

De noche en nicho. ¿Qué hacen y dicen los *bears* mexicanos en comunidad?

Alejandro Ávila Huerta
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Aunque inicialmente el término "gay" se resignificó para contrarrestar el carácter patológico de la categoría homosexual a finales del siglo pasado, pronto se convirtió en una construcción excluyente que enaltecía, entre otras cuestiones, un tipo de cuerpo (delgado, lampiño y joven) que no caracterizaba a todos los hombres identificados como gays. La respuesta de un grupo de estos hombres, con rasgos como sobrepeso, vello y edad madura, fue darse un nuevo nombre: *bears*, para visibilizarse como homosexuales pero con sus propias expresiones de la masculinidad y la homosexualidad. Hoy en día esta intención se ha modificado al grado de haberse convertido en otro club de encuentros y entretenimiento tan restrictivo como el gay. Por medio de una mirada conceptual basada en la conciencia discursiva de Giddens, un acercamiento metodológico sustentado en la mitocrítica de Durand, así como en la hermenéutica profunda de Thompson, se analiza una serie de entrevistas semiestructuradas a un grupo de *bears* mexicanos de diferentes estados —además de las sesiones de observación participante en sus espacios de reunión— para conocer la manera en que se identifican como tales. En el texto se presentan el marco histórico de la comunidad *bear* y algunos de los primeros avances del análisis, que se encuentra todavía en proceso.

Palabras clave: identidad, comunidad, cuerpo, discriminación, diversidad sexual.

Abstract

Eventhough in the beginning the word 'gay' was resignified in order to counteract the pathological nature of the word 'homosexual' by the end of the 20th century, it soon became a discriminatory construction that would upraise, among other things, a body type (thin, hairless and young) that would not fit all the men identified as gay. The response from these men, with features like overweight, body hair and middle-age, was to give themselves a new name: bears, to make themselves visible as homosexual men but with their own expressions of masculinity and homosexuality. Nowadays, this intention has been turned into another encounter and

entertainment club as restrictive as the gay one. Through a conceptual look based on Giddens 'discursive conscience', a methodological approach supported by Durand's myth criticism notion as well as by Thompson's critical hermeneutics, I analyze a series of semi structured interviews that were conducted on a group of Mexican bears from different states — besides, I performed sessions of participant observation in their meeting spots— in order to know the way they self-identify as bears. In the text, the bear community historical framework is presented and since the analysis is still in process, I will only share and advance.

Keywords: identity, community, body, discrimination, sexual diversity.

Introducción

Un reto permanente de la antropología es profundizar en la noción de quién es el otro: del otro "extraoccidental" —por lo regular centrado en la cuestión racial o étnica— al reconocimiento de las otredades "occidentales" derivadas de los movimientos sociales de mediados del siglo pasado (las mujeres, la niñez, las personas con discapacidad...), y de ahí al interés por la confluencia de múltiples dimensiones de otredad en una misma persona: los otros de los otros, los doble y triple y cuádruplemente desconocidos.

El insalvable establecimiento de diferencias con respecto a los otros suele matizarse con el encuentro de semejanzas, lo que evita rupturas categóricas y herméticas entre los individuos. Una persona puede pertenecer o adscribirse a una pluralidad —incluso antagónica— de círculos sociales, acentuando diferentes dimensiones de su identidad en cada uno, tendiendo al diálogo tanto como a la exclusión (Giménez, 1992: 188-191).

Pero en ocasiones la rutina de alguien es interrumpida por otros al extremo de no poder interpretar la coexistencia de sus realidades (Berger y Luckmann, 2001: 40-42). Entonces las estrategias de superación del conflicto pueden llegar a actos de dominación, degradación o incluso eliminación, sobre todo en momentos críticos de diferenciación social, como el que vivimos hoy en día, derivado de la violencia exacerbada, la globalización acelerada y la gran incertidumbre propias de la modernidad tardía (Appadurai, 2002: 187).

La invalidación del otro se presenta no sólo en sectores por completo "libres de otredad" —si es que los hay—, sino en todos los niveles en que determinados grupos se subordinan entre sí desde sus distintas posiciones de otredad. Las relaciones sociales serán siempre, todas, relaciones de poder, asimétricas, dialécticas y cambiantes entre la autonomía y la dependencia (Giddens, 2011: 52) Todos hemos sido dominantes y dominados, todos somos otro para alguien más.

Dado que en los regímenes presuntamente democráticos contemporáneos el mantenimiento de la certidumbre ya no debe imponerse —al menos no tan abiertamente— por medio de la violencia física, Lévi-Strauss (1988: 378) detecta dos

estrategias sociales de aniquilación simbólica de la diferencia: la antropoemia, que simplemente anula a los otros apartándolos de las interacciones sociales, y la antropofagia, que elimina la otredad —no a los otros— mediante la transformación de sus rasgos culturales distintivos en aquellos característicos del grupo dominante.

Ambas estrategias pueden observarse, en varios niveles, en el caso de la diversidad sexual, entendida aquí como el grupo de personas cuyas combinaciones de sexo (nacer macho, hembra o intersexual), identidad de género (ser hombre, mujer o *queer*), expresión de género (comportarse de forma masculina, femenina o andrógina) y orientación sexual (la atracción hacia las personas según su sexo/género) han sido deslegitimadas por el modelo dominante de la sexualidad (macho-hombre-masculino y hembra-mujer-femenina, ambos heterosexuales) (Ávila Huerta, 2014: 27).

La presencia de prácticas sexuales y de género diversas a lo largo de la historia ha sido documentada cuando menos desde la antigua Grecia. De ser éstas más o menos toleradas —dentro de límites bien establecidos— durante esa época, pasaron a ser perseguidas por el derecho canónico de la Iglesia católica romana en la Edad Media, y desde entonces, un proceso de reconocimiento y desconocimiento ha ido desarrollándose hasta el día de hoy (Fone, 2008: 35-38, 163-204).

Si bien desde el siglo *XI* se encuentran manifestaciones a favor del reconocimiento de la diversidad sexual, y desde el *XVIII* comenzó la despenalización de la homosexualidad en algunos países, el conglomerado no se conformó como un movimiento sino hasta finales de la década de 1970 (Fone, 2008: 364-367).

El 28 de junio de 1969, en el bar Stonewall Inn, de Nueva York, los clientes —hombres y mujeres homosexuales, bisexuales y trans— se sublevaron en contra de una de las cotidianas redadas policiales, lo que, con el tiempo, dio origen no sólo a una pluralidad de identidades sexogenéricas reunidas por la discriminación en su contra, sino a acciones para terminar con esa discriminación, iniciando con las marchas del orgullo que aún se celebran en gran parte del mundo cada año (Fone, 2008: 533-535).

El establecimiento de redes sociales y lugares de participación y la atribución de derechos políticos han sido algunas consecuencias positivas de aquel suceso, pero el gradual reconocimiento logrado en algunos espacios no ha alcanzado a toda la diversidad sexual, sino principalmente a quienes construyeron su identidad sexogenérica en torno al modelo gay, originado y difundido a escala global en la década posterior a Stonewall, con el objetivo de contrarrestar el sentido patológico que entonces tenía el término "homosexual" (Laguarda, 2009: 27).

A pesar de su intención reivindicativa inicial, por las dinámicas socioeconómicas capitalistas y neoliberales en las que se desarrolló, el término "gay" pasó a ser una categoría excluyente que enaltece atributos y prácticas que no caracterizan a todas las personas que se identifican como parte de ella. Y así empezó a tomar forma el estereotipo del hombre homosexual joven, blanco, delgado o atlético, lampiño o depilado,

urbano, de clase media o alta, sociable, sofisticado, sensible, cosmopolita, consumista y liberal, entre otros requerimientos (Laguarda, 2009: 112-117).

Esto ha dejado fuera de las representaciones sociales —y no se diga del reconocimiento—, en primer término, a las mujeres lesbianas y las personas bisexuales, pansexuales, trans, intersexuales y *queer*; pero también a los hombres homosexuales y, en general, a las personas de la diversidad sexual adultas; e incluso adultas mayores, indígenas, habitantes de zonas rurales, de clases bajas o con características físicas y prácticas culturales diferentes a las comúnmente asociadas con este modelo de organización social.

Es decir, la identidad gay fue dotada de atributos que la asemejaron a lo que la cultura dominante esperaba de ella, a fin de hacerla, al mismo tiempo, manipulable y reconocible; pasó de la antropoemía a la antropofagia y, sin dejar del todo de ser una identidad dominada desde el heterosexismo, se volvió una identidad dominante para el resto de los grupos de la diversidad sexual, que permanecieron dominados tanto por la heteronormatividad como por el modelo gay. Entre estos otros grupos están los *bears*.

Desarrollo del tema

A finales de la década de 1980 en San Francisco, California, el distrito Castro ya se había posicionado como zona gay local (y, acaso, nacional e internacional), y el estereotipo gay ya estaba bien instituido como modelo a seguir para los hombres homosexuales. La escena en aquel barrio era ejemplar al respecto; sin embargo, a sus afueras, apenas a unas pocas cuadras, podían verse otras manifestaciones y significados del ser homosexual (Sáez, 2005: 142).

Expulsados de la estética gay, y bajo el nombre de *bears*, un grupo de hombres con sobrepeso y altos, con vello, barba y bigote, mayores de treinta años, de arreglo informal y actitud tosca, empezó a reunirse en el Lone Star Saloon, demandando, aunque no de manera explícita, el reconocimiento de su identidad como gays (no sólo como homosexuales) a pesar de “no parecerlo”, destacando en su apariencia y actitud rasgos ostensiblemente masculinos —casi opuestos a los exaltados por el modelo gay—, pero siempre bajo el principio de la fraternidad (Sáez, 2005: 142).

Aunque la periferia del Castro suele ser el caso más referido, no fue el único; previa y paralelamente, grupos similares se formaban en otras ciudades del estado y el país, y pronto hubo revistas, lugares, eventos, páginas de internet y listas de correo electrónico, entre otros servicios pensados por y para los *bears*; lo cual propiciaba el contacto entre ellos, así como la difusión de su existencia y actividades más allá de los límites de Estados Unidos (Wright, 2013: 28).

De esta manera, en pocos años los *bears* pasaron de ser pequeños grupos aislados a conformar una amplia comunidad que se extendió a Canadá, Australia, Japón y varios países de Europa (Sáez, 2005: 142). La expansión del fenómeno no

se detuvo ahí; tan restrictivo ha resultado el modelo gay desde su origen hasta la fecha que hoy en día ya hay grupos de *bears* en Latinoamérica, África y varios países de Asia y Oceanía (Quidley-Rodríguez y De Santis, 2016: 3485-3486).

En 1997 la comunidad llegó a la Ciudad de México, con la formación del Club Osos Mexicanos. Antes de sus reuniones en bares, sus primeros contactos se establecieron a partir de portales electrónicos, de cuyo contenido no se tiene información pero que pudo haber sido similar al de sitios virtuales de grupos de otros países, que incluían secciones de información del club, perfiles personales de sus integrantes, galerías de fotografías, dibujos y otros tipos de imágenes, chat, foros de discusión, artículos, tienda y enlaces a otras páginas (Gutiérrez, 2004: 35-37).

En 2005, al año siguiente de que se desintegrara el Club Osos Mexicanos, Adrián Garfias creó la empresa BearMex, con la cual empezó a organizar fiestas temáticas para *bears*, y mediante la cual desde 2007 opera Nicho Bears & Bar, el único sitio de esparcimiento destinado a los *bears* en la Ciudad de México (Marquet, 2007).

Además, a partir de la primera década de este siglo se han integrado clubes de *bears* en al menos una ciudad de la mayoría de los estados del país, empezando por Guadalajara, Torreón, Querétaro, Puebla y Aguascalientes¹ (Camargo, 2014; Gutiérrez, 2004: 77-90).

La gran cantidad de hombres homosexuales que en diferentes partes del mundo se reconocieron en la alternativa *bear* provocó una modificación en lo que respecta a la apariencia "original" de un *bear*: muy velludo, muy alto, muy robusto; una imagen que no era común en todas las regiones a las que se trasladó, debido a las diferencias genéticas propias de cada una: aun cuando no son determinantes ni exclusivas de ninguna cultura, sí llegan a establecer ciertos rasgos corporales más o menos característicos.

Estas diferencias no fueron impedimento para que muchos hombres homosexuales, a pesar de no tener todas las características de un *bear* —como no suelen tenerlas los latinos, asiáticos o mediterráneos, por ejemplo—, eligieran apropiarse de esta identificación tras haber sido rechazados del modelo gay a causa de su físico, por lo que con el tiempo empezó a manifestarse una variedad de apariencias *bear* con el distintivo común del sobrepeso y la barba.

Esta pluralidad de apariencias y actitudes que trajo consigo la globalización acelerada de la comunidad *bear* conllevó también discusiones que han enfrentado a sus integrantes, pues no todos estuvieron de acuerdo con la aceptación de *bears* jóvenes, lampiños o femeninos. El debate acerca de quién es un *bear* produjo —y sigue haciéndolo— múltiples propuestas, desde quienes defienden a ultranza la imagen "original" hasta quienes afirman que cualquiera que se identifique

¹ Desde 2011 esta ciudad cuenta con el segundo bar para *bears* en México, el Bear Bar Casa Danzante.

como uno puede serlo, sin importar su físico, pues se trata de una actitud (Locke en Wright, 2013: 96).

De mostrar imágenes de hombres homosexuales con sobrepeso, velludos, maduros y masculinos en revistas, películas y concursos de belleza con el fin de reivindicar su estética y su erotismo frente al modelo gay, algunos *bears* pasaron a exaltarlos como requisitos de admiración y pertenencia, pero sólo aquellos que contaban con todas esas características y además maximizadas cada una de ellas: con sobrepeso pero musculoso, abundantemente barbón y velludo, maduro pero no demasiado e hipermasculino (Locke, citado en Wright, 2013: 95).

Este nuevo modelo, al que algunos autores (Locke, citado en Wright, 2013: 94) le han dado el nombre de *superbear*, refuerza la idea de que hay cuerpos admirables y otros que no lo son, justo la idea que en sus inicios intentaba combatir esta comunidad. De nuevo, una identidad dominada es absorbida por otra antropológica y se vuelve dominante, antropofágica, para una otredad que permanece anulada, complicando la sensación de aislamiento y sus efectos.

La necesidad de tantos hombres homosexuales de identificarse con grupos de similares —que no encontraron en los grupos gays— es un asunto que va más allá de una mera convivencia o esparcimiento. Bauman (2006: 59-66) explica la constitución de la comunidad moderna por el alivio colectivo de ansiedades individuales y el enfrentamiento de problemas comunes y enemigos públicos, y ya no como en la comunidad tradicional de Weber (2002: 33), por el sentimiento subjetivo de construir un todo.

Esto podría explicar la rápida propagación y consolidación de la comunidad *bear* dentro de la cultura gay de la que habla Martin (citado en Wright, 2013: 14), pues a la homofobia general que padecen las personas de la diversidad sexual se suman, para los *bears*, la discriminación por sobrepeso (lipofobia), por edad (etarismo) y otras formas que podríamos englobar en el concepto de discriminación por cuerpo, un fenómeno cuyos efectos —aunque pudieran pensarse superficiales— son complejos.

El propio-ser (siguiendo a Giddens, 2011: 86) es la manera en que, a partir de su memoria y como base de su acción, un agente social se define. Este propio-ser se sitúa en el cuerpo de los agentes sociales, pero no debe ser entendido como una mera extensión de éste ni al contrario; propio-ser y cuerpo sólo existen en conjunto (Giddens, 2011: 72).

Si vemos a los agentes sociales no sólo como cuerpos móviles, sino como seres intencionales con objetivos (Giddens, 2011: 146), entonces podemos comprender que las consecuencias de la discriminación por cuerpo —principalmente depresión, baja autoestima, inseguridad— no se limitan a un nivel estético; la apreciación de la apariencia física tiene implicaciones identitarias y ontológicas que afectan nociones como quién soy y a dónde pertenezco. Por tanto, una frase aparentemente

simple como “no pareces gay” para algunos puede resultar un alivio, pero en otros puede provocar incertidumbre y necesidad de reconocimiento como tal.

El editor de la revista *The American Bear* señala que “no se trata de una moda, aunque sí hay elementos novedosos, sino de un verdadero desarrollo en la manera en que muchos hombres gays se perciben a sí mismos. Tampoco se trata de un asunto de atracción física. La subcultura *bear* es más profunda que la piel y el vello corporal” (Martin, citado en Wright, 2013: 14).²

Además, si la imagen corporal es un modo de enunciar que mi cuerpo está-en-el-mundo —como afirma Giddens (2011: 99), retomando a Heidegger y a Merleau-Ponty—, se comprende no sólo la necesidad personal sino la relevancia social de que los *bears* busquen su legitimación como parte de una comunidad más grande, por medio tanto de los discursos que pronuncian acerca de su corporalidad como de las acciones que llevan a cabo desde ella.

Es cierto que resulta fundamental para los *bears*, como para todos los grupos identitarios, contar con una serie de elementos definitorios comunes que les den cohesión y los distinguen de otros, y que en su caso el cuerpo es el principal; sin embargo, también es necesario cuidar que esa definición no termine por convertirse de nuevo en un condicionamiento rígido y limitante para el ingreso a un club exclusivo. Centrar el discurso de la comunidad *bear* en la cuestión física de la corporalidad, sin atender a su dimensión ontológica, ha llevado a olvidar las causas de fraternidad frente a la discriminación que la originaron.

Aunado a lo anterior, es posible que el gradual reconocimiento que ha ido recibiendo la diversidad sexual en algunas sociedades haya ocasionado que los *bears* más jóvenes, quizá convencidos de una aceptación aún no consolidada, desconocieran las circunstancias particulares de discriminación que atañen a su comunidad y se limitaran a emular las dinámicas de sociabilidad gay basadas en la moda, el entretenimiento y el establecimiento de contactos en sitios exclusivos, convirtiendo en un gueto voluntario lo que alguna vez fue un espacio de confianza, y eliminando la oportunidad de tener un impacto social notable.

La problemática se abordó en *The Bear Book*, el primer libro académico sobre este tema, editado por Les Wright en 1997. Probablemente los *bears* de países a los que el fenómeno llegó alrededor de ese año conocieron una comunidad ya dividida e irreflexiva. Tal puede ser el caso de México. ¿Cuáles pueden ser las consecuencias de ello sobre la forma en que los *bears* mexicanos se conciben y construyen como individuos y comunidad?

Con el objetivo de determinar si por medio de su discurso los *bears* mexicanos son capaces de dar una explicación razonada de las acciones y otros materiales sim-

² Traducción del autor del original en inglés: “We are not dealing with some fad here, though there are fad-like elements, but rather a real development in how many gay men see themselves. Nor are we dealing with some issue of physical taste. The Bear subculture goes deeper than skin and body hair”.

bólicos en los que sustentan su identificación como tales, ahora realizo un análisis hermenéutico de una serie de entrevistas semiestructuradas a un grupo de *bears* de diferentes estados del centro del país y sesiones de etnografía participante en sus puntos de reunión.

Entre marzo y julio de 2016 se llevaron a cabo diez entrevistas cara a cara con *bears* de los estados de Aguascalientes, Jalisco, Zacatecas, Hidalgo, San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato, Tlaxcala, Puebla y la Ciudad de México, cuyas edades varían de 22 a 51 años y con ocupaciones diversas (un estudiante universitario, un comerciante y profesionistas de distintas áreas); las entrevistas ocurrieron en espacios elegidos por ellos mismos, para conseguir una muestra que si bien no es representativa estadísticamente (ante la imposibilidad de contar con un "censo *bear'*"), sí lo es significativamente, debido a la profundidad del cuestionario, que pretendió indagar en la memoria de sus experiencias previas, paralelas y posteriores a su reconocimiento como *bears*.

Para la selección de la muestra se utilizaron diversas técnicas de acercamiento, desde el establecimiento del contacto a partir de las páginas de internet de los grupos hasta el contacto con conocidos del investigador, quienes sugirieron la participación de otros y éstos, a su vez, de otros más, con el fin de garantizar pluralidad.

El hecho de que el investigador se identifique como parte del grupo al que está estudiando facilitó, en algunos casos, el establecimiento de confianza y entendimiento con los agentes entrevistados, los cuales fueron informados sobre el objetivo de la investigación; sin embargo, no se ofreció información específica sobre los marcos conceptuales y metodológicos a utilizar, para respetar su derecho a saber el tratamiento final que se haría de la información proporcionada pero sin comprometer demasiado la espontaneidad de sus respuestas.

Con excepción de dos contactos que no aceptaron la entrevista (ambos del Estado de México, en un principio considerado en la muestra) y otros dos (de Tlaxcala y Puebla) que en un inicio fueron un tanto renuentes, los entrevistados participaron de buena gana desde el primer contacto, a sabiendas de que podían guardar el anonimato, negarse a responder una o más preguntas y mantener el contacto con el entrevistador para recibir la investigación concluida, si bien no podían solicitar la manipulación de la información ya proporcionada.

Cabe aclarar que los posibles cuestionamientos éticos sobre un investigador que estudia un grupo del cual forma parte fueron considerados desde un inicio, pues la metodología elegida —que se explicará más adelante— niega la posibilidad de una interpretación unívoca; por el contrario, toma en cuenta que toda interpretación se hará desde un horizonte imposible de abandonar y ofrece recursos para asegurar el mayor rigor, que no objetividad, en todas las etapas del análisis y al margen de la posición del investigador.

Las etnografías, por su parte, se realizaron durante 2016 en los dos únicos lugares mercantiles de socialización para los *bears*: Nicho Bears & Bar, en la Zona

Rosa de la Ciudad de México, y Bear Bar Casa Danzante, en el centro de la ciudad de Aguascalientes, así como en otros espacios comerciales rentados por la empresa BearMex para la organización de una decena de eventos más grandes. También se acudió a puntos de encuentro generales en los que se convocó la asistencia *bear*, tales como las marchas del orgullo en las ciudades de México y Pachuca.

Conocer el círculo de nociones con que la gente se define como persona y qué se esconde tras la idea que tiene de su propio carácter es posible (Geertz, 2003: 76-77) mediante el descubrimiento y análisis de las formas simbólicas con que la gente se representa a sí misma y entre sí. Las formas simbólicas son estructuras significativas reglamentadas y situadas en contextos y procesos sociohistóricos (Thompson, 1998: 36), a partir de las cuales los agentes sociales representan objetivamente aquello que conocen, pero también se expresan simbólicamente acerca de ello, es decir, configuran un modo de pensarlo (López Veneroni, 2005: 12).

Al hacer uso de estas formas simbólicas, los agentes sociales reproducen y actualizan las propiedades estructurales del sistema social que habitan; con esto desarrollan una organización psíquica que Giddens (2011: 77-80) estratifica en tres niveles: el sistema de seguridad básica, la conciencia recursiva y la conciencia discursiva —marco conceptual principal desde el que se analiza la información recabada—. Ya que con el primer concepto se refiere a lo inconsciente, aquello a lo que no puede darse expresión verbal, sólo me enfocaré en los dos últimos.

La conciencia recursiva se define como el saber tácito que los agentes sociales tienen sobre cómo “ser con” en contextos de la vida social, pero sin poder formular de manera discursiva qué es eso que se “sabe”, aun cuando no hay una barrera de represión como en lo inconsciente; se trata de todas las acciones habituales y rutinarias de la vida social cotidiana que, por su carácter aparentemente trivial, nunca se cuestionan, como códigos de conducta o formas de respuesta conversacional. La conciencia discursiva, por su parte, consiste en la capacidad de verbalización de las acciones, producto de su racionalización, que permite justificarlas y explicar las razones que llevaron a su realización (Giddens, 2011: 84).

Los límites entre conciencia recursiva y conciencia discursiva son permeables y fluctuantes; algo que se hacía por rutina puede en un momento dado adquirir una dimensión verbal y, por el contrario, una acción cuya intención era expresable por parte del agente social puede terminar por convertirse en un hábito.

Ya que en todo proceso de constitución de sentido los agentes sociales integran rasgos temporales y espaciales de encuentros anteriores, su análisis debe no sólo considerar el momento y lugar en que ocurre la acción, sino acudir a la recapitulación de esas experiencias pasadas y la manera en que son enfocadas sobre la continuidad de esa acción, esto es, la memoria.

Desde un paradigma fenomenológico, discurso y acción son parte de un mismo fenómeno: el del conocimiento. El discurso, para trascender el habla y ser considerado

tal, ha de ser el resultado de un proceso de racionalización de la acción por parte del propio agente social que la realiza. Sin una construcción argumentativa elaborada en torno al actuar, éste carecerá del sentido necesario para que sean comprensibles sus motivos y consecuencias. En el caso de los grupos sociales, será el discurso el que dé solidez a su formación y mantenga presentes sus objetivos; perder el eje discursivo —o nunca haberlo tenido— puede implicar, entonces, perder el eje de la acción, y con él la unidad, la dirección y, en un caso extremo, la misma existencia de la comunidad (López Veneroni, 2014).

La metodología, por su parte, combina la mitocrítica de Durand con la hermenéutica profunda de Thompson para interpretar las formas simbólicas tanto en sus aspectos formales como en su contexto sociohistórico particular (Thompson, 2002: 395-399), con miras a alcanzar la comprensión del sentido de la realidad y la experiencia humana del grupo de *bears* entrevistados, fin último de la hermenéutica filosófica (Lince, 2016: 321).

El objetivo final de la investigación no es llegar a una afirmación categórica de quién o cómo es un *bear*, sino identificar y entender la forma en la que definen a un *bear* las mismas personas que se consideran parte de esta comunidad en México para conocer el eje discursivo —si lo hay— que justifica la realización de sus acciones como grupo, o bien, revelar si éstas responden más a una rutina para la que no se tiene una explicación, y de qué manera esto favorece o afecta al reconocimiento de modelos plurales de la diversidad sexual en un país con altos índices de diversidad cultural, pero también de discriminación.

Debido a la etapa en que se encuentra la investigación en este momento, aún no es posible presentar resultados o conclusiones del análisis hermenéutico que se realiza de las entrevistas y etnografías, por lo que en adelante la información presentada se trata de adelantos aún en revisión y, por lo tanto, susceptibles de corrección posterior, una vez completado el estudio.

Puede mencionarse que, hasta ahora, los avances en la investigación —sobre todo los obtenidos a partir de las etnografías, pues las entrevistas no han sido sistematizadas en su totalidad— permiten establecer ciertos elementos simbólicos comunes en los *bears* mexicanos, así como algunas categorías tentativas para la sistematización de los datos obtenidos.

1) Apariencia

Los entrevistados, si bien en general saben cuáles *deben* ser las características físicas y comportamentales de un *bear*, se muestran flexibles en mayor medida para que *bears* con cuerpos distintos al modelo se identifiquen como tales (incluidos ellos mismos); sólo unos pocos se ubican en los extremos de reconocer a un *bear* por el sentimiento propio de pertenencia o el de reconocerlo sólo por el cumplimiento de todos los rasgos que identifican a un *bear* "original". Acerca del arreglo,

todos se muestran de acuerdo con una vestimenta casual e informal, incluso hay algunos que la consideran un elemento indispensable para un *bear*, pero también algunos pocos manifestaron su gusto por la moda.

Los *bears* que asisten regularmente a eventos públicos organizados para esta comunidad suelen cubrir las características del modelo al menos en cuanto a sobrepeso y vello facial; en lo que respecta al vello corporal se observa mayor variedad, pues no es frecuente encontrar *bears* demasiado velludos e incluso los hay lampiños. La edad promedio parece ir de treinta a cincuenta años, aunque también asisten mayores y menores. El arreglo de la mayoría es casual, son comunes los pantalones de mezclilla, los tenis, las gorras, las playeras, las camisetas sin mangas, las camisas informales, aunque también es frecuente encontrarse con quienes prefieren andar sin ellas, quienes optan por un arreglo más formal o ejecutivo (quizá debido a su trabajo, algo que es más usual observar en Bear Bar Casa Danzante) o incluso quienes usan prendas asociadas a un arreglo femenino, como *leggings* y tacones. En eventos especiales, los códigos de vestimenta suelen apuntar a la exhibición del cuerpo (como las fiestas en ropa interior, en traje de baño o en atuendo *leather*) o a la exaltación de la masculinidad (trajes militares, de marinero, explorador, obrero, por ejemplo). También pueden encontrarse *bears* tatuados con garras de osos o portando alguna prenda o accesorio que la lleve.

2) Ambiente

Nicho Bears & Bar se encuentra en un local en los límites de la Zona Rosa, la iluminación es escasa y el volumen de la música alto; es estrecho y alargado, apenas amueblado: algunas barras metálicas, unas cuantas mesas y sillas altas, pantallas; las paredes, por el contrario, están decoradas profusamente: máscaras de luchadores, placas automovilísticas y señales viales de Estados Unidos, calcomanías cómicas en el baño, pinturas y carteles con imágenes de osos (animales y humanos), las doce fotografías que conforman el calendario de osos (personas) del año en turno; osos de peluche sobre el estante de las botellas, la bola disco con forma de cabeza de oso arriba del escenario, donde usualmente se presenta alguna *drag queen*; dos grandes osos, uno caricaturizado y otro realista, el primero en la entrada y el otro cerca del baño, y por todos lados los dos principales símbolos de la comunidad, de los que se hablará más adelante, y también son usados para hacer notar que se trata de un evento *bear* cuando éste se lleva a cabo fuera de Nicho.

Por su parte, Bear Bar Casa Danzante se ubica en una casa antigua. También es oscuro, pero el volumen y el tipo de música permiten mantener una conversación. La mayor parte del espacio está ocupado por sillas y mesas. La decoración no es abundante, con excepción de una bola disco y seis banderas en el techo (de Canadá, Estados Unidos, Brasil y México, y de las comunidades *bear* y *leather*), una pequeña reproducción del *David*, de Miguel Ángel, un tapete de piel de vaca y el logo del lugar.

La organización en Nicho Bears & Bar consiste en múltiples grupos pequeños, de pie, que se deshacen y rehacen con diferentes integrantes; algunas parejas bailan, aunque son pocas; la cerveza es la bebida más consumida. En Bear Bar Casa Danzante, por el contrario, los grupos son más constantes, cerrados, y no es común encontrar parejas o grupos bailando. Mientras en el bar de Aguascalientes la mayoría de empleados del lugar tienen rasgos que pueden identificarlos como *bears*, en el de la Ciudad de México casi ninguno los tiene.

3) Lenguaje

Los *bears* cuentan con códigos propios de nominación para distinguir, por ejemplo, a los más jóvenes (cachorros) de los mayores (*daddy* o *polar bears*), o a los más gordos (*chubbies*) de los más delgados (nutrias) o de los musculosos (lobos y *musclebears*). Aún es pronto para afirmar si dichos términos contribuyen a una mayor apertura de la comunidad *bear* o si la finalidad, más que incluir, es separar a los *superbears* de los que no lo son. También se usan de forma claramente peyorativa términos como "osa" (para referirse a *bears* femeninos) o "puerca" (para referirse a *bears* lampiños). No se han detectado hasta ahora otro tipo de expresiones o recursos lingüísticos que puedan caracterizar a los *bears* mexicanos, aunque no se descarta la posibilidad.

4) Símbolos

Si bien todos los rasgos, actitudes y prácticas comunes de los *bears* pueden considerarse un símbolo de la comunidad, este punto se refiere a dos elementos destacados que identifican a la comunidad *bear* globalmente: la garra osuna (figura 1) y la bandera internacional de la hermandad de osos (figura 2), que pueden ser vistos combinados (la garra como una especie de escudo en la bandera) o por separado en muchos tipos de artículos, sobre todo accesorios de moda.

La garra es una clara referencia al animal del que la comunidad toma su nombre, y del que supuestamente toman cualidades como la fiera para defenderse, las habilidades de supervivencia, la capacidad de "renacer" tras la hibernación y el cuidado hacia los suyos. En la mitología del oso se destacan cuatro atributos principales que revelan la relación entre este animal y los seres humanos: curandero, creador, guerrero y renovador (Ramsey, citado en Wright, 2013: 45-53)

La bandera fue diseñada por Craig Byrnes en 1995 y se usó por primera vez en el grupo Cheasepake Bay Bears en julio de ese mismo año. Consiste en una serie de siete franjas horizontales con colores que representan las etnias humanas para reflejar el sentido de fraternidad de la comunidad: café (pelo castaño o piel morena), naranja (pelo o piel rojiza), amarillo (pelo rubio o piel amarilla), *beige* (pelo o piel clara), blanco (pelo o piel blanca), gris (pelo cano) y negro (pelo o piel negra) (Muzzy, 2005: 112).



Figura 1. Garra ursina, emblema internacional de la comunidad *bear*.

Partiendo de lo anterior, y a reserva de completar el análisis, puede especularse como una posible conclusión que la comunidad *bear* en México no sólo ha adaptado a su propia cultura los elementos internacionales de esa comunidad, como se observa en el inciso 2), sino que es diversa en su conformación con respecto a las características físicas, vestido y prácticas de quienes se consideran sus integrantes, según se muestra en el inciso 1). A pesar de ello, algunas de las expresiones incluidas en el inciso 3) revelan que esa diversidad sigue siendo objeto de rechazo y burla dentro de la misma comunidad.

Esas actitudes, por otra parte, contravienen los principios *bears* de fraternidad englobados en los símbolos que se presentan en el inciso 4), a pesar de que en los incisos 1) y 2) se evidencia su uso de diferentes maneras, por lo que sería factible pensar que los actuales *bears* mexicanos realmente no tienen un conocimiento profundo de la historia de discriminación que condujo hace tres décadas a la conformación del grupo en Estados Unidos, así como de la respuesta de compañerismo y protección, reforzando la idea de que es sólo la estética corporal el eje que los reúne en esos espacios.

Es importante añadir que en la realización de las entrevistas —cuya información aún está en proceso de sistematización— sí se encontró mayor pluralidad de pensamiento que la observada en las etnografías, ya que no todos los *bears* entrevistados solían acudir a los centros de socialización *bear* y por ello es posible que no compartan sus dinámicas, lo que puede llevar a una modificación de las conclusiones de la investigación.

Consideraciones finales

Lo presentado en esta sección, más que afirmaciones concluyentes como tales, corresponde a breves adelantos hipotéticos según lo observado hasta ahora. Por esta razón, si bien propiamente pertenecen al desarrollo del tema, se incluyen en esta sección a manera de consideraciones finales, en tanto corte de la información recabada, sistematizada y analizada hasta este momento.



Figura 2. Bandera de la Hermandad Internacional de Osos.

La situación de discriminación interna en la comunidad *bear* mexicana —en caso de que se confirme como una conclusión del trabajo— debería resultar preocupante no sólo para los *bears* sino para la diversidad sexual en su conjunto, pues aun cuando los *bears* no hayan pretendido constituir un movimiento político, las implicaciones políticas de sus actos y enunciaciones —aun si se limitan a su visibilización cotidiana— son innegables y pueden ser importantes para la transformación de las condiciones sociales a favor no sólo de sí mismos, sino de la diversidad sexual en general, al desafiar la percepción que se tiene del modelo gay como el único válido para ser LGBTI, favoreciendo la inclusión de otras representaciones.

La discriminación interna en un grupo de similares no está lejos de la discriminación internalizada de sus integrantes: “Los otros que son como yo’ se refiere a los otros que son tan indignos como se me ha dicho y mostrado repetidas veces que soy yo mismo; ‘ser aún más como son ellos’ quiere decir ser más indigno de lo que ya soy” (Bauman, 2006: 119).

Es posible que las dinámicas puestas en práctica por la comunidad *bear* no sólo no hayan contribuido a su reconocimiento identitario como parte de la diversidad sexual, sino que, por el contrario, hayan incluso agravado la situación de aislamiento al crear más y más grupos dentro de otros, dando la ilusión de un compañerismo inexistente, mientras lo que realmente estaba presente era la competencia o, en el mejor de los casos, el desinterés.

La constitución de identidades individuales y colectivas, y de comunidades en las cuales encontrarse, inevitablemente terminará por confundirse con la creación de etiquetas y guetos voluntarios para esconderse si no se cambia la perspectiva de “luchar contra un mal común” por la de “trabajar por el bien común”.

Ante tales circunstancias, si existe alguna posibilidad de lograr el reconocimiento de los *bears* como parte de la comunidad gay, de ésta, a su vez, como parte de una diversidad sexual mucho más amplia y de la última como parte de una sociedad tolerante de todos sus integrantes, sólo sucederá a través del diálogo; y para eso resulta indispensable que los *bears* salgan de la cueva en que se han refugia-

do y retomen los principios que los conducirían a la composición de una verdadera fraternidad incluyente y protectora de sus miembros.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun (2002), "Los nuevos territorios de la cultura: globalización, incertidumbre cultural y violencia", en *Claves para el siglo XXI*, Barcelona, UNESCO, pp. 185-188.
- Ávila Huerta, Alejandro (2014), *Violencia simbólica homofóbica en el periodismo rosa. El discurso de TVNotas tras la aprobación del matrimonio igualitario en la Ciudad de México (enero-junio de 2010)*, tesis de maestría en comunicación, UNAM, México.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann (2001), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Camargo, Gil (2014), "Entrevista con Adrián Garfias", *Time Out México*, recuperado de <<http://www.timeoutmexico.mx/df/gay-y-lesbico/entrevista-con-el-director-de-bearmex-adrian-garfias>>, consultada el 30 de septiembre de 2016.
- Fone, Byrne (2008), *Homofobia: una historia*, México, Océano.
- Geertz, Clifford (2003), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony (2011), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giménez, Gilberto (1992), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", *Versión*, vol. 2, pp. 183-205.
- Gutiérrez, Javier (2004), *De osos, cachorros, daddies, chubbies, nutrias, lobos y chasers. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club Osos Mexicanos*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH-INAH, México.
- Laguarda, Rodrigo (2009), *Ser gay en la Ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/CIESAS.
- Lamas, Marta (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus.
- Lévi-Strauss, Claude (1988), *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós.
- Lince Campillo, Rosa María (2016), "Hermenéutica", en Fernando Castañeda, Laura Baca Olamendi y Alma Imelda Iglesias, *Léxico de la vida social*, México, UNAM, pp. 321-332.
- López Veneroni, Felipe (2005), *La ciencia de la comunicación. Método y objeto de estudio*, México, Trillas.
- (2014), "Seminario. Teorías contemporáneas sobre comunicación I", impartido en la FCPS-UNAM, México.

- Marquet, Antonio (2007), "Un Nicho para los osos", *Mester de Jotería*, recuperado de <<http://mesterdejoteria.blogspot.mx/2007/10/un-nicho-para-los-osos-entrevista-con.html>>, consultada el 30 de septiembre de 2016.
- Muzzy, Frank (2005), *Gay and Lesbian*, Washington, Arcadia.
- Quidley-Rodríguez, Narciso, y Joseph de Santis (2016), "Physical, Psychosocial, and Social Health of Men Who Identify as Bears: A Systematic Review", *Journal of Clinical Nursing*, vol. 25, pp. 3484-3496.
- Sáez, Javier (2005), "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos", en Carmen Romero, Silvia García y Carlos Bagueiras, *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 137-148.
- Thompson, John B. (1998), *Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.
- Weber, Max (2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, FCE.
- Wright, Les (2013), *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, Nueva York, Routledge.