



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

El hombre (gay) al desnudo: masculinidad cuerpo e identidad

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A (N)

Bruno Anuar Franyutti Jurado

Director: Dra. María Alejandra Salguero Velázquez

Dictaminadores: Dr. Juan José Yoseff Bernal

Dr. José Salvador Sapién López



Los Reyes Iztacala, Edo de México, 2021



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.

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	5
MARCO TEÓRICO: ABRIR UNA VENTANA	7
TEORÍA: IDEAS EN LA ARENA	11
PUNTOS DE PARTIDA	11
GÉNERO Y MASCULINIDADES	12
¿Por qué hablar de género?	12
Estudiar a los hombres	14
Los discursos de las masculinidades	17
Ser hombre en la práctica	26
RINCONES DE LA DIVERSIDAD SEXUAL	27
Del presagio de la pluralidad al análisis de la diversidad	27
Binarismos y diadas: sexo, género y erotismo	28
Heterosexualidad, soportando el modelo	32
Entendidos, homosexuales, homoeróticos y gais	34
Las alas rotas del deseo	40
El enrejado universo homosexual	42
Resignificando y reforzando el concepto de diversidad	45
Diversidad e identidad	46
CUERPO	48
Entrando al laberinto	48
El campo de la corporalidad	50
El cuerpo como identidad práctica	56
SINTESIS	57
METODOLOGÍA: ASTILLERO Y POSADA	59
SITUAR LOS OBJETOS EN LOS OBJETIVOS	59
EL QUID CUALITATIVO	60
PROCLAMACIÓN DE LA TÉCNICA	62
APOSTILLANDO EL GUION	63
TIPOS DE ANÁLISIS	65
EL REINO OBJETIVO	66
LOS PARTICIPANTES	67
ANÁLISIS: DESMENUZANDO LA MADEJA	70
1) ALBORES, COMIENZOS Y LUGARES DE SALIDA	70
Escuela y bullying	70
La culpa del disfrute	73
Percibiendo a los hombres	75
Mirando hombres guapos	77
¿Dónde están los hombres?	78
Conociendo hombres	81
Entre reciprocidad y rechazo	83
2) CONFLICTOS, DILEMAS Y ENCRUCIJADAS	86

Metamorfosis adolescente	86
La piel que habito	87
Mostrar el cuerpo	89
Asumir la diferencia	90
Salir con mujeres	92
Aterrizando el deseo	94
El espectro carnal	96
Escapadas y lugares de encuentro	98
La normalidad gorda	101
Adelgazar, la tierra prometida	103
La enfermedad homosexual	106
Uso de sustancias	107
3) TRAGALUCES Y RESPIRADEROS. ESPACIOS DE RESISTENCIA	109
Soñar el placer	109
Juegos infantiles	110
Fantasías: relatos y pornografía	111
Intimidad y placer	114
Corporalidades reescritas	117
Experiencias liminales	119
CONSIDERACIONES FINALES: CUEVAS ENTREABIERTAS	122
1) AUTÓMATAS CONCEPTUALES	122
2) ENCUENTROS CON LA ESFINGE	123
3) ESCUDRIÑANDO HALLAZGOS	124
4) OFRENDAS DE EXPLORADOR	126
Omar	127
Pablo	127
NK	127
BIBLIOGRAFÍA	129

INTRODUCCIÓN

Dentro de las interrogantes del mundo, el cuerpo ha tomado un lugar reciente. Ser cuerpo y portarlo ha sido un vuelco en el análisis social. Si además de ello se combina con las complejidades de ser persona, el resultado es cuando menos, interesante.

Ser cuerpo de varón, por ejemplo, no es una incidencia carente de sustratos. Ser varón se aprende en lo cotidiano, en la práctica y en la afirmación día a día sobre sí mismo y otros. El varón homologado a su cuerpo, amarrado a su materialidad. Varón a menudo se ha pensado como sinónimo de hombre, noción antropocéntrica arduamente cuestionada. El círculo eterno: ser varón es ser hombre y es tener su cuerpo. Lo opuesto a la feminidad una inescrutable biología centrada en su genitalidad.

La distinción de sexo y género hizo olas y causó traspies. La dimensión orgánica y la social se encontraron para hablar, discutir y confrontarse. En estas condiciones estáticas las cavilaciones se volvieron hacia las condiciones estructurales que permitían las verticalidades, jerarquías y desigualdades. Los hombres con su ser para ellos mismos a pesar de sí mismos se cierran como válvulas impenetrables. Las interpelaciones eran quedos susurros: ¿qué es ser hombre?, ¿qué significa y cómo se vive?

Envueltos en ese misterio también quedan incardinados sus afectos. Cómo sentir, su verbalización o exteriorización. Confesiones de un dispositivo que cruza galopante la vida de lo íntimo a lo público. La masculinidad con sus triadas y elementos de prestigio deja poco para la expresión emocional. En un compás de invulnerabilidad ser varón es también la cosmovisión del deseo del otro, su antagónico femenino. La diversidad sexual ha agrietado esta superficie lisa y monolítica y ha detonado en distintas políticas afectivas.

De la medicalización y patología a un reclamo de ser y visibilizarse las disidencias afectivas han tomado voces y templetes. El uso del cuerpo es distinto, cuarteando los límites incontestables de lo permitido y lo posible. La cadencia, ademanes y gesticulaciones que buscan su lugar en el mundo, resistiendo la estereotipación imaginaria e imaginada. Sin embargo, a la normatividad no basta con atronarla sino desmantelarla en su discurso, en sus representaciones, creencias y atributos.

El objetivo de este trabajo es abonarle sí a la discusión, sí a la reflexión y ser sobre una cuarteadura en cómo se posiciona, piensa y plantea el cuerpo, la masculinidad y la gaycidad o la diversidad sexoafectiva. La combinación de

cuantiosos referentes conceptuales y una metodología para abordar la vida de personas concretas y palpables fue fundamental en la construcción del trabajo. Los tres objetivos, a saber, cómo se construye el cuerpo, cómo se percibe la desnudez y cómo se usa el cuerpo para el placer barrenan el quehacer de la investigación y consolidan la necesidad de trabajar sobre este campo desde varias miradas y cruces.

El texto

El texto está dividido en cuatro partes. La primera provee las herramientas teóricas fundamentales para aclarar desde dónde son los abordajes teóricos y los ejes, así como para engarzar los conceptos que caminan a lo largo del texto. La intención es otorgar al lector del panorama donde se inscribe la tesis y allanar el terreno de las discusiones y análisis posteriores.

En el segundo apartado se explicitan las decisiones metodológicas, los procedimientos y las técnicas que se utilizaron para manejar la información empírica. Se pone en contacto al leyente con los participantes y la manera en la que se llevaron a cabo las entrevistas y su codificación.

En tercer lugar, reposan los ejes de análisis. Cada uno de los segmentos hace referencia a un momento distinto: el inicio de la reflexión, la batalla del significado y resoluciones parciales sobre las trayectorias. En cada uno de los capítulos se incluyen las categorías a interpretar y se entrelazan las viñetas donde hablan los participantes y el investigador incorpora la interpretación echando mano de los elementos teóricos revisados en el primer capítulo.

La última y cuarta sección de la tesis atañe a las consideraciones finales, donde se cierra el análisis y se proponen líneas futuras a abordar en otras investigaciones. A manera de conclusión se sugieren rutas que se puedan trabajar con mayor detalle y detenimiento con ulterioridad y se resume el trabajo expuesto.

MARCO TEÓRICO: ABRIR UNA VENTANA

Hay tres recursos que se pretenden recuperar para este trabajo. Por un lado, está el abordaje desde la psicología cultural, desde la visión y voz del otro para entender la realidad a la que está sometida su identidad, su trayectoria, sus contextos donde se desarrollan sus prácticas y los senderos de vida que va co-construyendo con los otros. Por otro lado, se encuentra la perspectiva de género, misma que comprende a la masculinidad, al hombre en su formación para sí y a pesar de sí. Por último, se halla la diversidad sexual, donde colocan los puntos de contacto que cruzan al erotismo y al afecto. Conjuntando estas visiones – que se han separado por mero interés pedagógico- es como se planteará el tema de tesis.

Estas líneas se encuentran estructuradas en torno a un trío de preguntas. La primera aborda cómo se configura el cuerpo de los hombres, qué lógicas de construcción se hacen manifiestas para vivirlo y en qué espacios se va tejiendo el cuerpo como relación social y ser en el mundo. El segundo tópico es la percepción de los hombres sobre su propia desnudez, despojados de ropa. Esta desnudez es dotada de un significado particular para ellos y su inserción en sus prácticas sociales y trayectorias. El tercer y último planteamiento es sobre cómo utilizan el cuerpo para el placer, esto es, examinar cómo el cuerpo se significa y aterriza en formas sociales específicas que tienen por objeto o finalidad ser placenteras.

Los conceptos analíticos fundamentales seleccionados para abordar la tesis son masculinidad, cuerpo e identidad. Los tres conceptos se entrelazan y toman el foco en diversos momentos a lo largo del texto. La definición de cada uno de ellos pretende ser cuidadosa porque ha sido confeccionada en el quehacer investigativo. Asimismo, las fuentes consultadas pueden ser interpretadas desde múltiples lugares, sin embargo, aquí se ha intentado que se alineen con los planteamientos de la psicología cultural, la perspectiva de género y la diversidad sexual. Si se han dejado fuera otros ángulos son porque se rebasaría el largo del texto, haría confusa la lectura o no era de interés resaltarla en esta tesis.

Masculinidad, cuerpo e identidad

El género se refiere a una unidad conceptual que va más allá del exclusivo masculino o femenino. Pretende dar cuenta cómo las personas construyen subjetividades dentro de un sistema sexo género que de entrada tiene reglas desiguales para hombres y mujeres. Concebir al género como una relación social, o mejor dicho, como una red de relaciones implica ya un posicionamiento teórico que trata de anular la diferencia artificial entre el

absoluto masculino o femenino. La masculinidad es entendida en esta línea y bajo esta perspectiva como un aspecto relacional de la vida humana.

Hablar de masculinidad, o de masculinidades, dado que existen diversas maneras de manifestarse es hablar de los rasgos, características o cualidades, pero en especial de los significados que se le han atribuido en distintos tiempos y espacios a ser hombre. Se sigue la recomendación de Teresita de Barbieri (1993, p. 159) de “considerar la subjetividad de los distintos actores del sistema, las formas como se estructura el psiquismo y se constituyen los sujetos y objetos de deseo”. Es ser padre, hijo, hermano, esposo, sin olvidar nunca que otros actores sociales forman parte del entramado cambiante que da sostén, contenido y forma a las trayectorias de participación.

Decir que la masculinidad es una construcción social y algo aprendido conlleva un esfuerzo diario para ostentarla y llevarla en lo cotidiano. Interrogar a las personas sobre su masculinidad es admitir una vivencia compleja, experiencias particulares y singulares, pero también es reconocer sentidos o direcciones amplios en la estructura social y que se conectan con procesos de largo alcance, aunque a corto plazo parezca sólo decantan en procesos de aprendizaje o toma de decisiones individuales.

La masculinidad es un acto, una praxis volitiva e intencional de los sujetos para caminar por la realidad. Es, además, una exigencia de los otros para imprimirle cierta fijeza o cimentación al mundo. La variedad de modos de ser hombre lleva consigo arduos procesos de negociación, imperceptibles a veces. En la cultura occidental y en nuestras sociedades, no basta ser hombre, es preciso demostrarlo. Esta demanda ha creado, como nota hábilmente Núñez Noriega (1999), una triada de prestigio. Dentro de las jerarquías sociales, ser hombre-masculino-heterosexual es gozar de una posición diferenciada con respecto de los otros. Se ha seleccionado a hombres homosexuales como participantes pensando que cruzan de manera ya sea opuesta, perpendicular, paralela, pero siempre diferente el mundo social de la virilidad, a la vez que comparten el campo de “lo masculino” con los hombres heterosexuales.

En las dinámicas sociales establecidas, el cuerpo del hombre es la insignia de la masculinidad. Masculinidad y cuerpo han ido de la mano porque uno insinúa al otro y viceversa. Justo por ello, este trabajo insiste en la mirada social que sustenta la investigación. El énfasis está puesto en la manera en que los hombres aprenden a utilizar el cuerpo, internalizan el orden de las disposiciones y, sobre todo, encarnan y se vuelven con su cuerpo, un particular orden social, una manera propia de establecer o trasgredir lo instituido (Bourdieu, 2000).

El cuerpo ha sido colocado en la mesa de debate apenas hace unas cuantas décadas por su aparente obviedad, porque se pensaba que siempre había estado “ahí”. Se porta todo el tiempo y nos produce satisfacciones y malestares; es una manera de ocupar un lugar en el mundo, de conectar con otros. Es aquí donde se sitúan nuestras coordenadas de análisis, en ese territorio que atraviesa e invade las interacciones humanas vadeando lo orgánico, lo sensible, lo simbólico.

Un cuerpo se vive cada día y se sobrelleva poco a poco. El borramiento de éste de la historia de las ideas en Occidente forma parte de una tradición donde la racionalidad ha tomado el micrófono y ha relegado al cuerpo a sentarse junto aquello que consideramos vulgar, pedestre o superficial. El cuerpo conjunta los signos que nos marcan como persona con aquellos que nos deshumanizan: da cuenta de las diferencias y variaciones que anteceden a la desigualdad a la vez que afirma su diversidad perenne. El tono de piel, la estatura, el cabello, los genitales, el volumen y la edad del cuerpo son indicadores del paso por el mundo de las personas que los habitan y de estructuras sociales que le trascienden o rebasan. Es excusa para hacernos y justificación para deshacernos.

El cuerpo existe en consonancia con las fuerzas sociales que operan en el mundo y que lo traspasan. Estas fuerzas son grupos de ideas y significados puestos en marcha y sostenidos por los grupos humanos para soportar la realidad. Lo discutido aquí acerca de la masculinidad y el cuerpo atañe al papel preponderante que tienen los discursos sociales para moldear la experiencia humana. Dado que se encuentran alojados en el orden social consuetudinario, los discursos son reproducidos en su dimensión corporal sin cesar.

Mucho se ha escrito sobre esos discursos que norman y dan sentido al mundo a la vez que se constituyen como obstáculos a la convivencia humana debido a la etnia, raza, afectos, entre otras. La cuestión del cuerpo se localiza en inmanencia con distintos ámbitos de configuración de identidad; las personas son excluidas o echadas a un lado cuando su actuar, sentir o pensar no se alinea con lo que se concibe como una manera apropiada de participar. El cuerpo, al ser un espacio donde se conjugan y aterrizan las ideas que se tienen sobre él, suscita tensiones y organizaciones acordes al compás de otros órdenes, como el que alude a la masculinidad.

El mundo en el que se hallan insertos los sujetos, sus cuerpos y sus masculinidades está hecho de cosas concretas, materiales y físicas, al igual que elementos imaginarios, fantásticos y simbólicos. Se puede decir que el mundo social está articulado en contextos de práctica, de comunidades y situaciones de aprendizaje. Entender esto es vital para captar a las personas

en sus dilemas y conflictos, pero también en sus alegrías y regocijos. Las personas se cruzan unas con otras, comparten lugares, ritos, prácticas y es ahí donde se hace la identidad.

Para la persona su identidad es vista como evidente u obvia -siempre ha sido masculino y tenido un cuerpo masculino-, pero para indagar los procesos que la han llevado a incorporar uno u otro guion cultural, una u otra normatividad, es preciso reconocer que existen distintas formas de ser y de posicionarse en la realidad. Hay escenarios pre-configurados e interacciones sociales establecidas donde la persona, equipada con su cuerpo y su género ante cada encrucijada presentada, evalúa las opciones y toma decisiones.

TEORÍA: IDEAS EN LA ARENA

PUNTOS DE PARTIDA

Antes de empezar, es importante recalcar tres elementos básicos para comprender al género, el cuerpo, la diversidad sexual y sobre todo las identidades; se trata de los otros, el sujeto y los significados sociales.

El primer factor es el papel de los otros en la conformación de identidades. Desde su nacimiento, las personas están rodeadas de grupos e instituciones humanas que dan forma a la experiencia, expectativas, creencias, racionalidad, emociones, fantasías y facticidades de su existencia. Colocar a los sujetos en sus prácticas sociales implica entender de dónde surgen sus motivaciones, conflictos y soluciones de su paso por el mundo.

El segundo elemento remarca la agencia para habitar y moverse en la realidad. Los sujetos no son meros receptores pasivos de la cultura circundante y sus normas, sino que en el proceso de aprendizaje para ser “alguien” (Lave y Wenger, 1991) hay fuerzas permeando e interactuando. Las decisiones que cada quien se va planteando arman su experiencia particular, constituyen su trayectoria y bagaje con el que ha de responder a las situaciones sociales. Los caminos elegidos y la manera de enfrentar las consecuencias de sus decisiones visibilizan formas particulares de vincularse con otros, mientras ocultan otras. Los participantes se encuentran trazando su camino a la vez que recorriendo parajes dispuestos para ellos.

El tercer aspecto por considerar son los significados sociales. El recorrido de los otros al sujeto y viceversa está plagado de procesos complejos que tejen redes entre personas. Las sociedades en su condición de mundos heterogéneos articulan límites y líneas de lo que se puede y debe hacer, así como castigos para aquellos que no las respetan. Para Giménez (1996, citado en Salguero, 2008), las representaciones emanan de tres fuentes: la experiencia, los matices culturales y la ideología -entendida como los discursos en cierta época y lugar-. Los significados sociales articulan lo permitido y lo prohibido; lo que se puede hablar y lo que es necesario callar. Estos significados o representaciones están encarnados en las vidas de los individuos y se construyen en el día a día en las rutinas o interrupciones de lo cotidiano.

GÉNERO Y MASCULINIDADES

¿POR QUÉ HABLAR DE GÉNERO?

Hay un debate sobre si lo determinante en el comportamiento humano son los aspectos socioculturales o aquellos biológicos. Una parte de esa discusión atañe a las diferencias entre los sexos, ¿son inherentes o aprendidas? Sobre esta pregunta, una tarea de las ciencias sociales consistió en separar el orden natural del orden social porque hasta las necesidades más elementales de sobrevivencia están determinadas por construcciones sociales (De Barbieri, 1993). La sexualidad de los humanos como sus formas de alimentarse son antinaturales, ya que las conductas de las personas no dependen de sus genes ni de las hormonas, sino del sentido y del significado que los grupos sociales les otorgan (Guasch, 2006). Un hecho biológico se interpreta en coordenadas sociales y su valoración obedece a escalas culturalmente creadas (Lamas, 1986). Las cualidades morales y físicas atribuidas a los sexos pertenecen a la interpretación social que se les da y a las normas de comportamiento que esto implica (Le Breton, 2002). De una variación anatómico-fisiológica observable, emanan distintas actividades, valores y expectativas sociales (Lamas, 1986; De Barbieri, 1993).

A raíz de estas cuestiones, se elaboró la discusión de papeles sexuales para indagar cómo se marcan diferencias en la participación y actitudes para hombres y mujeres (Lamas, 1986). Si estos papeles son de origen cultural, ¿por qué el ámbito público es predominantemente masculino y el doméstico femenino?, y si son naturales, ¿qué posibilidades hay de cambiarlos? Más importante aún: “¿por qué la diferencia sexual entraña desigualdad social?” (Lamas, 1986).

El concepto de papel sexual sostenía que hombres y mujeres se ocupaban de distintos roles según su sexo (Lamas, 1986). Se pensaba que había trabajos específicos para varones y mujeres. Los datos recabados en antropología y otras áreas demostraba que esto era cierto sólo para la cultura de la que se hablara. Algo propio de los hombres en algunas latitudes, era exclusivo de las mujeres en otras. Entre las variaciones, lo que se mantenía entre distintas culturas era la diferencia entre hombres y mujeres (Lamas, 1986).

Simultáneamente, se planteó a la subordinación femenina como un producto de origen patriarcal cuya organización no había sido modificada sustancialmente, sólo en apariencia (Millet, 1975, citado en De Barbieri,

1993). Aunque se popularizó el término patriarcado, se antojaba una reflexión incompleta y apresurada porque no explicaba el núcleo del conflicto, componentes, dinámica, desarrollo histórico, variaciones, periodos, etcétera; era un concepto vacío de contenido y plano, sinónimo de dominación masculina (De Barbieri, 1993).

Hablar de papel sexual o patriarcado era insuficiente para dar cuenta de la desigualdad entre hombres y mujeres. Fue preciso un proceso largo y lento donde se construyeron objetos de estudio para observar, dimensionar y explicar la diferencia de los sexos (De Barbieri, 1993). Por un lado, se sabía que la condición que se repetía en todas las culturas analizadas era la división del mundo en masculino y femenino y, por otro lado, que estudiar a las sociedades donde aparece la subordinación, implicaba incluir las relaciones mujer-mujer, mujer-varón y varón-varón (Lamas, 1986; De Barbieri, 1993).

Con estos antecedentes surge la categoría género. De acuerdo con Gayle Rubin, pionera en definirlo (citada en Lamas, 1986; De Barbieri, 1993), género es el “conjunto de disposiciones por el que las sociedades transforman la sexualidad biológica en productos de actividad humana”. El género es el sexo socialmente construido (De Barbieri, 1993) y abarca formas de sentir, actuar y ser en un complejo proceso individual y social (Lamas, 1986).

Cada cultura dictamina su conducta sexual aceptable (Lamas, 1986) que se articula en torno a sistemas de sexo-género: conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones en tramas de relaciones sociales que determinan cómo se vinculan las personas en tanto seres sexuales (De Barbieri, 1993). Aunque el género contempló inicialmente la asignación, rotulación y atribución que se hacen de las personas al nacer, la identidad que se renegocia a lo largo de la vida y el papel o rol de género bajo ciertas normas o prescripciones pronto se expandió a considerar otras variables como la clase, la generación, la raza y la etnia. Con el paso del tiempo también tocaba contextos donde el género se presenta como lo familiar, militar, religioso, entre muchos otros (Lamas, 1986; De Barbieri 1993).

El sistema de género tiene que ver con atributos, modos de relación, especialización, normatividad, valores, jerarquías que organizan la vida de los sujetos (Salguero, 2008). Le antecede a las personas y las sociedades porque el proceso de aprendizaje de género está previsto antes de nacer y es previo a la conformación de la cultura (Guasch, 2006). Para que una cultura exista, en ésta tiene que haber algún tipo de orden de género.

Por ello, el género debe entenderse desde una perspectiva relacional y situacional (Guasch, 2006) que abarca a los sistemas de parentesco y de

poder, la división social del trabajo y la subjetividad de los actores sociales, en su psiquismo y su deseo, por mencionar algunos (De Barbieri, 1993). Esta variable universal de estratificación que regula los roles y el acceso a la distribución de los recursos (Guasch, 2006) determina los ciclos de vida las personas, las condiciones de salud y enfermedad, las maneras de sentir, etcétera. El género recubre dinámicas sociales entre naciones, grupos sociales y hasta entre modos de sentir o compartir la intimidad.

El género deja abierta la posibilidad de distintas formas de relación entre mujeres y hombres, sean éstas patriarcales o no, así como aquellas que involucran dominación femenina o relaciones igualitarias (De Barbieri, 1993). Una vez superados los obstáculos teóricos y metodológicos que hacían del género instrumento exclusivo de la militancia y el activismo, se plantearon investigaciones académicas donde se siguen las dos propuestas de Teresita de Barbieri (1993, p. 160): “conocer cómo los varones viven y se imaginan que son las relaciones de género” y “se requiere conocer esas zonas oscuras y límites de la sociabilidad, sobre las que da miedo y produce dolor pensar (...) la hetero, la homo y la bisexualidad”.

Como indica Guasch (1991, p. 49): “Las convenciones culturales respecto a las personas según sean varones o mujeres son tan importantes que pueden crear problemas a aquellas personas que no se atengan a las mismas.” Aquellos que viven en las zonas colindantes de los sistemas de género negocian quiénes son a partir de lo disponible, de lo enunciable y de sus potencialidades y capitales. Ser hombre o ser mujer es más que un emplazamiento fortuito, se incardina y entrelaza con la identidad. Es en este momento histórico y de conocimiento donde se localiza la presente tesis.

ESTUDIAR A LOS HOMBRES

La decisión de estudiar a los hombres forma parte de una tradición que pretende arrojar luz sobre cómo ellos navegan en la vida cotidiana y la manera en que la práctica los involucra en procesos colectivos e individuales (Lamas, 1986; De Barbieri, 1993; Salguero, 2008). El carácter relacional de la construcción de género coloca a los hombres respecto a las mujeres y otros hombres en distintos espacios de participación y en diferentes momentos del ciclo de vida (Salguero, 2008). Hablar de varones lleva implícita la idea de masculinidad porque alrededor de ella se organizan representaciones, imágenes y nociones para construir la realidad y determinar el comportamiento de las personas (Núñez, 1999; Salguero, 2008).

La masculinidad es un proceso social de tipo estructural y cultural, social, emocional y subjetivo. Social porque se adquiere en interacción con otros, emocional porque involucra cómo se sienten las personas y subjetivo al

estar condicionado por las experiencias personales (Guasch, 2006). En nuestra cultura la masculinidad es ubicua porque condiciona el discurso, las identidades y es ratificada por las sociedades donde habitan los varones (Badinter, 1993; Guasch, 2006; Núñez, 1999; Salguero, 2008). Lo que significa “ser hombre” opera como marcos de interpretación de lo real y orientación para la acción social (Bourdieu, 1991 citado en Salguero, 2008) y cambia según lo que la cultura le atribuye (Guasch, 2006).

De estos marcos de interpretación las personas deducen y reproducen las normas sociales. Hay que insistir que la masculinidad, al igual que la feminidad, no es exclusiva o está acotada únicamente a los varones. La masculinidad contempla a las normas de género, en tanto son un referente a partir del cual los hombres establecen su pertenencia e identidad, pero también incorpora las desviaciones a ellas (Guasch, 2006). Hombres y mujeres se encargan que los estatutos de la masculinidad se cumplan; lo que un hombre debe ser y hacer es rastreable en la historia y abarca varios siglos de conformación (Badinter, 1993; Salguero, 2008).

En el mundo social existen distintas maneras de ser hombre y por eso hablar de masculinidad en singular es inexacto, se prefiere el plural: masculinidades (Guasch, 2006; Salguero, 2008). Las masculinidades cambian con el paso del tiempo y se adaptan a nuevas condiciones sociales, pero lo que significa ser hombre corresponde tanto a formas hegemónicas como a otras subordinadas según Kaufman (1994, citado en Guasch, 2006 y Salguero, 2008). A pesar de las múltiples formas de vivir la masculinidad, hay una jerarquía socialmente establecida de lo que conlleva ser hombre.

Entre los estereotipos de la masculinidad están los de ser seres racionales, capaces de tomar decisiones, serios, rigurosos y al mismo tiempo de ser negativos, agresivos, violentos y excesivamente individualistas (Guasch, 2006). Pretender alcanzar los ideales de la masculinidad es un largo proceso de socialización que convierte a niños en hombres y en ancianos (Badinter, 1993; Guasch, 2006). El proceso abarca toda la vida y se encuentra mediado por representaciones colectivas que dictaminan lo que se considera masculino, mientras que rehúyen de lo que se piensa femenino (Badinter, 1993; Guasch, 2006; Salguero, 2008).

Formar a un hombre no es un proceso aislado, la transmisión de significados de la esfera social se encarna en padres, maestros, vecinos, compañeros de clase y muchos otros. Socializarse como hombre es un quehacer continuo que se actualiza en la práctica y como todo quehacer es imperfecto, porque los humanos distan mucho de ser máquinas ejecutoras de órdenes (Guasch, 2007). De ahí que haya guiones culturales que dicten la experiencia y vivencia de la masculinidad en las prácticas sociales.

Ningún hombre por sí mismo generaliza o carga en sí mismo “la masculinidad” como entidad unívoca y tampoco hay masculinidades ilimitadas listas y dispuestas para ser investidas por los sujetos.

Las masculinidades están en constante tensión, a medio camino entre una supuesta universalidad y su particularidad. Por ejemplo, Elisabeth Badinter (1993) ilustra cómo la segregación del universo femenino y separación de los niños y sus madres es parte fundamental de las construcciones identitarias masculinas en numerosos grupos humanos. El proceso de separación es alentado por las comunidades y sus instituciones sociales. Dista de ser cumplido a rajatabla en nuestra cultura, pero explica la ruptura con la femineidad y para ser visto y considerado hombre.

Esto anticipa que hay distintos escenarios de configuración masculina: la familia, la escuela, el trabajo, los pares, etcétera. En el ámbito familiar, los varones aprenden que ser hombre implica ventajas y una mayor cantidad de recursos disponibles para desarrollarse o adquirir independencia, así como a alejarse y aislarse emocionalmente (Salguero, 2008). Se tiende a pensar en la familia reducida a la madre, el padre y los hermanos, sin embargo, también forman parte de ella tíos y tías, primos y primas, sobrinas y sobrinos, por enlistar algunos.

La escuela, otro de los espacios de socialización abarca a las y los profesores, los amigos y amigas. El trabajo discurre entre las y los jefes, los compañeros de trabajo y toda una red de personajes con los que la persona convive diariamente. En la escuela se halla un escenario decisivo en las etapas formativas porque se pasa del hogar a un lugar extraño con reglas distintas y maneras de relacionarse diferentes. En el caso del trabajo las jerarquías y los modos de comprometerse operan para que los alcances y logros funjan como marcadores de estatus o identidad.

En el grupo de pares, la masculinidad se logra con el reconocimiento y para mantenerlo, se tiene que demostrar que se es merecedor de él (Guasch, 2006). Ahí se intercambia información sobre el comportamiento de los hombres incluso mitificando lo que significa ser “verdaderos hombres” y pueden llegar a tener mayor credibilidad que la familia (Salguero, 2008). Los pares se centran en lo más espectacular, rudo y exagerado de las masculinidades y se sella una suerte de pacto donde se refuerzan unos a otros la masculinidad para paliar la inseguridad que suscita no cumplir los requisitos de fortaleza, virilidad, conquistas u otros parámetros que midan la virilidad o la hombría. Es tan significativo que para Óscar Guasch (2006) la masculinidad implica que cierto grupo de pares se reconoce como superior a los demás.

Querer ostentar el título de hombre hace que muchos jóvenes encuentren un lugar de pertenencia donde entretejen y orquesten cambios en su proceso de conformación identitaria, puede ser con los compañeros de clase, sus vecinos, primos o transitar entre varios grupos. El esfuerzo que requiere sostener la pertenencia al grupo implica habitar identidades fragmentadas a lo largo de diversos ámbitos (Salguero, 2008). Es como si cada individuo tuviera distintos personajes que utilizar para relacionarse con el mundo (Goffman, 1956).

La dramaturgia de la masculinidad incluye estrategias orales y corporales para comunicar al auditorio qué clase de masculinidad el actor o los actores están representando (Guasch, 2006). Cada ocupación y espacio social tiene reglas y expectativas y hace énfasis especial en algún aspecto de ella. Es posible encontrar hombres que sean insensibles y autoritarios con sus familias, pero tiernos y cálidos con sus amigos. Existe un ajuste de interacciones para presentarse ante los demás según los requisitos de alguna situación social (Goffman, 1956) y a la par, un proceso de reintegración de la subjetividad en el que intervienen distintas instituciones sociales y actividades que definen ampliamente lo que es ser hombre.

LOS DISCURSOS DE LAS MASCULINIDADES

Los autores ocupan distintas tipologías para ahondar en las masculinidades. Óscar Guasch (2006) argumenta la presencia de héroes que arriesgan o se saltan la norma, efebos que son instruidos en ella para convertirse en hombres y quebrarla, ancianos que alguna vez fueron héroes o efebos y ahora se dedican a vigilarlos desde los márgenes del género y afeminados que fracasan o renuncian a cumplir las normas de género previstas para ellos. Elisabeth Badinter (1993) sostiene que hay un hombre duro y un hombre blando como polos de un espectro donde se pueden localizar las masculinidades y un posible “hombre reconciliado”. En el maremoto de clasificaciones, se pueden hallar discursos en común sobre lo que ha significado y significa ser hombre.

Los siguientes discursos conviene ser leídos como lenguajes, sistemas de posibilidad y de representación (Foucault, 1970 citado en Salguero 2008) que constituyen y dan sentido a ciertos campos del saber, a la vez que designan aquello que puede ser catalogado como verdadero o falso, legítimo o irreal. Los seres humanos los asumen como transmitidos por su cultura e interpretan sus actos en función de ellos (Salguero, 2008). Algunos de los discursos con prácticas y referentes simbólicos asociados a la masculinidad se relacionan con 1) el poder y la autoridad que tienen sobre otros, 2) la sexualidad centrada en la potencia sexual, 3) las emociones y sentimientos como impedimentos al acercamiento con otros y 4) el trabajo enfatizando el éxito profesional (Salguero, 2008).

1) *SIGNAR EL PODER*

Las relaciones sociales de poder pueden ser evidentes y de sujeción y manifestarse en expresiones físicas o verbales de control, dominio y autoridad, o ser sutiles y menos explícitas (Núñez, 1999). El poder define, clasifica y caracteriza la realidad porque la nombra y al hacerlo delimita las posibilidades de existencia social de lo definido y lo que creemos posible e imposible, deseable e indeseable, bueno y malo, etcétera (Núñez, 1999; Guasch, 2006). Cuando en virtud de determinadas representaciones se limitan, condicionan, influyen o inhiben las acciones o posibilidades de actuar de los sujetos, estamos frente a un acto de poder (Núñez, 1999).

La capacidad de los individuos para mantener e intervenir en la realidad que crea diferencias en el continuo de prácticas, actividades y eventos y la capacidad para obtener resultados a partir de las acciones de otras personas, son otros actos de poder (Salguero, 2008). El poder se manifiesta a través de hechos y discursos y es un sistema de relaciones y de imposición de normas (Le Breton, 2002). Lo que interesa saber es el modo en que los grupos sociales se relacionan con esta realidad tejida y atravesada por el poder (Guasch, 2006).

A la forma de ejercicio de poder que organiza una relación de autoridad entre individuos, grupos y clases sociales mediante el consenso de ciertas representaciones o definiciones de la realidad se llama hegemonía (Núñez, 1999). La hegemonía establece diferencias de sentido y significado para ciertos grupos. Rotula la identidad de los sujetos y les atribuye facultades específicas. Según la cantidad y eficacia de recursos materiales y la distribución de oportunidades de vida, autodesarrollo, ciertos actores y grupos de actores mantienen posiciones diferenciadas respecto a otros (Salguero, 2008).

Los grupos que históricamente han designado la realidad y se han colocado en una posición de superioridad son de hombres: occidentales, blancos, heterosexuales y de clase media o alta (Guasch, 2006; Salguero, 2008). La consecuencia es que ellos han enaltecido valores como fuerza, vigor, fortaleza, éxito sexual, profesional y laboral y han impuesto su visión donde sólo un modelo de comportamiento “normal” es posible y sólo puede existir un punto de vista unitario -el de ellos- (Salguero, 2008). Para lograr que este modelo se asentara, fue imprescindible legitimar sus actos y pensamientos en función de la autoridad de la razón que la Ilustración asoció con progreso y civilización (Seidler, 2000 citado en Guasch, 2006 y Salguero, 2008).

Los hombres, al pensar la razón como algo inherente a sí mismos, definen qué es lo mejor para ellos y los demás y organizan la vida pública y privada a su imagen (Salguero, 2008). Los hombres, al decidir qué es real, también

designan aquello que queda fuera, subordinado (Guasch, 2006). La masculinidad se basa en el ejercicio de poder: la masculinidad de “A” se construye sobre la dominación de “B” (Guasch, 2006). El poder de los hombres es ejercido sobre los otros, los subordinados (Lagarde, 1993 citada en Salguero, 2008) y es la piedra angular de buena parte de relaciones sociales y escala de dominaciones.

En sociedades de corte patriarcal como la nuestra, se establecen asimetrías entre mujeres y hombres -y entre los mismos hombres- porque ellos norman, dirigen, controlan y sancionan la vida de otros (Salguero, 2008). Connell (1995, citado en Salguero, 2008) piensa que un tipo particular de masculinidad, en determinado momento cultural e histórico, se erige como la forma aceptada y en uso de ser hombre. Esta forma es hegemónica porque a partir de ellas se agrupan los demás sujetos sociales en orden descendente. Si bien es cierto que la hegemonía es cambiante y mutable, lo que la caracteriza es que el hecho de ser hombre, en un mundo diseñado y dominado por hombres, asegura el ejercicio de un tipo de poder (Kaufman, 1997 citado en Salguero, 2008).

Ser varón en su manifestación hegemónica tiene dos sentidos significativos. En primer lugar, implica ser reconocido como alguien importante que representa la plenitud de posibilidades y realizaciones y segundo, conlleva la necesidad de cumplir obligaciones y mantener este estatus (Salguero, 2008). Ambos sentidos son incorporados, interiorizados, individualizados, y encarnados, pero mientras el primero es sumamente tranquilizador, el segundo es inquietante y angustiante (Salguero, 2008). Para lograrlo, los hombres tienen que demostrar una y otra vez que son merecedores de su hombría o virilidad.

El modelo de la masculinidad cumple, por esta razón, las funciones de refugio y de impugnación y angustia (Marqués, 1997, citado en Salguero, 2008). Refugio porque le autoriza marcar distancia y establecer superioridad frente a algunos hombres, mujeres, homosexuales, entre otros, e impugnación y angustia porque se compara con frecuencia con las grandes figuras de la masculinidad que son múltiples y contradictorias (Salguero, 2008). Tratar de cumplir con el ideal de la masculinidad puede llegar a ser una experiencia dolorosa porque aquellos que fracasen en la prueba o sean considerados ejemplos negativos o decadentes son utilizados para asegurar la conformidad del ideal (Salguero, 2008). Es una doble condena sin escape: a no intentarlo y a fallar en el intento.

El precio que se paga por el poder y la autoridad sobre otros es suprimir emociones, necesidades y posibilidades como la crianza, el cuidado de otros, la receptividad, la empatía y la compasión (Salguero, 2008). Los “hombres

de verdad”, para serlo, deben cumplir las expectativas de género que se les atribuyen, y tener el control y llevar la iniciativa para ser autónomos e independientes (Guasch, 2006). Esto no quiere decir que los hombres son incapaces de desarrollar habilidades, maneras o negociaciones para contravenir los mandatos masculinos, sino que la carga de ser hombre es un obstáculo que les dificulta su reposicionamiento en el mundo. Toma tiempo, paciencia y mucho esfuerzo de reflexión desaprender las formas heredadas y transmitidas culturalmente de lo que un hombre “debe ser”.

La idea de que el poder es malo por naturaleza tiene su origen en el supuesto que los dominados, por serlo, son mejores que quienes mandan (Guasch, 2006). Situar así a los subalternos no concede que el poder que tienen habita zonas oscuras que escapan del control social normativo (Guasch, 2006). Se piensa así, que la resistencia al poder se halla limitado a la lucha armada o a las grandes revoluciones, ignorando que puede ser cualquier acción cotidiana que disputa la imposición o tendencia a imponer sobre nuestras vidas valoraciones limitantes (Núñez, 1999).

El concepto de resistencia es clave porque coloca el poder en su dimensión simbólica. Los valores y concepciones que son dominantes se recrean y difunden en la cotidianeidad constantemente, al punto de llegar a sentirse como naturales y eternas (Núñez, 1999). Las personas con sus prácticas pueden rebelarse contra estos rubros y crear movimientos de disidencia ante el poder que dictamina lo que debe ser. Resistir es renegociar el poder, mudarlo para nivelar la balanza de la desigualdad.

2) LA POTENTE SEXUALIDAD

La sexualidad es la manera en la que las sociedades regulan el deseo erótico e indica las condiciones sociales de expresión de ese deseo. En cada lugar hay mecanismos institucionalizados que enseñan a las personas qué desear y de qué forma expresarlo. Las personas nacen con capacidad de deseo, pero lo que desean depende de cómo aprenden aquello que la sociedad pretende instruirles. De este modo se socializa a los varones para ser erotizados por las mujeres y viceversa (Guasch, 2006). La sexualidad se reproduce de manera diferenciada entre hombres y mujeres, pero tiene la misma función: mantener el orden social.

La sexualidad de los hombres, en la visión hegemónica, opera bajo la oposición entre razón y naturaleza (Seidler, 1995 citado en Salguero, 2008). Según el proyecto ilustrado, la razón es mesurada, controlada y posibilita independencia y autonomía mientras la naturaleza es indómita, desenfrenada y arrebatada. Los procesos de racionalización asociados al modelo de masculinidad imperante fomentan un continuo ejercicio de contención emocional donde se utiliza a la razón para dominar los sentires

(Guasch, 2006). Esto implica separar al cuerpo de las necesidades, deseos y afectos y moverse a un autocontrol racional de las emociones (Seidler, 1995 citado en Salguero, 2008).

La ruptura entre sexualidad y emociones y sentimientos ha acarreado que se jerarquice la primera sobre la segunda. La sexualidad masculina es el referente a partir del cual nuestra cultura organiza la sexualidad global (Guasch, 2006). Al ser racionalizada y entronizada se traduce en una intranquilidad constante por la “potencia sexual”. Esta potencia consiste en tener infinidad de relaciones sexuales en reducidos intervalos de tiempo, llegando al orgasmo en todas ellas, de manera tal que sean productivas y eficientes (Nolasco, 1989 citado en Salguero, 2008). Definir así a la sexualidad deja fuera el reconocimiento del afecto, la ternura y el cuidado de los otros y se centra en hacer de los genitales, las erecciones, el número de parejas o relaciones sexuales indicadores de virilidad (Salguero, 2008).

La potencia sexual ocupa un lugar tan predominante en la sexualidad masculina que incluso la llega a sustituir. En el imparable conteo de relaciones, parejas, experiencias y demostraciones de potencia, los varones viven su sexualidad como algo ajeno e incontrolable, máximo símbolo de hombría y de valía (Salguero, 2008). La sexualidad permite a los hombres valorar a otros y a sí mismos a través de sus experiencias sexuales, pensamientos, fantasías, actos y logros. Son instigados a hablar de sexo desde temprana edad y crecen con la idea de la sexualidad en términos de conquista y rendimiento para probar su masculinidad frente a los pares (Seidler, 1995 citado en Salguero, 2008).

La gran paradoja de la masculinidad es que el esfuerzo por dominar y regular sus emociones convierte a su sexualidad en un obsesivo despliegue de capacidades y competencias. La exigencia por probar su potencia sexual involucra conflicto, tensión y lucha constante entre placer y poder. Si el varón traza las realidades sociales, al mismo tiempo determina lo que puede y debe ser agradable y disfrutable en los contextos eróticos.

El hombre y su potencia sexual pautan las formas sociales de colocarse frente al deseo. A consecuencia de ello, la socialización e iniciación sexual de los varones es a través de la expectativa de éxito, poder y dominio, pensar poco o nada en el “otro” y en visualizar a la otra persona como objeto sexual en una relación de poder (Salguero, 2008). Por ello, las prácticas sexuales de los varones deben ser colocadas en relaciones concretas para ser entendidas. Actos como tocar, fantasear, sentir e intimar poseen cargas de placer y poder en direcciones específicas y con sujetos particulares (Salguero, 2008). En pocas palabras, los actos sexuales ocurren en condiciones fijadas previamente por normativas socioculturales.

Los varones entablan relaciones de índole íntima o sexual donde reproducen las normativas y aprendizajes de género. Lo que esto indica es que bajo los parámetros sociales hay mejores y peores formas de ejercer la sexualidad. En este sentido, la heterosexualidad es considerada la base operativa a partir de la cual se articula el mundo sexual. No basta que los varones sean masculinos, también se les pide ser heterosexuales. Esta triada es conocida como triada de prestigio: varón-masculino-heterosexual (Núñez, 1999).

Ser varón, masculino y heterosexual demanda llevar la voz cantante en la intimidad. La heterosexualidad para Guasch (2006) es el resultado de aplicar los procesos de racionalización a la gestión social del deseo erótico. La heterosexualidad es una forma de sexualidad y una manera de organizar las relaciones personales basada en monogamias estables, casi siempre de tipo matrimonial y con la expectativa de crear núcleos familiares (Guasch, 2006). En el caso de los varones, ocasiona que estén a cargo del cortejo, de manifestar deseo sexual incesante, incitar las relaciones sexuales y formalizar la relación de pareja, por contar algunos. Puede hasta parecer omnipresente porque llega a ser el molde que gesta las relaciones no heterosexuales.

La asociación entre potencia sexual y heterosexualidad suscita la normalización entre lo supuestamente imparables de la primera y lo prestigioso de la segunda. Se espera que los varones sean incansables dispositivos sexuales, pero que dirijan todo ese ímpetu hacia las mujeres. De incumplirse alguna de estas dos condiciones, el mito de la masculinidad se desmorona porque no consiguieron “ser suficientemente hombres”. Un varón que no está pensando en sexo o que orienta su deseo a otros varones es un hombre incompleto, inacabado.

3) EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

Se ha dicho que la masculinidad está cimentada en la razón y que razón y naturaleza son consideradas antagónicas u opuestas. La búsqueda de la eficiencia y la pretensión de objetividad son consecuencia directa del proceso de racionalización (Guasch, 2006). En esa misma línea, la mente se contrapuso a la materia y autores como Descartes primaron el pensamiento como garantía de la existencia (Seidler, 2000 citado en Salguero, 2008). En parte quiere decir que existimos en la medida que pensamos por nosotros mismos, pero también tiene como resultado que el pensamiento es un pensamiento sin cuerpo, sin vida emocional y sin conexión con la naturaleza.

El arraigo de esta idea en Occidente hace que lo emocional, por su cercanía con la naturaleza sea visto como algo “irracional” e “irrazonable” (Salguero, 2008). Las emociones escapan a la lógica fría y autónoma de la racionalidad

porque son imposibles de ser captadas en términos productivos o funcionales, además irrumpen e interrumpen el flujo de conocimiento provisto por los datos y los hechos tan valorados por la mente pensante. La separación de los varones de sus emociones y sentimientos es parte de este movimiento. La distancia emocional regula las relaciones entre miembros de un grupo y su relación con el exterior (Guasch, 2006).

Que las emociones amenazan su identidad y que deben aprender a contenerlas es uno de los núcleos centrales de las etapas formativas de los varones. Desdeñar los sentimientos como signos de debilidad crea tensión y preocupación constante porque piensan que la masculinidad debe ser defendida de estos obstáculos que les impiden tomar decisiones (Salguero, 2008). Incorporar un proceso de autocontrol en la vida emocional supone silenciar sus afectos por las dudas, temores y contradicciones que les generan.

El divorcio y su polarización entre lo sexual y lo afectivo hace que los hombres vivan como individuos divididos (Salguero, 2008). Lo sexual es potencia, es brío y fogosidad mientras que lo afectivo posee tintes de debilidad, vulnerabilidad y fragilidad. La escisión y significación entre estos es análoga a la existente entre lo masculino y lo femenino o el trabajo y el placer y está alimentada por la ilusión de perfección. La idea base es que mientras se es más sexual se es menos afectivo, mientras mejor se demuestre más la masculinidad, menos se asoma la feminidad y mientras más se trabaja, menos se disfruta (Salguero, 2008).

Estas diadas contrapuestas fomentan que los varones quieran ser sexuales, masculinos y trabajadores, bajo el argumento que aquellos emocionales, femeninos y dados al placer no merecen ser concebidos como hombres. Colocar a la afectividad en un plano de desplazamiento emocional supone que sólo se acepten y expresen sentimientos como ira, enojo y frustración y que no haya cabida para la tristeza, la ternura y el miedo (Salguero, 2008). Distinguir y nombrar emociones es problemático y por ende sus necesidades emotivas quedan ocultas, silenciadas e ignoradas.

Pensar a los hombres como seres sin emociones tiene como efecto que al no escucharse a sí mismos, les resulta difícil escuchar a otros. Esto les acarrea problemas en sus relaciones con la pareja y la familia porque tienden a no tomarlos en cuenta, no dedicarles el tiempo suficiente y no involucrarse afectivamente con ellas y ellos (Salguero, 2008). Involucrarse es ser cómplice, vivir una elección, por eso prefieren tomar distancia y colocarse en el lugar del observador para permanecer inafectados y desprenderse de la trama emocional (Nolasco, 1989 citado en Salguero 2008).

En un hombre, implicarse en las emociones propias y ajenas lo acerca a su propia vulnerabilidad y lo confronta con lo que él y otros están sintiendo. El aproximarse a la diferencia es dificultoso y contrastante con la ilusión lineal y pragmática que una vida sin conflictos es posible (Salguero, 2008). Reconocer al otro es conflictivo y atemorizante porque como indica León (2011), una serie de mecanismos sensibles y sociales predispone a los sujetos a filtrar al otro como amenaza. No obstante, cuando uno admite las diferencias cotidianas y estructurales puede negociar un cambio de posición frente a ellas, ya no de competencia o desprecio, sino de cómplice o coparticipe (Salguero, 2008).

La expresión de sentimientos es una condición para la construcción de relaciones equitativas. La apuesta es ir más allá del temor que les produce a los hombres ser cuestionados en su hombría para dar paso a la posibilidad de edificarse como personas atentas, amorosas y compasivas (Salguero, 2008). Asimismo, los afectos dejarían de ser elementos extraños e inquietantes si los varones aprendieran a compartir sentires y dedicarse a construir confianza y cercanía en sus relaciones interpersonales.

Es posible cambiar nuestras relaciones con los demás y el orden afectivo mediante la manera de pensar y actuar. Se halla, empero, la traba de la individualidad que ha prevalecido en la identidad masculina. El hombre habla en primera persona del singular, el yo y subraya lo que dice y comunica como algo sobresaliente y primordial (Giddens, 1998 citado en Salguero, 2008). Queda de lado el nosotros, el plural que trasluce sus preocupaciones e inquietudes.

Los hombres hablan mucho de lo que pasa y poco de lo que les pasa (Roma, 2000 citado en Salguero, 2008). El espejismo es creer poseer una retórica neutra, desapasionada, objetiva, racional y sin connivencias emocionales. Toma relevancia porque bajo este formato usan su voz para hablar por otros, para arrobarse la misión de decir “lo que es mejor” y evitar hablar de sí mismos (Salguero, 2008).

Verbalizar lo que ocasiona pesar, tristeza, temor, alegría o disgusto se revela como parte del proceso de aprendizaje al cual se enfrentan. Incorporar a los demás y a sus sentimientos es un desafío para las identidades masculinas. La presencia de un lenguaje afectivo es la antesala del desarrollo de potencialidades para entregarse a experiencias de cooperación y complicidad (Nolasco, 1989 citado en Salguero, 2008). De ahí pueden trenzarse redes para modificar la acción y las modalidades de relación entre hombres e inclusive entre hombres y mujeres.

4) TRABAJAR Y PROVEER

El mundo del trabajo atrae a los varones porque promete la salida de la familia de origen, genera independencia económica y moviliza su libertad a otros ámbitos (Salguero, 2008). El trabajo se vuelve el medio para conseguir aceptación, reconocimiento social y elogio por su capacidad de producir y obtener recursos materiales que aseguran la subsistencia de sí mismos y sus familias (Valdés y Olavarría, 1998 citado en Salguero, 2008). Tener disponibles recursos económicos que garanticen su responsabilidad familiar de proveer es un rasgo identitario de los varones de sectores populares. En cambio, para los hombres del sector medio alto, el trabajo es una actividad lúdica que los desafía a probarse en proyectos absorbentes (Salguero, 2008).

El trabajo engendra ingresos con los que pueden adquirir bienes, e igualmente, otorga el rol de proveedores que incluye prestigio, poder y autoridad. A través de la proveeduría, la opinión de los hombres gana peso y reconocimiento, misma que influye a la hora de decidir sobre sí mismos y otros (Salguero, 2008). Centrar su vida en el desarrollo laboral los hace sentirse útiles y vivos y dejar de trabajar les causa pánico, angustia y desasosiego, rara vez expresados como tales, por miedo al qué dirán (Salguero, 2008). Perder el empleo o fracasar en iniciativas empresariales impide vivir según se lo manda el modelo hegemónico (Guasch, 2006) y de ahí el motivo de la debacle física, social y emocional.

Prestigio y éxito profesional son las preseas inalcanzables y seductoras que los hombres persiguen entregándole su tiempo y fuerza de trabajo a la empresa, institución, compañía o cualquier espacio laboral del que formen parte. La búsqueda de éxito profesional funciona como vínculo de exclusividad y dependencia, les confiere identidad y sentido a sus vidas y son recompensados con reconocimientos sociales, económicos y hasta individuales (Salguero, 2008). La carga de sostener a otros económicamente es aliciente suficiente para encumbrarse como entidades ocupadas y llenas de responsabilidad. Ser responsable es otro atributo de ser hombre y la mejor manera que muchos encuentran de demostrarlo es volcarse en el trabajo.

El truco es que, con cada proyecto concluido o escalafón conquistado, surgen otros para mantener insertas sus trayectorias en el mundo laboral. A menudo esto es impedimento para tener relaciones de encuentro, intimidad y satisfacción en el plano personal (Salguero, 2008). Esto desemboca en relegar sus necesidades personales y emocionales o postergarlas cuando el trabajo termine o concluya, incluyendo su propia salud o descanso.

SER HOMBRE EN LA PRÁCTICA

Se aprende a ser hombre en la práctica (Wenger, 1998). Es un aprendizaje de años inserto en el día a día y del cual nadie puede jactarse en ser experto. Por esa razón es un camino inacabado, incompleto y periférico (Hundeide, 2005). Subjetivo en tanto que supone una experiencia individual y particular, pero objetivo en tanto ocurre dentro de un marco de estructuras dispuestas ahí para ser atendidas e interiorizadas (Bourdieu, 2000).

Ser hombre es una identidad. Dice Guasch (2006) que la identidad “es la respuesta a una cuestión de pertenencia y también de intimidad”. La manera en cómo las personas se ven y se interpretan frente a sí mismas y ante los demás. Ser hombre es parte del drama de ser persona. Las categorías están ahí invisibles, pero operando bajo horizontes de significación y actualizándose constantemente en nuestro quehacer. “*La identidad implica compromiso (sobre todo ante uno mismo) y una vida cotidiana acorde con lo que se cree. La identidad supone vivir de adentro hacia afuera.*”, según Guasch (2006, p.136).

La identidad es un intento de congruencia. A cada paso la discordancia entre lo que somos, lo que queremos ser y lo que no pudimos ser, revuelve nuestra planicie que nos guía y nos vemos orillados a renegociar con nosotros mismos (Dreier, 2012; Wenger, 1998). Los hombres puede que no se pregunten acerca de sí mismos en tanto las estructuras que los hacen tales se hallan diseñadas para operar bajo el principio de la no-consciencia. Su vida, sin embargo, no está libre del conflicto de sí mismos o de la constricción o limitación que supone aprender a ser varón. Los puntos de fuga o de escape son previstos y se hallan ritualizados para asegurar la reproductibilidad de las formas de socialización y su transmisión a las subsecuentes generaciones.

RINCONES DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

DEL PRESAGIO DE LA PLURALIDAD AL ANÁLISIS DE LA DIVERSIDAD

La realidad humana es diversa, amplia y compleja como conjuraba hace décadas Wright Mills (2003, p. 146) al decir que “es constituida por todos los mundos sociales en que han vivido, viven y podrán vivir los hombres”. Las procedencias de las personas, sus maneras de actuar, pensar, sentir y residir en el mundo son vastas y variadas. En esta diversidad humana también se incluyen la diversidad de los seres humanos individuales (Mills, 2003). La diversidad vista como hecho social, ante el peligro de ser banalizado como evidente, de sentido común o simplemente universalista sin contenido requirió precisarse teóricamente.

Según Mills (2003) la diversidad humana no es tan “desordenada” como supondría la mera enumeración de una parte de ella. El considerar algo como ordenado o desordenado depende del punto de vista que se tome al enunciarlo. La apuesta del sociólogo estadounidense fue que para llegar a una captación ordenada de los hombres y las sociedades se requiere una serie de puntos de partida lo suficientemente simples y amplios para ser comprensibles y a la vez que abarquen la extensión y hondura de la diversidad humana (Mills, 2003). Una vez que el sentido del término se ha sedimentado y su densidad ha sido tamizada, las acepciones de diversidad se han bifurcado.

El que ahora nos ocupa es el de “diversidad sexual” cuyo significado central es que existe una pluralidad de sexualidades que deben ser respetadas (Núñez, 2011). Los supuestos que implica, a saber, una multiplicidad de formas de ser, relacionarse y vincularse a otros construye posibilidades para pensar la realidad en general. Sin embargo, también abarca la realidad de los afectos, los placeres y los deseos eróticos (Núñez, 2011). Concebir de este modo a la realidad tiene connotaciones significativas. Hablar de la posibilidad de un espacio donde la sexualidad sea diversa incide en cómo se nombran y construyen las diferencias sociales (Núñez, 2011).

Toda sociedad determinada establece cuáles representaciones y regulaciones de la existencia sexual son legítimas y válidas (Núñez, 1999 y 2011). Al hacer esta operación algunas sexualidades quedan de lado y son relegadas al silencio y adquieren un estatus de inferioridad en la población y las instituciones sociales (Núñez, 2011). Legitimar o prohibir algo es producto de una historia de luchas sociales y culturales. De este modo, el término “diversidad sexual” no surge de manera espontánea, es indispensable insertarlo en una historia social, cultural y política que ha hecho del lenguaje el medio y espacio de lucha (Núñez, 2011).

Para Núñez (2011), han sido tres los usos que ha tenido el concepto “diversidad sexual”: como eufemismo, término sombrilla o referencia a la otredad. Comprender esta polisemia requiere entender el arraigo que ha tenido en la historia de las reivindicaciones el plantear maneras de designar y nombrar la realidad. Cada uno de los sentidos del término, además de poseer cierta dirección, ocasiona consecuencias específicas para referirse a la diversidad humana.

Según el argumento de Núñez (2011), se usa como eufemismo cuando su intención es fungir como una palabra menos altisonante para decir gay, lesbiana, bisexual, transgénero o de plano “puto”, “joto”, “marimacha”, etc. Ser un sinónimo para pensar la realidad social y política en la sociedad mexicana, es producto de un proceso de democratización donde hay una nueva ética cívica de respeto a las diferencias (Núñez, 2011). Posee el riesgo, empero, de remarcar un trato desigual y asimétrico en razón que de, al ser diferentes, se pretexto que los derechos básicos y fundamentales, así como otras garantías, no puedan ser concedidas.

Cuando su uso es como término sombrilla se pretende designar a una diversidad de identidades sociales, históricas y políticas portadoras de sus propias limitaciones y posibilidades liberadoras, no completamente explotadas en sí mismas (Núñez, 2011). El problema reside que esta agrupación se puede convertir en un espacio normalizado donde sea imposible reconocerse en la diversidad de posiciones frente a los actos de poder. En una palabra, al hablar de un “cajón de la diversidad”, se puede ocultar o subordinar a aquellos que resulten más inquietantes para la moral pública (Núñez, 2011).

Por último, su uso como otredad puntualiza que sólo aquellos no heterosexuales son pertenecientes a la diversidad. Núñez (2011) enfatiza que las personas “todas tienen una sexualidad diferente, son miembros de una totalidad que es diversa”. Suponer que sólo aquellos que no son heterosexuales merecen el término de “diversidad” es colocar a la heterosexualidad como la identidad central, única, normal (Núñez, 2011). Configurar la diada “heterosexuales vs. otros” refuerza la dicotomía de género y reduce las posibilidades de existencia sexual de los seres humanos. En este cariz, hablar de “diversidad sexual” también requiere incorporar a la heterosexualidad y a aquellos que no asumen ninguna identidad fija (Núñez, 2011).

BINARISMOS Y DIADAS: SEXO, GÉNERO Y EROTISMO

Las tres definiciones de “diversidad sexual” se encuentran estrechamente relacionadas con la manera en la que el sistema dominante entiende y maneja la existencia sexual (Núñez, 2011). Este sistema, en palabras de

Núñez (2011), se apoya del androcentrismo y el heterosexismo y se reproduce en el binarismo sexual, el de género y el erótico. El modelo binario establece un encadenamiento entre sexo y género, en ocasiones tratándolas como si fueran una misma idea intercambiable, de manera que sólo hay dos disponibles: hombre y mujer, masculino y femenino. Las mujeres son femeninas y los hombres masculinos se vuelve una obviedad casi tautológica que se cierra sobre sí misma. Las posibilidades eróticas quedan igual cooptadas porque una incuestionable heterosexualidad complementaria para ambos “sexogéneros” adquiere el foco. Esto es, hombres y mujeres son heterosexuales para complementarse, para asegurar la preservación del orden social. Explorar estos supuestos es el siguiente paso para ahondar en la diversidad sexual.

El binarismo sexual tiene como fundamento la división artificial de los sexos como una categoría que nos permite acomodar la realidad de cierta manera (Núñez, 2011). Pierre Bourdieu (2000) dice que “la división de los sexos parece estar ‘en el orden de las cosas’, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural hasta el punto de ser inevitable”. Lo sencillo es decir que el sexo es una construcción social, lo complicado es develar cómo. La diferencia *biológica* entre los sexos y muy especialmente la diferencia *anatómica* entre los órganos sexuales aparece como la justificación de la diferencia socialmente establecida (Bourdieu, 2000). Evidencias recolectadas por Elisabeth Badinter (1993) le hacen concluir que “no basta con ser XY y poseer un pene funcional para sentirse hombre (...) La primera etapa fundamental en la diferenciación masculina empieza con XY y termina con la mirada de los padres”. Puesto en otras palabras, y parafraseando a Núñez (2011), el sexo es la ideología y práctica de construir dos clases de los cuerpos humanos. Bourdieu (2000, p.27) afirma igualmente que “la definición social de los órganos sexuales es producto de una construcción operada a cambio de una serie de opciones orientadas o de la acentuación de algunas diferencias o de la ceguera inconsciente de algunas similitudes”.

El concepto de sexo y su consecuente binarismo tiene particulares efectos de distinción social y política porque se encuentra ligado a la visión reproductivista de la sexualidad y su heterosexismo (Núñez, 2011). Contrario a lo que el sentido común pudiera pensar, el sexo no es una evidencia que habla por sí misma: se le hace hablar según el campo y como cualquier hecho requiere ser interpretado. Decir que el sexo sólo puede ser captado en dos compartimentos -macho y hembra- es justamente una interpretación que parte de un espacio de conocimiento concreto.

El binarismo de género, segundo ingrediente del sistema dominante, se origina en el supuesto que los machos biológicos están predeterminados naturalmente a desplegar una serie de disposiciones llamadas masculinas y

las hembras biológicas otras llamadas femeninas (Núñez, 2011). La continuación del sexo en el género se llena de significados porque “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla” (Bourdieu, 2000, p. 22). Lo anterior puede resumirse en que hay mecanismos de des-historización del orden del género, que su mejor aparejo pensar al género como algo evidente. Sabemos, sin embargo, que lo masculino y lo femenino no son propiedades intrínsecas a las cosas o seres, sino atributos que se pretenden perennes. Los genitales, bajo esta lógica, no pueden ser catalogados como genitales masculinos o femeninos (Núñez, 2011). Ponerles esos apellidos es una manera de hacer de ellos y de la parte delantera corporal, sugiere Bourdieu (2000), un *lugar de diferencia sexual*.

Sin afán de detenerse largamente sobre las razones para estudiar al género porque ya se han tocado con anterioridad, baste decir que el binarismo de género y el androcentrismo son ambos partes de una coyuntura poderosa. La ideología y práctica cotidiana de jerarquizar a las personas, objetos y seres del mundo según sus connotaciones de género y de colocar como superior a lo masculino y a los varones (Núñez, 2011) es moneda corriente en nuestra cultura y se halla invisibilizada, pero efectiva en las interacciones.

El anverso del androcentrismo es la misoginia, el desprecio a lo considerado femenino y las mujeres. Sostiene Bourdieu (2000, p. 41) “al estar la mujer constituida como entidad negativa, sus virtudes sólo pueden afirmarse como vicio negado y superado o como mal menor”. Androcentrismo y misoginia se oponen, complementan y se aplican de manera múltiple y puntual a los sujetos sociales.

El aprendizaje -de género- es más eficaz en la medida en que permanece esencialmente tácito (Bourdieu, 2000). Las transgresiones son codificadas como una afrenta contra el modelo establecido que se piensa inviolable y eterno. El hombre afeminado pareciera renunciar al poder derivado de su potencial masculinidad y la mujer masculina es vista como alguien que ambiciona un poder que no le corresponde (Núñez, 2011). Cabe recordar que lo afeminado sería “cualquier estilo de conducta masculina que recuerde los gestos, maneras o movimientos generalmente asociados con las mujeres” (Tripp, 1978 en Guasch, 1991, p. 52) y viceversa. La violencia ejercida contra estos sujetos pretende acallarlos, silenciarlos

Lo que se castiga es el trastocamiento público de los géneros, no tanto la experiencia secreta de tipo homoerótico (Núñez, 2011). Llevar el afeminamiento o la masculinización a la calle, a lo conocido o lo que se

puede conocer, es lo que señala la infracción. La división del mundo hace corresponder a los hombres el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho (Bourdieu, 2000). Los que representan a los hombres o, mejor dicho, aquellos que cargan consigo la interiorización de esquemas de dominación, castigan el agravio porque transparenta que lo normal es una ilusión. Es un intento de alejar las voces íntimas que sugieren otras maneras de ser y una envidia hacia quien decide hacer lo que él o ella cancelaron para sí (Núñez, 2011).

Al levantar el telón, la supuesta complementariedad en el plano psicológico, doméstico y social de hombres y mujeres se revela como un garante de la reproducción social ordenada (Núñez, 2011), no una realidad irrefutable. Contrario a la apuesta de pensar la dominación como algo que requiere un cuantioso esfuerzo mental y una serie de antecedentes sofisticados por parte de los dominados y dominadores, en este texto optamos por una inversión de ese argumento. Para Bourdieu (2000) el efecto de la dominación se gesta a través de los esquemas de percepción, apreciación y acción que construyen hábitos y sustentan, antes que las definiciones de la consciencia y los controles de voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma. Esto quiere decir que la estructura y legitimación de roles domésticos y extradomésticos de hombres y mujeres, así como las identidades sociales básicas de madre, padre, esposo, hija, hijo, entre otras (Núñez, 2011) se encuentran localizadas en una serie de disposiciones previas que se han tejido históricamente, listas para ser disparadas.

El tercer y último elemento del sistema dominante es el binarismo erótico. La diada heterosexual-homosexual es una construcción social, una manera de querer ordenar la compleja realidad del deseo erótico y de ajustarla a particulares ideologías sexuales y de género (Núñez, 2011). Adentrarnos en este binarismo requiere poner al centro de la discusión la heterosexualidad en tanto hegemonía y contrastarla con las otras maneras de manifestación sexual. Siguiendo la ruta de Núñez (2011), se puede decir que la heterosexualidad se define así por lo que no es: la homosexualidad es definida por los discursos homofóbicos dominantes.

Ya se ha mencionado que la heterosexualidad tiene una finalidad: reproducir la especie, reproducir el modelo de pareja y familia (Núñez, 2011). En palabras de Guasch (2007) “La heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Cumple con la tarea de explicar el mundo, el mundo de los deseos y los afectos. Sirve para garantizar la estabilidad de las cosas, justifica un orden social intocable.” Vislumbrar la manera en que este binarismo se presenta, requiere indagar en sus ejecutantes. Si el mito de la heterosexualidad ha sido escrito por sus médicos y psiquiatras, el mito de la homosexualidad lo es por sus protagonistas: los gays (Guasch, 2007, p. 17).

Si se ha tenido que separar los binarismos, es con la intención de hacerlos más sencillos de visualizar, no hay que olvidar que en la práctica aparecen unidos y ocultos. Una vez más Bourdieu (2000, p. 82) nos recuerda que “la definición dominante de la práctica atraviesa los cuerpos y nadie la piensa en entender como sexual, y por tanto en cuestionar”. La heterosexualidad, la homosexualidad y sus maneras disruptivas de relacionarse, atraviesan la trama social en la que las personas habitan y conviven. De eso se intenta profundizar en los siguientes apartados.

HETEROSEXUALIDAD, SOPORTANDO EL MODELO

Hoy en día la heterosexualidad nos parece una característica evidente, sin embargo, no siempre fue vista del mismo modo (Badinter, 1993). Que la heterosexualidad se ha erigido como la sexualidad “normal”, no es una casualidad. La sexualidad -normal o anormal- no solía tener nombre y en consecuencia no existía hasta que el modelo definido por la medicina a lo largo del siglo XIX determinó que éste era heterosexual, reproductivo y moral (Guasch, 2007). Heterosexual al aceptar sólo relaciones de hombres con mujeres y nada más, reproductivo al rechazar prácticas que no produzcan descendencia y moral al utilizar argumentos presuntamente científicos para condenar la sexualidad proscrita (Guasch, 2007). La definición de normalidad sexual se organiza de manera distinta con la llegada del siglo XX, pero no por ello abandona su estructura restrictiva sobre los cuerpos y las prácticas. Tras los años 60 ya no se trata de prohibir y reprimir, se recomienda la actividad sexual, pero dentro de un orden, con pautas, reglas y directrices (Guasch, 2007).

Bajo esta línea, la heterosexualidad patriarcal implica la sexualidad de los diferentes, esto es, de los que previamente han sido definidos como opuestos y complementarios (Núñez, 2011). La heterosexualidad, según Óscar Guasch (2007), reposa en cuatro pilares: adultismo, sexismo, misoginia y homofobia. Adultista porque parte del hecho de homologar sexualidad y reproducción como si fueran lo mismo y al hacerlo, afirmar que la sexualidad es exclusiva de los adultos. Los niños no se reproducen y por lo tanto no tienen sexualidad, sería la base del pensamiento adultista. Sexista porque se localiza centrada y sirve sobre todo a los varones. Esto indica que lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular (Bourdieu, 2000). La sexualidad femenina se halla invisibilizada al ser inconcebible una sexualidad de los objetos. Esta sexualidad femenina es interpretada en perspectiva masculina y hecha subalterna (Guasch, 2007). Las mujeres no son agentes, sólo vehículos para la sexualidad masculina y de ahí proviene su componente misógino. Por último, es homofóbica porque cancela la posibilidad de amar a

otros varones al intercalar en esas opciones capas de miedo e inseguridad (Guasch, 2007).

Difícil no evocar a Elisabeth Badinter (1993) cuando subrayaba que en nuestra sociedad -o sociedades, las occidentales- predomina la idea según la cual la preferencia por las mujeres determina la autenticidad del hombre. La heterosexualidad aquí señalada es, por antonomasia, la heterosexualidad masculina, única calificada en el repertorio de las economías del deseo para fungir como directriz del resto. El varón, como se dijo antes, o es macho o no lo es y para conseguirlo debe negar su propia feminidad (Badinter, 1993). No sorprende por ello que los heterosexuales definan su identidad masculina a partir de un modelo unívoco, simplificador y excluyente (Guasch, 2007).

Bastaría con enlistar los rasgos de la heterosexualidad para disolver su eficacia, de no ser porque consigue hábilmente encarnarse en los cuerpos que la reproducen y la ordenan en sus prácticas. Uno de los casos es aquel donde la metáfora de la media naranja sustenta la concepción donde hombres y mujeres tienen naturalezas corporales y psíquicas diferentes que se oponen y complementan (Núñez, 2011). El mito de la media naranja supone creer que, en alguna parte, alguien busca y espera su otra mitad (Guasch, 2006). Aunque puede calmar las ansiedades del desamor afirmar que no se ha hallado la persona idónea perfecta y adecuada, también llega a justificar la negligencia emocional, falta de empatía y hasta invisibilizar la violencia. Culpar al otro de no parecerse o de no ser algo cercano a nuestros ideales es imaginar al amor en pareja como búsqueda y encuentro, más que como esfuerzo de negociación y crecimiento (Guasch, 2006). Pensar que la pareja se crea por una suerte de mística donde dos piezas embonan una con otra, impide las posibilidades de abordar procesos donde las personas se conocen, reconocen, descubren y dialogan. Enterarse que las piezas no encajan y que la magia es provisional llega a ser una suerte de tragedia personal donde sigue una búsqueda incesante que a veces abarca toda la biografía afectiva (Guasch, 2006) o una frustrante resignación a los designios de ilusorias fuerzas del destino.

A la visión estrecha de la pareja y el amor, se le oponen nociones novedosas como el amor confluyente que sostiene valores de equidad y comunicación y funge como alternativa al número creciente de varones que se sincronizan con los nuevos valores democráticos (Giddens, 1992 en Núñez, 2011). El amor por el amor es una invención histórica relativamente reciente que suspende la lucha por el poder simbólico que suscita la búsqueda de reconocimiento y la tentación correlativa de dominar para replantear un reconocimiento mutuo donde cada cual se reconoce a sí mismo (Bourdieu, 2000). Estas dos nuevas propuestas socavan la idea que el amor

simplemente llega y se cumple para entenderlo como un trabajo que se resignifica cada vez y obedece a nuevas condiciones culturales y sociales.

La heterosexualidad basada en la promesa del amor romántico es susceptible de segmentarse en noviazgo, crianza y ancianidad porque con los hijos, la pareja heterosexual desaparece y se transforma en familia (Guasch, 2006). El mito de la media naranja, si bien está cimentado en la lógica heterosexual, ha sido transferido con éxito incluso a las parejas no heterosexuales. Este antecedente directo, tanto de la pareja como la familia garantiza que se mantenga, por una suerte de mística, la idea que los seres humanos se completan. Despojada de esta figura potente se trasluce que la heterosexualidad en su visión romántica no es una forma de amar, sino un estilo de vida hegemónico en los últimos 150 años y que nace asociada al trabajo asalariado y la sociedad industrial (Guasch, 2007).

La familia de tipo patriarcal es el principio y modelo del orden social como orden moral, basado en la preeminencia absoluta de los hombres respecto a las mujeres, de los adultos respecto a los niños y de la identificación de la moralidad con la fuerza, valentía y dominio del cuerpo (Bourdieu, 2000). El enlace entre heterosexualidad y familia no debe perderse porque le da sostén y sentido al binarismo de sexo y género. Ser hombre-masculino-heterosexual y ser mujer-femenina-heterosexualidad son triadas que sostienen y llaman al orden y a la reproducción de las condiciones sociales.

El hombre que adopta ser padre y esposo rebosa autoridad y privilegios (Núñez, 2011), al igual que la mujer que adopta ser madre y esposa. Esto no quiere decir que las mujeres sean las pares de los hombres y abandonen el espacio de inferioridad al que se les ha relegado. Casarse y tener hijos que a su vez se casen y los tengan, ha sido la opción socialmente prevista para el conjunto de la población (Guasch, 2007). Aquellas parejas heterosexuales que no aspiren a la reproducción son juzgadas como incompletas o inacabadas. Lejos de detenerse en la cristalización de la familia arraigada en la pareja estable y a largo plazo que deviene en el matrimonio y la llegada de los hijos, la heterosexualidad suele ser coitocéntrica y genitalista (Guasch, 2007).

ENTENDIDOS, HOMOSEXUALES, HOMOERÓTICOS Y GAIS

La identificación de masculinidad y heterosexualidad se encuentra inmiscible en las sociedades y está basada en supuestos negativos: no ser femenino y afeminado, no ser dócil, dependiente o sumiso y no ser homosexual (Badinter, 1993). Forma parte del dispositivo de control sexual señalar quién no es homosexual y, por extensión, quién es heterosexual. Aquellos que no consigan demostrar la heterosexualidad se les cataloga como desviados o anormales. El concepto de desviación es neutro para

Guasch (2007) porque son desviados quienes infringen una norma, incluso si esta norma fuera injusta. Los homosexuales forman parte de esos grupos anormales, desviados y estigmatizados porque no cuadran con la sexualidad normal -heterosexual- y con ello faltan a la normatividad. Lo peliagudo es averiguar de qué modo, por quién y con qué fines se produce la estigmatización hacia los homosexuales y qué ocurre cuando las normas no se cumplen y cómo sufren las personas al ser designadas como desviadas (Guasch, 1991 y 2007).

La estigmatización de la homosexualidad es una forma especial de dominación que se impone a través de los actos colectivos de categorización que hace que existan diferencias significativas negativamente marcadas (Bourdieu, 2000). La homosexualidad se esconde, debe llevarse con discreción y en silencio porque se rechaza su existencia legítima y pública. Hay una serpenteante discusión en torno a quienes defienden el parecido entre homosexuales y heterosexuales, insistiendo en la universalidad de la pulsión homosexual y quienes se centran en las diferencias y la especificidad homosexual (Badinter, 1993). En cualquier caso, el consenso es que la homosexualidad tiene la particularidad de pertenecer a lo que se conoce como “minorías sociales”.

El concepto de “minoría social” ha sido trabajado por múltiples teorías y en distintos campos. Aquí se toma el sentido que le imprime Guasch, (2007, p. 94), donde *“Las ciencias sociales no definen el concepto de ‘minoría social’ en función de la cantidad de personas que la integran, sino a partir del tipo y calidad de relaciones que ese colectivo mantiene con otros grupos sociales. La noción de ‘minoría social’ debe construirse en torno a los criterios de identidad y subalternidad.”* En resumen, es una minoría por el espacio de subalternidad que ocupa en relación con la esfera de los dominadores. En contraste con otras minorías, la homosexualidad no es un acto automatizado y pragmático, es un proceso de asimilación a ciertos valores y lógicas.

A menudo se usa el término “entender” para referirse a alguien que se relaciona con su mismo género. Hay muchos varones que “entienden”, pero no todos se proclaman homosexuales o gays. Los que “entienden” se dividen entre los que asumen su amor y su deseo por los hombres y otros que niegan y reprimen tales afectos (Guasch, 2006). Ahora es pertinente hacer una breve aclaración sobre lo que es homosexual, homoerótico y gay. Pueden parecer sinónimos y con frecuencia así se utilizan, pero tienen diferencias puntuales. En nuestras sociedades, son homosexuales las relaciones sexuales entre personas del mismo género cuando a partir de ellas la persona construye una identidad particular y son homoeróticas aquellas prácticas sexuales entre personas del mismo género que no

suponen la construcción de una identidad específica (Guasch, 1991). Que una persona tenga contactos sexuales o afectivos con alguien de su mismo género, no lo convierte en homosexual o gay.

Saberse homosexual o gay ocurre gracias a un proceso de socialización en el universo homosexual (Guasch, 1991), no depende solamente de las prácticas sexuales. Es importante señalar ese matiz: para ser homosexual o gay, las personas precisan incorporar una identidad, hacer suya esa lógica de significación. Esta lógica proviene de un contexto particular, de un espacio y un tiempo focalizados. Si las identidades son resultado de un contexto, resulta evidente que al cambiarlo también ellas se transformen (Guasch, 2007).

A finales de los años 60, un determinado número de homosexuales - principalmente estadounidenses- rompieron su silencio obligado y cambiaron su propia denominación sustituyendo el término homosexual y su connotación médica ligada a la perversidad por “gay”, más neutro y que designa una cultura específica y positiva (Badinter, 1993). Ser gay es una noción generada por aquellos que pretenden distanciarse de una etiqueta medicalizada y estigmatizante. Bourdieu (2000) señala que la revolución simbólica puede ser capaz de invertir el signo del estigma en emblema. Socializarse como homosexual o como gay va más allá de un cambio en la terminología, requiere captar las minucias de ser persona a partir de la diferencia y de la manera en cómo eso se codifica socialmente. Alguien que “entiende” tiene la posibilidad de hacerse gay a tiempo completo y redefinir radicalmente los escenarios familiares, laborales y las redes de amistad (Guasch, 2006).

HAMBRIENTOS DE SEXO

Por más diferencias que haya entre ser “entendido” -también conocido como hombres que tienen sexo con hombres (HSH)-, sostener prácticas homoeróticas y ser homosexual o ser gay, esto no deja de reducir la homosexualidad con la práctica sexual, una tenaza invisible, central en las ideologías patriarcales (Núñez, 2011). Los homosexuales son vistos como sujetos planos, con una libido desbordante y proclives a la promiscuidad. Para Guillermo Núñez (2011, p. 62) es muy claro: *“Su compleja humanidad se esfuma y aparece en el imaginario colectivo, inclusive en el imaginario de muchos que se identifican a sí mismos como homosexuales, como un ser definido por un deseo sexual específico, incluso por una sexualidad insaciable, ‘un hambriento de sexo’”*.

Si recordamos que una de las características de la masculinidad es la “potencia sexual”, no sorprende el origen de esta idea. La masculinidad hegemónica no deja espacio a la expresión afectiva y por tanto, los hombres

sólo pueden vincularse con otros a través de una sexualidad genitalista y coitocéntrica. El deseo homosexual es, pese a todo, un deseo con subtexto masculino, que se presenta sin freno y orden, lleno de promiscuidad.

El deseo, que puede definirse como la suma del conjunto de estímulos sociales, culturales y biológicos que impulsan el logro del placer, implica que la sexualidad no es otra cosa que la estrategia social para controlar el deseo erótico (Guasch, 2007). Esto también ya se ha dicho, pero es necesario recuperarlo para asimilar la transferencia del deseo masculino cargado de sexualidad irrefrenable al deseo homosexual, captado en términos similares. Menciona Guasch (2007, p. 111) que “Las personas desean, pero el deseo es siempre un producto social: la cultura genera el deseo, lo moldea y le da una expresión que es antes colectiva que individual; en una misma sociedad, las personas desean cosas semejantes”.

En otras palabras, el deseo erótico es compartido, es socializado y es encaminado según parámetros colectivos. Ser “hambriento de sexo” es una manera de aprehender económicamente lo que significa ser homosexual, lo que el razonamiento heterosexista le hace a la homosexualidad: encajonarla solamente como una máquina deseante. El amor entre varones es sexualizado de una manera tan radical que se ofrece un modo preferente y casi exclusivo de manifestar los afectos masculinos: la expresión sexual (Guasch, 2007). Es por ello, que la reducción de la homosexualidad a la sexualidad trajo consigo la lucha contra el estigma sexual y contra el placer como valor, contra eso que se llamó “represión sexual” (Núñez, 2011).

EL FANTASMA DE LA ENFERMEDAD

Toda vez que la homosexualidad aparece no se puede aspirar, según el sentido hegemónico, a la salud. Los homosexuales son desviados, anormales y, en consecuencia, enfermos (Foucault, 1976; Foucault, 2011). Esta enfermedad se presiente como consecuencia de no respetar las normas y además es vista como un acto agresivo por alguien ajeno al grupo “normal” (Guasch, 2007). Si cargan consigo el estigma de la enfermedad es porque, como se dijo en el apartado anterior, la homosexualidad tiene la cualidad de configurarse en relación al sexo, no a la dimensión amorosa (Núñez, 2011). Por otro lado, porque despierta los avatares de la epidemia de Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA).

Ser seres cuya vocación es dislocar la estabilidad con su existencia vuelve redundante y opaca la dimensión social de la enfermedad y lo que ello conlleva (Foucault, 1976; Foucault, 2011). Resulta fundamental apuntalar que toda enfermedad es social: nadie está enfermo si su entorno no lo reconoce como tal (Canguilhem, 1971). Y al revés, hay personas tratadas

como enfermas sin estarlo (Guasch, 2006). Si la enfermedad es contextual y situada, es porque en ella se encuentran entreveradas la norma y su consecuente castigo (Foucault, 1976). La enfermedad sanciona el orden social vigente porque refuerza las normas sociales que contribuyen a evitarla (Guasch, 2006).

La enfermedad no puede ser considerada neutral porque se utiliza como una herramienta que delimita lo que está dentro y lo que existe fuera (Canguilhem, 1971). La enfermedad sigue siendo un instrumento social de integración y segregación; es una estrategia que señala los límites del orden social (Guasch, 2006). Con esta incisión, las minorías se vuelven vulnerables para atribuirles otros males y asignarles a sus agentes responsables únicos de su dispersión.

La homosexualidad se señala como el otro, el diferencial que legitima al yo y al nosotros y que lo separa de la anormalidad. Ocupa el espacio simbólico del monstruo porque evoca imágenes fantásticas que deforman y distorsionan a quienes viven dentro de ella (Léon, 2011). La enfermedad en general y las epidemias en particular, no cambian la sociedad; se limitan a activar pautas de conducta social e individual (previstas por la cultura) para dar respuesta a la enfermedad y al infortunio (Guasch, 2007). Una de las epidemias prevalecientes y que se ligan a la homosexualidad es sin duda la del VIH.

Sin fechar o dar cuenta de la historia sobre el VIH, lo que interesa acentuar es que la supuesta promiscuidad intrínseca a la homosexualidad hizo fecundo que este grupo fuera pensado el culpable de su diseminación. El concepto promiscuidad es indefinible, al ser una cuestión de calidad no de cantidad porque una sola relación sexual permite la infección si no se toman medidas para evitarlo (Guasch, 2006). Por décadas, la homosexualidad iba de la mano con el VIH en el imaginario social. Formidable mecanismo en el que incluso los homosexuales se consideran ajenos a él por la burla y el tono jocoso con el que se tratan aspectos relacionados con la enfermedad, según observa Guasch (1991), y el desprecio hacia todo aquello que signifique prevención.

La falaz protección de la masculinidad y sus significados ocasiona que los hombres se sientan invulnerables a la enfermedad. Se asume al principio de la epidemia la presunción de que la enfermedad no les afecta; muchos homosexuales atribuyen cualquier disfunción orgánica a los primeros síntomas (Guasch, 1991). Bourdieu (2000) considera que para cambiar de modo duradero las representaciones, tiene que operar e imponerse una transformación duradera de las categorías incorporadas. Trasladado esto a lo que aquí se expone, pone la urgencia de separar los conceptos de

masculinidad, enfermedad e identidad gay, pero entender que en la realidad se presentan atados sus significados. Desligarse de la enfermedad, seguir siendo persona paralela a ella sin que sea definitiva sigue siendo uno de los retos hasta el día de hoy.

CLÓSETS, ARMARIOS Y ALACENAS

La estructura de la dominación genera un doble mensaje insoslayable. Los dominadores están signados con atributos sin marcar, neutros e invisibles y poco señalados, mientras que los dominados presentan una distancia, unas diferencias que son marcas negativas, carencias y estigmas que piden justificación (Bourdieu, 2000). La heterosexualidad es un paraje natural y no seguirlo o renegar de él requiere del rito ancestral de la confesión. Hacer saber a los demás la propia orientación sexual cuando esta es diferente a la heterosexual es una importación estadounidense que se ha llegado a lugares como México y España (Guasch, 1991).

Salir a la luz y revelarse como alguien que está separado de lo normal ocurre porque nuestra actual civilización es la única que tiene oídos de alquiler y se empeña en hablar y racionalizar las conductas sexuales (Foucault, 2011). Hablar de lo que uno es y que uno va a *seguir siendo* de ahí en adelante equivale a asistir a una ceremonia. La declaración de homosexualidad suele ser dramática porque implica una actuación calculada: lo permitido se explica, lo prohibido se confiesa (Guasch, 1991).

El miedo instaurado ante la posibilidad de amar a otros varones ha tenido dos consecuencias significativas. Una, que la heterosexualidad sea una manera de controlar ese miedo condenando la expresión sexual de esos afectos y segunda, que los gays se constituyan en un proceso contrario (Guasch, 2007). Como indica Núñez (2011, p. 63): “*El vínculo amoroso de dos varones recuerda el potencial solidario de los varones, un potencial que no tiene que pasar por la competencia y no teme al contacto corporal y emocional y se interesa en el otro y sus necesidades.*” Manifestar abiertamente y de manera pública la homosexualidad o lo gay sirve como un escaparate desde donde se puede mirar a esos sujetos sin que se fuguen o escapen porque quedan enrejados en su sexualidad desafortunada. Tanto así que a la mayoría de los varones gays se les hace difícil amar a otros varones y reducen a una terminología sexual la expresión de sus afectos (Guasch, 2007).

La reivindicación de la homosexualidad como identidad y no como práctica tiene el paradójico efecto de estabilizar e incluso consolidar los bordes de la heterosexualidad como identidad sexual, presumiblemente homogénea, coherente, cerrada (Núñez, 2011). Ante esto no hay que confundirse: la salida del clóset, el armario o la alacena es catártica y llena de significados

para muchos y muchas. Si se es presa de la represión, las personas suelen envejecer con su -usualmente- inconfesada homosexualidad y raramente cambian de estilo de vida (Guasch, 1991). Asumirse desde la diferencia es algo más radical que la adopción de un nombre, es parte de una operación simbólica que forma identidades en un contexto histórico particular. Cambia la manera de ser percibido y de percibirse a uno mismo porque a partir de entonces, la persona transforma sus esquemas cognitivos, sociales y hasta epistémicos. Trae consigo, asimismo, la socialización en una comunidad de práctica diferente, atravesada por el estigma y atenazada por la homofobia.

LAS ALAS ROTAS DEL DESEO

Como se ha dicho antes, el deseo es una invención humana, un producto social. El deseo y la energía erótica se expresa de manera perversa y polimorfa como presagiaba Freud (Núñez, 1999). Se dice que es perversa porque le impulsa la búsqueda del placer, no un instinto reproductivo y que es polimorfa al asumir como objeto de deseo cualquier ser (Núñez, 1999 y 2011).

Partiendo de ahí, la heterosexualidad y la homosexualidad son más bien extremos de un continuo erótico entre las personas y dentro de las personas (Núñez, 2011). La heterosexualidad, al tener una cualidad ubicua puede sustituirse por cualquier otro dependiendo el contexto al que se aplique. En México, el término que llena el vacío de la no-homosexualidad es el de hombre y mujer (Núñez, 2011). Quiere decir que la palabra hombre evoca su apellido heterosexual sin necesidad de separarlo o enunciarlo. Los hombres son hombres heterosexuales y transgredir la hombría o la heterosexualidad supone enfrentarse a la homofobia.

La homofobia tenía un uso restrictivo para referirse exclusivamente a las violencias que sufren los homosexuales, pero se está mostrando insuficiente para dar cuenta de la diversidad de violencias padecidas por la disidencia sexual y de género (Núñez, 2011). Distanciarse del modelo hegemónico es colocarse, aunque no se quiera, en un espacio de vulnerabilidad. La violencia forma parte del proceso de socialización de todas las personas porque se ejerce presión para que se adscriban a identidades de género rígidas según su sexo biológico (Núñez, 2011).

La homofobia no es monolítica ni se expresa de manera unívoca, deja siempre a las personas cierto margen de maniobra para encontrar maneras de resistirla o de salir librado de su mirada. Hay personas que dramatizan su comportamiento y lo exageran en la espera de reducir la tensión de su entorno social haciendo reír y satisfaciendo las expectativas expresadas en la visión heterosexual de la homosexualidad (Pollack, 1982 en Guasch,

1991). Hacerse una caricatura con despliegues histriónicos es una estrategia para sobrevivir en un entorno hostil de subalternidad.

Aunque no siempre consigue el resultado anhelado. Existen personas que aceptan el deseo homosexual propio o ajeno, pero no soportan el comportamiento afeminado, obvio, andrógino o la pasividad sexual (Núñez, 2011). Es paradójico porque se concilia la homosexualidad o la gaycidad, siempre y cuando ese deseo se manifieste en canales aprobados. Esto es problemático porque cuando la sociedad no nombra su deseo, está haciendo como que no existe (Núñez, 2011) y el no nombrarlo también incluye el decir cuáles formas de expresión de ese deseo son correctas.

La homofobia anida la experiencia de ser tratado o ser sospechoso de no ser suficientemente hombre y engendrar el estigma del joto, maricón o algún otro término regional similar (Núñez, 2011). Poco importa si el hombre en cuestión es viril o heterosexual, ser cuestionado en su masculinidad es una experiencia común. La violencia se dirige con particular saña a los niños, púberes y adolescentes que atraviesan los periodos más importantes de socialización masculina (Núñez, 2011). La homofobia castiga la falta de masculinidad porque en ella se trasluce una feminidad que no se termina de reprimir. En ese sentido, la violencia contra los afeminados o menos hombres que “fracasan” en el cumplimiento del ideal masculino intenta volverlos un ejemplo elocuente para otros (Núñez, 2011).

Lo que los niños aprenden es a vigilarse entre ellos, ser verdugos de otros (Núñez, 2011). El supervisar mutuamente su proceso masculinizador los orilla a usar términos ofensivos para amenazar a quien se pueda desviar. Lo primordial es entender lo que dice Núñez (2011, p. 88) *“el niño que es verdugo de otros ha sido ya verdugo de sí mismo, de sus propias posibilidades expresivas, humanas”*. Cancelar sus capacidades afectivas y de contacto con otros seres humanos los hace particularmente crueles con aquellos que se atreven a explorarlas. En la infancia e incluso la pubertad, los niños suelen tener diversidad de juegos homoeróticos que viven libres y sin culpa (Núñez, 2011). Sin embargo, esos juegos son censurados, olvidados y arrojados al rincón de cosas que nunca ocurrieron cuando se interioriza la culpa, las expectativas de género y la violencia disciplinaria.

Se puede hablar más ampliamente de homofobia para referirse a las ideologías y prácticas que proponen y legitiman las homologías macho-masculino-heterosexual y hembra-femenina- heterosexual como únicas opciones posibles y deseables (Núñez, 2011). Al ser estas las joyas de la corona a las que se aspiran, es difícil que los varones puedan amar a las mujeres, la infancia y el resto de los seres humano si antes no han aprendido a amarse entre sí (Guasch, 2007). Siendo el ideal algo tan

estrecho que sólo puede ocurrir en esas triadas de prestigio, no sorprende que la homofobia sirva para controlar y regular aquello que se escapa, que se quiere separar de esa definición.

EL ENREJADO UNIVERSO HOMOSEXUAL

Oscar Guasch (2007) señala que la homofobia es un problema, pero el homoerotismo una solución posible. Este homoerotismo se relaciona con explorar múltiples modos de intercambios afectivos y eróticos entre personas. Hay algunos obstáculos, empero, que frenan la plena realización de esta idea donde los varones puedan enlazarse sin culpa ni descalificación.

En primera instancia la conceptualización contemporánea de placer está basada en su promesa de satisfacción inmediata, al tiempo que se reduce a mínimos la tolerancia al dolor emocional (Guasch, 2006). La instauración del control emocional está anidada en la cultura intelectual porque ve a las emociones como impedimentos para lograr conocimiento objetivo (Seidler, 2000 en Guasch, 2006). La idea que el placer es un bien o un objeto que se puede comprar o adquirir se conecta con la manera de consumir en nuestra sociedad. *“El corto plazo y la inmediatez lo contaminan todo”*, asevera Guasch (2006, p. 55). Los cambios de la sociedad globalizada incorporan estas lógicas de sentido en donde el placer es obtenible y comerciable.

Hasta principios del siglo XX, tanto el dolor físico como el moral se gestionaban en ámbitos comunitarios (Foucault, 2011; Guasch, 2006). El Estado irrumpe en esos espacios y legisla sobre ellos y les entrega a ciertos profesionales el poder de decisión y gestión del dolor (Guasch, 2006). La carrera por el placer y los cambios que han ocurrido en las últimas décadas han terminado por reconocer al individuo como rey a costa de objetificarse y fetichizarse a sí mismo. Entronizar al placer es una consecuencia indirecta de pensar al dolor como algo indeseable.

Además de ello, la sociedad global cambia las dinámicas de relación entre personas. Al dejar de ser un tipo de sociedad basada sobre todo en el trabajo y la producción, el ocio es ahora central en ella (Guasch, 2007). Cada vez aparecen más opciones para entretenimiento y se han diversificado las maneras de divertirse. Este cambio trae consigo un proceso de juvenalización de la sociedad y una redefinición del género masculino (Guasch, 2007). El miedo a la adultez, a envejecer y a comprometerse con un guion preestablecido ha fracturado la idea de que la masculinidad es un bloque liso e incuestionable. Este estado de impermanencia y liquidez acarrea transformaciones a nivel social e individual. Una de ellas es que la sociedad deja de organizarse a partir de familias y pasa a estructurarse en torno a individuos (Guasch, 2007).

Guasch (2006, p. 137) resume el estilo de vida gay de la siguiente manera: *“Comportarse como nuevos ricos, endeudarse para consumir y analfabetismo político y emocional son tres rasgos fundamentales en la definición de mercado de la realidad gay actual”*.

Aunado a eso, el varón adolescente en el contexto cultural mediterráneo es objeto de culto, admiración y deseo (Guasch, 1991). Sus atributos son ambivalentes, dado que abarcan cualidades casi polares. En él se valora la masculinidad, entendida como fuerza y belleza del cuerpo joven y la indefinición derivada de su estado de tránsito hacia lo plenamente viril que le asocia simbólicamente a lo femenino (Guasch, 1991). Su posición liminal de ser un hombre en transición le confieren un corto pedestal que se esfuma al ser “hombre” y adquirir el estatuto culminante de la masculinidad y comparte sus beneficios simbólicos con el ser “loca”, esa entidad afeminada que es disminuida y hecha a un lado al hallarse atravesada por la misoginia y la homofobia.

La captación de lo homosexual y lo gay dentro del mercado ocurre porque según Guasch (2006) la imagen ha sustituido a la identidad. El lento proceso de conformación de un universo homosexual ha creado un enrejado que mantiene cautivas las individualidades y sus expresiones (Foucault, 2011). Óscar Guasch (1991, p. 86) menciona que se requirieron cuatro momentos de formalización e institucionalización de esta subcultura gay - como él la llama-:

“a) se delimita el universo homosexual, se ponen fronteras y se crean espacios específicos de interacción homosexual; b) se crea un mercado sexual regido por la ley de la oferta y la demanda, en la que la productividad sexual es computada en número de orgasmos; c) se puede efectuar la socialización en el universo homosexual prescindiendo de la red social homosexual; y d) se nota ya la pérdida de importancia del ligue callejero como mecanismo de interacción homosexual.”

Hablar de lo “gay” requiere de estos cuatro elementos. En primer lugar, la creación de una suerte de ghetto rosa donde se reúnen las personas homosexuales y tienen permitido ser y expresarse. Si bien esto no nos aleja del estigma y el prejuicio, abre posibilidades de relación e interacción. Segundo, en oposición a la clandestinidad de las prácticas y encuentros documentados por autores como Guasch (1991) o Núñez (1999) donde la experiencia se organizaba al amparo de la noche, ahora existen pautas de tipo comercial o productividad sexual para vincularse entre varones. Tercero, ya no es indispensable una red de contactos para situarse en el universo homosexual. Generalmente el gay neófito conoce a algún iniciado con el que puede o no mantener relaciones sexuales (Guasch, 1991). El

iniciado funciona como su punto de acceso al resto del universo gay y posteriormente él puede desenvolverse con independencia. Cuarto y último, el ligue callejero que ocurría en plazas, parques, baños y otros lugares es desplazado y ahora hay regulaciones e hilos invisibles para que las personas que gustan de otros hombres puedan encausar y mostrar su deseo.

Un matiz indispensable: que el universo homosexual presente estas cualidades no representa progreso o retroceso. Lo que indica es que las condiciones sociales para hablar de lo gay han cambiado. Para volverse visibles y ser reconocidos como sujetos salieron de las sombras, los vapores, saunas y retretes donde se escondían, como puntualiza Guasch (2006). No obstante, se siguen manteniendo estructuras o formas de interacción a pesar de los cambios en las demarcaciones como lo atestigua el proceso del cortejo que poco ha cambiado en décadas.

Sería imposible pensar en un cortejo heterosexual y uno homosexual como si se tratara de especies separadas por sus similitudes, aunque también tienen sus propias diferencias. El cortejo incluye estrategias varias para que el otro se dé cuenta del interés que despierta y segundo para entablar un contacto susceptible de concluir en relación sexual (Guasch, 1991). La formación de pareja se excluye del propósito del cortejo por las críticas previamente expresadas a la reproducción del modelo de familia heterosexista (Núñez, 2011).

La distinción que podría connotarse ocurre en el intercambio informativo. Para Guasch (1991), tres son las bases de este intercambio entre homosexuales: contexto, apariencia y actitud. El contexto, lugar donde ocurre el cortejo, desempeña un papel de reconocimiento, en especial en las áreas de ligue o zonas que reproducen características de marginalidad espacial y/o temporal (Guasch, 1991). La actitud proporciona información respecto a la orientación sexual de otro varón. Incluye comunicación verbal, postura, gesticulación y otros gestos que invitan a la esfera privada de la persona (Guasch, 1991). Por último, la apariencia constituye un extracto reciclado cuyo fundamento recae en el modelo heterosexual porque una fuente de información es afeminar la imagen.

El ligue o cortejo homosexual corre indiscutiblemente paralelo a las pautas heterosexuales. Las interacciones están llenas de minucias, por eso con frecuencia, los signos no verbales producen malentendidos y interrupciones (Guasch, 1991). Dilucidar si la otra persona también tiene interés en los contactos entre varones es un obstáculo -o hasta un riesgo-. *“Los cortejos suelen alargarse, aun cuando se supone que la característica fundamental de la interacción homosexual es la brevedad del cortejo y la rapidez con que se pactan los intercambios sexuales”*, redacta Guasch (1991, p. 119). Él mismo

le atribuye la existencia de este fenómeno a la expectativa de encontrar algo mejor y al “problema de reinas” donde ninguno de los dos varones se decide a dar el primer paso porque les complace cómo despiertan la atracción en el otro (Guasch, 1991).

Poner en entredicho la supuesta libertad al interior del universo homosexual pretende, por un lado, ampliar nuestra definición de diversidad para no reducirla a los cajones del eufemismo, términos sombrilla sin especificidad o una manera simplista de enunciar la otredad. Por otro lado, develar las lógicas que mantienen contenida y capturada la homosexualidad, es dilucidar una propuesta donde se tomen en cuenta las trabas y oportunidades que pueden configurar y articular agendas.

RESIGNIFICANDO Y REFORZANDO EL CONCEPTO DE DIVERSIDAD

Tendría que iniciarse esta sección por admitir que todo acto de conocimiento es, como sugiere Guasch (2006), un acto de autoconocimiento donde se conocen los límites y las potencialidades presentes en quienes conocen. Ser conscientes del lugar donde enunciamos los conceptos coloca a los sujetos en una posición particular al desgranarlos y desarrollarlos. Requiere, primeramente, alejarse de las lecturas banales y de lotería. Las lecturas de loterías aplanan a las personas y las esencializan a partir de criterios de distinción social que terminan por construir personajes sociales (Núñez, 2011). Es decir, se reduce la complejidad de los seres humanos a “el pobre”, “el indígena”, “el gay”, “la mujer”, entre otros. Al mismo tiempo, se pretende hacer de esta colección de personajes un indicativo de la diversidad social (Nuñez, 2011). Las lecturas banales le restan importancia a la sexualidad y particularmente a la orientación sexual e intersexualidad para pensar las asimetrías sociales (Núñez, 2011). La sexualidad no es un mero añadido a la vida de las personas, sino una realidad en sí misma que arroja luz sobre el poder, la discriminación y la distinción social.

Una vez hecho el recorrido sobre los binarismos de sexo, género y erótico y entender sus cruces con la heterosexualidad y las distintas formas de homoerotismo se cuenta con herramientas para abordar la noción de diversidad y replantearla. Cabe aclarar que los conceptos, además de tener una carga histórica, poseen la cualidad de resistir las relaciones de poder al nombrar, señalar, definir, denunciar y combatir (Núñez, 2011) en aquellos campos donde surgen y se elaboran. Los conceptos son resultados del tiempo que los fabrica y obedecen a necesidades de ese tiempo y su revisión es un intento de mantenerlos vigentes. Siguiendo a Núñez (2011, p. 75) existen cuatro significados básicos que atañen a la diversidad sexual hoy día y se reproducen a continuación

“1. La idea de que las personas tienen existencias sexuales, género y eróticas diversas que eso es parte de una realidad humana que es necesario respetar.

2. La idea de que en una sociedad democrática estas realidades sexuales, de género y eróticas diversas no debe ser ocasión de jerarquías y distinciones sociales de poder y privilegio

3. La idea de que la diversidad no es sólo algo que existe entre las personas, sino que nos habita, existe dentro de cada persona como realidad o potencialidad humana

4. La idea de que la diversidad no sólo es sexual en el sentido tradicional y limitado de la palabra, sino también afectiva, de enamoramiento y amor.”

Como se dijo al principio del apartado, la diversidad humana debe considerarse un hecho, no depende de la opinión relativa a algo. Por eso mismo, en la diversidad sexual trata de respetar las existencias sexuales y que ninguna esté en detrimento de otras. Es el derecho del individuo a replantearse sus ideas, relaciones y prácticas eróticas (Núñez, 2011). Que sea inherente a los sujetos y se halle dentro de cada quien implica además el derecho a vivir una sexualidad libre de coerciones, incluida la coerción de la identidad sexual (Núñez, 2011). Bajo este esquema se considera parte integrante de la sexualidad humana la horizontalidad de las relaciones entre personas.

Sería ingenuo suponer que las existencias sexuales sean de facto igualitarias y estén apuntaladas o atravesadas innegablemente por la agenda democrática. El concepto de disidencia sexual, a diferencia del de diversidad, sí puede usarse para referirse a personas, grupos y prácticas que “disienten” del modelo sexual y género dominante (Núñez, 2011). Los hombres que son masculinos y heterosexuales, así como las mujeres femininas y heterosexuales, pertenecen al universo de la diversidad sexual en tanto sus sexualidades son una manera de articular el deseo, erotismo y maneras de relacionarse. Si estos hombres y mujeres reproducen prácticas e ideologías heterosexistas, androcéntricas, misóginas y homofóbicas no pueden ser catalogadas como disidentes (Núñez, 2011). Ser reproductores y privilegiados o disidentes y cuestionadores del sistema es un proceso de negociación que depende en gran medida de la agencia y la manera de construir identidad en los distintos ámbitos de participación social.

DIVERSIDAD E IDENTIDAD

Cercana a la identidad, existe la imagen. La imagen es tan primordial en nuestras sociedades que a menudo llega a confundirse con la identidad (Guasch, 2006). Vivir a través de la imagen es un estado de dependencia respecto a cómo los demás nos miran y el qué dirán para el beneplácito y el

reconocimiento social. Si bien ambas, la identidad y la imagen son procesos y no estructuras, la primera puede verse como más sólida porque “se elabora a medio y largo plazo, siendo el corto plazo patrimonio de la imagen” (Guasch, 2006).

El estire y afloje entre imagen e identidad conflictúa a las personas ante la pregunta de quiénes son. La fluidez de las estructuras y la reorganización de la vida (Hundeide, 2005), signo de nuestros tiempos, ha hecho que broten distintas maneras de expresar nuestras existencias sexuales. Particularmente ahora, gracias a los poderes del lenguaje, la dialéctica de la realidad material es trastocada sin cesar por las reinvencciones al designar nuestra subjetividad erótica y afectiva.

Las prácticas sociales no quedan cautivas a nivel discurso, son hechas y rehechas según cada persona considera conveniente y se cristaliza en cada trayectoria individual (Dreier, 2012). La objetivación de la sexualidad como un dispositivo, es un engranaje que observa y es observado y nos atraviesa. Cargamos en nuestras categorías mentales privadas las huellas de una escala más grande, la de la cultura. La diversidad sexual no es un capricho de los sujetos, es un *modus vivendi* que se apresta a dar sentido a nuestra razón de ser en el mundo. De ahí que situar un análisis desde la diferencia no pueda ser desprendido de la identidad que los actores se arropan para sí o que los demás les han instituido (Dreier, 2012). Sólo así entenderemos la constante negociación que supone ser alguien.

CUERPO

ENTRANDO AL LABERINTO

Hasta ahora se ha incurrido en lo que se pensaría es el error garrafal de presentar una serie de conceptos y planteamientos abstraídos de la matriz social por excelencia: el cuerpo. Como indica Le Breton (2002), las acciones de la trama cotidiana, desde las más triviales y las que menos nos damos cuenta hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad. En el afán de explicar la decisión de dejar el cuerpo para la sección final, primero se intentará definir qué es, la complejidad que esto supone, su campo de trabajo y anudar al cuerpo con la identidad y los supuestos teóricos previamente presentados.

Para la fenomenología el cuerpo no puede ser algo separado de lo que concebimos como mente (Merleau-Ponty, 1993). El cisma o el intento por desunirlos es una consecuencia de un movimiento occidental que pretende establecer jerarquías (Merleau-Ponty, 1993). El cuerpo forma nuestras percepciones porque está puesto en el orden de las cosas, de lo asequible. El cuerpo colecciona evidencias de lo que podemos conocer y es en sí mismo un conocimiento si acaso sólo por una operación de conciencia (Merleau-Ponty, 1993).

El cuerpo es un vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo (Le Breton, 2002; Merleau-Ponty, 1993). Esta relación se encuentra presente de maneras sutiles y explícitas. Su amplitud va desde la expresión de sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción gestuales expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico y la relación con el sufrimiento y el dolor (Le Breton, 2002). Todo este abanico de posibilidades no obedece a una condición dada, sino construida.

El cuerpo es origen y medio de propagación de significaciones que forman la base de la existencia individual y colectiva (Le Breton, 2002). El cuerpo no “está ahí” como un aspecto fijo e inmanente, su existencia se origina en encadenamientos de signos y símbolos. Su importancia es que mediante su cuerpo el hombre hace que el mundo sea la medida de su experiencia (Le Breton, 2002). La apropiación de la corporalidad de uno mismo y otros abre los caminos a una incesante socialización y resocialización. El aprendizaje de las modalidades corporales del individuo y el mundo que señala Le Breton (2002), prosigue durante toda la vida según las transformaciones sociales y culturales que se imponen en el estilo de vida y roles en el curso de su existencia.

El problema reside en lo que ha sido concebido como cuerpo. Por ejemplo, que en tanto encarna al hombre es la marca del individuo, frontera y tope que lo distingue de otros (Le Breton, 2002). El cuerpo como “factor de individuación” es huella tangible del actor social a partir de la cual se distienden los vínculos sociales. Ahora se intenta pasar del cuerpo como lugar de exclusión a un espacio de inclusión. Que no sea lo que interrumpe o distingue sino lo que lo conecta con otros (Le Breton, 2002).

Dichas indagaciones, hechas en su mayoría por la sociología exhibe un lento trabajo de posar la mirada sobre cuestiones corporales. Va de una sociología implícita que no se detiene especialmente en el espesor carnal del hombre a una sociología detallista donde el hombre produce las cualidades de su cuerpo en interacción con otros y su inmersión en el campo simbólico (Le Breton, 2002). Concluye en una sociología propiamente del cuerpo. Si bien, en la actualidad podemos destacar un interés en el tema del cuerpo, esta inquietud intelectual en la sociología es relativamente reciente, destaca Olga Sabido (2007) Muy importante si se toma en cuenta que hasta la fecha pareciera que la psicología rehúye de trabajar en la dimensión social e intersubjetiva el cuerpo. Si acaso el único trabajo que aborda la corporalidad desde lo psicológico es el de Maurice Merleau-Ponty (1993) pero su recuperación y apostilla todavía no se ha generalizado.

El cuerpo no es una naturaleza indiscutible y objetivada por el conjunto de las comunidades que está dada de antemano para el observador para hacerla funcionar así como así (Le Breton, 2002). Aunque parezca ser irrefutable, el cuerpo supone una falsa evidencia. Es el efecto de una elaboración social y cultural (Le Breton, 2002) que no puede entenderse sin el proceso de individuación constituido de la modernidad en Occidente (Sabido, 2007).

El proceso histórico del que forma parte y que impera tanto en las prácticas como en los discursos de la sociedad moderna y contemporánea implica que el hombre sea arrancado del cosmos, de los otros y, finalmente de sí mismo (Le Breton, 2002; Sabido, 2007). El tránsito de concepción que se extiende a lo largo de varios siglos es testigo de los cambios y permanencias en la definición. De ser el macrocosmos lo que explica la carne, ahora es una autonomía y fisiología que existe en el cuerpo (Le Breton, 2002). Sabido (2007) indica, en ese mismo tenor, que la definición moderna de cuerpo implicó considerar a este como un elemento ajeno a la persona para someterlo a control por la persona misma. Una sociedad comunitaria a una sociedad individualista acarrea que sea el cuerpo una división más, algo diferente de la mismidad (Le Breton, 2002). Las representaciones corporales no son cerradas. Incluso en nuestras sociedades, el modelo anatomofisiológico está muy lejos de ser unánime (Le Breton, 2002) y

aunque su propagación sea legitimada e incentivada, no le da el sentido único y dogmático con que a sus suscriptores gustaría.

El atajo epistémico simplista es concluir al “cuerpo” como un significante al nivel de las ficciones. Le Breton (2002) rebatiría diciendo que es una ficción culturalmente operante, viva y con el mismo rango que la comunidad de sentidos y de valor que dibuja su lugar, sus constituyentes, conductas e imaginarios de manera cambiante y contradictoria de un lugar y tiempo a otros en las sociedades humanas. El cuerpo sólo es natural porque hemos aprendido a verlo así (Wenger, 1998) y al hacerlo, adquiere el estatus de algo que se inscribe en la cultura y la define. Inseparable de la trama de sentido, el cuerpo que interesa en este trabajo es el que vive encarnado y cohabita con los sujetos. El cuerpo es simultaneidad, somos cuerpo pero vivimos en él y a la vez lo observamos. No es algo extraño si se piensa que nuestra cultura occidental como la conocemos se debe en buena medida a la habilidad de tejer fenómenos y nóúmenos.

EL CAMPO DE LA CORPORALIDAD

A raíz del creciente interés por estudiar al cuerpo e impugnar un campo que lo coloque en el centro de sus investigaciones han sido varias las iniciativas desplegadas. Las técnicas corporales, la gestualidad, etiqueta del cuerpo, expresión de emociones y sentimientos, percepciones sensoriales, valores, racismo, discapacidad, apariencias, recurso político, modernidades, riesgo y aventura son algunas de las propuestas hechas por Le Breton (2002) para ahondar en el tema. Cada una de estas incisiones es una rasgadura para hacer del cuerpo algo de qué hablar más que compartimentos o cajones perfectamente distinguibles.

En un cariz similar, Sabido (2007) sostiene que los autores que han puesto al cuerpo en sus trabajos se distinguen en dos niveles. Un primer nivel donde los agentes se encuentran, miran, huelen, tocan y distancian, que sería el cuerpo en el orden de la interacción. Y un segundo nivel que implica la manera que los cuerpos se han constituido socialmente y donde la historia se ha hecho cuerpo, es decir, cómo han sido aprendidas las prácticas sociales y formas de actuar con el cuerpo. Autores como Simmel y Goffman corresponden al primer nivel, mientras que Elias y Bourdieu se sitúan en el segundo (Sabido, 2007). Simmel deshebra las vicisitudes de la mirada y los sentidos y Goffman como microscopista observa de cerca las interacciones para conformar la glosa corporal y entender al estigma. En Elias el proceso civilizatorio genera sensibilidades y maneras de usar el cuerpo en un tiempo y espacio histórico específicos; para Bourdieu el cuerpo absorbe la historia y hace que ella resida en él por una operación complicada del sentido práctico y habitus.

Combinando la apuesta de Le Breton (2002) y Sabido (2007) nos queda un mapa rico para incidir en el cuerpo, tanto en sus digresiones conceptuales como en posiciones analíticas. Se trata de designar la variedad de temas a la par de reconocer el trabajo previo de autores que han marcado pautas significativas para estudiarlo. Como se decía en la sección anterior, el cuerpo no es una concepción vacía, se halla inserta en un mundo socialmente armado y su sentido tiene una historicidad particular.

SENSORIALIDAD

Hasta lo más inmediato que “vemos” del cuerpo tiene concomitancias sociales que pueden dividirse en la apariencia y el físico. El constituyente de la apariencia responde a modalidades simbólicas de organización según la pertenencia social y cultural (Le Breton, 2002). Estas pueden ser provisionales y mutables según los efectos de las modas, pero adquieren relevancia al ser lo primero que es capturado por la mirada. El físico son cualidades estéticas, talla, peso y otros signos diseminados que orientan la mirada del otro (Le Breton, 2002). Éste se utiliza, además, para clasificar y ser clasificado bajo determinada etiqueta moral o social.

La configuración misma de los sentidos, la tonalidad y el contorno de su despliegue obedecen a una naturaleza fisiológica y a un orden social (Le Breton, 2002). El mundo y la información que se nos revela mediante la vista, el gusto, el olfato, el oído y el tacto se interpreta bajo discursos sociales. Cualquier práctica social en la que las personas se embarcan es aprendizaje sensorial y una constante decodificación de informaciones - sensoriales, también- que le dan sentido y razón de ser a la realidad.

Simmel da cuenta en su texto “Digresión sobre la sociología de los sentidos” de cómo la percepción del otro es fundamentalmente captada por los sentidos y su presencia en el espacio los impresiona (Sabido, 2007). Una parte significativa del debate simmeliano discurre sobre la pregunta de la impresión social de los sentidos, esto es, en qué medida nuestra experiencia con otros impacta en qué y cómo vemos, olemos, escuchamos, tocamos y saboreamos. El sustrato social de los sentidos conlleva una relación con otros en tanto que aprehender el mundo es compartirlo y habitarlo.

“En el espacio público, los sentidos (tacto, vista, olfato y oído) tratan de evitar la intrusión o reaccionan ante la disrupción que contamina al territorio del yo”, puntualiza Sabido (2007, p. 222) en referencia a Goffman. El contacto corporal entre extraños se mantiene a raya en el espacio público y sólo son permitidos determinados tipos de acercamiento. Los movimientos captados por los sentidos son interpretados y devueltos en una guía que va de las técnicas corporales a la gestualidad y desemboca en la etiqueta.

TÉCNICAS, GESTUALIDAD Y PROTOCOLOS

Las técnicas corporales de las que Mauss (1950, citado en Le Breton, 2002) es pionero en su definición son gestos codificados para obtener una eficacia práctica y simbólica. Si bien el cuerpo es un símbolo, no puede abstraerse de su materialidad. De ahí que se precise observar las maneras en las que posicionamos nuestros cuerpos o prácticas que acompañan nuestra vida diaria (Sabido, 2007). Estas secuencias y modalidades de acción pretenden obtener una finalidad precisa. Sea bailar, operar a corazón abierto o besar nos recuerdan que hay movimientos socialmente aprendidos y que “el cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre” (Mauss, 1950 p. 42, citado en Le Breton, 2002).

En una línea parecida se halla la gestualidad, que se refiere a lo que los actores hacen con sus cuerpos cuando se cruzan y encuentran, cuando se comunican (Le Breton, 2002). Comprende rituales de saludo o despedida, gesticulaciones que afirman o niegan, la dirección de la mirada, variación de distancia, aproximarse y evitar el contacto, entre otras. Conforman en cierta medida las técnicas corporales, pero no se reducen a ellas y se centran en movimientos sutiles y tenues más que a largas secuencias articuladas.

Tanto las técnicas como la gestualidad se anidan en la etiqueta corporal. En la vida social existe una etiqueta que las personas adoptan espontáneamente en función de las normas implícitas que lo guían (Le Breton, 2002). En cada situación existen reglas no escritas para comportarse adecuadamente que mantienen el orden interaccional. El control de imagen implica hacer esfuerzos para evitar equivocaciones o dificultades desconcertantes en estos códigos (Le Breton, 2002). El protocolo al saludarse, la distancia según el grado, posición o familiaridad que se tiene con los sujetos es parte de ello. Aprender estos rituales es producto de una simbólica inherente asociada a una educación informal e impalpable, pero eficaz (Le Breton, 2002). Claro que eso no anula que las prácticas sean algo conscientemente obtenido, sino que justo por su naturaleza anterior a la cognición las repetimos sin reparar en ello.

VALORES Y SENTIMIENTOS

La cultura occidental intenta separar al cuerpo de otros y de sí mismo porque forma parte del relato que piensa al cuerpo como factor de individuación. No obstante, el sociólogo francés Bourdieu pone en duda la tradición intelectual de considerar al cuerpo como un obstáculo para el conocimiento que ignora la especificidad del conocimiento práctico (Sabido, 2007). Entendemos lo que somos en relación constante con otras subjetividades. De acuerdo con Bourdieu el cuerpo encarna el conocimiento (Sabido, 2007) a la vez que se vuelve medio. El cuerpo es un aprendizaje y un vehículo de él. En palabras de Olga Sabido (2007, p. 229) que recupera a Bourdieu: “El orden social se inscribe en los cuerpos’, en ‘las posturas y los

pliegues'; aprender a ser mujer o a ser hombre se 'recuerda' en el cuerpo, en las maneras de andar, de mirar, de sentarse, de hablar, en suma, la sociedad se incorpora".

Por estas razones, el cuerpo es metonimia de lo social y viceversa (Le Breton, 2002). En él se despliegan simbólicamente desafíos sociales y culturales. Un buen ejemplo, es la cara porque ahí se condensan los valores más altos, el sentimiento de identidad y reconocimiento del otro, las cualidades de seducción, el sexo, entre otras (Le Breton, 2002). Cuando la cara se lesiona o se altera, la identidad metamorfosea porque las marcas o cicatrices se viven como dramas en sí mismos. En el resto del cuerpo también hay imágenes asociadas a lo íntimo, lo grotesco, la fortaleza, la tenacidad, la fogosidad, etc. Plantear cómo es que lo arbitrario se ha hecho cuerpo, cómo en mucho de nuestros movimientos, gustos, preferencias y "elecciones", los valores, las jerarquías y la dominación se han concentrado en el cuerpo es central en las ideas de Bourdieu (Sabido, 2007). Bourdieu va más allá de buscar un marco en el que colocar y significar al cuerpo en un carácter imperativo. Lo que le preocupa es un enfoque de las estructuras de poder en el que el cuerpo se desplaza, reconstituye e inventa (Sabido, 2007).

Norbert Elias pretendió también dar cuenta de los cambios de sentido del cuerpo dentro de un proceso llamado civilizatorio. Este proceso consiste en aquellas transformaciones del comportamiento y la sensibilidad de los seres humanos y, principalmente, en cómo ello se refleja en el autocontrol de los impulsos (Sabido, 2007). Elias se vuelca a un análisis de lo social, lo "civilizatorio" termina significando el pasar de "coacciones externas" a "coacciones internas" (Sabido, 2007).

Los valores, atribuciones y sentimientos que son siempre históricos y situados comparten un territorio en común. Son emanaciones sociales que se imponen en su contenido y forma a los miembros de una colectividad inserta en una situación moral determinada (Le Breton, 2002). La sensibilidad o capacidad emotiva no nace con los sujetos, se aprende a lo largo de la vida, incluyendo su oralidad. Afirma Mauss (1968 p. 54, citado en Le Breton, 2002) que "todo tipo de expresión oral de los sentimientos son fenómenos sociales marcados con el signo de la falta de espontaneidad y de la más perfecta obligación". Por más simbólica que sea la dimensión de lo sentimental, requiere de una relación social. Manifestar sentimientos no es un acto vacío, se los manifestamos a los demás y a nosotros mismos al expresarlos frente a los otros (Mauss, 1968 citado en Le Breton, 2002). La actitud frente al dolor e incluso el umbral del dolor está ligado a un tejido social y cultural con una visión de mundo, creencias y saberes. Al varón se lo educa para soportar el dolor, en relación con una imagen de virilidad y

fuerza de carácter (Le Breton, 2002). Se ha hablado muy a detalle de los varones y su mundo emocional en la sección de masculinidades.

DESIGUALDADES HECHAS CUERPO

Las corporalidades son factor de diferenciación en tanto que enuncian el límite de lo individual pero también conforman maneras de señalar al otro. El cuerpo, impregnado de raza, un clon gigantesco en el imaginario racista, convierte a cada persona que la compone en un eco incesantemente repetido de ella (Le Breton, 2002). La subjetividad misma es menguada a un color, un pigmento dérmico. La historia individual, cultural y demás connotaciones quedan neutralizadas y borradas a favor de la fantasía del cuerpo colectivo, subsumida bajo el nombre la raza (Le Breton, 2002).

El cuerpo es pretexto para la creación de taxonomías fantásticas e intangibles que se reproducen en la cotidianidad. Los intentos de clasificación del cuerpo en el día a día, se hallan seccionados por la raza y otras maneras de subalternidad. Goffman da cuenta de cómo el cuerpo construye el curso de una interacción determinada. Nuestra corporalidad acarrea señales “sin que sea necesaria una información previa” (Goffman, 1991 citado en Sabido, 2007, p. 219) porque el cuerpo ya es una fuente de información por sí mismo. El término “glosa corporal” es el procedimiento en el cual una persona utiliza sus gestos para dar datos claros acerca de una cuestión pasajera que puede disponer cualquier que se halle en la situación (Sabido, 2007). Leemos la glosa corporal de otros mediante ciertas actitudes mientras proyectamos la nuestra para crear cierto contexto: de deseo, tensión, amabilidad, por nombrar algunos.

Las señales del cuerpo forjan relaciones asimétricas como el caso de la discapacidad y todas las otredades donde opera el estigma. A los sujetos estigmatizados se les requiere negar el peso de su fardo y que nunca dejen de creer que, por llevarlo, pueden convertirse en alguien diferente de nosotros (Goffman, 1975 citado en Le Breton, 2002). La paradoja es hacerlos negar su desigualdad a la vez que se les promete el paraíso de la condición humana. Además de ello se les exige mantener una distancia para que se siga sosteniendo la imagen que tenemos de él (Goffman, 1975 citado en Le Breton, 2002).

Esto se debe a que el espacio mismo entre seres humanos obedece a una lógica corporal. En tanto aumentaba el pudor frente a los contactos físicos demasiado estrechos, el espacio privado cobra fuerza (Sabido, 2007) hasta el punto de ser aceptado como algo inherente a nuestra convivencia. Y también ha sido fundamental en forjar la distancia entre el yo y el otro. El flujo del estigma es aconsejarle a quien lo tiene que practique la aceptación a sí mismo y que nos permita aceptarle, pero de lejos. Este, que Goffman

(1975 citado en Le Breton, 2002) llama un “agradecimiento natural por una tolerancia que nunca otorgamos del todo” es “una aceptación fantasma en la base de una normalidad fantasma”. La aceptación y la tolerancia reducen la distancia, pero no terminan de anularla.

MODERNIDADES Y LIMINALIDADES

Los estigmatizados cargan con su corporalidad desviada, pero no se reducen a ellos, forman parte del debate de concebir al cuerpo como un recurso político. La disciplina foucaultiana dibuja un tipo nuevo de relación, una manera de ejercer el poder (Foucault, 2011) que atraviesa instituciones de diversa índole y los hace converger en un sistema de sumisión y eficacia (Le Breton, 2002). Del mismo modo la modernidad traza diferencias en la manera de abordar la retórica corporal. Dirigida a una moral de consumo, volviendo los cuerpos bienes adquiribles y fagocitados, sustituye la retórica del alma, del cosmos y del sentido comunitario (Le Breton, 2002). Tanto el cuerpo en su dimensión política y el cuerpo en la modernidad deben pensarse transversales a este trabajo.

Para Bourdieu la cuestión es dar cuenta de cómo es que el cuerpo se ha naturalizado en lo arbitrario, cómo lo social se ha in-corporado (Sabido, 2007). Al igual que con la dominación masculina que se ha eternizado a través del sentido práctico, este autor insiste en plantear la forma en que “ha operado la naturalización de esta construcción social” y qué significado tiene tal operación (Bourdieu, 2003 citado en Sabido, 2007). En nuestro cuerpo se hallan puestas las pistas para conocer. Conocemos con el cuerpo pues las categorías que utilizamos para pensar están incardinadas en él (Sabido, 2007).

El derrotero hacia esta propuesta iniciada por Bourdieu con una inteligencia que bien puede ser racionalmente empírica o un empirismo racional es oponerse a la idea de un sujeto trascendente. Su noción de habitus “restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, es la de un cuerpo socializado” (Bourdieu, 1999 citado en Sabido, 2007, p. 228). Dado que el habitus es “historia incorporada, naturalizada y por ello, olvidada como tal historia, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto, es lo que proporciona las prácticas su independencia relativa en relación con las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 1991 citado en Sabido, 2007). La historia se repite en dos sentidos para Bourdieu, una en el cuerpo y otra en el mundo social: subjetivamente en las estructuras mentales hechas cuerpo y objetivamente en las estructuras sociales (Sabido, 2007).

Por último, en las prevaricaciones del cuerpo es preciso incluir el riesgo y la aventura. Si partimos de que ahora existe una profusión de sentido en el mundo contemporáneo, la pérdida de legitimidad de los puntos de referencia de los sentidos y valores hace que nazca una sociedad donde todo es provisorio (Le Breton, 2002). La posibilidad de reinventar al mundo a pesar de su fluidez y su falta de estructuras a largo plazo es una de las grandes interrogantes de las ciencias sociales actualmente. “Hoy, cada actor puede responder de manera personal a la cuestión de la significación y el valor de su existencia”, señala Le Breton (2002). La búsqueda de actividades peligrosas y de explorar lo extremo son consecuencia de ellos. Cuando los valores que dan sentido al campo social y se revolucionan los marcos sociales y culturales, las personas se embarcan en innovar y empujar los límites de su ser.

El cuerpo es un tejido sincrónico que oscila entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico (Le Breton, 2002). Es, en resumen un cuerpo inmanente que se funde y se mezcla con el yo y el individuo. No existe relación con el cuerpo que no esté atravesada por una construcción social. Incluso para la investigación constituir al cuerpo como un objeto de estudio es fruto de una conquista, una mirada y, por lo tanto, de categorías mentales particulares (Le Breton, 2002).

EL CUERPO COMO IDENTIDAD PRÁCTICA

Dado que el cuerpo se porta todos los días y en todo momento, es susceptible a modificarse según las expectativas sociales. Esto, empero, sólo puede ser cierto para lo que se conoce como imagen. “Las personas cambian su imagen de acuerdo con lo que se espera de ellas. Vestidos, tatuajes, escarificaciones, peinados y movimientos del cuerpo que funcionan como una proyección externa de la identidad”, signa Guasch (2006, pp. 133-134). La identidad es quien uno es, la imagen es la manera de proyectarlo hacia otros (Wenger, 1998).

La identidad es cambiante, temporal y situada (Dreier, 2012; Wenger, 1998). Surge de la relación con otros y con la manera en que nos movemos por el mundo. El paso de los días dicta ideas sobre quiénes somos (Hundeide, 2005). El cuerpo se transforma con ello y manufactura formas de participar en distintos ámbitos sociales.

El cuerpo es identidad por ser sincrónicamente lo que somos. Los atributos que en él colocamos y desplegamos no pueden ser abstraídos y luego puestos en práctica. Son puestos en práctica porque en él se hallan actualizándose diariamente las lógicas de producción de sentido que le dan forma a la experiencia y la participación. Recordar esta lección herencia de

Bourdieu, aunque fundamental, no basta si no decimos algo sobre los esquemas del sentido sensible.

La apropiación del mundo dentro de estos esquemas responde al *sensus*, como vínculos que entablan las facultades de que se puede sentir y *sentir*, que se refiere a percibir con los sentidos y el intelecto (León, 2011). La sensibilidad que remite a estar afectado y dar un significado a las sensaciones es en toda regla, relacional. Una lógica compleja abarca las corporalidades en tanto actos sensoriales, percepciones y emociones que dan cuenta de un contenido particular (León, 2011). Todo aquello que concebimos individual queda intervenido por las interacciones sociales. De este modo, las dimensiones sensibles y las funciones sociales responden a modelos y esquemas que constituyen nuestra percepción del mundo (León, 2011).

Dicho de modo sucinto: el mundo sensorial es social y la construcción cultural del universo incide y condiciona la experiencia de nuestros cuerpos y mundos. La sensibilidad es “lo sentido” como lo propio de uno mismo y “el sentido” como lo perteneciente al otro (León, 2011). Esto quiere decir que lo estructurado es lo que uno vive en su cuerpo y lo estructurante aquello que da forma a esa vivencia y a esa corporalidad. Las identidades, incluso aquellas que podrían pensarse exclusivamente corporales en su acepción más material, se fraguan en esta respectividad frente a lo que está previo y lo que uno construye con ello. Con mayor razón lo que atañe a lo que queda simbolizado y subsumido en el cuerpo. Las disposiciones y disponibilidades para entablar relaciones con las cosas y la otredad no siempre dependen de la voluntad, son valoraciones integradas a sistemas socioculturales (León, 2011).

SINTESIS

Si hasta ahora los pasillos de las densidades teóricas puedan resultar indigestos, se elabora una concisa síntesis de lo trabajado.

1. Género y Masculinidades
2. Rincones de la Diversidad sexual
3. Cuerpo

En el primero la entrada remite a lo que entendemos por género, por qué es preciso hablar de él, cuál es el status de la discusión y de ahí segmentar epistémicamente la construcción de objetos de conocimiento. A saber, que los varones pueden ser estudiados en 4 dimensiones discursivas a) el poder, b) la sexualidad, c) emociones y sentimientos y d) el trabajo y la práctica. Termina colocando a los varones en su ejercicio cotidiano.

En segundo lugar, se habla de diversidad sexual, del nacimiento del concepto hasta su vigencia hoy en día. Los binarismos de sexo género y erotismo son signados como hegemonías que dan paso a un modelo relacional. La heterosexualidad y el universo homosexual son compases que se asimilan uno a otro y que en su cualidad de espectro abarcan variadas identidades. Al final se recupera que la diversidad es una cuestión ante todo de pluralidad que aterriza en personas concretas.

Por tercer y último tenemos al cuerpo. El cuerpo en su complejidad es un laberinto que recién se descubre, su campo abrega en amplias temáticas. Desde los sentidos a los tiempos modernos. Concluye poniendo al cuerpo como un elemento más que articula la subjetividad.

METODOLOGÍA: ASTILLERO Y POSADA

SITUAR LOS OBJETOS EN LOS OBJETIVOS

La masculinidad, la diversidad sexual y el cuerpo son los supuestos teóricos que anclan la investigación. Su confluencia con los objetivos que nos incumben hizo necesario aclaraciones e intersecciones cuidadosamente elegidas. Incluso con la elaboración conceptual ya estipulada se insiste en su existencia dentro del mundo social concreto. Pasar del mundo de la teoría a un empirismo razonado y racionalizado, esto es, abandonar el homo academicus como hilador de ideas en una torre de marfil, conlleva por fuerza tomar decisiones metodológicas.

La primera es indiscutiblemente la de plantear las preguntas y explicitar las intenciones.

Objetivo General

Analizar el proceso de construcción y uso del cuerpo en varones gay

Objetivos Específicos

- Identificar el proceso de construcción del cuerpo en hombres gay
- Documentar la forma en cómo los hombres gay perciben su cuerpo desnudo
- Describir cómo los hombres gay utilizan su cuerpo para el placer

Analizar procesos es en sí mismo un proceso. A eso se le deben añadir las dificultades propias de los objetivos. A saber, que la masculinidad es un aprendizaje sin cesar que nunca se completa. Que la construcción del cuerpo se halla velado por los instrumentos y aparatos discutidos en el capítulo anterior. Que la existencia sexual de los sujetos es a la vez una identidad y una transitoriedad. Que la desnudez y el placer se encuentran inmiscibles dentro de las gestualidades, la etiqueta, los valores, los sentimientos.

Identificar, documentar y describir estos procesos particulares requiere de técnicas que posibiliten indagar en los significados sociales desde la lógica misma de las personas que los viven. La filosofía fenomenológica recupera y utiliza estas ideas. De acuerdo con Merleau-Ponty (1962 citado en Kvale y Brinkman, 2009) lo que importa es “describir lo dado tan preciso y completo posible”. La objetividad en fenomenología es una expresión de la fidelidad del fenómeno investigado; llama a la suspensión del juicio para dar cuenta de la existencia o inexistencia de una experiencia (Kvale y Brinkman, 2009). Más adelante veremos cómo lo logra.

Una vez descrito y encontrado lo común de la experiencia podemos encontrar las explicaciones y los análisis. Para ello, es preciso tener a la mano las herramientas que, en las trayectorias de vida, transparenten y recuperen los sentidos de las masculinidades, las corporalidades y las existencias sexuales.

EL QUID CUALITATIVO

El divorcio entre metodología cualitativa y cuantitativa proviene en gran medida de no admitir la imposibilidad de neutralidad a la hora de formular investigaciones aún en los más rigurosos casos de control de las técnicas de objetivación (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008). A menudo hemos clasificado los datos extraídos de las técnicas de comprobación empírica cuantitativa como “duros” mientras que los que se enmarcan en lo cualitativo han recibido el nombre de “blandos”. Sin embargo, tal y como lo plantea Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2008): “El cuestionario más cerrado no garantiza necesariamente la univocidad de las respuestas por el solo hecho de que someta a todos los sujetos a preguntas formalmente idénticas.” También Maxime Chastaing advierte de los riesgos de preguntar indiscriminadamente confiando ciegamente en la técnica por su supuesta validez sin detenerse a cuestionar si está respondiendo lo que plantea la investigación (citado en Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2008). Estas críticas convergen en reafirmar el cuidado necesario que debe emplearse al elegir el enfoque metodológico adecuado a lo investigado, porque de él se desprenden los análisis y las interpretaciones, así como la forma de recolectar los datos.

La captación e interpretación de un cúmulo de hechos o fenómenos depende de la construcción del objeto que una investigación tome en cuenta y bajo la cual pretende analizar y plantear discusiones (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2008). Karpatschhof (2006, citado en Kvale y Brinkman, 2009) argumenta que la decisión a cualitativo o cuantitativo no es reductible a una falaz oposición entre ellas, lo que subyace es la materia de interés. Los fenómenos existen de manera diferenciada y son susceptibles de dividirse en *grupos* y *series*. Los primeros son contextuales dentro de grupos sociales con interacción compleja y los segundos forman parte de comportamiento individual donde se actúa en paralelo e independiente de otros individuos (Karpatschhof, 2006 citado en Kvale y Brinkman, 2009). De acuerdo con esto, cuando la serialidad es condición inseparable del fenómeno es poco importante la individualidad, mientras que cuando impera la contextualidad, el individuo sobresale.

Teniendo en cuenta esto, para este proyecto conviene utilizar un enfoque de metodología cualitativa. En ella se invierte la lógica de colocar primero al cómo y en su lugar interrogarse sobre el qué (Kvale y Brinkman, 2009). La

metodología cualitativa hereda una tradición fenomenológica en filosofía y hace de su labor extraer datos descriptivos a través de métodos como la observación participante, la entrevista a profundidad, la historia de vida, entre otros (Taylor y Bogdan, 1987). Se caracteriza, según Taylor & Bogdan (1987) en ser inductiva y en considerar a los escenarios y personas como un todo. Los datos marcan las pautas para el análisis y no se parte de esquemas preconcebidos, además de poseer la capacidad de transformar sustancialmente las preguntas y los objetivos. Del mismo modo el investigador está implicado y es sensible a los efectos de su papel, su desafío es hacer que las perspectivas converjan y reflejen una parte de la complejidad humana (Taylor y Bogdan, 1987).

Estar próximo al mundo empírico no es sinónimo de descuidar la precisión de los datos (Taylor y Bogdan, 1987). Un estudio cualitativo es puntilloso y no se contenta con una impresión rala o superficial. De hecho, los controles que se establecen para asegurar que la recogida de datos y un registro minucioso lleva siendo motivo de debate por décadas entre sus practicantes (Taylor y Bogdan, 1987). La perspectiva que le da sustento, la fenomenológica, está ligada a marcos teóricos y escuelas de pensamientos revisadas y revisitadas con frecuencia.

Requisando elementos del *interaccionismo simbólico* y la *etnometodología* la metodología cualitativa intenta tomar la vida cotidiana como un todo y en conjunto preguntarse sobre los significados de las acciones y cómo las personas aplican esquemas de sentido (Taylor y Bogdan, 1987). Los significados sociales son imprescindibles para la investigación de corte cualitativo. En el caso del *interaccionismo simbólico* sus tres premisas están en íntimo concierto con ellas. Una, que las personas actúan respecto de las cosas basándose en sus significados; dos, que los significados surgen durante la interacción; tres, que para asignar significados sociales, los actores se valen de un proceso de interpretación (Taylor y Bogdan, 1987). Para la *etnometodología*, lo que interesa es la rutinización de las normas culturales o los libretos sociales por parte de los miembros de la sociedad (Taylor y Bogdan, 1987).

La afirmación de cuál es la lectura para colocar a la metodología cualitativa necesita de métodos para extraer la información. Hay varias maneras de excavar conocimientos de la vida social, pero una de ellas reposa sobre relatos verbales (Taylor y Bogdan, 1987). Las entrevistas, un tipo de relato verbal, son familiares porque están presentes en nuestro día a día. Aun así, la entrevista cualitativa a profundidad tiene un propósito representativo que difiere de otras que se pueden hallar fácilmente en la cultura popular. “*Son encuentros cara a cara entre entrevistador e informantes dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas de estos últimos respecto a sus vidas,*

experiencias o situaciones, tal como lo expresan con sus propias palabras”, definen Taylor y Bogdan (1987, p. 101).

PROCLAMACIÓN DE LA TÉCNICA

La entrevista a profundidad es una técnica de metodología cualitativa que permite contactar con los significados de la persona en el encuentro intersubjetivo de investigador y entrevistado. Esta indagación se localiza primordialmente en el contenido del discurso de los entrevistados, más que en los entrevistados per se. Dentro de sus diversas características se destaca que entrevé el mundo cotidiano del entrevistado, interpreta el significado de él mediante su propio lenguaje y describe secuencias de situaciones y acción específicas (Kvale y Brinkman, 2009).

El entrevistador requiere de apertura a nuevos e inesperados fenómenos, se avoca a temas particulares sin recurrir a las preguntas estandarizadas y asume la ambigüedad como parte de las contradicciones del mundo de los participantes (Kvale y Brinkman, 2009). La entrevista a profundidad implica, en este proyecto particular, colocar a la persona en ciertos episodios de su vida para ir documentando experiencias, pensamientos, sentimientos, sucesos, cosificaciones y significaciones a lo largo de los años en relación con el cuerpo. Se pretende así entretrejer cómo se ha ido apropiando de su corporalidad y sus resonancias con la masculinidad y el dispositivo de la sexualidad. Al entrevistar se producen cambios y opera una inmanente sensibilidad intersubjetiva por ser una situación interpersonal (Kvale y Brinkman, 2009).

La entrevista a profundidad produce conocimiento situado e históricamente contextualizado. En primera instancia porque lo considera como algo co-construido en la interacción entre entrevistado y entrevistador; en segundo lugar, su carácter interrelacional genera conocimiento acerca de la situación o condición humana (Kvale y Brinkman, 2009). La entrevista atrae la atención a la conversación en un momento social donde se prima el discurso y la negociación entre personas (Kvale y Brinkman, 2009). Asimismo, el entendimiento humano se da en una dimensión no extrapolable o conmensurable. El lenguaje es el medio y las historias que se cuentan funcionan como disposiciones de hacer sentido a la realidad social y las vidas de quienes moran en ella (Kvale y Brinkman, 2009).

Hacer investigación con entrevistas es un oficio. Exige que el investigador –y el entrevistador- utilice sus habilidades, sensibilidad y conocimiento para una producción epistémica de calidad (Kvale y Brinkman, 2009). Las múltiples fases o procedimientos que conlleva la conceptualización de una entrevista a profundidad dan cuenta de esta complejidad. Según Kvale y Brinkman (2009) existen 7 etapas: tematización, diseño, conducción de

entrevista, transcripción, análisis, verificación y reporte. Más allá: el por qué y el qué de la investigación, la planeación de ejes y preguntas puntuales, aplicar el guión de entrevista a los participantes, transcribir y aprestar el material a analizar, desglosar los objetivos para examinar, asegurarse de la validez y confiabilidad de los hallazgos y finalmente, comunicar los productos o resultados de la indagación (Kvale y Brinkman, 2009).

APOSTILLANDO EL GUION

La guía de entrevista es una lista de temas o de áreas generales que deben cubrirse con cada informante (Taylor y Bogdan, 1987). Al preparar el guion es útil desarrollar dos guías: una con las preguntas de investigación del proyecto y otra con las preguntas de la entrevista ya propiamente para los participantes (Kvale y Brinkman, 2009). La distinción es que en las primeras reluce la abstracción teórica mientras que las segundas se expresan en lenguaje cotidiano. En el mismo tenor se determina los tipos de preguntas que se plantearán. Introdutorias, de seguimiento, específicas, directas, indirectas, estructurantes, interpretativas, exploratorias o el silencio son una clasificación sugerida por Kvale y Brinkman (2009). Primordial es frasear las preguntas para que sean accesibles y entendibles, así como que prevalezcan las de carácter abierto sobre las cerradas para que se sostenga un formato de conversación fluida que atravesase los objetivos.

A continuación, se detalla el guion de entrevista separado en las preguntas de investigación y cómo se le presentaban a los participantes. Cabe resaltar que las preguntas o tópicos aquí presentadas eran modificados, ampliados y rehechos para cada participante, es decir, no se mantienen idénticos excepto en su esencia. Además de eso, las preguntas cambiaban en función de las respuestas que daban los participantes y se incentivaba la narración de anécdotas y experiencias.

Preguntas de investigación//Ejes temáticos	Tópicos de entrevista
¿Cuál es el proceso de construcción del cuerpo en varones gay?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuál es la opinión que tienes sobre tu cuerpo? • ¿Ha ido cambiando la idea que tienes sobre tu cuerpo? ¿De qué manera? • ¿Qué es lo que más notas o percibes de tu cuerpo?
¿Cómo los hombres gay perciben su desnudez?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo describirías tu cuerpo desnudo? • Cuando te ves desnudo, ¿qué piensas o sientes? • ¿Cómo es para ti desvestirte o quitarte la ropa?
¿Cómo usan su cuerpo para el placer los varones gay?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cómo vives la intimidad contigo mismo y otras personas? • ¿Qué te produce placer o te erotiza? • ¿Podrías relatarme la forma de involucrar tu cuerpo en las prácticas sexuales?

En el entrevistador se prevén ciertas competencias y habilidades a la hora de desarrollar su oficio. Que sea versado en el tema, siga el guion o la estructura y sea claro, amable, sensible y abierto; también es deseable que sepa reencaminar la entrevista, pueda recuperar e interpretar información dicha con anterioridad y posea un ojo crítico (Kvale y Brinkman, 2009). Además de la cuestión ética que debe estar presente en todo momento, la vigilancia metodológica no puede soslayarse porque es la que construye la autenticidad de los datos. Hasta el acto de transcribir se ampara en los criterios de confiabilidad, validez y ética. Confiabilidad para que sea fiel a la información y al contexto donde se extrajo, validez al estar alineada con las preguntas de la investigación y ética al respetar la confidencialidad de las personas e instituciones que se llegasen a mencionar (Kvale y Brinkman, 2009).

TIPOS DE ANÁLISIS

Los metodólogos Kvale y Brinkman (2009) idean un modelo de 6 etapas para analizar: sujetos describen su mundo de vida durante la entrevista, los entrevistados descubren nuevas relaciones en ella, el entrevistador condensa e interpreta la información durante la conversación, la entrevista grabada es analizada y codificada para la transcripción, una posible re-entrevista o devolución del testimonio se agenda y, por último, se observan los insights provistos por la investigación en una sesión de seguimiento. En la presentación de resultados de esta tesis y las conclusiones nos allegaremos solamente a los primeros cuatro pasos aquí descritos. Rebasaría los recursos de este documento pormenorizar la devolución de la información y el seguimiento a los participantes.

Una vez conducida la entrevista, recolectada la información y transcritos los audios es importante proceder con meticulosidad al análisis. La transcripción se elabora teniendo en mente los objetivos y las preguntas puntuales. Prepararse para el análisis implica decidir de antemano el tipo de texto que se va a presentar. Puede ser un análisis enfocado al significado que se codifica, condensa e interpreta, uno adherido al lenguaje que abrevia en ser lingüístico, de conversación, narrativo, discursivo o desconstruido o uno de tipo general que trasega en bricolage o una lectura teórica (Kvale y Brinkman, 2009).

Por la índole que tiene el proceso de investigación en general y por la pregunta a contestar, es ineludible que el análisis no se presente en estado “puro” y tenga por fuerza un poco de análisis de significado, lenguaje y uno general. Las honduras de los relatos de los participantes hacen imposible que se pueda presentar un estudio sin matices o texturas. Sólo unas cuantas vertientes son recobradas, en particular el análisis de significado de interpretación, el análisis narrativo y el bricolage.

Del análisis de significado se recupera lo apuntalado hacia la interpretación. Esta alude a ir más allá de lo directamente dicho para traslucir estructuras y relaciones de sentido no transparentes en el discurso, recontextualiza los testimonios en marcos de referencia más amplios (Kvale y Brinkman, 2009). Se singulariza por expandir el texto y acompaña a una aproximación hermenéutica de las aserciones de los participantes.

Sobre el análisis narrativo la unidad básica es la historia. Se enfoca en el significado y se dirige a la temporalidad y patrones de los argumentos que sostienen los sujetos (Kvale y Brinkman, 2009). Las historias contadas en las entrevistas son una especie de sistemas donde se coagulan múltiples

significados sociales que remiten a una secuencia de actos y acciones que ilustran por sí mismas prácticas o sentidos de interacción.

El bricolage supone una metodología general de lo incompleto. Habla de un análisis donde algo se amarra con cualquiera que sea la herramienta a la mano, incluso si no se halla diseñada para la tarea concreta (Kvale y Brinkman, 2009). El rasgo ecléctico para construir significado contrasta con el rigor que en otras inmediaciones cualitativas se utilizan ya sea para trabajar con las viñetas, acomodar la información o codificarla. Leer y releer las entrevistas para gestar una impresión genérica, retornar a pasajes específicos, localizar ligaduras entre secciones; en resumen, desplegar un armazón que una los relatos, las preguntas y los objetivos (Kvale y Brinkman, 2009).

Sería demasiado trabajo elaborar tres análisis simultáneos en el texto. Lo que se pretende señalar es que las tres lógicas de objetivación de datos se hallan presentes a lo largo de los capítulos de análisis. La decisión de ovillar juntos estos tres mecanismos obedece a la intención de continuar con la vigilancia epistemológica paralela a respetar lo más posible las descripciones de las personas que prestaron su voz y vivencia. Queda pendiente proyectar una respuesta, aunque sea breve, a la pregunta de cómo preservar la objetividad ante tal situación en una metodología cualitativa.

EL REINO OBJETIVO

La objetividad es un término ambiguo, por ello se inclina por fraccionarlo en distintas acepciones, a saber, como *libertad de sesgo*, *objetividad reflexiva*, *intersubjetividad*, *adecuación al objeto* y posibilidad de *objeción del objeto* mismo (Kvale y Brinkman, 2009). Como *libertad de sesgo* se remite vagamente a la idea platónica del conocimiento como creencia verdadera justificada. Implica hacer investigación sólida y producirla en un contexto que sea constantemente revisado y verificado y es la noción más inmediata de objetividad (Kvale y Brinkman, 2009). Al considerarla una *objetividad reflexiva* nos colocamos de lleno en el proyecto de Bourdieu. O sea, concebir a la objetividad como una manera en la que las subjetividades contribuyen a sostener el consenso y la operación de las estructuras (Kvale y Brinkman, 2009).

La *intersubjetividad*, que deviene siempre elusiva y líquida es común en las ciencias sociales y humanas. En especial la *intersubjetividad dialógica* atañe al acuerdo entre la racionalidad discursiva y la eventualidad de una crítica responsiva o respondiente al interpretar un fenómeno (Kvale y Brinkman, 2009). En una oración: lo que se escribe es contestable. La realidad social es objetiva porque existe fuera de la mente de las personas y esto le da un atributo de *adecuación al objeto*. El mundo se recrea mediante actos y

prácticas las cuales podemos conocer al hablar, al contrario de la abstracción numérica que es la marca de la cuantificación (Kvale y Brinkman, 2009).

En la teoría del actor-red de Bruno Latour (2000 citado en Kvale y Brinkman, 2009), él declara que la objetividad se asegura que la máxima objetividad se obtiene al permitir la *objeción del objeto*. En un razonamiento que reemprende el proyecto de John Dewey, la objetividad se logra cuando los objetos se revelan a sí mismos como algo que frustra las ideas preconcebidas del investigador. Los humanos, según Latour (1997 citado en Kvale y Brinkman, 2009, p. 244) son dóciles y “se comportan como si estuvieran controlados por los objetivos y metas del que investiga”. La ambición, bajo este criterio es prescindir del afán de las condiciones ideales y los resultados asépticos. Tendrían que ser reemplazados por “sujetos activos, interesados, desobedientes e involucrados en lo que los otros dicen de ellos mismos” (Latour, 2000, citado en Kvale y Brinkman, 2009, p. 244).

LOS PARTICIPANTES

Se entrevistó a tres varones gay de la Ciudad de México en una sesión de aproximadamente una hora a cada uno. Tras negociar con ellos, se grabaron las sesiones y se transcribieron para constituir categorías de análisis. Cada participante eligió el nombre con el que quería figurar en la investigación, respetando así el anonimato. En pos de la confidencialidad se omitieron o cambiaron algunos nombres propios y lugares.

Las entrevistas fueron realizadas en lugares públicos donde ellos se sintieran cómodos abordando los temas del guion. Para ello se proponía alguna locación, pero estaba sujeta también a lo que dijera el participante. La idea era que fungieran como espacios seguros donde pudieran tocar temas sensibles sin interrupción. La primera entrevista tomó lugar en una chocolatería, la segunda en un restaurante y la última en una cafetería.

Resulta pertinente una aclaración sobre el estatus de los participantes. Todos cuentan con elementos de capital cultural comunes. Entre ellos se encuentran: estudios universitarios o de posgrado, estrato económico de clase media, no son pertenecientes a comunidades indígenas, pueblos originarios o alguna otra población racializada directamente, servicios básicos completamente cubiertos. Los tres residen en la Ciudad de México, un área urbana centralizada donde la oferta cultural, de entretenimiento es inmensa y también eso les deja acceso a conectar con distintas personas en rangos de vocabulario particulares. Esto es, comparten referencias muy particulares en donde pueden originarse estas reflexiones sobre el placer, la desnudez, la identidad, los usos del cuerpo y demás.

1) OMAR

Conocí a Omar en 2015 por medio de redes sociales. En ese entonces él vivía en Veracruz y nos hicimos conocidos por amigos e intereses en común. Nos leíamos y hablamos un par de veces por mensajería instantánea. En 2016 Omar arriba a la Ciudad de México. Para entonces conversábamos más seguido y alguna vez pudimos platicar en persona. A partir de ahí nos seguimos leyendo mutuamente y hablando esporádicamente.

Lo contacté en abril de 2017 y le propuse formar parte de la investigación. Le expliqué grosso modo de que se trataba y accedió. La entrevista duró poco más de una hora. Al ser el primer participante, había partes del guión que no se habían contemplado y fue necesario cambiar. Asimismo, quedó patente lo íntimo del tema y el grado de implicación que podían suponer algunas preguntas. Por preferir un formato conversacional más que de interrogatorio, Omar pudo ordenar su vida de acuerdo con categorías que a él le resultaban cómodas que fueron sus distintos niveles de escolaridad.

Considero importante mencionar que por sus estudios de posgrado y su involucramiento en un proceso terapéutico su narrativa era muy matizada y pulida. Su vocabulario también demostraba que ya había tocado algunas cuestiones que interesan a los objetivos de la investigación. La creación de rapport es vital al tratar cuestiones como la desnudez o el placer, tanto para el entrevistado como para el entrevistador. La dinámica que se gesta entre ambos permite que los sentidos sociales y las categorías que operan sean menos turbios para ambos y en paralelo se cree un proceso de co-construcción del conocimiento.

2) PABLO

A Pablo lo conozco desde hace más tiempo, hará como 8 años. Era el compañero de cuarto de un amigo muy cercano. En ese entonces, allá por 2011, la única interacción que tuve con él fue un saludo rápido. Tiempo después nos encontramos en redes sociales y descubrimos que teníamos afinidad por la música que escuchábamos. Hablamos hasta la fecha muy espaciado e intermitente pero largo y sustancioso.

Cuando le platicué del proyecto se mostró muy entusiasmado, me dijo que le gustaría mucho participar pero que sus horarios eran muy largos y le daban muy poco tiempo libre. Luego de varios meses de esa conversación, pudimos concertar vernos un día para entrevistarlo. Antes de grabar me contó de cómo nació aquí, emigró a Guadalajara de niño y a los 19 años vino a estudiar a la Ciudad de México. Una particularidad de Pablo es su soltura para tocar temas como drogas o sexo que normalmente son tabúes y no salen de manera fácil en una charla casual. Su manera de narrar era un

poco menos estructurada y detallada que la de Omar, pero los ejes se desarrollaron de forma puntual y precisa.

Lo vívido de su relato reposa en la fuerza de las imágenes que evoca. Los cambios en el guión fueron preguntas más cortas y sencillas de contestar. Fue importante también que Pablo había reflexionado un poco sobre estas cuestiones y ya poseía cierta luz de cuáles eran sus pensamientos sobre el tema. Las conversaciones anteriores sostenidas entre entrevistador y entrevistado hicieron que fluyera de mejor manera y que no existiera tensión en poner sobre la mesa aspectos puntuales sobre el desnudo, la intimidad o la sexualidad.

3) NK

En el caso de NK sólo lo vi una vez para la entrevista y después de eso perdimos contacto. Le escribí en una aplicación móvil mientras buscaba participantes y me dijo que sí, que no tenía problema en participar en la investigación. Fue el único de los participantes que no propuso un nombre alternativo y prefirió utilizar un seudónimo sin apelativo directo. Se dedica a la enfermería y su discurso está salpicado de términos que se hallan con frecuencia en el área de la salud.

Su estilo impersonal y desapasionado al narrar daba la impresión de estar desligado de la primera persona. Fue un reto crear un ambiente donde tanto él como el entrevistador se sintieran en una posición cómoda para dialogar. Sus respuestas, aunque largas y nada escuetas, dejaban poco espacio para maniobrar porque tendían a ser cerradas en sus conclusiones. El guión pudo ser recuperado sin mayor incidente en esta entrevista y sólo a ratos se hacía alguna pregunta subsecuente o se le pedía ilustrar algún punto. El resultado fue una narración más compacta pero rica en descripciones y con suficientes ejemplos para abarcar los ejes que a analizar.

ANÁLISIS: DESMENUZANDO LA MADEJA

1) ALBORES, COMIENZOS Y LUGARES DE SALIDA

ESCUELA Y BULLYING

Las normas sociales se originan y refuerzan por agrupaciones humanas mediante instituciones como el Estado, familia o escuela. En esta última aparece una red de compañeros de clase, profesores, administrativos, padres de familia y otros. Es una comunidad de práctica en constante movimiento. Sus dinámicas, lógicas y producción de significados cambian dependiendo el momento histórico y ubicación geográfica (Wenger, 1998).

Las clases que en ella ocurren, no acontecen solamente entre las cuatro paredes de las aulas y las bancas. Asimismo, la formación de identidades es urdida en el plano de relaciones de afiliación y antagonismo que los actores componen (Wenger, 1998). Las personas que asisten a la escuela aprenden matemáticas, historia, física o química a la par que negocian su subjetividad con los pares y autoridades. La escuela abarca varios años de conformación identitaria y no puede ser más o menos avanzada de lo que el tiempo histórico donde se realiza (Durkheim, 1974, citado en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008).

El grupo de pares llega a volverse preeminente conforme avanza la trayectoria de vida e impacta de forma trascendental en las decisiones y modos de ser de las personas (Salguero, 2008). Los juicios que los otros hacen de nosotros, las expectativas que colocan y las respuestas que ofrecemos a ellos se convierten en la fragua de quienes somos. Las valoraciones se acumulan o desechan y en latencia proveen piso y referentes de la moral y decisiones que se toman. Pese a esto, es sólo uno de los escenarios donde se modela nuestra particularidad (Wenger, 1998).

Aquellos recintos escolares donde los participantes acudieron tenían en común que la diversidad sexual parecía no existir o era soslayada. Omar menciona que *“tus clases de sexualidad son completamente heterosexuales. O sea, todo lo que te hablan de heterosexuali... todo lo que te hablan de sexualidad es heterosexual. Y yo me sentía como un alien”*. Pablo comenta *“En las escuelas en las que yo estuve no conocí a nadie fuera del clóset. Eso no existía.”* NK aporta *“Fui buleado por mi orientación sexual; en la primaria una niña pues como que sí me preguntó, y pues a esa edad como que no tienes noción [de la homosexualidad]”*.

La heterosexualidad es la norma. Lo que ratifican en estas viñetas es la sensación de estar en los márgenes o fuera de ella por no tener alternativas

con las que identificarse. La sexualidad heterosexual tiene este carácter en apariencia unívoco que lo coloca en una posición preponderante donde a partir de ella se organiza la vida de las personas (Guasch, 2007). Si en las escuelas impera el discurso heterosexista no sorprende que Omar afirme sentirse un alien, que NK sea hostigado y cuestionado sobre su orientación sexual o Pablo sostenga que en su escuela no había nadie fuera del clóset porque eso no existía (Guasch, 2006).

Censurar las conversaciones sobre diversidad sexual, reproduce el ideario de unas tablas sagradas que existe más como anhelo que realidad palpable. La materialidad revela que la diversidad existe y no es necesario buscarla debajo del tapete, los testimonios son partes ínfimas de un enorme tapiz donde puede hallarse su esplendor. A la fingida preocupación de “contaminar” la vida escolar por una ideología que desbarataría el mundo como lo conocemos, se opone la vida misma de las personas que protestan haber crecido a oscuras y tenido que buscar a tientas sus inquietudes (Núñez, 2011).

NK testimonia que *“como toda mi vida he estado en escuelas religiosas, pues no te cuentan mucho cómo es entre niños, entonces no sabes qué va a pasar”* y que **“Era un tema tabú hablar de sexualidad entre hombres”**. La heterosexualidad ha llegado a ser sinónimo de sexualidad desde su surgimiento en el siglo XIX (Guasch, 2007). Reducir las posibilidades identitarias a una sola propicia la aparición del estigma y de un proceso complejo donde las identidades tengan que ser negociadas tomando en cuenta ese gran referente (Núñez, 1999).

Oscar Guasch (2006) argumenta que la heterosexualidad es el centro ingrátido -pero sólido- que se ha asociado a los criterios de normalidad y promedio para la configuración de afectos, el deseo, la intimidad, entre otros. La heterosexualidad es asumida más no problematizada; su funcionamiento se mantiene porque los que no suscriben a ella son fiscalizados y vigilados cuidadosamente. Lo que se escudriña no es su centro, sino su falta de consistencia (Guasch, 2006). El miedo es salirse de la norma y poner en entredicho su espontaneidad. El amaneramiento y la gestualidad corporal levantan alertas para señalar cuando alguien no se comporta de acuerdo con las expectativas sociales.

Las clases son pretexto para la descalificación. NK platica que cuando hablaron de sexualidad *“Me generó la duda de un término médico [erección]... como todos mis compañeros se burlaron, ya no... Me generó el conflicto de ya no volver a preguntar porque me sentía muy torpe... nunca pregunté más allá de lo que me decían.”* La burla resguarda la masculinidad, y en

consecuencia la heterosexualidad, previniendo el acercamiento con el universo femenino (Badinter, 1993).

La burla es antesala del bullying, llegando este último a ser imprecisa traducción, o en ocasiones, sinónimo de ella. En cualquier caso, su función social es asegurar la preservación de un orden simbólico que se traspase a lo material y se inscribe en los cuerpos. El bullying es experimentado por Pablo a raíz de su orientación sexual **“Me empezaron a burlar, me acuerdo, también, tanto que me acabé cambiando de escuela”**. También desde la posición de testigo narra: *“me tocó ver cómo burlaban a la gente por su peso, o porque eran muy amanerados, o por lo que fuera, pero cruelmente, por una cuestión física”*.

NK proclama *“Se burlaban por otras cosas, pero no por mi cuerpo. Jamás. No, jamás en la vida se han burlado de mí por mi cuerpo.”* Sin embargo, eso no lo excluía de los comentarios despreciativos por su orientación sexual, como se mencionó hace unos párrafos. Hay que entender bien las palabras de NK: las burlas existían por la sospecha de su “homosexualidad”, no por su talla o dimensiones. Sea por la sospecha de lo femenino o por un cuerpo que rebasa y se desborda, la proscripción de aquellos que no se adecúan se mantiene (Núñez, 2011).

El cuerpo está supeditado a lo que se dice sobre él. Omar poseía un cuerpo que no encajaba con los modelos estéticos y relata:

“mucha de la agresión en mi infancia, provenía de mi cuerpo.... como un cuerpo rollizo, gordo (...) para mí fue bien difícil porque sí era como objeto de burla, objeto de violencia (...) darme cuenta cómo leía yo mi cuerpo y cómo me veían los demás a través de mi cuerpo y cómo de pronto no estaba en cierto esquema”

Ser objeto de burla corresponde a la internalización de la norma donde solo ciertos cuerpos son vistos o percibidos como aceptables. Omar incluso admite que *“[la escuela] fue un infierno para mí”*. La lectura que otros hacen de su cuerpo se vuelve la lectura que él hace de sí mismo. Los compañeros de Omar le decían *“¿pinche gordo’ ... me hacían la burla y me empujaban”*. Los insultos sobre su cuerpo y las burlas que recibe, generan una sensación vinculada al espacio social *“la secundaria para mí era ansiedad completa, despertarme y tener que ir para mí era fatal”*.

En esta ecuación la escuela equivalía al sufrimiento. Tener que ir y encarar a sus verdugos es una carga intolerable, un suplicio. La escuela se vuelve representación de un despeñadero doloroso que invoca la no-pertenencia. Sentirse ajeno a los demás y compartir espacio con ellos es una zona de

desolación. La fatalidad que augura el discurso de Omar es el no gozar de simplemente ser, sino de ser gordo, un apellido ominoso.

El punto de contacto entre la preservación de la heterosexualidad y la descalificación por faltar a la delgadez es que ambos hacen referencia a criterios de identidad que validan la existencia social (Wenger, 1998). Los otros nos instalan en el deber ser, el reino perdido de lo inmerecido. La intersección entre ambos se comparte porque el engranaje para asegurar la reproductividad de las normas es excluir o vulnerar a los sujetos que se niegan a someterse. Ser “homosexual” o ser gordo es un libelo social redactado sobre el cuerpo. Encajonarlos en un mundo aparte donde quienes incumplen los cánones son más objetos que personas. El agobio que esto ocasiona lleva a negociar modos de habitar ese espacio (Dreier, 2012).

LA CULPA DEL DISFRUTE

En paralelo a la escuela, la aparición de la culpa en las vidas de las personas es primordial para entender sus configuraciones identitarias. La culpa que proviene de la tradición judeocristiana y el ideario de la época victoriana es un lastre cuya huella sigue resurgiendo en nuestros días. La culpa es consustancial a nuestra sexualidad porque busca reintegrarse y devolverse a la persona como una superficie sin surcos y determina lo permitido y lo prohibido.

La época victoriana -o al menos la versión que se recibe de ella- resuena como un exordio a la prudencia, medida y cometimiento (Foucault, 2011). Una moral obsesionada por las formas y por seguir a pie juntillas una espiritualidad ascética. En algún momento de la historia, la unión entre lo que dictaba la religión católica y las costumbres de esa sociedad se volvieron prácticamente indisolubles (Foucault, 2011; Guasch, 2007).

Era parte del programa de aquel entonces que las personas al adscribirse al dogma que promulgaba la religión y llevar a cabo una serie de prácticas sociales particulares, se aseguraban su buen comportamiento y pureza de carácter. Aquellos que no obedecieran con estos mandatos o cuestionaran estos valores eran enfilados hacia el patíbulo y marcados como perversos o parias (Foucault, 2011). Si bien las cosas han cambiado, existen todavía poderes que continúan sujetando la manera en la que nos relacionamos con esta vida inmaterial o espiritual.

El trazo es simple y consiste en teñir a ciertas actividades dentro de una dicotomía de bueno o malo (Foucault, 2011). Premiar las buenas, castigar las malas. Aquí es pertinente incorporar una aclaración sobre cuál es el rol de la iglesia católica, por su fuerte presencia en México, evitando así

concebirla como homogénea e indiferenciada. Para ello conviene distinguir una comunidad de práctica y una institución religiosa global.

En la iglesia católica se establecen principios organizadores amplios y operan jerarquías de manera compleja. Mientras que una comunidad de práctica es un grupo de individuos concretos y específicos que tienen actividades compartidas y transmiten significados a nivel local (Wenger, 1998). La comunicación de una a otra acontece en coordenadas históricas y sociales particulares mediante ritos y ceremonias de manera focalizada. Los valores se transmiten de maneras múltiples y se incardinan en los sentimientos y las materialidades. Aunque se han planteado reformulaciones y críticas con el propósito de hacer de las iglesias y los contextos religiosos lugares mucho más incluyentes, en México todavía prevalecen numerosos prejuicios al hablar de erotismo, deseo o sexualidad por parte de sus dirigentes o voceros.

Se ha heredado la idea que la sexualidad es mala, sucia e impúdica. Sólo se permite practicarla en los confines de la alcoba y bajo estrictas reglas de decoro y unión como el matrimonio (Foucault, 2011). La sexualidad infantil se halla completamente desdibujada, se le prefiere recubierta de silencio y se sustrae hasta hacer como que no existe. En Pablo y su compañero de escuela con el que resuena esta vigilancia social y de ahí que tengan que esconderse al querer disfrutar sus cuerpos. Pablo puntualiza: *“a veces a él [su amigo] lo hacía sentir mal [los tocamientos], porque en su familia eran muy religiosos”*.

Este sentir mal es una traducción a nivel experiencial de la culpa. Cuando una comunidad de práctica se encuentra arraigada en la moral católica ortodoxa, los valores que esta proclama son socializados entre sus creyentes o practicantes. La manifestación de la culpa desemboca en un malestar con el ejercicio de la sexualidad. En el caso de Pablo, su amigo *“sentía culpa y decía ‘¡ay, es que el infierno!’”*. Es a la vez aprendizaje, mecanismo y estrategia con el que se mantiene control simbólico y sobre las acciones de sus feligreses.

En la moral dictaminada por la institución religiosa y apropiada por los sujetos, el infierno articula y dimensiona lo que significa sentir placer usando el cuerpo. La culpa es complicada de desanudar, pero al mismo tiempo efectiva porque se relega al silencio de lo evidente. Es tan cotidiana que surge sólo cuando hay una desviación, algo que punir (Foucault, 2011). Pablo sostiene en su entrevista su deseo de *“seguir viviendo como la sexualidad, pero todos estaban ya en una onda como de... corregir su camino”*. Sus pares desisten de seguir viviendo el cuerpo y ahondando en la

sexualidad y pretenden corregir el camino, eufemismo para ser considerado persona y no desviado bajo el imaginario católico.

Omar habla sobre lo dificultoso que fue para él asumirse como una persona “homosexual”. Dice: **“yo no sabía por qué yo sentía estas cosas, por qué yo estaba viviendo esto y ... y aparte traía la culpa de la religión súper instalada”**. La desazón y el desconocimiento no es casual, lleva consigo el sello de saberse distinto y de ahí que se recrimine él mismo por qué le sucedían estas cosas.

En ambos casos la culpa está presente. Se erige en amenaza constante de recibir la letra escarlata y volverse quien vive en los linderos de lo encomendable. Inhibe la aceptación, el disfrute y la felicidad porque el cuerpo tiene las runas de lo prohibido. El cuerpo se usa para trabajar, para tenerlo bajo control y subyugado, no para abandonarse al bienestar o al cuidado (Foucault, 2011). Esto es lo que se espera de los adultos cabales, que puedan admitirse intachables. Aunque se les hacen concesiones, en especial a los varones.

La culpa ha mutado, sin duda alguna, pero mantiene su función esencial que es la de ser una brújula en torno a la que se organizan muchos procesos de conformación identitaria. Se activa cuando se rompe, posándose como un ave silenciosa pero palpable cuando se rompe lo que se pretendía sagrado o, cuando menos, respetable. Y no hay nada tan poco respetable como apropiarse de nuestro deseo en lugar de estar a su merced.

PERCIBIENDO A LOS HOMBRES

Hallar placer precisa de un deseo que lo sustente y un ejercicio subjetivo. Para que dicho deseo opere, necesita percibirse aquello que se desea. Si el cuerpo ha de usarse para provocar o causar placer es porque existe algo que le dirige. Las evidencias apuntan que, para conformar el deseo, existe una composición compleja para notar a quienes se desea e integrarlos a la dinámica de placer que experimentan o viven los cuerpos.

Se ha incluso teorizado que el deseo y placer son uno mismo y que la culpa no es más que la otra cara de la moneda. Sin embargo, esto sólo es cierto cuando se piensa en el deseo como una fuerza reprimible, que debe prevenirse a toda costa y cuyo fallo es el desbordamiento o la inundación de pasiones irracionales y catastróficas (Bourdieu, 2000). Por eso, percibir a los hombres es mucho más que un acto cognitivo, es una transformación de los caminos de exploración del ser.

NK no percibía a los hombres como una posibilidad para elaborar su deseo. En su entrevista, menciona que *“toda mi vida me dijeron niño-niña. nunca había yo visto un niño”*, indicando que no se había planteado la idea que

también los hombres pudieran constituirse como objetos deseables. Por su socialización, las niñas que tenían que ser llamativas “*veía yo puras niñas pero decía ‘no les encuentro el chiste’*”.

Las niñas no tenían ningún atractivo para NK y los niños parecían disolverse. Esta concepción cambia con el siguiente episodio: “*mi mejor amigo me dijo ‘oye, ese chico me está viendo’ y yo [contesté] ‘seguramente te quiere robar un beso’. Se quedó todo espantado y me dijo ‘es que está guapo’ y yo le dije ‘sí, sí está guapo’. Entonces, fue por primera vez pensé en un chico que era guapo*”. Incluso recalca que “*Creía que era un chico guapo, pero no lo había notado hasta que mi mejor amigo me dijo*”.

NK veía a los hombres en tanto poseía ojos, pero no concebía a los hombres desde el atractivo o el deseo. Hasta que su mejor amigo se lo señala, NK lo integra a su identidad y marco de posibilidad. Para NK, ese chico ya era guapo en sí mismo, pero para volverlo patente y deseable, hacía falta que alguien más lo destacara.

Omar, en una historia paralela, cuenta que “*tenía un compañerito que yo sólo quería estar con él. O sea, todo el tiempo con él, yo quería jugar con él*”. Estas ganas de estar cerca de un compañero lo conflictúan porque “**No entendía, no podía... interpretar ese sentimiento de estar con otro de mis compañeritos y tenía muy claro que era distinto a la amistad**”. También narra que “*fue un chico [de la escuela], me acuerdo mucho, el que me hizo decir ‘sí, sí me gustan los chavos’*”.

Omar intenta descifrar qué era lo que le llamaba tanto la atención de su compañero y el proceso lo desconcierta. La incapacidad de Omar para interpretar ese sentimiento debe ser entendida como medios que tiene para constituir el sentido de algo ajeno o poco familiar, diferente a la amistad. Esto revela que nuestra percepción no se halla dada (Merleau-Ponty, 1993), se estructura a partir de procesos de aprendizaje y representaciones compartidas que se tramam a lo largo de la vida en experiencias concretas echando mano de diversos sentidos y recursos culturales.

Omar reelabora esa trayectoria que había mantenido en pausa: “*oía mucho de sus conversaciones (...) Hablaban de cuando se masturbaban. (...) Yo sabía que esto me estaba prendiendo. En ese momento pues yo deseaba como a ellos. No era tanto el cuerpo lo que deseaba sino el hecho de que fueran... hombres*”. Que fueran hombres y que se encontraran hablando sobre sus masturbaciones reafirma en Omar el deseo por ellos. Su deseo había sido subsumido cuando intentó salir con chicas, pero cruza de nuevo al cuerpo y se mueve hacia un lugar más abstracto, el de la masculinidad (Salguero, 2008). Remata diciéndose “**te estás haciendo pendejo, te gustan los güeyes, ya**”, dándole sentencia y dimensión definitoria a su deseo,

colocándolo hacia los hombres y sus corporalidades. Esta nueva posición a Omar le cierra el camino de insistir con las mujeres para seguir gozando del prestigio de sus pares, pero a la vez le abre otros relacionados al enigma que le suponen los hombres en tanto posibilidades deseantes.

Estos segmentos ilustran que la relación con otras personas es lo que modifica y construye nuestra percepción sobre lo que consideramos atractivo o deseable, no una introspección en algún lugar recóndito o un legado de disposiciones anatómicas que nos predisponen al placer (Merleau-Ponty, 1993; León, 2011). Lo que NK y Omar descubren en estos episodios es que los hombres pueden ser vistos bajo el lente del deseo y asumir otra manera de estar en el mundo: como sujetos deseantes que van tanteado con la percepción su placer.

MIRANDO HOMBRES GUAPOS

Toda vez que nuestra percepción se acostumbra o aprende a incorporar un nuevo esquema (Merleau-Ponty, 1993), la misma relación social marca los caminos disponibles en ella. Como habitamos el mundo a partir del cuerpo, no es casualidad que eso sea lo que notemos primero. Además, también surgen las características que encontramos llamativas.

Omar describe el cuerpo del primer chico que le dio curiosidad y destaca *“tenía buen cuerpo como delgado, fitness. Tenía ojos azules, creo, era blanco, no sé, me llamó de inmediato, así, la atención”*. Al describir a su primer novio refiere *“era y es todavía una persona muy delgada, muy delgadita y tiene los ojos rasgados, y me gustaba”*. Acerca de otro chico resalta que *“era blanquito, era un poco rubio”*, que *“los compañeros que me llaman la atención tenían estos tonos de piel claro”* y sobre alguien más que *“este chico era sí más alto que yo, pero era súper moreno, súper súper moreno”*.

NK tenía también articulado un tipo de hombre que consideraba atractivo *“La idea que te da Disney del príncipe azul. Guapo, alto, ojo verde, cabello chino quebrado, que salva a la princesa. Ese es como el guapo”*.

La delgadez, los ojos azules, los tonos blancos de piel y ser rubio ocupan lugares importantes. La lista de NK proveniente de Disney que define lo guapo tiene especificaciones de altura, cabello y hasta el rol de héroe. El interés por otros cuerpos y cómo se abordan esas descripciones son ilustrativas de los modos y modelos normativos del cuerpo masculino en el siglo XXI (Guasch, 2006). Estas cualidades permanecen anquilosadas en la cultura en parte por los medios de comunicación masiva y entretenimiento que se han encargado de difundirlos y socializarlos, dejando patente que la reproducción social es más que sólo una serie de repeticiones inscritas en la tradición.

NK propone, a través de su trayectoria, una variante a la definición de guapo. *“Mi término guapo es muy raro, porque yo considero que las personas guapas son personas más altas que yo, con barba y mucho pelo. O sea, pelo en pecho, pelo en la cara, cabello, en los brazos y yo creo que esa cosa es muy guapa”*. Aunque se difuminan algunos atributos, al definir lo atractivo se conservan detalles como la altura y se le añaden otros como la barba y el vello. La hegemonía de lo viril persiste, pero ha sido agenciada y asociada a otro ideal de masculinidad, el ser velludo (Núñez, 1999).

Ya que se visualizan los hombres con posibilidades de placer, empiezan a darles la connotación o el estatus de guapos o atractivos en su vida diaria. NK relata *“Ah, mira, ese gañañán, está muy guapo. También está ese que le dicen el Puma, que juega futbol. Mira el de allá y también está guapo”*. Los contextos de práctica guían a las personas y legitiman su deseo a través de significados compartidos (Dreier, 2012).

Lo relevante es, en ambos casos, que los hombres considerados atractivos eran referentes cotidianos (Salguero, 2008). No basta el ideal para construir las trayectorias de deseo, es necesario que existan a quienes atribuírselos (De Barbieri, 1993). Los sentidos son más que máquinas procesadoras de imágenes o sonidos, dotan a las personas de una hechura para instalarse de cierta manera en el mundo; son canales socialmente imbuidos por los que el deseo se extiende y se entrelaza con otros discursos sociales (Wenger, 1998; León, 2011).

¿DÓNDE ESTÁN LOS HOMBRES?

Asumirse como alguien que encuentra placer en desear a los hombres es motivo de condena social. Eso deja a las personas que han optado por vivir en la diferencia con una interrogante apremiante, ¿dónde hallar pares, interlocutores? ¿cómo contactar con personas que compartan esta identidad?

Pablo perdió amigos por miedo a las sanciones sociales que permeaban su realidad. Pablo dice sobre ese momento de su vida *“conocía gente por internet y todo era a escondidas”* y que *“a mí me hubiera gustado encontrar gente de mi edad, pero la gente de mi edad estaba interesada en estar con adultos”*.

En un cariz similar, Omar da cuenta de *“me meto a internet y comienzo a buscar chicos”*, dicha voluntad es motivada debido a *“¿cómo iba a hablar de esto [su deseo por los varones] cuando ya andaba con una chica?”*. La aparición del internet en el discurso de Omar no es fortuita. El anonimato que ofrece la red es campo de cultivo para acercarse a otros. Es otra manera de ser en el mundo, mediante la virtualidad. Omar enfatiza *“Mi intención no*

era como sexual, era conocer a otro chico, porque no conocía a nadie, ¡a nadie! que estuviera pasando por lo que yo estaba pasando”.

En el afán por hallar alguien para explorarse y conocerse, se recurre a la red. Hay ventajas, claro, pero también supone ciertas desventajas. Pablo relata, sobre esa época -finales de los años 90 y principios del 2000- que *“el internet era muy diferente y eso hacía muy diferente la experiencia de conocer a alguien”*. Actualmente muchas de las conexiones de la experiencia *“homosexual”* se dan a través de aplicaciones móviles que geolocalizan a los usuarios y utilizan chats privados para entablar conversaciones que deriven o no en interacciones cara a cara.

No siempre fue así: *“Había como pues diferentes sitios antes de Grindr y de Manhunt y todos esos. Estaba el latinchat y antes de eso estaba el gay.com”* No era común tener fotografías porque *“en esa época bajar una foto no era como ahorita, eran rayitas y rayitas. Si se caía la conexión valía madre”*. y *“tener fotos digitales no era tan fácil. Ya había cámaras digitales pero tampoco eran tan accesibles”*. Pablo menciona que, por esa razón, en los chats *“ellos te decían cómo eran y algunos tenían fotografías”*.

Omar recalca *“no iba a mandar fotos ni con ropa. Ni sin ropa, ni con ropa. Me daba mucha pena mostrarme como era.”* En el chat, Omar descarta la posibilidad de descubrirse; cuando accede a conocer a alguien es porque *“nunca preguntó por mi cuerpo, por cómo era yo, y esa condición me hacía sentir cómodo con él. O sea, mientras menos se preguntara sobre él [su cuerpo], mayor la comunicación, la química...”*.

La red ofrece la posibilidad de ser alguien; igual, similar o distinto de quien uno es fuera de ella. Eso no deja de ser intimidante *“Me acuerdo que estaba muy nervioso la primera vez que estaba en el chat”*. Por la ausencia de fotografías, se utilizaba la escritura para describirse. Omar cuenta que *“Y tenías tú que venderte [en el chat]”* mientras Pablo argumenta que:

“Tú te tenías que describir y la verdad es que el 90% de las veces la gente pues no le atinaba. Me tocó conocer gente que era mucho más guapa de lo que se describía y ahí es donde te dabas cuenta que eso dependía de cómo la gente se ve a sí misma.”

Para Omar, intentar socializar con otros era problemático ***“yo no me veía en Grindr describiendo mi cuerpo o mandando nudes. No sé, o sea, mostrando la mercancía. No podía, no puedo, no puedo, no puedo, me cuesta mucho”***. De hecho, llega a declarar que en sus interacciones *“mientras menos se preguntara [sobre el cuerpo], era como mayor la comunicación, la química”*. Se puede hablar ahora de un mercado y una mercantilización de los cuerpos en aplicaciones como Grindr.

Lo que en otro momento era ligue callejero mutó a chats en páginas web y dio un salto a las aplicaciones de citas. Ahora las interacciones virtuales priman sobre las que ocurren cara a cara. Si cuando Guasch (1991) escribió *La Sociedad Rosa* el ligue callejero era una práctica de resistencia, ahora los encuentros sexuales se hallan mediados por la tecnología. Tecnología como virtualidad y como forma de sostener relaciones de poder en marcos contemporáneos. Las aplicaciones funcionan como un espacio fuera de la lógica heterosexual, mas no por ello son seguras; están plagadas de violencias desde las simbólicas hasta las físicas.

Describirte como una manera de venderte habla sobre cómo las personas se movían en esos lugares. Que esas descripciones sean imprecisas o poco fiables, justo como comenta Pablo, son prueba de cómo los sujetos han aprendido a verse a sí mismos y de las normatividades corporales que les atraviesan (Guasch, 2006).

Omar señala *“tenía una pena de describirme, me daba mucha pena”* y *“me rehusaba mucho a describirme (...) A decir cómo era mi cuerpo, cómo era yo. Y cuando lo hacía, hablaba súper mal de mí. (...) no decía ‘soy horrible o feo’ sino que decía ‘no soy tan guapo’ o ‘soy regular’”*. Aparece la vergüenza a la hora de presentarse ante otros. Cuando tiene que hablar de sí mismo no puede enunciar ninguna cualidad positiva y advierte a otros que no es guapo o es una persona regular.

Algo parecido le ocurre a Pablo cuando dice que él se presentaba como *“no esperes a alguien súper guapo, pero puedes estar seguro que no soy alguien súper feo’*. *Personalmente, creo que era como mi carta segura como no dar mucha información”*. Dicho de otro modo, la ausencia de información es una manera de informar (Goffman, 1956).

La información que le damos a otros da la pauta para que la dinámica opere dentro de ciertas expectativas de comportamiento (Goffman, 1956). Conocer gente por internet es una actividad que implica mostrarse y exponerse, por eso se pretende controlar muy bien qué datos o descripciones darán a otros. La presentación ante otros es dosificada y elegida en función de las formas previas de aprendizaje (Goffman, 1956). El placer se incardina y potencia por el deseo que orienta a los participantes a buscar alguien con quien compartir su sentido de vida y existencia. A pesar del desconcierto, la desazón y la incomodidad que se sienten al tener que descubrirse frente a los demás, la intención se canaliza sobre los ejes de la búsqueda del placer, una de las finalidades del deseo (Núñez, *Sexo entre Varones. Poder y Resistencia en el campo sexual.*, 1999).

CONOCIENDO HOMBRES

Para Pablo existió una etapa donde *“empecé a tener relaciones sexuales con adultos”* porque *“no me quedó de otra”* y *“empecé a vivir mi sexualidad oculta”*. Pablo visualiza sus alternativas como cerradas o limitadas (Hundeide, 2005). De ahí que sea importante mantenerlo en secreto, incluso dice *“Era oculta totalmente y tuve grandes amigos a los cuales luego muchos años después les platicué qué onda”*.

Si admitimos junto con Goffman (1956) que uno es la persona que practica, Pablo se embarca en ser un personaje donde se aprende una sexualidad silenciosa. Divisa las distintas maneras que tiene de sostener esa filiación identitaria echando mano de aciertos y traspies (Wenger, 1998). Resalta que quienes conoció *“Fue gente gente muy diferente a mí. Fue una época donde fui súper arriesgado, cometí muchas muchas muchas idioteces. Fue un milagro que por ejemplo no me diera VIH, porque **durante muchos años no me cuidé. No me cuidaba prácticamente nunca.**”*

Hasta existe una intersección con la clase social que atisba Pablo *“cuando me relacionaba con chavos como de clase más baja. Esos güeyes se ponían mal, güey. De hablarte cinco veces al día, entonces también me daba miedo. Eran chavos como muy abandonados. Chavos que evidentemente los habían corrido de su casa y, este, que vivían como su vida de una manera muy libre. Eran muy intimidantes, y eran como súper abiertos de su sexualidad. Entonces por ejemplo salir a pasear con uno de ellos era muy difícil porque era... yo no estaba acostumbrado a estar al lado de alguien que era como súper amanerado”*. Ser amanerado es una manera pública de ser en la que Pablo no operaba.

Relacionarse desde la clandestinidad implica grados de riesgo e incertidumbre. La recriminación que se hace Pablo en presente es una reconstrucción y reapropiación de ese momento en su vida (Dreier, 2012). Reelabora en presente al decir *“hubiera dejado llevarme un poco más, porque ahora admiro mucho a la gente así, abierta”*. Narra también las dificultades cotidianas de estas nuevas prácticas *“Era como complicado encontrar el tiempo para hacerlo siendo que eras un estudiante hijo de casa, Tenías como que inventarte historias. Tenías que decir un chingo de mentiras como para poder salir un día en la noche con alguien.*

Me salía de casa y regresaba era como regresaba a escondidas. Es algo que te deprime mucho porque vives algo que tú quieres, pero no se lo puedes decir a nadie.”

Pablo da testimonio que se va volviendo cada vez más habilidoso al fabricar historias para que sus padres no sospechen nada (Lave y Wenger, 1991). Las mentiras son un recurso que le permite vivir este personaje al cobijo de la noche y que instituyen una manera particular de convivir en el mundo.

La experiencia de NK contrasta porque su placer y deseo son socializados en otros lugares *“tenía 17 años, no podía yo entrar a los antros, entonces íbamos a unas cosas que se llamaban tardeadas”*. NK tiene que enfrentarse a distintos planteamientos. Comenta *“todos los niños eran como ese estereotipo que siempre había dicho Disney. Altos, güeritos, ojo azul.”*

NK cuestiona su idea de hombre atractivo in situ *“de repente veía a chicos que eran gorditos, con barba, entonces me gustaban muchísimo. Decía ‘ese niño sí está guapo’”*. Afina su definición posteriormente *“Ya si tiene barba es como de ‘ahh’, punto extra. ‘Ahh, estás un poco gordito, no tengo conflicto con eso’. No me molesta tanto que sean gorditos o flacos pero me acomodo mucho con los gorditos. Me gusta, como el cuerpo de los gorditos, porque me puedo acomodar.”*

Esta última viñeta ilustra el proceso de internalizar lo que significa ser guapo y conecta directamente con el deseo. La asignación de un puntaje, aunque sea relativo, impreciso y poco riguroso, implica la ponderación de unos cuerpos sobre otros en la consecución del deseo. Las frases de “no me molesta”, “no me causa conflicto”, “me acomodo mucho” establecen un contraste valorativo y una escala.

NK explicita su decisión acudiendo a su bagaje de experiencias concretas diciendo *“me tocaban personas más chaparritas y entonces no me gustaba, me molestaba. Y siempre buscaba ponerlos en un escalón o algo para que se vieran más altos que yo. Me gustaría que fuera más altos, ¿no? Y de repente cuando me tocaba salir con un chico que era muy delgadito y lo tenía que abrazar, no sentía ese placer, no me sentía a gusto. O que él me abrazara, no me sentía cómodo.”* y añade *“cuando abrazas a un flaco, como que sientes los huesos y no me gusta. Ese sentimiento de abrazar los huesos no me gusta.”*

La paradoja de NK arroja luz sobre lo disímil que llega a ser construir el deseo y verbalizarlo. Él sabe que su interés es por personas altas a raíz de salir con chicos bajitos. Del mismo modo, argumenta que no le causa conflicto salir con personas delgadas, pero se acomoda mejor con los gorditos. Este aparente doble mensaje se escinde en: tener una clara conciencia de cuál es su deseo por otros varones y a la vez tener apertura a otras subjetividades. Omar enfatiza esto último al afirmar *“Si algo me he dado cuenta es que he andado con gente de muuuchos tipos”*. Reconocer la diversidad simultánea a la dirección del deseo es un armazón de muchas estructuras.

Con los tres participantes podemos notar la dificultad que a menudo se obvia para interactuar con otros. El cuerpo que es vehículo y a la vez pista de aterrizaje del deseo. Liga y combina al mundo virtual y el mundo que podría llamarse real. Crea una red de interdependencias (Elias, 1998 citado en Sabido, 2007) a partir de la cual las personas se ven a sí mismas y ven a otras. Omar precisaba mover el reflector de su cuerpo, por ello en los chats su criterio para conocer a alguien era que no le preguntaran por él. En Pablo se destaca el riesgo, la habilidad para explorar el cuerpo con otras personas sorteando la dificultad, de tener que encararlo. NK busca conocer a otros varones cara a cara, echando mano de lugares diseñados para la socialización masculina y su erotismo (Goffman, 1956).

Conocer a otros hombres requiere una vivencia cotidiana, acercarse a ellos es más complejo que romper la distancia. Involucra también aprender las señales y las claves y trazar los límites de las interacciones en una constante tensión (Goffman, 1956). El riesgo que asume Pablo, revelarse corporalmente y entrar a los escenarios de interacción como lo hace NK y confesar la diversidad del deseo son tres veredas donde se cierne ingrátido el mismo objetivo: compartir el placer, intimar con otros.

ENTRE RECIPROCIDAD Y RECHAZO

Desear a otro, entablar contacto y conocerlos es la mitad del camino. Ser deseado por otros completa la ecuación intersubjetiva que une y designa los placeres. La bidireccionalidad hace que las personas se descubran a sí mismas a través del otro (León, 2011).

Llega a ser estimulante como lo menciona Omar *“el hecho de que estas personas mostraran un interés por mí, eso me prendía, que hubiera un deseo por mi cuerpo”*. La excitación ocurre ahí donde se entabla el diálogo entre las corporalidades.

Ser reciprocado es comunicar un mensaje claro. El tacto es una de tantas maneras de expresarlo, así lo narra NK:

“Cuando ya estás ahí en las sábanas tienden a tocar tu cuerpo entero. Entonces agarraban como la cadera, agarran la cintu.. ay, yo tengo una fascinación o un trauma porque me agarren la cadera y la cintura, me encanta que hagan eso.”

El otro lo posiciona en una situación placentera respecto a su cuerpo. El tacto de alguien más produce fascinación y “trauma” en sentido positivo. Conlleva hasta validación porque *“Muchas veces sí me ha... sí me ha tocado que me dicen ‘oye, me gusta mucho tu cuerpo’ y yo ‘ah, muchas gracias’”*.

Sobre una de sus parejas Omar comenta que **“él sí me hacía sentir que mi cuerpo podía ser deseado”**. Esto permite que encuentre comodidad sobre sí mismo porque *“era muy constante y lo veía a él sobre mi cuerpo y... tal vez por eso nunca apareció o no aparecía este miedo, (...) me sentía bien en el sentido que sentía que había un deseo”*. Sentirse deseado, para Omar, es un respiro al miedo y la ansiedad. Algo que revitaliza o restituye las ganas de ser en el mundo.

Saberse deseado ahuyenta la incomodidad, según Omar, *“estando con él nunca... recuerdo que podíamos estar desnudos y no había incomodidad”*. Que la expectativa sea que el otro nos desee, quita obstáculos, el mismo participante comenta que *“me ayuda un poco explicarme por qué mis parejas han sido de todos los colores y todos los tamaños y todo...”* De algún modo al ser escogido se evita el rechazo.

Recalca Omar sobre sus parejas sexuales *“Son personas así muy variadas, muy random. Y ha sido este patrón de tal vez no me gusten mucho pero hay mucho deseo detrás”*. Ser deseado elimina los inconvenientes y permite que el sujeto responda, más que iniciar la conversación (Goffman, 1956). Incluso en pareja aparece: *Mi novio me encanta, me gusta su cuerpo pero parecería que no me interesa. Sé que busco poco su cuerpo, sé que mi erotismo es un erotismo a la inversa. Un erotismo que va, o que tiene que ir de allá...* Así el novio es quien carga la responsabilidad de iniciar el contacto erótico.

Este es un ejemplo de cómo el ser deseado puede instrumentalizarse. Otro es dado por Pablo cuando dice que al estar frente a otros *“Me tocó muy rara vez que me dijeran ‘no, siempre no’. Yo creo que mi edad tenía un poco que ver en eso. Y yo lo usaba conscientemente a mi favor. Sabía que era una manera de atraer gente, pues.”* Se cuentan con muchas maneras de evitar el rechazo o de asegurar ser reciprocado.

No siempre resulta. NK sostiene que busca los lugares de orgía *“venía de una relación como dañina, ¿no? O sea, él igual constantemente sí me marcó porque me cambió por una niña. Entonces decía ‘¿qué tenía ella que no tuviese yo como para que me dejara?’”*. Al cambiar de escenario y de trayectoria a otra como lo son los lugares de encuentro, Pablo indica *“Ahí es donde sí me tocó mucho rechazo pero porque había demasiada gente que lo único que buscaba era sexo.”* Y más allá: **“Ahí sí te discriminan mucho si no eres como parte de la norma.”**

Pareciera que esquivar el rechazo hace que el cuerpo se viva de cierta manera. Según Omar esto hace de su placer **“como si estuviera bien separado de la experiencia del cuerpo”**, al colocar el deseo del otro hacía

él *“eso ha sido bien difícil poder dialogar”* o reducir la distancia entre él y otros.

Vivir el deseo del otro es agradable porque se trata de un mensaje placentero. Además de la verbalización, existen otros modos de externarlo, como el tacto. Ser deseado reduce la angustia y ofrece una manera de estar con otros. Sin embargo, puede llegar a ser habitual al punto de utilizarlo para vincularse con los demás. Ser consciente de ello no anula el rechazo, pero la alternativa pareciera ser un bloqueo donde el cuerpo se separa de la experiencia del placer.

2) CONFLICTOS, DILEMAS Y ENCRUCIJADAS

METAMORFOSIS ADOLESCENTE

La adolescencia es un sin rumbo obstinado. A medio camino entre la infancia y la adultez, contiene la ingenuidad e impulsividad de la primera sin el presentido esplendor resolutivo de la segunda. Se dan permisos a cambio de la adopción de otra forma de vida. El placer de la infancia y su polimorfismo (Núñez, 1999) es reemplazado por un caminar hacia la adultez con la necesidad de centrar y cuadrarse a los mandatos sociales.

Para Pablo comprende decir que, *“Toda la gente con la que yo tenía esa confianza o esos tratos se acabó (...) es cuando la sociedad te empieza a echar toda la carga de ‘ya es hora de que tengas novia’”*. Pierde contacto con sus amigos y con ello la posibilidad de deleite corporal acompañada de diversión. Las obligaciones sociales se orientan a la búsqueda de involucramientos con el género opuesto, el enigma femenino (Badinter, 1993).

Pablo percibe además que *“Los juegos físicos se vuelven mucho más violentos. Las pláticas se vuelven mucho más sexuales. Nunca falta ya el que lleva la revista pornográfica a la escuela y se empieza a volver mucho más explícito todo”*. La transición a actividades violentas, pláticas sexuales y materiales pornográficos está vinculada con una socialización masculina y heterosexual al mismo tiempo. NK contribuye *“Todas las pláticas sexuales que las que había yo platicado siempre fueron pláticas heterosexuales [hasta la adolescencia].”* En la erótica del poder subyace una economía donde lo afectivo queda relegado a una veta profunda y lo visceral del dispositivo sexual se escupe a borbotones (Foucault, Historia de la Sexualidad, Vol. 1. La voluntad de Saber., 2011) . El acertijo de las mujeres se soluciona al volverlas instrumentos de consumo sexual.

Pablo enfatiza que ***“fui el primero de todo mi salón al que le cayó la pubertad”***, como algo que se posa desde arriba y se coloca entre la piel y la persona. La pubertad cae cual líquido viscoso para exigir que ya no eres ese, sino otro. El rasgo prominente de la pubertad que antecede a la adolescencia *“Es muy importante no verte mal. Como no ser diferente. Y en la pubertad todo se te enchueca, todo está, todo mal, ¿no?”*

En cuanto se internaliza tiene consecuencias al participar en el mundo social porque *“fue un año en el que yo me alejé mucho de todos mis compañeros”*. El ostracismo se reserva para quienes no están listos para abrazar los deberes que implica ser adulto. Pablo narra que *“De repente fui el más alto de todo el salón y el más ñor de todos.”*, lo que conlleva

responsabilidades diferentes dado que el cuerpo se agranda y crece. Al parejo cambia cómo moverse en el mundo, tornándose hacia otros horizontes socialmente establecidos.

La adolescencia es un permiso temporal cuyo destino es la adultez. En la adolescencia se lavan los pecados de la infancia porque pasan a ser concebidos como juegos inofensivos velados por el silencio. El importe sigue siendo pagadero y se consigue a través del matrimonio y la procreación “*dos de ellos sí se casaron y tuvieron hijos*”. Ambos actos, de preferencia juntos, reintegran a los sujetos al orden social. Eso no quita que debajo, en la clandestinidad, sigan operando como algo inconfesable “*conozco gente que todavía no sale del clóset a sus 30 años*”. Al reencontrarse con un compañero de la primaria, “*cuando empezó como la adolescencia volvimos a vernos pero ya era plenamente sexual, ya era, pues sí había como relaciones sexuales, tal cual*”. El buen trato y el cuidado se habían evaporado, sustituidos por los guiones de la masculinidad que anhela potencia sexual.

Toda etapa del desarrollo es una invención. La infancia, pubertad, adolescencia, adultez y vejez son modos de procesar el paso del tiempo. Las atribuciones de estos cortes en las biografías se traducen dependiendo el momento histórico. Ser adulto es la expectativa. Adulto varón heterosexual que renuncia o resignifica sus potencialidades eróticas (Guasch, 2007). O adulto varón que establece una doble vida desde la clandestinidad del clóset. La cirugía para encuadrar la identidad es exitosa cuando logra que se compagine la culpa con la no-consciencia del ser. Su resultado es que se invisibilicen los mecanismos de quienes somos para pensarlos como perennes y naturales.

LA PIEL QUE HABITO

Uno de los límites físicos, o al menos tangibles de la corporalidad, es la piel. Esta frontera que vemos y llenamos de atributos dispara una serie de sensaciones que se conectan con dinámicas de índole social (Le Breton, 2002). Omar narra que “*Mi piel, que sí me avergonzaba ... yo tenía muchos, muchos granitos en los brazos y en la espalda. Hasta el día de hoy tengo varios*”. La vergüenza desemboca en “*yo le decía a mi mamá que me llevara con el dermatólogo, que yo quería que me quitaran [los granitos]*”. Con este ejemplo es notorio que no se trata de la piel en sí, sino del mensaje que le manda a otros y las emociones que despierta.

Los granitos en brazos y espalda son la mera puerta de entrada a un cuadro mucho más general, según atestigua Omar “*el color de mi piel, también me molestaba. El color de mi cabello, (...) esos elementos de la pigmentación eran como para mí muy fuertes*”. Se hacen conexiones en la biografía misma cuando dice “*Mi mamá es súper morena, o sea, mi mamá es muy morena y*

mi papá es rubio de ojos verdes” pero su familia le comentaba “ay, no sacaste los ojos verdes’, ‘ay, no eres güerito”’. Incluso sin dolo o agresión el mensaje es el mismo, una subalternidad, una falta de pertenencia.

En la historia de Omar su familia materna enarbola estos discursos de la pigmentocracia y él hace notar que del ramo paterno *“todos son blancos, o sea, todos son blancos blancos, súpe... turboblancos”*. Indicando así que la expectativa de blanquitud proviene de aquellos que no la poseen. Ahora alcanza a percibir lo problemático de estas aseveraciones *“bueno, al menos mejoraste la raza’, que este comentario ahora odio con todo mi ser”*. Este es un ingrediente de varios que conforma el cuadro amplio que Omar visualiza sobre su cuerpo.

Omar vive una generalización del malestar: *“hubo un momento donde no estaba feliz con nada, o sea, con nada. Ni mis piernas, ni mis brazos, ni mis genitales, ni mi cara, ni mis ojos, nada. O sea, ni mi cabello, ni nada. Sí... yo no sé qué pedo”*. Este rechazo total a la piel que habita y su mismidad le imposibilita un presente. Mirando hacia atrás Omar narra *“he encontrado fotos mías y digo ‘No manches, estaba súper bien, me gusto’. O sea, ¿por qué me percibía de esa manera? (...) me doy cuenta que ese periodo para mí fue bien tormentoso”*. Omar no se reconoce a sí mismo durante o mientras existe en su cuerpo. Sólo hasta verse en el lente de otro y sobre otro tiempo descubre que había un tormento almacenado.

En el aquí y el ahora hay destellos de aceptación *“De pronto hay periodos donde quiero mi cuerpo. Creo que me gusta, me gusta lo que veo en el espejo, creo que soy más vanidoso ahora. Como de verme y decir ‘estás bien, estás guapo”*. Pueden detallarse en su narración *“cuando me veo al espejo me veo como mucho esta parte del pecho *señala la clavícula* y el cuello, esa parte de mí me gusta”*.

Son trastocados de pronto *“luego me toman una foto donde salgo horrible y buag, me voy hasta abajo y ya me siento feo otra vez”*. El movimiento pendular de tanta fragilidad muestra lo complejo que es concebirse a sí mismo vinculado a su corporalidad ante una historia de borramiento y negación. Lograr admirarse en un espejo es un cambio de significado que se conquista cada vez y que manifiesta una serpenteante negociación (Hundeide, 2005) *“como que nunca puedo estar bien con todo mi cuerpo. Es como si nunca pudiera salirme de esto”*.

Para NK la insatisfacción del cuerpo es un vaivén, cuenta que luego de subir de peso *“A pesar de que me dijeran ‘oye, me gusta tu cuerpo’ o seguíamos teniendo estas relaciones [sexuales], yo no me sentía cómodo con mi cuerpo, como que me generaban conflicto”*. Reconoce ser algo temporal pero que vuelve a confrontarlo *“en ese momento del acto, pues no me generaba nada,*

pero ya después que lo pensaba y lo analizaba decía ‘yo creo que voy a cambiar un poquito’”. El cambio es una decisión individual pero motivada por las relaciones con otros donde se elabora una entelequia: *“lo decía porque no me importaba lo que la otra persona lo dijera, lo decía por mí mismo”*.

El bamboleo es confuso, pero claro en el significado que lo sostiene (Taylor & Bogdan, 1987). Según palabras de Omar *“no sé si hay un detonador, no sé qué hay (...) como que va y viene (...) nunca puedo estar bien...”*. La conclusión de no poder estar bien dice mucho acerca de cómo se articulan los procesos identitarios. Dado que obedecen a lógicas imperceptibles los malestares se interiorizan y se naturalizan como algo que se advierte pero poco a poco hasta volverse trabajable (Badinter, 1993). Omar confiesa *“a la fecha aunque he elaborado esto y lo he trabajado en terapia y ha estado ahí, no se va”* revelando el carácter complicado de resignificar algo que ha definido quien uno es. Para Omar es algo que *“no se va, no me la puedo quitar, o sea, no puedo”*, se encarna en la biografía y resulta un trabajo constante pensarse fuera de esta presión para resolverlo.

Portar el cuerpo supone una lucha constante. Su aceptación, rechazo o borramiento son aprendizajes negociados (De Barbieri, 1993). No basta con aspirar a una superación de aquello que incomoda, sino rastrear el lugar histórico y social donde nació el significado (Taylor & Bogdan, 1987). Cuando este significado emigra a otros campos, crea maneras específicas de socialización.

MOSTRAR EL CUERPO

Tener que exponer el cuerpo es un obstáculo a lo cotidiano: *yo quería aprender a nadar, o sea, tenía un deseo enorme por nadar, pero un miedo increíble las primeras veces que fui, o sea, mostrarme con el bañador nada más, con el traje de baño*. En una sentencia resume que *“mostrar mi cuerpo, por ejemplo, ir a una alberca, para mí era una cuestión de pánico, aunque tuviera mi short y así”*. El desnudo sin genitalidad evoca vulnerabilidad.

A Omar ciertas experiencias lo remiten a una época donde la desnudez no era vivida con angustia *“fíjate con esta persona, no recuerdo este conflicto a la hora de mostrar mi cuerpo, o a la hora del desnudo”* y también *“las veces que se dieron los desnudos completos no recuerdo sentirme avergonzado o sentirme mal de mostrar mi cuerpo”*. Remarca que es algo que hasta ahora ocurre ***“me sigue costando mucho describir mi cuerpo desde la desnudez. No sé, me cuesta, me cuesta mucho trabajo”***. Deshacerse de la ropa es levantar un telón y descubrirse frente a los otros. Lo común cuando no hay conflicto hay que buscarlo en la dimensión afectiva y la conexión con la otredad, la compañía.

Omar explica *“cuando sí me gusta [alguien] neto, me da mucho miedo que vea mi cuerpo en la desnudez. Como desde ahí sí me da mucho miedo ya no gustarle. Viene mucho desde ahí y decir ‘no, no le va gustar esto, no le va a gustar aquello’”*. Hay una desnudez que remite al deseo, lo emocional y otra a lo concreto y físico. En Omar van de la mano y por ello el miedo y cuestionamiento a sí mismo. *“Y a mí me cuesta pues desde ahí, mucho desde ahí como revelar, la desnudez, el pudor”*.

La creencia se localiza arraigada en un nodo individual *“porque además las personas con las que estoy tampoco tienen el cuerpo más chido ni el que a mí me gusta (...) no sé, porque me es así de difícil”* al punto de reconocer que necesita *“un vínculo de por medio”*. Experimentar la desnudez en la narración de Omar es un acto íntimo, inseparable de la cercanía emocional. Ser consciente de la vergüenza se convierte en un paroxismo, una búsqueda constante de ser invisible *“quiero que sea con la luz apagada, bajo las cobijas (...) cuando pasa y ya hay que ponerse la ropa, busco mis cosas para ponerme la ropa y no verme y que no me vean”*.

Uno de los trazos dispuestos en las conformaciones corporales se siente al contacto con los otros. Lo que uno dice de sí mismo se mezcla con lo que los otros dicen también. Este contacto de lo social e individual lo que sostiene amarrado la percepción es un sentido construido (Merleau-Ponty, 1993). Este sentido se hace a la vez que se halla dispuesto previamente con las fuerzas sociales. El malestar es una anticipación de un dispositivo que regula el deseo y el cuerpo de los sujetos.

ASUMIR LA DIFERENCIA

La diferencia se presiente en lo individual y se confirma en lo social. Ser otro es una relación en cómo las personas son leídas por los demás y cada uno se lee a sí mismo (León, 2011). Pablo nota que su vivir está desligado de lo consuetudinario y recuerda *“Me deprimí mucho. Me deprimí mucho y me aislé mucho. En la época en la que más romantizaba el romanticismo, o no sé cómo se diga, que era romántico acerca del romance, era cuando menos lo tuve. En esa época era muy importante para mí y nunca lo tuve”*. Los amigos de su infancia habían virado sus existencias a la conformación de la heterosexualidad. Dejan la sensación de vacío y de necesidad de afecto.

Estar deprimido es más que un estado de la conciencia o una emoción avasalladora, es la transición del sujeto a una subalternidad. Su presencia era tenaz y los paliativos escasos *“Estaba en una época de mucha depresión, mucha mucha, una profunda profunda depresión. Escuchaba música como de chicos malos, ¿no? Escuchaba mucho Marilyn Manson, me vestía de negro todo el tiempo.”* Él había hecho de la diferencia identidad. Con sus gustos musicales y vestimenta se viene la confrontación con los padres. Su reacción

fue intentar eliminar esa identidad. *“Me hicieron tirar todos mis discos, toda mi ropa negra. Este... me hicieron como borrarme. Me hicieron como... ¿cómo se dice?, como resetearme.”*

La diferencia se codifica detrás de los acontecimientos en un profundo sentir de no-ser. *“La primera vez que tuvieron [mis papás] que enterarse que yo era homosexual... como que no lo registraron, supuestamente. Encontraron una carta que le hice al primer chavo con el que estuve alguna vez. Y también encontraron pornografía en la computadora”. Documentos acusatorios que ponen de manifiesto que uno está fuera del yo y el nosotros.*

La pornografía que fungía como escapatoria a esa realidad se vuelve en contra suya porque *“Me confrontaron con todo eso y fue espantoso porque además encontraron ligas de sitios como de pederastas”. La elección de ese tipo de materiales la explica Pablo diciendo “Me gustaba mucho la pornografía de twinks, pues como de gente como de mi edad”.*

En el argot “homosexual”, twink alude a un sinónimo de “adonis” o incluso “efebo” (Guasch, 1991). Hace referencia a varones jóvenes lampiños. Se asocia al mito de la eterna pubertad y contiene significativas dosis de androginia. A los padres de Pablo *“eso también les shockeó”* y no entendían que era porque *“quiero ver, quiero estar con gente de mi edad”.*

Es una plática sobre la propia existencia y sentido de vida del sujeto. *“Fue como mi primer encuentro como duro con la homofobia. Porque en esa plática se dijeron como cosas muy serias, ¿no? A partir de entonces, que fue cuando ya decidí vivir como mi sexualidad”. Vivir la sexualidad así proviene de un lugar de plena consciencia y bajo el ejercicio de su voluntad. **“Decidí salirme del relato y vivirlo mejor. Porque pues si lo vivía no era algo que me podían quitar.”***

Es traumático para los padres porque les revela, a nivel discursivo, que fracasaron en preservar el orden social (Núñez, 1999). Concentrarse en la música y la pornografía es una justificación simple de una situación compleja. De ahí que Pablo sostenga *“Yo tuve que salir del clóset después de eso”.*

En un tenor paralelo, NK recluido en una escuela que no lo dejaba habitar con libertad su cuerpo comenta que *“Yo tenía mucho miedo al principio y me esperé hasta los 18 años. (...) Me declaré abiertamente hasta la preparatoria”. Es ahí donde dice “ah, sí, sí me gustan los chicos, soy de aquí. Sí ya sé que sí me gustan los chicos.”* E incluso recalca *“yo pensé que iba a ser un proceso más difícil porque había escuchado muchas historias de personas que eran discriminados y corridos de su casa, pero en mi caso nunca fue tanta brutalidad”.*

Lo implícito en ambos casos es la constatación de la diferencia y el miedo a la represalia. Por años los participantes viven a medias, en suspensión, incapaces de decirle al mundo quienes son. La revelación pública de quien uno es se asemeja a la confesión. El papel de las instituciones como la familia pone en evidencia lo trabajoso de asimilar la diversidad (Mills, 2003), de contemplarla sin angustia o dolor.

SALIR CON MUJERES

El deseo está entreverado por la distancia entre lo posible y lo real para el sujeto. Omar, luego de adelgazar, cuenta que *“Dos chicas comienzan como a tirarme la onda. Y yo así ‘¿Qué está pasando? ¿Qué es esto? (...) conocía a estas personas y había un acercamiento muy sexual de parte de estas personas hacia mí y no me atraían”*. Prosigue, *“fue muy curioso porque las chavas se pelearon entre ellas por ver quién andaba conmigo y yo no sabía si me gustaban... bueno, más bien, me daba miedo comprobar que efectivamente no me gustaban”*. Omar trata de descifrar lo que se desenvuelve frente a él. En su fuero interno reconoce que no le atraen a pesar del empeño que existía en estas mujeres por estar con él.

Establece postura (Dreier, 2012) y dice *“bueno, a ver, lo intento”*. El resultado de tal determinación es doble porque, *“cuando estuve en esa posición estaba muy nervioso. Recuerdo esa temporada con otro tipo de ansiedad, de no saber qué. Pero también se restauró mucho mi autoestima”*. El nerviosismo y la ansiedad provienen de la incertidumbre. No obstante, la recompensa es la restauración de autoestima y de paso una nueva manera de ser percibido por otros.

Omar describe *“estas personas que me insultaban, de pronto me decían ‘ah, qué chingón, mira quien lo viera’ (...) Me hacía sentir muy bien, pero pues sí, ya en lo sexual decía ‘no es para mí’*. Ser legitimado y celebrado por aquellos que lo insultaban implica una forma distinta de estar en el mundo (Dreier, 2012): *“me posicionaba en un espacio libre de agresión y donde estaba esta recompensa y este reforzamiento de estar haciendo las cosas bien”*. Sacrifica en el proceso su deseo pero al tiempo ***“me ayudaba a combatir con hechos este miedo que existía en mi cabeza de ser gay”***.

NK cuenta que en su paso por la secundaria *“Nunca había pensado en las relaciones como tal, en ningún momento. (...) yo no sentía nada por nadie”*. Y que *“Mis compañeros ya tenían novias, todo el mundo tenía una novia. (...) Lo que veía era que mi compañerito tenía su novia, entonces se daban besos y yo decía ‘puaj’”*, dando a entender que existía una normalización del noviazgo. Completa ese pasaje diciendo que *“cuando ella (una chica) me dice ‘¿quieres ser mi novio?’ Fue como de ‘ah, sí’”*.

NK explica qué lo llevó a dar una respuesta afirmativa con mucha claridad. Teniendo novia logra adquirir un estatus similar al de sus compañeros y comparte su mismo sentido de afiliación. Aunque a NK le desagradaba la idea, la vida cotidiana lo orienta hacia esa decisión, dejando entrever que hay fuerzas sociales complejas interactuando detrás de lo evidente.

Estar en una relación con una mujer para Omar fue *“muy fuerte verme en la situación de besarme con ella, ir de la mano. Era como bien raro, porque además yo tenía muy claro que no me excitaba”*. Tocar un cuerpo femenino no produce excitación o placer, como lo dictarían los valores culturales heterosexuales. Los intentos de ella por tocarlo son rechazados a través de señales corporales o una justificación verbalizada: *“ella sí intentaba tocarme y yo así de ‘¡NO! ¡Aléjate!’ (...) mi lenguaje corporal y verbal también porque a veces le decía “no, es que no estoy preparado”*.

NK, relata que *“nunca encontré nada relevante en salir con alguien. Como en eso de andar agarrados de la mano o en darse besos. (...) cuando me daba un beso no sentía nada, realmente no, no me gustaba ni me disgustaba, fue muy raro. No me generaba ningún placer.”* Se trataba de cumplir un designio, no un deseo materializado. Distanciarse del propio cuerpo y su agencia queda en consonancia con la obligatoriedad detrás del acto (Badinter, 1993).

Explorar cuerpos femeninos produce rechazo. La ausencia de deseo es un indicador que usan ambos para dar cuenta de una sexualidad diferenciada. Esto se alinea con Núñez Noriega, donde una serie significados o vivencias son vinculados a la identidad “homosexual”. Salir con mujeres y descubrir un displacer es contravenir la promesa heterosexual de gozo. Sin embargo, también es trazar una subjetividad, afirmarse desde otro lugar.

ATERRIZANDO EL DESEO

Omar relaciona el tema del color de piel con su deseo, *“los compañeros que me llaman la atención tenían estos tonos de piel claro”*. Además, enfatiza que fue un momento desafiante *“Y me enojaba, y me hacía sentir mal porque yo no era así”*. Es profundamente confrontativo al saberse fuera de la hegemonía *“porque para mí, si ellos me gustaban es porque esa era la estética y yo no la tenía”* y a la par anhelar ser parte de ella.

Pablo sostiene algo paralelo cuando dice que *“en general cuando conozco a alguien que se arregla muy cabrón, me intimida un poco, porque siento que es como... siento que es alguien con quien no voy a tener mucha forma de relacionarme. Siento que eso puede definir un poco a la gente”*. Lo que ambos anticipan es una norma, donde la imagen o la apariencia dirige los encuentros y moldea las maneras de relación entre personas (Guasch, 2006).

El interés en el otro es simultáneamente interés en su diferencia corporal (De Barbieri, 1993) y motivo de enojo por no entrar a la norma estética. Esta cualidad de no-ser, o al menos de no poseer un cuerpo atractivo decanta en historias donde se traba la intimidad. La clave la da Omar al decir *“comparaba mis características corporales con la de las personas que me gustaban y cuando decía ‘me gustan porque son guapos, yo no soy así, por lo tanto, yo no soy guapo’*. Este silogismo resume de manera formidable la conformación del deseo y la identidad por la vía negativa.

Omar había puesto como condición a su placer que su cuerpo no fuera única manera para acceder a él. Llega a confesar *“me cuesta mucho redireccionar mi deseo o mi erotismo porque está muy plasmado o estaba muy desde el deseo del otro hacia mí”* y ***“Mi deseo sí está ahí por otras personas. Yo sí quisiera vivir otros cuerpos, sí quisiera experimentarlos, sí quisiera mostrarme y sin pedos. Sí quisiera hacer todo eso, y pues no, no puedo.”***

Omar dictamina *“yo tenía muy claro que yo no sentía deseo por mi cuerpo”* y aborda el proceder sobre el placer y disfrute. Llega a sentenciar que *“La relación que tengo con mi cuerpo obstaculiza muchísimo darle rienda a mi deseo y a mi actividad sexual”*, este freno que el reconoce atraviesa múltiples niveles de significación.

A pesar de su incesante anhelo por otras personas y otros cuerpos, Omar vive escindido entre lo que quiere experimentar y su identidad dependiente de otros para hacer carne su deseo. Esta situación lo frustra en sobremanera *“no puedo, no puedo. Me cuesta mucho. Está cabrón.”*

En ocasiones Omar sí llega a relacionarse con otras personas y a comunicárselo a su novio *“cuando ha pasado se lo cuento desde meramente lo físico, desde lo corporal”*. El modo en el que se realiza lo conflictúa porque *“Yo no quiero que sea así, que necesite introducir una persona en mi vida”*. Sostiene que *“me parece que sí hay una traición de por medio que no se queda en el cuerpo”*.

Él anhela lograr la separación entre lo emocional y lo carnal, donde lo primero sea para su pareja y lo demás para aquellos con quienes se involucra sexualmente *“para mí sería como ‘ya’, porque todo lo afectivo y lo demás lo reservo para alguien que me importa, mi pareja”*. Cuando su pareja rompe ese esquema y expectativa haciendo contactos asiduos con otras personas, Omar reclama *“ahí sí le digo ‘oye, no está bien, no está padre porque no estamos en una relación abierta’”*.

En el discurso de Omar el mundo ocurre a su alrededor, brota de maneras insospechadas e impredecibles. Su disfrute pertenece a otros, a aquellos que tienen posibilidades estéticas y en consecuencia eróticas para expresar tales fines (Lamas, 1986). Ha hecho suya la idea donde sólo algunos pueden hacerse dueños de su deseo y él no pertenece a ese selecto grupo de individuos.

Asimismo, refiere: *“vivía (¿vive?) con mucha frustración mi deseo porque... me referenciaba todo el tiempo, o sea, no podía vivir mi deseo separándolo de mi cuerpo”*. El obstáculo a vencer es su propio cuerpo, o mejor dicho, el significado que ha colocado sobre su cuerpo. Para Omar, mientras posea ese cuerpo, su deseo es minimizado. De ahí que sean otros quienes tengan que validarlo. Situarse así frente al mundo le acarrea incluso problemas en su relación de pareja al momento de la entrevista ***“uno de los problemas más fuertes tiene que ver con lo sexual y está muy relacionado con el hecho de que yo muestro poco deseo por el cuerpo de él”***.

La vivencia del cuerpo y su vinculación con el placer en las relaciones sexuales debe ser entendida en su dimensión histórica y social (De Barbieri, 1993; Lamas, 1986). Tal y como Pablo menciona, existe una visión donde la sexualidad se prescribe tan relevante que es imperativo vivirla intensamente (Núñez, 1999). De este modo, se han creado parámetros para el disfrute y también para penalizar aquellos que los rebasen:

“Cometí también el error como de vivir mi sexualidad, como demasiado. Para mí era como algo muy importante... yo supongo que también tiene un poco que ver con las mismas reglas heterosexuales.”

Te meten la idea de que es algo tan importante que tienes que vivirlo, vivirlo y vivirlo y vivirlo y vivirlo, hasta que lo vivas muy cabrón.”

El participante analiza su propia experiencia. Las relaciones sexuales le ofrecen un escape de las normatividades, pero ahí siguen las reglas heterosexuales que pretenden cuantificar la sexualidad y exigen vivencias intensas todo el tiempo. Esto resuena con el planteamiento de Núñez Noriega (1999) donde asistimos a una comercialización de lo sexual al punto que se han establecido patrones y hábitos de consumo sobre ello.

El deseo posee una dualidad de liberación y constreñimiento. Implica hacer algo con él, sea meterlo en las prácticas o adecuarlas a él. Al ser dispuesto como principio no consciente, su arraigo con el cuerpo que pertenece sólo a medias, utilizamos las monedas de cambio que la cultura ofrece. Tal es el caso del sexo. Una vez experimentado hay un reajuste de expectativas y significados. Romper la prisión del deseo y el cuerpo es un reto avasallador y al parejo se exhibe una economía del sexo como algo que se gasta o capitaliza.

EL ESPECTRO CARNAL

Captar otros cuerpos desde el erotismo tiene anclas en dinámicas sociales específicas, no requiere poderes de la imaginación o simple estimulación visual y auditiva. El placer es una experiencia material encarnada, no sólo imaginada o proyectada en los cuerpos a fuerza de narración (Le Breton, 2002). Hacer cuerpo las relaciones sexuales pone color y replantea las expectativas sobre ellas. Pablo elabora *“La gente es muy mala teniendo sexo. Y más el sexo homosexual que tiene sus complicaciones, pues naturales. Y la mitad eran experiencias medio feas.”* Al preguntarle a qué se refería, Pablo replica ***“Pues que eran dolorosas o... era gente totalmente inconsciente del placer de la otra persona. Y luego pasabas como de sentirte deprimido a sentir culpa. Era como sentir culpa por meterte en pedos. O sea, de a gratis.”***

Las complicaciones naturales de las relaciones sexuales a las que alude Pablo son en parte producto del intercambio de fluidos corporales. Esto rara vez se menciona en las narraciones. Suena a obviedad, pero las relaciones sexuales no ocurren en un plano aséptico y desinfectado. En ellas hay olores, texturas, sabores y un cosmos revuelto de sentidos, sensaciones y percepciones. El dolor que Pablo siente es herencia del dispositivo donde la penetración está mediada por una relación de dominación y poder (Foucault, 2011).

Existe una diada que prima en las relaciones sexuales entre varones: la de activo y pasivo. El problema radica en los significados atribuidos a ellas. El

activo es el fuerte y poderoso mientras que el pasivo es sumiso y dócil (Guasch, 1991). Puede rastrearse esta carga simbólica en la heterosexualidad donde masculinidad y feminidad son vistas como fuerzas opuestas y complementarias (Guasch, 2007).

La genitalidad es central, en especial en lo referente al pene. Atestigua NK que: *“de repente me ha pasado chicos que me dicen ‘es que tú traes buena herramienta, ¿por qué no eres activo?’ y yo ‘porque me gusta más ser pasivo’”*. En el imaginario hay una asociación que un pene grande es el pináculo material del deseo. La experiencia de NK contrasta porque *“en lo personal miembros muy grandes o muy gruesos me lastiman, no me generan placer. Entonces cuando salgo con alguien con un miembro así, en vez de sentirme cómodo al momento de las relaciones sexuales me incomoda mucho, me genera un conflicto, entonces no quiero tener relaciones sexuales”*. Cuestionando esta creencia y poniéndola más cercana al dolor o la incomodidad que al disfrute o placer.

No obstante, NK llega a remarcar algo curioso *“me ha pasado que hay chicos que me gustan físicamente, que de repente sí me gusta como volverme activo”*. Indicando sí una fluidez o reposicionamiento en la diada pero sólo cuando subyace un atractivo mayúsculo. Sobre esto habría que dar un ejemplo donde se conjuga otra particularidad.

Dice NK *“me gustaba su cara, era como... no tenía vello facial pero tenía una nariz respingadita, unos labios delgados y ojos grandes, muy grandes. Entonces me gustaba, físicamente me gustaba mucho, pero no... nunca quise tener relaciones con él. ¿Por qué? Porque ya venía dañado de relaciones donde sólo teníamos sexo, entonces con él quería que fuera diferente.”* Querer hacer las cosas de manera distinta, esto es, relacionarse desde otro lugar demuestra que no es necesario un deseo exacerbado para actuar en consecuencia y a la vez que el sexo puede volverse una manera de aturdimiento.

Cuando el sexo ocupa un lugar tan importante, como en nuestros tiempos, ponerlo al nivel de un objeto que se adquiere o consume involucra reducirlo a lo más banal. El sexo se vuelve una cosa más, una actividad extra que realizar o un mandato por cumplir (Foucault, 2011). Las relaciones sexuales son intercambios donde están investidos los cuerpos y pueden ser profundamente íntimas y placenteras. La cuestión es cuando se deja de considerar el placer ajeno y se vuelven una ecuación unidireccional. Aunado a esto existen los mitos como el del pene grande que asegura placer o que el atractivo físico deviene en conexión sexual.

ESCAPADAS Y LUGARES DE ENCUENTRO

Como la “homosexualidad” ostenta un estatus de prohibición y peligrosidad, los espacios para vivirla se encuentran ocultos de la mirada pública, agazapados y en los márgenes del orden heterosexual (Guasch, 2007). Situarse en los márgenes reduce las acciones de las relaciones sexuales y las enmarca en una ilegitimidad de las cuales los participantes son más o menos conscientes. Las dinámicas al interior de estos encuentros son aprehendidas en la práctica.

Pablo dice que, en las relaciones sexuales furtivas, el pacto entre contratantes se limita a compartir el cuerpo y el placer: *“la dinámica de estos encuentros era únicamente coger nada más. (...) Tú no tenías como un contacto físico hasta que no estabas completamente desnudo. Incluso me tocó conocer varias personas que no se querían desnudar totalmente.”* Pudiera pensarse que es un acuerdo transparente, anudado por el deseo mutuo y nada más. Sin embargo, constata Pablo, *“tenías que esforzarte por conocer a la otra persona en chinga para saber qué era o por dónde iba la cosa”*, dando a entender que es preciso esmerarse en leer al otro y entender el código compartido.

Relegados al sexo con premura, hay poco espacio para conocer a otra persona. Sólo es posible un vistazo rápido y habilidades demostrables e instantáneas para negociar. En el conteo de parejas sexuales se disuelve el placer y disfrute y se reemplaza por un registro numérico *“Yo creo que me he de haber metido con más de 50-60 personas en un lapso de 4 o 5 años. Muy rara vez repetía”*. Las relaciones sexuales se viven con prisa, apuro y ganas de exprimirles eficiencia y rendimiento. No permiten la exploración o el descubrimiento mutuo.

Además de las escapadas existen los lugares de encuentro. Oscar Guasch (1991) aborda el caso español e intenta explicitar cómo se han edificado estos espacios y la manera en que su clandestinidad permite la aparición de subjetividades sin dejar de reproducir lógicas del dispositivo sexual. En México estos lugares han sido documentados en algunos trabajos. No se pretende dar una definición acabada de lugar de encuentro, son traídos a colación por el papel que han tenido para la vida de los participantes. Ejemplos de ellos serían los vapores, saunas, cuartos oscuros, cines porno, hoteles, hostales, clubes sexuales, entre otros.

Pablo dice al respecto *“El primer lugar al que fui, fue a La Casita. Es un lugar en el DF que entras a tener sexo (...) se supone que es un hostel y no hay ni una sábana ahí”*. También cuenta *“Un lugar al que me gustaba mucho ir es el*

Hotel Mazatlán (...) pagas tu habitación y te asomas en los pasillos (...) si le gustas a alguien y te gusta, pues se echan ojitos y se meten al cuarto, coges y bye". NK explica que "son lugares donde entras, te dan una bolsa, pones toda tu ropa en esta bolsa y ya te metes al cuarto. Entonces, los lugares son tan oscuros que hay sólo un foquito prendido. O sea, es una luz muy tenue, entonces no alcanzas a distinguir rostros, pero puedes llegar a ver siluetas de cuerpos (...) son lugares en los que no te interesa la cara, te interesa como el cuerpo, lo que llegas a sentir de las personas". El tacto y la vista parecen ser los guías de la experiencia al interior de estos recintos

La anomia y el desconocimiento del otro son tradición, igual que en las escapadas. Nk resume *"no me importaba el rostro, no me importaba lo que pensarán (...) llegaba a tener relaciones sexuales con estos cuerpos sin saber ni siquiera su nombre o el apellido de la persona".* Entablar contacto más allá del cuerpo es motivo de ruptura con los protocolos implícitos: *"Es muy común que si alguien se pone a platicar después del sexo, la otra persona le haga así como 'ush, bye, ya vete'"*.

La etiqueta del comportamiento se aprende visitando estos espacios de socialización (Goffman, 1956). Los guiones no dichos son interiorizados por los asistentes *"Mucho de la dinámica de esos lugares es eso, que sea como anónimo, rápido, este... y un chingo. Porque si vas a esos lugares es porque te quieres acostar con tres o cuatro personas en la misma noche."* Aparece así nuevamente la potencia sexual a través del conteo de parejas. Replican actitudes y creencias de las relaciones verticales. Pablo llega a sugerir resignación *"la verdad es que nunca me sentí como muy obligado a sentirme bien [ahí]"* y falta de satisfacción porque las relaciones sexuales *"son lo más básico del mundo"*.

Hay lugares con un marcado giro de exigencia corporal *"Sodome es un lugar, es un baño-vapor donde todos, todos los cuerpos son niños de gimnasio"*. Estas subjetividades carnales son la cima y aspiración en los lugares de encuentro. Pablo menciona *"Es muy común que haya gente con cuerpos como muy chingones. Gente que se ve va mucho al gimnasio, que cuida su alimentación muy cabrón. Son como profesionales del sexo"*. Profesionales que avocan y dedican su conformación corporal a ser objetos de deseo y que se erigen como los jueces de lo permitido y la exacerbación del erotismo.

Es claro para NK que *"no me gustaban esos cuerpos que se ven como cuerpo de telenovela, cuerpo como de película xxx"*. Aun así, *"cuando yo fui ahí me sentí muy incómodo"* Suponen una jerarquía, reglas tangibles de quién pertenece y quién no. NK relata que *"cuando los chicos gorditos o personas que tenían cuerpo similar al mío se le acercaban a estas personas [de gimnasio], eran rechazadas"*. Esto impacta en la noción que NK tenía de sí

mismo y nota que no es un asunto individual *“Me generó un conflicto porque yo en lo personal me siento bien con mi cuerpo (...) [los llenitos] como que buscaban esa aprobación de los de figura, de cuerpos de gimnasio. Entonces cuando se les acercaban, como que los rechazaban directamente”*. Los cuerpos atléticos y marcados rechazan aquellos que no pueden captarse en los modelos corporales.

Con cierto recelo NK admite que aquellos cuerpos que el pretendía hallar eran escasos, *“no sé porque nunca iban personas robustas a esta clase de lugares, entonces pues no encontraba ese tipo”*. La mirada se impregna de deseo y permite a las personas agenciárselo y determinarlo a su modo, *“no había visto un cuerpo que dijera ‘ese cuerpo me gusta, es como la clase de persona que me gusta’*. Entonces veía muchos cuerpos de gimnasio. Entonces era como... como feo.” Las fugas a la hegemonía son palpables. NK había designado un límite y con ello definido un adentro y un afuera. Su tacto lo orientaba *“si los sentía muy delgados, volvía a tener este conflicto de que no me gustaba sentir tan, tan delgaditos los cuerpos. No me gustaba y los evitaba”*. En una suerte de campo magnético se rechaza aquello que se piensa ajeno o que no satisface el deseo.

Se preguntará entonces por qué las personas siguen asistiendo a estos espacios aun cuando están llenos de asimetrías. Se recordará que Pablo buscaba estar con personas de su edad durante la adolescencia. NK comparte un sendero parecido cuando enfatiza *“buscaba cuerpos muy similares a los míos. Muy, muy, muy similares”*. Ir al encuentro con una intimidad compartida, una manera de descubrir de nueva cuenta el placer. Pablo reflexiona sobre el papel que ha tenido el sexo en su vida al decir que *“Si no me hubiera interesado tanto el sexo, probablemente sería una persona diferente físicamente o entendería de manera diferente el físico. ¡sí, claro!, pues cuando estás como en ese ambiente, te vuelves muy consciente de tu cuerpo y del cuerpo de los demás”*.

Por ello, los lugares de encuentro ocupan un lugar prominente en las cartografías del deseo en tanto representan cierta satisfacción de expectativas *“Tanto así como [tener sexo con] cuatro personas, no, pero un par, sí. Y también soy como súper voyerista, Entonces cuando me daban chance de solo ver, yo fascinado”*. Además, propician encuentros con la diversidad y la mismidad *“entre estas siluetas de cuerpos de repente encontrabas cuerpos muy grandes o cuerpos muy esbeltos que llegabas a tocar y te sentías cómodo de tocar. Yo me sentía cómodo con cuerpos como... es que no eran cuerpo delgados ni gordos, eran como muy parecidos al mío”*.

Uno de los significados atribuibles lo resume Pablo en *“Yo iba mucho a esos lugares y realmente lo único que quería era como entumirme, muy cabrón,*

¿no? Como no saber. Entonces si iba me ponía hasta la madre”. NK opina algo similar “yo ya no quería como una relación estable, entonces iba a estos lugares solamente a buscar como el placer carnal”. NK llega a considerarse un desnaturalizado; en sus palabras es “una persona desnaturalizada, es cuando ya no les importan los sentimientos. Es cuando ya no te interesa saber más allá de ‘ay, está bien, está mal’. Solamente lo haces porque así está escrito.” Si lo escrito es aquello inamovible, no sorprende que para NK sea un mandato que las relaciones no involucren ningún afecto ni involucramiento. Frecuentar estos resquicios de placer instantáneo se vuelve hábito, como atestigua NK “Pasé como dos años de mi vida como en estos lugares”.

En las lógicas de participación de las escapadas y los lugares de encuentro hay elementos comunes. Uno de ellos implica que se consideran atajos alpreciado placer con un trasfondo de culpa. Otro de ellos es que arrastran los posicionamientos y desigualdades de otros contextos generales. Por último, resalta el papel que cada persona hace de estos espacios, abrazando un significado y colocándose de tal o cual manera frente a ellos.

LA NORMALIDAD GORDA

La percepción que cada persona adquiere sobre su propio cuerpo se confecciona en fases arduas y complejas. Esta percepción se actualiza en la relación que se tiene con otros y uno mismo. Las atribuciones que se le asignan al cuerpo son constantes negociaciones y renegociaciones. Si las condiciones corporales son objetivadas es precisamente porque atraviesan procesos de largo alcance imbricados histórica y socialmente donde se naturalizan o se obvian.

Genera conflicto y desazón salirse de la visión que uno tiene de una presentida normalidad y se internaliza. Omar en el presente denota “ahorita este tema de mi panza me incomoda increíblemente”. Nunca es permanente sino que, “la había tenido [incomodidad] y de pronto se va. Y de pronto regresa”. NK contribuye con “ay, o sea, de verdad como que ese chico vio mi panzota así de grande, no está tan padre. Si hubiera sido al revés a lo mejor no me hubiera gustado tanto que sí estaba como muy fea mi panza”. No es en absoluto casualidad que esa parte del cuerpo despierte malestares. La panza es indicador de gordura, algo que está mal, que algo no debe ser como es.

Percibir algo como un problema requiere que alguien lo señale como tal. NK lo testimonia al decir “me han dicho como de ‘ay, qué bonito está tu cuerpo, pero sí deberías de hacer como un poquito más de ejercicio”. Y contrasta con un “yo siempre he sido gordito, siempre, toda la vida, toda la vida, he sido así.” El adjetivo en diminutivo, casi afectuoso, es sintomático de cómo se intuye a la gordura; conecta con un proceder para nombrar la realidad y

serenar los sentimientos sociales negativos que evoca el término ‘gordo’ a secas. Mirarse desde ahí, asumirlo como algo primordial a uno mismo es apropiarse y habitarlo no sólo es apropiarse del término, sino de una forma de ser en un trasfondo teñido de desaprobación.

Poseer un cuerpo gordo va de la mano con una regulación de peso interno. Para Pablo conlleva **“Cuando me paso mucho de peso sí me desagrada, por una cuestión práctica. Es difícil ser gordo, es complicado, es incómodo, pero digo, definitivamente no soy delgado y no me importa, ¿no?”**. Esta cuestión práctica tiene que ver con ostentar un cuerpo diferenciado en un mundo cuyo diseño prescribe ser atlético o musculoso. Sobra decir que no encuadrarse se vive como un infortunio.

El resguardo de las formas corporales que pensamos correctas o adecuadas es casi una responsabilidad social (Foucault, 2011). Bajo el estandarte de preocupación por la salud, grupos sociales premian o amonestan a aquellos que no consiguen situarse en los criterios normativos sobre las dimensiones corpóreas convenientes. Intentar punir los cuerpos proviene del principio rector moderno donde la imagen es preponderante.

De este modo ingresa como una misión de vida deshacerse de la gordura. Suponer que bajo la piel se esconde un yo esbelto y digno de validación o apreciación. NK ejemplifica *“Hubo un tiempo que bajé mucho de peso porque entrenaba como cuatro horas de natación. Llegué a pesar 60 kilos.”* sostiene que para lograrlo hacía *“lo normal”*. Incorporar la natación requiere un reacomodo enorme en la logística de vida de NK, sorprende que decida minimizarlo o restarle importancia. Él llega a externar que *“era algo que yo no me daba cuenta”*, una conversión imperceptible. La razón de la pérdida de peso de NK lleva consigo la intención de hacer del cuerpo un símbolo de la realización deportiva, un vehículo de salud y la capacidad física. Este discurso es ampliamente difundido en la actualidad: entregar el cuerpo a la férrea disciplina del ejercicio y como resultado obtener una corporalidad admirable (Guasch, 2006).

NK dice en otro momento que *“en alguna situación donde subí un poquito más de peso físicamente no me sentía cómodo con mi cuerpo”*. Y señala: *“de repente cuando me dicen eso [que subió de peso], tiendo como a revisarme [y decir] ‘ay, creo que sí, ya me pasé de tamales’, pero en sí yo nunca me he percatado de algo así con mi cuerpo”*. La discordancia entre ambos pasajes se esclarece si consideramos la manera en que habitamos al cuerpo.

Las personas aprenden a monitorear o ignorar sus cuerpos, dependiendo el caso. Prestarles atención o borrarlos, ambos casos son un asunto intencional. Una de las parejas de NK le llama la atención: *“Él agarraba y me decía ‘oye, como que estás subiendo de peso, ¿no?’ u ‘Oye, ¿no te gustaría*

como... no comer tanto?». Personas con las que sostuvo encuentros casuales le comentaban *“ay, qué bonito está tu cuerpo, pero sí deberías de hacer como un poquito más de ejercicio”*.

NK asevera que *“nunca le prestaba atención como a esos comentarios”*. Aunque él no se percate, los otros le indican que se está saliendo de los bordes de lo permitido. La visión de uno mismo e incluye la corporalidad precisa de voltear los espejos de los demás a uno mismo. La agencia juega un rol significativo.

Por ejemplo, al preguntarle cómo visualiza su cuerpo revela *“Yo a mi cuerpo no le presto mucha atención, es algo que no me genera ningún conflicto, no tengo ningún como problema. Nunca me percibo como mi cuerpo pero las personas tienden como a decirme “estás como muy gordo” o “estás como muy flaco”*. La connotación negativa que alcanza a entrecerse dice mucho sobre cómo él vive su propia conformación corporal. En el diseño de este alambique el cuerpo es un extracto ignorado, se deja de lado y los otros elaboran pareceres sobre él.

Pablo contrasta diciendo que no le importa ser gordo porque *“la verdad es que, supongo que tiene que ver con que hay gente que me ha apreciado de esa manera y me ha hecho muy feliz, ¿no? Y que la he hecho o yo sé que la he hecho feliz”*. Esto es clave porque provee un nuevo camino para el diálogo con el cuerpo. Contiene la resignificación hecha por él mismo a través del aprecio y la felicidad compartida. NK también destaca que a alguien *“si le gustas para sólo sexo es una persona que le va a interesar tu cuerpo sea grande o sea chico”* y que por esa razón *“mi cuerpo nunca ha cambiado en forma a la sexualidad”*.

Bajo este razonamiento no es prioritario modificar al cuerpo para incrementar su aceptación. El cuerpo tal cual es, con la ayuda de los otros, se vuelve pretexto y proveedor de placer, aprecio y felicidad. Puede ser recompuesto y reformulado. El deseo se reescribe, la corporalidad se enreda en otra trama de sentido. En esta búsqueda de balance existen la norma hecha cuerpo y la posibilidad de fugarse un poco de ella por medio de la resignificación simultáneamente.

ADELGAZAR, LA TIERRA PROMETIDA

La aceptación del cuerpo o la renuncia a su visibilidad ejemplifican cómo se agencia su existencia, esto vale para cuerpos que desbordan las normativas de delgadez, pero no se restringe a ellos. Ante la perspectiva de enfrentarse a las burlas y los insultos, Omar se reposiciona corporalmente por otro camino, el adelgazar como consecuencia de la enfermedad: ***“me enfermé súper feo. Me intoxicqué, estuve hospitalizado, estuve con vómitos,***

estuve con diarreas, no quería comer, estuve fatal, estuve muy muy mal. Y empecé a adelgazar, muchísimo, o sea, muchísimo, muchísimo.”

Desde la visión médica tradicional, la enfermedad se concibe como algo fuera y lejos del alcance de la persona (Canguilhem, 1971), un desbalance del organismo que busca ser restituido. La enfermedad es captada como algo fortuito que acecha, imposible de eludir. Se percibe o piensa como una alteración anatómico-fisiológica donde la persona no participa salvo involuntariamente, incluso tras el descubrimiento de otros actos volitivos. Sin embargo, la enfermedad no es ocurrencia aislada o casual, debe ser entendida como un acontecimiento que viaja del organismo al lenguaje y de la cultura a la biología en una dialéctica compleja.

La enfermedad no es reductible al diagnóstico; es una codificación discursiva históricamente creada y legitimada por el saber médico y la institución hospitalaria (Foucault, 1976). Con la mirada sociocultural la enfermedad posee componentes volitivos e intencionales. El cuerpo enfermo, hospitalizado, con alimento mínimo es una medida disciplinar -incluso imperceptible- para encuadrarse o encajar en los requerimientos y estándares corporales (Foucault, 1976). Tiene la particularidad de permitirle a los actores desvincularse de las consecuencias y confrontaciones que produciría asumir agencia.

Más que listados de síntomas, las enfermedades son modos de ser y estar en el mundo, de colocarse ante él con formas de vida disponibles o posibles. Son sugerentes las palabras de Omar cuando dice: ***“estaba ese miedo súper perpetuo ahí, como bien constante, ¿no? Como el miedo a la agresión, como el miedo a la burla, que se rían”*** Aunque las causas formales del acoso desaparecieran, el miedo persistía. Funciona como recordatorio de lo que alguna vez aconteció y daría sentido a su experiencia posterior. El miedo moldea la identidad. Asimismo, es una emoción convenida por los antecedentes de mofa sobre los cuerpos como el suyo. Omar queda advertido que pueden regresar las rigurosas prácticas de degradación.

Cada que algún cuerpo cambia súbita o drásticamente, la enfermedad se manifiesta dentro de las suposiciones de otros (Foucault, 1976). Las dudas rondan entre preocupación y presentimiento, como se muestra en la siguiente viñeta de NK: *“Llegué a pesar 60 kilos. En la oficina sí me decían ‘no inventes, ¿estás vomitando?’; en el hospital en el que trabajaba en ese momento me decían ‘oye, ¿te estás tomando algo?’”* La pesquisa sobre si estaba vomitando, preconiza algún tipo de desorden o patología. La enfermedad funge como justificación de su nueva corporalidad; está puesta

extrínseca a él. Brota igualmente la curiosidad por conocer el método o producto que le ayuda a perder peso.

Si sobre los motivos de perder peso existe una opinión dividida, también ocurre sobre los resultados. Los comentarios oscilaban entre *“wow, te estás viendo súper bien porque ya estás adelgazando”* que ratifican la noción de aspiración a la delgadez, a *“¿no estás enfermo?”* donde adelgazar es producto consustancial de la enfermedad. Omar hace un hallazgo importante: ***“comienzo a adelgazar y a notar cierto interés de otras personas por mí. Como ya en este sentido más erótico y más sexual”***. Adelgazar cambia cómo se percibe su cuerpo, ahora conlleva una carga de interés erótico y sexual. Es una lectura nueva e inesperada, porque anteriormente:

“Ni en mí había el interés de buscar o de fijarme en otras personas porque tampoco había de los otros como una atracción que se acercaran a mí. Es bien curioso como a partir de que mi cuerpo cambia, empiezo a notar esto.”

Pasar tener un cuerpo violentado y vulnerable a otro con potencialidades para ser visto como atractivo, erótico o sexual posibilita reelaborar la identidad (Taylor & Bogdan, 1987). Se destapa el interés por el cuerpo de Omar y la capacidad que él tiene de explotarlo; esto ocurre a raíz del cambio corporal, porque el sendero estaba dispuesto con anterioridad ahí, en los guiones culturales (Hundeide, 2005).

Hay que poner especial atención a las lógicas que operan en las historias de pérdidas de peso. Aparecen formas lícitas, desde la óptica social, para adelgazar. La enfermedad por estar asociada a un principio de no consciencia redime a los sujetos que la padecen (Foucault, 1976). El ejercicio ofrece iguales oportunidades de liberación solamente si sus cambios son palpables. Se muestra, de igual modo, un anhelo por encontrar el atajo que permita obtener la mayor ganancia estética en el menor tiempo posible.

Pablo, sobre esos años relata que *“Hacia mucho ejercicio cuando tenía 14, 15 años nadaba todos los días. Tenía buen físico, tenía buena condición física. Podía hacer un esfuerzo físico y no cansarme. Y pues esos son los años de más gracia donde tu cuerpo dice ‘ay, yo sí puedo comer todo lo que quiera y no me pasa nada no, ¿no?’”*, revelando así el idilio de la pubertad. Mientras hay corporalidades preocupadas en sobremanera por su apariencia, otras gozan de un *modus vivendi* casi hedonista.

No se trata de ver al ejercicio como antagónico a la enfermedad. Tampoco que la enfermedad y el ejercicio sean esferas indisociables de la realidad

humana. Lo que se pretende explicitar es su carácter de recurso que enarbolan los sujetos implícitamente en su cotidianidad. Cuando la transformación corpórea es radical, la persona negocia con las voces de otros las preocupaciones e intereses asociados al discurso de la enfermedad y ejercicio. Dicho de otro modo, son intercambios donde se generan senderos que devienen en identidades replanteadas.

LA ENFERMEDAD HOMOSEXUAL

Falta tocar la ubicuidad del miedo a la enfermedad. Esta acucia cuando ocupas un lugar de subalternidad social. Si la validez de tu subjetividad es debatible y cuestionada, la noción de enfermedad es una mezcla entre compañera y enemiga (Foucault, 1976). Nacer de la enfermedad de cierto modo es cierto para los hombres que comparten afecto y erotismo con otros hombres. Pasar de ser considerado depravado o pervertido a ostentar el estatus de persona es un largo recorrido.

A finales de los años 70 surgió una reclusión: el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH). Con su recrudecimiento a lo largo de los años 80, el VIH fue conocido como la enfermedad rosa (Guasch, 1991). El virus, se pensaba, era el justo castigo para aquellos que decidían vivir con un deseo que no correspondía a la onerosa heterosexualidad.

Más de tres décadas han pasado desde que el VIH se insertó en nuestras sociedades y el virus mató a pocos comparados con los que sufrieron el estigma de la falta de atención o el desahucio. Su fantasma todavía acecha y nos recuerda que la salud también tiene pigmentos y manchas de moralidad (Foucault, 2011; Foucault, 1976). El VIH fue devastador porque vino a perturbar la endeble relación que pudimos haber tenido con la sexualidad.

La percepción socialmente estructurada de los cuerpos no heterosexuales, la aspiración corporal y el modelo normativo cambiaron (Guasch, 2006). NK baja mucho de peso y ocurre lo siguiente: *“me decían como ‘oye, el bicho (...) el bicho, ya te dio el bicho, entonces ya estás bajando de peso”*. NK mismo refiere que *“Regularmente cuando una persona se enferma de VIH, tiende a bajar muchísimo de peso, muchísimo de peso”*. Llamarle “bicho” al VIH es parte de una estrategia donde se pretende disminuir su intensidad y restarle gravedad al nombrarlo con un vocablo ingenioso. La jerga que se ayuda a atenuar la pregunta incómoda sustituyéndola por una más digerible.

Nuestros cuerpos nos pertenecen muy poco porque en ellos se atisban las señas que delatan la diferencia (Canguilhem, 1971). Existe un desplazamiento de significado donde los cuerpos delgados o esbeltos de las personas “homosexuales” son considerados enfermos por asociación al virus. Los cuerpos musculosos serían ahora aquellos deseables por ser

considerados la representación más palpable y tangible de la salud. No obstante, no se olvidaría o desecharía la delgadez como un ideal asequible, pervivirían ambos nutriéndose mutuamente y descendiendo sobre las maneras de vivir y expresarse en los cuerpos. Con estos precedentes se comprende mejor que la respuesta de NK a sus amigos sea **“no, pues entreno”**. Haciendo énfasis que su transformación del ejercicio no del retrovirus que ha costado millones de vidas.

Estamos lejos de saturar el tema del VIH y la corporalidad. Para un grupo de personas cuya historicidad ha sido signada a fuego, la memoria se mantiene vigente (Foucault, 2011). Un ejemplo de ella opera en los procesos de adelgazamiento, sin embargo, dista de ser el único. El VIH es una compañía innegable de la sexualidad de muchas personas “homosexuales” y que sigue trazando rutas críticas para entender el mundo que nos rodea.

USO DE SUSTANCIAS

Ver al cuerpo como un aparato que se tiene que controlar y someter a obediencia no es algo que el individuo sostenga por pura fuerza de voluntad (Canguilhem, 1971; Foucault, 2011). Los dispositivos de control del cuerpo sortean aquellos que se piensan como obstáculos de la vida cotidiana: el cansancio, timidez, culpa, entre otros.

Las sustancias ayudan a disciplinarlo, testimonia Pablo *“Ya estaba muy cansado por lo general, pero como andaba hasta la madre, no pasaba nada.”* Andar hasta la madre es un eufemismo que ilustra un estado semiconsciente en donde el sujeto pierde la capacidad de sentir cansancio, adormecido por los efectos del psicotrópico o barbitúrico. Podría incluso decirse que es otra manera de evadirse, de escapar de lo que uno siente, del sí mismo.

Omar en un cariz similar ejemplifica que *“me gustaría solamente coger y ya. Y no puedo...”* porque vive las relaciones sexuales *“Con mucha pena, con mucha pena, también hay culpa de... para mí de pronto se me hizo muy fácil y mejor agarro la peda porque ahí se me va la pena”*. La pena es un freno a su deseo y el alcohol funge como portavoz de lo que él tiene ganas de experimentar. No hay que olvidar, empero, que esto ocurre en un contexto amplio donde *“de pronto viene esto de la fiesta y alcoholizarte e igual ya no me importa si estoy borracho”* además de que para él existe *“no puedo tener el acostón en frío. Si con esta persona que me está diciendo esto y aparte me vínculo con esta persona y ocurre cierto afecto, entonces pasa lo sexual”*.

En Omar las consecuencias son significativas *“El estrés me mata, he sufrido muchas cosas por el estrés. He tenido tendinitis, colitis, he tenido bruxismo. O sea, eso se empezó a traducir en una pinche ramificación de cosas horribles y*

digo, por suerte ahorita estoy en otro momento de mi vida, pero jamás, por lo menos por ahora, no quiero pensar que es algo que ya superé.” El proceso de salud y enfermedad aparece invariablemente articulado con el uso de sustancias, como un producto. Una serie de secuelas que se hallaban preconizadas, pero a la vez distantes de la percepción.

Si las drogas vencen la timidez y ayudan al cansancio, el precio que se paga por habitarlas es muy alto. En el caso de Omar reconoce que *“no es la mejor manera de resolver esto”*. Pablo rememora su adicción *“Todo el tiempo estaba nervioso, que algo malo iba a pasar, todo me afectaba muchísimo. No podía descansar. Me descompuse físicamente de muchas maneras (...) mi humor cambió para siempre, me volví alguien muy ansioso.”*

No hay una respuesta definitiva de por qué las personas utilizan estos medios para lidiar con la realidad, pero es claro que los significados que las atraviesan tienen que ver con un paliativo. Algo que sostenga a la persona cuando el mundo es demasiado, en palabras de Pablo consiste en *“evadirte. Hacer una hermosa evasión de la realidad”*. Cuando nos sentimos rebasados o incapaces de hallar un sentido (León, 2011), las sustancias conforman significados entreverados que nos ofrecen soluciones pírricas. Ir más allá de ellas implica reconocer que su uso está anquilosado a razones de tipo emocional y social.

3) TRAGALUCES Y RESPIRADEROS. ESPACIOS DE RESISTENCIA

SOÑAR EL PLACER

La primera conexión entre placer y lenguaje en la vida se reconstruye por los sujetos en el presente (León, 2011). Esto incluye cómo se manifiestan y elaboran para organizar su forma de habitar el mundo. Cuando se interroga a las personas sobre la manera en la que han fabricado esa dialéctica, sus respuestas arrojan un prisma peculiar. Pablo narra en su entrevista:

“la primera vez que me di cuenta como del placer erótico, he de haber tenido 5 años, 6 años. Me acuerdo eran sueños como muy muy lúcidos, o sea, como muy vívidos, como muy cristalinos (...) era despertarte como con ganas de correr un maratón, como muy muy ansioso”

Estas imágenes son recuperadas y rescatadas a través de los años y nombran al placer con apellido “erótico”. Este placer soñado y presentido, vehiculado por el lenguaje, toma cualidades lúcidas, vívidas y cristalinas (Lave & Wenger, 1991). La memoria no deja contornos definidos y claros para designarlo, sólo persisten sensaciones. Quedan las ganas de correr un maratón o la ansiedad. Este placer no tiene causa recordable ni fija, se aloja en el cuerpo por su sensibilidad y no por su racionalidad (León, 2011)

En este terreno primigenio, las sensaciones son reconfiguradas para trasladarse al lenguaje. Pervive la relación cambiante con otros seres humanos y los esquemas sensibles que aterrizan en los individuos para permitirles navegar por el mundo (León, 2011). Lo que se intenta clarificar es la carencia de una línea directa que enlace al cuerpo y su sensibilidad con el discurso que se teje sobre el placer. Las relaciones sociales generan un vocabulario para darle nombre y sentido a las experiencias (Kvale & Brinkman, 2009) y dado que estas relaciones son consustanciales a los participantes, entablar una conversación sobre el placer y el erotismo, requiere más que técnicas del recuerdo o una impronta espontánea. Precisa articularse en modos concretos de identidad en la vida cotidiana.

En psicología cultural preocupa dar cuenta del papel que ocupan los sueños en la conformación de significados bajo comunidades de práctica que estructuran el placer (Wenger, 1998). La puntualización es relevante porque Omar, ubica a los sueños eróticos como puerta de acceso al deseo y placer: ***Cuando empiezo a entrar a la secundaria empiezo a tener mis primeros sueños eróticos. Empiezo a soñar con otros chicos y ahí dije “¿Qué está pasando?”***. Continúa ***“Ahí tuve mucha conciencia hacia***

donde se dirigía mi deseo, pero me daba mucho miedo asumir o aceptar que eso me estaba pasando a mí. La perplejidad de no saber qué pasa subyace a la toma de conciencia y decisión sobre el deseo, gestado por la agencia y recursos que tiene la persona para situarse en el mundo (Lave & Wenger, 1991). La ofuscación es motivada por el miedo a saberse distinto a la norma y a las expectativas sociales, y por querer explorar ese deseo a través del sueño a la vez.

Los sueños han sido históricamente pensados como representaciones, imágenes o sensaciones fuera del control de las personas (León, 2011). Estar soñando es estar temporalmente distante de la conciencia y la razón. La pregunta sobre qué son los sueños, cómo se comunican con la conciencia y cómo se cifran para explicar la realidad, ha sido ampliamente debatida (Foucault, 1976). Sin embargo, lo que nos concierne es la unión entre la experiencia de Pablo y Omar y por qué el sueño erótico es placentero por su enganche y afianzamiento con el cuerpo vivo y despierto.

Sea que al despertar los sueños se cataloguen por los sujetos como ansiedad, contrariedad, miedo, u otros, en ellos se exploran aspectos placenteros ocultos o agazapados en la vida de las personas (Foucault, 2011). Esto se debe a no tener aun acceso al vocabulario, por las emociones que se despertaban, o ambas. El sueño erótico conecta con posibilidades imaginarias e imaginadas para acercarnos a nuestro placer. Soñar el placer es un preámbulo para armar el gran rompecabezas que es el cuerpo y su deseo (Le Breton, 2002).

JUEGOS INFANTILES

La psicología del desarrollo ha contribuido a la creación de etapas, momentos de vida donde se supone ocurren eventos de importancia capital. En estas etapas hay conductas admisibles y tolerables, mientras otras son vistas como inadecuadas o patológicas. La niñez se piensa asexual (Foucault, 2011). En ella no existe la sexualidad, el erotismo o las sensaciones placenteras conectadas con el cuerpo. Sólo hay ingenua e indocta curiosidad. Pablo pone en duda ese fundamento contando que:

“Como a los 8 o 9 años, tuve un compañero con el que experimentamos mucho... Nos tocábamos y vivíamos como una sexualidad, antes de la sexualidad.”

La palabra “experimentar” usada como sinónimo de “explorar” implica un proceso de destape compartido del cuerpo. Dicho proceso acontece a través del tacto, transformando sensaciones en sentidos socialmente orientados (León, 2011). El participante cataloga esta vivencia como una sexualidad

anterior a la sexualidad, reafirmando así la idea que la sexualidad es posterior a la infancia.

La sexualidad desde la mirada desarrollista está localizada fuera del reino de lo infantil. Se piensa que niños no fantasean, no erotizan, no buscan ni desarrollan placer (Foucault, 2011). En la vida de Pablo, estas dinámicas no fueron algo único y extraordinario se presentaban con cierta regularidad:

“Entre los 8 años y los 12 años y te estoy hablando de tres o cuatro personas con las que, pues hubo juegos eróticos.”

Sería económico adjudicarles a estas experiencias un sentido perverso o enfermizo. Esto deja de lado los indicios a las que apuntan estas prácticas. Por ejemplo, la relación que Pablo tenía con su amigo no se limitaba o restringía a tocar el cuerpo, también incluía *“jugar Nintendo, salir a andar en bicicleta, hacer otras cosas”*. Compartir el cuerpo es una actividad lúdica que acontece alrededor de la amistad y es un motivo para la felicidad.

Persiste en la narración de Pablo: ***“Era algo súper, súper secreto entre él y yo. Algo que nos daba como mucha felicidad de vernos y no afectaba el hacer otras cosas”***. Sólo ellos dos conocen lo que ocurre, dándole una connotación de intimidad. La mirada adulta hace ver en estos juegos infantiles admoniciones y presagios (Foucault, 2011). El miedo que despierta atiende a una construcción moral de la sociedad y las maneras de sentir.

La renuencia para hablar de ello crea preguntas: *“se me empezó a hacer raro que tuviera que ser un secreto. Pero, pues te vas dando cuenta horriblemente de por qué tiene que ser un secreto”*. Se relega al silencio y se hace pasar por una cuestión individual algo que tiene un origen colectivo (Foucault, 2011). Algo que producía placer, que mantenía unida a la amistad y que era extra a las demás diversiones muta a ser de lo que no se puede hablar, no se menciona, ni se dice en voz alta.

Resulta importante mover el foco del tabú y la prohibición a reconocer que la sexualidad infantil es inherente a la condición humana (Foucault, 2011). La sexualidad y su ejercicio cambia en tanto se modifican los marcos de interpretación de las personas. Entender el carácter afectivo de la sexualidad y remarcarlo implica tener una conversación acerca de cómo tejemos relaciones.

FANTASÍAS: RELATOS Y PORNOGRAFÍA

Previo a la aparición del internet de alta velocidad, las conexiones sólo permitían descargar fotos y videos de baja calidad. Existían, empero, otras maneras de estimular el deseo en aquellos años. Pablo relata *“Me acuerdo que a mí me gustaban un chingo los relatos eróticos”*. Los relatos eróticos a

los que se refiere Pablo ganaron fama a principios de los 90. Usuarios de internet subían a foros de internet sus ficciones, pero también sus experiencias.

Había un gran número de relatos heterosexuales, pero también páginas de relatos “gay” divididas por temas, longitud o novedad. Las redacciones brillaban por su falta de estilo y ortografía, pero su popularidad se hallaba en que incentivaban la imaginación de los lectores con detalles sórdidos y explícitos. Pablo atestigua *“Muchos de los relatos sí eran muy reales. Había algunos que evidentemente eran una súper ficción, pero entre más real se leyera un relato era lo que a mí más me gustaba.”* Los relatos tenían un amplio registro. En algunos se preconizaban diferencias de poder y relaciones asimétricas y otros se asemejaban más a una intentona de recrear el romance telenovelesco. Pablo explica *“me gustaban mucho los relatos donde había diferencias de poder. Mucho. Los relatos así como de mucho amor, me daban mucha hueva”*.

Los relatos se impregnaban con exposiciones sobre el cuerpo masculino. Los inventarios sobre la altura, el tono de piel, musculatura, vello corporal y por supuesto, dimensiones del pene, eran habituales. En las narraciones con diferencias de poder, primaba la violencia de alguien dominante hacia alguien dominado y se jugaban con distintas relaciones como maestro-alumno, sargento-cabo, policía-detenido, entre otras. Pablo comenta *“hasta la fecha me sigue gustando mucho la literatura violenta. Aunque cada vez que me meto un poco más como en el pedo del feminismo, cada día lo encuentro un poco más difícil de gustar.”*

Además de los cambios que el deseo de Pablo experimenta, el elemento por recuperar son las maneras que tenían de aterrizar en la vivencia del placer cotidiano. En palabras de Pablo: *“Algo que podía disfrutar mucho cuando conocía gente era como platicar algún relato. Me gustaba mucho enterarme como de otras personas que vivían cosas parecidas y era como un poco para no sentirme, pues por sentirme acompañado.”* El placer se alimenta de las narrativas que se arraigan en las identidades. Si Pablo disfrutaba platicar algún relato con otras para sentir compañía, también existe en el mismo plano, la necesidad de incorporar a los otros a nuestra identidad e intimidad.

En palabras de Pablo ***“lo chido de los relatos en general es que no, no tienes referencias visuales. O sea, puedes sentir de alguna manera que vives lo que lees”***. Sentir que vives la lectura es una proyectiva sobre la imaginación y la cognición. Colocarte como uno de los personajes (Goffman, 1956) de la misma manera en la que los lectores se introducen en una novela o un filme, aviva la llama del deseo. Los relatos eróticos le

proporcionan a Pablo la posibilidad de ejercer algo que fuera de ellos era inconcebible.

Ligar los relatos eróticos con la pornografía pinta un cuadro más completo sobre las formulaciones del deseo sexual. Cuando era adolescente Pablo declara que *“Me gustaba mucho la pornografía de twinks”*. Twink es una palabra anglosajona que describe una realidad particular acerca de la identidad y la corporalidad. Situada en el vocabulario interno de la subcultura gay, twink es el arquetipo del joven eterno situado entre la pubertad, adolescencia y adultez (Guasch, 1991). Lampiño, blanco, esbelto o atlético, el twink asemeja al efebo, rozagante de juventud. Una criatura digna de mitos griegos. Pablo lo resume al decir ***“El fetiche de la juventud. Como algo que puedes tener sólo un cierto tiempo”***.

Esta fantasía de juventud suspendida es recuperada por la pornografía que la recrea en películas, revistas, perfiles de redes sociales. Una de las características más notables de estos materiales es su planteamiento idílico. En ella existen solamente cuerpos trabajados y ejercitados con apéndices descomunales. Fungen como patio de juego donde todo acto sexual es posible y eterno. La pornografía ficciona el deseo, pero las personas buscan en ella modelos tanto corporales como de actuar en la sexualidad.

Pablo diserta sobre ello diciendo que *“la gente que más le dedica tanto tiempo a su cuerpo está súper consciente de su físico y siempre es acerca de eso, ¿no? Se creen en una película porno, horrible, porque la vida no es así”*. Ver el cuerpo como una máquina que debe cumplir ciertos parámetros dictados por la industria del porno se sobrepone a los discursos de la masculinidad. La proclamación de la potencia sexual, la verticalidad del poder y la completa anulación de sentimientos del otro donde no existe el cuidado ni el afecto son componentes claves de su dispositivo (Salguero, 2008).

No extraña que el porno sea la inspiración y el destino indirecto de la intimidad de muchos. Sus significados apuntalan cómo debe vivirse el cuerpo y la sexualidad. Pablo acentúa *“Me gustaba mucho, mucho la gente joven. De hecho, mis amigos me decían ‘ay, qué pedo contigo, te gusta puro twink’”*.

El deseo al no ser fijo puede mutar mientras la vida transcurra (Núñez, 1999). Y el testimonio de Pablo cierra *“Ya con el tiempo después como que se fue ampliando mis gustos. (...) Ahorita me daría terror estar con alguien muy joven, seguro me sentiría, así como un abuelo con su nieto”*. Indicando así que se pueden reelaborar estas fantasías y aterrizar en relaciones más equitativas.

La educación sexual que muchas personas reciben emana de estos materiales audiovisuales o de lectura. Las expectativas se diseñan en torno a ellos. Las personas encuentran en los relatos eróticos y en la pornografía maneras de habitar su deseo. Pueden ver ahí representados el rompimiento del tabú del cuerpo. El problema reside cuando sólo pueden existir los modelos, no las personas de carne y hueso. En el momento en que los cuerpos se viven lejos del idilio o la utopía, podemos construir maneras íntimas y placenteras de relacionarnos. Escapar del fetiche o de pensar que sólo existen ciertas formas de disfrutar es un reto constante.

INTIMIDAD Y PLACER

Hay otros lugares además del jardín de las delicias (Foucault, 1976) lleno de voluptuosidad y cuerpos perfectos de la pornografía. Uno de ellos es la intimidad. Pablo describe aquella que se gesta en la pareja, sostiene que *“pues ya te conoces, tienes confianza. Pues, son como relaciones sexuales como mucho más placenteras. Es, pues es como otra relación”*. Incluso remarca:

“Yo no creo haber tenido como relaciones sexuales verdaderamente placenteras, plenas y tranquilas como de una manera con mucha confianza, hasta muchos años después. Hasta después que tuve una pareja estable y que no tenía nada de qué esconderme con nadie. Que fuera en secreto lo hacía muy difícil disfrutarlo.”

Con la aparición de una pareja estable se abre la posibilidad de explorar otro ángulo de su sexualidad. En parte se debe a la ausencia de clandestinidad o escondite. La pareja ofrece un ritmo y ambiente distintos donde hay una complicidad particular. Menciona que lo que más le gusta de ello es ***“la sensación de estar con otra persona, el hecho de estar con alguien más y ya sea que... de alguna manera, los roles sexuales tienen mucho de... tienen mucho como de poder. Sentir cuando alguien te está como sometiendo o al revés. Cuando estás justo a la mitad y piensas así como de ‘órale, qué chido, estoy con alguien más, como en este grado de confianza”***.

La seguridad que ofrece la pareja implica que las prácticas sexuales al interior de ella existen recubiertas de cercanía y placer. No obstante, hay que cuidarse de circunscribir la sexualidad en pareja como la única alternativa a un gozo pleno (Foucault, 2011). Recordemos que también se ha demostrado que en ella se reproducen violencias y se esconden o silencian.

Si la pareja se piensa como una finalidad en sí misma rebosante de placer es porque existe como hegemonía en el imaginario. No obstante, otras maneras de vinculación son posibles. Por ejemplo, Omar diseñó todo un

proceso para relacionarse con otros: *“No es con cualquier persona que me diga ‘ay, me gusta tu cuerpo’ y ya me voy a coger (risa), sino que... (...) necesito vincularme. No puedo tener el acostón en frío”*. Omar tiene claro que la vinculación es necesaria para llegar a su erotismo. *“No sé si vi mucho Disney (risas), no sé qué pedo, en qué momento se construyó esto, pero así me pasa bien feo porque a veces quisiera solamente coger”*. Omar reconoce que se precisan ciertas condiciones para que él sostenga relaciones sexuales: *“con gente que conocí y previo nos hicimos amigos o algo, o que después de eso yo traté de crear el vínculo. ... la segunda condición es que sí muestre que hay un deseo”*.

Este afán de querer tener relaciones sexuales desligadas de lo afectivo es un conflicto moderno o, mejor dicho, de la modernidad (Foucault, 2011). La creación de un marco de referencia para que existan sentimientos en los encuentros sexuales es relativamente reciente. La idea misma de encuentro sexual, relación sexual o coito remite a la sexología como una disciplina novedosa. En ese sentido, la esfera de lo erótico y lo afectivo como campos paralelos de la sexualidad data de menos de 70 años.

Nuestra cultura se ha dedicado a ver en lo sexual una práctica corporal ascética donde las emociones no entran. El caso excepcional es cuando se trata de sexualidad en pareja o de preferencia matrimonial. La intimidad es una cuestión de alcoba (Foucault, 2011), torcedura a lo que antes se le llamaba eros y lo que alguna vez se conoció como ágape. Esta diada artificial se apila sobre otras para gestar culpas cuando no se cumplen los parámetros dispuestos al deseo.

Sin embargo, el placer reside ahí, en esas formas de vinculación que los sistemas de dominación hacen ver como subalternas. Algunas incluso pasan por el mero acompañamiento, no tanto por una culminación sexual. Cuando Pablo se sentía solo *“era buscar como con quién (...) Me hice amigo de amigo de chavos que trabajaban en la zona de Praga, por ejemplo, o de chichifos. Luego a veces nomás iba a darme la vuelta, platicaba con ellos y a veces nos íbamos a algún lugar y teníamos sexo, o no. O sea, a veces solamente era como estar con alguien, como tener alguien con quien platicar.”*

Pablo consigue reescribir su manera de relacionarse con las personas, en concreto con los varones. En la Ciudad de México puede *“Salir a fiestas gay sin que fuera una necesidad una relación fugaz. Entonces eso cambió todo, porque ya podías conocer a alguien en un bar o, no sé”*. Consigue vivir su propia historia (Hundeide, 2005) *“Como ya no tenía la necesidad de mentirle a nadie acerca de lo que estaba haciendo, podía quedarme de ver con alguien y de hecho, ir a cenar, de hecho, vernos varias veces antes de ir a la cama”*. Lo que antes eran excusas para sostener relaciones sexuales, se convierten

en actividades para conocer a alguien, platicar, salir al mundo y no sólo al encierro de un dispositivo sexual normado.

La intimidad no sólo abarca los actos sexuales, de ahí la importancia de procurarse distintos espacios para vivirla. El disfrute es al final, una cuestión de ser, de ontología, y por ello puede vivirse en distintos niveles y ámbitos. Dice Pablo: *“También existe la sexualidad solo. Existe la masturbación y todo eso. Y eso siempre es un momento de mucha, mucha paz, ¿no? Pues, estás contigo mismo, ¿qué más da el mundo entero?”* Es una suspensión, una pausa, una práctica de cuidado. La sexualidad puede y debe ser replanteada bajo estos términos que remiten a una metafísica fenomenológica.

NK lo visualiza en términos simples *“siempre he creído que si estás con alguien es porque, pues te quiere”*, un querer entendido como deseo. Lo pone en una situación cotidiana *“si ves a alguien en la calle y te sonrío es porque le gustas. Entonces si ya pasa a más si llegas a una segunda cita, una tercera cita y de repente llegas a una situación como muy sexual, pues yo lo he pensado siempre “pues ya me ha visto”. O sea, nada más le falta verme sin playera, que es lo de menos”*. Concluye diciendo *“Entonces yo no he tenido problemas nunca con eso de quitarme la ropa. Nunca ha sido conflictivo”*. Para llegar a esa afirmación, no obstante, hay que sortear un camino lleno de baches.

Revestir la intimidad de confianza y cercanía es un aliciente para vivir el sí mismo. Omar en la desnudez con alguien que estima, su primer novio, narra que *“no recuerdo sentirme avergonzado o sentirme mal de mostrar mi cuerpo”*. NK relata que *“en relaciones en las que [he] estado me han dicho ‘ay, oye, tienes un bonito cuerpo’ O sea, ‘me gusta mucho tu cuerpo’”*. La sensación es sin duda agradable cuanto más se ratifica *“que las dos personas me dijeran ‘es que sí nos gustas, físicamente nos gustas mucho’. ‘Nos gusta tu cara, nos gusta tu cuerpo, nos gustan tus brazos’, fue algo como de ‘ah, está padre, les gusto”* Para Omar estas afirmaciones le permiten estar cómodo en su cuerpo: *“[Me hacía sentir] deseable, querido... eh... me prendía, muchísimo, porque restauraba yo creo, la autoestima que tenía hecha pedazos, ¿no? y descartaba mis miedos de ser feo, de no ser querido”*. Debajo de su sensación se manifiesta la necesidad tan humana de ir hacia el otro, de buscar validación, pero también de encontrar formas de ser-con-otros.

Pablo contrasta este argumento diciendo **“Puedes tener sexo, perfectamente feliz en un horario normal sin estar hasta el culo. El sexo no tiene por qué ser horrible, pero como que hasta cierto punto tú buscas que sea horrible, ¿no? Que sea a las peores horas, con la peor gente”**. Esto es primordial para entender el mecanismo por el cual la

sexualidad se ha confinado a lo furtivo, oculto y prohibido (Foucault, 2011). Buscar que sea horrible y en condiciones ominosas es producto de una serie de prohibiciones sociales que conciben a la sexualidad como algo sucio o peligroso.

El placer es un gesto sensible en relación con otros. De ahí que la compañía y la complicidad sean tan importantes en la conformación de intimidad. La intimidad no es un único camino, sino que se presenta múltiple y cruza diversos ámbitos. El cuerpo puede resignificarse y percibirse de manera diferenciada a la luz de la intimidad. Además, el placer sigue siendo agencia, un ejercicio del sujeto con los otros y el mundo.

CORPORALIDADES REESCRITAS

Regresar al cuerpo y hacer las paces con él no es cosa sencilla. Pablo narra que *“A los 23, 24 años empecé a engordar un poco, pero ya también me empezó a importar un poco madre, porque ya había pasado esa época en la que ya sabes que el físico no es la única manera que tienes como para encontrar ciertas cosas, el sexo, por ejemplo”*. Si bien existe reconocimiento, también hay un desplazamiento de su imagen como manera de relacionarse. Esto se debe a que *“Descubres que la gente descubre, que no solamente le gusta un tipo de gente”*. Dicho de otro modo: en el mundo y en los deseos caben todos.

Aunque queda algún remanente del ideal, es posible retornar al cuerpo y volverlo una casa *“Sí me gustaría haberme cuidado un poco más, pero no es algo que me conflictúe mucho”*. NK lo pone a modo de condicional y pregunta retórica *“si no me aceptaba como mi orientación sexual, ¿por qué no iba aceptarlo sobre mi cuerpo?”* cuando logra vivirse y reconocerse en ese lugar de aceptación. Ya no es una búsqueda de validación de otros que se queda en ellos, sino que se interioriza y se apropia.

El cuerpo es algo que se experimenta de manera continua. Si los otros nos han colocado en espacios de vulnerabilidad, también nos restituyen el sentido de vida. Claro que para eso ocurren múltiples acontecimientos. Uno de ellos es asumir que se posee un cuerpo donde otros encuentran deseo *“regularmente de todos los chicos con los que he salido siempre hacen énfasis en mis ojos, no sé por qué. Que les gustan mucho mis ojos, que son como muy expresivos”*. A pesar de no ser una linealidad o ejercicio de única ocasión, se atisba permanencia. Sostiene NK *“sólo me ha pasado como tres veces, chicos que me dicen ‘me gustan tus brazos’. Y es como de ‘tengo brazos como de nadador, supongo’. O chicos que me dicen específicamente ‘tu espalda es grande, me gusta tu espalda’”*.

Para NK no es posible separar los comentarios de las personas que los emitieron *“él me veía más como la cara. Me decía ‘ay, me gustan tus ojos, me gusta tu cabello, me gustan tus orejas’ y tendía a tocarlas”* incluso cuando ocasionara desagrado *“yo odio que me toquen el cabello, no soporto que me toquen el cabello, es algo que no aguanto”*. Involucra, empero, el mismo mecanismo por el cual NK se coloca dentro de su cuerpo, como algo propio y que le permite vehiculizar emociones, creencias, atribuciones, entre otros.

Menciona NK sobre alguien con quien salía que *“teníamos más tiempo teniendo relaciones sexuales que saliendo a pasear, ir al cine, ir a comer. Cosas que se supone las parejas hacen, ¿no?”*. Esta relación cimentada en lo sexual presenta una saturación de ello, carente de otras actividades. En ella el cuerpo es borrado o desdibujado y que esté presente no lo vuelve consciente, atestigua el relato de NK *“cuando estábamos juntos, nunca mencionaba mi cuerpo o nunca mencionaba algo acerca de mi cuerpo”*. NK es reducido a pura potencia corporal que lo catapultaría a los encuentros detallados en el capítulo anterior.

Es importante, no obstante, mirar los contraejemplos. En otra ocasión y con otra persona, NK relata *“Ese señor era muy muy lindo, muy muy lindo. Íbamos a comer, íbamos a platicar. Íbamos al cine de arte, me gustaba mucho eso y cuando estábamos en la intimidad regularmente nos veíamos los viernes y yo me quedaba con él los viernes para amanecer sábado.”* Con esta compañía además de lograr hacer cosas fuera de la habitación, redefine la intimidad y con ello su corporalidad: *“le gustaba pasar sus manos por todas partes de mi cuerpo. Y siempre que pasaba por partes de mi cuerpo me decía ‘oye, me gustan tus pies, me gustan tus brazos, me gusta tu panza, me gustan tus pompis, me gusta tu cabello’. Él siempre tuvo como ese detalle”*.

Poner en perspectiva ambas historias ayuda a ejemplificar que el cuerpo no mantiene un único significado. No es solamente el transporte de experiencias o su recipiente, también experimenta cambios (Le Breton, 2002). El giro sensorial que se le ha impreso recientemente a las ciencias sociales habla de una inquietud cada vez mayor por documentar estas transformaciones (Sabido, 2007).

Se pondrá una tercera crónica para señalar el carácter relacional del cuerpo y su nexos con el placer y la intimidad. NK rememora a *“un chico que medía como dos metros y era muy muy tosco, estaba muy muy grande. Un amigo me dijo ‘güey, parece un armario’ y yo ‘güey, sí es cierto, tienes razón”*. Las dimensiones y el énfasis en ellas son relevantes para NK porque permitía que *“cuando él me abrazaba sentía ese calor, me sentía muy a gusto, que me abrazara. Él me podía abrazar por la cintura, me podía abrazar por la espalda, me podía abrazar de frente y yo me sentía muy bien”*. Remata

afirmando que “*No me sentía incómodo con las relaciones o las personas pasadas*”. Se trata aquí no sólo de ver el cuerpo de otros sino a partir de ello simbolizar el propio y morarlo de manera particular.

Relacionarnos con el cuerpo, a través del cuerpo y a partir de él supone un itinerario discontinuo (Le Breton, 2002). El cuerpo representa una cruz, un fardo o algo etéreo e impalpable. Omar cavila “*siendo bien complicado para mí “¿por qué no puedo disfrutar?, ¿por qué no puedo disfrutarme?, ¿por qué no puedo terminar de quererme?”* Su cercanía con el mundo de lo sensible aumenta el reto al provenir de la encarnación masculina y su sinrazón. Descubrirlo y hallarle formas de participación y trayectorias renovadas acontece a la par que se ve al otro y el reflejo es regresado.

El cuerpo no es un homúnculo ajeno, sino que contiene pistas y acertijos dispuestos en el ser y el mundo. Tiene la capacidad de hablarnos por sí mismo, pero también mediante otros. Lo que Pablo, Omar y NK trazan es un pequeño retazo de un inmenso juego de espejos y una profunda arqueología de los sentidos.

EXPERIENCIAS LIMINALES

Con todo y el tabú o la prohibición, la sexualidad sigue permeando y pensándose como una fuerza repleta de gozo. De este modo, el deseo es irracional, al no captarse mediante la razón (Foucault, 2011). Pablo menciona algunas cosificaciones sobre cómo él ha llegado a vivirlo “*me excita muy cabrón que sean muy claros acerca de lo que les gusta. Me excita mucho la gente que te puede enseñar algo*”. Señala una cartografía corporal específica “*Me gusta mucho la gente que tiene algunos rasgos indígenas. Me gusta mucho la gente morena, me gustan como las facciones muy lampiñas, por ejemplo, los ojos rasgados, ¡puta! Así, ese tipo de cosas me ponen así “jahh!”*”. Las onomatopeyas en su discurso acentúan aquello que no puede describirse. La curiosidad se concreta en prácticas y especialistas del deseo específicos a los que admira “*la gente que está clavada, muy muy clavada en el pedo del leather (cuero), es gente bien interesante que sabe... sabe mucho del cuerpo*”.

Conviene resaltar su posición de aprendiz, de alguien que no es experto en la sexualidad y que busca estar con sujetos claros acerca de sí mismos y su deseo. Sin embargo, subyace en el encuentro con la otredad una exotización de lo moreno, lo indígena y los ojos rasgados, una suerte de orientalismo con un papel central. Por último, a Pablo le intriga conocer el cuerpo por considerarlo un perpetuo enigma, de ahí que mencione a las personas en la escena leather como referentes.

Pablo ha explorado también las limitaciones de su deseo: *“Si alguien me gusta y dice algo como muy misógino, casi automáticamente se cancela todo. Me apaga mucho la gente que tiene solo un rol... sexual. Me apaga mucho la gente que son súper activos y súper varoniles, o al revés”*. Pudiera leerse paradójico que alguien súper activo y súper varonil que tiene claro lo que quiere extinga el deseo en Pablo. Convendría recordar entonces que, para el participante, su deseo está amarrado a ser continuamente renovado, a no casarse con una postura definitiva (Dreier, 2012). Se resuelve así esta aparente contradicción y deja entrever que la sexualidad para Pablo tiene componentes de resquebrajamiento y liquidez.

Al hacer inventario de su vida sexual, Pablo revela *“Al final estuve como con gente de todo tipo. Hubo gente con la que nunca pensé que iba a estar y lo disfruté bien chido”*, insinuando satisfacción y un abanico amplio de posibilidades. Los frenos y límites son puestos por él y no se viven con pesar *“Cuando ya podía estar como con gente más chava, porque ya le empezaba a interesar, ya no me interesaba”*. Destaca porque es un hito en la forma de apropiarse del deseo además de ser congruente con la idea que Pablo tiene de habitar su propio relato. Vivirse como protagonista es una proeza (Goffman, 1956).

Pablo indica que le molesta cuando sus parejas *“no se quieren, no sé, encuerar bien”*. Para contrarrestarlo busca *“hacerle un pinche wawis (sexo oral) súper cabrón”*. La reacción por parte de ellos es que *“se quedan así como de ‘¿güey, qué pedo, qué pasó?’”* que él contesta con un *“güey, date placer”*. En su ambición por romper las convenciones del deber ser, procurar placer es un incentivo poderoso. Por ello, el significado atribuido a lo sexual, Pablo lo resume en *“Es como una manera de conocer a la gente y también como una manera de tener relaciones de poder”*.

En ese mismo tono, Pablo señala que las personas verdaderamente libres de su sexualidad son infrecuentes: *“La verdad es que la gente que tiene sexo muy chido es muy rara, realmente es poca.”* Presiente que *“la gente que domina muy cabrón su cuerpo es como gente que tiene sexo muy cabrón, son raros”*. Esta relación entre dominación y placer ha sido previamente investigada porque atraviesa el orden del mundo (Foucault, 2011). El mismo orden que amenaza ser trastocado cuando sus endebles límites se ponen en entredicho, tal es el caso de las experiencias liminales donde el lenguaje parece terminarse (Foucault, 1976).

Las experiencias liminales que residen en la esfera sexual hablan de momentos muy particulares en la vida de las personas. *“Es como si ya no hubiera barreras. Trent Reznor dice que es como más cerca se siente de dios y quizá tiene algo de cierto.”* La canción a la que hace referencia el participante

narra una historia que tiene que ver con el flagelarse y meditar sobre las obsesiones y pasiones de cada uno. La letra alude al odio con uno mismo que sólo puede ser restaurado con un escape que fragmente los tabúes y ruptura lo sagrado. Closer, la canción, forma parte de un disco titulado The Downward Spiral que puede ser traducido como La Espiral Hacia Abajo y justo relata lo que es caer en picada hacia la angustia.

Pablo toma esta referencia, la reinterpreta y la entiende como una manera de aproximarse a la sexualidad resquebrajando las limitaciones y llevándolo a un estado pre-civilizatorio (Bourdieu, 2000). En su experiencia *“El ‘fuck you like an animal’ (tener sexo como animal) es muy así, es muy carnal, es muy animal, no se necesitan palabras”*. Complementa diciendo que *“Aunque luego me ha tocado ver gente, y eso está bien chingón, que dice cosas rarísimas durante el sexo. Cosas muy duras, ¿no? Hay gente que se pone a llorar, we, cuando está cogiendo”*. Que el sexo saque a relucir las partes vulnerables y límites de las personas no es para nada una casualidad.

Relegada al silencio, la sexualidad humana pugna por ser reconocida como una fuerza natural, en el sentido literal del adjetivo. Una sexualidad consensuada y entre pares es una ocurrencia inherente al mundo que no debiera despertar miedos o generar angustias. De aquí se desprende una reflexión importante sobre los espacios para vivirla que tendrían que plantearse como seguros.

El deseo no tiene un lenguaje ordenado o esquemas mundanos, se comunica en clave y códigos que recién se traslucen (Foucault, 2011). Sería ingenuo esperar que la sexualidad fuera similar y pudiera compendiarse en un momento. Las experiencias liminales carecen de palabras nítidas y brillantes porque son sucesos complejos donde se conjuga y se juegan a la par la voluntad, la conciencia y el mundo mismo.

CONSIDERACIONES FINALES: CUEVAS ENTREABIERTAS

1) Autómatas conceptuales

Las categorías que se utilizan para trabajar un dilema pueden ser sorteadas arbitrariamente. Terminar siendo una fábula o una ficción más o menos coherente. Sin embargo, Hugo Zemelman (2001, p. 1) remarca “la necesidad de distinguir entre un pensamiento teórico y un pensamiento epistémico, cuya diferencia está precisamente en el cómo se resuelve la relación del pensamiento con esa realidad que se quiere nombrar”. Equiparar teoría a una organización a la que basta sobreponerle una hipótesis es ignorar que la realidad social antecede a los esquemas que pretenden acomodarla.

Designar un problema supone ya un reto porque remite a algo que se tiene que por fuerza requiere una solución. Una ecuación que anticipa un resultado. Un problema, en una segunda definición es una pregunta, una interrogante o una inquietud. Para este texto se intentó ubicar en este último plano. El cuerpo, el placer y la desnudez no son algo por resolver, sino más bien un giro, un replanteamiento y cuestionamiento.

Es cierto que los conceptos nunca se hallan acabados y es necesario revisarlos cada tanto, la dificultad consiste en volverlos muletillas hasta forzarlos como en el mito de Procasto. Además de ello, cada teoría reposa sobre cierto programa, ya sea implícito o explícito. Según el autor, la escuela, corriente o tiempo de gestación existen temas posicionados en cada agenda que se vuelven difíciles de ignorar. Ideas como “género”, “masculinidades”, “diversidad sexual”, “cuerpo” y demás están insertadas en una ontología propia de cierta teoría y es sencillo simplemente reproducir esos discursos o adecuarlos a un proceso de investigación.

Constituir un aparato crítico es una alternativa frente al frenesí que abstrae la teoría por la teoría, constituyendo una tautología. Tomar prestados las unidades analíticas ignorando que corresponden a un corpus establecido es un disparate. La importancia de la mirada reposa justo en saber dimensionar y ajustar al fenómeno vivo y sentido, opuesto a quedarse siempre a la altura de un noúmeno que existe sin valoraciones. El despliegue de condiciones teóricas es más necesario que nunca para detallar la realidad y el problema.

En esta línea es importante seguir la recomendación del pensamiento epistémico y así evitar las cuadraturas, circulaturas o relativismos. Se escribe y suena sencillo, pero acarrea el desarrollo de una sensibilidad con

la realidad y por antonomasia con lo real. De esto que se examina, al mundo particular al que se adentra: ¿qué especies conceptuales utilizar para revelar sus motivos? ¿cómo acercarse a sus representaciones? Es en esas preguntas, o similares a estas donde se colocaría la visión y elección de supuestos teóricos.

Aunque observar no es una operación libre de juicios y que demanda voltear a uno mismo, no por ello deja de ser un instrumento poderoso. Bachelard enlista como obstáculos epistemológicos metáforas e imágenes como evocadoras de signos ya anquilosados y que no pueden sino sólo ser constataciones de lo ya presentido. Bourdieu continúa con esta idea e insiste que eso que llamamos ciencia se construya en contra de lo intuitivo, de lo asumido como verdad. Se desprende entonces la necesidad de divisar el mundo siendo consciente que no somos ajenos a las prenociones.

Todo el cometido teórico de este texto pretende ser una reflexión y abono para trazar caminos que permitan seguir la herencia de una epistemología crítica. El recorrido sobre el género y sus concomitancias masculinas, la discursividad sobre la diversidad sexual y la articulación sobre el cuerpo versan justamente como una captación que no pretende ser absoluta aunque sí cuidadosa y contemporánea.

2) Encuentros con la Esfinge

Elegir una tesis empírica tiene de fondo una conjura consciente. La realidad caótica e impredecible ha intentado ser asimilada, ordenada y estructurada. En este esfuerzo milenario se inscribe la necesidad de un método. Un método momentáneo que sólo puede ser sino una parcialidad. Aunque ya se ha expuesto que la artificial diferencia entre lo cualitativo y lo cuantitativo remite más a una discusión moderna y falaz, no deja de sorprender su espesor a la hora de llevarlo a la práctica.

Este trabajo de índole cualitativa supuso sumergirse en una filosofía fenomenológica. El mundo vivido, el mundo sentido y el mundo percibido son tesituras que conforman una metafísica compleja. El trazo de figuras consagradas que la han abordado pasa por Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger y se decanta hasta Alfred Schutz o los multicitados Berger y Luckman. En todos ellos reside el mismo ímpetu de acercarse a ese ser que es misterio y fascinación, pesadilla y maravilla: el otro.

Hablar desde el lugar del otro, tejer intersubjetividad y a partir de ella construir conocimiento es algo que puede sostenerse desde diversas posturas metodológicas. El enfoque cualitativo tiene la particularidad que permite dialogar y abrir conversaciones que de otra manera serían difíciles

de sostener. Al plantear temas de intimidad, placer, desnudez o prácticas sexuales las personas se colocan en un espacio de vulnerabilidad. De ahí que sea necesario apoyarse en espacios de intercambio de información de confianza seguros que permitan abarcarlos.

Cuando los participantes hablan en sus historias los significados no brotan de manera lógica y secuencial. Los relatos van hacia adelante, hacia atrás; de pronto se detienen a describir algo con mucho detalle e intensidad o grandes eventos son reducidos a una mención casual. Encontrar un sentido, elegir y curar lo narrado involucra un encuentro entre los contenidos, las intenciones y los metamensajes. La investigación se fisura porque conduce a categorías imprevistas o no contempladas. Seguir una inevitable planeación y guion se confiesa incapaz de dar cabida a ese mundo de posibilidades que son las trayectorias personales.

La entrevista es un acto que potencia y cataliza la indagación de la mismidad. Aprestar los temas apenas es rozar la complejidad. Ante la perentoria advertencia de blindarse y vigilar con meticulosidad los temas para abordar, el hecho conversacional es una mutación que mete constantes zancandillas a la teoría y el investigador. La razón es doblemente simple e inescapable: está hecho de personas que se actualizan sin cesar.

Hilar historias es un oficio viejo que coloca a la discusión de método en una familiar encrucijada, la de sólo ser una serie de precisiones en caminos que se cruzan. Tejer una historia a partir de otras es tener algo vivo e indomable entre las manos. Dar voz al mismo compás que entrelazar relatos es una práctica en la que difícilmente uno puede jactarse de ser experto. Como en la tradición homérica, Penélope nunca culmina el sudario para Laertes excepto cuando el final de la odisea se anuncia.

3) Escudriñando hallazgos

El análisis pretende recrear o emular un proceso narrativo. Los tres capítulos aspiran a recrear la estructura de un relato, una historia con un principio, un conflicto con clímax y un desenlace. Las experiencias recogidas fueron ideadas para tratar de contar trayectorias y senderos de vida. La ejecución de una empresa como esta asemeja a un laberinto.

Antes que existiera un género literario bajo el mote de fantasía, las recomendaciones sobre el mundo del afuera o del allá eran tomadas como algo serio y vívido. No salir al bosque, no hablar con extraños, desconfiar de los espejismos so pena de encontrar un final fatídico. Ser fiel a sus principios, ir al encuentro con el destino y superar las adversidades como

brújula moral. Toda esta pedagogía yace al lado de no olvidar que la realidad es mudable, camaleónica y no puede ser entendida unívocamente.

La diferencia radica en que los sucesos aquí recolectados no son invenciones o forman parte de una quimera. Todas las viñetas parten de la densidad de las biografías, el arreglo en forma de cuento tiene un doble propósito: presentar un diálogo esmerado que conecte las vivencias con el mundo social donde se insertan y que el lector halle una fluidez con la que pueda seguir la lógica de la investigación. Asimismo, el texto desde su génesis estuvo fuertemente influida por la facultad de ser una claraboya al cambio social.

Es posible imaginar otros mundos, otras maneras de relacionarnos, otras formas de participar. Más allá de las utopías, fabulaciones o idealizaciones, la transformación del lugar en que habitamos se conquista a diario. Consuetudinariamente elegimos en una relación dinámica con otros las formas de ser, sentir y pensar. Eso no borra en absoluto las estructuras, los límites ahí puestos para experimentarlas o el dispositivo mediante el cual se ejercen los sistemas de dominación. Lo que se acentúa es la elección, aunque sea dentro de victorias pírricas y parajes en penumbra.

Conjugar así la dualidad es recordar que los orígenes del mundo pueden si no reinventarse, al menos socavarse. Ser historia, pertenecer a un tiempo simultáneo a ostentar el presente y negociar el futuro es un privilegio y una responsabilidad. La consigna no puede ser lograda individualmente, requiere la condición que nos une a los demás, que los ata a los otros. Sea en una sociedad de riesgo, régimen biopolítico o demagogia autoritaria de la posverdad, se mantiene el hecho de vivir juntos.

La coexistencia está llena de baches y difícilmente sería posible sin una relatoría o sensibilización sobre el cuidado. El cuidado es una reflexión persistente desde hace ya unas cuantas décadas. Cuidado de sí lo llamaría Foucault cuando intenta recurrir a los griegos y su cosmovisión para preservar el ser para el placer. Cuidado de otros lo llamarían las feministas a manera de protesta cuando señalan que en el ámbito privado ellas han tenido que cargar con seres ajenos, privándose de ellas mismas.

La gestión del cuidado son prácticas y vínculos, ejercicios donde reside la sexualidad en su dimensión afectiva, inscrita en un erotismo y hasta un programa político. Podría hasta hablarse de un precepto cultural del cuidado sin el cual no podríamos enraizar nuestros valores. Si se es alguien es porque hubo un cuidado, un esmero que vino, no de la persona, sino de sus relaciones. El cuidado, sea a quien se dirija, cansa y desgasta porque involucra <<estar ahí>>, una postura de sostén y soporte.

Ejemplos de cuidado en su acepción de pilar de vida hay varios: enfermos, moribundos, heridos, vulnerables, entre otros. En cualquier caso, el cuidado es un ser-con-otros. Necesario por su impresionante poder de compenetración entre sujetos y por su potencial para resistir el avasallador avance de la alienación. Asumir que uno no es la medida de todas las cosas contrarresta la exaltación de la modernidad que ha encumbrado al individuo como dueño de la naturaleza y la razón.

Ahora más que nunca la sobre identificación con los objetos y el fetiche con la materialidad de las cosas se ha intensificado. En esta hipermodernidad que augura una incesante liquidez los sujetos se hallan desbordados de discursos y sin tiempo a plantearse lo acelerado de la inmediatez en sus necesidades. La intimidad se nos disuelve y es sustituida por procesos de compraventa, englobando los cuerpos.

El placer es una vía alterna, siempre y cuando se le inscriba en una dialéctica amplia. Se plantea evitar el placer fugaz o su focalización para huir de nuestras subjetividades. En los huecos de las expectativas emocionales se nos cuele un profundo malestar. La gestación de un hoyo que no puede ser llenado sino con una progresión encadenada de bienes materiales. Ahí es donde el placer ofrece sustanciosas opciones.

Visto de ese modo el placer es intimidad, es contacto con los demás. La gimnasia de estar con otros, de cuidarse, cuidarnos, cuidar a otros. A la ferviente instrumentalización del tiempo que hace ver al presente como un colapso inminente y sin futuro, las relaciones profundas y significativas son una oportunidad para reencantarnos con el mundo. Y no ha existido mejor carruaje para explorar esta circunstancia que la del cuerpo y su proxémica. Se reduce así la soledad, se sobrelleva el aislamiento y la condena de nosotros mismo estalla en infinitesimales líneas que nos unen al cosmos de sentido, que restituyen el espíritu al ciclo de caos y orden y reintegración.

4) Ofrendas de explorador

Resulta pertinente agregar un par de palabras sobre los participantes ya que, mediante sus experiencias coadyuvaron a puntualizar que la significación del mundo social es, a fin de cuentas, biografía. Horadar en la vida de las personas es una posición particular: conocerlos de manera muy personal y cercana con la distancia ineludible que da la investidura de investigador. La ambición de ser horizontal descansa en primer término en insistir que no se trata de indagar a la persona sino los significados que de ella emanan. No es extractivismo deshonesto, sino un acompañamiento por lo que la cultura transfigura y hace permanecer de nuestras subjetividades. En este contexto es donde se colocan las siguientes impresiones y acotaciones.

OMAR

Cargar a cuestas con la inadecuación y una estela de humillaciones inmerecidas y violentas dejan huellas indelebles que toma mucho tiempo reparar. En la búsqueda de aceptación y validación el cuerpo es un actor central al que se le tiene que someter a nuestra voluntad. Sin embargo, el cuerpo se revela, devolviéndonos un mensaje sobre su naturaleza desbocada y salvaje.

En el ansia de ser visto, querido y protegido de las hostilidades del mundo y de otros que acechan y lastiman, la configuración del ser es impasible. Que los demás sean los que den el primer paso, expresen sus deseos y por petición de principio se aseguren de la comodidad y cuidado afectivo es un arma de doble filo. Posiciona a la persona a estar en un espacio de inmunización a la vez que no se deja conocer, considerando que conocer es un acto de intimidad y vulnerabilidad.

PABLO

Pablo, al igual que Omar, pasa por un proceso de extranjería. En parte por su reubicación física y otro tanto por la recomposición psicoemocional a la que se enfrenta. De vivir en el dispositivo donde el placer se agota y el frenesí marca la pauta su paso por el mundo lo planta ante su deterioro. Ahí descubre con reparos y turbulencias, que la intimidad es libre, placentera y llena de plenitud.

La fábula del desarrollo es puesta en duda cuando se avizora que en la infancia también hay maneras de disfrutar. También que el cuerpo no es un cognoscente a partir de la adolescencia y que puede vivirse desde el sueño. Sueños de pura sensación, distantes a una gramática. Por último, pone sobre la mesa la soledad de vivir en el relato, de no poderse ver más que a través de otros. El aplomo con el que se vuelve dueño de su historia como una elección que se ejerce a diario es clave y trascendente.

NK

Lo que manifestaba NK a lo largo de las viñetas fue imprescindible para entender cómo uno puede situarse en el mundo lleno de sensaciones y paradójicamente cargar la inmutabilidad. El cuerpo es una entidad instrumental, el placer es un bien adquirible y la desnudez sólo es el despojo de ropa. Además de esto el deseo es una relación de medios fines.

Una combinación de ascetismo, escepticismo y utilitarismo que sólo puede surgir en un momento histórico particular es apreciable en su narración. Sin embargo, ser deseado también supone una arqueología. NK queda cautivo en esas categorías que no pueden ser de otro tiempo y que lo signan

y sujetan a campos que no puede esquivar porque están ahí puestos para ser habitados.

BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, E. (1993). XY. La Identidad Masculina. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (2008). El oficio de sociólogo. Ciudad de México : Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (1971). Capítulo Primero: Introducción al Problema. In G. Canguilhem, Lo Normal y lo Patológico (pp. 17-23). Ciudad de México: Siglo XXI.
- De Barbieri, T. (1993). Sobre la categoría género. Una Introducción Teórico- Metodológica. Debates en Sociología, 145-169.
- Dreier, O. (2012). Trayectorias Personales de Participación a través de Contextos de Práctica Social. In G. Pérez, I. Alarcón, J. J. Yoseff, & M. A. Salguero, Psicología Cultural Vol. 1 (pp. 81-128). Estado de México: UNAM.
- Foucault, M. (1976). Médicos y Enfermos. En M. Foucault, Historia de la Locura en la Época Clásica I (pp. 462-529). Ciudad de México: FCE.
- Foucault, M. (2011). Historia de la Sexualidad, Vol. 1. La voluntad de Saber. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Goffman, E. (1956). The Presentation of Self in Everyday Life. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Guasch, Ó. (1991). La Sociedad Rosa. Barcelona: Anagrama.
- Guasch, Ó. (2006). Héroe, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en perspectiva de género. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Guasch, Ó. (2007). La Crisis de la Heterosexualidad. Barcelona: Laertes.
- Hundeide, K. (2005). Socio-cultural Tracks of Development. Opportunity Situations and Access Skills. Culture & Psychology, 241-261.
- Kvale, S., & Brinkman, S. (2009). Interviews. Learning the craft of qualitative research interviewing. SAGE.
- Lamas, M. (1986). La Antropología Feminista y la Categoría Género. Nueva Antropología, 173-198.

- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Breton, D. (2002). *La Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- León, E. (2011). *El Monstruo en el Otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Madrid: Sequitur.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Ciudad de México: Planeta.
- Mills, C. W. (2003). *La Diversidad Humana*. In C. W. Mills, *La Imaginación Sociológica* (pp. 146-156). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Núñez, G. (1999). *Sexo entre Varones. Poder y Resistencia en el campo sexual*. Ciudad de México: UNAM.
- Núñez, G. (2011). *¿Qué es la Diversidad Sexual?* Quito: Abya-Yala.
- Sabido, O. (2007). *El cuerpo y sus trazos sociales*. In G. Zabudovsky, *Sociología y Cambio Conceptual* (pp. 208-247). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Salguero, M. A. (2008). *Identidad Masculina. Elementos de análisis en el proceso de construcción*. Estado de México: UNAM.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1987). *Introducción, ir hacia la gente*. En S. Taylor, & R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significado* (pp. 15-27). Barcelona: Paidós.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1987). *La Entrevista en Profundidad*. In S. Taylor, & R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significado* (pp. 100-132). Barcelona: Paidós.
- Wenger, E. (1998). *Communities of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zemelman, H. (2001). *Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas* (pp. 1-9). Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina México 2001