexicano perteneciente al grupo de *Los Contemporáneos*⁸, conocido además por su homosexualidad. Pese a ser identificada su orientación sexual, la obra de Novo gozó de una enorme fama entre las élites nacionales de la primera mitad del siglo XX, aunque esto no lo eximió de las vejaciones públicas a causa de su orientación, inclusive siendo atacado por la izquierda nacionalista de aquel entonces (Lumsden, 1991, p. 16). La literatura de Novo resulta emotiva y sexualmente reveladora para el México de inicios del siglo XX, sus dedicatorias a otros artistas e intelectuales masculinos contemporáneos son abiertas, uno de los más icónicos y frecuentes fue Xavier Villaurrutia, al cual dedica el primer poema que aparece uno de sus libros:

Por la cruz inicial de tu nombre, Xavier,
y por la V de vida que late en tu apellido,
yo columbro tus ansias humildes de no ser
y escucho el ritmo de tu corazón encendido.

Porque tu voz es sabia en callar y ceder
al claro simbolismo del rosal florecido;
porque en tus manos hay aroma de mujer
y en tu hogar angustia, en tu ademán olvido.

Porque nuestras dos almas son como cielo y mar
profundas e inconscientes en su grave callar;

⁸ Para conocer más acerca del grupo *Los Contemporáneos* véase la obra de Martínez, J. (marzo de 2000). "El momento literario de Los Contemporáneos". *Letras libres*, pp. 60-62. Encontrado en: https://d3at5famukwh6.cloudfront.net/sites/default/files/files6/files/pdfs_articulos/pdf_art_6242_5865.pdf

porque lloramos mucho y rezamos en vano,

porque nos devora un ansia pecadora,

quiero decirte: ¡Sufre!, quiero decirte: ¡Llora!,

quiero decirte: ¡Ama!, quiero decirte: ¡Hermano! (Novo, 1961, p.9).

Con la enorme situación de clasismo y racismo en México es bastante comprensible que otros hombres homosexuales no hubieran alcanzado el estatus de figuras como la de Salvador Novo —esto sin hacer ningún demérito a su trabajo y pese a sus controversiales posicionamientos políticos—. En ejemplos como este podemos observar cómo la libertad de ser y ocupar los espacios sociales y sexuales se encuentra de nuevo condicionada por la circunstancia de portación de lo que Pierre Bourdieu llama “los capitales” —social, cultural, económico—⁹.

Para concluir con esta contextualización, y como resultado de largos procesos de interacción entre diferentes culturas, el machismo y la homofobia se han convertido —desde hace algún tiempo— en los rasgos más representativos de la masculinidad mexicana y se encuentran estrechamente vinculados a la cultura del aprovechamiento en situaciones de vulnerabilidad —por ejemplo, la discriminación y subordinación— (Lumsden, 1991, p. 16). Todas estas prácticas se han institucionalizado al grado de ser legitimadas por el Estado en forma de exclusión o represión policiaca. Para los ciudadanos que viven fuera de las identidades masculinas, heterosexuales y cisgenéricas esto se vuelve un problema, ya que no solo terminan afectados los homosexuales, sino también las mujeres, las personas trans, etc. A esto falta agregar si además viven en condiciones de pobreza, tienen alguna discapacidad o pertenecen a un grupo indígena, por ejemplo; en cuyo caso, la discriminación se multiplica.

⁹ Más adelante se ahondará en esta peculiar teoría sociológica. Brevemente se explica que los capitales funcionan en parte como una expresión de la realidad objetiva y se presentan generalmente como fuerza de trabajo acumulada —y que no solo tiene fines económicos—; expresan que las condiciones sociales bajo las que nos ordenamos no son azarosas y que el capital se puede reproducir a sí mismo (Bourdieu, 2000 B, pp. 131-132) en las mismas manos que lo ostentan, posibilitando tener una imagen de cómo funcionan sistemas como el capitalismo mismo.

La ola de manifestaciones por el reconocimiento social y político de la homosexualidad —como hartazgo a la violencia física y simbólica— como identidad y como práctica fue tomando fuerza en México a partir de los 70, por influencia de Estados Unidos y Europa. Sin embargo, sería muy inadecuado argumentar que la conformación de las movilizaciones por la diversidad sexual fue lineal, ordenada y ascendente. Todo lo contrario, las dificultades por conformar una identidad colectiva se vieron reflejadas en las represiones sistemáticas del régimen imperante. Asimismo, la articulación de los discursos políticos no tuvo un orden y muchas veces se quedó corta frente a la situación política, económica y social del país.

1.2.1. De la represión al: “lo personal es político”. El caso del movimiento homosexual mexicano

Influenciados por las movilizaciones en Estados Unidos a partir de los *disturbios de Stonewall*, muchos mexicanos (principalmente capitalinos), cansados de la represión, criminalización, patologización y discriminación decidieron organizarse para alzar la voz en un grupo de movimientos que siguen generando ecos hasta la fecha.

El avance de los movimientos sociales *gay* en la Ciudad de México tendría una serie de trabas a raíz de las constantes reconfiguraciones políticas que se suscitaban, tanto en la metrópolis como en la provincia. Aspectos como la represión gubernamental post 68 y la epidemia del VIH representaron retos muy importantes para el impacto de los discursos políticos de los grupos pro *gay*, por lo que se vieron en la necesidad de transformar la forma y el fondo en que transmitían sus ideas, asumiendo otras construcciones discursivas y objetivos políticos. A continuación, se expondrán los principales periodos que marcaron la organización y el discurso político del movimiento homosexual mexicano¹⁰.

¹⁰ Es importante recalcar que no se trata de un movimiento homosexual monolítico *per se*, sino de varios grupos que poseían diferentes maneras de expresar sus ideas en favor de la inclusión y la visibilidad, no solo de hombres homosexuales, sino también de mujeres lesbianas. Gradualmente, se fueron uniendo otros grupos conforme fueron asumiendo sus propias identidades, como en el caso de las personas bisexuales y trans.

1.2.2. La salida del clóset de los movimientos homosexuales: 1978-1984¹¹

Uno de los antecedentes más importantes que marcó el inicio de esta época es la creación del grupo llamado “Movimiento de Liberación Homosexual”, creado en 1971. Esta asociación se mantendría relativamente anónima debido a la ola de represiones emanadas del régimen político de la época. El propósito de este grupo era generar un diálogo en el que existiera un intercambio de experiencias relacionadas con las orientaciones sexuales de sus miembros, y buscar lo que estas experiencias representaban para ellos y para la sociedad. Todo esto con el objetivo de crear una autoconciencia colectiva y combatir la estigmatización de las sexualidades alternativas a la heterosexual, promoviendo su aceptación y legitimación (Diez, 2011, p. 694). Estos esfuerzos darían frutos al brindar elementos a las tres principales agrupaciones que se crearían al final de la década.

El primer periodo —conocido por muchos como “la era dorada del movimiento homosexual mexicano” (Diez, 2011, p. 692) — enmarca la aparición pública de esa identidad, los primeros esfuerzos de un grupo de colectivos por hacer visibles sus inquietudes y solidificar sus exigencias políticas a través de la liberación de su sexualidad¹² (Diez, 2011, p. 692). Para la conformación de una identidad *gay* durante esta primera etapa ha sido necesaria toda una construcción discursiva que solo fue posible debido a ciertos escenarios políticos, económicos y sociales. Diez (2011, pp. 692-693) señala algunos como: 1. El influjo del discurso de liberación sexual de Estados Unidos y Europa; 2. La relativa apertura política (expresada en la ligera reducción de la represión a raíz del impacto de la democracia liberal) que proporcionó el régimen priísta de la época liderado por José López Portillo; 3. El creciente proceso de urbanización de la capital, aunado a la mejora en la calidad educativa y la secularización; 4. La efervescencia social que dejarían hechos violentos como la matanza de Tlatelolco y posteriormente la matanza del “jueves de Corpus” en 1971 (el

¹¹ Los cortes generacionales para cada etapa del movimiento se han obtenido a partir de la obra de Jordi Diez, titulada *La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México* (2011). Además, se ha tomado en cuenta también el trabajo de Lucinda Grinnell en su artículo *Los derechos humanos y el internacionalismo en el movimiento Lésbico-Gay mexicano, 1979-1981* (2016) y el de Citlalin Ulloa en su capítulo de libro *Dignidad humana y políticas públicas en México* (2016).

¹² Teorías como la de “estructura de oportunidades políticas” de Sidney Tarrow también explican la relación entre la toma de posturas políticas y la configuración de una identidad colectiva.

halconazo). Aquí se agregaría un cuarto elemento que incluye el fortalecimiento de otros movimientos sociales como el feminismo, sin mencionar la enorme influencia de las organizaciones comunistas de la época.

Es en este periodo donde surgieron las primeras tres asociaciones paradigmáticas fundantes de la movilización homosexual mexicana a partir de 1978 (Grinnell, 2016, p. 76): el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria¹³ (FHAR), Grupo Lambda¹⁴ y Oikabeth¹⁵. La estructura sociopolítica del FHAR estaba conformada por personas de la clase obrera y popular, e incluso partidarios comunistas con una visión anarquista; Lambda por su lado tenía una postura más institucional y representaba intereses más ligados a las clases medias; mientras tanto, Oikabeth estaba más posicionada en el tema de los lesbianismos —conformada principalmente por mujeres de todas las clases sociales, principalmente, clase media— (Grinnell, 2016, p. 76). En los tres casos, los movimientos estaban dirigidos por personas que pertenecían a clases medias más estables, lo cual resulta muy llamativo. Si algo compartieron estos movimientos es que la mayoría de las veces sus discursos políticos se situaban en una postura liberacionista (Diez, 2011, p. 695), es decir, abogaban por la liberación y la normalización de las sexualidades diferentes a la normativa, en otras palabras, la heterosexual. Asimismo, la asociación de estos grupos con las luchas izquierdistas centroamericanas y movimientos LGBTI+ de otros países fue un aliciente para la solidificación del movimiento homosexual mexicano (Grinnell, 2016, p. 72).

Bajo las frases “no hay libertad política sin libertad sexual”, “en mi cama mando yo” y “lo personal es político”, el movimiento *gay* mexicano comenzó su proceso de construcción de demandas que se resumían en la liberación social y sexual de las y los homosexuales (Diez, 2011, p. 696). Este periodo ofreció algunas ganancias políticas como la conquista de espacios de expresión públicos para la presentación de demandas y ganar visibilidad social en actividades culturales

¹³ El FHAR se fundó a inicios del año 1978 con el objetivo de confrontar las represiones gubernamentales y policiales. Asimismo, para establecer un movimiento para la liberación de las personas homosexuales (Grinnell, 2016, p. 76).

¹⁴ El grupo Lambda surgió a partir de la asociación llamada “Sex-pol”, cuyos trabajos incluían el crear conciencia por la liberación lesbico-*gay* frente a las presiones del Estado (Grinnell, 2016, p. 76).

¹⁵ La organización Oikabeth se estableció por un grupo lesbico que dejó el FHAR (Grinnell, 2016, p. 76).

que hablaban sobre la temática del amor homosexual (Diez, 2011, pp. 696-697). En otras palabras, esta primera lucha se enfocó en la visibilidad pública de una identidad que se encontraba finalizando su articulación. La identidad colectiva homosexual y su correspondiente discurso político liberacionista pudieron comenzar su gestación y el Estado había tenido participación en esto.

1.2.3. 1984-1997: Del discurso liberacionista a la supervivencia

A pesar de los grandes avances, la articulación de demandas políticas congruentes y territorios públicos ganados a partir de la primera etapa, el movimiento *gay* en México sufrió un enorme declive que comenzaría a partir de 1984 y se extendería a finales de siglo en donde el discurso liberacionista ya no sería suficiente y la identidad colectiva homosexual se vería trastocada. Todo esto debido a tres factores principalmente: en primer lugar, a las fisuras internas en los movimientos, en donde no existían acuerdos satisfactorios acerca de qué ruta política seguir (Diez, 2011, p. 699). En este sentido, pudiera pensarse en un encuentro de relaciones de poder internas. Michel Foucault argumentaría aquí sobre la presencia del poder como una fuerza reticular que no solo se expresa desde una hegemonía hacia lo subalterno (en este caso del Estado hacia la sociedad), sino incluso entre individuos del mismo grupo o clase social (Foucault, 1978, pp. 170-174). En segundo lugar, la ausencia de posibilidades y recursos para construir un discurso post liberacionista. Y en tercero, al recurrente cuestionamiento hacia la homosexualidad a partir de la pandemia del VIH-SIDA¹⁶ (Diez, 2011, p. 699).

A inicios de 1980, y habiendo logrado parte de sus objetivos iniciales, estaba clara la necesidad de una evolución discursiva en los movimientos de liberación *gay* en México. Desafortunadamente, muchas de las batallas ganadas se irían perdiendo debido a la transfiguración que sufriría la identidad *gay*, resultado de las diferencias políticas e ideologías entre los principales tres grupos. Los roces provocados entre el FHAR, Lambda y Oikabeth serían cada vez más frecuentes;

¹⁶ Sobra decir que, debido a que los primeros cuadros clínicos de VIH se presentaron en hombres reconocidos como homosexuales, la sociedad y la medicina no tardarían en adjudicarles la responsabilidad por el surgimiento del nuevo virus, aumentando así la discriminación y la homofobia en el mundo hacia la segunda mitad de los años 80.

al tener Lambda y Oikabeth una postura más relacionada con el feminismo, tomarían distancia de un FHAR más interesado en la revolución y que, de hecho, no consideraba al feminismo como una causa a defender (Diez, 2011, pp. 699-700).

Ante esto, la crisis económica de 1982 pudo haber significado una oportunidad política del movimiento *gay* para acompañar el descontento social generalizado y a los demás grupos contraculturales. Empero, la motivación frente a la crisis no fue suficiente para incentivar un nuevo discurso del movimiento homosexual, las diferencias políticas intergrupales e intragrupalas eran demasiadas. No fue la misma suerte para otros movimientos como el feminista y el obrero, que aprovecharon mejor esta ola política y conformaron discursos más eficaces, trayendo para sí mayor visibilidad. La explicación de la postura de los movimientos homosexuales de esa época la ofrece una importante activista de la época:

No logramos utilizar un lenguaje para abordar esa crisis tremenda. No veíamos las conexiones entre nuestra lucha y los cambios más amplios. Hubiésemos enganchado nuestro tema con lo económico, pero no pudimos. El lenguaje liberacionista ya no bastaba. Aquí estamos, liberados, ¿y luego?¹⁷ (Diez, 2011, p. 700).

Al no poder articular sus demandas políticas con los nuevos paradigmas sociales, los colectivos pro *gay* no lograron mantener firme una identidad colectiva que se adaptara a los procesos que se estaban gestando en la sociedad mexicana, esto explica en gran parte la decadencia del movimiento. Además, debido a la precarización de la situación económica, muchos homosexuales temieron perder sus trabajos y optaron por mantener lo más al margen posible su vida sexual de la laboral. Asimismo, muchos no pudieron evitar volver a sus casas como resultado de los despidos masivos de personal y volver a tener una vida en el clóset (Diez, 2011, p. 700).

Por si esto no hubiera sido poco, la llegada del VIH en 1983 terminaría por debilitar el ímpetu de la era dorada del movimiento homosexual. La ignorancia al respecto de la nueva enfermedad llevaría a un pánico generalizado que atribuiría a las prácticas homosexuales la etiología del virus. Los grupos religiosos,

¹⁷ Entrevistas con Juan Jacobo Hernández y Yan María Castro, Ciudad de México, 2 de agosto de 2007 y 3 de julio de 2008, realizadas por Jordi Diez.

principalmente católicos y conservadores, serían los principales defensores de esta teoría al argumentar el padecimiento como una “venganza natural” hacia las “pecaminosas” prácticas homoeróticas (Diez, 2011, p. 701). Esto sin mencionar la participación de la academia y la ciencia nacionales en la mitificación de la transmisión y el origen de la enfermedad, mismos que se relacionaban fuertemente con la homosexualidad como condición y como práctica. Todo esto resultó en la creación de un discurso de persecución y señalamiento hacia las y los homosexuales de la época, sin saber al menos si tenían una vida sexual activa o no.



Imagen V: Grupo de padres de familia organizando brigadas de salud y uso del condón en edades tempranas. Estas medidas surgieron a raíz de la insatisfacción hacia los servicios públicos en el combate a la nueva enfermedad (El Universal).

En este reacomodo discursivo —a causa de las reconfiguraciones políticas e identitarias— se crearon nuevos grupos como Colectivo Sol, Guerrilla Gay y Cálamo cuyos objetivos ahora estaban más relacionados con el conocimiento y difusión de informativa acerca del VIH y la recaudación de fondos para la atención de las víctimas (Diez, 2011, p. 702). La etapa del discurso pro liberación se había transformado ahora más en un discurso al interior del movimiento con el propósito de conocer más acerca del VIH y contener la epidemia¹⁸.

¹⁸ Es de destacar el apoyo de bares y espacios de socialización *gay* —situados muchos en la Zona Rosa— para brindar espacios para las sesiones informativas sobre el sida. Uno de los ejemplos más sonados fueron los “Martes de Taller”, realizados en el icónico bar “El Taller”, localizado en la calle Florencia (Diez, 2011, p. 702).

La final disolución del FHAR fue reflejo de la caducidad del primer discurso político liberacionista. En sustitución directa no habría otra narrativa como tal en este segundo periodo y muy a pesar de la existencia de la gran oportunidad política que brindaría la crisis de 1982 y que otros movimientos aprovecharon mejor. Lo que marcó a esta etapa fueron los esfuerzos continuos, como los del Grupo Sol para contener e informar acerca de los efectos y el *modus operandi* de la epidemia del sida. El cambio de prioridades del movimiento explica bastante bien el porqué de la desaceleración, por ese momento estaban más enfocados en sobrevivir, informarse y cuidarse que en generar discursos para la sociedad de afuera.

No todo fue un marcado descenso para este movimiento social. Además de la implementación de estrategias como la asociación con las luchas revolucionarias de Centroamérica y con otras luchas pro LGBTI+ alrededor del mundo, grupos como Lambda continuaban trabajando. La colaboración de este grupo con la *International Lesbian and Gay Association* (ILGA) fue trascendental para la continuidad de la lucha por la liberación de la sexualidad en México. Asimismo, Lambda trabajó de la mano de las Naciones Unidas y la Organización Mundial para la Salud, envió reportes sobre las circunstancias de los derechos humanos de mujeres y hombres homosexuales en México en aras de incentivar la democratización en este ámbito (Grinnell, 2016, p. 78). Con esto, poco a poco el movimiento lésbico-gay mexicano se desplazaría de la izquierda internacional hacia un discurso más liberal, enfocado en los derechos humanos (Grinnell, 2016, p. 79).

1.2.4. 1997-2000: El fortalecimiento. La llegada del discurso de los Derechos Humanos y la diversidad sexual

Esta etapa comienza en 1997 debido al parteaguas que significó la histórica victoria de un partido izquierdista para la gobernatura de la Ciudad de México después de décadas de primacía priísta. Cuauhtémoc Cárdenas, de la mano del PRD, representó una alternancia que parecía imposible. Esto representó el resultado del lento, pero seguro, proceso de democratización política que se estaba gestando en México a partir de finales de los 70 y que fue un aliciente

para el reavivamiento del movimiento *gay*, el cual logró adoptar una nueva postura política a partir del discurso de la diversidad sexual (Diez, 2011, p. 703). Paradójicamente, la apertura democrática que fue propiciando el partido en el poder ocasionó su posterior declive en el 2000 con la llegada del Partido de Acción Nacional a la presidencia, de la mano de Vicente Fox. Parecía que ya nada volvería a ser igual, aunque no habría tantas diferencias como las que se pensaría al principio.

El debilitamiento del PRI como partido hegemónico también en las cámaras de diputados y senadores representó una enorme apertura para re-visibilizar las demandas de los movimientos de la diversidad sexual. La victoria de la primera diputada abiertamente lesbiana, Patria Jiménez, representó, además del gran avance político del colectivo, la disolución del debate acerca de si era adecuado que el movimiento *gay* se relacionara directamente con el Estado (Diez, 2011, p. 703). Cada vez más, las luchas por la liberación sexual se alinearían con la vida política e institucional en este país.

La construcción de una nueva identidad colectiva a partir del discurso de la liberación sexual también fue determinante a la hora de concretar las demandas de los movimientos sociales homosexuales a partir de la segunda mitad de la década de los 90¹⁹ (Diez, 2011, p. 704). También la creciente popularización de la narrativa de los derechos humanos —traída a partir de la lógica del mundo occidental liberal— fue aprovechada para articular exigencias más sólidas y congruentes a los gobiernos.

No deja de ser importante mencionar la estructura de oportunidades políticas presentes para que el movimiento avanzara. Además del pujante proceso de democratización nacional, la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 como desacuerdo al sistema político y económico mexicano vino a impulsar la efervescencia de los demás movimientos, aunque las luchas del zapatismo no encajaban completamente con ellas. Todo esto resultó en un enorme cuestionamiento hacia el modelo de familia nuclear postrevolucionaria, mestiza, unilingüe y urbana a la Vasconcelos (Diez, 2011, p.

¹⁹ Diez señala que fue a partir del año 1997 que se comenzó a expandir el concepto “derechos por la diversidad sexual”, el cual permitiría al movimiento *gay* construir una identidad colectiva más sólida (2011, P. 704).

704). Inclusive antes de los 90 los postulados conservadores de ser ciudadano en este país comenzaron a ser fuertemente criticados.

Este proceso no es exclusivamente mexicano, la globalización marcó la pauta del proceso de organización y presentación de demandas de los movimientos sociales a partir del discurso del multiculturalismo (el cual toma en cuenta la diversidad social), al que se asestarían enormes críticas cuando fue relacionado con una propuesta neoliberal que no asoma directamente sus intenciones de adaptar el capitalismo a las disidencias sociales. Después de esto aparecería el discurso de la interculturalidad con la intención de volver más equitativas las relaciones entre las identidades diversas.

El robustecimiento teórico en el tema de la diversidad sexual fue trascendental para justificar las movilizaciones sociales, ampliando grandemente su contenido político-discursivo. En 1992 Judith Butler escribiría *Gender in trouble*, en el cual, desde una postura más posmoderna, abordaría el tema de la construcción sexo-genérica, cuestionando la forma en que se instituyen las identidades y comportamientos de las personas a partir de la asignación de un sexo y un género determinados (Butler, 2001). Con esto, se ponía en entredicho la idea de una naturalización del ser mujer y ser hombre que ya Simone de Beauvoir cuestionaba desde mediados del siglo pasado. Además, la teoría *queer* butleriana sería ampliamente retomada por instituciones como el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, brindando apoyo intelectual al movimiento en México (Diez, 2011, p. 705).

La conclusión de la Guerra Fría facilitó la proliferación de los discursos liberales en el mundo, la narrativa de los Derechos Humanos no estaría distanciada de este proceso (Grinnell, 2016, p. 72) y se uniría a las acciones de instituciones como la misma ONU y, por supuesto, a la gran mayoría de los movimientos sociales de los países que pasaban por un curso relativamente democrático.

La popularización del discurso de los derechos humanos permitió al movimiento homosexual exigir apoyo al gobierno para apoyar la contención de la epidemia del sida y brindar servicios médicos adecuados para las y los enfermos. La fusión de esta nueva identidad colectiva con el paradigma de los derechos humanos se refleja en las frases de las marchas: “¡Como ciudadanos mexicanos tenemos el

derecho a ser atendidos por el Estado!” (Diez, 2011, p. 707). La correspondencia entre las oportunidades políticas brindadas por el Estado mexicano, la globalización y la abogacía por los Derechos Humanos y el multiculturalismo permitieron al movimiento homosexual mexicano ganar nuevas fuerzas, adoptar una identidad bien definida y presentar demandas políticas mejor estructuradas y altamente conscientes de las necesidades de estos colectivos, tomando en cuenta el contexto histórico-social del que estaban rodeados.

1.2.5. 2000-2018: De la lucha civil a la legislación

Esta etapa se caracteriza por los grandes avances en materia legislativa y de derechos humanos para el reconocimiento político y social, no solo de la homosexualidad, sino para toda la comunidad LGBT+ en México, la cual tendría una mayor preeminencia en la agenda pública (Ulloa, 2016, p. 210). Como ya se ha mencionado, el cambio de régimen político en el año 2000 representó el avance democrático que se estaba gestando a partir de la segunda mitad de los años 80. La proliferación de un discurso liberal que aboga por los derechos humanos también fue potente. Por su parte, la aparición de los primeros representantes de la comunidad *gay* en la vida política también representó el producto de las luchas sociales emanadas desde inicios de los 70 con el Movimiento de Liberación Homosexual. La Ciudad de México no dejó de ser precursora de estos paradigmas de aceptación social. Ya en el 2001 existía en la metrópolis una Red de Sociedades de Convivencia y una Comisión Ciudadana Contra Crímenes de Odio por Homofobia (Ulloa, 2016, p. 211). Para el 2003 se creó la Ley Nacional contra la Discriminación, en el 2007 la Ley de Sociedades de Convivencia, en el 2009 la Ley del Matrimonio Igualitario, en el 2010 la Ley de Adopción Homoparental y en 2015 la Ley de Identidad de Género (Ulloa, 2016, pp. 210-211). Asimismo, las marchas del orgullo *gay* —las cuales se llamarían después marchas del orgullo LGBT+— de la Ciudad de México comenzaron a ser más nutridas, potentes y organizadas. Tan solo en el año 2018 alrededor de 250 mil personas asistieron a esta marcha en la capital del país (Hernández, 2018). El mismo Secretario de Desarrollo Social de la ciudad declaró:

No demos ni un paso atrás en todo lo que hemos conquistado, sigamos adelante consolidando garantías, derechos, generando una mejor convivencia entre todos en esta ciudad que reconoce a todas y a todos, celebramos este día con todos ustedes (Hernández, 2018).

En lo que respecta a los estados, Quintana Roo, Coahuila, Colima, Nayarit y Jalisco ya habían aprobado la Ley de Matrimonio Igualitario para 2016 y la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) avaló la adopción para parejas del mismo sexo en 2016 (Ulloa, 2016, p. 211).

Para inicios y mediados de la década del 2010 el escenario político era cada vez más abierto en lo que respecta a temas relacionados con la diversidad sexual. El entonces presidente Enrique Peña Nieto anunció el 17 de mayo de 2016 — Día Internacional de la Lucha contra la Homofobia— la firma de una iniciativa a la Suprema Corte para la reestructuración del artículo cuarto constitucional, con el objetivo de “reconocer como derecho humano que las personas puedan contraer matrimonio sin ningún tipo de discriminación” (Moysen, 2018). Esto abría la puerta para que personas del mismo sexo pudieran contraer matrimonio sin ningún tipo de discriminación por género, sexo, nacionalidad, condiciones de salud o religión (Moysen, 2018). Desafortunadamente, la Comisión de Puntos Constitucionales de la Cámara de Diputados detuvo la iniciativa con 8 puntos a favor y 19 en contra (Moysen, 2018), dejando aún en vilo el tema de la total garantía de derechos de los matrimonios homosexuales en este país.

Pese a los avances en temas legislativos y cívicos, el tema de la discriminación sigue siendo significativo en cualquier parte de la nación. Según la ENADIS 2017, al menos el 30.1% de la población autodenominada como no heterosexual y mayor de 18 años declaró haber sufrido algún tipo de discriminación, incluyendo aspectos como el color de piel, la situación económica, la manera de hablar y el arreglo personal (CONAPRED, 2017, p. 11). Desde esta lógica, el 30% de las mujeres y el 35% de los hombres señalaron que no rentarían un cuarto de su vivienda a una persona homosexual y el 64.4% de la población mayor de edad externó que justifica poco o nada que dos personas del mismo sexo vivan juntas como una pareja (CONAPRED, 2017, p. 15). Estados como Chiapas (79.4%), Veracruz (79.1%) y Tabasco (77.2%) son los que tienen los

porcentajes de desaprobación más altos en lo que respecta a esta clase de convivencia (CONAPRED, 2017, p.17).

Los colectivos que trabajan en la defensa de los derechos de las personas homosexuales son conscientes de este panorama, por lo que han seguido promoviendo la inclusión a pesar de ya no vivir en el mismo nivel la difícil situación de violencia del siglo pasado. Organizaciones como Yaaj México, transformando tu vida A.C. y Colectivo Sol han contribuido a proteger los derechos de las personas LGBTI+ y se han consolidado como los principales grupos en este ámbito en lo que va de la presente década en la Ciudad de México. Ambas organizaciones realizan labores educativas, proyectos sociales y trabajo de la mano de las instituciones desde el discurso de los derechos humanos y una participación activa con miembros de la sociedad civil y académica. En ciudades como Guadalajara existen asociaciones como Colega O.A.C., que también se encargan de la protección de la comunidad de la diversidad sexual en la zona occidente mexicana.

Para esta época, la identidad colectiva se encuentra bastante más consolidada tomando en cuenta la revitalización de su talante liberal en su discurso por la defensa de los derechos humanos. Un elemento crucial fue la reforzada articulación que el movimiento *gay* tuvo con otros paradigmas de la diversidad sexual como las identidades bisexuales y trans, es decir, que las luchas sociales homosexuales se ven más desde una lógica integral que abarca lo que conocemos como la comunidad LGBTI+ actualmente. Esto ayudó considerablemente a hacer más potentes las demandas al Estado moderno y a ser mayormente identificados por la sociedad como grupo (o grupos) con una estructura organizacional seria.

En síntesis, podemos considerar el enorme cambio de contenido político del que fueron objeto los discursos del movimiento homosexual en México, todos altamente relacionados con la apertura de oportunidades políticas y la adopción de una identidad colectiva que hiciera frente al paradigma de exclusión y discriminación que sufren estas personas. Desde la toma de una narrativa liberacionista a finales de los 70, hasta la disolución de la misma a mediados de los 80, los colectivos a favor de la diversidad sexual lograron ganar importantes batallas y espacios de expresión que se vieron menguados por las diferencias al

interior de los principales grupos y la adjudicación de la pandemia del VIH a las personas homosexuales. La desaparición de una identidad colectiva y un discurso *gay* en México durante casi diez años se vería revertida por el creciente proceso de democratización de la vida política a partir de la segunda mitad de la década de los 90. Además, la llegada del paradigma liberal de los Derechos Humanos y el multiculturalismo serían de gran apoyo para la reconfiguración de esa identidad, el mismo caso para el refinamiento de exigencias más asociadas con la idea de la diversidad sexual. Aquí podemos identificar la transición del discurso por la liberación al discurso por la defensa de la diversidad sexual a través de los derechos humanos, que después se vería traducido en la lucha legal que se consolidaría en los primeros años del siglo XXI, como la batalla legislativa de los matrimonios homosexuales y el derecho a la adopción de estas parejas, por ejemplo.

Pese a todo este escenario de resistencia política, la persistencia de la discriminación hacia las personas homosexuales sigue siendo latente, principalmente en provincia y en zonas con niveles elevados de marginación en la misma Ciudad de México, aunque no se descarta en ninguna parte del país. En todo caso, si existe una falta de respaldo cultural al avance legislativo por los derechos de la comunidad LGBTI+, los avances en materia de reconocimiento se verán incompletos y será más lento el proceso de inclusión social para estas personas.

Tras la lectura del capítulo, podrá notarse una constante muy curiosa, pero no menos interesante, que impresionará a la persona lectora: la presencia de fondo de la Ciudad de México. Es innegable que, al ser el centro político, cultural y contracultural del país, sea al mismo tiempo un núcleo definitivo de los procesos contenciosos sexuales que no ocurrieron de la misma forma en otras latitudes de la República Mexicana. Es por esto que se vuelve sugerente explicarla a partir de voces cercanas a su realidad y de lecturas que resaltan las resistencias cotidianas de las que ella es escenario y parte. A continuación, se dedica un apartado, a modo de excursión, al potencial dinámico de esta ciudad desde una posición en pro de la difusión de otras sexualidades —específicamente, la homosexual—.

1.3. CDMX: Pista de baile y trinchera de la resistencia

Como escenario central en esta tesis y dadas sus características, la Ciudad de México es un espacio muy importante para entender la masculinidad homosexual, lo *gay* y lo *queer* en Latinoamérica y el mundo. Es por esto que se ha dedicado el presente apartado a la ciudad y para reflejar algunas posturas que aborden su faceta sexualmente disidente, en la letra y en lo práctico.

Uno de los académicos contemporáneos más recurridos para hablar de lo *gay* en la Ciudad de México es Rodrigo Laguarda, en su obra *Ser gay en la Ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982* revisa la relación entre el comportamiento de la Ciudad de México y las sexualidades periféricas que habitan en ella. Este autor explica los cambios que comenzaron a surgir en la ciudad a partir de la década de los 70, aludiendo al desarrollo del “ambiente” en la misma, a la par de su crecimiento y la expansión en el número de hombres homosexuales que ahí vivían (Laguarda, 2009, pp. 88-90). Aquí, el concepto de ambiente ayuda a Laguarda a entender la aparición de lo *gay* en la vida de la ciudad, así como el establecimiento de un nuevo paradigma de relaciones interpersonales, ya sean amistades, relaciones a largo plazo o compañeros sexuales (Laguarda, 2009, p. 90). Resalta en su análisis que el acceso a este ambiente estaba segmentado por condición de clase social, remarcando que las diferentes posibilidades de vivir lo *gay* tenían —y tienen— un filtro de estatus social. Áreas como la colonia Cuauhtémoc y la Zona Rosa, bautizada así por el artista José Luis Cuevas, se fueron convirtiendo en polos de atracción para ciertos homosexuales y turistas, lugares cosmopolitas llenos de cafés y bares preparados para el consumo de visitantes con capacidad económica (Laguarda, 2009, pp. 90-91), una zona de diversión, pero también de exclusión. A final de cuentas, parece que el ambiente no era para todos en ese tiempo, ni lo sigue siendo en la actualidad. La fama de estas zonas obligaba a muchos homosexuales y visitantes a adaptarse a las etiquetas de vestimenta, lo cual trae a colación la situación de la clase social en intersección con lo *gay*. Uno de los entrevistados por Laguarda para su trabajo comenta al respecto: “Para estar a la altura, supongo que íbamos de compras a Liverpool o al Palacio de Hierro, pero la ropa no era muy *fashion*, era bastante naca, era toda muy *feona*. Y entonces, lo mejor era comprar ropa en Estados Unidos” (“Ignacio”,

entrevistado por Laguarda, 2009, p. 92). El antropólogo enmarca a la Zona Rosa como uno de los primeros cánones de un México más moderno, liberado y cosmopolita, uno de los primeros lugares en donde lo *gay* podía pernoctar sin temor.

El bar como espacio se convirtió de pronto en el modelo de diversión *gay* nocturna por excelencia en la Ciudad de México durante la década de los 70. De entre ellos, Laguarda resalta el “9” en su investigación debido a la constante mención que sus entrevistados hicieron de él. Uno de ellos comentó:

El 9 era lo máximo, lo más divertido, yo creo que el chiste del 9 es que fue el primer bar *gay* mono, elegante, decente. Estaba en el centro del reventón, si no conseguías nada allí, a las dos cuadras lo encontrabas. Era un lugar de moda. Todo el mundo quería ir al 9 (“Francisco”, entrevistado por Laguarda, 2009, p. 97).

De día, los cines y las tiendas Sanborns del centro de la ciudad eran espacios bastante recurridos para el ligue entre hombres homosexuales, resaltaba el Sanborns que se encontraba entre las calles Aguascalientes e Insurgentes, en la colonia Roma, llamado inclusive “la esquina mágica” debido a la facilidad que existía de encontrar compañía sexual (Laguarda, 2009, pp. 101-102).

Sin embargo, no todo transcurría con tranquilidad para la creciente comunidad *gay* en la ciudad, durante mucho tiempo fueron comunes las redadas en los espacios de socialización homosexual, existía el miedo a la policía y el hostigamiento estaba a la orden del día. Otro de los entrevistados de Laguarda comenta referente a la represión:

También ocurrían cosas muy serias. Constantemente sabías que habían matado a alguna pinche loca en un hotel de paso. Sí, había muchas agresiones y teníamos que cuidarnos mucho, sobre todo, al salir de un bar *gay*. Nos cuidábamos de la policía y de la gente en general. Yo nunca salí solo de un bar. Salíamos en grupo (Laguarda, 2009, p. 104).

Finalmente, Laguarda rescata la complejidad que rodeaba a la sociabilidad sexual *gay* en la ciudad, los tiempos que revisa han sido los primeros en los que la identidad *gay* se hace visible en la ciudad y, por lo tanto, es entendible que hayan sido complicados para una población impregnada de machismo, clasismo y homofobia. A través de interacciones tensas, efímeras y selectivas, las primeras grandes franjas de hombres que *salieron del clóset* se abrían paso por una ciudad alucinada por la modernidad traída de los países de primer mundo.

Otro de los retratos más icónicos de la vida sexual homosexual de la Ciudad de México del último cuarto de siglo fue ofrecido por el escritor Luis Zapata, autor de obras paradigmáticas de la literatura homosexual mexicana como *El vampiro de la Colonia Roma*. A través del protagonista de la novela, Adonis García, Zapata narra las dinámicas de la prostitución homosexual en el contexto de una Ciudad de México aún conservadora y estigmatizadora. Es por medio de los ojos del protagonista de esta historia que se observa una urbe de oportunidades, pero también de riesgos:

(...) entons empecé a salir muchísimo a la calle me encantaba salir a la calle me sentía fascinado por la ciudad en esa época me parecía la ciudad de méxico la ciudad más cachonda del mundo la que más se prestaba a coger o sea a que uno cogiera ¿verdad? la que más favorecía las este las relaciones sexuales entons yo decía “no ps sí esta ciudad es cachondísima para muestra basta la torre latinoamericana que es el falo más grande de latinoamérica” (...) (Zapata, 2018, p. 159).

Al retratar el oficio de Adonis, Zapata identifica con detalle los principales sitios de ligue *gay* en la ciudad, de entre los que destacan Sanborns, cines, la estación del metro Insurgentes, los baños públicos y hasta las tiendas de discos. Además, y debido a su oficio del “talón”²⁰, Adonis evoca a esa otra masculinidad *gay* pobre y sin acceso a privilegios como la educación o el poder vivir en zonas de clase media y alta de la ciudad. Refleja una mirada ajena a las pretensiones de las clases acomodadas de la ciudad y visibiliza, a través del sexo homosexual, cómo el deseo traspasa las barreras de la clase en sitios específicos de la metrópoli, por ejemplo, cuando habla de la dinámica de los baños públicos “Ecuador”:

(...) me acuerdo en especial de los ecuador que son increíbles porque es totalmente otra onda o sea ahí ves desde señores que dejaron afuera la *galaxie* y que nomás van a que les den su piquete hasta albañiles y carpinteros y demás que se van a distraer de sus obligaciones je pero ahí en los ecuador pasa una cosa muy curiosa que es que bueno hay muchísima cooperación entre todos ¿ves? como si todos fueran iguales ahí las clases sociales se la pelan al sexo ¿verdad? y todos cooperando para que todos gocen (...) (Zapata, 2018, p. 160).

Zapata también resalta el propio centralismo de la ciudad, al quedarse exclusivamente en una narrativa de sociabilidad *gay* de lugares como la Zona Rosa y comercios entre avenidas de la colonia Roma. Sin duda, este es un texto

²⁰ Esa terminología es usada por Zapata en la novela para describir el oficio de prostitución que ejercía Adonis.

importante si se quieren conocer las dinámicas de lo *gay* en una Ciudad de México que crece a pasos agigantados y cuya vida social se comienza a transformar drásticamente.

Otros autores como Ian Lumsden definen más ambiciosamente las particularidades de la vida homosexual en la ciudad, comenzando por diferencias en las lógicas de su construcción dependiendo del modo regional que adopte: rural/indígena, urbano/provinciano y metropolitano/cosmopolita (Lumsden, 1991, p. 23). A partir de esta segmentación, se enfoca en diseccionar las características de una ciudad diferenciada, tanto en identidades como orientaciones y clases.

Este investigador no deja de resaltar la enorme herencia homofóbica del país, misma que forma parte de la vida de la ciudad. Sobre ella, argumenta:

En realidad, la homofobia es un concepto problemático para aplicar a la cultura mexicana, porque, hablando estrictamente, implica miedo a la homosexualidad. No es tanto la homosexualidad de lo que tienen miedo los mexicanos, como de ser vistos como débiles, afeminados, o de ser considerados como objetos sexuales de otros (Lumsden, 1991, p. 22)²¹.

Esta homofobia está presente en la dinámica de la vida de la Ciudad de México, pero, desde Lumsden, también se cruza con otros esquemas como el clasismo. Es decir, no todos los hombres homosexuales tienen el mismo derecho a ejercer una identidad sexual liberada y pública ya que “en la Ciudad de México, como en cualquier otra parte, la clase social afecta el comportamiento de las identidades sexuales” (Lumsden, 1991, p. 34). Es por eso que se vuelve necesario el análisis detenido para no generalizar sobre una sola forma de ser hombre *gay* en la ciudad. No se puede hablar de la misma forma de ejercer el derecho al placer y el deseo en zonas como las colonias Juárez o Cuauhtémoc que en las barriadas de las zonas conurbadas y periféricas de la ciudad.

En lo que corresponde a los barrios y a la clase obrera, el ejercicio de la homosexualidad se complejiza en el sentido de la existencia de una violencia casi institucionalizada en los mismos. El miedo a ser expulsados de sus casas, la estereotipación, la falta de privacidad al vivir en el hacinamiento y los riesgos

²¹ Lumsden (1991, p. 23) identifica a los *albures* como la expresión de ese miedo a ser relacionado con la homosexualidad. El albur es ese chiste de doble sentido y con connotaciones sexuales que se hace para poner en jaque a una persona, ya sea para hacerla reír o para reírse de ella.

de ser agredido en el barrio son solo algunos ejemplos de la dura situación que los homosexuales con vulnerabilidad económica vivían y viven en la ciudad y en el país (Lumsden, 1991, pp. 34-37). Este escenario no es nada parecido al que viven las clases medias en la ciudad, las cuales, con estudios universitarios y la posibilidad de viajar al extranjero, cuentan con un mayor abanico de oportunidades para liberarse y tener contacto con otras experiencias a nivel sexual. En realidad, son los miembros de esta clase los que forman aquello que Lumsden llama “el núcleo de la comunidad *gay*” (Lumsden, 1991, p. 38), con todos los cambios y la apertura que esto trae, así como los beneficios directos que esto implica. Sobre los cambios en la comunidad *gay* de clase media de la década de los 80's, Lumsden declara:

“Ser internacional”, o tener roles sexuales intercambiables, se está volviendo la norma entre los jóvenes *gays* de la clase media, por lo menos. Es más probable que entre ellos se popularicen nuevas imágenes, códigos de vestimenta, como los jeans o las camisetas, que proporcionan y promueven bares como el El Vaquero²² y gimnasios frecuentados por *gays* (Lumsden, 1991, p. 38).

Asimismo, esta es la clase que suele llevar las influencias de los movimientos sociales de países europeos y Estados Unidos a la ciudad, construyendo la contracultura y tomando conciencia de su posición en el campo social nacional e internacional, de aquí es de donde provienen los principales líderes de las asociaciones mencionadas en el capítulo uno de este trabajo. No obstante, Lumsden encuentra una desventaja intrínseca en los mismos, ya que identifica una especie de inseguridad en ellos como manifestación de su posición socioeconómica caracterizada por la falta de autonomía (Lumsden, 1991, p. 39). En su intento por desentenderse de las masas, muchos terminan desarrollando personalidades clasistas y excluyentes, juzgando y criticando los comportamientos de las clases posicionadas debajo de ellos en la escala social.

La clase alta de la ciudad juega a partir de otras lógicas en el entramado de lo homosexual. Este autor describe su forma de operar mediante socialización

²² Al respecto de la dinámica inicial de los bares y antros en la Ciudad de México, Lumsden agrega que muchos de ellos representaban fuertemente el mismo privilegio de los visitantes. El Vaquero, por ejemplo, no dejaba entrar a personas que no vistieran *jeans* y El Taller tenía la promoción de entrada gratis al portar una camisa blanca, opción que muy pocas personas aprovechaban (Lumsden, 1991, p. 38), reflejando tal vez el miedo de perder estatus dentro del espacio al no querer gastar dinero.

selectiva, la apatía por los movimientos *gays* —de parte de la mayoría— y las relaciones extramaritales con otros hombres:

Es muy probable que se casen por conveniencia, y tengan amantes (a veces como segunda casa) y acceso a “*call-boys*” privados (en lugar de chichifos) por otra parte. Su principal preocupación es conservar sus privilegios económicos y su status social (Lumsden, 1991, p. 40).

Contrario a lo que se puede pensar, las prácticas sexuales de los homosexuales pueden ser muy complejas en las clases altas, así como la posibilidad de que los hombres homosexuales de esos estratos puedan salir del clóset de manera sencilla y sin repercusiones a su estatus social.

En términos generales, sobresale la lectura interseccional de Lumsden respecto del influjo de la clase social en las disposiciones a la libertad y a la adscripción identitaria de los hombres *gays*, no solo en la Ciudad de México, sino en muchas otras latitudes del globo. Para él “la clase debe ser la variable más importante en términos de la organización del espacio social y de las relaciones interpersonales” (Lumsden, 1991, p. 40). Esta frase bien podría definir las peripecias que caracterizan a la construcción de las zonas de sociabilidad *gay* en la ciudad, segmentadas inicialmente por condiciones de privilegio y poder adquisitivo.

Otro de los principales narradores de la vida *gay* de la Ciudad de México sin duda fue Carlos Monsiváis. De él se resalta el icónico texto —mencionado en el capítulo 2 de este trabajo— “La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías”, en el cual retrata los principales encuentros y desencuentros en el ejercicio de las sexualidades disidentes en la urbe. La noche en la ciudad fue el escenario de fondo para inspirar este texto que explica, entre otras cosas, las dinámicas de sitios como “La Chaqueta”, “La Corneta”, “La Diabla”, “La Bruja” y “El Catorce”, localizados en el centro histórico de la ciudad (Monsiváis, 1998, pp. 56-57). Resulta curiosa además la forma en que el mismo Monsiváis describe a la ciudad y su peculiar ambiente bohemio:

Geopolítica del relajo y el deseo: la Ciudad de México tendrá catorce o veinte millones de habitantes, pero sus ofertas extremas (¡Hartas sensaciones a bajo precio!) no van más allá de dos mil o tres mil cantinas, veintenas de cabarets, con y sin *table dance*, dos o tres sitios de

burlesque, treinta o cuarenta lugares *gay*, una plaza mariachera... y la demanda de libertades y audacias antes impensables, o antes irrealizables por inconcebibles (Monsiváis, 1998, p. 56).

Este afamado escritor describe a sitios como la avenida Eje Central como una de las principales iniciadoras y detentoras del ambiente en la ciudad, sobre todo en tramos como San Juan de Letrán, Aquiles Serdán, Santa María de la Redonda, etc. (Monsiváis, 1998, p. 57). La popularización de actividades como el sexo en público en lugares como estos comenzó a ser un deporte en el que se participaba y se era espectador (Monsiváis, 1998, pp. 56-57). Asimismo, este intelectual identifica las nuevas especies que se van incorporando y apareciendo en la noche capitalina: el “chacal” —mencionado en el capítulo 2 de esta investigación—, el “*stripper*”, entre otros, todos ellos atravesados por estigmatización y subordinación, debido a su situación de clase y de raza en contextos de sociedades clasistas y racistas. Aquí Monsiváis coincide con los demás analistas en sus reflexiones interseccionales de clase y sexo, mismas que se expresan en el siguiente argumento:

Eso pasa en las sociedades racistas: en diversos sectores, lo admitan o no, el prestigio sexual de lo nativo se acrecienta, porque es una rareza que sean mayoría o porque son como uno, pero sin dinero. (...) Llevó tiempo admitir la deseabilidad de los chacales, demanda en un principio de los aristocratizantes en pos del Buen Salvaje, del contraste de clases y el erotismo del *slumming*. Durante más de medio siglo, el proletario (el naco) atractivo fue pieza rara de la cacería sexual (Monsiváis, 1998, p. 60).

Tras estas lecturas, queda más que clara la insistencia en la clasificación de los hombres *gay* a partir de su pertenencia a una determinada clase social, volviendo dispares las condiciones de juego en un campo de disfrute, pero también de expresión y adscripción identitaria.

Por último, ese ambiente nocturno, colorido y lleno de vida tendría su final tras la llegada de los serios esquemas de inseguridad que amenazarían cada vez más el estilo de vida más o menos tranquilo de los habitantes de la noche y del día en la Ciudad de México (Monsiváis, 1998, p. 63). El ocaso del siglo presenciaría un avance impresionante en la densidad poblacional, pero también en la violencia de la ciudad, más gente con necesidades llegaba y, en muchas ocasiones, ni la oferta laboral de la ciudad podía incorporar a todos, lo que

comprometió irreversiblemente aquel derecho a disfrutar de escenarios como “la noche”.

Sin duda, la Ciudad de México es un caso a tener en cuenta a la hora de hablar lo *gay* —y, por supuesto, de una masculinidad *gay*— en Latinoamérica. Los múltiples hechos sociales que han transcurrido en ella, sus icónicos y numerosos sitios de encuentro y su dinámica poblacional movida e interesante la hacen — pese a la inseguridad y la imperante homofobia de algunos sectores— una metrópolis para el deseo, la libertad y la reivindicación. No obstante, es importante no dejar de lado los análisis serios y responsables al respecto de estas dinámicas, ya que el racismo, el clasismo y la homofobia persisten tanto dentro como fuera del “ambiente”. Hace falta pensar y ver hacia esas masculinidades *gays* periféricas; las negras, las obreras, las de Ciudad Neza, Iztapalapa, las de Ecatepec, inclusive las de provincia, que sigue aún, pese a análisis como los de intelectuales como Guillermo Núñez, olvidadas. No todo está en la Cuauhtémoc, en la Roma, en la Zona Rosa. En el futuro, será importante seguir por la línea de los análisis interseccionales a la hora de reflexionar sobre estas masculinidades *gays* urbanas, cuyo campo de desarrollo es diverso, complejo, pero sobre todo cambiante, la ciudad cambia y nosotros también.

Conclusiones

Como se ha sugerido antes, una comprensión más completa de la masculinidad *gay* no puede lograrse sin indagar en las dimensiones histórico-sociales que rodean a la homosexualidad misma. El conocer los principales acontecimientos históricos, evocaciones artísticas, avances legislativos y configuraciones identitarias nos ayuda a reflexionar mejor sobre los porqués de los grupos masculinos homosexuales y de lo que después se llamaría comunidad LGBT+ en México y el mundo, por eso la pertinencia de este capítulo.

En la lectura de los principales movimientos sociales en favor de la diversidad sexual no debe perderse la atención en torno a una cadena muy peculiar en este apartado, es decir, la relación entre la identidad, el deseo y las prácticas sexuales

y cómo todos se encuentran rodeados de dinámicas políticas en disputa con otras posturas acerca de la sexualidad.

Las marchas, el arte, las diferentes reivindicaciones de una sexualidad relegada responden a una represión sistemática en la que participan el aparato estatal, las instituciones y la sociedad misma, de diferentes maneras y en diferentes niveles. Por lo que puede verse en este capítulo, las nociones alrededor de las prácticas y los afectos homosexuales han cambiado con el tiempo, pero, al menos en el caso mexicano, se mantiene como constante la estigmatización, castigo y exclusión a los hombres que salían de la frontera prescrita de la relación hegemónica heterosexista.

Desde la postura teórica asumida —en forma de adelanto al siguiente capítulo—, el concepto de masculinidad *gay* ha recogido gran parte de esta dinámica de poder, indagando en los orígenes mismos del funcionamiento de los dispositivos sexuales de los que habla Foucault, pero también de nuevas formas de poder que existen incluso entre los hombres homosexuales.

Asimismo, es importante entender y recordar que muchas de las posturas en torno a la homosexualidad son resultado de las relaciones sociales y las características estructurales de la sociedad en la que se viva, por lo que siempre estarán cambiando y nunca se podrá hablar de procesos terminados en cuanto al reconocimiento de la misma.

Es muy probable que la disputa sexual dure lo mismo que la propia humanidad sobre la Tierra, ya que envuelve varios intereses que rebasan una simple expresión; se está hablando también de economía, de orden social, de filosofías de vida, cuyas bases no fácilmente se concilian entre sí. La recolección de esta historia —o historias— de la homosexualidad no termina con el último punto, los siguientes capítulos encuentran apoyo y base en este.

Capítulo 2. Estado del arte del concepto de masculinidad *gay*

*Soy el rincón de todo cuarto
Soy la sombra de todo árbol
En mi cadena (no) falta ningún eslabón
cuando el deseo jala por detrás
Mi género me llama un traidor
Soy la pesadilla de todo padre*

*Hombre contra hombre
Mi piel pertenece a los caballeros
Hombre contra hombre
Igual e igual se acompañan bien*

(Kruspe, R., Landers, P., Lindemann, T., Lorenz, D., Riedel, O. y Schneider, C. (2006). Mann gegen Mann. Rammstein. [la traducción es de *Songstraducidas*]).

Introducción

El capítulo anterior ha sido de gran ayuda para entender cómo se han conformado históricamente y al mismo tiempo, una identidad homosexual y una postura —o posturas— política. Sin duda ha sido un recorrido iluminador que explica los destellos más significativos de una lucha por la liberación de un estigma milenario. Sin embargo, quedó la impresión, la necesidad de explicar más a fondo lo *gay* a partir de un concepto teórico sólido y abordado continuamente por los teóricos de las ciencias sociales, principalmente desde la sociología. De igual forma, se vuelve imperativo explicar más a fondo los procesos de socialización y los paradigmas estigmatizantes y de privilegio que son parte de las identidades *gays*. Es por esto que, como autor de este trabajo, entro a un proceso de búsqueda. Mis indagaciones y lectura arrojaron un concepto interesante y con 25 años de trayectoria: la masculinidad *gay*.

El presente capítulo tiene por objetivo brindar algunas pistas que permitan rastrear los inicios y usos de ese concepto, entendido desde una perspectiva teórica. Esto con el propósito de establecer un estado del arte a modo de recorrido de lo más importante y último que se ha dicho de este término, con

miras a acceder al tratamiento del conocimiento de los mundos empíricos en futuras investigaciones.

Como puede percibirse, el término de masculinidad *gay* recobra enorme protagonismo, al ser el eje articulador de la presente tesis. A partir del mismo, se trata de descifrar la dinámica del funcionamiento y relaciones sociales entre hombres homosexuales —y también de las relaciones con sus entornos sociales— con base en sus masculinidades. La masculinidad, en este caso, es entendida como el resultado de un proceso identitario, atravesado por significados y símbolos que proyectan, por un lado y en algunos casos, el “deber ser” de un hombre —caracterizado por lo viril, lo *macho*, lo dominante, lo heterosexual, lo emocionalmente contenido, etc.—. Lo anterior en combinación con una subversión que el mismo deseo homosexual profesa para el orden de género de la masculinidad hegemónica heteronormada. En este sentido, el rastreo de lo dicho acerca de este tipo de masculinidades será de gran ayuda para situar el rumbo de una indagación hacia una mejor comprensión de las formas en que los propios hombres homosexuales se encuentran constituidos por un orden social clasificatorio a través del género, la raza y la clase, y al que ellos mismos configuran de vuelta. En otras palabras, el presente capítulo pretende ser un compendio de las obras que han abordado el concepto de masculinidad *gay*, otorgando primacía a las posturas sociológicas y de ciencias sociales al respecto.

Básicamente, el capítulo se encuentra conformado por una serie de posturas teórico-conceptuales alrededor del término de masculinidad *gay*. Se detallan las mismas por el orden en el que fueron creadas, desde la primera hasta la más actual para apreciar de mejor manera cómo los discursos académicos sobre la masculinidad *gay* han cambiado con el tiempo. Sobre esto último, cabe destacar que el proceso de búsqueda bibliográfica consistió básicamente en una indagación filtrada en los ficheros de distintas bibliotecas físicas y digitales. Esta exploración tuvo como estandarte el término de masculinidades *gays* en intersección con el enfoque sociológico y de ciencias sociales, cualquier otra investigación sobre el tema que salía estrepitosamente de esta área del conocimiento era descartada en el momento. Dicho esto, es posible continuar.

En total, el capítulo cuenta con ocho apartados, uno por autor, y su abordaje de la masculinidad *gay*. Comenzando con la pionera del desarrollo de un estado de la masculinidad *gay*: Raewyn Connell, quien colocaría las primeras enunciaciones de esta terminología sobre la situación y comportamiento social de los hombres homosexuales a finales del siglo XX. De igual forma establecería importantes relaciones y compromisos de esta masculinidad con la hegemónica. Seguidamente, Vassu Reddy problematizará aspectos como la intersección entre masculinidad *gay* y exclusión racial en el contexto sudafricano en su texto *Negotiating gay masculinities*.

Fred Fejes comenzará a considerar el rol de los medios masivos en la constitución de masculinidades *gays* normadas eróticamente y estereotipadas, situando la cuestión de la representatividad. Joseba Gabilondo lleva la conversación anterior más allá, colocando serias críticas a la globalización de masculinidades y masculinidades *gays* artificiales y prescritas por la industria de la comunicación masiva, poniendo el ejemplo de la figura de Antonio Banderas. En una línea no muy distinta, Guillermo Avila-Saavedra se encarga de discernir acerca de los discursos, *modus operandi*, connotaciones y formas en las que se presentan las masculinidades *gays* en los programas televisivos estadounidenses de inicios del siglo XXI como *Queer eye for the straight guy*. De Marysol Asencio se retoma un estudio muy puntual acerca de la situación de las masculinidades *gays* puertorriqueñas en contextos de países de primer mundo como Estados Unidos, ofreciendo ideas para pensar en masculinidades *gays* latinas y su posición frente a otras masculinidades *gays*.

José Miguel Segura lleva el análisis de las masculinidades *gays* al entorno educativo, considerando el impacto de la cultura en la conformación de la identidad de los hombres homosexuales y los estigmas a los que están expuestos, no solo en los campos escolares, sino en todos los ámbitos de la existencia. Y, por último, Ligia Cantillo Barrios posiciona un examen sociológico respecto a las masculinidades *gays* colombianas en un país en tiempos de la democracia liberal. Lo anterior, lanzando una crítica al modelo de masculinidad hegemónica, al igual que Connell, y a la heterosexualidad vista como régimen político.

Estas elaboraciones sobre la masculinidad *gay* se han elegido porque resultan ser las más afines a las intenciones sociológicas de esta tesis, sus contenidos abrevan de las metodologías y términos de las ciencias sociales y porque se reconocen como textos rigurosos, académicamente hablando. Asimismo, las procedencias geográficas de estos diálogos son variadas, pues van desde Australia hasta Sudáfrica, Latinoamérica, el Caribe y Estados Unidos, lo cual enriquece y diversifica el trabajo. Ahora, se comienza con el desarrollo del capítulo en cuestión.

2.1. Abriendo un nuevo paradigma: *Masculinities*²³, de Raewyn Connell

Raewyn Connell es una socióloga trans australiana nacida en el año de 1944, y profesora emérita por la Universidad de Sydney. A ella se le adjudica una gran tradición investigativa, principalmente el estudio de los hombres y la masculinidad. Sus principales aportaciones discurren por los estudios de género, clase social y educación. Ha escrito obras como *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science* y la más recurrida para los fines de esta tesis, *Masculinities*. Su labor académica le valió ser reconocida como la precursora de los estudios modernos de las masculinidades, por lo que, al igual que los autores que se mencionan a lo largo del capítulo, será un personaje recurrido a lo largo de este trabajo intelectual.

En tal sentido, esta socióloga explora, a través de su análisis de la masculinidad, el espectro homosexual de la misma. En el capítulo titulado “*A normal gay*” de su obra *Masculinities*, Connell examina categóricamente las implicaciones del ejercicio de una sexualidad homosexual bajo el influjo de una sociedad masculina hegemónica y heteronormada. Para ella, el patriarcado ha identificado a los hombres *gay* como seres a los que les hace falta masculinidad, o por decirlo en otras palabras, los percibe socialmente como seres feminizados (Connell, 2003, p. 199). Sin embargo, Connell sugiere una relación sustantiva entre la masculinidad hegemónica y la identidad homosexual *per se*. Por ejemplo, remarca numerosas veces el compromiso de algunos hombres homosexuales

²³ *Masculinidades* (la traducción es mía).

con este tipo de masculinidad dominante, expresando la enorme influencia que tiene esta masculinidad frente a otras acepciones de la misma (Connell, 2003, p. 203). En este sentido puede explicarse cómo la homosexualidad no se encuentra del todo separada de los modelos patriarcales, los cuales terminan avalando las relaciones convencionales de género en la sociedad, determinadas también por esa cultura pública masculinizada de la que habla Connell (2003, p. 204).

Otro aspecto a resaltar en este asunto es el tema de la “heterosexualidad obligatoria” que Connell describe como un autodisciplinamiento corporal masculino, que a su vez tiene implantada una limitante de disfrute, es decir, la contención también ocurre en el sentido de que los hombres no aprendan a disfrutar demasiado de sus propios cuerpos, al estar destinada la disciplina al goce heterosexual (Connell, 2003, pp. 152-153). En ese sentido, la masculinidad hegemónica se vuelve un imperativo aspiracional al que deben acceder todos los hombres como única condición de posibilidad legítima, que podría ser entendida como una forma de decir cómo se da por sentada por *default* la heterosexualidad en la sociedad y cómo la homosexualidad queda reducida a una dimensión oculta dentro de la misma.

Con relación a esto, la socióloga trans identifica cómo desde edades tempranas los hombres son socializados a modo de apropiarse de una identidad heteronormada, dotada de jerarquía. Sin embargo, la construcción de la sexualidad resulta mucho más compleja, ya que en ese tránsito a la edad adulta existe un espacio de múltiples posibilidades. Connell relaciona esto con el descubrimiento de una sexualidad que puede alcanzar prácticas no tipificadas como legítimas por la sociedad. Es por medio de estas prácticas “clandestinas” que se corporalizan los gustos sexuales, pero estos cuerpos también se encuentran predispuestos con base en el género, es decir, por relaciones entre identidades determinadas entre lo “masculino” y lo “femenino”.

La conformación de la masculinidad *gay* nunca es fácil para la mayoría de los hombres homosexuales, ellos tienen que negociar y renegociar su sexualidad con el entorno: en la casa, en la escuela, en el trabajo y con los amigos (Connell, 2003, p. 220). Esto no niega la relación con la estructura social, lo anterior queda demostrado en las entrevistas a hombres *gay* que realizó Connell y cómo estas reflejan el enorme compromiso de muchos de ellos con la masculinidad

hegemónica y la limitación de la expresión sexual, exclusivamente dirigida a los hombres (Connell, 2003, p. 220). Uno de sus entrevistados, por ejemplo, declara:

Si eres un hombre, ¿por qué no actúas como uno? No eres una mujer, así que no te portes como una de ellas. No hay que darle más vueltas. Y respecto al cuero y todas esas cosas, no las entiendo. Es todo. Soy un *gay* muy normal (Connell, 2003, p. 216).

En este tenor, la masculinidad *gay* también puede ser leída como el resultado histórico de una serie de prácticas (Connell, 2003, p. 220) que eventualmente pueden desembocar en procesos de dominación y exclusión de unas personas para con las otras. Es aquí que podría argumentarse, según la línea de pensamiento de Pierre Bourdieu, que los hombres homosexuales no se encuentran eximidos de las dinámicas sociales y son parte de un devenir histórico que se implanta en su subjetividad y en su cuerpo, transformándose en esquemas de percepción y disposición que a su vez participan en la construcción de la realidad objetiva. En ese orden de ideas y como hombres, se llevan la mejor parte en este esquema de dominación masculina, donde “la preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos” (Bourdieu, 2000 A, p. 49). Es aquí cuando se debe notar el valor agregado sugerido para la masculinidad frente a otras formas de ser humano, aún más hablando de la masculinidad prescrita, la heterosexual con su expresión de género tradicional: el macho. Todo lo que quede fuera de esta masculinidad, por más que sea considerado como sexo masculino, sufre las consecuencias sociales correspondientes.

En síntesis, la masculinidad *gay* en Connell puede comprenderse y leerse a través del concepto de masculinidad hegemónica, entendido como una configuración de práctica de género que incorpora los imperativos del patriarcado como formas de ser hombre aceptadas, lo que ordena a lo masculino como lo dominante y a lo femenino como lo subordinado (Connell, 2003, p. 117). En ese sentido, las masculinidades *gays* —en complemento a lo dicho anteriormente— representan prácticas de género que, si bien pueden abreviar de varios elementos de la estructura patriarcal, ejercen, de otras maneras, la forma

de ser hombre a través de expresiones, deseos y comportamientos alternos a la heterosexualidad y virilidad obligatorias de la masculinidad hegemónica. Sin embargo, en lo continuo veremos que ni siquiera esta masculinidad tiene la capacidad de cambiar el orden de género que persiste en la sociedad, en la que lo femenino sigue siendo un actor secundario frente a lo masculino y las relaciones de poder asociadas a los binarismos sexuales persisten fuertemente.

2.2. *Negotiating gay masculinities*²⁴: Vasu Reddy

El Doctor en Estudios de Género, Vasu Reddy, analiza el comportamiento de las masculinidades *gays* desde el contexto africano, principalmente en Sudáfrica. Para este autor, la masculinidad *gay* no es algo absoluto ni tampoco es posible hablar de él sin conexiones con la sexualidad y la heterosexualidad. Una interpretación apriorista de la masculinidad *gay* para Reddy sería que es “(...) a *collection of ideas, attitudes and assumptions wich culturally determine the way gay men view themselves as men*” (Reddy, 1985, p. 65), “(...) una colección de ideas, actitudes y suposiciones que determinan culturalmente la forma en que los hombres homosexuales se ven a sí mismos como hombres” (Reddy, 1998, p. 65 [la traducción es mía]). Esta noción de la masculinidad *gay* se plantea como resultado de las condiciones socioculturales o al menos como una reacción a las mismas y su influjo en el autoconcepto.

Una reflexión muy llamativa que realiza este autor es la que va en el análisis cruzado entre la política y la sexualidad —en este caso, con la propia masculinidad *gay*—, al relacionar el “segundo nacimiento” de las masculinidades homosexuales y la conformación del Estado democrático sudafricano, cosa que obliga a hablar de un tema muy delicado en la historia del país durante el siglo XX: el *apartheid*. Con base en la observación de lo ocurrido en el *apartheid*²⁵ y su disolución, se puede entender una reconfiguración a gran escala de las principales características sociales en Sudáfrica y el mundo (Reddy, 1998, p. 65).

²⁴ *Negociando las masculinidades gays.*

²⁵ El *apartheid* fue un sistema político implementado en Sudáfrica que promovió la exclusión de la población negra durante casi 50 años. Mientras los habitantes blancos gozaban de privilegios, los habitantes negros no podían acercarse a ciertos espacios, tomaban diferentes autobuses, no podían estudiar en ciertas instituciones, etc. (Ros, 2019).

Cuando esta política de exclusión comenzó a perder fuerza y disolverse, muchos hombres homosexuales comenzaron a liderar las manifestaciones para el respeto y liberación de la diversidad sexual que también fue perseguida y estigmatizada constantemente en ese país durante ese periodo histórico (Reddy, 1998, p. 65). La propia percepción y construcción de la masculinidad *gay* tuvo un antes y un después en la Sudáfrica del post-*apartheid*, en parte porque:

The post-apartheid context is one which bears substantial evidence of fragmentation and division on racial, economic, gender and religious lines. (And) These are factors which impact on what it is to be a gay person (Reddy, 1998, p. 65).

El contexto posterior al *apartheid* es uno que tiene evidencia sustancial de fragmentación y división en líneas raciales, económicas, de género y religiosas. (Y) Estos son factores que impactan en lo que es ser una persona *gay* (Reddy, 1998, p. 65 [la traducción es mía]).

Sumado a la reconfiguración identitaria, las personas homosexuales tenían que lidiar con varios frentes abiertos. A pesar de que en ese tiempo la constitución comenzó a prohibir la discriminación con base en la orientación sexual, aún persistían estatutos que castigaban las prácticas homosexuales (Reddy, 1998, p. 65). Aun con ese panorama, la comunidad *gay* en ese país ganaría un lugar que difícilmente se le podía quitar en lo consecuente.

El creciente proceso de democratización de Sudáfrica permitió, de alguna forma, resituar y configurar una lucha que se creía casi inexistente, una lucha por la liberación de la sexualidad, aunque cabe recalcar que estos movimientos contenciosos entre el Estado y las organizaciones de la diversidad sexual eran protagonizados por hombres homosexuales, permaneciendo el debate sobre el peso político que se estaba dejando a otras formas de expresarse y ser en el espacio social —mujeres lesbianas, personas trans, etc.—.

Tal y como se ha dicho antes, como asunto de género, la masculinidad *gay* no puede separarse de fenómenos como el sexismo y el heterosexismo (Reddy,

1998, p. 65), lo que, por supuesto, sugiere comenzar a hablar de enfoques interseccionales²⁶ para hacer movimiento sociopolítico y teoría.

El autor sugiere pensar los problemas que aquejan a los hombres homosexuales en relación con los que rodean a las mujeres y a las personas excluidas sistemáticamente —lo que permite hablar de lo que no representa el modelo del hombre blanco, heterosexual y de clase social acomodada—. Por tanto, la búsqueda de la justicia, ya sea social, cognitiva o económica no debe ir desenlazada de la búsqueda de la justicia y equidad en temas de género (Reddy, 1998, p. 65); en ese sentido, se vuelve necesaria la aparición de las propuestas de la masculinidad *gay* en la construcción de nuevos paradigmas políticos de cambio social, como los que formaron parte de la disolución del *apartheid*.

De forma ulterior a estos razonamientos, se muestra una definición más robusta respecto a la masculinidad *gay* en Reddy, al explicarla como “(...) *the staging of our historical experience as gay people as a form of ‘identity tal’ wich is not socio-politically and culturally unique to South Africa*” (Reddy, 1998, p. 66), “(...) la puesta en escena de nuestra experiencia histórica como personas homosexuales, como una forma de ‘charla de identidad’ que no es sociopolítica y culturalmente única de Sudáfrica.” (Reddy, 1998, p. 66 [la traducción es mía]). El distinguir a la masculinidad *gay* como un diálogo identitario y de experiencia histórico-política invita a pensar que la búsqueda por espacios de reconocimiento de esta masculinidad debe tomar en cuenta la opinión, tanto de los que se asocian dentro de la categoría, como de los de afuera, es decir, el mismo Estado, las organizaciones sociales y, claro está, las personas que no se distinguen como miembros de la diversidad sexual. Esa masculinidad alternativa se negocia en dos niveles: en un primer punto, como una dimensión privada que concierne al *salir del clóset*, reconocerse a uno mismo como *gay*, defender esa homosexualidad con familia y amigos cercanos, etc. En segundo plano se

²⁶ Como enfoque y concepto, la interseccionalidad es considerada una de las principales aportaciones del movimiento feminista de finales del siglo XX. Fue un término propuesto por Kimberlé Crenshaw en 1989 y básicamente se refiere a los procesos formales e informales que están dentro y fuera de las desigualdades sociales. Para este marco de referencia, las desigualdades sociales son generadas por interacciones entre distintos sistemas de subordinación y ordenación social —por ejemplo, por raza, clase, género, color de piel, orientación sexual, nivel de estudios, etc.— (La Barbera, 2016, p. 106). En otras palabras, la interseccionalidad toma en cuenta el entramado de exclusión social de manera más ambiciosa que otros modelos teóricos que solo se enfocan en uno o dos tipos de jerarquización.

encuentra la masculinidad *gay* politizada, colectiva, contestataria, la que sale a marchar y la que exige derechos (Reddy, 1998, p. 66), pero por eso, la más expuesta, empero, también la que puede generar el mayor cambio social frente a las presiones del machismo y la homofobia institucionalizados. De esto se puede elucubrar que las alteraciones que pueda llegar a alcanzar la masculinidad homosexual en la estructura social dependerán en gran medida de la politización de los hombres homosexuales y la expresión de esa politización en el campo sociocultural, en otros términos, el aparecer como grupo sólido que sabe lo que es y demanda es vital para una metamorfosis más efectiva de la cultura social. El resultado y ejemplo de esto es que muchos de los cambios jurídicos y políticos en favor de la comunidad *gay* en México no se hubieran suscitado sin las presiones sociales ejercidas desde hace más de 40 años atrás. Para una explicación a esto de parte de la ciencia social, Donatella Della Porta y Mario Diani argumentarían sobre la relación tan cercana entre identidad, sentimiento de identificación, sociedad y experiencia individual en pro de la acción colectiva. Ellos defienden que la identidad funciona como principio organizador entre la experiencia de vida de cada persona y su relación con lo colectivo —es decir, con el entorno y sus características—, esto opera a su vez para identificar a enemigos y aliados (Della Porta y Diani, 2006, p. 93). Es decir, cuando los colectivos homosexuales se dieron cuenta de quiénes eran y qué querían, fueron capaces de incidir de manera más efectiva en el aparato institucional. Identificaron las posturas en contra y a favor de ellos y encontraron los espacios y momentos adecuados para movilizarse.

Por otro lado, Reddy encuentra y describe una serie de inconsistencias alrededor de la masculinidad *gay* como ente político, al decir que muchos hombres homosexuales, ni siquiera están interesados en otras luchas sociales que no sean las que confronten al heterosexismo (Reddy, 1998, p. 66) —en una especie de evocación narcisista—, descartando convenientes asociaciones con el feminismo o el movimiento obrero. Aunque existen excepciones en el marco sudafricano, como los hombres *gays* que han formado parte de asociaciones como la *National Coalition for Gay and Lesbian Equality* (NCGLE) (Reddy, 1998, p. 66).

Otro de los principales argumentos que desarrolla este científico social alude a la crítica al racismo y clasismo que rodean a las masculinidades *gays*, no solo en Sudáfrica, sino en el mundo entero. De lo anterior, señala la evidente invisibilización de las masculinidades *gays* negras, las cuales han quedado históricamente detrás de las blancas en el espacio público. Reddy no deja de cuestionar el halo ilusorio de inclusión que rodea a las comunidades *gays* frente al mundo exterior. Gran parte de lo que se conoce como “cultura *gay*” —actual—, el placer y la publicidad están rodeados de connotaciones de piel blanca y clase media, así como la ausencia de una postura política (Reddy, 1998, pp. 67-68); “*The ritual of clubbing and going to coffee might have very little to do with a ‘gay masculinity’ but it does high light the sub-cultural divisions that exist*” (Reddy, 1998, p. 68), “el ritual de ir a discotecas e ir al café puede tener que ver muy poco que ver con una ‘masculinidad *gay*’, pero resalta las divisiones subculturales que existen²⁷” (Reddy, 1998, p. 68 [la traducción es mía]).

Por último, el investigador sudafricano expone los retos más fuertes que parecen afrontar las masculinidades *gays* en Occidente, como las actitudes de ciertos grupos religiosos (Reddy, 1998, p. 69) y la continuación del impacto legislativo que han tenido hasta ahora en el respeto a sus derechos.

Sin duda, la apertura política del estado sudafricano ha permitido a los hombres homosexuales escalar en materia de reconocimiento y respeto a la libre expresión de su sexualidad, sin embargo, aún quedan muchos retos pendientes, como la continuación de la contienda en contra de las improntas de la masculinidad hegemónica institucionalizada y el propio racismo y clasismo incorporados en muchos de los militantes de la liberación sexual. Para que esa definición de masculinidad *gay*, vista como una experiencia histórica politizada, como la define Reddy, pueda tener una operación más completa, sería buena idea seguir incluyendo el enfoque interseccional en dos niveles: teórico y empírico/político. En otras palabras, la crítica hacia la exclusión por condiciones de clase y raza —en todas sus dimensiones y presentaciones— dentro de las

²⁷ Reddy (1998, p. 68) explica mejor esto a la hora de mencionar el ejemplo de las revistas y periódicos para el público *gay*. La mayor aparición de cuerpos blancos, musculosos y estéticos explica el paradigma del racismo presente en el placer y el deseo homosexuales. En cambio, los cuerpos negros se encuentran rodeados de significaciones hiper sexualizadas y asediados por percepciones salvajes, que solo refuerzan el mito del vigor sexual negro (Reddy, 1998, p. 68).

masculinidades *gays* es una tarea que sigue pendiente en las agrupaciones sociales de la diversidad sexual e invita a la academia a estar muy pendiente de no caer en sesgos por estos motivos. En este caso, la normalización de ciertos cuerpos, discursos y expresiones homosexuales es un fenómeno primario a observar. A final de cuentas, la historia se escribe a través de esos diálogos intersociales, las características de esos diálogos también dirigirán políticamente al movimiento y estructura de las propias masculinidades *gays* en Sudáfrica y el mundo. Por último, se vuelve una necesidad fundamental el tomar en cuenta este tipo de investigaciones, al reflejar desde otras posturas geopolíticas (africanas, latinoamericanas, asiáticas) las dinámicas de las identidades y grupos homosexuales, porque muchas parten del reconocimiento de diferentes niveles de exclusión que complejizan el paradigma de homofobia, disolviendo la simplificación del mismo como algo aislado. Además, la experiencia propia del investigador que ha vivido en estos contextos siempre es rica a la hora de aportar nuevos matices en la observación de los patrones sociales.

2.3. *Making a Gay Masculinity, Critical Studies in Media Communication*²⁸: Fred Fejes

En este texto, Fred Fejes, investigador de la Florida Atlantic University, coloca la mirada en otros aspectos con referencia a las masculinidades, exponiendo los principales puntos ciegos de los estudios de las mismas. Comienza por decir que aún no son suficientes los análisis interdisciplinarios en el área y que existen paradigmas teóricos que han monopolizado estos diálogos. De igual modo, lanza una crítica a lo ya dicho acerca de las masculinidades —Connell (2003) en su obra *Masculinities*, por ejemplo—, arguyendo que no solo el género es una construcción sociocultural, sino también la forma en que vemos al cuerpo y al sexo. “¿Hasta qué punto somos conscientes de la semiótica elaborada alrededor del falo?”, es lo que parece preguntarse Fejes. Inclusive llega al punto de señalar al heterosexismo presente en las teorías sobre masculinidades que parten de la división sexual hombre-mujer, argumentando que estas “(...) *construct a system*

²⁸ *Construyendo una masculinidad gay, estudios críticos en comunicación mediática* (la traducción es mía).

of power relations wich subordinate all types of non sex associated with reproduction" (Fejes, 2000, p. 114), "(...) construyen un sistema de relaciones de poder que subordinan todos los tipos de sexo no asociado con la reproducción" (Fejes, 2000, p. 114 [la traducción es mía]). Y estas modalidades de sexo fuera de lo reproductivo están, como sabemos, penalizadas y fuera de la norma social, defendiendo la idea de una academia aún dirigida por hipótesis sexistas y patriarcales.

Otro de los puntos más importantes que destaca este autor es la fuerte omisión del placer y el deseo erótico a la hora de hablar de masculinidades en la mayoría de los estudios, siendo un área muy rica y poco explorada en los inicios de dichos estudios (Fejes, 2000, pp.113-114). Las conjeturas de Fejes llegan a explorar el "sistema sexual coercitivo" del que hablan otras autoras como Gayle Rubin, para explicar cómo existe un proyecto de la sexualidad que ha articulado una masculinidad heterosexual por medio de identidades y prácticas, con el objetivo de hacer funcionar el entramado de ese mismo sistema (Fejes, 2000, p. 114). En otras palabras, y desde los ojos de Fejes, la masculinidad homosexual está regulada por la clasificación de su deseo como "no ideal" y su identidad se encuentra estratificada y naturalizada por medio de la cultura social: no hay una forma natural de ser hombre ni tampoco hay un rasero autorizado y estandarizado de identidad *gay*.

Este investigador, como los anteriores, vislumbra el influjo de los medios masivos y la publicidad en la formación de la identidad de las personas. Pero también en la exploración de sí mismos y en la pesquisa de modelos a seguir, muchas personas buscan afuera para comprender sus emociones y explorar su sentido de diferencia (Fejes, 2000, p. 115). Esto es altamente aprovechado por las agencias publicitarias, las cuales han creado y absorbido un "mercado *gay*" a través de la exposición y presencia de masculinidades homosexuales en la promoción de sus productos. El problema con esto surge cuando los mensajes publicitarios vienen cargados de normalizaciones, como la constante aparición de hombres caucásicos, fornidos, con caras estilizadas, con estudios y alto nivel académico, para dar un mensaje a los consumidores de un deber ser de hombre homosexual (Fejes, 2000, p. 115).

Si bien la visibilidad *gay* y *lésbica* ha ido en aumento en los medios desde la década de 1970, esto no quiere decir que la aceptación sea total o que haya un ataque directo al heteropatriarcado, pero al menos sí implica una redefinición cultural (Fejes, 2000, p. 115). Tal y como lo exponen un par de los trabajos escudriñados en este capítulo, la aparición de las masculinidades *gays*, por ejemplo, en las pantallas estadounidenses, se da en un periodo conservador de la cultura de ese país, por lo que las figuras *gays* que se manifiestan no representan una subversión de género real. A través de la deserotización del cuerpo *gay* masculino en las series y películas, se expresa una negación total de su sexualidad²⁹ (Fejes, 2000, p. 116), abonando a la idea de la escisión que persiste entre el deseo sexual y la práctica sexual, relación en la que la práctica podría ser condición de posibilidad al presentarse como más estridente, más disruptiva y en oposición a la negación corporal. Situaciones como escenas semieróticas intermasculinas se incluyen en esta descripción.



Imagen VI: Beso entre los actores Eric McCormack (Will Truman) y Bobby Cannavale (Vince D'Angelo) en la serie *Will & Grace*. Si bien esta escena significó un avance en la aparición del deseo homosexual en la palestra de los medios masivos occidentales del nuevo siglo, aún estaba pendiente el tema de confrontaciones más directas a los dispositivos sexuales de control hacia orientaciones sexuales no heterosexuales, es decir, expresiones de deseo más disruptivas (IMDb).

²⁹ El texto ofrece una serie de referencias de producciones como *The Birdcage*, *Spin City* y *Will & Grace*.

En conclusión, Fejes (2000, p. 116) refuerza su debate en torno a la negación del placer y el deseo de las masculinidades homosexuales, un camino que podría significar más cambio social que solo hacer mención de *gays* y lesbianas en los programas. De aquí puede objetarse que el reflejo de deseo y erotismo es vital para pensar en nuevas masculinidades *gay* televisadas. Sin embargo —tomando en cuenta los postulados de Kimberlé Crenshaw, mencionada anteriormente—, es importante también pensar más desde un enfoque interseccional, es decir, en las representaciones de los hombres *gay* que han quedado subordinadas: negras, latinas y de clase obrera, por mencionar algunas.

2.4. *Hispanic Gay masculinities and the Global Mirror Stage*³⁰: Joseba Gabilondo

El presente trabajo de investigación observa a la masculinidad *gay* a través de su talante comercial, es decir, cómo la masculinidad no hegemónica —híbrida, extranjera, hispana— se vuelve un proyecto político del cine moderno hollywoodense. Joseba Gabilondo, investigador de la Universidad Estatal de Michigan, examina la construcción del personaje de Antonio Banderas alrededor del mundo como símbolo de una masculinidad posmoderna y estética, pero que retoma elementos de la masculinidad hegemónica tradicional y los transfigura en un nuevo modelo de masculinidad con tendencias homosexuales.

³⁰ *Masculinidades gays hispanas en el escenario del espejo global* (la traducción es mía).



Imagen VII: Portada de la película *Laberinto de pasiones*, en la que se ve a un joven Antonio Banderas insinuando un acercamiento erótico con otro hombre. La trama de la película versa sobre el hijo de un emperador derrocado que llega a Madrid y conoce la vida bohemia del lugar, explorando los alcances de su propia sexualidad y en donde conoce a Sadec (Antonio Banderas), con quien comparte sexualmente (Alphaville SA/Ronald Grant Archive/Alamy Stock Photo, 1982).

Para esto, Banderas sirvió como proyecto de creación de una nueva identidad masculina para Occidente frente a los nuevos procesos sociales, políticos y económicos que se estaban gestando en el mundo, como el final de la Guerra Fría o los atentados del 11-S (Gabilondo, 2006, pp. 209-211). Hollywood necesitaba la creación de otro tipo de héroes y personajes que hicieran frente a estos nuevos procesos sociales y la adopción de Balderas fue tomada y aprovechada para representar a un grupo social de creciente integración y aceptación en Estados Unidos: la población latina. Las nuevas posturas de las masas frente a la homosexualidad también permitieron la libertad en la interpretación de los personajes de Banderas, es decir, no era infrecuente verlo interpretar a personajes con sugerencias homosexuales en sus películas, lo cual permitió aún más hablar de otras masculinidades en los medios (Gabilondo, 2006, pp. 209-211). La anexión de este actor al cine de Estados Unidos fue perfectamente justificada, principalmente porque representaba un modelo aspiracional para las masculinidades anglosajonas protestantes, es decir, la expresión de la hipersexualización de los hombres latinos era llamativa para el público estadounidense (Gabilondo, 2006, p. 212). Este despliegue estratégico y artístico de masculinidades fragmentadas, *gays* y latinas tiene el efecto de

llamar la atención del público a la vez que reconfigura las reglas del juego respecto a los cánones del comportamiento en el hombre; por ejemplo, la doble masculinidad de Banderas provoca intriga en los hombres heterosexuales, al no saber si debe ser ejemplo o no de la masculinidad hegemónica, a final de cuentas es una figura cuya sexualización raya en lo homoerótico, reordenando las mismas percepciones en torno a la propia masculinidad —además de tener efectos importantes en los mercados sexualizados— (Gabilondo, 2006, p. 216). Si bien el universo cinematográfico estadounidense ha explorado nuevos tipos de masculinidad. Esto no quiere decir directamente que la masculinidad homosexual sea más aceptada, sino que ha participado más en la profundización de la crisis que está pasando la masculinidad normativa, que no es poco, por supuesto (Gabilondo, 2006, p. 217). Por otro lado, la figura de Banderas ha representado la implantación de los nuevos proyectos de identidad masculina global, una identidad del *latin lover*, del hispano blanco polifacético, pero portador de una doble masculinidad que no puede pasar desapercibida. La racialización es aquí otra constante, al ser la tarima en la que se juegan las masculinidades que tendrán más protagonismo y representación en los medios masivos occidentales y mundiales. Como diría Vasu Reddy:

Some of the divisions on racial lines are also visible in the way gay masculinity operates in culture. In this sense, gay masculinity might be seen as a particularised version, in one that is white, middle-class and apolitical. Unfortunately, this image still prevails in the private world of certain social spaces which might be less visible than the politicised version referred to earlier (Reddy, 1998, p. 68).

Algunas de las divisiones en las líneas raciales son también visibles en la medida en que las masculinidades *gays* operan en la cultura. En este sentido, la masculinidad *gay* podría verse como una versión particularizada, una que es blanca, de clase media y apolítica. Desafortunadamente, esta imagen sigue prevaleciendo en el mundo privado de ciertos espacios sociales que podrían ser menos visibles que la versión politizada mencionada anteriormente (Reddy, 1998, p. 68 [la traducción es mía]).

Con esto, Reddy está enunciando las implicaciones raciales de las masculinidades dentro de la cultura, y de paso toca el tema de la politización de esas implicaciones raciales. Como se ha sugerido anteriormente, un posicionamiento político más robusto no debe dejar de lado las diferentes exclusiones sistemáticas que se entrelazan y forman parte de la estructura social. La propia figura mediática del amante latino también obedece a esa división racial y la postura de Reddy nos ayudará en esto.

A modo de analogía, pondremos el ejemplo de la masculinidad de los negros en Sudáfrica. Reddy analiza que, acompañada de un blanqueamiento cínico, la masculinidad —incluyendo la *gay*— en Sudáfrica también tiende a poner al hombre negro en una situación compleja. Además de que su deseo y placer eróticos se encuentran rodeados de omisiones en lo público, también están sitiados en connotaciones de hipersexualización, con el objetivo de impulsar los mitos de la potencia y vigor sexuales negros (Reddy, 1998, p. 68). Es así como el deseo y el placer negros no solo son invisibilizados, sino también son un tabú tropicalizado que es solicitado, muchas veces a modo de culpa. Poniendo otro ejemplo, en México este podría ser el caso del “chacal”. Carlos Monsiváis lo define de la siguiente manera:

En la jerga de los entendidos, el chacal es el joven proletario de aspecto indígena o recién mestizo, ya descrito históricamente como Raza de Bronce (...), el chacal es la sensualidad proletaria (...), el cuerpo que proviene del gimnasio de la vida, del trabajo duro, de las polvaredas del fútbol amateur (o “llanero”), de las caminatas exhaustivas, del correr por horas entonando gritos bélicos, del avanzar a rastras en la lluvia para sorprender al enemigo que algún día se apersonará (Monsiváis, 1998, p. 60).

Como es posible notar, el propio término de “chacal” manifiesta otra estructura corporal, económica e identitaria frente a aquel mexicano blanco, rico y con estudios superiores —modelo del que el mismo Monsiváis no está demasiado alejado—. Pero el chacal también es algo deseado, en cierta medida, algo prohibido, invitante. Su racialización le ha costado vivir en el margen de lo públicamente ideal y su estigmatización económica lo ha puesto en una situación de poder frente al otro. Hasta cierto punto se puede decir que su existencia es necesaria para mantener un equilibrio en el campo sexual, en el que se

proscribe, pero a la vez se disfruta de vivir en la periferia de lo permitido por la moral social.

Todos estos casos sirven para ilustrar las coincidencias de estas identidades — construidas, si se quiere decir— con la del *latín lover*, aquel ser también racializado y al que se le asigna potencia sexual, llamativo pero alternativo y tropicalizado por la cultura norteamericana, subordinado frente al *anglo*. Para agudizar el argumento anterior, Gabilondo (2006) explica que el paradigma del amante latino no se encuentra desenlazado de las dinámicas económicas, políticas, raciales, neocoloniales y de globalización contemporáneas. Posiblemente como proyecto político resultado del poder imperial estadounidense, el interés de Hollywood por el amante latino no es azaroso, resulta curiosa la identificación del espectador anglo y habitante del norte global con esta referencia. Al respecto, Gabilondo sugiere que la apropiación del amante latino de la cultura norteamericana facilitaría el dominio sobre América Latina (Gabilondo, 2006, p. 210). Esto se explica quizá porque no solo la representa desde su punto de vista, sino también porque se apropia de sus modelos de masculinidad y los revende con un plano a conveniencia —es decir, como un híbrido cultural que pueda ser aceptado por un público de país de primer mundo—.

Aquí, el uso del estadio del espejo lacaniano le funciona a Gabilondo para explicar cómo las masculinidades norteamericanas se ven reflejadas en ese *vecino sexy* ejemplificado por la figura de Banderas, ese ego queda reflejado en la imagen que se ve³¹ (Gabilondo, 2006, p. 223). Sin embargo, se trata de una imagen ficticia, escindida, fabricada, pero que formará una poderosa parte en la configuración del *self*, el *performance* y el deseo de muchos hombres

³¹ La teoría del estadio del espejo es adjudicada principalmente a Jacques Lacan, uno de los principales precursores de la teoría psicoanalítica. Lacan sitúa a la teoría del estadio del espejo a partir de la transformación —o surgimiento— del yo a partir de la identificación que tiene un sujeto, en este caso, un bebé de entre seis y dieciocho meses de nacido con la *imago* que ve de sí, de su cuerpo. El propio Lacan dice que este momento en el desarrollo psíquico de la o el pequeño es muy importante, puesto que “(...) la función de la *imago* (...) es establecer la relación del organismo con su realidad (...) y las situaciones sociales elaboradas” (Lacan, 2009, pp. 102-104). Pero esta identificación no ocurre de la nada y sin ciertas complejidades, puesto que, durante ese proceso, la o el pequeño tiene limitaciones motrices y psíquicas que le significan problemas, esto eventualmente deviene en complicaciones a la hora de percibirse como un ser completo, a esto Lacan lo llama *cuerpo fragmentado* (Lacan, 2009, pp. 102-103). A pesar de las diferencias en experiencias de vida y los cambios que tienen estas en la autopercepción, esta parte del desarrollo de las y los niños es crucial para relacionarse con lo exterior y con sus propios cuerpos.

occidentales; ven algo que no son, que quieren ser, pero que a veces creen que sí representan.

Desde la óptica de este investigador, la propia hipersexualización de la masculinidad latina³² responde al reordenamiento geopolítico de la Europa del siglo XIX y después de las guerras napoleónicas, donde se observa una escisión cultural norte-sur que el romanticismo se encargaría de solidificar en los sentidos racial y sexual, por ejemplo (Gabilondo, 2006, p. 227). La propia figura del Don Juan español expresa esa melancolía post colonizadora de ese país y a la vez la propia amplificación de la masculinidad clásica y oficialista (Gabilondo, 2006, pp. 226-227). Cuando la carrera artística de Banderas comenzó a hacer efervescencia de la mano de la dirección de Pedro Almodóvar, la transición del franquismo a la democracia permitió liberar el contenido las temáticas de los proyectos cinematográficos en los que trabajaron los dos. Este proceso transitorio fue aprovechado y celebrado por muchos hombres homosexuales, la imagen comercial y cinematográfica a la Banderas fue entendida por muchos hombres de la diversidad sexual como la coyuntura de apropiación de una masculinidad heterosexual hipersexualizada, que al mismo fue reterritorializada con un talante *gay*, reapropiación que paradójicamente ha sacado a colación una

³² Pocos fenómenos de clasificación social han sido tan paradigmáticos como la racialización de las personas a partir de su lengua, cuerpo y nacionalidad, esto sucede con las personas consideradas *latinas* en países como Estados Unidos. Sin duda, y según el análisis de Jennifer Leeman, grandes sectores de la población y las instituciones estadounidenses —así como prácticas institucionales como los censos— asocian lo latino con lo hispano, es decir, con el lenguaje español, ocurriendo esto en un proceso de ideologización lingüística (Leeman, 2016, p. 354), esto podría ser uno de los indicios que sirven para entender por qué hasta cierto punto lo español se asocia con lo latinoamericano —sus paradigmas de hipersexualización por parte de la cultura norteamericana— y viceversa. Siguiendo con este ejemplo y debido a su constante afán clasificatorio, por mucho tiempo el sistema de censos de Estados Unidos ha tratado de articular en una identidad a todas las personas hispanoparlantes, lo que lo ha llevado a asociar ciertas categorías como la nacionalidad y la cultura a este idioma, obteniendo como resultado una tarima a suerte de taxonomía humana. Sin duda es frecuente la asociación de lo latino a ciertas nacionalidades, lenguas y regiones del mundo, como lo es una parte de América y otra de Europa. Con relación a esta palabra tan particular —*latino*— es necesario aclarar ciertas cosas. Actualmente las fronteras construidas socialmente entre lo *latino* y lo anglosajón resultan muy imprecisas. La propia idea actual de lo que se entiende como “América Latina” no ha sido la misma desde sus primeros tratos, a mediados del siglo XIX, como parte de los esfuerzos de Napoleón III de disputar política y culturalmente con el influjo del colonialismo inglés en el mundo (Bohoslavsky, 2011, p. 2). Intelectuales como Ernesto Bohoslavsky concluyen que no existen criterios objetivos que permitan hablar de una América Latina frente a una anglosajona como dos términos mutuamente excluyentes, agregando que, en realidad, lo prudente sería hablar de una latinoamericanidad como identidad construida y heterogénea; de allí la necesidad de entender a las identificaciones como procesos de naturaleza relacional y situacional, esto es, alejadas de cualquier esencia inmutable auto-construida. América Latina como identidad se entiende solo en su contraste con aquella América que se denuncia como no latina, e incluso como anti-latina (Bohoslavsky, 2011, p. 2).

crítica a esa hipersexualidad masculina heterosexual (Gabilondo, 2006, p. 226). Podría decirse hasta cierto punto, que la masculinidad de Banderas ni siquiera le pertenecía a él mismo, era más parte de un proyecto identitario que, a pesar de representar otras formas de masculinidad, no significó un cuestionamiento certero a las relaciones y binarismos de género tradicionales.

La conclusión de Joseba Gabilondo en este texto se dirige a narrar cómo el cine de Hollywood y la propia España terminan negociando un intercambio en pro del proyecto neoliberal y neocolonizador que rodea la propia elaboración de la masculinidad global, pero no cualquier masculinidad, sino una retadora, latina, periférica y atrayente, aunque estigmatizada. Lo curioso de esa masculinidad es que termina por ser un referente para el otro, para el anglo, una suerte de transacción en la que hay un producto identitario que se compra desde afuera. Atendiendo a la necesidad de institucionalizar esa masculinidad, Antonio Banderas fue uno de los referentes encarnados de la misma. Mediante un análisis de política del cuerpo hacia este actor, Gabilondo identifica la elaboración de un “Don Juan posmoderno” (Gabilondo, 2006, pp. 209-210) que no viene desligado del momento histórico por el que está pasando el proyecto neoliberal en un mundo post Guerra Fría, un mundo en el que crece la visibilidad de las y los homosexuales y la comunidad latina en países como Estados Unidos. En pocas palabras, el autor remata argumentando que la propia masculinidad norteamericana se ha vuelto global como un reflejo de la propia masculinidad *gay* hispana y sugiere a la figura del amante latino como el primer sujeto biopolítico³³ global (bajo el orden de ideas del filósofo Michel Foucault). Es por

³³Es muy importante explicar aquí el concepto de biopolítica desde la postura del filósofo francés Michel Foucault. Primero que nada, comienza explicando que las formas de poder soberano para el control social han cambiado en cierta medida a partir del siglo XVII, pasando de administrar la muerte —castigos, tortura, ejecución para el control social— a administrar la vida, es decir, el cambio reside en la resignificación del cuerpo humano y sus manifestaciones biológicas (Foucault, 2007 pp. 167-168). El argumento anterior no quiere aludir necesariamente a la disolución total del primer orden de administración de la muerte, sino a un complemento secundario a la administración de la vida. Desde los argumentos foucaultianos, el antiguo método del soberano que decidía a quién matar si suponía una amenaza para él se ha transformado en el paradigma de la destrucción de las amenazas hacia la vida biológica en su conjunto (Foucault, 2007, p. 166), incluso si esas amenazas representan razas o ciertos grupos sociales o individualidades; la disolución de la vida para el mantenimiento de la vida, aunque suene paradójico. En este orden de ideas y retomando la postura anterior, la vida ahora es el material a trabajar y administrar en este orden de poder biopolítico. Para este filósofo, el poder que ahora se ejercería sobre la vida se podría leer a través de dos dimensiones no antitéticas, sino complementarias. La primera hacia el cuerpo, percibido como una maquinaria que puede ser educada, con aptitudes y que puede ser moldeada a los sistemas de control económicos a través de las distintas disciplinas que se pueden

medio de figuras como la de Banderas que Estados Unidos se apropia de ese modelo de masculinidad foránea y latina que los pueda representar ante el mundo, en un momento en el que apenas ha afianzado su propia hegemonía mundial post Guerra Fría. Es así como también España tiene la oportunidad de reforzar su neo imperialismo sobre América Latina, vendiendo la imagen del hombre ideal, aprobado por el país más poderoso del mundo (Gabilondo, 2006, pp. 229-230). Es, al parecer, una situación de ganar-ganar.

La imagen del amante latino fue una apuesta fuerte, pero exitosa para el cine de los 90, sin duda una de las exhibiciones más paradigmáticas de masculinidades híbridas, *gays*, pero sin representar cambios de fondo en las relaciones de género y desmantelamiento del propio heteropatriarcado occidental.

2.5. *Nothing queer about queer television: televised construction of gay masculinities*³⁴: Guillermo Avila-Saavedra

Bajo el lente de la teoría *queer* y las nociones sobre hegemonía llevadas a los campos sexual, de género y clase social, Guillermo Avila-Saavedra profundiza en un análisis de la construcción de las masculinidades *gays* en la televisión estadounidense de inicios del siglo XXI, encontrando una serie de inconsistencias en la misma. Se pregunta principalmente si la mayor visibilidad de figuras masculinas homosexuales en la televisión realmente significa una confrontación directa a la masculinidad hegemónica y a las relaciones de género tradicionales.

Uno de los principales problemas del reflejo de la masculinidad *gay* en los medios masivos estadounidenses resulta ser la alta sectorización de la misma,

entender en el contexto de la preeminencia de una “anatomopolítica del cuerpo humano” (Foucault, 2007, p. 168). La segunda dimensión es expresada a través del control del cuerpo-especie, es decir, los procesos biológicos de lo corpóreo —natalidad, mortalidad, esperanza de vida, longevidad, salud— y de todas las condiciones que participan en su funcionamiento; frente a esta dimensión es la propia biopolítica la que se encargará de regular la vida, lo humano y por supuesto, al cuerpo (Foucault, 2007, p. 168). Es así como anatomopolítica y biopolítica actúan en conjunto para establecer las reglas de la existencia de la vida, direccionando el ser y su composición biológica con ejes convenientes a los sistemas sociales macro, en el caso de Occidente, al capitalismo y a la producción, por ejemplo.

³⁴ *Nada queer acerca de la televisión queer: construcción televisada de las masculinidades gay* (la traducción es mía).

principalmente por razones de raza y clase. Es muy común observar al hombre homosexual blanco y de clase media-alta apareciendo en series o películas, seres cuya vida sexual termina siendo invisible y su existencia se muestra como despolitizada, muchas veces reproduciendo los paradigmas de las relaciones heterosexuales como las parejas estables monógamas o los estilos de vida familiares alineados con el mercado (Avila-Saavedra, 2009, pp. 7-8). A estas alturas, el tema central ya no versa sobre visibilizar o no, sino de la forma en que esas masculinidades alternativas son mostradas y qué tanto parecen confrontar a las relaciones de género, culturales y mercantiles tradicionales.

El trabajo de Avila se enfoca en el análisis del discurso de algunas series estadounidenses con temáticas homosexuales, en la evocación de significados y construcción de nuevas masculinidades *gay* a inicios del siglo XXI, con el objetivo de hacer un retrato, pero también una crítica desde la ciencia social. A partir de su examen se observan fenómenos como la neutralización de la subversión que colectivos de la diversidad sexual ya venían trabajando políticamente de la década de 1970. En el proyecto televisivo se puede observar cómo la politización de la homosexualidad ha sido absorbida por una forma de identidad heterosexualizada (Avila-Saavedra, 2009, p. 11), revestida de carisma y productiva para el capital. Términos como *queer* incluso han sido resignificados para una diversidad sexual *light* que no mueve los cimientos del heteropatriarcado y capitalismo actuales. Sin duda parece que las instituciones culturales de masas han hecho bastante bien su trabajo en este tópico. Aunado a lo anterior, es notorio que la propia sexualidad y erotismo de estos personajes homosexuales es totalmente negada en las tramas. La serie original *Queer eye* —lanzada en 2003— parece ser el ejemplo de esto, colocando a sus personajes *gay* más como un apoyo para los personajes heterosexuales, con el objetivo de mejorar sus relaciones de pareja y familiares (Avila-Saavedra, 2009, pp. 12-13), en lo que aspira a ser más una celebración de la propia heterosexualidad que una reivindicación de los derechos sexuales y de placer.



Imagen VIII: Portada con el elenco de la serie estadounidense *Queer eye*, en donde un grupo de cinco hombres homosexuales ayudan a hombres heterosexuales a desenvolverse mejor en diferentes ámbitos de la vida como la decoración del hogar, la preparación de eventos y comida, vestimenta y construcción de relaciones (Bravo Network Photo).

En síntesis, si partimos de la idea de que toda aprobación del modelo heterosexual requiere por *default* el respaldo del sistema patriarcal de poder masculino, podemos objetar que existe un paradigma hegemónico heteronormativo que además se elabora con matices de raza, clase y sexo (Avila-Saavedra, 2009, p. 13). Este esquema no ha permitido contemplar al deseo y placer homoeróticos como iguales frente a los heterosexuales, más bien lo que ha hecho es mostrar sátiras que solo vuelven más festejable el ser heterosexual, bajo la premisa de seguir haciendo invisibles el afecto y la sexualidad no heterosexuales —ya ni se diga si el placer que es invisible es un placer pobre económicamente, negro, enfermo o femenino—.

Por otro lado, en estas series son habituales las introducciones de los personajes *gay* en contextos heterosexuales, disfrutando el ser aceptados y ayudando a los heterosexuales en sus problemas en una especie de servidumbre reforzada y aprobada por ellos mismos. A través de relaciones de género desiguales y la subordinación de la homosexualidad como una constante, los personajes *gay* se conforman y están agradecidos de haber sido de ayuda para la protagonista

indudable: las relaciones de género heterosexuales tradicionales (Avila-Saavedra, 2009, p. 15). Retomando el tema económico, también resulta peligrosa —y común en la industria— la creación de categorías de masculinidad *gay* a través de la clase. *Queer eye* parece ser un ejemplo fiel de esto; cuando se retrata un solo tipo de *gay* —urbano, de clase alta, blanco y con estudios superiores— se está dejando de lado a un gran espectro de hombres homosexuales —la mayoría— que no viven según estas condiciones, lo que supone no solo un problema de representatividad, sino también de imposiciones de un *deber ser* para estos hombres (Avila-Saavedra, 2009, p.17), y de paso, una masculinidad *gay* hegemónica.

El vigor del capitalismo actúa en este sentido para sugerir ascenso social en busca de parecerse más a estos esquemas de masculinidad *gay* citadina y cosmopolita; lo demás —aunque más real y numeroso— aparece como algo menos deseable. Lo peor es que muchas veces estos modelos ideales se presentan también con un profundo desdén por temas de cultura general y políticos, hasta llegar a situaciones serias de la vida, haciendo pasar a los personajes homosexuales de las series como frívolos y distantes, solo preocupados por sus intereses personales. Como ejemplo, se expone el siguiente diálogo de la serie *It's all relative* sobre la boda de la hija de un personaje *gay* y la preocupación de este de perderla:

Simon: When we heard a man was freaking out in the china department, we just knew.

Therapist: This is obviously not about the gravy boat.

Simon: You know, it's probably a little bit about the gravy boat.

Liz: Dad you're not losing me, we're just adding. Think of it as accessorizing! (Avila-Saavedra, 2009, p.16).

Simon: Cuando escuchamos al hombre que estaba volviéndose loco en el departamento de porcelana, lo supimos.

Terapeuta: Esto obviamente no es acerca de la salsa.

Simon: Tú sabes, es un poco acerca de la salsa.

Liz: Papá, tú no me estás perdiendo, nosotros solo nos estamos juntando. ¡Piensa en eso como un accesorio! (Avila-Saavedra, 2009, p.16 [la traducción es mía]).

Por último, este investigador reclama que, tras todo este *modus operandi* de las instituciones culturales masivas, el término *queer* ha sido resignificado y llevado exclusivamente para describir a hombres homosexuales blancos (Avila-Saavedra, 2009, p. 18). Además, encuentra que la mayor representatividad de personas homosexuales en los medios masivos no ha significado un reto abierto al orden social heterosexual y propone: a) un enfoque más holístico a la hora de analizar lo *queer* —análisis más interseccionales— y b) que la construcción de las masculinidades *gay* encuentre sus cimientos en la raza, la clase y el género. En el cierre, invita a revisar con lentes metodológicos más refinados para vigilar cómo se construyen las masculinidades *gays* y las feminidades en la sociedad (Avila-Saavedra, 2009, p.19) —puesto que estas cambian con el tiempo y no pueden dejar de lado la violencia sistemática del patriarcado, principalmente hacia los hombres homosexuales no blancos ni ricos y las mujeres—.

2.6. "Locas", Respect, and Masculinity: Gender Conformity in Migrant Puerto Rican Gay Masculinities³⁵: Marysol Asencio

Esta investigadora de la Universidad de Connecticut analiza las masculinidades *gays* puertorriqueñas, principalmente las que se han asentado en los Estados Unidos. De ellas, explica un gran influjo de la masculinidad hegemónica, el binarismo de género y la aversión hacia expresiones homosexuales femeninas, asimismo, la asociación que algunos puertorriqueños —así como muchos otros hombres de otras nacionalidades— hacen de la masculinidad con el respeto — la hombría y la virilidad— (Asencio, 2011, p. 335).

En síntesis, se trata de un trabajo que ahonda en el funcionamiento de las masculinidades *gays* puertorriqueñas migrantes. Uno de los puntos con los que comienza su disección es el significado social del respeto; como valor personal, el respeto encuentra relación no solo con el estatus, sino también con la masculinidad hegemónica puertorriqueña, lo que puede dificultar aspectos como el ascenso social en ese país —algo no muy diferente a lo que pasa en el

³⁵ "Locas", respeto y masculinidad: conformidad de género en las masculinidades *gay* migrantes puertorriqueñas (la traducción es mía).

contexto mexicano, por ejemplo—. Esto significa que, mientras más alejada se encuentre una persona de los marcos normativos de la masculinidad hegemónica, menos sujeto de respeto será en sociedad. Otros aspectos que juegan en contra de la identidad *gay* puertorriqueña son el marco colonial del país y la racialización de los puertorriqueños en los Estados Unidos (Asencio, 2011, p. 336). Todo lo anterior sin mencionar la marcada noción bifurcada del género en las sociedades caribeñas (Asencio, 2011, p. 337).

En torno al debate de la masculinidad, Asencio (2011, p. 336) retoma las posturas de Connell, acerca de la necesidad de la feminidad para dar significado a la masculinidad, y de Butler, la óptica de la masculinidad y la feminidad como construcciones sociales, para argumentar que esas dicotomías construidas socialmente son la plataforma para el ejercicio del poder social e individual de unas identidades respecto a otras (Asencio, 2011, p. 336). Asimismo, esta autora relaciona en buena medida los conceptos de masculinidad *gay* y homonormatividad³⁶. De la misma forma, Asencio (2011, p. 338) apunta al género —apreciado a manera de ente escindido— como un componente vital para la identidad sexual caribeña y latinoamericana, es decir, las prácticas sexuales abrevan del género y son usadas para indicar lo que son las personas —homosexuales, heterosexuales, etc.—. A partir de esta construcción se identificaría que “(...), el verdadero homosexual toma una posición “femenina”. Aquel que asume la posición del “hombre” (activo) está autorizado para reclamar heterosexualidad independientemente de tener sexo con otro hombre” (Asencio, 2011, p. 338). Aquí es posible ver una vez más la asociación que existe entre los roles sexuales y la masculinización/feminización de las personas, así como su cercanía a ciertas orientaciones sexuales, como si la concepción de sus subjetividades dependiera totalmente de su posición en la cama. Tras esto, se

³⁶Ángel Moreno y José Ignacio Pichardo describen a la homonormatividad como “un constructo cultural que convierte a la homosexualidad en un espacio normativizado de disidencia sexual” (Moreno y Pichardo, 2006, p. 143). Bajo esta lógica, la homosexualidad como identidad y como espacio ha encontrado complicidad con modelos normativos que regulan el ser y hacer desde lo *gay*. Estos autores argumentan además que, en realidad, muchas de las relaciones homosexuales no resultan subversivas a la heteronormatividad, pues están basadas en la elección por género —el cual es dicotómico—, lo que deja fuera del espacio erótico y afectivo a las personas bisexuales y trans, por no mencionar la reproducción de la noción esencialista de las identidades sexuales (Moreno y Pichardo, 2006, p. 143).

exhibe la presencia de los binarismos de género dentro de las masculinidades *gays* latinas.

Asimismo, las investigaciones de Asencio la llevaron a encontrar que existe una jerarquización al interior de la masculinidad *gay* puertorriqueña, es decir, mientras mayor sea la posición de respeto que tenga la persona en la sociedad —por la portación de capitales (Bourdieu, 2000 B, pp. 131-136) como el económico, el cultural, el social, etc.— y más distanciada se encuentre de la feminidad, mayor será el grado de aceptación social que se tenga en ese país, y por tanto, más poder (Asencio, 2011, pp. 342-343). Es decir, la masculinidad heterosexual hegemónica sigue siendo el rasero que continúan utilizando los hombres *gays* para ser considerados “hombres”, tal y como la sociedad heteropatriarcal y capitalista lo espera.

En adición, un par de hombres que esta investigadora entrevistó declararon sentirse heterosexuales aun teniendo sexo con otros hombres, agregando que es más sencillo que la sociedad sepa que estás casado con una mujer y poder tener relaciones homoeróticas a escondidas, cuidando el respeto hacia uno mismo y no perder peldaños en la categoría social (Asencio, 2011, p. 344). Según los resultados arrojados por esta académica, muchos de los hombres homosexuales puertorriqueños que residen en los Estados Unidos se enfrentan al miedo de ver limitado su ascenso social por interseccionalidad de discriminaciones. Por un lado, son racializados por su color de piel y su acento y muchos de ellos quieren evitar ser aún más discriminados si se muestran como poco masculinos, o, en palabras de Asencio, como “locas” (Asencio, 2011, p. 347). El evitar cualquier clase de contacto con lo femenino los hace sentirse más seguros en sociedad, pero, sobre todo, mantiene la percepción de respeto que tienen hacia ellos mismos, reflejando el talante patriarcal, misógino y homofóbico de las sociedades puertorriqueña y estadounidense.

En suma, las masculinidades *gays* puertorriqueñas feminizadas son blanco de discriminación social e institucional en su país de origen, el ostracismo social y el maltrato público son una constante para los hombres no conformes con los roles de género tradicionales (Asencio, 2011, p. 348). La representación social del hombre homosexual con *performance* femenino parece estar cubierta de elementos similares a lo largo del continente americano y se encuentra

menguada por la falta de respeto y la ridiculización colectivos, lo cual parece coincidir con la manera en que son mostrados los hombres homosexuales en las series y películas en países como México, siendo sujetos de risa y entretenimiento, casi nunca de seriedad o respeto.



Imagen XIX: “Carmelo” fue durante inicios del siglo XXI uno de los íconos *gay* más conocidos de la televisión mexicana. Caracterizado por el actor Adrián Uribe, este personaje cubría una serie de estereotipos en torno al “ser homosexual” en la sociedad de México. Sensible, emocional, colorido y “amanerado” fue un símbolo de la forma en que los medios masivos difundían las ideas del homosexual, personajes sin seriedad y sujetos de burlas y risas (Osuna, 2015).

De acuerdo con el análisis de este trabajo, Asencio encuentra una notable relación entre el modelo de masculinidad hegemónica y la masculinidad *gay* en el sentido en que los puertorriqueños —tanto los que viven en su país de origen, como los que migran a los Estados Unidos— asumen rasgos del primer tipo de masculinidad para evitar la exclusión sistemática que implica el ser *gay* en público. A través de una construcción de género y sexualidad asociados al respeto y a la masculinidad hegemónica, los hombres homosexuales de ese país buscan abrirse paso entre las sociedades en que habitan y a la vez evitar las amonestaciones sociales (Asencio, 2011, p. 350) traídas de ciertas expresiones del género.

2.7. Masculinidad *gay* en la escuela. Educación, sujetos y subjetividad: José Miguel Segura Gutiérrez

Este trabajo intelectual explora las expresiones de poder existentes en los espacios escolares, recalando a la institución como un dispositivo que no solo

permite, sino que genera estas expresiones represivas, particularmente hacia hombres cuya masculinidad y virilidad no encajan en las visiones hegemónicas, castigando los modos “no varoniles” de sentir y ser en estos contextos.

Al igual que con los demás autores estudiados en este capítulo, José Miguel Segura retoma muchos elementos de la descripción de la masculinidad que ofrece Raewyn Connell, apreciando a esta como un entramado de relaciones de género y prácticas sociales en las que los hombres y mujeres ocupan espacios en la dimensión de género, así como los efectos que tienen estas prácticas en el cuerpo, la cultura y la personalidad (Connell, 2003, p. 109). Segura desarrolla más la idea anterior por medio de un análisis de relación entre personalidad y estructura social, mostrando una crítica a las tensiones generadas hacia ciertas formas peculiares de existencia política —como las no heterosexuales—, esto por la evidente vinculación entre la constitución de la subjetividad, los imperativos institucionales —escolares y familiares— y los valores culturales —machistas y patriarcales— (Segura, 2014, p. 105). De aquí se podría conjeturar que, para este autor, la propia existencia política de las masculinidades *gays* se encuentra aún comprometida en los imaginarios sociales, al estar condicionada su propia subjetividad —o subjetividades— a las normas sociales, institucionales y culturales que regulan la realidad de los hombres no heterosexuales. Desde estas circunstancias y como sujetos masculinos en la institución escolar, los hombres *gays* se encuentran en una situación en la que tienen que negociar en los ámbitos político, económico y emocional en la búsqueda de aceptación y reconocimiento de parte de sus pares y autoridades (Segura, 2014, p. 16). A través de una interpretación de lógica complementaria, Segura describe al varón homosexual —aunque sujeto de estigmatización y aversión— como un actor necesario para el robustecimiento de los estereotipos de género y el guion de lo viril en el cual se asienta la masculinidad, entendida como ordenamiento social (Segura, 2014, p. 107). Es decir, representa aquello que es ontológicamente necesario, pero para existir necesita encontrarse subordinado frente a la masculinidad heterosexual. La propia expresión del *self* homosexual implica ya una amonestación y pérdida de estatus al significar una confrontación directa a los preceptos de género, debido a la restricción corporal y subjetiva que acarrearán las producciones culturales y sexuales (Segura, 2014, p. 107).

Este autor también hace hincapié en la encrucijada emocional y performativa en la que se encuentran las masculinidades y hombres *gays*. En este caso, los roles de género asignados a los sexos influyen en la expresión de las emociones —y del cuerpo— de todos los hombres, sean heterosexuales o no, coartando la manifestación personal de estos como sujetos sociales (Segura, 2014, p. 107). Una de las repercusiones más notorias de lo anterior es la regulación del comportamiento de muchos hombres *gay* con tal de no ser juzgados como “afeminados”, lo que puede conllevar que sean descartados como sujetos de deseo, desechados como candidatos a una relación de pareja o desacreditados por familiares, amigos o conocidos. Aquí es cuando puede verse el influjo del patriarcado, puesto que persiste una constante subordinación hacia lo femenino, ya sea presentado a través de un homosexual o una mujer, en una sociedad que valora distinto a cada sexo, los rasgos que los definen también entrarán en esa valoración, ya sea que se presenten en mujeres u hombres. En esta misma línea, la desigualdad y la exclusión resultan ser las consecuencias más visibles para los varones que no acatan las reglas de la virilidad hegemónica, es lo que Goffman llama “estigma”, entendido como una relación entre atributos y estereotipos que catalogan a la persona como alguien “no normal”, y, por lo tanto, sujeta a una serie de desacreditaciones y discriminaciones que limitan sus posibilidades de vida —y capacidad de agencia— (Goffman, 2006, pp. 14-15). En esta línea de ideas, Segura realiza un breve diálogo con este sociólogo — Goffman— para mencionar aquellas identidades deterioradas por su condición de preferencia sexual, recludas a modelos de subordinación y sujetas a desigualdad al portar un atributo que las desacredita de cara a las interacciones sociales, negando la aceptación social de la persona (Segura, 2014, p. 107).

Tras esta necesaria explicación, se retoma el concepto de masculinidad *gay*, dentro del cual Segura se circunscribe a la visión relacional como generadora de identidad. Respecto a esto:

(...) la masculinidad *gay* no será otra cosa que la adscripción que hacen algunos hombres a cierto tipo de interacción social mediada por cuestionamientos históricos suscitados entre grupos de hombres y mujeres, dado su carácter de reproductores de los estereotipos de género” (Segura, 2014, p. 108).

Dicho de otra manera, la masculinidad *gay* es para este investigador a) adscripción, b) interacción social, c) cuestionamiento histórico entre sexos —géneros—, los cuales funcionan como un examen crítico a las condiciones estructurales históricas que han existido en materia de interacciones de género. Complementando el argumento anterior, para Segura la masculinidad *gay* también refiere a una flexibilización de las relaciones sexo-genéricas y la sexualidad misma, entendidas como espacios conceptuales, y de poder, desde los que se puede actuar para generar contrapesos a los marcos dominantes de la masculinidad hegemónica (Segura, 2014, p. 108). En tal caso, la adopción y resignificación de lo catalogado como “femenino” por la sociedad puede ser una opción para manifestar subversión frente a la política institucional de género y de masculinidad hegemónica implantada en las personas y la cultura.

Por último, y con respecto a Segura, aparece el cuestionamiento por las líneas existentes —o si es que existen— entre la homosexualidad y la feminidad. Él define la proyección de la homosexualidad como próxima a la feminidad y a la vez como una ruptura de la masculinidad “legítima”, pero también parece mostrar una crítica a la empedernida y constante relación que se hace entre estas dos subjetividades. En ese tenor, termina mencionando que “(...) la construcción de la masculinidad sigue vinculada a lo personal y deja de lado su cariz cultural.” (Segura, 2014, p.108).

2.8. Alteridades de las masculinidades *gay* en el Departamento del Atlántico: Ligia Cantillo Barrios

Ligia Cantillo Barrios (2016) se ha encargado de rastrear, desde una postura antropológica, sociológica y con perspectiva de género los principales indicios de masculinidades estridentes y contestatarias a la heterosexual en el contexto colombiano, específicamente en el Departamento del Atlántico. En sus indagaciones intelectuales, que implican análisis de historias de vida, Cantillo ha encontrado que los hombres homosexuales están interesados en ser parte de los procesos sociales democráticos de la actualidad, participar activamente en todas las esferas de la vida y presentarse como agentes de transformación de

las improntas patriarcales del contexto en el que viven —en este caso, el de la provincia colombiana— (Cantillo, 2016, p. 95). Sin embargo, y como es de esperarse, esta integración no ha ocurrido de manera pacífica. Por ejemplo, tan solo en Colombia, en el periodo de 2014 a 2019 fueron reportados 542 asesinatos hacia personas pertenecientes a la comunidad LGBT+, lo que representa el 43% total de estas muertes en la región latinoamericana (Sin Violencia LGBTI, 2019, p.23)³⁷.

En su propia acepción de la masculinidad, esta académica encuentra fuertes coincidencias tanto con Connell como con Bourdieu, aunque más con el segundo. Del sociólogo francés retoma a la masculinidad tradicional, abordándola como una integración de valores, creencias, comportamientos y actitudes que se encargan de reafirmar el poder que ejercen las personas concebidas como “fuertes” —supuestamente los hombres— sobre las “débiles” —supuestamente las mujeres—, poder caracterizado por la violencia machista, el sometimiento y la negación de derechos de las partes subordinadas (Cantillo, 2016, p. 102).

Dentro del espectro de la masculinidad *gay*, Cantillo comienza por resaltar los rasgos más peculiares de los imperativos de la hegemonía heterosexual: la prohibición de lo femenino, el distanciamiento de la dimensión emocional y de la ética del cuidado —que puede entenderse como físico o mental— y por supuesto, la homosexualidad (Cantillo, 2016, p. 96). En este sentido, la académica coincide con la postura de Connell (2003), al situar la noción de la heterosexualidad como un ente imperioso y muy asociado a la masculinidad hegemónica que inyecta en los hombres la disposición aspiracional de un modelo de macho varonil, fuerte, arriesgado, agresivo y contenido emocionalmente.

La masculinidad hegemónica se inscribe en la concepción tradicional binaria de los roles masculinos y femeninos, diseñada por el patriarcado y reforzada por el judeocristianismo como modelo idealizado y normatizado de vida humana que se transmite por generaciones a través del sistema sexo/género. El sexo remite a lo biológico y el género a una construcción social (Cantillo, 2016, p. 96).

³⁷ La cifra en este caso para México es de 402 asesinatos —registrados— hacia miembros de la comunidad LGBT+ en el mismo periodo —de 2014 a 2019—, lo cual representa el 32% de este tipo de actos en Latinoamérica (Sin Violencia LGBTI, 2019, p.23).

Asimismo, el análisis intelectual de las obras de Butler y Rubín que realiza Cantillo arroja que la heterosexualidad, más allá de constituirse como deseo, resulta ser un régimen político y una construcción social que controla la sexualidad, limitando lo que se puede y no se puede hacer en lo erótico, situando además a lo femenino como un complemento de lo masculino y viceversa (Cantillo, 2016, p. 96). En complemento a esta idea, Óscar Guasch describe a la heterosexualidad como un mito fundacional, una historia sagrada que se ciñe de manera fiel a las funciones sociales del mito, al explicar el mundo, en este caso, el sexoafectivo. Asimismo, cumple el papel de garantizar la sacralidad del orden social, justificando su estructura a través del proceso de racionalización de la existencia humana, bajo el patrocinio del discurso científico esencialista, el cual se ha encargado de universalizar la posibilidad afectiva y erótica de millones de personas a través de los siglos (Guasch, 2007, pp. 17-18).

Entendiendo ahora a la heterosexualidad como un régimen político, como un mito fundacional y como una aliada indisociable de la masculinidad hegemónica, podemos observar mejor cómo esta masculinidad se implanta y funciona en la estructura y relaciones sociales. En respuesta a esto, la autora identifica el nacimiento de nuevos modelos de masculinidad, entendidos como movimientos nacientes por grupos de hombres que luchan por erradicar las desigualdades estructurales entre hombres y mujeres en todos los ámbitos de la vida, así como las diferentes violencias que actualmente sufren mujeres, niños, ancianos y otros hombres; como espada de doble filo, estos modelos también funcionan como una crítica frontal a la masculinidad hegemónica como génesis de la vulneración de los derechos de las mujeres y la diversidad sexual (Cantillo, 2016, p. 97).

Los límites de estas nuevas masculinidades *gays* liberadas suelen ser un poco tenues, al encontrarse los hombres socializados con el rasero del patriarcado, limitando su subversión de las relaciones de género tradicionales y basadas en la catalogación “masculino-femenino”. Es decir, no es ninguna mentira que muchos hombres homosexuales aprovechen el estatus de diferencia con base en el poder y estigma de la masculinidad hegemónica para posicionarse por encima de lo nombrado como femenino (Cantillo, 2016, p. 98). De igual modo, no es sencillo conceptualizar confiadamente a la masculinidad *gay* en el

momento en que muchos hombres tienen que sortear el obstáculo de la propia definición de lo que son y lo que no.

Si bien se tiene un falo³⁸ y se autopercebe como hombre, su subjetividad lo lleva a confrontar las normas de la masculinidad hegemónica, es la propia forma en que disfruta eróticamente la que, de alguna forma u otra, lo opone al imperativo heterosexual y así, a uno de los requisitos más importantes para representar la supremacía de dicha masculinidad. En otro orden de ideas, la construcción y naturalización del binarismo de género —en masculino y femenino— (Cantillo, 2016, p. 101) con los respectivos roles asociados a estas elaboraciones llevan a preguntarse cómo construir masculinidades *gays* ajenas al orden binario del género tan imponente que seguimos viviendo. Por último, en Ligia Cantillo es observable el desenvolvimiento de las masculinidades latinoamericanas contemporáneas y cómo abrevan en buena medida de los marcos de pensamiento, identificación y protesta de los países de primer mundo, lo que abre el debate de temas como los neocolonialismos, cuyo análisis invita a conectar con otras investigaciones.

Conclusiones

Con este capítulo, es notoria la existencia de los estudios sobre masculinidades *gay*, sin embargo, aún parecen situarse en una etapa de novedad teórica y metodológica. Si bien la sociología, la antropología y la psicología ya han sentado algunas bases sólidas que sirven como tamiz para el futuro, es importante expandir las perspectivas teóricas que rodean estas indagaciones, permitiendo exámenes más interdisciplinarios que puedan, eventualmente, salir de las fronteras de lo que llamamos ciencia social. Aunque se reconoce a Raewyn Connell como la gran pionera en esta perspectiva, han aparecido

³⁸ El “falo” es mencionado por primera vez en la obra intelectual de Freud. Este psicoanalista da pistas para entenderlo como un ente distinto al pene, desde lo simbólico y como parte del proceso de desarrollo sexo-genital del varón como parte de la etapa fálica y como una superación del complejo de Edipo en la infancia. Freud menciona su primado y su símbolo como expresión de las pulsiones sexuales y de, en cierta medida, la superación o asimilación del complejo de castración (Freud, 1992, pp. 141-149). El falo en este caso es entendido como una entidad simbólica que forma parte de las definiciones del desarrollo sexual de las personas, sin embargo, su uso ha trascendido en otros psicoanalistas como Lacan o filósofos como Judith Butler.

analistas que han llenado poco a poco los vacíos analíticos que fue dejando en obras como *Masculinities*, invitando a los científicos a conocer y aportar al campo de las masculinidades, exhortación que recoge la presente tesis. Asimismo, sería importante resaltar mis principales apreciaciones como autor de esta tesis, así como un par de anotaciones puntuales y hasta recomendaciones frente a la labor ya hecha en torno al desarrollo de explicaciones sobre el concepto de masculinidad *gay*. Se muestran a continuación:

- A) Los estudios de las masculinidades *gays* no son la única manera de observar las sexualidades periféricas bajo este esquema social heterosexista. Frente al paradigma teórico de los *gay and lesbian studies* existen posturas igual de recomendables como, por ejemplo, la teoría “*cuir*” latinoamericana —la cual se revisará en el siguiente capítulo—.
- B) Es necesario ser bastante críticos acerca de los puntos de enunciación de cada autor que habla de masculinidades *gays* —ocultos generalmente por las pretensiones de neutralidad política bajo la que muchos se conducen—. Como se ahondará en el capítulo siguiente de esta tesis, la experiencia sexual está determinada en gran medida por circunstancias como la trayectoria de la persona y las posibilidades económicas que esta tenga, por lo que es importante ser cuidadosos a la hora de interpretar teorías provenientes de otras latitudes del globo. Por ejemplo, aunque Vasu Reddy toque por momentos el tema de la masculinidad *gay* negra, esto no quiere decir que el entramado de sus dinámicas, vivencias y subjetividades sea el mismo que el de las masculinidades *gays* negras de Estados Unidos.
- C) Es importante generar consensos más agudos respecto a la forma en que se define la masculinidad *gay* —sin querer trastocar la relativa libertad de cada investigador en esto—. Lo anterior implicaría un diálogo multidisciplinario en el que se llegue a un acuerdo respecto a cómo serán conceptualizados términos eje como género, sexo, identidad, cultura, cuerpo, deseo, disidencia sexual, heterosexismo, androcentrismo, y cómo definirán las relaciones entre los hombres homosexuales, la conformación de lo que son y la problematización de hechos como el colonialismo, el

racismo, el clasismo y el capitalismo, presentes en sus dinámicas de relación con el mundo.

- D) Más allá de enfocarse en la explicación, descripción e inteligibilidad — procesos por supuesto necesarios de la producción de conocimiento— de lo *gay*, sería más sugerente ahora ahondar en temáticas como otras subversiones al orden de género desde la teoría y la práctica. Una idea de lo anterior podría ejemplificarse con los estudios de las masculinidades *gays* periféricas, indígenas, barriales, latinas —lo que se retoma en el capítulo 3— y hasta el mismo rol de los investigadores de las mismas. ¿De dónde vienen? ¿Ostentan ciertos privilegios? Todo esto desde un profundo sentido ético de autocrítica y franqueza. Como lo han mencionado ya varios autores a lo largo de estos capítulos, queda seguir pensando en emancipaciones más radicales a las diferentes opresiones que viven los hombres homosexuales. Hace falta recordar las estrategias de significación de símbolos en el acto de manifestación, en la crítica de las demás formas de opresión que la heteropatriarcal, en movimientos *gays* con conciencia de clase y con alianzas con las movilizaciones campesinas, obreras, feministas, de no negar la conciencia política. Ideas para pensar en estas articulaciones son sugeridas en el capítulo 3 con el marco teórico armado. Los estudios de las masculinidades *gays* necesitan obligatoriamente seguir creando términos para entender las vivencias de los hombres homosexuales, pero también necesitan pensar desde lo político, desde el movimiento social. Esto es importante puesto que han sido los mismos movimientos políticos y sociales los que han motivado la creación de muchos de los paradigmas y especialidades desde la sociología; con los movimientos de la diversidad sexual no es la excepción.
- E) No obviar la forma en que los esquemas androcéntrico y heterosexista también afectan a las mujeres, obligando a los estudios de las masculinidades *gays* a pensar en todo momento en la asociación con ellas y en el influjo que los movimientos feministas han tenido en las consecuentes subversiones de la diversidad sexual, incluida la *gay*.
- F) Seguir contemplando en todo momento los estudios interseccionales e interdisciplinarios del género. La academia no puede ser acrítica, necesita

cuestionar todas las formas de exclusión y discriminación, así como sus intersecciones y su participación en la complejidad de las relaciones sociales. El obviar y dejar de mencionar otras formas de jerarquización podría dejar fuera algunos análisis y conversaciones fructíferas para generar conocimiento más robusto —por ejemplo, el feminismo interseccional—.

- G) Regresar al debate términos tan importantes como el placer y el deseo eróticos a la hora de pensar las masculinidades *gays*. Son conceptos que deben explicarse con seriedad al ser expresión de la subjetividad e identidad de los hombres homosexuales. A fin de cuentas, esas dos dimensiones explican mucho de la génesis de la exclusión sistemática que viven.
- H) Dentro de los estudios y posición política de las masculinidades *gays*, mantener activa la línea de una búsqueda de derechos al cuerpo masculino homosexual de erotizarse y manifestar esa erotización públicamente, sin tapujos y sin disculpas. La presentación de ese cuerpo como posibilidad erótica representa una gran condición de posibilidad para articular disrupciones más sólidas en contra de las normas sociales que lo restringen.
- I) Seguir problematizando fuertemente la instauración de proyectos de sexualidad mediáticos capitalistas, como la institucionalización del amante latino o de las figuras homosexuales blancas y cosmopolitas, como eje representativo de masculinidades *gays* internacionales, enfocando la mirada en las instituciones presentes en esta operación como el cine de Hollywood y los medios masivos de comunicación.

Frente a toda esta serie de anotaciones y reacciones, se dejan las siguientes preguntas en el aire para provocación del lector: ¿Qué tanto se está enfrentando el esquema teórico y político de las masculinidades *gays* al paradigma de la masculinidad hegemónica heteronormada y a esa cultura pública masculinizada? ¿Por qué no seguir más el ejemplo —como diría Vasu Reddy— de las secciones más activas y politizadas de los movimientos *gays* desde la academia y la producción de conocimientos? Esta es una pregunta que pretenderá ser abordada y alentada en el capítulo siguiente.

Por último, para las necesidades de esta tesis y reconociendo una deuda como escritor de este trabajo, ofrezco una definición de masculinidad *gay* propia. La masculinidad *gay* es un conjunto de relaciones sociales mediadas por la cultura y manifiestas a través de un deseo y placer que no responden a las necesidades del heteropatriarcado —sexo con fines reproductivos, copular y marcado por la dominación de una entidad masculina sobre una femenina—. En este sentido, la masculinidad *gay* desde esta investigación es otra forma de acercarse a la construcción social de lo masculino y a los imperativos que lo rodean —principalmente sus pretensiones de heterosexualidad obligatoria—. Este trabajo ahonda en el armazón de estas masculinidades y trata de ver su forma de operar, además de las oposiciones existentes entre ellas.

De igual manera, es importante resaltar el potencial político y teórico —como parte de los *gay and lesbian studies*— de las masculinidades *gays*, describiéndolas como una forma de adscripción identitaria, pero también como una forma peculiar de conectarse con el mundo y entender a las sexualidades no heterosexuales.

Capítulo 3. Teoría sociológica y masculinidades *gays*: aproximaciones a partir del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos y Pierre Bourdieu

Introducción

Los capítulos anteriores nos han hecho llegar a un razonamiento preliminar con base en el cuerpo bibliográfico analizado: los hombres homosexuales, en casi cualquier latitud del globo, viven una serie de violencias que atraviesan lo objetivo y lo simbólico, por lo que han tenido que generar ciertas estrategias para buscar su libertad de las normas prescritas por el heterosexismo³⁹. No obstante, las masculinidades *gays*, vistas como experiencia, identidad y colectividad se encuentran rodeadas de ciertas complejidades que vuelven necesarios exámenes interseccionales para su comprensión, es decir, no existe una respuesta única válida para dar cuenta de sus vicisitudes y cada propuesta debe ser autocrítica y diversa. En síntesis, lo que se ha escrito en el capítulo anterior en torno a la masculinidad *gay* alude a una construcción de género e identidades específicas dentro del espectro de lo sexual. Se le aborda como una masculinidad construida socialmente, pero también rodeada de intrincaciones. Por un lado, se reconoce su afrenta al modelo de masculinidad hegemónica, pero por el otro, se visualizan sus compromisos con la misma. Se resalta su explotación, pero también su intersección con otros sistemas de exclusión social como el racismo y el clasismo. Se le sectoriza, dependiendo de la situación de cada grupo de hombres homosexuales y se denuncia la evidente instauración de ciertos rasgos de esta masculinidad, lo que denota conexiones con los sistemas neoliberal y capitalista. Lo dicho en el capítulo 2 también expone las múltiples violencias que viven estas masculinidades, pero también las que estas ejercen; el poder de los medios de comunicación y la situación política de los países también son factores que repercuten en el ejercicio de estas masculinidades como tal. En fin, es un tema con muchas aristas y muchas implicaciones. Se ha

³⁹ Patricia Jung y Ralph Smith fueron de los primeros investigadores en definir el término de heterosexismo en su obra *Heterosexism: An Ethical Challenge*. En pocas palabras, lo definen como un sistema racional parcial con relación a la orientación sexual, que fomenta un prejuicio que favorece a las personas heterosexuales en detrimento de los derechos de las que son homosexuales (Jung y Smith, 1993, p. 13). En otros términos, se trata de un sistema que normaliza y presupone la orientación sexual heterosexual en las personas, lo que implica una invisibilización del resto de opciones sexoafectivas (Rodríguez, 2017, p. 100).

decidido revisar el t3pico desde lo te3rico justamente por esta serie de claroscuros que lo rodean y son parte de esta masculinidad *gay*, y, en realidad porque tampoco est3 todo dicho. Un proceso responsable de abstracci3n a nivel de conocimiento y bibliograf3a es propicio para dejar un terreno completo y robusto, para despu3s pensar en aplicaciones cualitativo-emp3ricas en el futuro.

Entendiendo y atendiendo el reto anterior, este cap3tulo se encuentra pensado para poner a dialogar diferentes perspectivas te3ricas y conceptos que sustenten los an3lisis y discusiones abordados en los cap3tulos pasados, para ofrecer una v3a de debate y construcci3n te3rica que trate de volver m3s inteligibles las mara3as de las masculinidades *gays* y lo *gay* en general, como elaboraci3n identitaria con posibilidades de disrupci3n. Para este camino, se ha pensado en posturas sociol3gicas que ofrezcan explicaciones posibles a la g3nesis de fen3menos como la exclusi3n y la violencia que viven los hombres homosexuales a nivel objetivo y simb3lico. Si bien estos autores no discutieron directamente el concepto de masculinidad *gay*⁴⁰ como tal, sus argumentos ofrecen pistas para tejer intercambios con dicha categor3a; el identificar esos espacios compartidos es un esfuerzo de quien escribe este trabajo de tesis.

Para pensar en los modelos de exclusi3n y omisi3n de lo homosexual es importante mencionar antes c3mo se producen exclusiones m3s elementales como la sexual (hombre/mujer) y la de conocimientos, saberes y experiencias de vida. Con base en este razonamiento —y considerando el giro sociol3gico de esta tesis— se ha seleccionado a dos autores ya cl3sicos y bien referenciados: Pierre Bourdieu y Boaventura de Sousa Santos. Pero antes de describir lo que se retoma de ellos, es importante mencionar que se han elegido estos dos autores por varios motivos. Primeramente, su talante sociol3gico resulta sugerente para seguir con la l3nea disciplinar de esta tesis; en segundo lugar, porque sus acercamientos problematizan varios aspectos, como la forma en que se genera la exclusi3n, el orden de g3nero y l3neas primarias para conectar posibles emancipaciones a las complejidades que rodean a los grupos estigmatizados, como los de los hombres homosexuales. Adem3s, sus

⁴⁰ Una ventaja que permitir3 realizar los enlaces entre las teor3as de los autores abordados y la masculinidad *gay* es precisamente la flexibilidad de este concepto, sin dejar de lado las bases ya solidificadas del mismo en el transcurso del cap3tulo anterior. En caso de volverse necesario, se retomaran aspectos de la definici3n ofrecida por el autor de esta tesis.

postulados son provocadores, juiciosos, valiosos y reconocidos por numerosos colegas en el gremio y esto no es azaroso. La profundidad y pertenencia de sus propuestas les ha valido ese reconocimiento.

A modo de descripción previa de lo que se leerá, la teoría de Boaventura de Sousa permitirá pensar cómo opera la exclusión en forma de lo que él llama “las monoculturas de la razón indolente”. A partir de aquí se rastrean indicios de cómo construir esquemas de emancipación social, lo que convoca a pensar en reivindicaciones de masculinidades *gays*. La teoría de este sociólogo portugués es eminentemente política, lo que no pasa desapercibido a la hora de promover masculinidades *gays* contestatarias. Desde un marco epistemológico se abordará el potencial de estas alianzas, pero también guardando seria distancia con las omisiones y ausencias de este autor para con el estudio de las sexualidades no heterosexuales, e incluso, en ocasiones mostrando puntuales críticas a su teoría. En lo que respecta a Bourdieu, su teoría constituirá un guion argumental trascendental de este capítulo, puesto que sus estudios de la dominación sexual y la construcción social de la misma abonan bastante al entendimiento de las masculinidades desde la sociología; el trabajo aquí consistirá en llevar el hilo explicativo de Bourdieu a las masculinidades *gays*. Al ser ambas teorías sociales relacionales, se facilita la intersección, pero esto también obliga a tener cuidado de encontrar relaciones en donde realmente no las hay, así como dejar pasar encuentros productivos entre ambas posturas.

En adición, se resaltarán conceptos pilares en las elaboraciones de estos dos sociólogos como *hexis*, *habitus*, violencia simbólica, monoculturas del saber, ecologías de los saberes y sociología de las ausencias y emergencias, así como su relación con una explicación de las dinámicas peculiares de las masculinidades *gays* situadas en un contexto macrosocial androcéntrico y heterosexista.

La estructura del capítulo comienza dedicando una serie de apartados a las posturas teóricas de Boaventura de Sousa Santos; después explora, desde la perspectiva sociológica de Bourdieu y sus conceptos, las implicaciones de una dominación masculina. Seguidamente, ofrece una alternativa de análisis y posición política desde la teoría *queer*, en complemento a los *gay and lesbian*

studies (estudios *gays* y lésbicos) enmarcados en la sociología de género, lo que vuelve más variado y crítico el contenido de esta tesis.

Las obras clave de las que se han tomado los conceptos considerados para esta tesis son: el *Foro Social Mundial. Manual de uso* (2005) y *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), de Boaventura de Sousa Santos, y *La dominación masculina* (2000), *El sentido práctico* (2009) y *Poder, derecho y clases sociales* (2000), de Pierre Bourdieu, entre otras. Estas obras se han elegido debido a sus abordajes puntuales sobre la forma en que se construyen y expresan las diferencias sociales, en distintos niveles y dimensiones, incluidos los sexuales. Además, porque el giro disciplinar de estas obras permite seguir en una línea sociológica, sin mencionar la gran utilidad de sus conceptos para el armado conceptual que se deseaba para esta tesis.

En general, estas posiciones teóricas abonan en la profundidad conceptual y epistemológica de este escrito sobre cómo es construida socialmente la exclusión de diversos grupos, resaltando a la diferenciación por género y hacia las masculinidades *gays*. Sin embargo, se toma a estos autores desde una postura crítica y reflexiva, sin asumir todo lo dicho como un cien por ciento cierto; a lo largo del capítulo y en las conclusiones se coloca una serie de críticas a muchos de sus postulados, como la omisión de muchas de las injusticias y violencias que viven los hombres homosexuales y la diversidad sexual en general.

A continuación, se detallará un poco más la estructura del capítulo. El orden del contenido que se ha considerado atiende a la necesidad de brindar explicaciones sociológicas acerca de los orígenes de la exclusión —llevada después por mí al tema de las masculinidades *gays*—, así como la forma en que esta funciona, sus consecuencias más crudas y las posibles alternativas para sugerir otras formas de ser hombre homosexual en lo social. Los dos principales autores considerados llevarán de la mano a colocar estas ideas, más un anexo especial anterior a las conclusiones.

El primer apartado: “Hacia una sociología de las ausencias, emergencias y traducción” se divide en tres subapartados que escudriñarán la sociología de

Boaventura de Sousa. El primer subapartado “La sociología de las ausencias y las ecologías de los saberes” pone de frente los planteamientos de la razón indolente metónimica —y las monoculturas que devienen de ellos— con las ecologías de los saberes, como crítica a las primeras. Esto en un esfuerzo de rescatar la validez y visibilidad de las diferentes experiencias humanas omitidas por las monoculturas —las sexuales pueden ser un ejemplo no mencionado directamente por este autor—. En el caso del segundo subapartado: “La crítica a la razón proléptica y la sociología de las emergencias”, Santos cuestiona las consecuencias de la razón proléptica sobre la percepción del tiempo, un tiempo aunado a las expresiones y normatividades del positivismo y el capitalismo. Ante esto, piensa en una “sociología de las emergencias” como una respuesta y solución en nuevas nociones temporales enfocadas en un presente contingente, pero a la vez lleno de posibilidades para emancipaciones impactantes y con facultad para el cambio en los movimientos sociales. En: “Conectando los mundos diferentes: la traducción” se retoman las propuestas de este analista, principalmente el concepto de traducción intercultural a la hora de imaginar diálogos entre diferentes esferas sociales que abran espacio a acuerdos entre distintas formas de conocimiento, pero también en el campo de lo político. Como complemento a Boaventura, se elabora una crítica al respecto de este posicionamiento teórico en las conclusiones del capítulo.

El segundo gran apartado, que está dedicado al estudio de la sociología de Pierre Bourdieu, está dividido a su vez en tres subapartados principales. El primero de ellos razona el concepto de violencia simbólica en el marco del sistema androcentrista y las condiciones de posibilidad que este abre al esquema de dominación masculina. El segundo subapartado: “*Hexeis* y *habitus*” busca colocar el cómo y por qué desde este autor para el funcionamiento de esta dominación masculina —que, complementando, también es heterosexista—. El último subapartado versa sobre el acercamiento bourdiano a los movimientos *gays* y *lésbicos*, con intenciones de entender la relación entre su teoría y la situación de la homosexualidad, así como sus resistencias en el campo político-sexual.

Por último, y, como se ha dicho anteriormente, se puede ver un anexo dedicado a la teoría *queer*, con un enfoque latinoamericano. Este se ha agregado debido

a la necesidad naciente de localizar otras miradas, no solo al examen de la masculinidad *gay*, sino al de la diversidad sexual en general. Otra razón atiende a la necesidad de ofrecer la oportunidad de apreciar propuestas de otras miradas teóricas y políticas posibles en la emancipación sexual, pero también de abordaje de lo *gay* desde perspectivas más locales, más cercanas.

3.1. Hacia una sociología de las ausencias, emergencias y traducción

Para comenzar, Boaventura de Sousa Santos⁴¹ explora, dentro del campo del quehacer científico, los influjos de la racionalidad occidental sobre la forma en que pensamos y actuamos como científicos sociales y como sociedad en general. Para él, esta racionalidad específica de la que somos parte y presa nos ha llevado a modelos de exclusión y diferenciación que han invisibilizado ciertas percepciones y experiencias del enorme espectro social que nos rodea. Todo esto se encuentra relacionado con lo que este sociólogo llama “la razón indolente” (Santos, 2009, pp. 99-100). Explicando de manera más detallada, este modelo de razón indolente encuentra su génesis a partir del conocimiento hegemónico científico y filosófico occidental que se ha instaurado en gran parte del globo desde hace ya dos siglos; esto acompañado del impacto del liberalismo en Europa y América del norte, las revoluciones industriales y la influencia de los sistemas capitalista, colonialista e imperialista (Santos, 2009, p. 101). El análisis de este enorme y poderoso paradigma racional debe entenderse desde perspectivas acentuadas, es por ello que el sociólogo portugués llama a identificar las diferentes formas de razón indolente que pueden presentarse en los distintos campos sociales: a) la razón impotente, que es aquella que se ciñe a los determinismos y se limita a acatar las propias reglas del campo en el cual se desenvuelve, renunciando de cierta forma a las necesidades exteriores a ella misma, b) la razón arrogante, expresada como aquella parte de la racionalidad indolente que siente que tiene tanta supremacía, por lo tanto, no ve la necesidad de imponerse conscientemente en la estructura; dicho en otras palabras, el

⁴¹ Boaventura de Sousa Santos es un sociólogo portugués nacido en 1940. Sus estudios han discurrido principalmente por los campos de la sociología del conocimiento, el derecho y la política. Sus trabajos han sido reconocidos internacionalmente y es un catedrático y doctor *honoris causa* de múltiples universidades del mundo. Es un referente de los estudios (pos)coloniales y de movimientos sociales.

esquema de inteligibilidad que se siente libre, porque es el hegemónico, c) la razón metonímica, que se reclama como la única forma de razón válida, y, que, por lo tanto, descarta cualquier otra forma aparente de racionalidad, y d) la razón proléptica, que supone la previsión de un futuro del que no se preocupa, al deducir que lo sabe todo acerca de él; además de que se adscribe a la visión lineal del progreso y el transcurso temporal (Santos, 2009, pp. 101-102).

Estas modalidades que componen el canon del paradigma de “racionalidad indolente”, son las que le dan su toque característico de funcionamiento, abriendo el diálogo científico en torno a todo ese entramado epistemológico que es parte y fundamento del *modus operandi* del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y todas las exclusiones sistemáticas que de ellos derivan en la actualidad, entre ellas, las exclusiones de las masculinidades *gays*. Con base en este argumento de Boaventura, es importante recordar la relación de las construcciones identitarias y políticas —como las homosexuales— con determinadas formas de concebir la producción de razón y conocimiento, ya que, como diría Foucault, el poder y el saber se encuentran profundamente imbricados en la determinación de la vida sexual de las personas y de su placer (Foucault, 2011, pp. 14-15), por lo que se sostiene que la relación entre el conocimiento y la sexualidad no es espontánea, ni mucho menos arbitraria.

De entre todas estas presentaciones que exponen al modelo de razón indolente como cuerpo hegemónico de ideas, Boaventura de Sousa se enfoca en las más escabrosas y menos debatidas: la proléptica y la metonímica. Respecto a esta última, Santos la reconoce como la razón de la suposición de homogeneidad por excelencia, al mencionar que su funcionamiento consiste en el orden que simula horizontalidad en donde hay una expresa verticalidad (Santos, 2009, p. 103). Esta forma de pensamiento prioriza y reafirma el todo sobre sus partes, cuya existencia no se reconoce fuera de ese todo. Para Boaventura, la razón metonímica fue una participante decisiva en la fundación de las ciencias sociales y su forma acabada se muestra en la instauración de las dicotomías y jerarquías en las sociedades (Santos, 2009, pp. 103-104). En adición, el todo supuesto es en realidad una de las partes que se posiciona como la portadora de legitimidad

de representación para las demás⁴². Es en realidad la forma en que se encumbra esa parte sobre las otras lo que preocupa al portugués, tratando de explicar su origen y consecuencias. Una operación similar transcurre en el campo de las orientaciones sexuales en el contexto de sociedades heterosexistas; la heterosexualidad se universaliza como forma de acto sexual, deseo y placer, mientras que la homosexualidad queda en un segundo plano, relegada a la periferia de lo prescrito, en la oscuridad de lo “normal” y sin capacidad de representarse a ella misma bajo modelos de conocimiento alternos.

Ahondando más en las consecuencias de la introyección de esta forma de razón en la vida, las jerarquías más tajantes que ha establecido pueden ser leídas como las de la cultura científica frente a la literaria, el conocimiento científico frente al tradicional, el hombre frente a la mujer⁴³, la cultura frente a la naturaleza y lo civilizado frente a lo primitivo (Santos, 2009, p. 104) —aquí se agrega lo heterosexual con lo homosexual—. Es a partir de estas divisiones principales que se ordena la existencia en su conjunto y se impulsa toda una serie de prácticas de exclusión y omisión, bajo el supuesto de invalidez que cubre a ciertos ámbitos, relaciones y procesos que también son parte de la sociedad. Esta es una razón ampliamente selectiva, parcial, y, por supuesto, occidental.

Continuando con el argumento de los párrafos anteriores, en Boaventura el capitalismo occidental ha sido condición económica, política y social de posibilidad para la razón indolente en general. Occidente mismo se ha encargado, a través de la secularización y la laicización, de reducir la diversidad de mundos en uno solo, un mundo conveniente para él y sus propias formas de concebir el tiempo y el espacio (De Sousa Santos, 2009, p. 105). En este orden de ideas, es importante tener en cuenta que la razón metonímica en particular —de forma muy análoga a las otras formas de racionalidad— también cuenta con debilidades; debido a sus fundamentos esencialistas, termina por imponerse a la fuerza y con desdén a cualquier justificación o explicación, incluso si su

⁴² Frente a este dilema filosófico, De Sousa Santos se pregunta si en realidad hay algo que pueda ser satisfactoriamente generalizable y si la vida misma carece de un todo del que nos podamos asir (De Sousa Santos, 2009, p. 104). Esto probablemente para buscar puntos de referencia que sirvan a la construcción de la identidad y al sentido de las prácticas de las personas.

⁴³ Aquí habría que agregar al argumento de este sociólogo la jerarquía dicotómica entre personas heterosexuales y cisgénicas frente a todo el espectro LGBT+.

acción provoca las ya conocidas consecuencias del progreso neoliberal en el globo, por no mencionar el desperdicio de un enorme conglomerado de experiencias de lo humano —incluyendo las de los cuerpos liberados de los marcos normativos heterosexistas—. Es aquí cuando es importante retomar el concepto de “arrogancia” con el que Boaventura describe a esta razón. La propia “pobreza de la experiencia” señalada por este sociólogo no debe ser leída sino como una arrogancia de la racionalidad occidental de no tener ni generar sistemas de interpretación para aquella diversidad de experiencias y nociones del mundo que parecen escaparse de su mirada (De Sousa Santos, 2009, p. 107); es como si ni siquiera le interesara tener marcos de inteligibilidad para esas otras formas de ser y de pensar en el espacio social. De forma sintética, el trabajo de esta razón metonímica se ha resumido en una empedernida negación de la heterogeneidad de experiencias del mundo y la aceptación igual o más empedernida de una totalidad impositora y caracterizada por la omisión de lo que está fuera de ella. En palabras más explícitas, la producción de la no existencia⁴⁴.

A su vez, la lógica de la producción de la “no existencia” es variada, puesto que los esquemas de influencia de la razón indolente —vista como una especie de sistema— suelen ser diversos y ocuparse de varias esferas del quehacer de la sociedad. A partir de esto, Santos explica esa amplia gama de producción de la no existencia a través de lo que él llama “las cinco monoculturas”, en donde cada una expresa los aspectos diferentes en los que opera la producción de lo invisible. Estas cinco monoculturas se resumen en: A) Saber y su rigor, la cual encumbra a la ciencia y lo conocido como “alta cultura” como los criterios únicos de lo verdadero y lo estético, aquí la no existencia se produce como lo inculto y lo ignorante. B) La monocultura del tiempo lineal, que observa el tiempo a través de una línea única que se dirige veloz al progreso, desarrollo y modernidad, cuya defensa y principal beneficio descansa sobre los países de primer mundo, los más desarrollados. La producción de la no existencia en este caso adopta la forma de lo atrasado y lo primitivo (Santos, 2009, p. 110). C) La monocultura de la clasificación social, también leída como la de la naturalización de las diferencias y que es la encargada de implementar y construir el entramado de

⁴⁴ Esta producción de la no existencia también entra en el ámbito sexual y de género en la medida en que históricamente se ha negado la existencia de orientaciones sexuales diferentes a la heterosexual e identidades de género alternativas.

jerarquizaciones sociales, subordinando a lo que es clasificado como lo “no natural”, por ejemplo, las categorías sexuales y raciales⁴⁵. En este caso, la forma de la producción de la no existencia se manifiesta como lo “insuperablemente inferior”, es decir, lo dispuesto como inferior bajo este esquema clasificatorio naturalizado (Santos, 2009, pp. 110-111). D) La monocultura de la escala dominante, que es resumida como la supremacía de lo “global” y lo “universal”, entendidos como entidades que tienen facultades de adaptación y expansión, dejando de lado y hasta considerando como irrelevante a lo “local”. La forma de producción de la no existencia aquí toma la forma de lo particular y local como conceptos que no pueden tener injerencia alguna en el juego social a gran escala (Santos, 2009, p. 111). Y, por último, E) La monocultura de la lógica productivista, que asienta bajo los criterios de la productividad capitalista y que además considera al crecimiento económico como una sentencia incuestionable. La producción de la no existencia aquí es percibida como lo improductivo, lo cual, en el caso de la naturaleza, aparece como lo infértil y en el caso del trabajo, se expresa como lo perezoso y lo descalificado profesionalmente (Santos, 2009, pp. 111-112).

En síntesis, estas lógicas monoculturales, producto de la razón metonímica, se han encargado de pensar, residualizar, racializar, localizar y producir la existencia de forma tal que han generado exclusión social, política, económica, epistemológica, sexual y cultural, legitimando identidades, prácticas y agentes sobre otros. Es evidente que esto también motiva a la imposibilidad de generar resistencias y emancipaciones efectivas bajo una suerte de imperativo similar al *divide et vincas*. En otras palabras, estas cinco monoculturas son la columna vertebral de la lógica racional indolente y las que dan forma a la reproducción, tanto de lo que es visible y protagónico, como de lo que es omitido y olvidado, su mecánica aparece a veces invisible frente a los ojos y es la base de las principales clasificaciones de la vida humana.

⁴⁵ La forma en que se conciben y tratan las masculinidades *gays* negras en contextos de post-*apartheid* podría ser una manifestación puntual en los efectos de la monocultura de la naturalización de las diferencias. Vasu Reddy, investigador abordado en el capítulo anterior, puede aportar a esta conversación por medio de la relación que establece entre la política de exclusión racial del *apartheid* sudafricano y la homofobia social en promoción de la naturalización de una serie de diferencias que en realidad eran elaboraciones a nivel político y cultural (Reddy, 1998). Todo esto resaltando a la política y la ideología como parte de la naturalización de esta serie de diferencias.

Como ya se ha mencionado, las principales consecuencias de la razón metonímica y estas monoculturas resultan en el desperdicio de una amplia gama de la experiencia social —y la apreciación de placeres y deseos diversos—, la sustracción del mundo y la contracción del presente. Ante este delicado escenario, De Sousa Santos propone pensar en lo que él llama la “sociología de las ausencias”, entendida como una alternativa sociológica y epistemológica encargada de identificar cómo suceden esa sustracción del mundo, la feroz clasificación jerarquizadora y el desperdicio de la experiencia social, para así liberar a esas experiencias que históricamente han sido producidas como ausentes de la dominación de la que son objeto, para así volverlas visibles, presentes (Santos, 2009, p. 112).

En el caso de las masculinidades *gays*, aquí se vuelve muy importante identificar las pautas que muestra la sociología de las ausencias para pensar en revoluciones contrahegemónicas consistentes y significativas frente a un sistema patriarcal, machista y homofóbico que se ha encargado de producir como no existentes, o al menos, no válidas, a las expresiones de género diversas, así como otras formas de gusto y placer no autorizadas por los fines reproductivos del sexo institucionalizado, tema que será tratado a lo largo de este capítulo.

3.1.1. La sociología de las ausencias y las ecologías de los saberes

Desde la teoría de Boaventura de Sousa, la sociología de las ausencias podría entenderse como una propuesta epistemológica que precisamente dispute en el campo del conocimiento y cuestione a la razón metonímica su exitosa y violenta instauración desde hace ya más de doscientos años de historia en Occidente, promoviendo el avance de una visión de totalidad excluyente y autócrata. La sociología de las ausencias genera una serie de contrapropuestas a las monoculturas de la razón metonímica, sustituyendo cada monocultura por prácticas de agregación de la diversidad a través de interacciones sustentables entre unidades parciales y heterogéneas: las “cinco ecologías de los saberes” (Santos, 2009, p. 113). Además, el objetivo principal de la sociología de las ausencias y la ecología de los saberes es la revelación de la multiplicidad de

prácticas y experiencias⁴⁶ para consecuentemente darles credibilidad frente a los criterios exclusivistas del saber hegemónico, ya que:

Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes. En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctico y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional (Santos, 2009, p. 125).

A partir de esta explicación se vuelve sugerente comenzar a mencionar estas ecologías como relaciones y diversidades constructivas y dialogantes. Están enumeradas y son las siguientes:

La ecología de los saberes: parte del postulado de que no existe justicia social global si no es por una justicia epistemológica global (Santos, 2009, pp. 114-115). Confronta el saber y el rigor científico bajo la idea que no existen conocimientos e ignorancias totales. En este sentido, el uso contrahegemónico de la ciencia no puede reducirse solo a lo científico, sino a una ecología de saberes⁴⁷.

La ecología de las temporalidades: esta forma de ecología recoge la idea de una diversidad de percepción de temporalidades, más allá del tiempo lineal, homogéneo y monolítico. Reconoce a la secularización y a la escatología judeo-cristiana como los alicientes para la estandarización del tiempo a partir de la cultura occidental (Santos, 2009, p. 117). Para esta propuesta es necesario aceptar la copresencia de otras formas de acepción del tiempo, como los discontinuos y desapegados a la idea de progreso. con el objetivo de liberar las prácticas sociales de su categoría de residuo, restituyendo su desarrollo autónomo (Santos, 2009, p. 119).

La ecología de los reconocimientos: funciona como una crítica a la lógica de clasificación social, confrontando las formas de naturalización de las diferencias

⁴⁶ Como adición a este argumento, se puntualiza la oportunidad de visibilidad de deseos, placeres y prácticas sexuales a partir de la disrupción de las monoculturas racionales por parte de las ecologías de los saberes y la sociología de las ausencias y emergencias.

⁴⁷ Aquí podría reconocerse una aportación puntual a la teoría *queer* —abordada más adelante—, debido a su constante compromiso por situar la labor académica en favor de cambios sociales que critiquen el heteropatriarcado, el machismo y la homofobia institucionalizados.

en forma de prácticas, agentes y saberes. A partir del reconocimiento recíproco estimulado por la interlocución, Boaventura propone una deconstrucción de la jerarquía como diferencia para dar paso a lo que él entiende como “diferencias iguales”, como una suerte de horizontalidad (Santos, 2009, p. 120). Asimismo, el diálogo entre aquello que es diferente necesitará de la traducción, que se explica más adelante.

La ecología de las transescalas: la idea de universalidad de la globalización — fundada por el libre comercio, la democracia, el individualismo y los derechos humanos— frente a lo local se desarticula por medio de esta ecología a través de la consideración de la pluralidad de aspiraciones globales conectadas a contextos específicos (Santos, 2009, p. 121-122); es decir, trata de desglobalizar lo local frente a la globalización hegemónica con el objetivo de plantear una globalización contrahegemónica que amplíe la diversidad de prácticas y alternativas a lo que Boaventura llama “localismos globalizados” (Santos, 2005, pp. 35-36). Pensado en esta propuesta para las masculinidades *gays*, las líneas argumentales de Gabilondo (2006) y Avila-Saavedra (2009) aportan varias críticas a la construcción de masculinidades *gays* estereotípicas, tropicalizadas y con pretensiones de explicar una experiencia homosexual homogénea alrededor del mundo. En este sentido, los medios que son parte de las intenciones de representación universalista de algunas masculinidades homosexuales también necesitan repensarse como polos de coerción simbólica, tomando en cuenta la diversidad presente en estas masculinidades.

La ecología de las productividades: consiste en la revalorización de otras formas de relación económica, poniendo en entredicho el paradigma de la productividad bajo la lógica capitalista. El sistema de cooperativas, la economía solidaria y las empresas autogestionadas son ejemplos de propuestas de este tipo de ecología (Santos, 2009, p. 123). La sustentabilidad ambiental, la inclusión social y la defensa del territorio se vuelven objetivos políticos paradigmáticos de esta ecología, partiendo por supuesto de la iniciativa local en la mayoría de los casos.

Los mecanismos heurísticos con los que trabajan todas estas ecologías son los de dispensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar y desreproducir el mundo, como un contrataque a los efectos de las monoculturas de la razón metonímica (Santos, 2005, p. 37).

Asimismo, desde esta forma de sociología, la des-producción social de la ausencia es clave para abrir paso a la expansión del mundo y su experiencia visible, y de paso, liberar esas experiencias de la relación de poder que tienen con lo hegemónico —aquí, las masculinidades *gays* encuentran una oportunidad reivindicativa frente al heterosexismo bajo la forma de una des-producción del mismo que toque lo epistemológico, lo lingüístico y lo simbólico—. En este caso, la liberación de las disidencias sexuales encontraría un eje vital en la des-producción de su propia ausencia por parte de los patrones heterosexistas hegemónicos que se encargan de naturalizar las diferencias a través de la monocultura de la clasificación social. No obstante, es importante también tomar en cuenta aspectos como la disposición política de los Estados con relación a la efervescencia de los movimientos sociales, lo cual demuestra el talante político de la teoría de estas otras epistemologías alternativas.

3.1.2. La crítica a la razón proléptica y la sociología de las emergencias

Tal y como se ha señalado al principio del presente capítulo y como razón indolente basada en la monocultura del tiempo lineal, la razón proléptica observa la temporalidad como un progreso infinito, además de juzgar saber todo acerca del futuro, como si tuviera un modelo predictivo infalible. Al concebir el futuro como una superación lineal y automática del presente, este se dilata, expandiendo el porvenir y dejando de lado toda la experiencia social que el ahora trae consigo (Santos, 2009, p. 101). Es como si se viviera permanentemente en el limbo, en la espera de lo que aún no llega, en la enorme dificultad de pensar esta clase de futuro —un futuro que Walter Benjamin (1969, p. 261,264) llama “tiempo homogéneo y vacío” en su obra *Thesis on the Philosophy of History* (*Tesis a la Filosofía de la Historia*)— reside la indolencia de este paradigma racional.

Con el objetivo de contraer ese futuro —y el conflicto que trae entre la percepción de lo venidero entre la sociedad y los individuos— aparece la sociología de las emergencias. Uno de los trabajos de esta forma de sociología es sustituir ese “vacío” temporal que menciona Benjamin y que conlleva el tiempo lineal, que Boaventura observa como una negación de la multiplicidad de futuros plurales y

concretos posibles. En ese sentido “la sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas en el horizonte de posibilidades concretas” (Santos, 2005, p.40).

Boaventura desarrolla sus postulados acerca de la sociología de las emergencias a partir del trabajo de Ernst Bloch, para quien la filosofía occidental está dominada por los conceptos filosóficos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nichts*), entre los cuales todo parece estar atrapado en un estado de latencia y en donde no puede surgir nada nuevo (Bloch, 1995). Es así como Bloch percibe a la filosofía occidental como un pensamiento inmóvil. Según él, filósofos como Hegel han sido los principales responsables del desdén del concepto de lo posible — que identifica como el concepto más ignorado de la filosofía occidental— (Bloch, 1995, p. 241). Lo posible en Bloch representa la oportunidad de revelar esa totalidad del mundo (Santos, 2005, p. 38) aún oculta al no ser considerada parte de lo real, de lo observable. Al introducir los conceptos de *No* (como identificación de una ausencia y la voluntad de su superación) y el de *Todavía-No* (que es base de la sociología de las emergencias al tratarse de la inscripción del futuro en el presente con la intención de dilatarlo), Bloch baraja una filosofía de lo posible en respuesta a la indiferencia de otros pensadores sobre el tema. Asimismo, el *Todavía-No* expresa que lo existente es en realidad una tendencia en movimiento y el futuro no es algo infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que no están determinadas (Bloch, 1995, pp. 286-315). Además, el *Todavía-No* reconoce que solo podemos conocer parcialmente las condiciones que permiten lo posible, lo cual deviene en una posibilidad que es incierta, empero, no neutral. Es así como Bloch hace una crítica al desdén que se ha hecho de lo posible, identificando que no solo lo que se manifiesta existe, sino que coexisten otras posibilidades que pueden determinar lo real y lo presente.

La posibilidad es el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el dominio de lo No, la tendencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza (Santos, 2009, p. 129).

En ese orden de ideas, al producir una ampliación simbólica de saberes, prácticas y agentes, la sociología de las emergencias busca identificar tendencias de futuro que puedan ayudar a actuar para minimizar la incertidumbre

y la frustración frente a la certidumbre y la confianza bajo una axiología del cuidado (Santos, 2009, p.129), que en este caso alude al cuidado respecto al futuro y lo posible, observándolos más allá de la idea de infinitud que propone la razón proléptica.

En síntesis, la sociología de las emergencias (de la mano de la sociología de las ausencias) busca disolver la discrepancia entre expectativa y experiencia, que es característica de la modernidad occidental. Encontrar un equilibrio entre ambas (lo presente y lo posible) implica llevar a cabo el doble proceso de dilatar el presente, contrayendo el futuro (Santos, 2009, p. 131). En este sentido, el apoyo a los movimientos sociales se da en la identificación de posibilidades y expectativas de cambio social alternativas a la que ofrece la visión de tiempo monolítica de la razón proléptica. La sociología de las emergencias también guarda la capacidad aún no desarrollada para llevar a cabo esa transformación. Aquí reside el sentido político de la teoría de Boaventura.

El trabajo en equipo de las dos sociologías se traduce en la relación entre la expansión de experiencias sociales disponibles (labor de la sociología de las ausencias) y la expansión de las experiencias sociales posibles (actividad de la sociología de las emergencias). Para Boaventura, mientras más experiencia social esté disponible, mayor será la posible y más fuerte será la expansión del presente a fin de contraer el futuro (Santos, 2009, p.132). Todo esto, desde la perspectiva de Boaventura de Sousa, podría ser la condición de posibilidad necesaria para pensar en movimientos contrahegemónicos verdaderamente serios frente a una lógica occidental jerarquizadora y universalista, incluidos los movimientos promovidos por teorías de las masculinidades *gays* como las de Reddy (1998), Gabilondo (2006) y Avila-Saavedra (2009).

Entonces, entendiendo las dos macrosociologías propuestas por Boaventura de Sousa Santos y su objetivo de expandir el espectro de experiencias presentes y posibles, contrayendo las contingencias de la anticipación, es importante ahora nombrar esas experiencias o campos sociales que podrían ser revelados en el desencantamiento de la razón metonímica y proléptica. El primer campo o ámbito a mencionar es la experiencia de conocimiento, que aborda y proyecta más diálogos frente a nuevas formas de saber reconocido, como la medicina moderna y la agricultura campesina sustentable. En este mismo sentido, cabría hablar de

los saberes procedentes de los *gay and lesbian studies* (estudios *gay* y lésbicos) y la teoría *queer* (Santos, 2009, p. 133).

En segundo lugar, está la experiencia del trabajo y la producción, la cual plantea líneas de comunicación y tratamiento de conflictos entre formas de producción diferentes —capitalismo/economía solidaria, pero también la producción de otras masculinidades *gays* más interseccionales e incluyentes y no capitalistas— y que además contempla otras formas de redistribución social que se asientan en el ciudadano y no precisamente en la productividad (Santos, 2009, p. 133).

En un tercer lugar está la experiencia del reconocimiento —la más importante para los fines de esta tesis—, que fomenta diálogos entre los principales sistemas de clasificación social. Aquí, los diferentes paradigmas de ordenamiento social como el capitalismo, el racismo, la xenofobia y el sexismo se confrontan y conversan con la ecología anticapitalista, la interculturalidad progresista y la discriminación positiva bajo un esquema de derechos colectivos y ciudadanía posnacional cultural (Santos, 2009, p. 134). Es muy importante señalar —como no termina de hacerlo Santos —a los movimientos de la reivindicación de la diversidad dentro de esta ecología, reconociendo que es solo una opción a tomar en cuenta en el enorme universo de posibilidades políticas disponibles para buscar el reconocimiento y más allá, buscar la libertad de las orientaciones sexuales diferentes a las heterosexuales. Debe resaltarse además el creciente abandono de la búsqueda de un “reconocimiento” de parte las masculinidades *gays* y los movimientos LGBTQ+ en general, lo cual es expresado en el apartado de teoría *queer*, incluido en este capítulo.

Seguidamente, se encuentra la experiencia democrática, que implica un encuentro entre la democracia representativa liberal y la participativa; y, por último, la experiencia de comunicación e información, la cual manifiesta la necesidad del diálogo entre las tecnologías de la información y comunicación hegemónicas transnacionales y los *media* que trabajan de manera independiente y alternativa (Santos, 2009, pp. 134-135). Aquí, la crítica a la institucionalización de la masculinidad *gay* blanca, cosmopolita y de clase alta a través de las películas y las series que se retrata en el capítulo 2 de esta tesis podría caber como un debate pendiente para las formas en que se normalizan las identidades masculinas homosexuales y cómo esa normalización excluye sistemáticamente

a otras, a las cuales deja sin representación, sin figuras directas a las cuales tomar de referencia. Dicho esto, es ahora importante introducir una propuesta epistemológica más en este análisis de la obra de Boaventura de Sousa Santos: el trabajo de la traducción.

3.1.3. Conectando los mundos diferentes: la traducción

Toda la expansión de la experiencia disponible y posible, que las dos sociologías ponen sobre la palestra de lo visible, genera un importante problema: la fragmentación y atomización de lo real y la dificultad que esto trae a la integración de los movimientos sociales y, por ende, a la transformación social (Santos, 2009, p.135). Boaventura admite de entrada la enorme dificultad de basarse en un modelo teórico general, puesto que sería replicar las pretensiones de universalidad de la cultura occidental. Esta es una de las críticas más recurridas a su teoría desde la microsociología. Entonces, ¿cómo podría abordarse teóricamente esa diversidad de experiencias? La respuesta del sociólogo portugués nos lleva al trabajo de la traducción.

Para Boaventura, autores como Wallerstein ya veían la enorme intención de bifurcación que está presente en toda la diversidad de experiencias presentes en el mundo social (Boaventura de Sousa, 2009, p. 101). Para esto, propone el trabajo de la traducción intercultural, con el objetivo de situar un modelo de diálogo presente en la red de diferencias distribuidas por todo el cuerpo social, para tratar de solventar los posibles y presentes peligros de la exclusión social⁴⁸.

Sumando al argumento anterior, la traducción en Boaventura consiste en crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias disponibles y posibles que hacen visibles las dos sociologías, sin atribuirle algún precepto de totalidad a ninguna de las partes que participan en la interlocución —en un intento por la horizontalidad de estatus—. Bajo la égida de la hermenéutica dialógica, la cual parte de la idea de que no existe cultura completa, la traducción propicia el

⁴⁸ Un acierto con esta propuesta es la problematización de las teorías y saberes hegemónicos como incuestionables y dotados de una autoridad discursiva e intelectual tal que era muy complicado redefinir lo abyecto, lo subordinado y lo periférico de otra forma que no fuera la de esos conocimientos dominantes.

encuentro entre saberes y prácticas para identificar preocupaciones isomórficas entre ellas (Santos, 2009, pp. 136-139), reconociendo lo que este encuentro puede abonar a cada experiencia implicada e incidiendo tanto en los saberes como en las prácticas de los agentes sociales. La principal pertinencia del trabajo de traducción recae en que es solo a través de la inteligibilidad recíproca entre saberes no hegemónicos lo que puede construir la contrahegemonía (Santos, 2009, p. 140). Poniendo un ejemplo, si se lucha con el zapatismo se considerará articularse constructivamente con movimientos como el de la diversidad sexual o los feministas; podrían recurrir a la traducción —como una de las múltiples opciones epistemológicas y políticas— para propiciar interacciones que permitan construir nuevas demandas políticas y sociales en contra del Estado, los saberes y el sistema, es decir, nuevas contrahegemonías⁴⁹.

Si el sentido y la dirección de la transformación social no están predefinidos, si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Y si estamos legitimados o motivados, ¿cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social? (De Sousa Santos, 2009, p. 136).

A la traducción le corresponde encargarse en la zona de contacto en donde colisionan los saberes hegemónicos y los que no lo han sido históricamente, entre lo colonial y lo colonizado que persisten entre las sociedades, prácticas, agentes y movimientos sociales. El tiempo indicado para esto es cuando esté asegurada la copresencia, es decir, cuando se tomen en cuenta los conocimientos y culturas que han sido producidos como no existentes, reconociendo su contemporaneidad al respecto de los demás (Santos, 2009, pp. 147-148). A modo de crítica, y, a todas luces, esto aparece como algo casi ficticio, lejano y poco posible en una actualidad mundial tan dinámica y sectorizada, la cual cada vez se sitúa cada vez más como una lucha de todos contra todos. Aun dando una oportunidad a esta propuesta habría que tomar en cuenta que los representantes de los grupos sociales implicados en la traducción deben tener mucho cuidado al momento de argumentar sus ideas, puesto que la

⁴⁹ Inclusive esto podría aplicarse para ampliar la discusión y búsqueda de puntos en común dentro del campo de las masculinidades *gays* en el sentido de un diálogo entre sus variantes culturales, relacionales, económicas, políticas y de color de piel, concibiendo la diversidad como una oportunidad más que como una amenaza.

variedad de lenguajes implicados supondrá un problema. Se debe ser muy precavido a la hora de elegir un lenguaje común o un traductor que regule la conversación.

La labor general de la triada de las dos sociologías y la traducción, desde la postura de Boaventura de Sousa, consiste en proponer un marco racional conocido como razón cosmopolita —con todas las implicaciones político-económicas que deviene el hablar de lo cosmopolita—, el cual se apoya en el postulado de la necesidad de una justicia social global que atienda la justicia cognitiva global y además parta del presente y la diversidad de experiencias que este trae (Santos, 2009, pp. 149-150). La articulación de esas experiencias, construidas ahora como visibles, sería una oposición sólida al patriarcado, heterosexismo, neoliberalismo, globalización y a la ciencia hegemónicas. En este orden de ideas, el objetivo concreto de la traducción a nivel de impacto político de los movimientos disruptivos se sintetiza en la siguiente idea:

El potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles (Santos, 2009, p. 141).

En conclusión, según Boaventura, el propio proceso de la traducción deberá vigilar siempre la no imposición de un paradigma único y con pretensiones universalistas a la hora de pensar en procesos dialógicos transculturales (Santos, 2009, p. 144).

3.2. La sociología de Pierre Bourdieu

A través de conceptos como *hexis*, *habitus* y violencia simbólica, Pierre Bourdieu⁵⁰ nos acompañará a entender cómo funciona una de las principales estructuras de dominación social: la dominación masculina. Las vías interpretativas de este pensador serán de ayuda para comprender —al igual que se ha hecho con Boaventura de Sousa— cómo funciona la exclusión sistemática

⁵⁰ Pierre Bourdieu fue un sociólogo francés nacido en 1930. Ofreció varios aportes desde la sociología del conocimiento y educativa, pero también maneras de pensar las diferentes dominaciones que se presentan en la sociedad. De entre ellas, se destacarán la masculina y la heterosexual para los fines de esta tesis.

de las masculinidades *gays*, aunque, como se ha dicho, sin mencionarlas directamente. No obstante, Bourdieu también profundiza un poco más en las consecuencias de paradigmas como el androcentrismo en la vida humana por medio de la violencia simbólica y la asunción de un conjunto de disposiciones que posibilita ciertas prácticas en los agentes —no muy alejado de todas las ideas sobre la acción social que cubre este autor—. Tal y como se ha dicho en la introducción de este capítulo, para realizar una radiografía del estado de las masculinidades *gays* en Bourdieu, será necesario entender el estado de la diferencia sexual a partir de la construcción corpórea, es decir, la división entre lo masculino y lo femenino.

Para comenzar, y como se ha dicho, Bourdieu aboga por la postura de la construcción social de los cuerpos. Es importante aclarar que esta construcción, como se mencionará más adelante, no solo alude a la dimensión física del mismo, sino a toda la red de símbolos y marcos de apreciación, percepción y disposición que se instauran en el cuerpo mismo y se manifiestan de diferentes maneras, dependiendo de diversas circunstancias como la clase social, por ejemplo.

En opinión de este sociólogo, hemos perdido de vista la mitificación que rodea a la construcción de la sexualidad, hasta el punto de habernos hecho olvidar el aspecto relacional y societal de la misma.

La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa, por ejemplo, con todas sus partes “sexuadas”), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como esquemas de percepciones, tanto de pensamientos como de acción (Bourdieu, 2000 A, p. 21).

En otras palabras, este sentido naturalizado de la división sexual parece asentarse necesariamente en ambas dimensiones, objetiva y subjetiva, estas se complementan para dar forma a la pretensión normalizada de este esquema clasificatorio, el cual se produce y reproduce a través de una serie de dinámicas que serán explicadas más adelante en este apartado.

Como se ha mencionado anteriormente, detrás y delante de todas estas relaciones se encuentra uno de los órdenes más complejos y presentes en la vida humana, el masculino. La complejidad y supremacía de la visión androcéntrica se explica a través de varias razones, una de ellas es que tiende a imponerse como punto de percepción neutra de la vida y se refuerza por un entramado simbólico que trabaja a modo de máquina y ratifica la dominación masculina, que es también su condición de posibilidad (Bourdieu, 2000 A, p. 22). El espacio concreto en el que ocurre esa ratificación se materializa en la división sexual del trabajo, en la diferenciación de las actividades definidas por su carácter público o privado, es decir, en la estructura de los espacios que son destinados a las personas según su sexo y orientación sexual⁵¹.

Asimismo, esta división también transcurre a nivel de temporalidad, definiendo tiempos distintos para lo masculino y lo femenino —entendiendo lo masculino como ruptura y lo femenino como largos periodos, como la gestación—. Como telón de fondo de todo esto transcurren diversos esfuerzos de naturalización de la diferencia a través de lo biológico, naturalización que desde Bourdieu se explica a través de un programa social de percepción incorporado (Bourdieu, 2000 A, pp. 23-24). En otras palabras, es el mundo el que construye al cuerpo como realidad sexuada y como portador de una serie de principios de percepción y división sexualizados (Bourdieu, 2000 A, pp. 23-24). Desde el punto de vista de Bourdieu, las condiciones presentes en la construcción del cuerpo como realidad sexuada —que se explica a través de la lectura de las relaciones de dominación—, en la que conviven lo simbólico y lo material, se explican a través del juego colaborativo de la objetividad y la subjetividad como redes necesarias para el funcionamiento de lo social. Estas se explican en el siguiente diagrama.

⁵¹ Llevando esto a las dinámicas de las masculinidades *gays*, para que los hombres homosexuales puedan desempeñarse en actividades públicas como la política, algunos sectores del entretenimiento, la empresa, etc., necesitan ocultar sus orientaciones sexuales. En muchos casos, el hecho de expresar su orientación en el trabajo podría significar el despido, la omisión y la exclusión, añadiendo complejidad a las injusticias de la división sexual del trabajo.

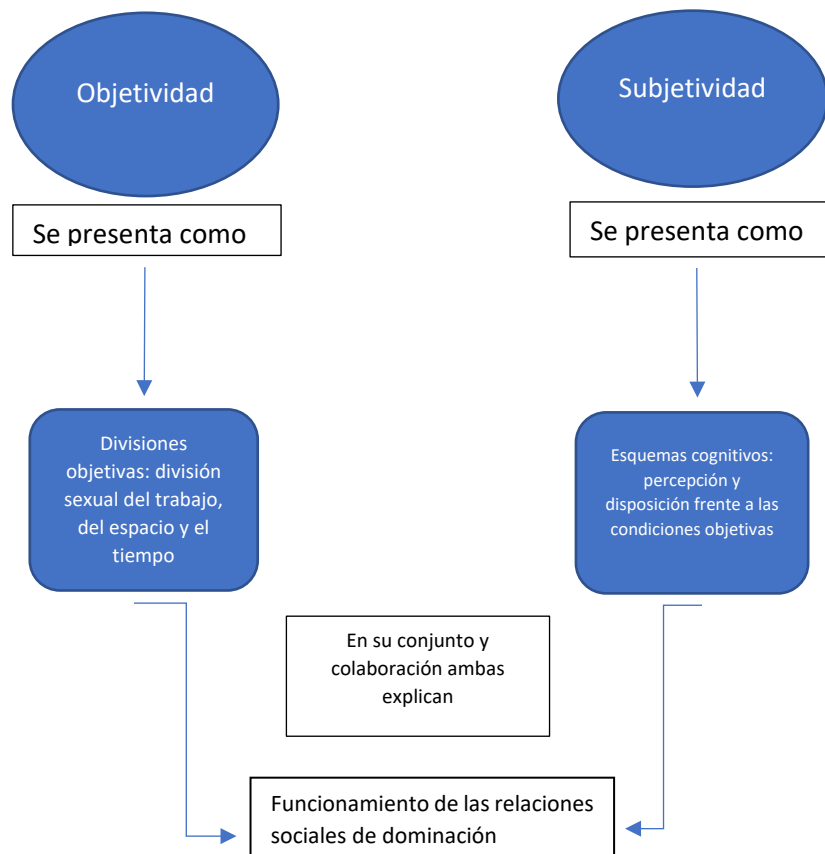


Diagrama I: Explicación del funcionamiento de las relaciones sociales de dominación desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (elaboración propia, a partir de *La dominación masculina* [2000 A] y *El sentido práctico* [2009]).

Inicialmente, estos dos universos que aparentemente funcionan bajo dos lógicas distintas, pero cómplices, constituyen los escenarios en los que actúa la construcción del cuerpo como realidad sexuada, como ente sujeto a las condiciones sociales, pero también como reproductor a partir de la puesta en práctica de las disposiciones de las que las mismas condiciones primarias son testigo. Es importante no olvidar aquí el enorme influjo de lo “masculino” y lo “viril” —como valores también constitutivos de la masculinidad hegemónica— ya que serán de gran importancia para el reforzamiento de los argumentos bourdieuanos.

Como se ha mencionado en el diagrama anterior y según las ideas de Bourdieu, opera en nuestra sociedad un esquema relacional de dominación, misma que no improvisadamente es masculina. Claramente, dicha dominación no se ha fundado de la noche a la mañana e implica largos procesos de normalización de las relaciones desiguales en lo sexual; aquí existe un punto de encuentro con los postulados de Connell (2003) sobre el carácter relacional de la sexualidad, pero

también de las masculinidades hegemónicas y *gays*, cuyos estatus también abrevan de esa disparidad que otorga el poder. La naturalización de la diferencia toma aquí un lugar importante al sacar a colación Bourdieu lo que él llama la “cosmología sexualizada”, es decir, la cooptación de los eventos de la naturaleza para explicar y justificar diferencias sexuales con base en una biologización que en realidad es construida socialmente (Bourdieu, 2000 A, pp. 19-20). Ahondando más en esta idea, este sociólogo apela a una topología del cuerpo y sus movimientos a partir de la asignación de significaciones sociales que definen lo que es masculino y lo que es femenino, suscribiendo lo masculino en acciones como el movimiento hacia arriba, lo rígido, lo fuerte, lo incansable, y lo femenino a lo húmedo, lo bajo, lo secundario (Bourdieu, 2000 A, pp. 19-23)⁵². Estas distinciones son llevadas a cosas tan prácticas y cotidianas como el propio acto sexual, abriendo el intenso, pero no menos interesante debate de la *libido dominandi* como entidad presente en la subjetividad y el cuerpo masculinos y que explica los principios del ejercicio de poder, no solo entre sexos, sino también intersexualmente.

Frente a todas estas complejidades, Bourdieu (2000 A, pp. 33-34) propone, desde una sociología política, al acto sexual como una de las prácticas más atravesadas por el orden simbólico. En ella, el hombre despliega la serie de imperativos inscritos en sus disposiciones y cuerpo para ejercer y refrendar el poder que le da su privilegio sobre lo feminizado⁵³. Desde esa lógica, el paradigma de la posesión del otro cuerpo aparece y es difícil para él cuestionarse la manera tan usual en que conquista, en que toma lo que en realidad no le pertenece. O, dicho en otras palabras:

Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su

⁵² Es importante no dejar de lado la enorme participación que tiene la percepción androcéntrica de la existencia, como forma de razón y ordenamiento social (Bourdieu, 2000 A, p. 28).

⁵³ Vuelve a aparecer la idea de masculinidad hegemónica en Connell, pero ahora, en combinación con Bourdieu, bajo la forma de una *libido dominandi* que representa el privilegio e imperativos masculinos de la dominación sobre lo otro, lo femenino, ya se presente en mujeres o en hombres que muestren rasgos no considerados socialmente como viriles.

límite, como reconocimiento erotizado de la dominación (Bourdieu, 2000 A, p. 35).

Es así como se explica todo el entramado simbólico androcéntrico que hay detrás de la constitución del deseo masculino, visto como deseo de dominación. El principio de división masculino/femenino también se halla dentro de las masculinidades *gays*, puesto que suele existir una categorización a partir del rol sexual que se asuma en la cama, resultando en la subordinación de los hombres homosexuales “pasivos” y la normalización de la violencia hacia ellos (Asencio, 2011, p. 338). Aquí, lo político toca lo sexual, definiéndose mutuamente y constituyendo un orden de dominación erótico. Bourdieu lleva esto al ámbito homosexual, en donde argumenta que ve una explicación más peculiar del principio de dominación⁵⁴. En este caso, las y los homosexuales no escapan del esquema de la *libido dominandi* como definitoria del placer y el deseo masculinos. En el propio acto sexual homosexual, muchas veces llega a presentarse bajo la bifurcación del activo-pasivo —el que penetra y el que es penetrado— la posesión del cuerpo del otro, en este caso, a costa de la feminización de una de las partes implicadas —la pasiva— (Bourdieu, 2000, p. 35). Inclusive, para muchos hombres desde culturas y épocas antiguas, el hecho de dominar a sus iguales podría ser entendido como una manifestación de su poder (Bourdieu, 2000, p. 35), lo cual podría elevar su valor frente a los otros al dominar a otros seres dispuestos de beneficio.

Aquí podrían comenzar a rastrearse algunos indicios de una sociología del deseo que tome en cuenta al poder y las prácticas sexuales, sin duda caminos interesantes para inspirar futuras tesis.

Volviendo al tema anterior, para que la asimilación de la dominación en este caso opere, exige la participación de diferentes entes, como las instituciones. La familia figura como una de las primeras y más importantes, tanto en la construcción social del cuerpo como en la incorporación de las reglas divisorias del cuerpo social. Para esto, los ritos de iniciación padre-hijo son el ejemplo del

⁵⁴ Como complemento y crítica a Bourdieu, sería bueno mencionar que este mismo principio de dominación presenta sus variantes para el tema homosexual, ya que la hegemonía no se ejerce exactamente de la misma forma que con las mujeres. El paradigma heterosexista, explicado en este capítulo como una sofisticación del concepto de androcentrismo, contempla la exclusión sistemática de las orientaciones sexuales no heterosexuales, siendo más preciso a la hora de aplicar el modelo de la *libido dominandi* a las prácticas sexuales homosexuales.

acceso a la vida adulta y sexualmente autorizada, el desapego simbólico de la feminidad y la madre es una de las principales razones que fundamentan estas actividades rituales⁵⁵ (Bourdieu, 2000 A, pp. 39-40). O, dicho de otra forma, “la educación fundamental tiende a inculcar unas maneras de manejar el cuerpo, o tal o cual de sus partes (...), que contienen una ética, una política y una cosmología” (Bourdieu, 2000 A, p. 42). Esas maneras de manejar lo corpóreo se relacionan directamente con la intersección antes mencionada de lo masculino con el movimiento hacia arriba, lo imponente, lo que no duda, etc. Aquí el símbolo, el imperativo y el cuerpo dan forma a una política corporal muy similar a la explicación de la biopolítica foucaultiana⁵⁶. Hablando de lo simbólico, Bourdieu ha definido líneas de pensamiento para estudiar cómo la violencia funciona en este campo, introduciendo uno de los principales aportes de su teoría sociológica para la comprensión de la dominación: la violencia simbólica.

3.2.1. Violencia simbólica

A primera vista, la violencia simbólica es un proceso práctico de la economía de los bienes simbólicos, que explica el carácter histórico de las estructuras de dominación, aludiendo además a que son el producto de un trabajo de reproducción en el que participan distintos agentes e instituciones en conjunto —en forma de escuela, familia, Iglesia, Estado, etc.— (Bourdieu, 2000 A, p. 50). Además, lo interesante de la teoría de violencia simbólica es que explica la dominación a partir de la complicidad de las secciones dominadas de la estructura. Más específicamente:

⁵⁵ Este autor señala que gran parte de la somatización de las leyes de violencia simbólica masculina devienen de la figura paterna como rol autorizado de educación para el hijo (Bourdieu, 2000 A, p. 92). A través de la observación de los comportamientos y actitudes de la figura paterna, parece existir un proceso de mimetización en el que la ley se aprehende, acompañado también de un proceso de coerción constante para la inscripción de las disposiciones socialmente adaptadas a los hombres. Toda esta experiencia ritualizada no está muy alejada de la forma en que se socializa la masculinidad hegemónica como relación social desigual que enseña a los niños el beneficio de adoptar valores que también son corporales.

⁵⁶ Sin embargo, Bourdieu no abunda, de entrada, en explicaciones sobre lo que pasa específicamente con los cuerpos masculinos homosexualizados. Estos cuerpos también son sujetos constantes de constricción, disminución y hasta ocultamiento sistemáticos, sin embargo, el impacto del orden simbólico masculino dominante se puede presentar aquí como la negación total de estos cuerpos, al no prescribir siquiera alguna manera admitida de ser *gay* en el espacio social. Lo mismo ocurre para identidades de género como las *trans*.

Los dominados aplican las relaciones de dominación a unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales. Eso puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea autodenigración sistemática (...)” (Bourdieu, 2000 A, p. 51).

Aquí debe tenerse en cuenta no solo la importancia de la estructura social objetiva, sino también la del lenguaje y el sistema de símbolos, que se fortalecen en beneficio de los sectores dominantes de las sociedades, así como la reproducción del arquetipo hegemónico masculino heterosexual. Dicho de otra forma, la violencia simbólica es el resultado de la adhesión de los esquemas de percepción y realidades objetivas de parte de los dominados, los cuales usan los modelos dominantes de conocimiento y conceptualización para definirse a ellos mismos, participando así en la estructura de poder y opresión que beneficia a los dominadores. Esto funciona en el sentido en el que hace aparecer como natural la relación de dominación y dificulta que los dominados se den cuenta de su situación o la justifiquen, inclusive llegando a ejercer coerción sobre ellos mismos y otros dominados. Ejemplos de esto llevados a las masculinidades *gays* son, como diría Connell (2003), los variados compromisos de los hombres homosexuales con la masculinidad hegemónica, vista como una serie de valores que incluyen la homofobia y el rechazo a lo femenino.

El carácter de *habitus*⁵⁷ que rodea a la violencia simbólica es lo que dificulta pensarla desde la coerción directa y el castigo para seguir las reglas del juego porque justamente implica la introyección de esquemas de percepción que no se instalan intempestivamente, sino que se van socializando en el más profundo de los cuerpos a lo largo de la vida de la persona (Bourdieu, 2000 A, p. 54). Fred Fejes (2000, p. 114) abona a esta idea desde las masculinidades al retomar la idea de un proyecto de la sexualidad que abreva de un sistema sexual coercitivo sutil que se refuerza en las prácticas e identidades. Es decir, esta violencia requiere de estructuras objetivas que son incorporadas, pero también de la participación en relaciones de dominación y poder. Por esto no es posible hablar

⁵⁷ Si bien el presente capítulo desarrolla el concepto de *habitus* en Bourdieu, se vuelve necesario explicarlo de manera más directa al inicio. Bourdieu lo define como “(...) un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funcionan en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento que él contribuye a producir (Bourdieu, 1972, p. 178).

de liberaciones, al menos no con suficiencia a nivel de lo consciente, sin embargo, “(...) el reconocimiento de la dominación es un acto de conocimiento” en sí (Bourdieu, 2000 A, p. 57). En este aspecto, para Bourdieu la liberación de los oprimidos no reside exclusivamente en la toma de conciencia de su situación, los actos de conocimiento deben contemplar diferentes aristas, en este caso, una teoría disposicional de las prácticas. El reconocimiento y transformación radical de las condiciones sociales de producción también es elemental a la hora de influir en las inclinaciones de los dominados y dominadores (Bourdieu, 2000 A, p. 58).

En esta misma línea de ideas alternativas frente a la dominación, se vuelve importante tomar en cuenta la sugerencia de fondo de que muchas veces el arma que está al alcance de los débiles es un arma determinada por las bases dominantes y su uso muchas veces solo refuerza los estereotipos y el poder de aquel que domina. Estas dinámicas de tensión también aplican para el caso de las masculinidades *gays* y las minorías sexuales, pero más a nivel del concepto como definitorio de la identidad de las personas, idea que Bourdieu aborda en su apartado sobre los movimientos *gay* y *lésbico* —este análisis se incluye más adelante en esta tesis—.

Volviendo al tema detonador de este apartado y respecto de la operación de las relaciones de poder dentro de la violencia simbólica, habría que agregar las pretensiones universalistas de las secciones hegemónicas de la sociedad al decir que “lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular” (Bourdieu, 2000 A, p. 82). La inscripción en lo neutro y universal que supuestamente detenta la visión masculinizada —que, aunque no lo diga Bourdieu tan puntualmente, también es heterosexista— de la vida dificulta el concebir formas eficaces de resistencia en todos los niveles, tanto en el de la producción de saberes como en el de la deconstrucción de los paradigmas de producción que se asientan en la actual división sexual del trabajo. A partir de aquí se vuelve importante subrayar cómo esta perspectiva masculina del ser participa en la construcción sexual de los cuerpos y en los valores que representan a los mismos.

La violencia simbólica, presente en el modelo de dominación masculina bourdieuano, se encuentra a su vez ligada a la idea de virilidad, percibida como

una ética autorizada para el ejercicio legítimo de la violencia —física y simbólica— y la búsqueda del honor por los medios que sean necesarios (Bourdieu, 2000 A, pp. 68-69). Con este efecto, existe una asociación enorme de la masculinidad con la idea del pundonor y la valentía, elementos que hay que defender y representar fuertemente en la medida en que se es hombre. Ese honor y esa virilidad tienen que ser demostrados constantemente a otros hombres y esto se da principalmente en los ritos de iniciación masculina, las visitas grupales a los burdeles son un ejemplo de esto. La pertenencia al grupo y la aprobación de muchos hombres reside en pasar exitosamente estas pruebas de iniciación (Bourdieu, 2000 A, pp. 68-70). Empero, este empedernido interés en la valentía y el honor tiene varias implicaciones que vale la pena mencionar.

Primero que nada, existe un carácter público en la portación de reconocimiento de que se es valiente y honrado, lo que demuestra la dependencia de la aprobación de los demás que, en adición, expone a los hombres a situaciones de riesgo y vulnerabilidad. Por ejemplo, en su necesidad de demostración de valentía, muchos evitan las medidas de seguridad en sus prácticas cotidianas, encontrándose expuestos a una serie de accidentes como consecuencia de no parecer débiles, afeminados o “mariquitas” frente a sus pares (Bourdieu, 2000 A, p. 70). Aquí se puede observar la constante relación hecha socialmente entre la debilidad, la feminidad y la masculinidad *gay*, abordada en el capítulo anterior de este trabajo. “Como vemos, la virilidad es un concepto eminentemente *relacional*, construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad, en una especie de *miedo* a lo femenino, y en primer lugar en sí mismo” (Bourdieu, 2000 A, p. 71). Ese miedo para con lo femenino también se aplica para lo *gay* en la medida en que implica una negación y miedo de ser considerado homosexual, en otros términos, hay un miedo en verse feminizado. Es curioso cómo el imperativo de reafirmación de la masculinidad aleja a los hombres de otras formas de vivir la vida —lo que incluye otras formas de placer y deseo—, pero también los acerca más a sitios como la cárcel y el hospital, por no decir que a la tumba. A pesar de ello, es sumamente importante no dejar de lado la operación simbólica en todo esto y que el despliegue de tal masculinidad no siempre se presenta de manera consciente, dificultando la agencia y la elección racional individual en pro de liberarse de los ideales de esta virilidad.

A propósito de lo anterior, Bourdieu aboga por un inconsciente histórico que explique la construcción a través del tiempo de la dominación que separa lo masculino de lo femenino, es decir, la idea de que los cuerpos se construyen históricamente (Bourdieu, 2000 A, p. 75). Esta construcción ocurre de manera distinta, dependiendo de la visión biológica del cuerpo —que aquí se traduce en la sexualización corporal—, y transcurre a modo de sugestión mimética, observando a los otros y en la asimilación de la cimentación simbólica de ese cuerpo y sus prácticas (Bourdieu, 2000 A, p. 75). Así pues:

La masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino, tareas inmensas y en cierto sentido interminables que, sin duda actualmente más que nunca, exigen casi siempre un tiempo considerable de tiempo y de esfuerzos, determinan una somatización de la relación de dominación, de ese modo naturalizada. A través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, las que los hacen a la vez propensos y aptos para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, etc. (Bourdieu, 2000 A, p. 75).

Es importante aquí resaltar todo el impacto que la segmentación del cuerpo en lo masculino y feminizado tiene en esferas como la presentación pública, el desempeño de actividades laborales y la elaboración de algunas disposiciones para dominar, estar arriba, acaparar, y, por otra parte, estar abajo, ser invisible y delegar a la otra persona ciertos privilegios⁵⁸.

En este punto se puede sugerir el inicio de una mirada del cuerpo, la masculinidad *gay* y la feminización desde la postura de Marysol Asencio, autora retomada del capítulo anterior y que pone sobre la mesa la crítica a las masculinidades *gays* latinas como fóbicas a lo femenino (Asencio, 2011, p. 338) y a lo trans, sugiriendo las alianzas entre el régimen heterosexual y el patriarcal. Pero también expone el significativo ostracismo social, feminización, trivialización y racialización que sufren los cuerpos *gays* latinos en regiones como Estados Unidos (Asencio, 2011, pp. 347-348), realizando oportunas conexiones entre el cuerpo y la forma de mostrarlo, la orientación sexual, la nacionalidad, la homofobia y el patriarcado.

⁵⁸ Sería conveniente aquí complementar el argumento de Bourdieu y tocar el tema de las dinámicas que rodean al cuerpo homosexual u “homosexualizado” como ente socializado inicialmente para la omisión y la práctica escondida, relegada de lo público y con dificultad de ser promovida políticamente para una subversión a nivel de acto sexual.

En resumen, el cuerpo observado se encuentra doblemente determinado desde el punto de vista de lo social. Por un lado, su dimensión física y palpable se encuentra constituida por las condiciones sociales de producción —por ejemplo, el cuerpo obrero regularmente tiene una de forma distinta al burgués en la medida en que existe una diferencia en las actividades que cada uno desempeña cotidianamente y en la medida en que cada uno tiene una dieta y hábitos distintos— (Bourdieu, 2000 A, p. 84). Por otro lado, está lo relacionado con la *hexis* corporal, que contempla la conformación física del cuerpo en aspectos como la manera en que se mueve, el porte y los cuidados como la supuesta expresión de un *ser profundo*, es decir, la verdadera naturaleza de la persona. Esta dimensión indica la correspondencia entre lo físico y lo moral con relación a un deber ser, tanto en la fisonomía del mismo, como en las prácticas que se desempeñan con él —por ejemplo, los cuerpos delgados que tienden a ser asociados con una dominación exitosa de los placeres alimenticios y con la virilidad vista como contención y trabajo— (Bourdieu, 2000 A, p. 84).

Pese a todo este panorama tan complejo de normalización de la diferencia y determinación de cuerpos atravesados por clase y por sexo, Bourdieu hace una relación más profunda de todo esto al poner en perspectiva la conformación de la propia identidad de la persona, la cual es también socializada y clasificada a partir de los imperativos de la estructura social y del presente paradigma de *hexis* corporal al que las sociedades están expuestas, situación muy relacionada a lo dicho anteriormente respecto a la relación entre orientación sexual, cuerpo e identidad.

Pero ese lenguaje de la naturaleza que se supone que traiciona lo más recóndito y lo más verdadero a un tiempo, es en realidad un lenguaje de la identidad social, así naturalizada, bajo la forma, por ejemplo, de la “vulgaridad” o “distinción” llamada natural (Bourdieu, 2000 A, p. 84). Esta moralidad corporal también penetra en aquellos cuerpos que no cumplen con las normas de convivencia sexual heterosexual, dejándolos fuera del ámbito de lo permitido. Este proceso identitario, a su vez, conecta con unos apuntes interesantes que Pierre Bourdieu escribió acerca de los movimientos *gays* y *lésbicos*, trazando, desde su particular punto de vista su apreciación de los mismos, las direcciones que pueden tomar y un par de alternativas para pensarlos desde un modo más disruptivo del orden

sexual imperante. Pero antes de esto, es importante discutir otros términos centrales que pudieran seguir dando luz respecto a la forma en que se organiza el cuerpo y la sexualidad en las personas, incluidas las masculinidades *gays*: *hexis* y *habitus*.

3.2.2. *Hexis*⁵⁹ y *habitus*

Primero que nada, es importante identificar que el *habitus* en Bourdieu se trata más de una serie de condicionamientos sociales que imposiciones por coerción. En este orden de ideas, dichos condicionamientos están asociados con situaciones específicas de existencia, que son las que producen ciertas disposiciones duraderas y transferibles, como “estructuras estructuradas” y a la vez estructurantes (Bourdieu, 2009, p. 86). En otras palabras, se está hablando de principios generadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivados sin pasar por la consciencia de los agentes, un juego de orquesta en el que se participa colectivamente sin ser el producto de la organización de un director de esa orquesta (Bourdieu, 2009, p. 86). Es importante remarcar de nuevo el argumento de que dichas disposiciones se encuentran inscritas en las condiciones objetivas de la vida social; ellas mismas son producidas y productoras en un juego cíclico donde lo rechazado y lo inevitable se tienen bien definidos. En palabras de Bourdieu:

(...) efectivamente son las estructuras características de una clase determinada de condiciones de existencia las que, a través de la necesidad económica y social que aquellas hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y de las relaciones familiares, o, mejor, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esa necesidad externa (forma de la división del trabajo entre los sexos, universo de objetos, modalidades de consumo, relaciones con los parientes, etc.), producen las estructuras del *habitus* que a su vez se hallan en el principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior. Producto de la historia, el *habitus* origina prácticas individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo a los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas (...) (Bourdieu, 2009, p. 88).

⁵⁹ Bourdieu menciona *hexeis* y *hexis* al parecer indistintamente durante su obra. Interesante señalamiento. Tengo la impresión de que el uso del término *hexeis* es menos común que el de *hexis*. Al menos, no ubico pasajes en el que aparezca el primero.

En este caso, desde la teoría de Bourdieu es importante observar en todo momento la relación entre: a) las condiciones sociales de existencias como la clase social o la portación de determinados capitales⁶⁰ y b) las relaciones que transcurren en esos campos sociales relativamente autónomos con c) la generación de las estructuras del *habitus*, las cuales se encuentran en los principios de apreciación y percepción de las experiencias que d) refuerzan las estructuras objetivas y posibilitan ciertas prácticas⁶¹. Esta podría ser la fórmula que explique de forma más asequible los pronunciamientos teóricos de Bourdieu.

Llevando esto a la dinámica social de las masculinidades *gays* puede verse cómo las primeras acciones reivindicativas de la homosexualidad en la Ciudad de México atendían a ciertas condiciones de clase social y capital cultural que aseguraban sus espacios de libre expresión —como la Zona Rosa o la colonia Roma—, lo que garantizaba una experiencia de “ambiente” muy peculiar al que no podían acceder ciertas personas por su condición de clase social o estilo, esto a su vez es condición de posibilidad de prácticas tan sencillas como poder tomarte de la mano con un hombre hasta los rituales de flirteo *gay* dentro de estos espacios seguros (Lumsden, 1991), (Zapata, 2018), (Laguada, 2009).

En este momento es importante identificar un vacío respecto a la teoría del *habitus* en este autor. Si bien, Bourdieu no mencionó directamente la forma en que el propio *habitus* puede explicar los orígenes de la exclusión de la homosexualidad y la instauración del sistema heteropatriarcal y androcéntrico, sí dio pistas para entender la relación entre estos fenómenos. El *habitus*, como categoría de análisis, puede servir para entender la continuidad, el origen, la historia y el porqué de las prácticas (Bourdieu, 2009, p. 89). En ese tenor, la

⁶⁰ En una definición satisfactoria y sintética, Bourdieu define a los capitales como una forma de trabajo acumulado que se presenta en forma de materia —dinero, bienes, objetos, etc.— o incorporado —cultura, habilidades, etc.—. Es en sí una fuerza inscrita en el orden social y en la objetividad de las cosas que permite la generación de beneficios y que puede reproducirse a sí misma (Bourdieu, 2000 B, pp. 135-136). Las tres formas principales en que se manifiesta es en el capital económico —inmediatamente traducido en dinero—, el capital cultural —traducido en títulos académicos, pero también en habilidades adquiridas como el dominio de idiomas— y el capital social —que obedece a la red de relaciones sociales en las que el agente se encuentre inserto— (Bourdieu, 2000 B, pp. 135-136). También incluye a un cuarto capital conocido como simbólico y que justamente implica al *habitus* en la medida en que implica relaciones de conocimiento y reconocimiento que rozan el orden de lo simbólico (Bourdieu, 2000 B, p. 136). Es un capital presente en el intercambio entre los demás y en general su portación representa poder.

⁶¹ Estas prácticas pueden ser tan diversas como las prácticas de inclusión y exclusión sociales o prácticas que refuercen el *statu quo*, por ejemplo.

homofobia, como resultado de la hegemonía del heterosexismo, no es un evento determinado mecánicamente de un momento a otro, sino que es normalizado a través del trabajo de las instituciones, las cuales se instalan en los cuerpos y subjetividades de las personas. Si las instituciones —como la Iglesia y la familia— representan los intereses que naturalizan las relaciones afectivas y sexuales heterosexuales, entonces esto lógicamente reforzará *habitus* específicos que se opondrán a otras formas de vivir el cuerpo, de experiencias a nivel subjetivo y sexual. Así, las condiciones objetivas y subjetivas se enlazan en la reproducción de este esquema, relacionando historia, cuerpos, prácticas y *habitus*. A final de cuentas, también el cuerpo y las prácticas son lugares habitados por las instituciones (Bourdieu, 2009, p. 93) y sus intereses. En otras palabras “(...) el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 2009, pp. 91-92).

Dicho esto, *habitus* y *hexis* comparten una serie de características. A este respecto, la *hexis* se define en Bourdieu como una mitología política realizada, que es incorporada y después hecha disposición permanente en la manera de hablar, caminar, sentir y pensar (Bourdieu, 2009, p.113). Esto, por supuesto, se encuentra segmentado dependiendo del cuerpo y situaciones como la clase social. En este sentido y como complemento a Bourdieu, los roles de género podrían ser un ejemplo de la manifestación de esa *hexis* hecha cuerpo, al tener las mujeres y los hombres —y también los hombres homosexuales— diferentes designaciones de su deber ser en cuanto expresión corporal. Esto viene empalmado con los argumentos anteriores sobre la dominación masculina en la medida en que son atribuidos distintos atributos naturales a los cuerpos: lo masculino con lo erguido, lo fuerte, lo que se mueve hacia arriba; lo honorable, lo mesurado, lo femenino con lo reducido, lo contenido, lo bajo, lo pasivo.

Entrando en una descripción más apegada a lo sexual, la *hexis* también permite pensar en que esas determinaciones sociales ligadas a posiciones específicas en el campo social tienden también a moldear la relación con el cuerpo y, con él, las disposiciones que constituyen la identidad sexual y las disposiciones

sexuales (Bourdieu, 2009, p. 115)⁶². Es aquí cuando se encuentra un punto de inflexión a la hora de identificar relaciones cercanas entre el *habitus*, la *hexis*, el ser percibido y las prácticas sexuales. Tal y como muchos teóricos del género argumentan y como Jordi Diez retoma al inicio de este trabajo, “lo sexual es político”, justo en la medida en que atraviesa la definición de la persona, no solo sus prácticas y orientaciones. A su vez, esas prácticas son consecuencia de un proceso de socialización rodeado de influjos institucionales y educativos que dan forma al *statu quo*. En referencia al anterior argumento, cabría añadir y recordar que ese mismo *statu quo* es patriarcal, heterosexista y androcéntrico.

A modo de aplicación de la perspectiva de este autor a los intereses particulares de este trabajo, el cuerpo homosexual también se encuentra situado en los efectos del *habitus* y la *hexis* en tanto cuerpo inscrito en un campo de dominación de lo masculino como algo estrictamente heterosexual. La dimensión de lo *gay* tampoco se salva del paradigma clasificatorio de los movimientos del cuerpo, la forma en que se expresa continuará siendo objeto de las clasificaciones masculinizantes —arriba, activo, dominante— y feminizantes —abajo, pasivo, débil—.

Como últimas anotaciones respecto a este apartado y en este orden de ideas, Pierre Bourdieu apunta al proceso de objetivación que existe en la incorporación del *habitus*. Para él, el mundo de los objetos se aprende con la experiencia corpórea, se lee con el cuerpo, aquí el *habitus* participa en la creación de esos objetos a la par que ese mundo objetivo refuerza de regreso al *habitus* (Bourdieu, 2009, pp. 124-125). La sentencia de “estructuras estructuradas estructurantes” aplica aquí en el sentido de que ese mundo objetivo que se aprende con el cuerpo también se construye con él, entendiendo al cuerpo como un cúmulo de

⁶² Bourdieu se encarga de nutrir esta idea con la siguiente explicación sobre la relación entre significaciones sociales, espacio físico y espacio social: “Dicho de otro modo, sobrecargar de significaciones y de valores sociales a los actos elementales de la gimnasia corporal (ir hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, etc.) y, muy especialmente, el aspecto propiamente sexual, y por lo tanto biológicamente preconstruido, de esa gimnasia (penetrar o ser penetrado, estar arriba o abajo, etc.) es inculcar el *sentido de las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social* y entre los desplazamientos (por ejemplo, el ascenso o la caída) en esos dos espacios y, por eso mismo, arraigar las estructuras fundamentales de un grupo en las experiencias originarias del cuerpo que, como puede verse muy bien en la emoción, se toma las metáforas en serio (Bourdieu, 2009, p. 115). De esta forma, la *hexis* puede ser leída como una forma política peculiar del *habitus*, relacionada probablemente con un deber ser, una suerte de gimnasia corporal”.

percepciones, disposiciones y movimientos. “El *habitus* es una metáfora del mundo de los objetos, que es él mismo un círculo infinito de metáforas que se corresponden entre sí” (Bourdieu, 2009, p. 125). Bajo este argumento podría pensarse una oportunidad de disidencia para la masculinidad *gay* en el sentido de permitir al cuerpo *gay* masculino expresar su deseo, su erotización, de aprender y aprehender con sus propios medios y definiciones el mundo que lo rodea, de crear sus propios *habitus* y *hexis* alternativos y plantear posicionamientos sólidos frente a la estructura que vayan más allá de las exigencias de un simple reconocimiento y una membresía a los esquemas macro heterosexistas.

En segundo punto, continuando con el ámbito objetivo y su relación con la identidad, este sociólogo indica que la identidad sexual es un elemento capital de la identidad social, que se elabora en el *locus* de una división sexual del trabajo a partir de conjuntos social y biológicamente definidos —por lo simbólico— (Bourdieu, 2009, pp. 126-127). Dicho con otras palabras, los procesos de construcción social e identitaria se encuentran bajo el influjo de las relaciones objetivas y simbólicas entre los sexos y, por supuesto, la introyección de las disposiciones asociadas a las funciones sociales de cada uno (Bourdieu, 2009, pp. 126-127).

Fácilmente se puede imaginar cuánto debe pesar sobre la construcción de la imagen de sí y del mundo la oposición entre la masculinidad y la feminidad cuando esa oposición constituye el principio de división fundamental del mundo social y del mundo simbólico (Bourdieu, 2009, pp. 127-128).

Así, las diferencias entre hombres heterosexuales y homosexuales también pudieran ser percibidas a partir de cómo la estructura social determina lo normal y lo anormal, así como sus consecuencias a nivel económico, cultural y político, pero también cómo las percepciones y prácticas de estos agentes regresan y dan forma a esa estructura. A continuación, conservando la línea argumental sostenida hasta el momento y como último apartado dedicado a Bourdieu, se sigue problematizando en torno a los movimientos de la libertad sexual y su rol político y simbólico actual.

3.2.3. Sobre los movimientos gays y lésbicos en Bourdieu

Para explicar y describir el rol de los movimientos sociales por la liberación sexual, sería buena idea dejar hablar inicialmente al propio Bourdieu con la siguiente postura:

Ese movimiento de revuelta contra una forma especial de violencia simbólica, además de crear unos nuevos objetos de análisis, pone en cuestión de manera muy profunda el orden simbólico vigente y plantea de manera completamente radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden y de las condiciones de una completa movilización para lograr subvertirlo (Bourdieu, 2000 A, p. 143).

Con esta descripción, Bourdieu parece reconocer los principales elementos presentes en estas disputas, los cuales implican la confrontación con los órdenes simbólicos. Lo que este sociólogo no expresa directamente es el latente carácter heteropatriarcal⁶³ —como concepto más delimitado actualmente— que persiste

⁶³ Desde el contexto latinoamericano de ciencias sociales y género, aparecen jóvenes investigadoras como Nadia Hernández, que ofrecen definiciones de conceptos como heteropatriarcado. Para proponer un concepto sólido de heteropatriarcado, esta investigadora realiza una revisión de las diferentes definiciones que históricamente se han dado al concepto de patriarcado, de las que resalta la de Luce Irigaray, que lo explica como el uno=masculino, fórmula que aborda cómo lo femenino es definido a partir de lo masculino, como una otredad que necesita la mediación de los hombres para ser explicada, en pocas palabras, desaparecida y universalizada por el imaginario colectivo que funciona en torno a lo masculino (Irigaray, 2010, p. 36). Desde estos enunciados, lo femenino no solo queda anulado, sino que aparece como necesitado de marcos de explicación masculinos que lo alejan del “yo-mujer”, negando su derecho identitario subjetivo. Tras esta explicación, Hernández define al heteropatriarcado como un sistema inter, intra y trans subjetivo de dominación a partir de una heterosexualidad que supone la territorialización del cuerpo y el deseo, en otras palabras:

“Se hace referencia a una economía del deseo sexual desde el cual se construye un orden social y simbólico, donde se conjugan tanto la imposición de un sexo y por tanto de una práctica sexual, asociadas a un formato determinado de lo femenino o masculino. Nuestra identidad genérica precede a nuestra existencia corpórea y en realidad, nuestra comprensión del cuerpo y como leemos su existencia parte del sistema heteropatriarcal. Por tanto, lo que circula en los flujos subjetivantes es el deseo heterosexualizado, que no es sino el deseo masculino” (Hernández, 2014, p. 20). Este influjo multi subjetivo del que habla Hernández es reforzado y avalado por las instituciones sociales como la familia, las cuales generan un nivel de coerción tan sofisticado que aparece como invisible y hace pensar a las personas sobre la autonomía de sus decisiones y deseos con relación a las personas con las que sostienen relaciones sexuales o afectivas (Hernández, 2014, p. 21). Es importante aclarar aquí que el deseo y placer masculinos se imponen como predominantes frente a los femeninos, así como el gran protagonismo dado a la población con fines reproductivos. Todo lo anterior da lugar a la naturalización de las desigualdades por sexo basado en la genitalización, entendida como algo dado, natural. En este escenario, el cuerpo se vuelve el territorio en el que opera el heteropatriarcado, restringiendo el comportamiento de las personas a través de las instituciones —familia, medios de comunicación, Iglesia, etc.— en el marco de un contexto ideológico-cultural jerárquico del género como una construcción social (Hernández, 2014, p. 21) que también es normativa. En esta plataforma, el deseo homosexual ni siquiera aparece, se omite, queda fuera de lo posible. Aunque se sepa de su existencia, tiene que vivir en la periferia de lo permitido, minimizado en derechos, operando bajo la lógica del heteropatriarcado, pero marginalizado por la misma. En este tenor, la peor consecuencia que suele tener el prototipo heteropatriarcal para los constantes movimientos reivindicativos de las mujeres y la diversidad sexual es la cooptación, esto quiere decir que el propio sistema heteronormativo adapta según sus condiciones estos avances conforme se van dando.

como poder simbólico en las relaciones sociales. Si la intención, percibida a través de la lectura de Bourdieu, es la subversión a partir del conocimiento de la dominación, sería buena idea robustecer su noción simbólica a través de conceptos tales como el de heteropatriarcado, visto como ordenamiento normativo de la identidad y de las prácticas sexuales como tal, en donde la denuncia abarque la exclusión del placer y deseo homosexuales y del heterosexismo, como la normalización de los órdenes heterosexuales en la vida cotidiana.

Para este sociólogo, la forma específica en que la violencia simbólica opera en torno a las personas homosexuales, a diferencia de la población negra o las mujeres, es a través del estigma que trabaja a través de la categorización de su práctica como desviada, inadmisible e inválida (Bourdieu, 2000 A, 143). En otras palabras, desde lo simbólico, la categoría —por ejemplo, anormal, desviado, etc.— es la que teje los inicios de la violencia en contra de los homosexuales. Aquí, la expresión máxima de esa violencia toma la forma de la negación de la existencia, la exclusión de lo público y la invisibilización (Bourdieu, 2000 A, p. 144). Todos estos paradigmas son los que provocan algunos sentimientos característicos dentro de las masculinidades *gays*, como el miedo a ser descubiertos y sufrir discriminación, o peor aún, pagar castigos a nivel económico, político y vital.

Dado que la forma en que se instaura esta violencia es a nivel de lo simbólico, la manera de subvertirla se enmarca en la línea de la inversión de la categoría y de los marcos de percepción y apreciación que la acompañan (Bourdieu, 2000 A, p. 144). Agregando a la idea anterior y desde Bourdieu, de no representar el movimiento de la liberación sexual un rompimiento de esas categorías y formas de percibir las divisiones, creando nuevas, lo que se puede esperar es una reproducción de las pautas de dominación ya existentes y la aceptación de la sección dominada de las condiciones de la parte dominante. Lo que se puede apreciar aquí es que mucho de lo disputado en el campo sexual se manifiesta a través del símbolo, del concepto y de las asignaciones que estos tengan, sin

Ejemplo de esto es la feminización y homosexualización de los oficios en pro de la proliferación de estereotipos disfrazada de una supuesta inclusión (Hernández, 2014, p. 22-23). En adición al argumento de Hernández, otras áreas de la vida también pudieran manifestar los rasgos de la estereotipación como las relaciones sociales *gay* en las películas y series, el comercio *gayfriendly*, etc.

embargo, también se trata de una lucha a nivel de experiencia sexual. Por si esto no fuera poco, al estar la identidad de las personas representada por los conceptos —y sus procesos de socialización— también entonces habrá una lucha por el propio derecho a ser, a existir, a ser nombrado sin estigma, eso es lo que se juegan los movimientos homosexuales y lésbicos desde su nacimiento.

Bourdieu matiza algunas peculiaridades más de la dominación simbólica masculina androcéntrica, diciendo que:

La particularidad de esta relación de dominación simbólica es que no va unida a los signos sexuales visibles sino a la práctica sexual. La definición dominante de la forma legítima de esa práctica como relación de dominación del principio masculino (activo, penetrante) sobre el principio femenino (pasivo, penetrado) implica el tabú de la feminización sacrílega de lo masculino, es decir, del principio dominante que se inscribe en la relación homosexual (Bourdieu, 2000 A, p. 144).

Así, las prácticas sexuales que no impliquen la cópula tradicional —coito entre pene y vagina— se encontrarán desestimadas, estigmatizadas y marginalizadas. Desde este punto de vista, las relaciones homosexuales estarán rodeadas de un tabú que resignifica el acto sexual, subvirtiendo el imperativo sexual dominante del hombre al ser penetrado, pero trayendo un estigma que acerca a lo femenino, a lo subordinado desde el punto de vista androcéntrico heterosexual.

Apoyándose en sus postulados sobre el *habitus*, Bourdieu explica las mitologías que estructuran la percepción de los usos sexuales del cuerpo y que a su vez establecen tanto una división sexual del trabajo como una división del trabajo sexual. Estas mitologías u oposiciones son inscritas al mismo tiempo en la objetividad y la subjetividad, en la primera por las divisiones institucionalizadas y en la segunda bajo la forma de la asimilación de una relación somatizada a nivel cuerpo (Bourdieu, 2000 A, p. 145). Cabe mencionar la participación y presencia de los símbolos, las categorías y el orden moral contenido en ellas para explicar la efectividad de tal somatización.

En otro aspecto, Bourdieu enmarca una serie de críticas a la efectividad “real” que ha tenido el movimiento *gay* en el desmantelamiento de las regularidades de opresión a las prácticas sexuales no heterosexuales. Para él, este movimiento ha desperdiciado la oportunidad de subvertir el campo de lo sexual en la medida en que se ha ceñido a los esquemas clasificatorios dados por el

androcentrismo⁶⁴ (Bourdieu, 2000 A, p. 145). De aquí se especula que, a pesar de que los movimientos reivindicativos de las personas *gays* han ganado fuerza, es importante cuestionarse de qué manera y a qué costo, cuestionando si su impacto ha ido en la dirección de resquebrajar la estructura que beneficia al hombre heterosexual. Bajo este argumento, Bourdieu se formula el siguiente dilema:

(...) el estatuto de *gay* o de lesbiana no es más que una construcción social basada en la creencia, ¿puede contentarse con la revolución simbólica capaz de hacer visible, conocida y reconocida, esta construcción, de conferirle la existencia plena y entera de una categoría realizada al invertir el signo del estigma para convertirlo en emblema, a la manera de *gay pride* como manifestación pública, puntual y extraordinaria de la existencia colectiva del grupo invisible? (Bourdieu, 2000 A, pp. 145-146).

Es así como Bourdieu articula la opinión de que, probablemente, la cooptación del movimiento *gay* puede deberse en gran medida a la ausencia de trabajo en la confrontación del régimen, más allá de la exigencia de reconocimiento al mismo. Otra de las razones más puntuales que propone es la extrema diversidad contenida en el movimiento mismo; aquí, este sociólogo identifica la aparición de antinomias a partir de la diferencia de posturas y formas de pensar, que lleva a una disolución de las propias bases sociales del movimiento (Bourdieu, 2000 A, p. 146)⁶⁵. Es interesante observar cómo, a diferencia de Boaventura de Sousa Santos, Bourdieu parece ver muchos más problemas en la diversidad y la confluencia de diferentes puntos de vista al interior de los movimientos.

⁶⁴ La académica Araceli González define al androcentrismo a partir de la consideración de los siguientes puntos: 1) La invisibilidad de las mujeres y de las actividades femeninas, así como el escaso interés científico en la visibilización de la participación de las mujeres en todos los órdenes de la existencia humana (González, 2013, p. 494). 2) La identificación entre los hechos de los varones y los hechos de la humanidad, de una sociedad y de una cultura. En algunos estudios antropológicos, el androcentrismo aparece como una característica del sistema patriarcal, cuando en realidad ocurre más bien lo contrario: el patriarcado —definido como la autoridad de los hombres sobre las mujeres— solo es posible dentro de un sistema ideológico androcéntrico, en el que dicha autoridad se funda en el principio de la supremacía de lo masculino sobre lo femenino” (González, 2013, p. 494).

Desde esa perspectiva, el androcentrismo sería una condición de posibilidad para el patriarcado como forma de poder masculina, la universalización de lo masculino y la supremacía del hombre como representante único del devenir humano.

⁶⁵ Bourdieu identifica y señala que el movimiento homosexual concentra una gran cantidad de militantes con un alto capital cultural, lo que eventualmente ha facilitado —como en muchos otros movimientos de izquierda— los roces a nivel intelectual y político, generando disensiones que se condensan en asuntos como el monopolio de la representación pública (Bourdieu, 2000 A, p. 149).

El señalamiento de este autor invita a los movimientos *gays* a pensar en los orígenes del orden simbólico para su cambio, más allá de pedir a los Estados el incorporarlos a un ordenamiento jurídico, en el marco de la espera de un reconocimiento. La clave para él se encuentra en buscar la transformación permanente de las categorías incorporadas en forma de esquemas de pensamiento, que, a través de la educación han situado lo válido, lo real, lo evidente, lo indiscutible y lo natural (Bourdieu, 2000 A, p. 146).

Frente a los dilemas presentes en las disputas entre un sistema de dominación masculina y androcéntrica que universaliza su conocimiento haciéndolo pasar por neutral y haciendo pasar su hegemonía como natural, el propio Bourdieu se pregunta si es posible contrarrestar esos particularismos hipócritas que se imponen como universales. Aquí, Boaventura propondría el proceso de la traducción con intenciones horizontales, la ayuda de la sociología de las ausencias y emergencias y las ecologías de los saberes, con todas las limitaciones e implicaciones que presentan y son analizadas en el apartado dedicado a ese autor.

A pesar de todo este panorama tan complicado —y hasta un poco desalentador— que Bourdieu analiza a mediano y largo plazo para el movimiento *gay*, él mismo reconoce su potencial presente, pero desaprovechado todavía, de producción de nuevas percepciones y conceptos en el orden simbólico en nociones como el deseo y el placer, para generar nuevas experiencias que logren disolver los principios de división estigmatizadores en la sociedad (Bourdieu, 2000 A, pp. 148-149).

3.3. Anexo: Otras vías: La teoría *queer* o “*cuir*” desde Latinoamérica

A modo de presentación de miradas teóricas alternativas en torno a la visión de la sexualidad —que incluso van más allá de los *gay and lesbian studies*—, se presenta este apartado, el cual además tiene pretensiones críticas frente a las formas occidentales y de “primer mundo” de concebir la subjetivación sexual y los deseos sin intenciones heteronormadas, por medio del análisis del término *queer* con perspectiva latinoamericana y decolonial. Lo anterior implicando necesariamente un cuestionamiento al uso de términos creados desde el norte

global para definir experiencias sociales —en este caso, sexuales— que se suscitan en otras partes del globo. Para dar forma a este anexo se retoman las principales ideas de algunos teóricos latinoamericanos que escriben desde estas latitudes en torno a lo *queer* como posición teórica y política.

En su trabajo “¿Cómo se piensa lo “*queer*” en América Latina?”, María Viteri, José Serrano y Salvador Vidal-Ortiz abordan y definen este término como el conjunto de prácticas y teorías contestatarias y resistentes frente a las políticas identitarias, como la del *orgullo gay*, tomando en cuenta aspectos raciales, étnicos y de clase a la hora de crear horizontalidad en las categorías que definen a los sujetos, su flexibilidad y su creatividad política (Viteri et al., 2011, p.47). Dicho de otra manera, estos autores conciben lo *queer* como un movimiento a nivel teórico-político capaz de hacer frente a la manera tradicional de hacer disidencia sexual, la cual para ellos no toma suficientemente la crítica interseccional para hablar de experiencias sexuales marginadas.

Sin embargo, y, desde estos autores, lo *queer* —a nivel del activismo y la teoría— no se queda en la crítica al modelo tradicional de liberación *gay* y los *gay and lesbian studies*⁶⁶, sino que también interpela directamente a las instituciones como el Estado, la familia, la nación o la ciudadanía por medio de la irrupción de los sujetos estigmatizados y hechos abyectos por estas mismas instituciones en el espacio público (Viteri et al., 2011, pp. 48-49).

A su vez, como algunos autores estudiados anteriormente, Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz (2011, p. 49) sitúan las discusiones alrededor de la sexualidad, el género y el sexo en la necesidad de una traducción cultural que considere los cambios en el tiempo que tienen los acontecimientos políticos y paradigmas teóricos, en este sentido, coinciden con la postura de Boaventura de Sousa Santos de pensar en traducciones interculturales que ayuden a visibilizar experiencias humanas que son desdeñadas; experiencias que, aunque este autor no lo presente tan directamente, también obedezcan a las prácticas y experiencias sexuales no heterosexuales.

⁶⁶ Es importante mencionar que estos autores diferencian significativamente los términos *gay* y *queer* al considerar sus diferentes trayectorias epistemológicas, ontológicas, teleológicas y políticas (Viteri, et al., 2011, p. 48).

Volviendo al texto analizado en este momento, los autores son parte de los cuestionamientos del por qué y cómo se ha retomado lo *queer* para Latinoamérica, explicando que:

Lo *queer* latinoamericano no existe solo en función de explicar procesos y sistemas opresivos o desarrollar temas de género y sexualidad para ser consumidos en el “Norte”, sino como marcos que discuten la producción de conocimientos sobre lo *queer* y la teoría *queer* (Viteri et al., 2011, p. 51).

Es decir, una postura *queer* latinoamericana para estos autores no solo polemiza las relaciones de dominación que se presentan en el campo sexual, sino también la instauración de lo *queer* —como proveniente de países primermundistas— en contextos distintos a los de su creación. Aquí, ellos desmarcan las trayectorias históricas anglosajona y latinoamericana para reprobar una acepción similar de lo *queer*, puesto que cada contexto tiene sus particularidades culturales y sus luchas en lo teórico y lo político se han configurado de manera distinta como para facilitar el uso indiscriminado de este término (Viteri et al., 2011, p. 51).

También es importante aclarar que la lectura de lo *queer* a partir de estos investigadores obedece a experiencias colectivas que deben ser desestabilizantes —más allá de pensarlas como *gays* o *lésbicas*— y que no necesitan a individuos o identidades específicas para emerger (Viteri et al., 2011, pp. 53-54). En ese sentido, apuntan a una categorización de lo *queer* que rebase lo homosexual como lugar común de acepción de divergencia sexual. Esta tesis comparte la crítica de ese texto en el sentido de que no se queda en un análisis de experiencias sociosexuales individuales ni de un solo colectivo, sino que también piensa en transgresiones en conjuntos más complejos y en la relación entre ciertos paradigmas como la homofobia y el sexismo —y las prácticas que de ellos derivan— con el funcionamiento institucional y los contextos políticos, económicos y culturales en los que persisten estos paradigmas.

Por último, vale la pena mencionar el impacto académico que ha tenido esta categoría en la región y la posibilidad que otorga a la hora de articular una academia más facultada a entender las dinámicas del género, la sexualidad y las prácticas sexuales. Igualmente, aluden a la oportunidad que tienen las y los académicos de la diversidad sexual a conocerse mejor y, probablemente, exorcizarse. A este respecto, los escritores observan que:

(...) el impacto de lo *queer* no solo les permite “a las/os raras/os” estudiar a las subculturas *gays* y *lésbicas* sino la diferencia misma. Así, dicha teoría ayudaría “a ‘desrarificar’ a los raros”, a la vez que podría “rarificar” a los normales (Viteri et al., 2011, pp. 51-52).

En otro trabajo, llamado “Sobre las dimensiones del pensamiento *queer* en Latinoamérica: teoría y política”, Carlos Leal explora los impactos y potenciales de lo *queer* en nuestra región. Más específicamente, este investigador dice que “(...) *queer* expresa el concepto de ‘desestabilizar’, ‘perturbar’, ‘jorobar’, representación que justamente utiliza (...) para apoyar la posibilidad de desestabilizar las normas inmutables de los discursos tradicionales de la heteronormatividad” (Leal, 2016, p. 171). Este es un enfoque similar al del texto analizado anteriormente, además del rescate de la descripción de las dimensiones política y teórica del concepto *queer*.

Un aspecto a resaltar en la lectura de este autor es el rescate de lo *queer* como algo altamente político. Para él, lo político constituye el espacio en donde las enunciaciones de lo *queer* han ejercido un impacto y han permitido el nombramiento y la reivindicación de una serie de prácticas acompañadas de un discurso subversivo de aquellas normas que restringen a las sexualidades disidentes y reproducen los paradigmas de sistemas hegemónicos como el racial y el heterosexista (Leal, 2016, p. 172). En otras palabras, este término ha permitido visibilizar esas consideradas “abyecciones” de parte de una realidad heteronormativa binaria que observaba a las otras formas de existir como identidades en tránsito que solo participaban sin pertenecer enteramente al campo de lo sexualmente autorizado.

Precisamente es la “teoría *queer*” la que sintetiza estas intenciones y que:

(...) se conforma como una posibilidad hermenéutica para hablar del mensaje político desde la marginalidad, recuperando un tono metafórico sobre la visión crítica la imagen normativa de “la política” como una construcción genérica en la cual se reproducen dinámicas de exclusión o como la “imposibilidad de”, sino más bien como un lugar donde pueden negociarse los espacios de socialización en diversos escenarios ciudadanos (Leal, 2016, p. 172).

En esta síntesis teórica y política, Leal discute sobre las posibilidades de lo *queer* en América Latina, —como paradigma que abreva de los movimientos sociales feministas, de los derechos humanos y de los pueblos indígenas— en un

contexto neoliberal y globalizado. En esta peculiar atmósfera internacional, lo *queer* en América Latina se posiciona como una oportunidad de acción política y ciudadana para el reconocimiento de comportamientos sexuales privados en los diferentes espacios de la vida pública; también guarda una profunda relación con las demandas de los primeros colectivos LGBT: la libertad y la capacidad de agencia e incidencia en lo público (Leal, 2016, p. 177). “Además, se plantea el reconocimiento de prácticas, personas, identidades y relaciones. Es decir, un reconocimiento fáctico (sociocultural) y un reconocimiento de derecho (institucional)” (Leal, 2016, p. 179). Por último, la postura de lo *queer* en Leal demuestra un talante político muy claro que relaciona la liberación con la identidad con las exigencias al Estado y al Derecho como articuladores de las diferentes normatividades que constriñen su desenvolvimiento en sociedad. Se trata de un texto que proviene de una academia contestataria y comprometida con las disputas a nivel de movimiento social.

Por otra parte, posicionamientos como los de Susana Vargas Cervantes en su texto “*Queer, cuir y las sexualidades periféricas en México*”, sirven para seguir problematizando la semántica de este concepto frente a las necesidades cada vez más apremiantes de definirlo eficientemente para promover su potencial disruptivo. Esta investigadora recorre los diferentes usos políticos que se han dado al término desde su promoción por la teórica feminista: Teresa de Lauretis lo empleó en 1990 en la Universidad de California para resignificarlo y llevarlo de ser un adjetivo despectivo a una forma de empoderamiento y asunción de resistencia, lo que sería retomado después por los movimientos sociales de finales del siglo XX (Vargas, 2016). Sin embargo, y a pesar de los variados esfuerzos por mantener la reconceptualización de la palabra, los medios masivos de comunicación le darían otro giro, vaciado de contenido y menos contestatario, demostrando la capacidad de asimilación de los sistemas capitalista y patriarcal, con la aparición de series como *Queer as folk* (*Queer como la gente*) o *Queer eye for the straight guy* (*Visión queer para el chico hetero*) (Vargas, 2016). Como ya se explicó desde Guillermo Avila-Saavedra (2009) en el capítulo anterior, esto solo reproduciría los estereotipos de una masculinidad *gay* en un país de primer mundo.

En otro orden de ideas, esta autora realiza una crítica interesante a las limitaciones lingüísticas de la palabra *queer* como anglicismo llevado a otros idiomas como el español⁶⁷, denunciando que el simple hecho de evocar desde países como México frases como “soy *queer*” denota beneficios como el poder de movilidad, capital cultural y hasta cierta formación académica, requeridos para estar familiarizados con este concepto (Vargas, 2016). La escritora defiende su argumento agregando:

Ni *queer* ni “*cuir*” tienen un sentido cultural local. Tanto para los grupos académicos como para los activistas, el término *queer* es un anglicismo. El sujeto que enuncia, desde la academia o el activismo, el acto performativo “Soy *queer*” o “Soy *cuir*” revela una posición de privilegio — en México, por lo general, asociado con la “blancura”— porque manifiesta el acceso a educación y capital cultural. Así, este acto de habla performativo en México es inseparable, además de la identidad de género y sexual, de la clase y, en cierto sentido y por tanto, de la tonalidad de piel (Vargas, 2016, s/p).

Esto solo sigue poniendo sobre la mesa la constante exclusión que persiste a la hora de acceder a las herramientas para la adscripción a identidades sexuales disidentes, dejando ver que la posibilidad de la resistencia sigue siendo un beneficio de clase. En la misma línea de pensamiento de lingüística y semántica sobre lo *queer*, Vargas sugiere un movimiento a otros conceptos que sean creados en Latinoamérica, gestados desde sus múltiples dinámicas sociales y más adecuados para dar cuenta de sus realidades. Respecto a esto último, no desdeña completamente los aportes que la teoría *queer* ha hecho a las luchas sexuales a nivel político y teórico, sino más bien se pregunta:

¿Cómo se puede adoptar y adaptar la teoría y metodología *queer*, teniendo en cuenta su colonialismo cultural e intelectual, sin privar a la academia de América Latina de una poderosa fuente de movilización? (...) —y— ¿cómo generamos y utilizamos términos para un movimiento de solidaridad transnacional de sexualidades periféricas? (Vargas, 2016, s/p).

Vargas no responde a estas preguntas, pero provoca un debate aún abierto dentro de las ciencias sociales latinoamericanas sobre cómo posicionarse frente

⁶⁷ Un ejemplo de los intentos de traducción y apropiación se observa en la tropicalización del término a “*cuir*”, lo cual para Vargas (2016) no es suficiente para tratar de explicar las complejidades de las disputas a nivel de representación sexual en América Latina. En otras palabras, para ella el término no parece ser una herramienta de análisis suficiente para solventar las necesidades de la región.

a terminologías provenientes de otras partes del mundo para explicar su propia situación local.

Recorrer otras perspectivas a la hora de entender la disidencia sexual en la región latinoamericana —distintas a los *gay and lesbian studies*, asociados a los de las *masculinidades gays*— se presenta como necesario a nivel analítico y político dadas las complejas imbricaciones presentes en la producción de un conocimiento sobre el mundo de la orientación sexual. En conexión con lo anterior, se muestra que, aunque la teoría *queer* tiene un enorme potencial analítico para ahondar en el estudio de la dominación sexual, es importante abrir espacio a otras miradas, orientaciones e identidades sexuales y hacer mayor énfasis en afrontas más sólidas al heteropatriarcado como parte de una exhortación impostergable. La teoría *queer* en ese sentido no puede dejar de presentarse desde su parte autocrítica, rasgo que le permitirá una renovación constante y también una rectificación de posturas y visiones. Este trabajo de tesis insiste en recorrer estas otras miradas posibles, explorando desde otros conceptos como el deseo y el placer y su asociación con el desmantelamiento de las normas heterosexistas que aún aquejan bastante a nuestras sociedades latinoamericanas y al mundo en general.

Conclusiones

La comprensión teórica de las pautas de exclusión de los hombres homosexuales no ha sido suficientemente documentada de manera directa por la sociología. Sin embargo, sí existe teoría ya desarrollada que posibilita entender cómo funcionan el patriarcado, machismo, heterosexismo, androcentrismo, capitalismo y homofobia en la constitución de los hombres *gay*. Con sus ausencias y omisiones, Pierre Bourdieu y Boaventura de Sousa Santos plantean caminos analíticos que llevan a evaluar la situación de diferentes grupos no tan privilegiados en el mundo, uno desde la crítica de la “racionalidad indolente” y el otro desde la crítica al androcentrismo que caracteriza a la dominación masculina. Resulta muy interesante la forma en que Boaventura sitúa ese paradigma de “racionalidad indolente” como pilar constituyente de una “producción de la no existencia” que recorre áreas como el conocimiento hasta

las identidades de las personas. Igual de rescatable es su invitación a pensar en las sociologías de las ausencias y emergencias como alternativas epistemológicas y políticas frente a la omisión de algunos saberes y experiencias para sacarlos a la luz, incluyendo los movimientos de la diversidad sexual. Bourdieu ha sido quizá más certero en la línea de una sociología de género, al demarcar las condiciones por las cuales se legitima el orden androcéntrico en la vida, elaborando conceptos como *habitus*, *hexis* y violencia simbólica como parte de la maquinaria objetiva y subjetiva que jerarquiza a lo masculino y femenino, llevando esto a los movimientos *gays* y lésbicos como sujetos también de esa jerarquización/exclusión.

A continuación, se retoman con mucho más detalle y uno por uno, los principales conceptos detallados en este capítulo, con el objetivo de hacer una reconstrucción crítica de los mismos e hilarlos con ideas y argumentos de los capítulos anteriores. Todo esto con la intención no solo de conectar ideas en torno al tema principal de la tesis, sino de hacer un análisis crítico sobre las masculinidades *gays* para contextualizar y perfilar algunos aportes a nivel teórico de lo ya dicho por Boaventura de Sousa y Bourdieu en los temas de los que se ocupa esta tesis.

Primeramente, el concepto de razón indolente y sus modalidades —metonímica y proléptica— nos ayudó a identificar una vía de explicación que reconoce la forma en que son creadas las exclusiones sistemáticas en la sociedad: la de las mujeres, las personas indígenas, las de los saberes no occidentales. Durante la realización del capítulo 1 surgieron dudas sobre las múltiples dimensiones en las que interviene la aversión hacia las masculinidades *gays* y contra la que luchaban los grupos de liberación homosexual en el mundo; por lo que se pensó que los conceptos principales de Boaventura podrían ser un elemento de comprensión ante esto para pensar en los efectos y limitantes de las disputas de estas masculinidades —contra la homofobia en este caso—. Y, si bien Boaventura se detiene puntualmente a entender cómo se produce lo no existente, lo estigmatizado, también es cierto que no repara bastante en lo que pasa con la diversidad sexual, lo que presentó un poco de problemas al inicio del establecimiento de relaciones.

Las monoculturas, en el marco de esta racionalidad, sirvieron para especificar los principales campos en los que opera la exclusión —desde Santos—: el saber, la concepción del tiempo, la naturalización de las diferencias, la primacía de lo universal sobre lo local y la lógica de producción económica. En complemento a Boaventura, dentro de la monocultura de la naturalización de las diferencias se piensa que puede hablarse del género como resultado de relaciones sociales diferenciadas, lo que ya hablaba Bourdieu en *La dominación masculina* sobre esa cosmología sexualizada, es decir, la instauración de la relación entre los mitos, la naturaleza y los cuerpos: la biologización. Toda esta búsqueda surgió precisamente por las inquietudes que dejó el capítulo 1 sobre entender desde dónde venía la homofobia sistemática contra la que se configuraron las primeras luchas intelectuales y políticas por la liberación sexual. La mención de la creación del Instituto de Ciencia Sexual de Berlín en 1919 en el capítulo 1 fue quizá uno de esos esfuerzos por pensar otras formas de hacer ciencia en un campo altamente homofóbico.

La sociología de las ausencias y emergencias aparece como un concepto orientador desde Santos, el cual le ayudó a articular sus propuestas de cara a una traducción intercultural, que es otro de sus conceptos más fuertes, utilizados en esta obra. Comenzando con la sociología de ausencias y emergencias, su tratamiento permitió reforzar el sentido político de la tesis en el sentido de criticar a la racionalidad indolente y a las monoculturas de los saberes. Pero esto no se queda aquí, desde el contexto epistemológico trata de situar un rescate a todas esas experiencias desdeñadas por la racionalidad indolente —de entre las cuales nosotros podríamos pensar en las de la diversidad sexual y las masculinidades *gays*—. Se trata en síntesis de un proyecto teórico-político que trabaja a partir de los mecanismos heurísticos de repensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar y desproducir, la existencia y el mundo. Las ecologías de los saberes, las temporalidades, los reconocimientos, las transecalas y las productividades son las encargadas de hacer esto posible y dar voz a aquellas voces históricamente acalladas.

Tras esto, es muy difícil pensar a Boaventura desde una neutralidad política, su posicionamiento crítico al colonialismo y al capitalismo es evidente, sin embargo, hicieron falta en los textos revisados menciones más puntuales sobre lo que pasa

con el movimiento feminista y con la comunidad LGBTQ+. Un enfoque más cercano de la monocultura de la naturalización de la diferencia y la ecología del reconocimiento pudo haber sido propicio para ahondar más sobre estos grupos sociales, pero es un trabajo que no hizo Santos. Este es un debate al que Bourdieu entra un poco más al hablar de los esquemas androcéntricos que sostienen a la dominación masculina, pero sin entrar a detalle en los grupos lésbicos y *gays* a este respecto.

El concepto de la “traducción intercultural” de Boaventura es más bien otra propuesta, pero esta vez enfocada en dar un giro constructivo al diálogo entre diferentes actores y a las múltiples experiencias que posibilita la sociología de las ausencias y emergencias. La traducción como término engloba todos esos esfuerzos por articular movimientos contrahegemónicos sólidos a través del reconocimiento de la diferencia y de la vigilancia de no caer en nuevos paradigmas universalistas. La traducción es, en otras palabras, la invitación a pensar en convergencias contenciosas y en alianzas entre secciones de la sociedad e intereses diversos, sin embargo, es muy complejo pensar en su éxito; un ejemplo de esta complejidad son los diálogos fallidos entre los tres principales grupos que participaron en la primera ola por la liberación sexual en México: el FHAR, Lambda y Oikabeth, al tener cada uno intereses de clase y políticos distintos. La inteligibilidad recíproca de la que habla Santos llevada a las dinámicas de los múltiples grupos e intereses presentes en los movimientos por la liberación homosexual en el capítulo 1 parece ser un objetivo muy complicado de alcanzar, al revisar los objetivos diferenciados de cada célula y que cada movimiento social en particular tiene más movimientos sociales en su interior.

De Pierre Bourdieu se retoman algunos conceptos más, de entre los que sobresalen la violencia simbólica, el *habitus* y la *hexis* —o *hexeis*—. Es importante recordar aquí que el enfoque de Bourdieu va dirigido a la construcción social de los cuerpos, los cuales son reflejo y posibilidad de un trabajo institucional e histórico, argumentos que darán pie a su teoría del *habitus*. Dicho de otra forma, para él, el mundo social está presente en el cuerpo y es plataforma para la acción de las personas y los grupos; sin embargo, en ese mundo existen disputas, dominaciones, y en este caso nos enfocamos en su revisión de la dominación masculina. Su concepto de violencia simbólica ha sido de ayuda para

brindar una explicación posible al porqué muchos hombres homosexuales generan compromisos con la masculinidad hegemónica, aun cuando su deseo y su placer puedan ser disruptivos frente al heterosexismo. Según este concepto, existe una complicidad con las secciones dominadas de la estructura social; es una teoría de bienes simbólicos que se explica a través del influjo institucional a través de la historia. Cuando Connell retoma sus entrevistas en *Masculinities* justo podría estar hablando de esta violencia simbólica cuando uno de sus sujetos de estudio dice:

Si eres un hombre, ¿por qué no actúas como uno? No eres una mujer, así que no te comportes como una de ellas. No hay que darle más vueltas. Y respecto al cuero y todas esas cosas, no las entiendo. Es todo. Soy un *gay* muy normal (Connell, 2003, p. 216).

Otro ejemplo es el examen de Marysol Asencio a las masculinidades *gays* puertorriqueñas y sus pautas homonormativas frente a las masculinidades *gays* femeninas en el capítulo 2.

Dicho de otra forma, la violencia simbólica es el conjunto de relaciones resultado de la dominación de esquemas económicos, políticos y culturales muy específicos. Para usos de este trabajo, se piensa más en los esquemas sexuales patrocinados —desde Bourdieu— por el androcentrismo y que a su vez devienen en una supremacía de lo masculino. Lo que Bourdieu no termina de conectar es que también esa supremacía es heterosexual, complejizando aún más el modelo de dominación masculina a una dominación masculina heterosexista.

Sobre el concepto de *habitus* hay un par de comentarios muy puntuales por hacer. Este término ha servido para explicar cómo los condicionamientos sociales se encuentran asociados con situaciones específicas de existencia y cómo ambos participan en disposiciones que son duraderas y transferibles. Llevado a las intenciones de esta tesis —y en complemento a Bourdieu— el *habitus* ayuda a entender prácticas como la homofobia institucionalizada a partir de la operación de un sistema que es heterosexista y androcéntrico al mismo tiempo; no obstante, tampoco deja de lado la participación de la sociedad y sus acciones en correspondencia a este desplegado institucional. Así, los efectos e imperativos de estos sistemas se van implantando en el cuerpo y subjetividad de estas personas.

Para comprender la masculinidad *gay*, el concepto de *habitus* pudo ser iluminador en la medida en que las propias acciones dentro de estas masculinidades, la percepción que se tiene de ellas y las acciones que para con ellas se ejercen pueden obedecer a la construcción histórica de un modelo socio-sexual que estigmatiza al acto sexual homosexual, los afectos intermasculinos y cualquier signo de feminización en los hombres. Siguiendo en la intersección entre *habitus* y masculinidad *gay*, instituciones como la familia y la Iglesia habrían participado en la instauración de este orden sexual pro heterosexual haciendo posible la configuración de una masculinidad hegemónica en la que los homosexuales significan una periferia. Otros efectos de la operación del *habitus* como socialización y mimetización a gran escala son proyectos masivos de identidad masculina, como los que menciona Joseba Gabilondo en el capítulo 2 cuando habla del significado de la figura Antonio Banderas para el mundo del entretenimiento, pueden ser propicios para ejemplificar los efectos y los agentes presentes en este doble desdén hacia las masculinidades *gays*; más aún, las que no son “masculinas” ni blancas, ni ricas, ni con estudios superiores.

Hexis o *hexeis* aparece como un concepto más específico dentro espectro del *habitus*. Para esta terminología, el *performance* corporal, es decir, la forma de moverse, expresarse, hablar y presentarse en los espacios sociales es también el resultado de las condiciones sociales de existencia del agente. En este caso, los roles de género también podrían ser parte de esa mitología política que defiende la idea de la naturalidad del comportamiento según se hable de un hombre, una mujer o un homosexual. Aquí volvemos a ver el ejemplo de la historia hecha cuerpo, una historia que es colectiva pero también reconoce los matices particulares. Llevando el concepto a las intenciones de esta tesis, la misma identidad sexual y las disposiciones sexuales son el resultado de la relación del cuerpo con un campo social atravesado por una serie de pautas y valores que llevan de nuevo a la importante frase retomada por Jordi Diez en el capítulo 1: “lo personal es político” y se posiciona frente un *statu quo* patriarcal, heterosexista y androcéntrico. Las resignificaciones del cuerpo que se mencionan en las luchas por la liberación homosexual en el capítulo 1, poniendo como ejemplo la búsqueda de representatividad de Harvey Milk, Emma Goldman y los cuestionamientos que hacen Vasu Reddy y Marysol Asencio en torno al

culto a la masculinización de los hombres; de esto, la *hexis* queda como la plataforma desde la que se problematiza la construcción de la alteridad del comportamiento afeminado y los efectos que esto tiene para los hombres que renuncian a la masculinidad hegemónica.

El balance del uso de estos conceptos ha dejado claro que ni Bourdieu ni Boaventura han analizado a profundidad el rol de los hombres homosexuales en la sociedad, esto demuestra también que no fue tampoco su intención abordar temas relacionados a los de las masculinidades *gays*. Sin embargo, la intención inicial del uso de sus postulados llegó a buen término a la hora de intentar explicar algunos claroscuros presentes en las vivencias de los hombres homosexuales, aunque no los mencionaran directamente.

Esta sección también contempló las limitaciones de estos autores al momento de entender el contexto desde el cual se escribe esta tesis, creando la necesidad de mencionar otras teorías y enfoques, como la teoría *queer* con un énfasis latinoamericano, a manera de ver las realidades sexuales desde la ciencia y la producción de conocimiento locales y quizá más adecuados para entender las diferentes resistencias de estas masculinidades en los campos teórico y político. Ahora, es importante rescatar algunas anotaciones muy puntuales respecto a este tercer capítulo.

- A) En la lectura de los autores y perspectivas de los capítulos uno y dos — idea que se refuerza en este— hace falta una sociología más definida y robusta de las masculinidades *gays* como fenómeno relacional en el que existen una serie de intercambios no solo en lo sexual, sino en lo político, en el económico, en lo cultural y en lo simbólico. Asimismo, es necesario tomar en cuenta marcos de referencia y de visión más especializados, interseccionales e interdisciplinarios.
- B) Las alternativas de Boaventura de Sousa Santos y Pierre Bourdieu no son acabadas en varios sentidos. Aunque Santos abunde más en la descripción de los esquemas que construyen la diferencia en lo epistemológico y lo político, su propuesta de la traducción intercultural como vía de tejido social choca con varios abordajes de la ciencia política y la sociología debido a que quizá no problematiza suficiente las consecuencias e implicaciones de los diálogos entre diferentes grupos

sociales, es decir, hace falta dar su justa medida y respeto a la contingencia. Con referencia a Bourdieu, hay un poco más de luz a la hora de mencionar a la homosexualidad, sin embargo, no fue la principal inquietud en su examen teórico. Por ejemplo, su lucha a nivel concepto no fue realmente profunda al hablar de las armas a las que tienen acceso los hombres *gays* frente a una estructura que ni siquiera termina de nombrar completamente, a diferencia de su genial descripción de la estructura androcéntrica que constriñe a las mujeres. La disección de la cultura androcéntrica no es suficiente para hablar de la estigmatización de los hombres homosexuales, sus prácticas sexuales y sus placeres. En ese caso —y como ya se propuso en el capítulo— habría que matizar con términos ya aterrizados actualmente como heterosexismo y heteropatriarcado para nombrar las oposiciones a la libre existencia del deseo y prácticas homosexuales. Si bien conceptos como *habitus* y *hexis* pueden dar cuenta de los mecanismos y efectos de los símbolos patriarcales en la vida social, Bourdieu no llegó a pensarlos a partir de los hombres *gay* y la diversidad sexual.

- C) Como bien se sabe, Bourdieu da a un gran peso a lo simbólico y al juego entre la objetividad y la subjetividad en la construcción de realidad y posibilidad para la acción. Y, aunque pueda ser idóneo retomar sus discusiones para hablar del funcionamiento de lo social, lo escrito en los capítulos 1 y 2 de esta tesis podría ejemplificar cómo terminar de matizar análisis que autores como él no llegan a tomar en cuenta, como lo que pasa con las masculinidades *gays*. Por ejemplo, la teoría de la violencia simbólica podría encontrarse más propia para entender lo homosexual cuando se leen frases y palabras como “loca”, rescatadas por los hombres entrevistados por Rodrigo Laguarda en el apartado de la Ciudad de México del capítulo 1, o cuando se ven las imágenes de los *gays* estereotípicos —fomentadas por los medios de comunicación— que denuncian Marysol Asencio y Guillermo Avila-Saavedra en el capítulo 2. El regreso a las canciones, a las poesías y a los símbolos de las resistencias sexuales en el capítulo 1 también ha sido un intento de rescatar lo semántico, lo lingüístico y lo semiótico como campos de configuración de una resistencia sexo-política a esa sección de la

violencia simbólica de la que no habla Bourdieu. La importancia de esto se expande en la medida en que la categoría misma, según él, es el campo en el que lo *gay* es excluido subjetivamente en las sociedades. Ahora, dirigiendo la crítica a Bourdieu, si bien su sociología y sus conceptos pueden ser de gran ayuda para rastrear los fenómenos implicados en la construcción sexual del cuerpo y las diferencias que devienen de esa construcción, así como situar vías analíticas para hablar de las múltiples complejidades presentes a nivel teórico y político de las masculinidades *gays*, vale la pena problematizar algunas de sus posturas y colocar algunas preguntas respecto a sus argumentos. Es notoria una clara y más fina definición conceptual de la situación que enfrentan los hombres homosexuales frente al sistema y estructura sociales, aunque Bourdieu da cuenta de algunos indicios para entender al androcentrismo, su profundización es menos satisfactoria que en otros autores como Hernández (2013) —definición citada arriba— y otros científicos sociales del género. Asimismo, y para fines de esta tesis, se propone un complemento a la teoría de Bourdieu a partir de la incorporación de los conceptos de heterosexismo y heteropatriarcado, los cuales ahondan más en el estudio de las desventajas y estigmatización que viven los hombres homosexuales en la vida diaria.

D) Pese a la importancia de pensar en modelos alternativos de hacer ciencia y movimiento social, es importante mencionar que Boaventura no deja completamente de lado el método científico tradicional de hacer ciencia social. Al construir su epistemología está abrevando de la forma de construir conocimiento a partir de la argumentación y el método científico europeo y norteamericano. Las sociologías de las ausencias y emergencias —como ya se ha mencionado anteriormente— retoman muchas ideas filosóficas ya propuestas por pensadores como Bloch, Walter Benjamin y Nietzsche, que, se quiera o no, se encuentran dentro de la lógica de saber y producción de la ciencia occidentales. Es aquí cuando se vuelve importante reconocer que no se parte de la nada, la influencia del conocimiento occidental es visible, aunque Boaventura reconoce parcialmente esto.

E) La procedencia geopolítica de estos autores ha dado forma a su identidad y potencia teóricas, sin embargo, existen limitaciones a la hora de hablar de otras latitudes distintas a esa procedencia. Aunque Santos hable para Latinoamérica, su formación académica ha sido en espacios distintos a esta región, ¿por qué no pensar en la pertinencia de otros autores y autoras que provengan y hayan vivido/estudiado en Latinoamérica? A final de cuentas, tal y como lo ha dicho Bourdieu, el cuerpo también es el resultado de una construcción sociocultural, el lugar en el que se expone determina mucho de la subjetividad de la persona y eso puede incidir decisivamente en la pertinencia de sus argumentos. En el caso de Bourdieu, poco hay que discutir a este respecto, sabiendo que es un sociólogo francés que tuvo mucho menos contacto con esta región que Santos. Por eso, se ha mencionado a la teoría *queer* como una mirada más crítica de otros aspectos presentes en las masculinidades *gays* como la colonialidad y el racismo.

Casi finalizando, es necesario volver a resaltar una continuidad en el estudio de masculinidades más interseccionales no solo en lo político, sino también en lo teórico, para que sus pretensiones y búsquedas logren empalmar mejor con las necesidades de explicación y lucha de los hombres homosexuales de diferentes partes del mundo y no solo de las grandes urbes. Como ya se ha dicho, Boaventura y Bourdieu no pudieron decirlo todo, por eso toca desarrollar más el concepto de masculinidad *gay* —darle mayor profundidad interpretativa y que no excluya otros enfoques como la teoría *queer*— para impulsar su impacto y pertinencia en tiempos de constantes giros teóricos dentro de la sociología de género.

Por último, ahora aparece la pregunta: ¿los dos principales autores con los que se ha entablado un diálogo son los más útiles para trabajar un tema como el de las masculinidades *gays*? Una primera respuesta sería que no y que existen otras y otros sociólogos —o, inclusive, pensadores de otras ciencias sociales— que podrían sugerir líneas de pensamiento más conectadas con los estudios de la diversidad sexual y lo *gay*, como Goffman y su concepto de estigma con sus elucubraciones sobre la interacción, o los estudios de los *outsiders* (forasteros) de Howard Becker, ambos en una vía dirigida al interaccionismo simbólico. Y,

como se sugiere en diferentes partes de la tesis, sería buena idea considerar otras y otros teóricos de otras ciencias como Judith Butler y Michel Foucault, como innegables analistas del género y su situación en las sociedades modernas. Por cuestiones de tiempo y necesidad de ahondar lo suficiente en los autores tratados en este y otros capítulos, no se pudo ver a los recién mencionados; su tratamiento es sin duda es un reto interesante para el doctorado. Es importante reconocer que los procesos de construcción de tesis no son acabados y siempre habrá cosas que dejen la sensación de seguir investigando. Este trabajo no es la excepción en ello.

Consideraciones finales

Se acabó, un viaje de dos años de proceso de maestría por fin ha terminado. Dos años en los que se ha partido de conocimientos y experiencias que ahora se nutren de lo nuevo, lo que a su vez inicia nuevos pilares que cimentarán futuras investigaciones. A este respecto, cabe mencionar que este no es un trabajo terminado; si bien es cierto que ha sido una tesis más a nivel de conceptos, teórica y recorrido histórico, es un texto que tiene la intención de seguirse afinando, contemplando metodologías y técnicas del método cualitativo como medio para explicar y hacer danzar la teoría que aquí queda plasmada, la que, por supuesto, también será motor para indagaciones futuras. Yendo a la génesis de esta tesis, en el 2018 inicié con un protocolo, mismo del que ahora destaco los puntos más importantes para reflejar los giros analíticos que sufrió este trabajo, con la intención de enmarcar las evoluciones presentes en dicha investigación. Comencemos este repaso.

He incluido un planteamiento del problema que en principio observaba a la necesidad de leer las múltiples discriminaciones —lo que después se reelabora al retomar el enfoque de interseccionalidad— que viven las masculinidades homosexuales —después llamadas masculinidades *gays*— a través de lentes multitemáticos que contemplaran también las jerarquizaciones y exclusiones internas de los grupos de hombres homosexuales a partir de aspectos como la clase social, el color de piel y el nivel de estudios. En este orden de ideas, y tras partir de las posturas de diversos sociólogos y científicos sociales —Connell, Bourdieu, etc.— se configuró la idea de que todo esto construía relaciones de poder verticales cuyas consecuencias recaían en una división sexual del trabajo —que después sería constatado a partir de Bourdieu (2000 A)—, en los roles de género y en la libertad de expresión corporal de las personas —que después se entendería mejor a partir de los conceptos de *habitus* y *hexis* en Bourdieu (2009)—. Por esto, la presente tesis encontraba en sus inicios el problema de la instauración de posiciones hegemónicas influidas por el patriarcado, racismo, clasismo y homofobia dentro y fuera de las dinámicas sociales de los hombres homosexuales, así como la necesidad de crear nuevos lentes teóricos y políticos que dieran cuenta de otros matices respecto a la peculiaridad de las estigmatizaciones que viven estos hombres en su vida cotidiana, la intersección

entre los procesos de inclusión, la sexualidad, el deseo y las diferencias sociales. Lo anterior tomando en cuenta perspectivas político-epistemológicas horizontales.

Los giros que tomó el proceso de elaboración de este estudio fueron numerosos, comenzando con la forma en que nombraba a los fenómenos. Como ya se ha dicho, acuñé el término de masculinidad *gay* sugerido por Connell (2003) para nombrar a los grupos y relaciones de hombres homosexuales; también contemplé conceptos retomados y explicados por algunos autores como “androcentrismo” (González, 2013), “heterosexismo” (Jung y Smith, 1993) y “heteropatriarcado” (Hernández, 2014), los cuales funcionaron a modo plataforma conceptual, no solo para describir mejor los esquemas que participaban en la exclusión de esta orientación sexual, sino también como pauta para establecer relaciones más robustas con otras maneras de excluir socialmente y encontrar otros problemas de diversas índoles que tienen que ver con lo *gay*.

En concordancia con el planteamiento del problema, también elaboré al inicio un supuesto o hipótesis que partía de la idea de que la conjunción de la moralización de la sexualidad y el deseo, el patriarcado, la heteronormatividad y la acumulación de desventajas por clase social y color de piel ha devenido en procesos de inclusión y exclusión entre los grupos de hombres homosexuales. Esta primera hipótesis se fue descartando conforme fueron surgiendo los conceptos en la revisión de la literatura. Después no se estudió una moralización de la sexualidad y deseo como tal, sino que se denunció cómo los diferentes órdenes sociales —heterosexista, heteropatriarcal, androcéntrico— inciden en la existencia de las masculinidades *gays* a partir de un trabajo institucional conjunto que al mismo tiempo afecta a otras personas como a las mujeres, por mencionar un ejemplo. La idea de la acumulación de desventajas tomó forma a partir del enfoque interseccional, que no deja de lado el cuestionamiento a otras maneras de exclusión social. En esto se ahonda en los siguientes párrafos.

Estas posturas me permitieron generar una serie de preguntas de investigación detrás de la pregunta protagónica que era: ¿cuáles son los elementos materiales, corporales y subjetivos que conforman a las masculinidades homosexuales en la Ciudad de México? Las otras preguntas que complementaban a la primera

fueron: ¿cómo la asignación de categorías morales influye en la estigmatización de las dimensiones como el deseo y las prácticas homoeróticas?, ¿qué impacto tiene esto en los procesos de inclusión y exclusión dentro de la masculinidad homosexual? Y, ¿cómo participa la mirada interseccional para complementar estas explicaciones?

Está claro que las preguntas fueron sobrepasadas a la hora de presentar una serie de análisis que las abarcaran. Primeramente porque, si bien es cierto que la Ciudad de México es el contexto en el que se inició con el rastreo de estas dinámicas, los estudios sobre las masculinidades *gays* del capítulo 2 abarcaron poblaciones más diversas y amplias de lo que se esperaba, dando un giro más diverso al estudio y situándolo en las masculinidades *gays* latinas. La lectura de los autores del capítulo 2 también me permitió hablar más allá de las dinámicas de relación de los hombres homosexuales, ayudándome a descubrir algunas críticas hacia su comportamiento como grupos, detonando miradas que problematizaron sus posturas políticas —o la ausencia de ellas—, así como su compromiso con la masculinidad hegemónica y las múltiples fuentes de las que provienen el odio, exclusión y discriminación de este grupo. Respecto a la segunda pregunta, se encontró que no solo lo moral tiene interés en repercutir en el juicio a las otras sexualidades, hablamos de un dispositivo de la sexualidad articulado de tal manera que es difícil ver sus coyunturas expuestas.

Por un lado, existe un entramado conceptual bien definido que determina a las prácticas sexuales homosexuales como inválidas y desviadas, en ese tejido opera una serie de instituciones como la Iglesia y la ciencia misma que suscriben la normalización de esa categorización no privilegiada de lo *gay*. Aquí tiene lugar lo que, a lo largo del capítulo 3 Bourdieu ha llamado el *habitus* que, en síntesis, explica la forma en que la estructura social objetiva se incorpora al cuerpo y mente de las personas por medio de cuadros de percepción y disposición definidos, que tienen como fin la reproducción de sistemas sociales específicos. Cuando las percepciones y disposiciones abrevan de sistemas heterosexistas, heteropatriarcales y androcétricos, avalan la aversión a otras formas de expresiones sexuales que no sean las heterosexuales —el concepto niega, el sistema objetivo niega—. Con relación a la mirada interseccional de la última pregunta, gracias a las indagaciones de Boaventura de Sousa Santos y la teoría

queer —de nuevo en el capítulo 3— he podido observar que las exclusiones a nivel de práctica sexual tienen alta relación con otras, como las provocadas por el colonialismo y el capitalismo, lo cual fortalece mucho la intención de encontrar inconsistencias y diferencias dentro de los mismos movimientos *gays* alrededor del mundo.

Asimismo, y en importante relación con las preguntas de investigación, pensé en un objetivo principal que consistía en mostrar cómo se presentaban los procesos de inclusión y exclusión dentro de las masculinidades *gays* en la Ciudad de México, con base en las asignaciones estigmáticas a la sexualidad y el deseo erótico apegadas a la discriminación por factores de clase social, color de piel, religión, etc. Pero, como se ha podido leer, se ha podido ir más lejos que eso, inclusive saliendo del entorno geopolítico de esta ciudad.

En síntesis, los objetivos específicos buscaban descifrar el proceso histórico que abrió paso a la institucionalización del estigma y la persecución de la homosexualidad, así como identificar la construcción colectiva de la identidad homosexual como ente político. Otro de los objetivos era conocer sus pautas de socialización y las principales características que forman parte de su identidad (a nivel objetivo, subjetivo y performativo), con la intención de identificar las principales dimensiones de su vida que eran estigmatizadas y cuya defensa formaba parte de sus denuncias políticas nucleares —de entre las que resaltaron el placer y el deseo homosexuales—. Un último objetivo tuvo la intención de ampliar la mirada para observar la discriminación hacia ese placer y ese deseo homosexual en intersección con otros rasgos estigmatizados como el color de piel o la clase social para plantear un matiz más complejo de exclusiones que podrían suceder tanto desde fuera como dentro de las masculinidades homosexuales.

Los objetivos lograron obtener respuestas, sin embargo, estas van mucho más allá de lo que planteé inicialmente, lo cual resulta muy satisfactorio para las expectativas de lo que se deseaba encontrar en este trabajo de tesis. Se puede decir que lo que indagué y encontré resultó ser mucho más complejo de lo que el protocolo de investigación pretendía rastrear. Esto porque no se conocían conceptos, argumentos y perspectivas hasta que comencé con la etapa de análisis y revisión sostenida de literatura que el estudio de esta maestría

permitió, además de los cursos, lecturas y esfuerzos del autor de este trabajo para nutrir la investigación en múltiples sentidos. Me encontré a mí mismo en una discusión y problematización de los usos conceptuales de lo *gay*, realizando un matiz desde las teorías sociológicas relacional y de las ausencias y emergencias. Al inicio, el mismo protocolo tampoco polemizaba al respecto de los paradigmas colonial y urbanocéntrico que fueron despertando mi interés mientras avanzaba en la construcción de los capítulos y que ahora están presentes en los exámenes sobre las masculinidades *gays* como expresión identitaria y política.

Tomando en cuenta lo que se leyó y escribió a lo largo de este trabajo, la presente tesis asume la deuda de proponer su propia definición del concepto de masculinidad *gay*, el cual desde una perspectiva sociológica es entendido en esta investigación como el conjunto de relaciones sociales mediadas por estructuras objetivas —económicas y culturales— y subjetivas —marcos de percepción y disposición— condensadas a través de un deseo y placer que no responden a las necesidades del heteropatriarcado y el heterosexismo; mismas que promueven el acto sexual entre hombre y mujer, con fines reproductivos, copulares y marcado por la dominación de una entidad masculina sobre una femenina. Todo lo anterior sin mencionar la normalización del placer heterosexual sobre el homosexual en lo público y lo privado. En este sentido, y como sugiero en las conclusiones del capítulo 2, estudiar la masculinidad *gay* desde esta investigación es otra manera de acercarse a la construcción social de lo masculino y a los imperativos que lo rodean —principalmente sus pretensiones de heterosexualidad obligatoria—. La tesis examina la constitución de estas masculinidades, dando cuenta de su operación, sus tensiones internas y las contradicciones político-teóricas presentes en ellas. Todo bajo la importancia de resaltar el potencial político de este concepto, describiendo a esta masculinidad como una forma de adscripción identitaria, pero también de una forma peculiar de conectarse con el mundo, entender y vivir las sexualidades no heterosexuales desde espacios de adscripción potentes y conscientes.

Siguiendo con la mención de las aportaciones de este trabajo, el capítulo 1 podría servir a futuras investigadoras e investigadores como una recopilación histórica que explora las percepciones y sus cambios en torno a la

homosexualidad. Este repaso resalta los primeros esfuerzos mundiales para cambiar o afinar la forma en que se percibe la homosexualidad humana. Eventos como la creación de los primeros grupos científicos especializados en sexualidad, la efervescencia de obras artísticas que plasmaban lo *gay*, la situación posterior a los acontecimientos desatados por los *Stonewall riots* y los primeros destellos de los movimientos de liberación homosexual en México como condición de posibilidad a luchas más potentes y contestarias han sido nombrados y analizados a lo largo de este capítulo.

Lo anterior no debe entenderse para nada como algo concluido, sino más bien como una provocación para ampliar los estudios históricos con el objetivo de plantear contextos bien definidos y funcionales acerca de la homosexualidad para la creación de conocimiento.

Otra de las aportaciones de esta tesis ha sido el abordaje teórico de paradigmas particulares dentro del espectro de esas otras masculinidades, como el amante latino y el “chacal”, aquellas identidades y definiciones de la masculinidad *gay* que han sido tropicalizadas, adaptadas o simplemente minusvaloradas por la sociedad. Estos conceptos son el vivo ejemplo de que la masculinidad *gay* no es un ente monolítico, sino más bien un universo en el que participan numerosas variantes como el país de procedencia, el color de piel y que también sugiere la existencia, como diría Joseba Gabilondo (2006), de un proyecto de instauración de una masculinidad latina global a través de los medios de comunicación masiva occidentales.

En otras palabras, esta tesis ayuda a autores como Gabilondo en el desarrollo de cómo modelos identitarios como el *latin lover* son altamente políticos en la medida en que una población privilegiada podría estar consumiendo, comprando y apropiándose de una masculinidad foránea —latina— para reforzar la propia. La hipersexualización, la tropicalización y el neocolonialismo en este caso podrían ser más los medios que los fines de este intercambio identitario.

La mirada interseccional, vista como un enfoque analítico sensible y flexible ha permitido a esta investigación elaborar un marco teórico sugerente para quien quiere problematizar a la sociología del género y a los *gay and lesbian studies*. La inclusión de la teoría de Boaventura de Sousa Santos, la teoría *queer* y las

posturas intelectuales de las y los autores incluidos en el apartado de la Ciudad de México del capítulo 1 han sido de gran ayuda para entender que los estudios, no solo de la masculinidad *gay*, sino de la sexualidad desde las ciencias sociales en general necesitan ser más autocríticos. Esto es importante a la hora de reconocer desde dónde son enunciados. A partir de aquí nace la pregunta: ¿hacen falta más indagaciones de esas masculinidades *gays* periféricas, no urbanas, negras, pobres, sin estudios y sin capitales? Después de la revisión de las y los autores que han tratado directamente el concepto de masculinidad *gay*, esta respuesta sería indudablemente afirmativa. Latinoamérica necesita seguir en el camino de entender a las masculinidades desde su propia óptica y sus propios conceptos, ni siquiera la teoría “*cuir*” latinoamericana podría llenar estos espacios al ser la transfiguración de un concepto creado en otras latitudes para explicar dinámicas distintas a lo que se vive en esta parte del mundo. En ese tenor, esta tesis no solo usa esa mirada interseccional, propone seguir considerándola para acrecentar la profundidad de la crítica al concepto, al símbolo, pero también a las diferentes condiciones de privilegio presentes tanto dentro de las masculinidades *gays* como de los intelectuales blanqueados que hablan de ellas.

Antes de situar el par de propuestas y áreas de oportunidad del presente trabajo de tesis, rescato el siguiente y breve balance crítico acerca del marco teórico utilizado para describir los fenómenos implicados en las masculinidades *gays*. Las alternativas de Boaventura de Sousa Santos y Pierre Bourdieu no son acabadas en varios sentidos. Dando lugar a este repaso crítico, se comenzará con el sociólogo portugués. Para comenzar, y a nivel teórico, es importante detenerse en las condiciones que él mismo supone para la adecuada consecución de las sociologías de ausencias y emergencias y el trabajo de la traducción. Si bien el diálogo intercultural que propone en el proceso de la traducción puede ser idóneo, la mayoría de las veces implica distintas partes que se encuentran en disputas en distintos niveles, lo que nos lleva a pensar en la ventaja histórica y de poder que han mantenido ciertos grupos, clases, países, sistemas económico-políticos y deseos sobre otros. En principio, se debe tener en cuenta que ese diálogo no será sencillo y muy seguramente habrá

entusiasmos más marcados que otros de grupos que querrán llevar las reglas del juego.

Aunque el paradigma de la traducción, como proceso intercultural, es lo que podría otorgar sentido a esta saturación de experiencia que conllevan las dos sociologías, aquí es importante ser realistas y tomar en cuenta los argumentos que abordan la dificultad de los consensos y los límites del pluralismo. Todo acuerdo político no puede obviar la diversidad de opiniones y contemplarla solo como una condición de posibilidad.

Desde otro ángulo, también es importante tomar en cuenta las diferencias e intereses políticos de los integrantes/líderes de los movimientos “contrahegemónicos”, puesto que muchas veces la ambición de poder o estatus se puede presentar e impactar en la conformación de la contrahegemonía, esto no se descarta para nada dentro de las masculinidades *gays*. En este sentido, sería adecuado recordar que las luchas políticas contrahegemónicas no son monolíticas, pueden abreviar en muchos sentidos de posturas políticas liberales y adaptarse al capitalismo. Este dato ya era tomado en cuenta por los teóricos de las masculinidades *gays* en el capítulo pasado —un ejemplo puede ser el “comercio rosa”— y es aquí en donde sería prudente preguntarnos ¿qué tan contrahegemónicos pueden ser los movimientos sociales modernos? Al parecer no es una pregunta que pueda satisfacerse desde la lectura de Boaventura de Sousa u otros autores afines a sus temáticas.

Tras todo esto, es válido hacerse la pregunta: ¿es la teoría de Boaventura de Sousa Santos verdaderamente disruptiva contra el sistema clasificatorio de género y orientación sexual? Y la respuesta más clara es que posiblemente no. Sin embargo, debe reconocerse la importancia y pertinencia de los postulados de Santos para pensar estructuras de emancipación social significativas y que sean capaces de diseccionar más profundamente las exclusiones que viven las masculinidades *gays*, pero también las trans, las mujeres, la comunidad LGBT+ y cualquier expresión de la sexualidad alterna a lo heterosexual y cisgénico.

Sobre Bourdieu, y en alusión a su propuesta de disputa a nivel simbólico y conceptual en los movimientos *gays*, habría que preguntarse ¿qué tan fácil es invertir a la categoría como forma de subversión al orden que subordina a las

masculinidades *gays* como grupo social? Se comprende que en su trabajo ni siquiera aparezca este cuestionamiento; el identificar estas coyunturas, y más en una sociedad que universaliza y regula la sexualidad, ha sido una de las labores de esta tesis. Sin el símbolo, el concepto como fuente y expresión de una clasificación que constriñe y proscribire no puede confrontarse fácilmente, entonces tendría que haber existido quizá un esfuerzo intelectual extra de este autor para discernir más en lo semántico, lingüístico y semiótico, pero eso también es una invitación a las futuras investigaciones interdisciplinarias para matizar mejor estos puntos.

En cuanto a los aportes al tema de tesis, podría comenzar por la considerable recapitulación histórica del movimiento —o los movimientos— de liberación homosexual no solo en México, sino en algunas latitudes del mundo. La documentación de los primeros esfuerzos desde Europa y Estados Unidos para contrarrestar el paradigma mundial de homofobia que caracteriza a Occidente y el matiz de lo que después pasó en México puede ser de gran ayuda para quien esté interesado en revisar el proceso histórico de estas disputas. Resalto que las resistencias documentadas también pasan por lo artístico y lo simbólico, no solo por lo intelectual o lo epistemológico, lo cual presenta un giro variado a muchos de los abordajes políticos de este tema.

Por otro lado, la construcción del estado del arte del concepto de masculinidad *gay* del capítulo 2 aporta un nutrido examen de este término a las y los lectores interesados en encontrar modelos de descripción teórica para algo que podría ser percibido como muy variado e intangible como lo *gay*. La propia aportación que esta tesis hace al concepto es rica en el sentido de ser una recopilación puntual del mismo a través de su primera sugerencia formal por Connell. El capítulo 2 también es una expresión de las metodologías y explicaciones que se han considerado para observar este concepto, lo cual ya es una labor importante; las conexiones analíticas establecidas en este capítulo —como las que llevan a problematizar la figura del *latin lover* como símbolo de muchas formas de masculinidad a la vez— no deben pasar desapercibidas.

En lo que respecta al capítulo 3, las aportaciones discurren sin duda en las relaciones constituidas entre teorías, conceptos y autores de tiempos y contextos aparentemente distintos, pero que enfocaron sus esfuerzos en hacer visibles las

relaciones de dominación desde diversas posturas; esto de cara a brindar explicaciones audaces, interseccionales y autocríticas a los intersticios que rodean a las masculinidades *gays*. El cruce conceptual que ocurre aquí puede posibilitar una mirada sociológica fresca para pensar en cómo la violencia simbólica y el *habitus* en Pierre Bourdieu pueden dar pistas de un campo social en el que pueden estar presentes las monoculturas de las razones metonímica y proléptica de Boaventura de Sousa Santos, y cómo además esto hace necesario un esfuerzo de traducción entre placeres, deseos, identidades sexuales y orientaciones sexuales distintos. La inclusión de la propia teoría *queer* latinoamericana es otro aporte en el sentido de problematizar la homogenización de una identidad que no es la misma de país en país, ni de piel en piel. El considerar el carácter neocolonial de la dominación es vital para pensar en que no todos los hombres homosexuales viven de la misma forma su propia sexualidad, así como la eventual exclusión de la misma, es por ello que se incluyó ese apartado de teoría *queer* latinoamericana al final del capítulo 3. Por último, en el tenor de los principales aportes, en toda la tesis se propone una sociología política situada, pero a la vez rigurosa que propugna por la denuncia de la exclusión sistemática, no solo de las masculinidades *gays*, sino de cualquier práctica, orientación o identidad que sale de la heterosexualidad como ente dominante, privilegiado y asumido automáticamente en la humanidad.

Algunos de los aciertos aluden a la profundidad o detenimiento suficiente para no dejar ideas o argumentos inconclusos a lo largo de la tesis. Asimismo, el hincapié en las conexiones entre los universos objetivos y subjetivos de lo humano y lo *gay* son otro punto fuerte de la tesis, esto con el objetivo de buscar causalidades entre violencias y sus detonantes, condiciones y condicionantes, *ethos* y *pathos*. Otro acierto es la documentación histórica y el rescate detenido de los hechos que marcaron a las movilizaciones homosexuales en el mundo para cimentar una problematización, pero a la vez una justificación de por qué se analizó lo que se analizó; esto fue muy necesario y a la vez prudente.

En tanto a los desaciertos, probablemente se sitúen más sobre el capítulo 3. Quizás hubiera sido más adecuado dar voz a otros sociólogos mucho más relacionados al estudio de la homosexualidad *per se* y que no solo ahondaran en las estructuras de dominación social —aunque esto es una muy buena base

analítica—. Como se ha dicho, Bourdieu sugiere caminos para entender lo que pasa con las movilizaciones *gays* y lésbicas, pero esto no significa que abundara en el funcionamiento de su exclusión sistemática, mismo caso con las pautas de violencia simbólica que desde sus propios grupos se ejerce. Hubiera sido más afortunado en otros autores latinoamericanos contemporáneos u otros como Butler o Foucault, aunque no fueran precisamente sociólogos, por ejemplo. Por fortuna, el apartado de la teoría *queer* latinoamericana pudo salvar un poco esta compleja situación, al conectar con la crítica al colonialismo de las formas de luchar contra el heterosexismo y el heteropatriarcado. Otro inconveniente pudo haberse encontrado en la constante ejemplificación, lo que me hizo detenerme en varias ocasiones en temas cuyo tiempo se pudo haber invertido para explorar a un autor más pertinente para el tema medular de la tesis. Sin embargo, todo esto es enseñanza para el proceso de investigación doctoral y muchos errores cometidos muy probablemente no se repitan en la siguiente ocasión.

Ahora, después de este balance general de descubrimientos a nivel personal, teorías y críticas, es importante aquí reconocer los puntos de oportunidad que esta tesis no ha logrado matizar satisfactoriamente y quedan como un eslabón analítico abierto para ser complementado por proyectos como una tesis doctoral, entre otros escritos en el futuro, son los siguientes:

- A) Haría falta realizar un contraste con metodologías cualitativas que recorten desde la realidad fenómenos que sigan explicando esas dinámicas, intrincaciones y complejidades dentro y fuera de las masculinidades *gays*. Este es un trabajo que una tesis doctoral podría asumir tranquilamente.
- B) Sería interesante ahondar más en el estudio semántico, semiótico y lingüístico de las masculinidades *gays* a través de la revisión de textos históricos, poemas, pinturas, cartas y fotografías, no solo para observar sus *modus operandi*, sino también para descifrar sus usos políticos y la relación que esto tiene con otros fenómenos macro como el desarrollo del capitalismo o las guerras (políticas, económicas, epistemológicas, culturales, etc.).
- C) Otro punto de oportunidad sería el robustecer la línea de pensamiento crítica al colonialismo, el racismo y el clasismo del examen de las

masculinidades *gays*. Podrían pensarse estudios posteriores enfocados solamente en masculinidades *gays* indígenas, de colonias populares, con capacidades diferentes, trans, rurales, etc.

Referencias bibliográficas e imágenes

Alandete, D. (18 de diciembre de 2010). "EE UU acaba con la discriminación a los gays en el Ejército." *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/sociedad/2010/12/18/actualidad/1292626807_850215.html

Alphaville SA/Ronald Grant Archive/Alamy Stock Photo, 1982. Ilustración de portada de la película "Laberinto de pasiones" [Ilustración]. Recuperado de: ID: DXJNRJ

Anónimo (17 de mayo de 2016). "La OMS elimina la homosexualidad del catálogo de enfermedades mentales." *Universia*. Recuperado de: <http://noticias.universia.net.mx/cultura/noticia/2016/05/17/1139527/oms-elimina-homosexualidad-catalogo-enfermedades-mentales.html>

Asencio, M. (2011). "Locas", Respect, and Masculinity: Gender Conformity in Migrant Puerto Rican Gay Masculinities. *Gender and Society*, 25(3), 335-354. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/23044152>

Avila-Saavedra, G. (2009). Nothing queer about queer television: televised construction of gay masculinities. *Media, Culture & Society*, 31(1), 5-21. Recuperado de: 10.1177/0163443708098243

Benjamin, W. (1969). *Theses on the Philosophy of History*. Nueva York: Schocken Books.

Bloch, E. ([1947] 1995). *The Principle of Hope*. Massachussets: MIT Press.

Bohoslavsky, E. (2011). ¿Qué es América latina? El nombre, la cosa y las complicaciones para hablar de ellos. En E. Bohoslavsky, E. Geoghegan y González, M. (Comp.), *Los desafíos de investigar, enseñar y divulgar sobre América latina. Actas del taller de reflexión TRAMA* (pp. 1-11). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/235799063_Que_es_America_Latina_El_nombre_la_cosa_y_las_complicaciones_para_hablar_de_ellos

Borrillo, D. (2001). *Homofobia*. Barcelona: España. Ediciones Bellaterra.

Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Génova, Suiza: Librería Droz. Recuperado de: <https://doi.org/10.3917/droz.bourd.1972.01>

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2000 A). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.

Bourdieu, P. (2000 B). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, S.A.

Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Bravo Network Photo. Ilustración de portada de la serie *Queer eye*, con el elenco de la misma [Ilustración]. Recuperado de: <https://www.pennlive.com/resizer/F-hcWM-8AVG0thFZdcV1u5VnaTE=/1280x0/smart/arc-anglerfish-arc2-prod-advancelocal.s3.amazonaws.com/public/OS67JXME3FBERAN7W4XCR6BCUI.JPG>

Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ciudad de México: Paidós.

Camacho, E. (1 de junio de 2019). El baile de los 41. *Gatopardo*. Recuperado de: <https://gatopardo.com/arte-y-cultura/baile-41-homosexual-porfiriato/>

Cantillo, L. (julio-diciembre de 2016). Alteridades de las masculinidades gay en el Departamento del Atlántico. *Justicia Juris*, 12(2), 95-106. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.15665/rj.v12i2.1014>

Cohen, B. y Jinks, D. (productores) y Van Sant, G. (director). (2008). *Milk* [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Focus Features.

Connell, R. (2003). *Masculinidades*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México y Programa Universitario de Estudios de Género.

Consejo Nacional para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación. Principales resultados. México*. Recuperado de: https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/PtcionENADIS2017_08.pdf

Cornejo Espejo, J. (2012). Componentes ideológicos de la homofobia. *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 7(26), 85-106. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/836/83625847006.pdf>

De la Torre Diaz, A. (13 de marzo de 2017). La homosexualidad en el mundo prehispánico. *Masdemx*. Recuperado de: <https://masdemx.com/2017/03/homosexualidad-mexico-prehispanico-mesoamerica/>

Della Porta, D. y Diani, M. (2006). *Social movements: an introduction*. Oxford/Malden: Blackwell.

Diez, J. (2011). La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México. *Estudios Sociológicos*, XXIX(86), 687-712. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59823584010>

Duberman, M. (1994). We are born. En Thompson, M. (Ed.), *Long road to freedom. The advocate history of the Gay and Lesbian movement* (pp. 1-15). Nueva York: Ediciones Stonewall Inn.

El Universal. Ilustración de padres de familia en brigadas de salud contra el VIH. [Ilustración]. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/mochilazo-en-el-tiempo/cuando-el-vih-llego-mexico-en-los-anos-80>

Faderman, L. (1994). The Big Bang. En Thompson, M. (Ed.), *Long Road to Freedom. The Advocate History of the Gay and Lesbian Movement* (pp.17-31). Nueva York: Ediciones Stonewall Inn.

Fejes, F. (2000). Making a gay masculinity. *Critical Studies in Media Communication*, 17(1), 113-116. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1080/15295030009388382>

Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. Recuperado de: <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39453.pdf>

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (31ª edición en español). Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (3ª edición). Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2014). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Freud, S. (1992). *Obras completas. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gabilondo, J. (2006). Antonio Banderas: Hispanic Gay Masculinities and the Global Mirror Stage. *Studies in 20th & 21st Century Literature*, 30(1), 209-233. Recuperado de: <https://doi.org/10.4148/2334-4415.1622>

Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

González, A. (2013). Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana. *Papers*, 98(3), pp. 489-504. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/papers/papers_a2013m7-9v98n3/papers_a2013m7-9v98n3p489.pdf

Grinnell, L. (2016). Los derechos humanos y el internacionalismo en el movimiento lésbico-gay mexicano, 1979-1991. *Debate feminista*, 52, 72-89. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.007>

Guasch, O. (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, España: Laertes Editores.

Guilhem, O. (2010). Entre el “pecado nefando” y la integración. La homosexualidad en el México antiguo. *Arqueología mexicana*, XVIII(104), pp. 58-64. Recuperado de: https://www.academia.edu/9795352/_Entre_el_pecado_nefando_y_la_integraci%C3%B3n._La_homosexualidad_en_el_M%C3%A9xico_antiguo_Arqueolog%C3%ADa_Mexicana_vol._XVIII_n%C3%BAm._104_julio-agosto_2010

Hernández, M. (9 de diciembre de 2001). Los cuarenta y uno, cien años después. *La Jornada Semanal*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2001/12/09/sem-hernandez.html>

Hernández, N. (2014). *¿Ruptura o Continuidad?: Reflexiones en torno al Heteropatriarcado a partir de los relatos de un grupo de jóvenes infractores/as de ley* (Tesis de maestría). Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/135853/Tesis%20Ultima%20Version%202.pdf>

Hernández, S. (23 de junio de 2018). Marcha del orgullo Gay reúne a 250 mil asistentes: GCDMX. *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/cdmx/marcha-del-orgullo-gay-reune-250-mil-asistentes-gcdmx#imagen-1>

IMDb. Ilustración de beso entre los actores Eric McCormack y Bobby Cannavale en la serie *Will & Grace* [Ilustración]. Recuperado de: <https://www.imdb.com/title/tt0157246/mediaviewer/rm2152611328>

Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. España: Ellago Ediciones.

Jung, P. y Smith, R. (1993). *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Nueva York: State University of New York Press.

Kruspe, R., Landers, P., Lindemann, T., Lorenz, D., Riedel, O. y Schneider, C. (2006). Mann gegen Mann (Trad. Songstraducidas). En Rosenrot [CD]. Berlín, Alemania: Jacob Hellner/Teldex Studio/Motor. Recuperado de: https://www.songstraducidas.com/letratrducida-Mann_Gegen_Mann_7543.htm

La Barbera, M. (2016). Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplina*, 4(8), 105-122. Recuperado de: <http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/download/54971/48820>

Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Laguarda, R. (2009). *Ser gay en la Ciudad de México: lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. Ciudad de México: Instituto Mora/CIESAS.

Lauritsen, J. y Thorstad, D. (1977). *Los primeros movimientos en favor de los derechos homosexuales 1864-1935*. Barcelona: Tusquets.

Leal, C. (2016). Sobre las dimensiones del pensamiento queer en latinoamérica: teoría y política. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* (70), pp. 170-186. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/4959/495952432008.pdf>

Leeman, J. (2016). La clasificación de los latinos y latinas en la historia del censo de los Estados Unidos: la racialización oficial de la lengua española. En J. Del Valle (ed.), *La historia política del español* (pp. 354-379). Madrid: Editorial Aluvión.

Lumsden, I. (1991). *Homosexualidad, Sociedad y Estado en México*. Ciudad de México: Sol Ediciones.

Martín, N. (11 de junio de 2017). El “verano del amor”, que fraguó la figura del hippie, cumple su 40 aniversario. *El mundo.es*. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/06/11/cultura/1181547561.html>

Mirabal, A. (17 de noviembre de 2016). El baile de los 41. *Diario La izquierda*. Recuperado de: <https://www.laizquierdadiario.mx/El-baile-de-los-41>

Monsiváis, C. (1998). La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías. *Debate feminista*, 9, 55-73. Recuperado de: http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/470/402

Moreno, A. y Pichardo, J. (2006). Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), pp.143-156. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62310110.pdf>

Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

Moyssen, G. (5 de octubre de 2018). Ocho años de matrimonio igualitario en México. Avances y retrocesos. *El Universal*. Recuperado de:

<https://www.eluniversal.com.mx/english/ocho-anos-de-matrimonio-igualitario-en-mexico-avances-y-retrocesos>

Novo, S. (1691). *Poesía*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

NY Daily News Archive/Getty Images. Ilustración de los disturbios de Stonewall. [Ilustración]. Recuperado de: <https://www.history.com/this-day-in-history/the-stonewall-riot>

Osuna, M. (2015). Ilustración de “Carmelo” el mesero. [Imagen]. Recuperado de: <http://laprensa.mx/notas.asp?id=365123>

Palmer, J. AP/REX/Shutterstock.com, (1978). Memorial a Harvey Milk y George Moscone. [Ilustración]. Recuperado de: <https://kids.britannica.com/students/assembly/view/234282>

Posada, J. (1901). Los 41 maricones. [Ilustración]. Recuperado de: <https://lgbt-history-archive.tumblr.com/post/153301141212/los-41-maricones-the-41-faggots-mexico>

Raíces e Instituto Nacional de Antropología e Historia. Códice Nuttall, lámina 3: Guerra contra la gente de piedra. [Ilustración]. Recuperado de: <https://raices.com.mx/tienda/revistas-la-sexualidad-en-mesoamerica-AM104>

Reddy, V. (1998). Negotiating Gay Masculinities. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, (37), pp.65-70. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/4066176?seq=1#metadata_info_tab_contents

Rodríguez, M. (2017). Armarios de papel: el heterosexismo en los manuales de español como lengua extranjera. *Ex æquo*, (36), pp. 99-115. Recuperado de: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2017.36.06>

Ros, L. (13 de mayo de 2019). ¿Qué era el apartheid? *La vanguardia*. Recuperado de: <https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20190503/462004443147/que-era-el-apartheid.html>

Santos, B. (2005). *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI, CLACSO.

Secretaría de Gobernación de México. (2020). *¿Qué es la identidad de género?* Recuperado de: <https://www.gob.mx/segob/articulos/que-es-la-identidad-de-genero>

Segura Gutiérrez, J. (2014). Masculinidad gay en la escuela. Educación, sujetos y subjetividad. *Nova et Vetera*, 23(67), 104-113. Recuperado de: 10.22431/25005103.28

Shilts, R. (1994). Prefacio. En Thompson, M. (Ed.), *Long road to freedom. The advocate history of the Gay and Lesbian movement* (pp.14-15). Nueva York: Ediciones Stonewall Inn.

Sin Violencia LGBTI, (2019). *El prejuicio no conoce fronteras. Homicidios de lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en países de América Latina y el Caribe 2014-2019*. Recuperado de: https://colombiadiversa.org/colombiadiversa2016/wp-content/uploads/2019/08/Informe_Prejuicios_web.pdf

Staff Hemeroteca (20 de octubre de 2018). Cuando el VIH llegó a México en los 80. *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/mochilazo-en-el-tiempo/cuando-el-vih-llego-mexico-en-los-anos-80>

Tarrow, S. (1999). Estado y oportunidades: la estructura política de los movimientos sociales. En D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas* (pp. 71-99). Madrid: Istmo.

Tequianes, E. (28 de junio de 2019). El baile de los 41, hecho que “salió a la luz” gracias a la prensa: experto. *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/el-baile-de-los-41-hecho-que-salio-la-luz-gracias-la-prensa-experto>

Ulloa, C. (2016). Dignidad humana y políticas públicas en México. De la indignación a la resistencia LGBTI. En *Movimientos sociales, resistencias y universidad. Sobre la incidencia social del conocimiento*. Barcelona: Gedisa. pp. 195-227.

Vargas, S. (15 de diciembre de 2016). Queer, cuir y las sexualidades periféricas en México. *Horizontal*. Recuperado de: <https://horizontal.mx/queer-cuir-y-las-sexualidades-perifericas-en-mexico/>

Viteri, M., Serrano, J. y Vidal-Ortiz, S. (2011). ¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (39), pp. 47-60. Recuperado de: <https://www.flacso.edu.ec/portal/files/docs/i39viteri.pdf>

Whitman, W. (1950). For him I sing. En Kouwenhoven, J. (Ed.), *Leaves of Grass* (pp. 769). Nueva York: The Modern Library.

Wilde, O. (2000). *De Profundis. La balada de la cárcel de Reading*. Madrid, España: Editorial Biblioteca nueva.

Wirrick, J. y James, S. (1978). You make me feel (mighty real). En *Step II* [CD]. Estados Unidos: Fantasy Records.

Zapata, L. (1996). *El vampiro de la colonia Roma*. Ciudad de México, México: Grijalbo.