



# Universidad Nacional Autónoma de México

## Facultad de Estudios Superiores Iztacala

“Una otra mirada de la jotería:  
la cuestión homosexual en México”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A (N)

Christian Jorge  
Martínez Ramírez

Director: Maestro José Antonio Mejía Coria

Dictaminadores: Doctora Irene Aguado Herrera  
Maestra Elizabeth Núñez González



Los Reyes Iztacala, Edo de México, 2016.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

Introducción	3
Psicoanálisis y su especificidad	7
(Des)pliegue Homosexual	27
Jotería, el elemento loco	39
Una otra mirada: la jotería y el cine	47
Conclusiones	59

## INTRODUCCIÓN

En este momento, en el que la sexualidad y sus diversas formas de expresión nos exhiben de manera escandalosa sus interrogantes, resulta crucial plantear la posibilidad de nuevas lecturas; lecturas que vayan más allá de plantear obviedades y, más que poner certezas, cuestionen el asunto.

Sabemos, los discursos no son inocentes y es importante señalar que, más allá de lo fragmentario que pueda resultar, el presente es una apuesta de lectura que, sí, nace o tiene génesis en el psicoanálisis y que, sin embargo, no se reduce a una lectura psicoanalítica de la homosexualidad.

La llamada homosexualidad sería el pretexto para hacer a un lado las aproximaciones totalizadoras o que pretenden homogeneizar, para (congruente con el psicoanálisis) abrir espacio a la singularidad que es inherente a la condición humana.

Para empezar, tendríamos qué preguntarnos qué es el psicoanálisis. Siguiendo a Jacques-Alain Miller<sup>1</sup>, el psicoanálisis no es una ciencia, es una humilde práctica. Práctica que tiene que ver con la escucha. ¿Escucha de qué o de quién? Escucha del sujeto del inconsciente.

Freud, desde muy temprano, descubre la existencia de fuerzas que se resistían a la voluntad. Estas fuerzas, a pesar de ser sentidas como algo exterior, resultaban lo más propio a sus pacientes. Contrario a las ideas dominantes propias de su época, que intentaban dar respuesta al origen de las enfermedades, el vienés se ve obligado a ir más allá y escucha a sus pacientes, histéricas en su mayoría.

Es justo la histeria la que lleva a Freud a asegurar que se padece en mayor parte por reminiscencias<sup>2</sup>. Así, las ideas de la constitución, los problemas cerebrales

---

<sup>1</sup> Jacques-Alain Miller, *Los Divinos Detalles. Los cursos psicoanalíticos*. Argentina, Paidós, 2010.

<sup>2</sup> Sigmund Freud y Joseph Breuer, "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar", en Sigmund Freud, *Obras Completas*, t. II. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 27-44.

y las taras hereditarias quedan a un lado y aparece la historia del sujeto como el territorio en el cual buscar las causas de la enfermedad<sup>3</sup>.

Sabemos que el espacio privilegiado de lo anterior es lo infantil; sin embargo, esto no puede ser entendido como un espacio cronológico que termina, que finaliza sin retorno, si no como lo que ahí se instituye y perdura en el tiempo.

Si bien Freud descentró la homosexualidad como degeneración o enfermedad, habría que recordar que, para el psicoanálisis, la homosexualidad no sería la excepción, si no la regla, pues, la distinción entre normalidad y anormalidad queda difuminada. Así, la homosexualidad no encontraría su explicación en un cromosoma o en la anatomía, si no en la ya mencionada historicidad de cada sujeto: al hablar de elección de objeto de amor (en nuestro caso, la homosexualidad masculina), Freud remite el problema al estudio del «desarrollo» de la pulsión y en particular a sus vicisitudes edípicas.

Lacan lleva los postulados freudianos al límite y sostiene que, no sólo el objeto de amor estaría indefinido para el sujeto, si no también el sexo inconsciente y, así, hablaría de sexuación.

El psicoanálisis, eje rector del presente, nace de la ciencia y, por tanto, habla de la homosexualidad, esa especie que, producto de la fiebre taxonómica, inventan los médicos. Sin embargo, gracias a Foucault sabemos que la sexualidad es un terreno fértil para los discursos y que los saberes sobre la homosexualidad masculina podrían pensarse como un conjunto de discontinuidades.

En lo que respecta a México, en la época precolombina está la figura del cuiloni, denominación que se le daba a los hombres que practicaban sexo con hombres y que, en caso de ser descubiertos, solían tener un destino trágico.

Las actitudes homófobas presentes en la mayoría de las culturas precolombinas más las propias al cristianismo introducido en la conquista, nos da como resultado el desprecio por el sodomita, el hombre que cargaba con el peso del pecado nefando contra natura.

Entre el sodomita colonial y el homosexual científico está el afeminado decimonónico, un hombre que se definía no por sus prácticas sexuales si no por su

---

<sup>3</sup> Helí Morales, *Otra historia de la sexualidad*. México, Palabra en vuelo, 2011.

comportamiento, gustos y gestos. Serán los afeminados decimonónicos los que emerjan como acontecimiento en la prensa nacional gracias a un comentado baile en la Ciudad de México.

En México, gracias al positivismo impulsado por Porfirio Díaz, llega la lectura médica del mundo y, con ella, la homosexualidad creada por la ciencia: la nueva especie introducida por el discurso psiquiátrico.

Después de haber sido considerados como anormales, invertidos, los homosexuales deciden elegir un término que ya no tuviera la carga patológica y, así, se autodenominan gays, una palabra que sí, tendría que ver con la raíz etimológica de la misma (alegre) y sería entendida como un estilo de vida.

Sin embargo, estas figuras (aunque discontinuas) remitirían a una especie de pensamiento sedentario, inmóvil. Sabemos, el movimiento se da justo entre estas figuras. Así, aparece la figura de los jotos, la jotería, como el elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del oren impuesto por las Ideas.

La jotería sería ese elemento no teorizado y que, sin embargo, exige su reconocimiento, que emerge como acontecimiento en la cotidianidad.

Ya dijimos que el psicoanálisis es el eje rector del trabajo. Por tanto, para hacer una lectura de la jotería, debemos tener en cuenta sus preceptos. Para Freud, desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social pues el otro siempre aparece bien como objeto, bien como modelo, como auxiliar o como enemigo<sup>4</sup>.

No obstante, Freud no tiene la última palabra y surge la necesidad de una lectura ya no social, si no política. Siguiendo a Hannah Arendt<sup>5</sup>, la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres, trata del estar juntos, los unos con los otros de los diversos. Lo político es un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y, contrario a una lectura social, no eliminaría la diversidad inherente a la condición humana en favor de una supuesta homogeneización.

---

<sup>4</sup> Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, t. XVII. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 63-136.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, "Introducción a la política", en *La promesa de la política*. España, Paidós, 2008, pp.131-224.

Por tanto, si entendemos a los jotos en un sentido político, éstos no serían víctimas de un supuesto poder ejercido desde diversos puntos que intentaría domesticar o disciplinar; si no que éstos son activos, escriben su historia activamente, uno por uno.

Si la jotería es algo no teorizado y, no obstante, está en la cotidianidad, resulta importante encontrar a los jotos que ha habido a lo largo de la historia y que no tendría que ver con una lista de homosexuales ilustres.

Congruente con el pensamiento nómada (que se opone al sedentario), ese pensamiento que “falta siempre a su lugar, que nunca está en su sitio, que aparece donde no se le busca... que vaga, siempre en diagonal, a través de un territorio complejo de teorías y problemas sin asentarse en ninguno de ellos”<sup>6</sup>, aparece la posibilidad de pensar la jotería desde el cine; es decir, desde el sistema que reproduce el movimiento en función del momento cualquiera<sup>7</sup> y en el que, por tanto, los jotos tendrían que aparecer desde los inicios del cine.

Cuando hablamos del cine, así como de cualquier otra expresión artística, no lo hacemos desde un juicio lógico, si no desde un juicio estético, ese que introduce la dimensión subjetiva. Sin embargo, no debemos entender lo estético en un sentido clásico; es decir, no como la relación entre el arte y lo bello. Si tenemos al psicoanálisis como telón de fondo, surge la necesidad de pensar el arte ya no en relación con lo bello si no con lo sublime, eso que deja ver lo insoportable, lo intramitable, lo indecible, que introduce el psicoanálisis.

---

<sup>6</sup> Miguel Morey “Prólogo a la edición castellana. Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*. España, Paidós, 2011, p.14.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. España, Paidós, 2014.

## PSICOANÁLISIS Y SU ESPECIFICIDAD.

Sea cual sea la problemática que se pretende analizar, siempre habrá un sinnúmero de aproximaciones posibles; esto resulta especialmente peligroso pues, dentro de esa diversidad de discursos, uno podría perderse metafóricamente y literalmente hablando.

Estando advertidos de lo anterior, es necesario tener una especie de brújula que nos guíe durante el viaje que representa cualquier trabajo de investigación. Así, aunque el presente trabajo versa sobre la llamada homosexualidad, se hace desde un posicionamiento singular: se pretende hacer una lectura psicoanalítica que, teniendo la homosexualidad como excusa, como pretexto, apuesta por la escucha del sujeto del inconsciente.

### **Perspectiva**

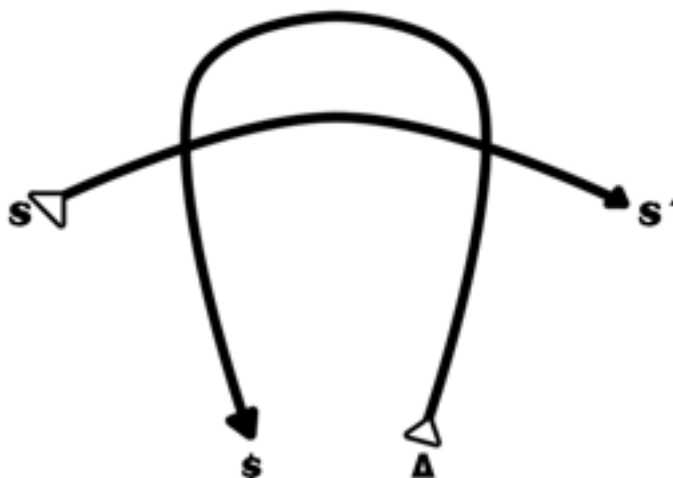
Es en los siglos XVI y XVII, gracias a las revoluciones que se dan en éstos, cuando emerge la ciencia moderna. Con Galileo y Descartes encabezando dichas transformaciones, se construye una nueva concepción del mundo y del universo.

Si bien gracias al aforismo cartesiano *Ego cogito ergo sum* se plantea la racionalidad como la única manera de acceder al conocimiento puro, sabemos que el psicoanálisis propone “un sujeto diferente al fundado en la legalidad de la conciencia”.

Para el psicoanálisis la letra tiene un lugar especial: el alcance que las palabras cobran tiene que ser tomado en cuenta. Así, desde el psicoanálisis, se piensa en un sujeto: no se habla de individuo, pues con éste se hace referencia a lo indivisible y, si algo es indivisible, no hay fractura; tampoco se habla de persona pues, incluso etimológicamente, hace referencia a una máscara.

Aunque desde el psicoanálisis se habla de un sujeto, no es de uno genérico, si no de el sujeto del inconsciente, mismo que no es originario, si no que tiene una génesis y dicha génesis es efecto de la operatividad del lenguaje.





**Figura 1. Grafo 1**

Tal como se puede ver en el Grafo 1 (figura 1), ese que Jacques Lacan<sup>8</sup> denomina célula elemental, el punto de partida es un sujeto mítico de la necesidad ( $\Delta$ ), siendo el sujeto barrado ( $\$$ ) efecto del atravesamiento por la cadena significativa soportada por el vector S-S': "el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a la batería significativa, descompletándola esencialmente por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de la falta". Así, hablamos de un sujeto que pondría fin al determinismo anatómico y biológico.

### **Sujeto e inconsciente**

Sabemos que el tema del sujeto no es nuevo, Descartes, Hegel, Marx (por mencionar sólo algunos) hablaron del sujeto en algún momento. Sin embargo, la revolución psicoanalítica encabezada por Freud pone en evidencia la escisión constitutiva de lo humano: estamos atravesados por un desconocimiento radical que tiene efectos. Eso que no conocemos y que sin embargo nos mueve es lo inconsciente.

---

<sup>8</sup> Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2013, p. 766.

Freud, en un artículo de 1912<sup>9</sup>, nos dice cuál es el sentido que en el psicoanálisis, y sólo en él, se atribuye al término inconsciente. En dicho artículo nos ofrece varias definiciones de lo que en psicoanálisis se entiende por inconsciente.

En un primer momento nos da una definición en un sentido descriptivo: hace una diferencia entre lo consciente y lo inconsciente. Lo consciente sería aquella representación o cualquier otro elemento psíquico que está presente en la consciencia; es decir, todo aquello de lo que nos percatamos. Sin embargo, estas representaciones son susceptibles de desaparecer de la consciencia y, después de un determinado tiempo, volver intactas a ésta.

El hecho anterior hace suponer que, a pesar de no ser una representación consciente, ésta seguía presente en nuestro psiquismo, aunque de una forma latente. Estas representaciones latentes es lo que Freud habrá de denotar con el término inconsciente. Así, distingue entre las representaciones conscientes, surgidas de una percepción, y las percepciones latentes que vienen de la memoria.

En un segundo momento nos da una definición en un sentido dinámico; es decir, fundada en un proceso y no sólo en un estado. Para ello recurre al ejemplo de la sugestión hipnótica.

Es bien conocido que el psicoanálisis tiene que ver con los avatares de la vida de Freud: en 1885, durante su estadía en *La Salpêtrière* y gracias a la práctica hipnótica de Charcot, pudo presenciar la existencia de cosas que no estaban en la consciencia y que tenían efectos sobre el comportamiento y la vida despierta de los pacientes de dicho hospital.

Partiendo de ello, y de vuelta en el artículo de 1912, cita el experimento de la sugestión hipnótica realizado por Bernheim. Dicho experimento consistía en poner a un paciente en estado hipnótico. Mientras el paciente se encontraba en ese estado, y bajo el influjo del médico, se le daba la orden de ejecutar una determinada acción en un determinado momento. Después de que el paciente era despertado y cuando todo indicaba que había regresado a su estado mental ordinario, a pesar de no recordar su estado hipnótico, en el momento fijado ejecutaba la acción ordenada, aunque sin

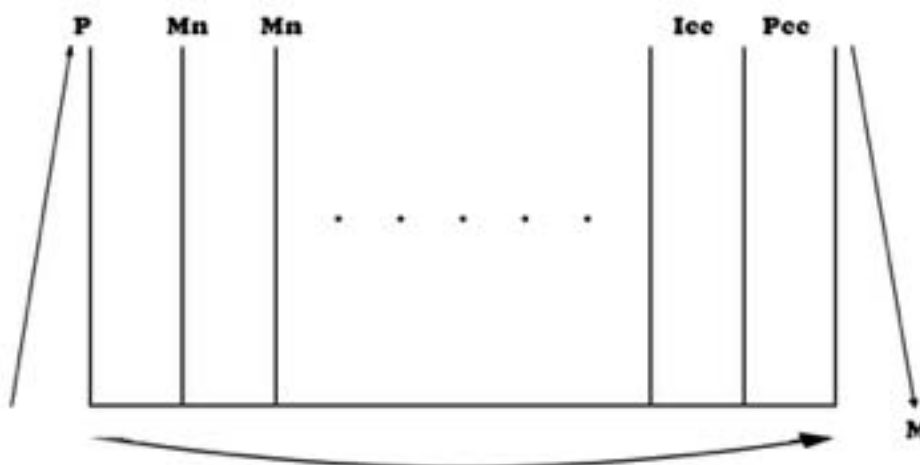
---

<sup>9</sup> Sigmund Freud, "Notas sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis" en *Obras Completas*, t. XII. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 265-278.

saber porqué. A pesar de haber ejecutado la orden, permaneció inconsciente el estado hipnótico: tanto la orden como el influjo del médico.

La idea de la acción devino consciente y, tan pronto como la conciencia se hubo percatado de su presencia, ésta devino eficiente. Ya que el estímulo real para actuar fue la orden del médico, se podría suponer que la idea de la orden del médico devino, también, eficiente. Sin embargo, ésta no se reveló a la conciencia, tal como sí sucedió con su retoño; es decir, la idea de la acción. Así, la idea de la orden del médico permaneció inconsciente y fue, al mismo tiempo, eficiente. A pesar de la intensidad de la idea, ésta no puede acceder a la conciencia y, gracias a la defensa, permanece inconsciente.

Lo anterior nos da la posibilidad de pensarlo en un sentido tópico. Debemos recordar que en *Die Traumdeutung*, obra considerada como el acta de nacimiento del psicoanálisis, Freud nos propone un esquema para pensar el aparato psíquico (figura 2). Así, divide el aparato psíquico en dos sistemas: el sistema percepción-conciencia y el sistema inconsciente o de las huellas mnémicas. Cada uno de estos sistemas tiene características particulares y diferenciales: el sistema de las percepciones “no tiene capacidad ninguna para conservar alteraciones, y por tanto memoria alguna. A la inversa, nuestros recuerdos, son en sí inconscientes; *si bien es posible hacerlos conscientes, despliegan todos sus efectos en el estado inconsciente*”<sup>10</sup>.



**Figura 2. Aparato psíquico**

<sup>10</sup> Sigmund Freud, “La psicología de los procesos oníricos” en *Obras completas*, t. V. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 533. (Las cursivas son mías).

Lo que esta geografía ficticia pone sobre la mesa es que, a pesar de ser sistemas diferenciados, éstos se encuentran en relación permanente, en una especie de continuidad moebiana. El modelo paradigmático para aterrizar dichas teorizaciones no podría ser otra si no la vía regia del inconsciente: los sueños.

Para iniciar, debemos tener en cuenta al deseo inconsciente como principio inmanente de la producción. En su recorrido por el aparato psíquico, las huellas mnémicas se vinculan con dicho deseo. Éste, al no poder acceder, conecta su fuerza con las huellas mnémicas y avanza hacia la consciencia pero transformado, disfrazado. Así, se puede distinguir el contenido latente y el contenido manifiesto, siendo el último el resultado de la deformación del primero.

Freud avanza en su definición y nos propone un tercer sentido. Para él, el más importante que ha cobrado en el psicoanálisis: un sistema cuyos procesos que lo componen son inconscientes y las leyes que rigen dicho sistema se distinguen en amplia medida de las que rigen la actividad consciente. Así, nos presenta el inconsciente como un sistema de leyes y relaciones.

Gracias a lo anterior, Lacan puede hacer una lectura estructural del inconsciente. Así, lo importante del inconsciente son las relaciones, pues la relación es lo que constituye la estructura. Siguiendo a Deleuze, una estructura es “una combinatoria de elementos formales que no tienen ellos mismos ni forma, ni significación, ni realidad empírica, ni inteligibilidad detrás de la apariencia”<sup>11</sup>.

Estos elementos son unidades lingüísticas constituidas del mismo orden que el lenguaje; es decir, hablamos de elementos significantes: la estructura es operación, es función de relación, es ejecución de un orden de posiciones y el significante es la unidad diferenciada con que opera esta estructura.

A pesar de que los elementos que conforman la estructura no poseen un sentido preconcebido ni intrínseco, el sentido se puede producir a partir de la posición de éstos. Si el sentido existe por la posición de los significantes, para que se produzca se necesita la dimensión espacial.

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” en F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII: Le XXe siècle*. Hachette, 1973

No se trata de un espacio en el sentido de espacio en la «realidad», tampoco del espacio como geografía imaginaria. Se trata de un espacio vacío, pero configurado por relaciones de vecindad.

Recapitulemos: siguiendo el aforismo lacaniano *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, se puede afirmar que, al estar estructurado, el inconsciente opera, pone en relación sus unidades; es decir, significantes.

Para Lacan, las operaciones de esta estructura son la metáfora y la metonimia; es decir, “los efectos de sustitución y de combinación del significante en las dimensiones respectivamente sincrónica y diacrónica donde aparecen en el discurso”<sup>12</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, se vuelve evidente que el sentido no sólo se constituye a partir de la posición de los significantes, sino también a partir de un tiempo nacido de un corte. Sin embargo, al hablar de esta dimensión temporal, no se trata de una temporalidad lineal, cronológica, si no de una temporalidad lógica: una forma vacía y desenrollada del tiempo en la cual no hay separación entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro; se tira en los dos sentidos a la vez<sup>13</sup>.

Lo anterior cobra relevancia pues, más allá de hablar de un sujeto del inconsciente, el sujeto es efecto de este movimiento significativo y su función es gestar la relación entre los significantes: el sujeto resulta necesario al pensar el inconsciente estructurado, pues el sujeto es la condición del lazo entre significantes. Así, “aquí se inserta como tal una función que es aquella del sujeto, no del sujeto en el sentido psicológico, sino del sujeto en el sentido estructural”<sup>14</sup>.

En psicoanálisis, a pesar de usar la palabra sujeto, no se trata de sujeto entendido como sinónimo de tipo; se trata de situarlo con respecto al lenguaje y al inconsciente.

Debemos recordar que, para Lacan, el inconsciente es “una cadena de significantes que en algún sitio se repite e insiste para interferir en los cortes que le

---

<sup>12</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2013, p.761.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, “Vigésimo tercera serie: Del Aion” en *Lógica del sentido*. España, Paidós, 2011, pp. 197-203.

<sup>14</sup> Lacan Jacques, Clase del 20-12-1961 en *L'identification, Seminario inédito de 1961-1962*.

ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa”<sup>15</sup>. Así, el inconsciente interfiere, irrumpe. Es en estas irrupciones donde se puede pensar en un sujeto: el sujeto del inconsciente es evanescente, aparece como discontinuidad, como corte; pero también aparece como efecto de un corte: la *spaltung* freudiana.

### **Somos contemporáneos del niño que fuimos**

Tal como se mencionó anteriormente, el sujeto del inconsciente no es originario, no hay nada en el organismo que lleve a la constitución como sujeto; por el contrario, “es aquello que no hay en el organismo, lo que le falta, lo que lo lanza a convertirse en un(a) niño(a) que habla, salta, canta inventa, dibuja...”<sup>16</sup>

Así, se puede observar que el escenario infantil es inaugural y creador. Sin embargo, no debemos entender lo infantil como infancia; es decir, no como un espacio cronológico que termina, que finaliza sin retorno, si no como lo que ahí se instituye y perdura en el tiempo: una “historicidad perdida que vive en cada uno y que, sin ser conscientes de ello, hacemos uso de la misma”<sup>17</sup>.

Freud estaba advertido de lo anterior pues afirmaba que “lo inconsciente de la vida anímica es lo infantil”<sup>18</sup>, siendo la sexualidad infantil en tanto incestuosa lo reprimido por excelencia. Aquí se atisba uno de los puntos álgidos del psicoanálisis: la sexualidad.

El psicoanálisis pone las cosas sobre la mesa: la sexualidad acompaña al ser hablante desde la cuna hasta el último aliento y, aunque es bien sabido que el psicoanálisis nada tiene qué ver con la sexología, éste versa sobre la sexualidad. Pero si habla de sexualidad no es porque el psicoanálisis sepa de la misma, si no

---

<sup>15</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2013, p.760.

<sup>16</sup> Leandro de Lajonquiere, “Hacerse niño(a)”, en *Figuras de lo infantil*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011, pp. 103-124.

<sup>17</sup> Esteban Levin “Introducción” en *La experiencia de ser niño: Plasticidad Simbólica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 13.

<sup>18</sup> Sigmund Freud, “13ª Conferencia. Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño” en *Obras completas*, t. XV. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 193.

justo todo lo contrario. El aforismo lacaniano *No hay relación sexual* da cuenta de ello.

La fórmula anterior requiere una distinción terminológica: la lengua francesa distingue entre las palabras *relation* y *rapport*. Así, aunque los seres hablantes tengamos relaciones sexuales, no hay correspondencia sexual: “no se puede escribir la ley psicoanalítica de la atracción de los seres humanos”.

En el inconsciente, el sexo sólo se aborda por medio del lenguaje. Así, ante las primeras sensaciones genitales del niño, que siente como ajenas y desbordantes, evoca al lenguaje para interpretar esas primeras experiencias.

Así, se vuelve del orden de lo evidente que la sexualidad humana no compete únicamente a la biología y que, al estar relacionada con el lenguaje, ésta queda subvertida.

Hay algo que, desde Freud, queda claro: la sexualidad de los adultos no difiere de la sexualidad infantil (misma que calificaba de perversa polimorfa). La sexualidad llamada adulta, lo dice Freud, no es más que una repetición (que no reproducción, pues en la repetición está la diferencia) de la sexualidad infantil.

### **Edipo**

El Edipo, lo decía Freud en una nota agregada en 1920 a sus Tres ensayos de teoría sexual, “es el complejo nuclear de las neurosis, la pieza esencial del contenido de éstas”<sup>19</sup>.

Debemos recordar que el Edipo es un asunto de cuerpos sexuados, un asunto erótico: la primera moción sexual se dirige hacia la madre y el primer odio y deseo violento se dirige contra el padre. Lo que cobra una especial significatividad es que, congruente con el título del apartado anterior (somos contemporáneos del niño que fuimos), “aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo”.

Sin embargo, esto no puede entenderse literalmente; es decir, no hablamos un Edipo restringido como triangulación papá-mamá-yo, si no de una estructura como

---

<sup>19</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual.” en *Obras Completas*, t. VII. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 109-222.

sistema de lugares y funciones que no deberían confundirse con la figura variable de los que vienen a ocuparlos.

Tal como se ha planteado, el sujeto tiene una génesis. Dicha génesis se ubica en el entramado edípico: cuando nace un cachorro humano, éste lo hace en estado fetalizado, requiere de un Otro que signifique su grito y pueda constituirse como sujeto.

Lacan lee el Edipo freudiano como un mito e intenta darle una dignidad matemática y lingüística; es lo que denominará metáfora paterna (figura 3), misma que introduce el elemento simbólico de la falta.

$$\frac{\text{Nombre del Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado del Sujeto}} \longrightarrow \text{Nombre del Padre} \left( \frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

**Figura 3. Metáfora Paterna**

Hay que recordar que, aunque se habla de una falta, no quiere decir que realmente falte algo: en lo Real no falta ni sobra nada; es lo Simbólico lo que puede nombrar la falta y con ello introducirla.

De vuelta a la metáfora paterna, podríamos describirla como un corte, corte que es fundante del sujeto. Gracias a este corte, el cachorro humano advendrá parlante y quedará dividido entre lo que dice y lo que sabe.

A pesar de que el Edipo es un mito, éste no pierde importancia por ello. El Edipo debe ser entendido como un montaje imaginario, como un medio decir de la verdad. Así, si la vida es sueño y los sueños sueños son, el Edipo no sería más que el contenido manifiesto. ¿Qué sería, pues, el contenido latente?

El contenido latente sería lo que es considerado el eje central del Edipo; es decir, el complejo de castración, siendo éste, por tanto, lo radicalmente inconsciente.

El complejo de castración, en su función de nudo, no toma su alcance eficiente si no a partir de su descubrimiento como castración de la madre: ¡la madre está castrada!

La madre, que se consideraba provista de falo, se descubre carente de éste. Así, al no tenerlo, la madre lo desea. Si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacer el deseo de la madre.



Es ahí, en ese tiempo necesario siempre que no se perpetúe en él, donde la ley introducida por el padre (Nombre del Padre) operará para que un corte se produzca. Esta operación a la que llamamos castración simbólica, es fundante del sujeto.

¿De qué nos habla, pues, la metáfora paterna? La metáfora paterna es un proceso cuyo producto es triple: por un lado, el Nombre del Padre se inscribe, quedando interdicta la madre para ocupar el lugar del Otro y caer en el olvido; por otro lado, el falo le es dado como significado al sujeto; y, finalmente, el sujeto ya no se siente librado a la omnipotencia del capricho materno y será capaz de orientarse respecto a la significación fálica<sup>20</sup>. Así, la metáfora paterna es otro modo de decir que el Edipo, si quiere ser ley de deseo, no puede ser otra que la ley de la prohibición del incesto: la madre no reintegrará el producto y el hijo no yacerá con la madre.

Tenemos, así, que de la vertiente edípica se desprende el complejo de castración y en ésta se descubre “una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos”<sup>21</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta evidente que hablamos del falo en tanto función simbólica que es una sustitución y desplazamiento. Así, pasa de órgano físico a elemento simbólico, el ya mencionado anteriormente elemento simbólico de la falta: el significante del falo le falta al gran Otro; el falo como significante da la razón del deseo.

Al introducir el falo al triángulo edípico, éste queda roto en su estructura y subvierte lo que ha sido considerado como el modelo burgués de normativización del sujeto y su deseo<sup>22</sup>.

### **Cuerpo pulsional**

Si el tema que nos interpela es la llamada homosexualidad y ya dijimos desde qué discurso se abordará, resulta problemático pues la homosexualidad no deja a nadie

---

<sup>20</sup> Jean-Claude Maleval “La metáfora paterna” en *La forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp.81-86.

<sup>21</sup> Jacques Lacan, “La significación del falo” en *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2013, p.654.

<sup>22</sup> Helí Morales, “Masoquismo y amor” conferencia llevada a cabo en el Centro Universitario Emmanuel Kant, Ciudad de México, 2015.

fuera: en la infancia, la elección de objeto se realiza independientemente de la anatomía del objeto. Debemos recordar que la diferencia anatómica entre los sexos se instala a partir de la puesta en juego del complejo de castración. Así, las restricciones se instalan después.

Freud nos habla de una elección de objeto. Este objeto no es un objeto cualquiera, es el objeto de amor y éste se elige. Si bien la elección es forzada, esto nos habla de que la pulsión no está atada a un objeto. Así, resulta necesario abordar uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis: la pulsión.

Si hablamos de pulsión, desde luego que no hacemos referencia a una sustancia; es decir, la pulsión no pertenece al campo de lo visible. La pulsión es una fuerza constante; es una fuerza que “no tiene ni día ni noche, ni primavera ni otoño, ni alza ni baja”<sup>23</sup> y cuyos efectos son localizables específicamente en el cuerpo.

El cuerpo pulsional, introducido por primera vez por Freud, poco o nada tiene que ver con el cuerpo de la biología o de la medicina. Si bien el psicoanálisis no niega el organismo; es decir, el conjunto de órganos y sus funciones, lo inédito es un cuerpo libidinizado: la palabra, cargada de libido, “recorta, sobre la indeterminación orgánica de base, zonas erógenas e instala pulsiones parciales”<sup>24</sup>, parciales respecto de la finalidad biológica de la sexualidad, la reproducción.

Así, la palabra, aparte de constituir al sujeto, también constituye al cuerpo, cuerpo con el cual se identificará el sujeto. Debemos pensar, sin embargo, el cuerpo como borde; es decir, el cuerpo subjetivado, el cuerpo con el que el sujeto se identifica, no es más que lo que el espejo devuelve de su superficie.

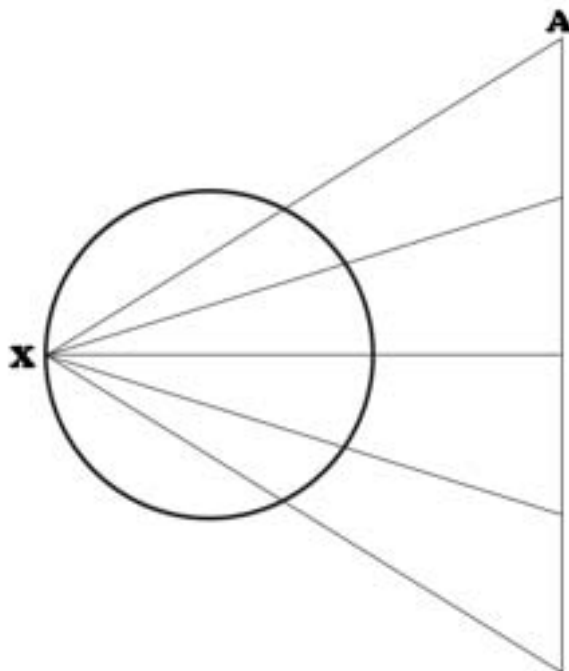
La figura 4 muestra el movimiento hacia afuera y que retorna como producción de subjetividad; es decir, el movimiento que se realiza en el estadio del espejo. En ese momento, el niño es cautivado y capturado por su imagen y por el dicho del Otro. La superficie de la esfera es el cuerpo; el plano en el cual se proyecta es el Otro y el

---

<sup>23</sup> Jacques Lacan, “Desmontaje de la pulsión” en *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Argentina, Paidós, 2013, p.172.

<sup>24</sup> Leandro de Lajonquiere, “Hacerse niño(a)”, en *Figuras de lo infantil*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, p. 107.

punto X, el punto que no pasa, es el objeto a, un objeto que se instituye como su



resto separado y perdido<sup>25</sup>.

#### **Figura 4. Estadio del espejo**

Este movimiento, que es un movimiento anticipador, brinda una consistencia imaginaria y sostiene el punto de vista de la forma del cuerpo haciéndolo uno. Sin embargo, el conocimiento imaginario del cuerpo no considera su dimensión simbólica y, menos aún, la real.

Es debido a lo anterior (la consistencia imaginaria) que la relación del sujeto con el cuerpo pulsional se vuelve no de conocimiento si no de extranjería; una relación de extimidad, es decir, lo más íntimo es lo que nos es más exterior<sup>26</sup>.

El cuerpo, en su carácter de extimidad, pone de nuevo la importancia de pensar el cuerpo como borde; es decir, pensarlo con respecto a la topología. Así, las zonas erógenas, o bien zonas pulsionales, serían lo opuesto a la concepción

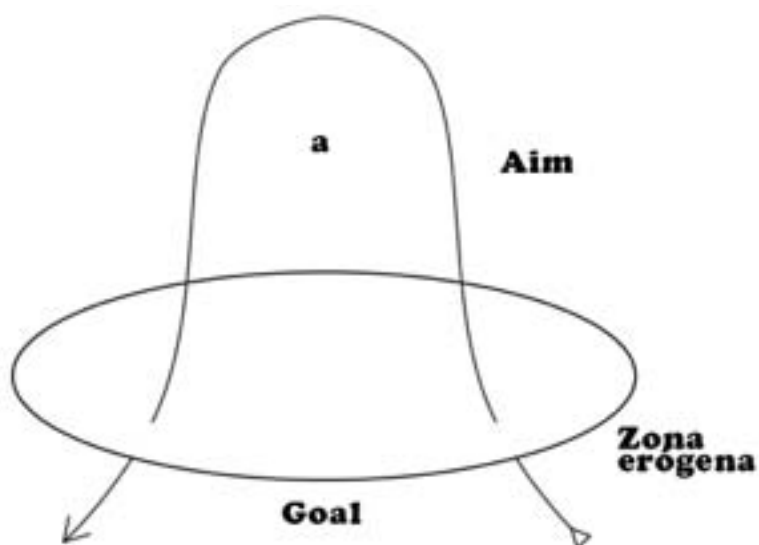
<sup>25</sup> Isidoro Vegh, "El inconsciente fuera de juego", en *Yo, Ego, Sí-mismo. Distinciones de la clínica*. Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 37-60.

<sup>26</sup> Graciela Musachi, "Empollan dragones", en *El otro cuerpo del amor*. Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 93-112.

adentro-afuera. Las zonas erógenas están recortadas en la superficie del cuerpo, alrededor de orificios señalados por mucosas<sup>27</sup>. Así, la zona erógena, el borde, debería pensarse como «entre».

Estos bordes son uno de los cuatro términos que Freud propone distinguir en la pulsión: las zonas erógenas son la fuente de la pulsión; los otros tres elementos a desarrollar serían: el empuje, la meta y el objeto.

En lo que respecta al empuje, como ya se dijo, se caracteriza por una constancia mantenida; es decir, la pulsión nunca descansa y, además, posee el carácter de lo irrepresible aun a través de las represiones.



**Figura 5. Circuito de la pulsión parcial**

Como se puede observar en la figura 5, el circuito (en su parte ascendente) atraviesa el borde, considerada la fuente o, bien, la zona erógena de la pulsión. Para hablar de la meta resulta necesaria una distinción que hay en la lengua inglesa. Para meta en español, tenemos *aim* que en inglés se refiere al camino por recorrer para conseguir algo; sin embargo, meta en inglés tiene otra forma, *goal* que hace referencia a marcar un punto y, con ello, alcanzar la meta.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze, "Vigecimoctava serie: De la sexualidad", en *Lógica del sentido*. España, Paidós, 2011, pp. 232-239.

Debemos recordar que la sexualidad sólo se realiza mediante la operación de las pulsiones; sin embargo, la pulsión únicamente la representa y parcialmente. Si, desde el punto de vista de una totalización biológica de la sexualidad, su finalidad es la reproducción, se vuelve evidente que, al ser parciales, la meta de las pulsiones no puede ser otra si no su regreso en forma de circuito<sup>28</sup>.

Para finalizar el intento de abordaje de la pulsión, al haberle puesto palomita al empuje, a la fuente y a la meta, solamente restaría lo concerniente al objeto. Este objeto, sobre el cual se cierra la pulsión y al cual le da la vuelta, lo contornea, es la presencia de un hueco, de un vacío. Este objeto (el anteriormente mencionado objeto a) se presenta porque no hay objeto alguno que satisfaga la pulsión. Así, se vuelve evidente que en lo que respecta a la pulsión y su satisfacción, se pone en tela de juicio dicho asunto.

Ya Freud lo decía: “hay algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma (*que es*) desfavorable al logro de la satisfacción sexual plena”<sup>29</sup>. Su satisfacción es paradójica, entra en la categoría de lo imposible.

¿Cuál es la causa para esta insatisfacción que se presenta casi como estructural a la pulsión? La causa es el objeto insensato que queda atrapado en el atasco de lo simbólico, lo imaginario y lo real como nudo; es decir, el objeto a. La pulsión, al haber perdido su objeto originario, no tiene más que sustitutos.

### **Elección de objeto**

Está claro: el objeto de la pulsión está fundamentalmente perdido. Sin embargo, ésta, tarde o temprano, encuentra un sustituto, aún en su inadecuación fundamental como espejismo.

Ya se dijo, este objeto es el objeto de amor y se elige dentro de una indeterminación: la elección del objeto de amor no corresponde con las exigencias de

---

<sup>28</sup> Jacques Lacan “La pulsión parcial y su circuito”, en *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Argentina, Paidós, 2013, pp.181-193.

<sup>29</sup> Sigmund Freud, “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” en *Obras Completas*, t. XI. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 169-184.

\* Partenaire, que traducido del francés al español significa compañero o pareja.

la reproducción. Aunque la sexualidad tenga conexión con la sexualidad, el *partenaire*\* está fundamentalmente indeterminado.

Freud señala que esta elección de objeto es bifásica; se da en dos momentos lógicos. La primera elección, la elección primaria, es intrafamiliar: en el ya abordado Edipo. Al intervenir la metáfora paterna se introduce la prohibición del incesto y, con ello, la sustitución. Así, para Freud, la segunda elección tiene un carácter de reencuentro.

Por tanto, se vuelve del orden de lo evidente que Freud remite el problema de la elección de objeto al estudio del «desarrollo» de la pulsión y en particular a sus vicisitudes edípicas.

En lo anterior hay una afinidad con la causa lacaniana del deseo. Es justo en el grafo del deseo donde se puede notar el desdoblamiento no sólo del sujeto, si no también de los objetos: el *partenaire* no es él mismo, si no que sufre ciertas transformaciones por la incidencia del Otro o del falo.

### **Sexuación**

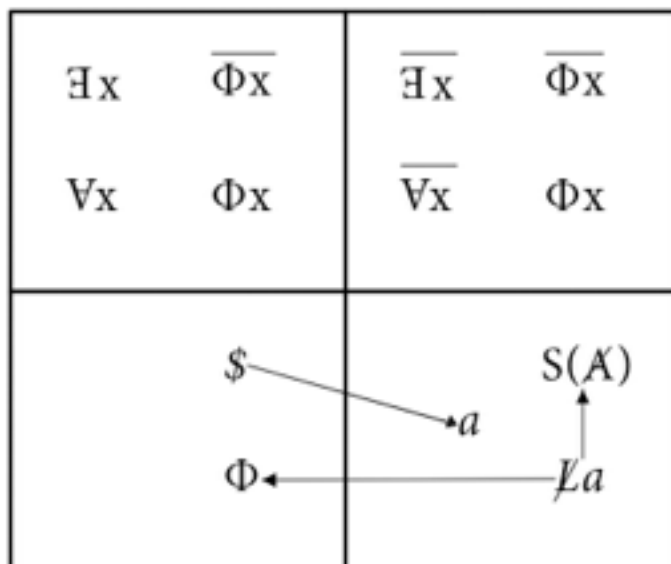
No sólo el *partenaire* está indeterminado, también lo que concierne al sexo inconsciente lo está, por eso no sólo hablamos de sexo si no de sexuación. Por tanto el, anatómicamente hablando, «ser» hombre o «ser» mujer no constituye para nada un dato *a priori*.

Debemos recordar que la sexualidad que pone sobre la mesa el psicoanálisis es una sexualidad atravesada por el Edipo y, su eje central, el complejo de castración. Así, de lo que trata la sexuación es del falo como significante único de un sexo que luego habrá de diferenciarse por vías más oscuras.

Lacan, bajo el nombre de fórmulas de sexuación (Figura 6), corta no sólo con el determinismo biológico si no también con la necesidad de un saber previo sobre la diferencia entre los sexos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Frida Saal, “De seres, decires, de mujeres”, en *Palabra de analista*. México, Siglo XXI, 1998, pp.41-46.



**Figura 6. Fórmulas de sexuación**

El lado izquierdo define un modo de relación que llamamos hombre; el lado derecho define otro modo, el cual llamamos mujer. Éstas son posiciones de habitar el lenguaje y son diferentes entre sí: no sólo son diferentes y asimétricas en lo que respecta a la relación con su *partenaire*, si no que también son formas diferentes y asimétricas en la relación con el falo, ese significante de la diferencia tallado a partir del cuerpo.

Todo ser que habla, independientemente de la anatomía, se inscribe o bien como hombre, o bien como mujer. Lacan nos da las definiciones de esas posiciones. El cuadrante superior correspondiente al lado hombre nos habla de un ser todo fálico, mientras que el cuadrante superior correspondiente al lado mujer nos habla de un ser no-toda fálica.

Si bien la sexuación tiene que ver con la elección (inconsciente) del sexo por parte del sujeto, ésta no puede pensarse aisladamente. Así, la sexuación incluye, también, dos tiempos previos a dicha elección: el primer tiempo sería el de la diferencia natural de los sexos y el segundo el del discurso sexual<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Geneviève Morel, "Anatomía analítica: Los tres tiempos de la sexuación", en *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*. Buenos Aires, Manantial, 2002, pp.135-151.

El primer tiempo es el llamado de la diferencia natural de los sexos. Si bien podría pensarse que el momento en el cual se señala es el del nacimiento, es bien sabido que los avances tecno-científicos han anticipado lo anterior. Sin embargo, como todo inicio, está perdido: es un real mítico. Este primer tiempo sólo cobra su valor por obra del segundo tiempo.

El segundo tiempo, o sea el del discurso sexual, pone de relieve que el discurso no es un reflejo de la naturaleza, si no que ésta sólo vale aquí en cuanto está interpretada. Así, cuando alguien afirma de un cachorro humano que «es un varón», no quiere decir únicamente que es portador de un pene (único atributo diferencial entre recién nacidos de uno y otro sexo), si no que es capaz de virilidad y, como se dice, de ser un hombre. Igualmente, niña perdería su sentido anatómico para convertirse en sinónimo de femineidad, de belleza, de un enigma perpetuo, etc.

Este segundo tiempo, en el cual los otros le transmiten la interpretación de su sexo, la naturaleza se convierte en semblante y sucumbe bajo el peso de un significante único que categoriza la diferencia natural en términos de falo y castración. Así, el falo se transforma en un significante amo del sexo. Cabe señalar, sin embargo, que un sujeto puede o no inscribirse bajo dicho significante. Quienes rechazan dicha inscripción son considerados como de estructura psicótica que, como sabemos, es un tema amplio; no obstante, hablaremos de sujetos neuróticos que aceptaron la inscripción en la función fálica.

El tercer tiempo, ya se dijo, es el de la sexuación propiamente dicha; es decir, la elección del sexo. Debemos recordar que hablamos de sujetos que han aceptado la inscripción de la función fálica, la única función de goce universal. Sin embargo, hay dos formas de inscribirse en la función fálica; es decir, dos modos diferentes del goce fálico y, por tanto, dos sexos.

El sujeto se inscribe como modo de gozar del falo. Así, los dos sexos son modos distintos de uso del falo en un lazo con el otro sexo. Sin embargo, no debe entenderse lo anterior como la existencia de una relación sexual (del tipo: la mujer es inferior al hombre, o su suplemento, o su contrario, o su imitación; es su segunda; el hombre y la mujer son complementarios o iguales o idénticos; el hombre tiene



exactamente lo que a la mujer le falta; etc) si no que acá se trata justo de su fórmula negativa<sup>32</sup>: *Il n'ya pas de rapport sexuel*.

De vuelta en la Figura 5, en la parte superior hay cuatro fórmulas proposicionales: dos a la derecha y dos a la izquierda. Ya se dijo, todo ser hablante se inscribe o bien de un lado o bien del otro.

Jacques Lacan<sup>33</sup>, en su clase del 13 de marzo de 1973, nos dice el sentido de tales fórmulas. Así, la fórmula de la línea inferior izquierda indica que el hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica; es decir, todo lo masculino toma su referente del falo. La línea superior, igualmente izquierda, nos habla de su excepción: la función fálica encuentra su límite en la existencia de una *x* que negaría dicha función. Así, el todo se apoya en la excepción postulada como término.

En el lado derecho, el cual corresponde al lado mujer, la línea superior nos indica que no existe ni una sola mujer que no tome como referente la función fálica; mientras que la línea inferior nos dice, no obstante, que no todo de la mujer está inscrito en la función fálica.

Por tanto, la sexualidad de los hombres no puede pensarse sin su vinculación con el falo. El de las mujeres, no necesariamente. Más preciso: no de la misma manera. Sin embargo, la dimensión fálica no puede englobar totalmente la experiencia humana del goce<sup>34</sup>.

Por tanto, el goce no puede pensarse vinculado con la función fálica. Ésta, al hacer funcionar la falta, a pesar de ser una intrusión incómoda, poco satisfactoria, malvenida, marca la sexualidad humana: hay una falta de goce total, una falta de completud posible.

Ahora bien, para concluir este primer capítulo cien por ciento teórico, es fundamental algo que se asoma (aunque no únicamente) en las fórmulas de la sexuación: el goce, *jouissance*.

---

<sup>32</sup> Jean Allouch, "Prefacio", en *El sexo del amo: El erotismo desde Lacan*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, pp.11-14.

<sup>33</sup> Jacques Lacan, "Une lettre d'amour", en *Encore, Le Séminaire: Livre XX*. Francia, Seuil, 1999, pp.99-113.

<sup>34</sup> Helí Morales, "Cuerpo de mujer: discursos y enigma" en *Otra historia de la sexualidad*. México, Palabra en vuelo, 2014, pp.17-35.

El goce, para Lacan, “es lo que no sirve para nada”<sup>35</sup>. Designa tanto el exceso de placer, la satisfacción demasiado intensa para el sujeto, como el sufrimiento que puede resultar de una excitación interna prolongada: “revela que la libido y la pulsión de muerte son lo mismo, muestra el matrimonio secreto entre Eros y Tánatos”<sup>36</sup>.

El goce aparece como eso que nos desborda, un exceso, como algo imposible de controlar.

Así, se vuelven evidentes las posiciones diametralmente opuestas que tienen la sexología y el psicoanálisis. Mientras la primera plantearía la medida, la temperancia y el cuidado de sí, el psicoanálisis tendría que plantear la desgarradura, las desmesuras de lo sublime.

---

<sup>35</sup> Jacques Lacan, “De la jouissance”, en *Encore, Le Séminaire: Livre XX*. Francia, Seuil, 1999, pp. 9-22.

<sup>36</sup> Jacques-Alain Miller, “Detalles”, en *Los Divinos Detalles. Los cursos psicoanalíticos*. Argentina, Paidós, 2010, pp. 9-32.

## (DES)PLIEGUE HOMOSEXUAL.

Sabemos que el psicoanálisis no es el único discurso. Sabemos, también, que el psicoanálisis surgió de la ciencia y que no pudo haber sido de otra forma. Al haber surgido de la ciencia, el psicoanálisis emplea los términos surgidos en dicho ámbito y que, como pasa con cualquier palabra, éstas van sufriendo cambios en su significación.

La llamada homosexualidad no es la excepción. Surge, así, la necesidad de concebir la homosexualidad, más que como una realidad objetiva, como una problemática que corresponde a una manera de ser de la cultura y la sociedad.

Para empezar, el término homosexual(idad) es relativamente joven: surge en la segunda mitad del siglo XIX; es introducida por primera vez en 1869 por Károly Mária Kertenby (Karl Maria Benkett antes de 1847) en una carta dirigida al ministro de justicia de Prusia<sup>37</sup>.

Desde luego que el hecho de que sea una palabra que hace poco se introdujo no quiere decir que no hayan existido amores homosexuales antes de 1869; sin embargo, eran concebidos bajo otras formas.

Debemos recordar que, siguiendo a Foucault<sup>38</sup>, el homosexual de la ciencia es una especie; «ser» homosexual significa pertenecer a un tipo humano en particular, mientras que el sodomita era un individuo que cargaba con el peso del pecado nefando.

La sodomía, ese pecado que, gracias a la disputada traducción de un verbo (*yadha*), fue atribuido a los habitantes de la bíblica ciudad de Sodoma, fue descrito por primera vez en 1065 por San Pedro Damiano como el acto sexual anal entre personas del mismo sexo<sup>39</sup>. Era considerada como un atentado contra Dios, contra la naturaleza y contra el poder establecido; es decir, la figura del rey. Así, resulta

---

<sup>37</sup> Paolo Zanotti "El estudio de la inversión", en *Gay. La identidad homosexual de Platón a Marlene Dietrich*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 73-84.

<sup>38</sup> Michel Foucault, "La implantación perversa" en *Historia de la sexualidad*, t. I. México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 36-49.

<sup>39</sup> Jaime Cobián, *Los Jotos, cronología y diccionario*. México, Prometeo, 2013.

evidente que, además de ser definida teológicamente como pecado, constituía un delito en sentido jurídico.

Teniendo en cuenta lo anterior, las fronteras entre delito y pecado eran difíciles de discernir. Debemos recordar que la separación entre iglesia y estado, en México, se dio oficialmente en 1857<sup>40</sup>. Por tanto, previo a dicha fecha, las sutilezas con las que los teólogos podían interpretar el fenómeno contra natura iban a tener efectos legislativos directos, endureciendo o moderando las penas correspondientes<sup>41</sup>.

La iglesia cristiana, tanto en Europa como en sus colonias, se caracterizó por intentar erradicar tales prácticas con medidas que podrían ser calificadas de extremas. Así, por ejemplo, Los Reyes Católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón proclaman en 1497 una ley en la cual ordenaban que cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sea, que cometiera el delito nefando contra natura sería quemado.

En México, la Santa Inquisición contaba con dos quemaderos: uno en San Lázaro y otro al costado poniente de la, entonces pequeña, Alameda. En este último se quemaban alumbrados, judíos rebeldes a la conversión y otros heterodoxos, mientras que el de San Lázaro era un *Roast* exclusivo de sodomitas. Este quemadero operó hasta que, a finales del siglo XVIII, el virrey Marqués de Croix decidió suprimirlo para ampliar la Alameda por donde, años más tarde, se pasearían tales personajes<sup>42</sup>.

Si bien la idea del fuego purificador es una idea cristiana, este destino deparado a los sodomitas tenía antecedentes en el México Precolombino: Nezahualcóyotl, Tlatoani de Texcoco, ordenaba dar muerte a quien se descubriera sodomita. Sin embargo, había diversos castigos dependiendo el rol jugado. Al *erastēs* lo enterraban en cenizas hasta que exhalara el último aliento, mientras que al

---

<sup>40</sup> María del Refugio González, "Introducción: Los abogados y la constitución de 1857" en Oscar Cruz y Héctor Fix-Fierro *Los abogados y la formación del Estado Mexicano*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013. pp. 251-252.

<sup>41</sup> Fernanda Molina, "Los Sodomitas Virreinales: entre Sujetos Jurídicos y Especie" en *Anuario de estudios Americanos*, 67(1), España, 2010, pp. 23-52.

<sup>42</sup> Salvador Novo, "Las locas y la inquisición" en *Las locas, el sexo, los burdeles (y otros ensayos)*. México, Novaro, 1972, pp. 11-16.

*erōmenos*\* le sacaban los intestinos por el agujero que le servía de receptáculo y lo interrogaban en ceniza para posteriormente hacerlo arder con leña.

Antes de adentrarnos un poco más en eso que hoy podríamos denominar homosexualidad en el México precolombino, debemos evidenciar que, como señalan los expertos, la mayor parte de fuentes de información son provenientes de conquistadores y misioneros. Así, los principios cristianos influyen sobre las descripciones que se tienen de los grupos prehispánicos y resulta casi imposible conocer las concepciones de dichos grupos sobre homosexualidad.

Habiendo aclarado lo anterior, podemos abordar lo que en náhuatl se denomina *cuiloni* o *chimouhcui*; es decir, sodomita o puto: “es abominable, nefando, y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes; y el hedor, y la fealdad de su pecado, nefando, no se puede sufrir, por el asco que da a los hombres, en todo se muestra mujeril o afeminado, en el andar, en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado”<sup>43</sup> (Figura 7).



**Figura 7. El *cuiloni* merece ser quemado. Códice Florentino.**

En esta descripción, que fue informada a fray Bernardino de Sahagún, no cabe duda alguna: el homosexual provocaba relación de asco y rechazo categórico. Así, no sorprende que las acusaciones de homosexualidad hayan sido frecuentes

\* La *paiderastia* griega dio un acento particular a la distinción y a la no reciprocidad entre el erastes (amante) y el eromenos (amado): se trata de saber quién hace de falo y quién de recipiente, quién sodomiza y quién es sodomizado, quién toma y quién se deja tomar.

<sup>43</sup> Fray Bernardino de Sahagún “De personas viciosas como son rufianes”, en *Códice Florentino. Libro X: del pueblo, sus virtudes y vicios*. México, 1577, pp. 24-26.

durante las batallas y que, incluso, los españoles las hayan recibido: “en la famosa noche triste, al perseguir a los españoles, los mexicas les gritaban *Cuiloni, Cuiloni*. A esta distancia, es imposible saber si les sabían algo o se los decían al tiro”<sup>44</sup>.

Sin embargo ésta no era una opinión generalizada pues, como con cualquier problemática, las sociedades mesoamericanas tuvieron actitudes contrastadas en lo que respecta a la homosexualidad. Así, por ejemplo, en las *telpochcalli* (casas de los jóvenes), según Fray Bernardino de Sahagún, reinaba una promiscuidad nocturna real e incluso allí dormían casi desnudos; caso supuestamente contrario a los *calmecac* (templo-escuela de los sacerdotes) pues ahí se tomaban precauciones extremas para evitar cualquier relación entre los jóvenes estudiantes<sup>45</sup>. Si bien podría ser aventurado decir que a pesar de las precauciones tomadas existían relaciones homosexuales entre los estudiantes, los castigos que recibían éstos lo vuelven una obviedad.

Por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas nos habla de un castigo que se realizaba entre los mixes: “se juntaban los sacerdotes y viejos y personas principales en una sala del templo, cada uno de los cuales tenía un tizón de fuego en la mano, y ponían el delincuente desnudo delante de ellos, y el primero le hacía una gran reprensión diciendo «¡Oh, malvado! ¿Cómo osaban hacer en la casa de los dioses tan gran pecado?», y otras palabras muy ásperas. Y acabadas, dátale con el tizón un gran golpe, y así todos hacían cada uno; el que más podía lo reprendía, y con el tizón lo lastimaba. Después lo sacaban fuera del templo y lo entregaban a los muchachos que lo quemasen, y así lo quemaban”<sup>46</sup>.

Así, las actitudes homófobas presentes en la mayoría de las sociedades mesoamericanas, al unirse con el discurso cristiano, dieron como resultado la figura abyecta del sodomita colonial, mismo que era considerado un pecador. Sin embargo,

---

<sup>44</sup> Salvador Novo, “Las locas y la inquisición”, p. 12.

<sup>45</sup> Guilhem Olivier “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico”, en Pablo Escalante (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México I, Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 301-340.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 310.

entre éste y el homosexual de la ciencia, en México, está el afeminado decimonónico<sup>47</sup>.

El afeminado es un desviado de la supuesta norma masculina. Sin embargo, éste se define más que por su conducta sexual, por un comportamiento social; es decir, por una preocupación desmedida por la imagen propia en términos de pelucas, cosméticos y zapatos, así como por el gusto por asuntos mundanos e improductivos tales como el baile, la fiesta, la seducción, la lectura. Así, se definen por una conducta considerada propia del supuesto sexo opuesto, las mujeres; de aquí su afeminamiento.

Aunque son latitudes diferentes, podríamos plantear una colindancia de la figura del afeminado decimonónico mexicano con la del dandy inglés: el dandismo implica convertirse en un ser elegantemente frío, alérgico al trabajo, así como anteponer la belleza y lo placentero a lo útil<sup>48</sup>.

Es importante resaltar que lo anterior tuvo repercusiones en México: el proceso legal de Oscar Wilde, epítome del dandismo, fue comentado con espanto y disgusto en los periódicos mexicanos de 1895. Seis años más tarde, gracias a un baile clandestino con invitados particulares, y con lo anterior como telón de fondo y posibilitador, inició una explosión discursiva de tal acontecimiento<sup>49</sup>.

Dicho baile, un acontecimiento en el sentido pleno del término\* y que ha sido planteado como “la semilla para la construcción de la cultura gay moderna”<sup>50</sup>, dio visibilidad a una cuestión que se había borrado: es la primera representación

---

<sup>47</sup> José Ricardo Chaves “Afeminados, hombrecitos y lagartijos: Narrativa mexicana del siglo XIX”, en Michael K. Schuessler y Miguel Capitán (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México, Planeta, 2010, pp. 65-85.

<sup>48</sup> Paolo Zanotti, “Dandy vs. Gentleman”, en *.Gay...* p. 43-50.

<sup>49</sup> Robert McKee Irwin “Los cuarenta y uno: la novela perdida de Eduardo Castrejón”, en Eduardo Castrejón, *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 7-34.

\* El acontecimiento debe ser pensado como una ruptura en la continuidad, sobre la que sólo es posible tener noticias por sus efectos.

<sup>50</sup> Michael K. Schuessler, “Una macana de dos filos”, en Michael K. Schuessler y Miguel Capitán (Coord.) *México se escribe con J.* p.32.

importante en el imaginario social mexicano del amor que no se atreve a decir su nombre; lo que ahora podríamos denominar homosexualidad masculina.

¿Pero por qué resulta importante este baile? La noche del 17 de Noviembre de 1901 fue descubierto en el centro de la ciudad de México un baile clandestino, pero no era un baile cualquiera, lo que lo hace particular es que en dicho baile había “41 maricones muy chulos y coquetones”<sup>51</sup>. Aparentemente, poco menos de la mitad de ellos “vestían trajes elegantísimos de señora, llevaban peluca, pechos postizos, aretes, choclos bordados y en la cara tenían pintados grandes ojeras y chapas de color”<sup>52</sup>.

Desde que se adoptó el Código Napoleónico en México, no ha habido ley alguna que se refiera a la sodomía o que controle la indumentaria. Como lo indica el periódico *El hijo del Ahizote* en su publicación del primero de diciembre de 1901, “la depravación de los 41 no está calificada de delito en el código; la falta a la moral que cometieron no fue pública y no hubiera llegado a las proporciones del escándalo sin la intervención de la política que la reveló haciéndola notoria”. Así, en lugar de someter el caso al sistema legal, el gobernador del Distrito Federal se encargó de procesarlo<sup>53</sup>.

Como ya se dijo, este baile, que probablemente no fue el único en su especie, rompe el silencio absoluto y gracias a los grabados de José Guadalupe Posada (Figura 8) persevera en la memoria colectiva. Y, aunque no lo parezca, por decirlo de algún modo inventa la homosexualidad: se ve en el travestismo un preámbulo de la homosexualidad científica.

---

<sup>51</sup> Verso que acompañaba uno de los grabados que José Guadalupe Posada elaboró sobre el baile de los 41.

<sup>52</sup> *El popular*, Noviembre 20, 1901.

<sup>53</sup> Miguel Capistrán, “Un día como hoy hace más de ciento”, en Michael K. Schuessler y Miguel Capitán (Coord.) *México se escribe con J*. pp. 53-62.





**Figura 8. Posada: “Los 41 maricones encontrados en un baile”.**

Tal pareciera que estamos hablando de una cuestión mentonímica: en México se ha deslizado de cuilonis a sodomitas, de sodomitas a afeminados y, para terminar, de afeminados a homosexuales.

Quizá lo anterior dé cuenta de la dificultad de asir o de nombrar lo que es el «ser» homosexual. Sin embargo, sabemos que el discurso científico se caracteriza por dar certezas o la *verdad verdadera*. Así, Krafft-Ebing<sup>54</sup> en su *Psychopathia Sexualis* define a la homosexualidad como una gran disminución o ausencia de la atracción tanto sentimental como sexual por el sexo contrario y la consecuente sustitución de la atracción sexual y sentimental por el mismo sexo. Aquí ya estamos frente al homosexual, designación con implicaciones taxonómicas y psiquiátricas, y que nace de la ansia por la clasificación de finales del siglo XIX.

Como ya se dijo, desde el discurso cristiano, la sodomía era un pecado y merecían ser quemados; al separarse la iglesia del estado, se convirtió en un problema del último y, si bien oficialmente no era un delito, la homosexualidad llegó a ser pensado y tratado como tal. Posteriormente, el sistema legal encontró apoyo y su

<sup>54</sup> Richard von Krafft-Ebing, “Contrary sexual instinct, or homo-sexuality” en *Psychopathia Sexualis*. Philadelphia, The F. A. Davis Company Publishers, 1894, pp. 185-187.

casi eventual reemplazo en el sistema biomédico. Así, no sorprende que la publicación de 1886 de Krafft-Ebing sea considerada un estudio médico-jurídico.

Debemos recordar que durante todo el siglo XIX, la sexualidad se inscribió en dos registros de saber: la biología y la medicina. Así, la sexualidad es reducida a la reproducción de la especie y toda aquella práctica que no tenga ese fin será considerada anormal o patológica. Teniendo en cuenta lo anterior no resulta extraño que a la homosexualidad también se le llamara inversión. ¿Inversión de qué? Ni más ni menos que de un supuesto instinto sexual.

Sin embargo, no todo fue tan sencillo y los médicos se enfrentaron a ciertas dificultades: la diferenciación entre homosexualidad innata y adquirida planteaba la cuestión de la responsabilidad de los actos y la pregunta por sus consecuencias, ¿los homosexuales debían ser sometidos a castigo o a un tratamiento médico?

Desde luego que la supuesta explicación de la homosexualidad jugaba un papel crucial en lo anterior, así las «causas» comenzaron a surgir: evidentemente las fisiológicas tuvieron un papel central; sin embargo, también hubo explicaciones del tipo psicológicas o parapsicológicas y del tipo sociales. Graham Robb<sup>55</sup> nos da un listado de éstas que citaré en extenso por su riqueza y esquematización que facilita su exposición.

Dentro de las explicaciones fisiológicas tenemos: rasgos regionales o étnicos tales como belleza, fealdad o conformación genital (especialmente tamaño); clima (especialmente temperatura y altura); desequilibrio químico causado por la dieta o el suelo; impotencia o esterilidad (congénita o accidental); condiciones anormales del lóbulo anterior del cuerpo pituitario; falla en el paso por la pubertad debido a dieta pobre y a las condiciones de vida; excesiva dieta de carne ; falta de ejercicio físico; impedimentos físicos para relacionarse; enfermedad venérea; epilepsia; anemia; masturbación; abuso de drogas (especialmente el opio y el alcohol); hermafroditismo atávico; deformación fetal que causa que los nervios genitales terminen en el recto; excesiva aplicación de enemas; castración u ovariectomía; y padres de edades muy distintas (especialmente un padre viejo y una madre joven).

---

<sup>55</sup> Graham Robb, "Prejuicio", en *Extraños: Amores homosexuales en el siglo XX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 11-30.

Dentro de las explicaciones psicológicas y parapsicológicas se encontraban: temor a contraer enfermedades venéreas (sifilofobia); temor al embarazo; densidad de población, familia grande o degeneración física que desencadena una forma instintiva de anticoncepcionismo; regresión a una era prehumana en las que las caderas eran el estimulante visual primario; curiosidad o aburrimiento; los libros acerca de la homosexualidad; misoginia o androfobia; abstinencia o exceso sexual; violación homosexual, especialmente en la niñez; falta de amor paterno; madres posesivas; decepción en el amor heterosexual; celibato; matrimonio; timidez; frenesí (por ejemplo, satiriasis, ninfomanía o “delirio erótico”); posición sexual adoptada por los padre en el momento de la concepción; deseo de la madre de un niño del otro sexo; ausencia del padre durante el embarazo; lecturas maternas (por ejemplo cuentos orientales) o el deseo inusualmente fuerte por los hombres durante el embarazo; y alienaciones planetarias en el momento del nacimiento (especialmente Urano).

Finalmente, dentro de las explicaciones sociales, que eran las menos, se encontraban: las migraciones; influencias religiosas; ateísmo y la falta de restricciones religiosas; instituciones unisexuales tales como conventos, internados escolares, cárceles y fuerzas armadas; modas extranjeras y malos ejemplos (especialmente el ya mencionado Oscar Wilde); poligamia (en Oriente) que condice a la saciedad en las clases altas y falta de mujeres en las clases bajas; refinamiento excesivo de la aristocracia; embrutecimiento de los plebeyos; aceptación del sexo no procreador; emancipación de las mujeres despenalización de los actos homosexuales; y relajamiento de la fuerza moral.

Siguiendo al autor que las enlista, a pesar de ser muy variadas, algunas de éstas explicaciones aún hoy son vigentes; por tanto, desde el enunciado (consciente) alguien podría encontrar una respuesta a la homosexualidad en una de estas explicaciones pues, a pesar de ser muy diversas, convergente en un punto: todas intentan dar una respuesta a lo que nos convoca: la llamada homosexualidad.

En México, con el Orden y Progreso del régimen de Porfirio Díaz, llegó la versión medicalizada de la sexualidad que apostaba por la ciencia en la organización de la vida social y, así, se introdujo el término homosexual para denominar a un

grupo de sujetos que se movían en los márgenes de la sociedad<sup>56</sup>. Sin embargo, sabemos que la categoría homosexual apareció a escala global. Esta escala global posibilitó el posterior surgimiento de una identidad *gay* que era, desde los años 50s, embrionariamente visible en las ciudades estadounidenses.

Gay (cuya raíz etimológica es el provenzal *gai*: «alegre», «que da alegría») es hoy empleada a nivel mundial para designar a “individuos que tienen una orientación erótico/afectiva hacia personas de su mismo sexo; alude a sujetos de sexo masculino conscientes de esta preferencia, considerándola una característica distintiva de su persona”<sup>57</sup>. La relación de la palabra *gay* con homosexualidad se remonta a la década de 1920 cuando, en Estados Unidos, tanto heterosexuales como las subculturas homosexuales empezaron a emplearla de manera habitual en el sentido de homosexual. A diferencia de homosexual, que implicaba el nombre de una enfermedad o cierta patologización, *gay*, al ser una denominación elegida por los propios aludidos, originalmente tenía un matiz de defensa y autonomía sexuales.

Si bien desde los años 50s ya era visible una identidad *gay*, un acontecimiento visibilizó a las «minorías sexuales» y propició la toma de conciencia política y orgullosa, misma que iba más allá de la tímida solicitud de «respeto al diferente» que habían iniciado grupos anteriores<sup>58</sup>: *the Stonewall riots*, los disturbios de Stonewall.

Aunque desde 1966 los homosexuales tenían derecho a reunirse en los bares de la Gran Manzana de Nueva York, las inspecciones y los arrestos eran cosa cotidiana; sin embargo, algo fue diferente la noche del 27 de julio de 1969. Esa noche, por segunda vez en la misma semana, irrumpió la policía en el Stonewall Inn, ubicado en el Greenwich Village. Como ya se dijo, esa noche fue diferente: los

---

<sup>56</sup> Rodrigo Laguarda, “Puntos de partida”, en *Ser gay en la Ciudad de México: Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2010, p. 24.

<sup>57</sup> Rodrigo Laguarda, “Introducción”, en *La calle de Amberes. Gay street de la Ciudad de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p.19.

<sup>58</sup> Javier Sáez “El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault”, En David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (coord.) *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid, Egales, 2005, pp. 67-77.

concurrentes (*fags, fairies, queens...*) no agacharon la cabeza, *gays fought back, and the raid turned into a riot\**.

Sylvia Rivera (bautizado originalmente con el nombre Ray) lanzó la botella de ginebra que detonaría los disturbios que se extendieron por tres noches en los cuales, bajo el eslogan *Gay Power*, se hizo historia: había nacido el *gay pride*, el orgullo gay.

Desde luego que este acontecimiento no fue sin consecuencias; así, unas semanas después se creó el Frente de Liberación Gay, GLF por sus siglas en inglés\*\*, el primero de muchos movimientos que defenderían los derechos de los gays tales como el *Front Homosexual d'Action Révolutionnaire* (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), el *Fronte Universitario Omosessuale Rivolucionario Italiano* (Frente Universitario Homosexual Revolucionario Italiano) y, en nuestro país, el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) en la Ciudad de México y el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GHOL) en Guadalajara.

Gracias a estos movimientos, en 1973 se eliminó la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales de la *American Psychiatric Association*; y en 1985 de la Organización Mundial de la Salud<sup>59</sup>. Eventualmente, se aprobaron los matrimonios entre personas del mismo sexo; Dinamarca, en 1979, fue el primer país en hacerlo, mientras que en México es legal en el Distrito Federal desde el agosto de 2010 y a nivel nacional desde junio de 2015.

Teniendo en cuenta lo anterior, podría parecer que las cosas «han mejorado»: los que quieren, se pueden casar; ya podemos andar tomados de la mano con otro hombre, incluso besarlo, desde luego que sólo en ciertas zonas, y de la Ciudad de México; hay un consejo nacional que previene la discriminación; cada vez hay mayor una presencia en películas, series de televisión y obras de teatro, ya no con personajes ridiculizados, si no con dimensiones humanas; sin embargo, ¿todo es realmente digno de celebración?

---

\* Los gays se defendieron, y la redada se convirtió en un motín.

\*\* Gay Liberation Front

<sup>59</sup> Paolo Zanotti, “¿Cuál es la verdadera homosexualidad moderna?, en *Gay...* pp. 235-248.

Es un hecho que la realidad de la Ciudad de México es muy diferente a la realidad de provincia, en la mayoría de los estados se sigue mirando con desdén a los homosexuales y los actos de homofobia y los crímenes empujados por ésta están lejos de desaparecer: según *El Financiero*<sup>60</sup>, México ocupa el segundo lugar a nivel Latinoamérica en crímenes contra gays, lesbianas y transexuales.

Lo anterior no debe apagar la celebración: hay que celebrar luchando desde diferentes trincheras por la existencia y la insistencia de la diferencia.

Ahora bien, teniendo en cuenta este recorrido histórico (que no fue inocente), lo que hay que poner sobre la mesa es que una supuesta historia homosexual no puede ser pensada independiente o separadamente de una supuesta historia heterosexual o normal.

Con lo anterior, surge una pregunta: ¿qué sería, pues, una historia homosexual? ¿Es, como la anterior, una historia que se inventa sobre los homosexuales que han existido? ¿O es la historia que un homosexual inventa sobre uno o varios eventos? ¿O será acaso la historia que, sea cual sea su objeto de estudio, está dirigida a los homosexuales? Esta pregunta, que admite múltiples respuestas, nos lleva a toparnos con una paradoja; es decir, nos encontramos con la destrucción del buen sentido como sentido único<sup>61</sup>. Sabemos, ya Lacan con su experiencia clínica nos advertía de ello, que El Sentido no es más que semblante; “es una entidad inexistente e, incluso, tiene relaciones con el sinsentido”<sup>62</sup>.

Así, se abre una (otra) posibilidad: prestar oído al “elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del orden impuesto por las Ideas”<sup>63</sup>: la *jotería*. Esa figura que no ha sido teorizada, que no ha sido *víctima* del pensamiento sedentario, y que, sin embargo, emerge, reclama su reconocimiento.

---

<sup>60</sup> Víctor Chávez, “México, 2º lugar en crímenes contra la comunidad lésbico-gay”, en *El Financiero*, Mayo 26, 2014. [En línea: <http://www.elfinanciero.com.mx/sociedad/mexico-lugar-en-crimenes-contra-la-comunidad-lesbico-gay.html>]

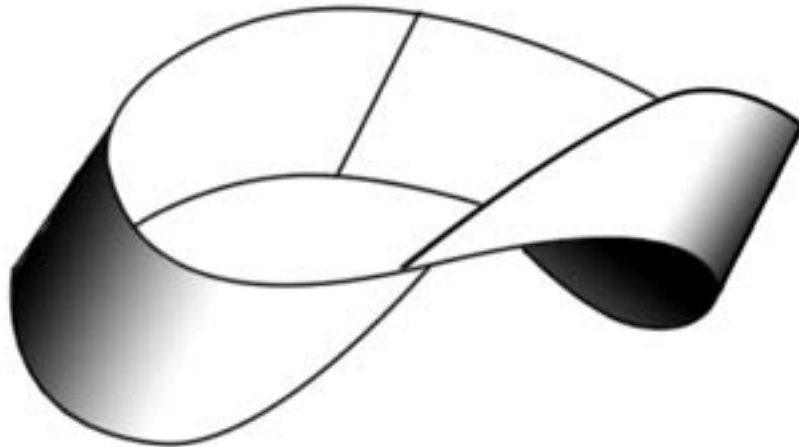
<sup>61</sup> Gilles Deleuze, “Primera serie de paradojas: Del puro devenir”, en *La lógica del sentido*. España, Paidós, pp. 27-29.

<sup>62</sup> Gilles Deleuze, “Prólogo (de Lewis Carroll a los estoicos)”, en *La lógica del sentido*. España, Paidós, p. 25.

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 28.

## JOTERÍA, EL ELEMENTO LOCO.

El trabajo, intitulado *Una otra mirada de la jotería: la cuestión homosexual en México*, nos lleva a pensarlo en dos partes que, pensando topológicamente, estarían juntas pero separadas. La primera tendría que ver con la homosexualidad en el sentido estricto del término y con sus respectivas implicaciones; es decir, es un término académico, del buen decir, políticamente correcto, libre de ambigüedades. Sin embargo, no podemos hablar de cualquier homosexualidad. Así, tiene un apellido: México, mismo que nos llevaría a la segunda parte: jotería. Éste es un término local, es decir, no hay jotos más que en México; a diferencia de la homosexualidad, es de origen incierto; no es del todo correcto y, además, resulta casi imposible de definir. Con lo anterior, regresamos a la primera parte, la cuestión; es decir, la jotería es algo que nos cuestiona, que plantea interrogantes y, a eso le respondemos con una mirada, con un intento de respuesta a dicha cuestión.



**Figura 9. Banda de Moebius**

Por tanto, el título mismo y sus implicaciones invitan a pensar topológicamente, pues lo anterior no es más que la puesta en juego de la continuidad moebiana (Figura 9) donde no hay un dentro ni un afuera si no el juego de la superficie, una articulación no lineal. Dicha articulación nos remite, a su vez, a la cadena significativa. Desde Lacan, el significante (como lo que representa un sujeto

para otro significante), estaría vacío de todo sentido (siendo éste una producción); en nuestro caso, como ya se dijo, hablamos de la jota, la jotería.

Jota, un significante que originalmente hacía referencia a la décima letra del alfabeto español, que fue transformado en adjetivo para designar al homosexual mexicano y en verbo para referir a los gestos enfáticos y teatrales de los últimos.

El uso como adjetivo es de génesis incierta pues, si bien la mayoría apuntan a que nació en la crujía J del Palacio Negro de Lecumberri, al parecer ya era de uso popular en 1833: en el periódico *El Mono*, en un artículo del 16 de abril de dicho año, describen un paseo por la ciudad de México en el cual narran un encuentro con “un hombre meloso y afeminado, a los que el vulgo llama jotos”<sup>64</sup>.

La frase que reza *hasta el más macho lleva una jotita por dentro* es un claro ejemplo de lo paradójica que resulta la jotería. Debemos recordar, sin embargo, que hemos intentado hacer una lectura topológica y no una de las profundidades; así, en la historia se destituiría una *jotería* como esencia en la profundidad y se expone la *jotería* en tanto acontecimiento en la superficie: “lo más oculto se ha vuelto lo más manifiesto”<sup>65</sup>. De esto, el ya mencionado Baile de los 41 sería modelo.

Quizá, a lo largo del trabajo, haya surgido la pregunta: ¿por qué, al hablar de la cuestión homosexual en México, únicamente se hace referencia a la homosexualidad masculina? Desde luego que esta exclusión u omisión no debería ser interpretada como producto del desprecio, de la ignorancia o como un intento de borramiento. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la homosexualidad masculina y la homosexualidad femenina no son simétricas. Siguiendo a Serge André, estamos hablando de clases diferentes de erotismo, formas diferentes de vínculo con el *partenaire*, y no de réplicas<sup>66</sup>.

Ahora bien, regresando a la jotería, es importante justificar su empleo; ya sabemos que las palabras no son inocentes. Así, a pesar de que la homosexualidad, más que una realidad objetivable, es un hecho de discurso y, por tanto, todo lo que

<sup>64</sup> Jaime Cobian, *Los Jotos, cronología y diccionario*. México, Prometeo, 2013, p. 37.

<sup>65</sup> Gilles Deleuze, “Segunda serie de paradojas: De los efectos de superficie”, en *La lógica del sentido*. España, Paidós, p. 34.

<sup>66</sup> Serge André, “Dos homosexuales”, en *La impostura perversa*. España, Paidós, 1995, pp. 73-118.



creemos saber debería ser puesto en suspenso; la jotería, como pretexto, es justo ese elemento loco que va más allá de las ideas sobre la homosexualidad, es ese *no saber* sobre ésta. Si bien el recorrido histórico nos dio una idea del movimiento o del desplazamiento que se ha dado sobre la llamada homosexualidad, debemos recordar que el movimiento se da a nuestras espaldas: por más cercanas que se encuentren los instantes o las posiciones, el cambio se da siempre en el intervalo entre éstos. La jotería, entendida como el elemento loco, sería ese eterno devenir, eso que no deja de moverse, que cambia permanentemente y siempre hace surgir lo nuevo.

Si la homosexualidad y el elemento loco que insiste, la jotería, son hechos de discurso, por tanto en los animales no podríamos hablar de homosexualidad y, menos aún, de jotería. Aunque haya, en el sentido tradicional del término, *relaciones sexuales* entre machos de cualquier especie, no hay una significación; así, más que un acto, tendríamos una mera conducta.

Es importante hacer esta diferencia pues estamos hablando de la condición humana, misma que no es equivalente a la condición animal: el humano sería la nota discordante de la sinfonía animal.

Ya Aristóteles estaba advertido de lo anterior. Así, el humano, aunque aún animal, lo consideraba *zoon politikon* (animal político); es decir, que vivía en una *polis* y, por tanto, estaba enraizado en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos<sup>67</sup>.

Si bien ya se había sostenido que la homosexualidad es una problemática que corresponde a una manera de ser de la cultura y la sociedad, la propuesta anterior de animal político y no animal social nos permitiría una aproximación, creo, más rigurosa y además que es congruente con la propuesta psicoanalítica.

Expliquemos: una lectura social apuntaría a *el hombre*; es decir, disolvería la variedad originaria de los hombres y por otro lado destruiría la igualdad esencial de todos los hombres. Así, sólo podría existir *el hombre*, siendo *los hombres* una repetición más o menos afortunada del mismo.

---

<sup>67</sup> Hannah Arendt, "El hombre, animal social o político", en *La condición humana*. Argentina, Paidós, 2003, pp.37-40.

Siguiendo a Hannah Arendt<sup>68</sup>, no existe sociedad alguna que no se base en prejuicios; mediante éstos se admite a un determinado tipo de humanos y excluye a otro. Por tanto, una lectura social, que tendría al prejuicio como base, imposibilitaría una verdadera experiencia del presente, de lo original.

Desde luego que una lectura política no trataría de eliminar los prejuicios, pues los hombres no pueden vivir sin ellos, permiten el lazo social; ésta tendría que ver con una aclaración y disipación de estos, redescubrir los juicios pretéritos que contienen, mostrar su contenido de verdad; según Arendt, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar.

Sin embargo, la palabra juzgar permite dos acepciones, una que tendría una vecindad, una relación, con el prejuicio: medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos; se juzga lo individual, pero no el criterio ni su adecuación.

Por el otro lado, la acepción que alude a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que nunca habíamos visto y para lo cual no tenemos criterio alguno. Esto sólo puede apelar a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio. De esta última acepción el ejemplo que nos resulta más familiar es lo que respecta al juicio estético o de gusto (punto que será abordado más adelante).

Regresando a la diferencia entre lo social y lo político, una lectura social tendría que ver con la elisión de los hombres que actúan (en plural) en favor de una visión global o totalizadora de la humanidad y con la consiguiente reducción de los hombres a la condición de seres que meramente tienen una conducta, conducta que podría ser explicada o predicha mediante ciertos principios o ciertos cálculos. Sólo con dicha elisión sería concebible una especie de control o disciplina<sup>69</sup> que, en la vida cotidiana, no habría nada más alejado de ello.

Así, se asoma cierta vecindad entre la lectura superficial y la lectura política: la última podría ser entendida como el aterrizaje en la condición humana de la lectura

---

<sup>68</sup> Hannah Arendt "Introducción a la política", en *La promesa de la política*. España, Paidós, 2005, pp.131-224.

<sup>69</sup> *Ibid.*

superficial. Así, la lectura política no tendría que ver con una lectura profunda que pretendería explicar, predecir o controlar, si no con la existencia de los hombres que actúan entre otros hombres que actúan; es decir, lo más superficial que hay en la existencia humana.

Por tanto, una lectura política, a pesar del metro y las *metreras*, no habría que buscar en la profundidad (cosa paradójica pues no hay nada más superficial, cotidiano, que usar el metro), si no en la superficie, superficie que palpita, que está viva y que siguen escribiendo activamente sus actores; no pasivamente siendo oprimidos por un supuesto poder que se ejercería desde diversos puntos.

Así, mientras la psicología podría ser social con su respectiva igualdad moderna y con una práctica orientada hacia la predicción y normalización, el psicoanálisis tendría que ser político; es decir, apelando a la singularidad, que es capaz de introducir lo inesperado, lo imprevisible e inexplicable causalmente. Si bien nos encontramos inmersos en ciertas condiciones, éstas no son determinantes: hablaríamos de una especie de libertad dentro de un territorio delimitado.

Ahora bien, ya se mencionó anteriormente que en lo que respecta al juicio estético no disponemos de criterios y que en esta clase de juicios, como dijo Kant, no se puede disputar, pero sí discutir y llegar a un acuerdo. Con lo anterior estamos familiarizados. Por tanto, si a lo que se apela es a una lectura política, en la cual habría que juzgar sólo apelando a la evidencia de lo juzgado mismo, la lectura política podría ser entendida, también, como un juicio estético, cosa que podría, o no, facilitar el recorrido.

El juicio estético no atañe al objeto si no al sujeto; estamos ante una experiencia puramente subjetiva.

Sabemos, creemos saber, hay cierta vecindad entre la estética, el arte y lo bello<sup>70</sup>. Por tanto, para poder hablar de la estética, es necesario hablar antes de arte. Sin embargo, ¿qué es lo que deberíamos entender por arte? Como todo lo concerniente a los hombres, debería ser pensado en plural: mientras que el arte, con su origen en la arrogancia de los intelectuales y en el cinismo de aquellos que han

---

<sup>70</sup> Manuel B. Trías "El objeto de la estética", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t.III. Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1949 pp. 1553-1558.

vivido demasiado y han comprendido demasiado poco<sup>71</sup>, las artes se basarían en el hecho de la pluralidad de los hombres, serían algo terrenal, un producto humano; es en esta pluralidad donde reside la dificultad para emitir un juicio.

El arte no es más que una palabra a la que no corresponde nada real; el arte se pierde, lo único real de éste serían los artistas y sus producciones. Las artes, que son una manifestación de la naturaleza humana, y es importante señalarlo pues es un logro exclusivamente humano, nos presentan una dificultad crucial: todas las obras de arte poseen carácter de cosa. Es decir, un cuadro cuelga de la pared como un arma de caza o un sombrero; las obras se transportan igual que el carbón y se almacenan en los almacenes igual que las verduras en la casa<sup>72</sup>. ¿Qué distinguiría algo artístico de algo no artístico?

El carácter de la obra reside, primero, en haber sido creada por un artista, un ser hablante activo, que actúa. Segundo, a diferencia de una *simple* cosa, una obra de arte se instala. Sin embargo, “ese instalar es erigir en el sentido de consagrar y glorificar”. Así, gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado. No obstante, sabemos que lo sagrado también produce horror. Por tanto, si el objeto de la estética es lo relacionado con el arte y lo bello, habría también algo en el arte que aparentemente se escaparía a la estética pues no todo el arte tendría que ver con la belleza, hay algo del arte que parecería resultado de una horrible pesadilla, de un sueño que angustia: hablamos de lo sublime. Lo sublime se anida en las dimensiones grandes, rugosas, oscuras y opacas<sup>73</sup>. Sin embargo, lo sublime no puede hallarse en las cosas, pues se trata de una capacidad del orden de las ideas; es decir, un sujeto debe dejarse sacudir por lo infinito que lo sublime representa.

Ya se dijo: lo único real del arte son los artistas y sus producciones, pero ¿qué hay que hacer con las producciones? ¿Debemos acaso descifrarlas? ¿Identificar a qué corriente pertenecen? ¿O introducirlas en una serie cálculos? Si hacemos

---

<sup>71</sup> Hannah Arendt, “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*. España, Paidós, 2008, pp.131-224.

<sup>72</sup> Martin Heidegger “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. España, Alianza, 2014, pp.11-62.

<sup>73</sup> Helí Morales, “Subversión de la razón y estética de lo sublime, en *Psicoanálisis con arte. Lenguaje, goce y topología*. México, Palabra en vuelo, 2015, pp. 13-41.

cualquiera de las acciones anteriores, las obras desaparecerían, seguiríamos buscando su sentido en las profundidades. Por tanto, tenemos que tomar las obras tal como lo hacen las personas que las crean: vivirlas, disfrutarlas; leerlas superficialmente.

Ahora bien, ¿cómo se podría articular la jotería con las artes? Si bien el psicoanálisis es la práctica que introduce el elemento artístico inmanente a lo humano al poner de manifiesto el carácter escultórico de los síntomas, el carácter fílmico de los sueños y el carácter poético de olvidos, chistes y lapsus, el camino o el pretexto es otro: ya sostuve que los jotos son activos, que son actores de sus historias, tal como alguien sería actor en una obra de teatro o una película.

Siguiendo a Gilles Deleuze<sup>74</sup>, y articulándolo con lo mencionado anteriormente sobre los sueños y la actuación, se abre una posibilidad congruente con todo lo construido alrededor de la jotería: el cine.

El cine forma parte no sólo de la historia de las artes, si no del pensamiento. Por tanto, podríamos atrevernos a pensar la jotería desde el cine: un sistema que reproduce el movimiento en función de un momento cualquiera y que no tendría que ver con las poses o mis instantes privilegiados. Según Pedro Almodóvar, “el cine es exploración por encima de todo. Haces películas puramente personales, para descubrir cosas por ti mismo”<sup>75</sup>

Quizá haya sido un camino sinuoso y, por tanto, resulta necesario hacer una especie de recapitulación de las ideas y cómo se llegó hasta aquí. Así, la jotería, pivote de la elucidación, sería el elemento loco que se desliza por debajo de las ideas, que se escapa a éstas. Debido a la profundidad de la problemática es necesario abordarla superficialmente. Por tanto, la jotería debe pensarse en sentido político; es decir, teniendo en cuenta la pluralidad que la constituye y teniendo en cuenta que, antes que jotos, somos seres hablantes con un papel activo, que crean, que pueden crear obras de arte. Las obras de arte deben ser vividas y no ser cuantificadas pues eso no sería más que el intento de cuadrar del círculo.

---

<sup>74</sup> Gilles Deleuze, “Prefacio”, en *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. España, Paidós, 1984, pp.11-12.

<sup>75</sup> Pedro Almodóvar, “Clase magistral”, en Laurent Tirard, *Lecciones de cine*. España, Paidós, 2010, pp.95-103.

Teniendo en cuenta el recorrido anterior, nos faltaría un elemento que forma parte de las artes: el cine. El cine nos remite necesariamente al movimiento, a algo que está en constante cambio. Por otro lado, en el cine se juega cierta cotidianidad creada a partir de una discontinuidad inmanente a lo humano. Podemos definir el cine como “un sistema que reproduce el movimiento refiriéndolo al instante cualquiera. Cuando uno refiere el movimiento a momentos cualesquiera, tiene que ser capaz de pensar la producción de lo nuevo, es decir, lo señalado y lo singular, en cualquiera de esos momentos”.

Si el cine es el movimiento en el momento cualquiera, no sorprende que “en el cine mexicano siempre haya habido una presencia en la pantalla de los jotos, misma que comenzó en 1938 con *La casa del ogro*”<sup>76</sup> donde aparece Don Pedrito, un individuo amanerado y amable, que apoya al melodrama como soporte cómico que equilibra el drama de la historia<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Bernard Schulz, “Acomodando el cuerpo gay en el cine mexicano”, en *Imágenes gay en el cine mexicano: Tres décadas de joterío 1970-1999*. México, Fontamara, 2008, pp.13-42.

<sup>77</sup> Yolanda Mercader, “La construcción de la identidad homosexual masculina en el cine mexicano”, en *Anuario de Investigación 2005*. México, UAM, 2006, pp. 249-269.

## UNA OTRA MIRADA: LA JOTERÍA Y EL CINE.

El cine, ya se dijo, forma parte de las artes. Sin embargo, ¿en qué forma el cine es el precipitado de todos los supuestos mencionados anteriormente? En el cine, como en cualquier otra forma de arte, algo de la verdad se está jugando. Siguiendo a Heidegger, “la verdad se establece en la obra”<sup>78</sup>. Sin embargo, aunque resulte obvio, debemos dejar claro de qué verdad hablamos. Hablamos de una verdad a la que siempre le faltan las palabras, una verdad que no puede decirse si no a medias y, al mismo tiempo, no puede dejar de decirse<sup>79</sup> y que también es evanescente: trae delante eso que antes no era todavía y después no volverá a ser nunca.

Ya se sostuvo que el carácter de obra de la obra reside en el hecho de haber sido creada por un artista. Por tanto, la verdad acontece, también, como algo creado, como algo ficticio pues, regresando a Heidegger, “la verdad es en su esencia no-verdad”.

Por otro lado, para que la obra llegue a ser obra no sólo necesita un creador si no también un cuidador. El cuidado por la obra es el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra. Así, surge otro elemento que resulta necesario: la presencia del otro como constituyente de lo obra, alguien que mire la película.

Sabemos que ver no es lo mismo que mirar. Cuando uno mira es todo mirada; cuando uno ve, puede al mismo tiempo reconocerse. Mirar implicaría ser absorbido y disolverse en la película. Así, se vuelve evidente que ésta (la película) surge, sí, del momento cualquiera pero al mismo tiempo tiene implicaciones en la vida diaria: un doble movimiento.

Ahora bien, ya sabemos que (incluso al hablar de las películas), a fuerza de ser un tema tan profundo, es necesario hacer una lectura superficial, no sin dejar a un lado que el análisis es “siempre inacabado, siempre incompleto, parcial con

---

<sup>78</sup> Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de Bosque*. España, Alianza, p. 45.

<sup>79</sup> Frida Saal, “El Saber y la Verdad”, en *Palabra de Analista*. México, Siglo XXI, pp. 141-153

respecto a aquello de lo que habla”<sup>80</sup>. Así, sólo queda pasar a las películas, a esas obras en las que los jotos, sin ser teorizados, reclaman su aparición y emergen como acontecimiento.

**Doña Herlinda y su hijo** es una película de 1984 dirigida por Jaime Humberto Hermosillo. La película, que se desarrolla en Guadalajara, pone en la pantalla lo paradójico que resulta la condición jota en México: Rodolfo, hijo de Doña Herlinda, es un médico que, a pesar de su relación secreta con Ramón (estudiante de música), se casa con Olga, perteneciente al círculo social de Doña Herlinda. Gracias a que es la primera película en explorar las relaciones emocionales y familiares de dos hombres enamorados es considerada la primer película gay de México.<sup>81</sup>

Desde el comienzo mismo de la película la problemática queda expuesta: Rodolfo visita a Ramón en la casa de huéspedes en la que vive, pues para poder estudiar música tuvo que mudarse a la capital del estado. Al llegar Rodolfo, los besos son instantáneos. Mientras ambos se encuentran acostados en la cama, haciendo lo que cualquier pareja haría en la intimidad que un cuarto proporciona, Doña Herlinda llama a Rodolfo a lo que parece ser una especie de celular embrionario, un *pager* o un *beeper*. Como Rodolfo no contesta, llama directamente a la pensión en la que Ramón se hospeda; “la madre protectora o dominante no castiga ni reprime, pero absorbe como una esponja la vida de los demás y manipula a su alrededor, aunque la felicidad de su hijo estará por encima de todo”<sup>82</sup>.

Tanto esta primera impresión como el título mismo de la película nos invitan a pensar en la interpretación/explicación más conocida sobre la homosexualidad que el psicoanálisis nos ha brindado, explicación que Freud no reconocía como única, en la cual afirmaba que “todos los varones homosexuales mantuvieron en la primera infancia una ligazón erótica muy intensa con una persona del sexo femenino,

---

<sup>80</sup> Frida Saal “Greenway: un libro para ver, un filme para escribir”, en *Palabra de Analista*. México, Siglo XXI, pp. 82-86.

<sup>81</sup> Michael K. Schuessler “Vestidas, locas, mayates y machos. Historia y homosexualidad en el cine”, en *México se escribe con J*. México, Temas de hoy, 2010, pp.150-166.

<sup>82</sup> Bernard Schulz-Cruz, “Doña Herlinda y su hijo (1984), en *Imágenes gay en el cine mexicano*. México, Fontamara, pp. 105-112.



generalmente la madre, provocada o favorecida por la hiperternura de la madre misma y sustentada, además, por un relegamiento del padre en la vida infantil”.<sup>83</sup>

Sin embargo, hacer esta clase de interpretaciones o lecturas que podrían ser reductoras nos llevan a colocar una especie de cerrojo a la palabra, a la experiencia de lo nuevo o de lo singular que en la película se está jugando.

Así, tenemos que seguir con la (dis)continuidad de la película. Desde luego que lo que se juega en la película es el amor entre Rodolfo y Ramón, pero no sólo éste, si no también el amor entre Rodolfo y su madre.

El motor de la película, ya se dijo, es el amor que no deja de insistir y que, a pesar de todo, encuentra espacios o maneras de existir. Lo anterior se vuelve particularmente evidente cuando Rodolfo va al conservatorio a ver a Ramón: Ramón, con sus ajustados pantalones blancos, se apoya contra una columna mientras Rodolfo se acerca a él en una especie de baile en el cual, a pesar de que los amantes lo quieren, el contacto no está permitido. Las miradas revelan lo que los cuerpos intentan callar: el erotismo, eso que “separa los cuerpos para buscar juntarlos, sabiendo que no es posible”<sup>84</sup>.

En el conservatorio no pueden estar juntos e intentar fundirse; tampoco en sus viajes dominicales a Chapala. El único espacio en el que pueden, no sin dificultades, estar juntos es el cuarto que alquila Ramón. Sin embargo, Doña Herlinda sabiendo demasiado (poco) invita a Ramón a mudarse a la casa que resulta demasiado grande para ella y su hijo: a Doña Herlinda “sólo le importa la posición social, guardar las apariencias, pero al mismo tiempo ayuda a su hijo a ser feliz como homosexual manteniendo sus preferencias dentro de los muros del hogar y aparentado que no sabe que es gay”<sup>85</sup>.

Otro espacio en el que pueden escapar del qué dirán es el consultorio de Rodolfo: Ramón llega al hospital y la secretaria de Rodolfo le dice que ya lo está

---

<sup>83</sup> Sigmund Freud, “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”, en *Obras Completas*, t. XI. Argentina, Amorrortu, pp. 53-128.

<sup>84</sup> Liora Stavchansky, “Autismo y psiquiatría: el inconsciente en entredicho”, en *Autismo y cuerpo. El lenguaje en los trazos de la perfección*. México, Paradiso, 2015, p. 41.

<sup>85</sup> Yolanda Mercader, “La construcción de la identidad homosexual masculina en el cine mexicano”, en *Anuario de Investigación 2005*. México, UAM, 2006, p. 260.

esperando el doctor. Sabemos que el silencio también habla; así, cuando los dos se adentran en el consultorio, hay algo que la cámara no puede captar y que, siguiendo a Deleuze<sup>86</sup>, ese fuera de campo (es decir, eso que no se ve ni se oye y, sin embargo, está presente) tiene una importancia incluso más decisiva que la del encuadre mismo.

Si bien a primera vista aparece la distinción entre lo público y lo privado, la apuesta anterior hace que el fuera de campo cobre la importancia que merece e, incluso, haría que la diferencia desaparezca: lo privado es tan público que los padres de Ramón (que no viven en Jalisco siquiera) se enteran de la relación tan estrecha que mantienen Rodolfo y su hijo.

Doña Herlinda, que se las quiere arreglar para disimular, se ve obligada a casar a Rodolfo, quien acepta los designios maternos a pesar de la atracción que siente por Ramón. Ahí es donde aparece Olga, futura esposa de Rodolfo, quien admite a Ramón casarse con Rodolfo para escaparse de la dictadura de sus padres; sin embargo, tal como ella lo dice, lo hace para llegar a la *dictablanda* de Doña Herlinda.

Cuando van a pedir la mano de Olga, Doña Herlinda dice algo que, para muchos, resulta revelador: Rodolfo era zurdo; sin embargo lo enseñó a ocupar la mano derecha y lo hizo un maravilloso ambidiestro. Resulta revelador pues “implica que Rodolfo es bisexual”<sup>87</sup>. Desde luego que la bisexualidad es cuestionable pues, aunque se haya casado con Olga y haya tenido un hijo con ella, siempre estará la interrogante sobre si lo hizo por mero designio de su madre o realmente sentía atracción por Olga. Según Daniel Balderston<sup>88</sup>, aunque entre Olga y Rodolfo hay (pocos) abrazos o intentos de, sin duda alguna, hay poca o nula pasión física.

Si Doña Herlinda reconoce que Rodolfo de pequeño era zurdo es porque responde al único defecto que, según su padre, Olga tiene. Olga confiesa siempre

---

<sup>86</sup> Gilles Deleuze, “Cuadro y plano, encuadre y guión técnico”, en *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. España, Paidós, 2014, pp. 27-50.

<sup>87</sup> Bernard Schulz-Cruz, “Doña Herlinda y su hijo (1984), en *Imágenes gay en el cine mexicano*. México, Fontamara, 2008, pp. 105-112.

<sup>88</sup> Daniel Balderson, “Excluded Middle? Bisexuality in Doña Herlinda y su hijo”, *Sex and Sexuality in Latin America*. New York, New York University Press, 1997, pp. 190-199.

desear cosas contradictorias. Si ser ambidiestro implica cierta bisexualidad, podríamos pensar lo mismo para Olga: no sólo se casa para escaparse de sus padres, si no que estaba más preocupada por su futuro profesional que por casarse y tener hijos. Igualmente, al casarse pasa de usar faldas a usar jeans o pantalones de vestir, sacos y corbatas<sup>89</sup>. ¿No podría lo anterior invitarnos a pensar en un matrimonio arreglado entre ambos?

Aunque Ramón estaba invitado a la fiesta de petición de mano, él decidió no ir. Aquí la geografía se vuelve importante: Jalisco, tierra del tequila y del mariachi. Mientras Rodolfo, Doña Herlinda y Olga estaban en la fiesta, Ramón estaba intentando ahogar su dolor en tequila y escuchando a Lucha Villa. *Inocente pobre amiga* es la canción compuesta por Juan Gabriel que Ramón canta mientras llora por Rodolfo.

Lo anterior no es la única ocasión en la que la música popular mexicana reclama su aparición: mientras Olga y Rodolfo están de luna de miel en Hawai, Doña Herlinda y Ramón van a un palenque a escuchar a Lucha Villa. La canción que aparece es *Llegando a ti* y, cuando Doña Herlinda nota que Ramón llora, le da un pañuelo para consolarlo.

Otra aparición de la música tradicional es cuando aparecen unos mariachis que tocan para Doña Herlinda y Olga. La aparición de la serenata es típica en el cine mexicano, ésta muestra una visión tierna, romántica e idealizada de las relaciones<sup>90</sup>. Sin embargo, desde luego que en este film la serenata es particular: al grupo musical se le suman Rodolfo y Ramón. Mientras que Rodolfo tiene flores para Doña Herlinda, su madre, Ramón tiene flores para Olga, futura madre.

Lo anterior, aunque podría parecer relevante, nos muestra lo desafortunado de la división que suele hacerse entre cultura homosexual y cultura heterosexual pues “la cultura es cultivo, todos somos susceptibles de realizar aportaciones culturales”<sup>91</sup>, así como apropiarnos o hacer uso de éstas.

---

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Bernard Schulz-Cruz, “Doña Herlinda y su hijo (1984), en *Imágenes gay en el cine mexicano*. México, Fontamara, 2008, pp. 105-112.

<sup>91</sup> Teresa del conde, “Eros se aproxima y es el maestro de Apolo”, en *México se escribe con J*. pp. 125-137.

Esta película, que nos muestra a los personajes pertenecientes a una clase social privilegiada, tiene un final amable para Rodolfo y para Ramón: a pesar de que Rodolfo se casó con Olga, Doña Herlinda remodela su casa de forma que todos (Rodolfo y Olga, Ramón y Doña Herlinda) vivan bajo el mismo techo; si bien los espacios estaban bien delimitados, era evidente que, al estar en el mismo lote, también estarían comunicados, una metáfora de la relación intrigada que sostendrán los personajes.

Aunque nos muestra, sí, un escenario ideal sobre las relaciones y su ejecución, lo que me parece remarcable del film es la cantidad de elementos que supuestamente pertenecerían a un círculo heterosexual y aparecen sin distinción alguna. Por decirlo de alguna forma, la homosexualidad queda descentrada, no es el tema principal, y lo que se muestra en la película son las dificultades por las que el amor tiene que atravesar: Eros, o su versión latina cupido, ataca a todos los seres humanos por igual y eso es lo que atraviesa la película, el flechazo de cupido.

Sabemos que el flechazo es provocado por divinos detalles. El detalle es pequeño. Uno se pierde en las visiones de conjunto y es el pequeño, el pequeñísimo, detalle el que llama al flechazo, ése que no distingue anatomía. ¿Pero siempre el flechazo tiene un final amigable para todos? Desde luego que no, **El lugar sin límites** es un claro ejemplo de ello: a causa de un deseado beso se destruye al otro. Ésta es una película mexicana de 1977 dirigida por Arturo Ripstein y basada en la novela homónima del escritor José Donoso. Si bien el escritor de la novela es chileno, el guión fue adaptado por Ripstein y José Emilio Pacheco (ambos mexicanos). La película narra las (des)venturas de la Manuela quien, en sus palabras, es un “joto, sí; pero degenerado no”, que vive en un burdel de El Olivo, un pueblo aparentemente perteneciente al estado de Jalisco.

Como cualquier película, es contada en un tiempo que no coincide con el tiempo cronológico y tendría que ver más con un devenir ilimitado. Así, cerca de la mitad lineal de la película, miramos la llegada de la Manuela al burdel. Llega en tren, proveniente de la vecina ciudad de San Juan (ya dijimos, aparentemente en el estado de Jalisco), en un traje ajustado color mostaza y una camisa color mandarina

abierta hasta cerca de la mitad del pecho. La Manuela llega acompañado por cinco mujeres, los seis se dirigen al burdel de la japonesa.

La japonesa y la Manuela, mientras decoran el burdel para la celebración que habrá después, hablan sobre su pasado. Mientras la Manuela dice haber sido joto desde que tiene uso de razón y sobre sus amores pasados que lo llevaron a Guadalajara, la japonesa cuenta lo que es andar de casa en casa, siempre haciendo maletas, y sin hacerse ilusiones de encontrar una recámara suya, para ella todo el tiempo.

Ya en la celebración, las hermanas Farías (dos de las mujeres con las que llegó la Manuela) comienzan a cantar. Mientras ellas hacen lo suyo, Carmen Salinas, como Lucy, llega con la Manuela (quien ese momento viste jeans y una camisa blanca) a pedirle que se cambie, que se ponga su vestido de española para que baile flamenco. Mientras Lucy quiere que se cambie inmediatamente, la Manuela piensa dejarlo para después: “que sea sorpresa porque así, al final de todo, soy la reina de la fiesta”.

Mientras Lucy y la Manuela discutían lo anterior, en una mesa cercana hay dos parejas, dos hombres y dos mujeres, quienes escuchan todo y las reacciones no tardaron en emerger: “qué buena estás con esas piernas y esas nalgas”, dice uno de los hombres; el otro, mientras le pellizca una nalga a la Manuela, responde “se me hace que son de mentiras”. La Manuela le da un empujón y el hombre repite el gesto del pellizco en la nalga mientras le dice “pinche joto”. La Manuela ya no le da un empujón si no que lo abofetea. El hombre, molesto, se para y le dice “a mí ninguna mujer me pone la mano encima, cuantiménos un pinche joto”; el otro hombre lo sienta (por miedo a que Don Alejo, el recién electo diputado, los vea) y Lucy se lleva a la Manuela para que se ponga su vestido.

Una vez que la Manuela sale, en su vestido negro con rosas rojas, a deleitar al público con su baile, parece no fascinarle a todos y se alcanzan a escuchar gritos donde lo llaman “puto”, “joto”, “marica”, “fuera...”. La Manuela decide parar pues esos “muertos de hambre no lo quieren, no entienden su arte”. Don Alejo le ofrece duplicar su paga para que perdone “a todos esos ignorantes del Olivo”.

Así, la Manuela reanuda su baile mientras, poco a poco, la mayoría de los hombres se le unen a la celebración dionisiaca hasta que terminan besando los hombros y el pecho de la bailarina. Después de ello, salen a la calle, en una especie de procesión pagana hasta llegar a un río donde arrojan a la Manuela. Ya en el río, tres hombres se meten en éste para desnudar a la Manuela y exponer su cuerpo desnudo, siendo cubierto sólo por unas medias, unas bragas que tapan únicamente sus genitales y unos pendientes rojos.

Las secuencias anteriores resultan particularmente significativas pues emerge la figura del joto y la, en apariencia, relación opuesta que juega ésta (la figura del joto) con la del macho\*. Debemos recordar que en una relación dialéctica los opuestos se unen. Así, “los opuestos no son tan opuestos y la diferencia no sería del todo radical”<sup>92</sup>. Más adelante regresaremos a este punto.

Los machos, lo dijo la Manuela, no quieren al joto; sin embargo, le pellizcan la nalga, bailan con él y lo desnudan; el erotismo está en juego en estas relaciones. Y es que, siguiendo a Georges Bataille<sup>93</sup>, el desnudar es un simulacro, una equivalencia, del dar muerte. Pues, el erotismo en sí, busca alcanzar al ser en lo más íntimo, incluso hasta llegar al desfallecimiento.

Tal pareciera que la Manuela, en tanto figura del joto, no sólo a nosotros nos cuestiona, también es una interrogante para los habitantes de el Olivo, quienes en una búsqueda impotente y temblorosa quieren saber del cuerpo de la Manuela: “la desnudez se opone al estado cerrado, es un estado de comunicación”.

El desequilibrio que la Manuela provoca no es exclusivo de los (anatómicamente hablando) hombres: un hombre le grita a la Manuela “que no te vean las mujeres porque se van a enamorar de ti”. La japonesa, al ver a la Manuela

---

\* el término macho surge durante los acontecimientos revolucionarios, con mayor precisión entre 1910 y 1915, pero su popularidad es un poco posterior, puesto que vendrá con una literatura y, sobre todo, con un cine de inspiración nacionalista, que pondrá en escena a una región idílica, Jalisco, habitada por jinetes, machos a la vez, valientes y seductores: los charros. Véase *Machos y Machistas de Didier Machillot*.

<sup>92</sup> Liora Stavchansky, “Autismo y psicoanálisis”, en *Autismo y cuerpo*. México, Paradiso, 2015, p. 51.

<sup>93</sup> Georges Bataille, “Introduction” en *L’erostime*. Francia, Minuit, 2014, pp. 13-30.

desnudo en el río, comenta “si yo quiero, hago un macho de la Manuela”. Don Alejo, incrédulo, decide apostar la casa que le rentaba a la Japonesa ante tal afirmación.

La japonesa estaba advertida de lo que la Manuela provocaba en los hombres. Así, cuando va a *trabajarla* para poder ganar la apuesta, le explica que los hombres “se calientan cuando la ven bailar y les da miedo calentarse”. Es algo que los cuestiona en su supuesta heterosexualidad; sin embargo, la supuesta homosexualidad de la Manuela queda cuestionada pues la japonesa consigue, después de tratarla “suavecito”, tener *relaciones sexuales* con ella y, así, gana la casa que originalmente Don Alejo le rentaba.

Sabemos que, aunque no tienen relación directa, la reproducción y la sexualidad están vinculadas. Así, producto de ese acto, la Manuela y la japonesa tendrán una hija: la japonesita.

Después de ese *flashback* que aparece en la mitad lineal de la película, podemos seguir con la continuidad del film. La película inicia con un camión rojo que, gracias a una señalización, sabemos se dirige a El Olivo. Después del recorrido por terracería, Ripstein nos lleva a una casa conocida: la casa de la japonesa. Una vez que nos introduce en ésta, podemos ver que los habitantes duermen.

Pancho, que es quien conduce el camión, se estaciona frente a la casa y toca el claxon. La Manuela se despierta y, al identificar el camión, despierta nervioso a su compañera de cama e hija, la japonesita.

Pancho encarna la figura del macho del pueblo; incluso, en alguna ocasión golpeó a la Manuela. Según Annick Prieur<sup>94</sup>, quien realizó un estudio sociológico con jotas de Nezahualcóyotl, un macho (o machín) es aquel hombre a quien “los homosexuales perciben como muy hombre, *hombre-hombre*, y a quienes les gustaría seducir (a pesar de que, entonces, dejaría de serlo)”<sup>95</sup>.

Ya sostuve que esta relación en apariencia de opuestos justo es sólo eso: en apariencia pues, siguiendo a las jotas de Nezahualcóyotl (verdaderas especialistas del tema), las mismas se sienten atraídas por los machos y, ¿por qué no podríamos hablar o pensar en una atracción mutua? En este mismo estudio nos dan el término

---

<sup>94</sup> Annick Prieur, *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México, UNAM, 2008.

<sup>95</sup> Ibid, p.52.

*mayate*, que hace referencia a “los hombres que, sin ser femeninos ni considerarse homosexuales, tienen relaciones con otros hombres. Muchos *mayates* están casados; otros quizá son demasiado jóvenes para estarlo, pero lo más probable es que tengan sexo con mujeres”<sup>96</sup>.

Sin embargo, aunque los *mayates* han dejado de ser machos, han perdido ese estatuto de imposible, manejan sus encuentros sexuales con otros hombres de forma que no se dañe su sentido de la masculinidad.

Desde luego que el rodeo anterior no es en vano y, así, aterrizamos lo anterior en la película: la relación de atracción entre La Manuela y Pancho, el joto y el macho, se vuelve evidente casi al comienzo de la película: Pancho coquetea con Lila (la encargada de la terminal del tren) y ésta le dice “si tienes tantas ganas, mejor vete a casa de la japonesita”. Pancho, sabe, no es bienvenido y se lo dice a Lila, no sin decir que lo malo es que anda “bien enamorado”. La encargada supone que está enamorado de la japonesita, pero Pancho aclara “yo no estoy enamorado de la japonesita, si no de la Manuela, es que está preciosa”.

En la secuencia anterior hay un cómplice: Octavio (su cuñado), otro macho que oculta no sólo los intentos de infidelidad de Pancho con Lila, si no también torna la declaración de Pancho en un chiste.

Freud, en *El chiste y su relación con lo inconsciente* nos dice que “las palabras son un plástico material con el que puede emprenderse toda clase de cosas”<sup>97</sup>, ¿qué tal mentir y, al mismo tiempo, decir la verdad? Debemos recordar que la operación del chiste consiste en “cancelar inhibiciones internas y en reabrir fuentes de placer que ellas habían vuelto inasequibles”<sup>98</sup>. El chiste es como un sueño, un sueño diurno que, al igual que el último, sería la realización figurativa del deseo que termina en risa<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Ibid, p.225.

<sup>97</sup> Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, en *Obras Completas*, t.VIII.

<sup>98</sup> Ibid, p.125.

<sup>99</sup> Helí Morales, “Los albueros de la vida”, en *Otra historia de la sexualidad*. México, Palabra en vuelo, 2014, pp.139-150.



La realización no se queda en lo figurativo del chiste y, así, Pancho y Octavio llegan a (el burdel) casa de la japonesita. Los dos machos dicen “querer festejar, sin desmadre, nomás tragos y viejas”. La japonesita les dice que Manuela se fue a San Juan y los deja entrar a su casa. Octavio baila con una chica del burdel; Pancho elige bailar con la japonesita.

Después de bailar *Perfume de Gardenias*, Octavio decide buscar más intimidad y decide irse con su *partenaire* a un cuarto, motivando a Pancho para que haga lo mismo con la japonesita. Pancho decide no hacer caso y cree que es mejor idea hacerlo ahí, “delante de’stas pa’ que vean”.

Todo lo anterior era una actuación; Pancho de repente rechaza a la japonesita y declara “Yo vine a ver a la Manuela” y ella aparece con su vestido español rojo y comienza el baile de la seducción: la Manuela “sale hasta el final, es el plato fuerte”, a lo que Pancho añade “y el más sabroso”.

Después de una dramatización de la leyenda del beso, Pancho y la Manuela bailan. La última le roba un beso a Pancho; él responde “un hombre tiene que ser capaz de probar de todo, ¿no cree?” y comienzan a besarse. Su cuñado llega a interrumpir el apasionado beso y, a pesar de la evidencia, Pancho niega todo.

A Pancho se le cayó la pantalla protectora, la máscara de macho. En la lengua francesa, en la pronunciación del significante *masculin* (masculino), lo que se oye primero es *masque* (máscara)<sup>100</sup>. Este velo solidificado que representa el macho ocultaba (en este caso) el deseo por la Manuela, ése que ya había aparecido entre chistes.

La Manuela corre y, en un intento por recuperar la máscara, detrás de ella van Pancho y su cuñado. Cuando finalmente la alcanzan, Octavio la detiene y Pancho comienza a golpearla sin piedad hasta dejarla inconsciente o muerta, no lo tienen claro. Después de revisar, descubren que la Manuela ha muerto y en un acto de cobardía huyen.

Sin embargo ésta no fue la única ocasión en la cual Pancho pierde la máscara de macho; después de la ya comentada secuencia en la cuál está Pancho, su

---

<sup>100</sup> Monique Schneider, “El hombre sin epidermis”, en *Genealogía de lo masculino*. Argentina, Paidós, 2003, pp.25-56.

cuñado y la encargada de la terminal de tren, llega don Alejo a la terminal. Don Alejo, ya que le debe unos pagos del camión, le dice ingrato, cobarde; su padre era “un hombre de veras y mira el hijo que le fue a salir”, malagradecido, bestia, “y pensar de que un día supuse que podía hacer de ti un señor, mandarte a estudiar; pero si lástima me habrías de dar”, “si te perdono lo bruto que eres es porque así naciste, pero mentiroso no”.

La japonesita escuchaba todo tras una columna de la terminal pues esperaba poder hablar con don Alejo, cosa que no ocurrió. Se dirige con Pancho y lo descubre “llorando como una mujer”. Pancho no lo toma bien y la empuja contra unos costales gritándole “cállate el hocico; si no te callas te mato” mientras comienzan a erotizarse, le recuerda “te mato si le dices a alguien que me viste chillando”. Aparece el acompañante de siempre, Octavio; éste lo llama y Pancho se va.

Regresando al final de la película, el preludio que había sido desnudar a la Manuela en el río estaba siendo llevado hasta sus últimas consecuencias: han destruido a un supuesto otro, otro ajeno en el que, sin embargo, Pancho se veía reflejado.

Dos películas, dos historias; historias que se tejen con nombres y apellidos. Las películas plasman la singularidad y, a diferencia de un historial clínico, la distancia que aparentemente nos separaría, queda difuminada; nos permiten adentrarnos en un fragmento de la vida de los actores de la jotería que, como dije, son los verdaderos expertos en el tema.

Las películas tienen siempre algo qué decir: nos muestran (en apariencia sólo) dos maneras particulares de posicionarse en el mundo con la jotería, maneras que nos dejan mirar lo insuficiente que resulta la teoría al intentar hablar de algo que tiene que ver con la existencia.

## CONCLUSIONES

Para pensar el tema de la sexualidad desde el psicoanálisis, la diferencia de los sexos es indispensable y hay en México una expresión bien conocida que interroga «¿hombre, mujer o quimera?». La frase anterior pone de manifiesto, contrario a lo que se podría afirmar desde otras lecturas, lo cotidiano que ha resultado hacer a un lado el binarismo macho-hembra y el supuesto instinto que uniría naturalmente estos opuestos.

Pensar la cuestión homosexual en México tendría que ver justo con lo anterior: encontrar en la cotidianidad la expresión singular de cada homosexualidad, ver cómo cada homosexual, cada joto, ha hecho con su vida una obra de arte, pues aunque acá la filosofía fue una herramienta a la cual se recurrió para desanudar, ésta no tiene la respuestas.

Si bien lo largo del trabajo podría leerse como un elogio a la jotería y como una especie de detrimento a la homosexualidad y la *gaydad*, es una apuesta a pensar la homosexualidad ya no desde lo universal, desde los lugares establecidos, si no desde un lugar singular, un lugar inédito. Un lugar que tendría que ver con una vida, no sin la homosexualidad, pero que ésta (la homosexualidad) no resultaría central. Por tanto, cualquier aproximación que tuviera que ver con personalidad homosexual, identidad gay, o cualquier otro concepto que remita a un pensamiento sedentario (es decir, aquel pensamiento en el cual el saber permanece, que designa paradas y descansos y que se encarna en sustantivos y adjetivos), quedaría completamente descartado desde esta otra mirada, desde esta otra lectura pues, aunque existan esas lecturas, siguiendo la frase que se le ha atribuido a Galileo Galilei, sin embargo se mueve.

Es bien conocida la frase de Lord Alfred Douglas (Bosie, *partenaire* de Oscar Wilde) en la que, eufemísticamente, afirma que la homosexualidad es “el amor que no se atreve a decir su nombre”; sin embargo, ¿será realmente que no se atreve o será que el lenguaje no puede decirlo? Me aventuro a apostar por la segunda respuesta (tentativa) y creo que justo por ello se nos ha llamado de tantas formas: puto, maricón, cacha granizo, amanerado, desviado, del otro bando, enfermo,

depravado, de manita quebrada, fifí, invertido, jotolón, mariposón, loca, machomenos, mujercito, torcido, obvia, puñal, quebradito, rarito, sacapuntas, traga sables...

Esta dificultad de nombrar es, quizá, también resultado de la imposibilidad de la unidad, del Todo homosexual. Sería un reflejo de la no existencia del Uno homosexual; así, no existiría universal en lo que homosexualidad refiere (sin embargo, no se reduciría a esta cuestión). Por tanto, las dos películas, las dos formas de posicionamiento con la jotería, nos advierten de la diversidad no sólo sexual si no de lo *jotil*.

Al igual que joto, los adjetivos anteriormente citados, son políticamente incorrectos, que nacen en las calles, que huelen a mercado, a transporte público y que poco o nada tendrían que ver con aproximaciones académicas que olerían a esterilidad, a laboratorios con variables controladas y que dejan a un lado no sólo la subjetividad de los investigados sino la del investigador y desde la cual tendría sentido hablar de tal oposición. Sabemos, el psicoanálisis nos advierte de ello, que hay una implicación en cualquier investigación.

Es justo en ese punto, la introducción de la subjetividad, donde el juicio estético, acercarse a la jotería en tanto obra de arte, adquiere relevancia pues es justo esta clase de juicio el que introduce la dimensión subjetiva. Así, los valores objetivos, universales, producto de un juicio lógico quedarían descartados.

Pareciera que en la actualidad si no hay datos duros, gráficas, porcentajes, cifras... (un juicio lógico); si no hay forclusión de la subjetividad, no estamos abordando nada. Creo, estoy convencido, que la jotería es irreductible a ello, se escapa. Incluso, me atrevería a decir que su sentido (en caso de que tuviera alguno) está lejos de todo lo desarrollado pues, a pesar de hablar de jotos, jamás he visto uno.

La jotería, tal como el arte, tiene una estética, no relacionado con lo bello si no con lo sublime. La estética, al menos desde el psicoanálisis, debe pensarse desde lo sublime pues no se trata de lo bello, que remite a lo esférico, si no a otra cosa.

Lo sublime introduce el goce, esa dimensión radical que aleja al psicoanálisis de cualquier otra práctica o teoría; el goce, eso que introduce el psicoanálisis y que descompleta y que es indecible, abre la necesidad de otra lectura relacionada con la

estética. Aquí es donde la lectura topológica cobra fuerza pues aparece el agujero y su función radical en la concepción de otro espacio, un espacio que rompe con lo circular, con la completud, con la perfección y con lo universal.

Muy al principio se afirmaba que el psicoanálisis es una práctica; toda la teoría resultaría elucidación infértil si ésta no tuviera impacto directo en la clínica. Así, tanto el juicio estético, ese que introduce la subjetividad, como la otra estética, esa que remite a lo sublime, son elementos que tendrían que pensarse, también, en sus implicaciones, en sus articulaciones, con la clínica, ese lugar privilegiado donde el saber se gesta, se inventa; la praxis psicoanalítica no se enfrenta con otra cosa si no con lo sublime: en cada caso estamos frente a una dificultad, una dificultad particular e infinita.

Así, en la clínica, habrá homosexuales, heterosexuales, transexuales... sin embargo, de lo que hablamos es de sujetos atravesados por lo sublime del goce.

Desde luego que acá no está LA verdad sobre la jotería; sin embargo, es un esbozo, un intento, de apostar por otra mirada (una de todas las posibles), otra narrativa que, igual que las anteriores (sodomía, homosexualidad, *gaydad*), no sería más que un simulacro, una simulación, demasiado real.