

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 23, septiembre-diciembre, 2001



Homosexualidades, género y cultura en México

**INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Dirección

Sergio Raúl Arroyo García

Secretaría Técnica

Moisés Rosas Silva

Coordinación Nacional de Difusión

Gerardo Jaramillo Herrera

Dirección de Publicaciones

Berenice Vadillo y Velasco

***Cuicuilco* incluida en los índices:**

Índice de Revistas Mexicanas de
Investigación Científica y Tecnológica
del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología.

Citas Latinoamericanas en Ciencias
Sociales y Humanidades, CLASE.
Dirección General de Bibliotecas, UNAM.

Catálogo de Revistas de Arte y Cultura
de la Coordinación Nacional de
Desarrollo Cultural Regional.

Comité Editorial

- Sergio Raúl Arroyo • Luis Barjau • Eyra Cárdenas • Carlos Garma
- Frida Gorbach • Hilda Iparraguirre • Carlos López Beltrán
- Mechthild Rutsch • Otto Schuman • Yoko Sugiura • Luis Alberto Vargas
- Luis Vázquez León • José Luis Vera • Celia Zamudio

Comité Asesor

- Roger Bartra, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Heraclio Bonilla, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Ecuador
- Johanna Broda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Camilo José Cela Conde, *UIB*, España
- Cristian Duverger, *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales*, Francia
- Néstor García Canclini, *Universidad Autónoma Metropolitana*, México
- Michel Graulich, *Universidad Libre de Bruselas*, Bélgica
- Friedrich Katz, *Universidad de Chicago*, Estados Unidos
- Herbert Klein, *Universidad de Columbia*, Estados Unidos
- Alfredo López Austin, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
- Robert M. Malina, *Universidad del Estado de Michigan*, Estados Unidos
- Randall Mc Guire, *Universidad de Bringhamton*, Estados Unidos
- Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima*, Perú
- Eduardo Matos, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México
- Héctor Pérez Brignoli, *Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica
- José Antonio Pérez Gollán, *Universidad de Buenos Aires*, Argentina
- Armando Silva, *Universidad Nacional de Colombia*, Colombia
- Rodolfo Stavenhagen, *El Colegio de México*, México
- Rivardo Ventura Santos, *Museo Nacional*, Brasil

Portada: Lara Becerra. *Sin título*, 2001.

[Fotografía serie barridos, 150 x 97 cm]

Corrección: Laura Camacho Miguel, María Paula Noval Morgan y Vanessa López González

Diseño y formación: Francisco Xavier Solé Zapatero

Colaboración especial: Belem Claro Álvarez y Olivia Loveland López

Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • Teléfonos, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239.

Publicación cuatrimestral de la **Escuela Nacional de Antropología e Historia**. Certificados de licitud de contenido: 6699. Certificados de licitud de título: 9606. Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 1405-7778 de fecha 17 de marzo de 1999. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • Impresión, EMAHAIA, S.A. de C.V., Sor Juana Inés de la Cruz, núm. 301 Sur, Col. 5 de Mayo, Toluca, 50000, México. Teléfono: (01722) 15 2190.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

D.R. © 2000 ENAH/INAH.

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 23, septiembre-diciembre, 2001

Homosexualidades, género y cultura en México

012309

Índice

Presentación	5
<i>Marinella Miano y Nelson Minello</i>	

DOSSIER

• <i>Género y masculinidad</i>	15
Javier Alatorre Rico y Nelson Minello Martini	
• <i>La homosexualidad no evoluciona, se construye.</i>	31
<i>Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual</i>	
Joan Vendrell Ferré	
• <i>El transgénero: un hipertexto</i>	51
Xabier Lizarraga Cruchaga	
• <i>Identidades en construcción y deconstrucción:</i>	67
<i>una exploración del archipiélago lésbico-gay desde la historia oral</i>	
Marinella Miano y Angela Giglia	
• <i>La identidad gay travestí, una lucha territorial</i>	97
César Octavio González Pérez	
• <i>La pareja gay masculina en México: algunos indicadores</i>	113
Salvador Cruz Sierra	
• <i>Los reneke o nawiki, un acercamiento a la homosexualidad masculina entre los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, México</i>	127
Juan Carlos Pérez Castro Vázquez	
• <i>La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en México. Tres momentos históricos</i>	143
Norma Mogrovejo	

- *Discriminación al libre ejercicio de la sexualidad* 159
Gloria Careaga Pérez

MISCELÁNEA

- *Representaciones del dolor crónico en un grupo de enfermos y sus médicos* 171
Anabella Barragán Solís
- *La "colonialogía" y la cultura "normal"* 191
Alexandro Silva/Howard Campbell
- *Curanderismo y cambio cultural.* 209
La reelaboración de la cultura mixteca en la ciudad de México.
Un estudio de caso
Herta Maria Rabitsch
- *El descubrimiento europeo de los póngidos y sus repercusiones en la filosofía ilustrada* 223
Jorge Martínez Contreras

Reseñas

- Manuel Fernández Álvarez,** 241
Juana la Loca. La cautiva de Tordesillas
Martha Delfín Guillaumin

Presentación

Estos trabajos son resultado del proyecto “Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambios sociohistóricos. El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas”, que se realiza dentro del Doctorado en Antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con la colaboración del Colectivo Sol, A.C., y financiado por CONACyT. Este proyecto de investigación nace de la confluencia de dos ámbitos de intereses, uno específicamente académico-antropológico —interesado en el estudio de los nuevos movimientos sociales que se refieren a la aparición en la escena pública mundial de nuevas identidades emergentes, relacionadas al género y a la sexualidad— y otro que surge del interior mismo del movimiento gay, con la preocupación de reconstruir la trayectoria del movimiento, rescatar y sistematizar el enorme acervo de experiencias, vivencias y reflexiones de sus principales protagonistas. Los artículos presentan parte de los avances de investigación del proyecto mencionado (Miano-Giglia y González), otros constituyen contribuciones de distintos investigadores invitados (Vendrell, Pérez Castro, Cruz, Careaga, Lizárraga) y otros provienen de las ponencias presentadas en la Mesa de masculinidad dentro del Primer Foro Interdisciplinario sobre Identidad y Estudios de Género, que se realizó en la ENAH en mayo de 2000 (Alatorre-Minello, Mogrovejo).¹

El campo de los estudios sobre sexualidad y cultura ha sido un tema clásico en la historia de la antropología; sin embargo, en México se desarrolla desde hace poco tiempo, sobre todo a partir tanto de las tareas de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales como de los aportes del ámbito académico. Aunque no pueden trazarse divisiones tajantes, los dos primeros ámbitos privilegian la realización de investigaciones concretas para incidir sobre políticas públicas —en este contexto podemos colocar los aportes de Pérez Castro y Careaga—, mientras que el ámbito académico le ha dado preferencia a investigaciones de largo plazo y destinadas no sólo a conocer la realidad sino también a la construcción de conceptos y dimensiones que ayuden a conocer más a fondo la problemática.

Quizá una característica que sobresale en la mayoría de los trabajos de reflexión teórica o presentación de resultados, es que están basados en investigaciones empíricas (entendido el

¹ Dado el número de trabajos recopilados mediante la invitación a otros investigadores interesados en el tema y del Primer Foro Interdisciplinario sobre Identidades y Estudios de Género, este ejemplar de Cuicuilco sólo brinda una parte de ellos. Los otros constituyen una antología sobre “masculinidades y homosexualidades” que se encuentra en proceso de edición en el ámbito de las publicaciones producidas por el proyecto mencionado.

término en sentido amplio). Esto es visible, si se sigue el orden de presentación, en los textos de Alatorre-Minello, Vendrell, Miano-Giglia, González, Cruz, Pérez y Mogrovejo. En cambio, el artículo de Lizárraga es una reflexión, aguda en muchos sentidos, sobre el problema del transgénero, y el de Careaga es una propuesta para influir en los gobiernos de la región latinoamericana y caribeña.

El ámbito teórico que abarcan estos trabajos no es homogéneo —algo beneficioso para la producción intelectual—; así, la perspectiva de género está presente en Alatorre y Minello, la de los nuevos movimientos sociales y creación de identidades en Miano-Giglia y en Mogrovejo; una discusión entre las perspectivas esencialistas y el constructivismo constituye el centro del trabajo de Vendrell, quien previene contra la persistencia de residuos esencialistas en ciertos discursos sobre sexualidad, identidades sexuales, etcétera; por su parte, González Pérez utiliza la interacción simbólica y Cruz Sierra reflexiona a partir de una investigación cuantitativa de corte estadístico.

Si pensamos en términos metodológicos, la variedad también está presente. Un enfoque cualitativo y micro, reina en la mayoría de los trabajos, excepto en el de Cruz Sierra, quien parte de una encuesta. La perspectiva histórica aparece en Miano-Giglia, Pérez Castro y Mogrovejo; las primeras y última autoras parten de una perspectiva biográfica y realizan historia oral, mientras, un enfoque etnográfico nutre el trabajo de Pérez Castro y el de González. El análisis de documentos públicos constituye la base técnica del aporte de Careaga.

Alatorre y Minello, en su introducción, señalan que los estudios sobre hombres y masculinidades surgen en América Latina con cierto retraso en comparación con los países de habla inglesa y francesa, muchos de éstos trabajos se relacionan con la salud reproductiva, violencia doméstica y sexualidad, porque están vinculados más a las políticas públicas que a la producción académica. Uno de los aportes de este artículo propone que la masculinidad es todavía una categoría borrosa, en cuanto a que no están bien trazados sus alcances y sus límites. Para los autores habría dos grandes perspectivas, una que considera la masculinidad en términos esencialistas, fuera del género, ahistórica y “natural”; otra, por el contrario, la incluye dentro del género. Aquí se plantean dos posiciones: la primera más ontológica (prácticas, conductas, etcétera) y la segunda entendida como:

una parte de esa dimensión de diferenciación y jerarquización social a la que se refiere el género, en la que intervienen procesos de naturaleza sociocultural e histórica, que involucra a la sociedad y a los individuos y por lo tanto no se puede reducir a la biología. [Afirmar:] La masculinidad se define como una categoría del sistema de género y constituye a un sujeto social que se ubica en una posición de control, autoridad y con privilegios en las relaciones y actividades organizadas socialmente. La definición de este sujeto social alude al cuerpo del macho de la especie humana, pero sin ser determinada por el cuerpo biológico [que se articula en una dimensión social, otra cultural y una tercera subjetiva].

¿Cómo estudiarla?, es uno de los últimos y muy sugerentes apartados; aquí los autores plantean estudiarla dentro de las relaciones de género aun reconociendo la autonomía relativa

que tiene frente a estas relaciones; destacan la necesidad de estudiarla en el plano individual y en el estructural, al mismo tiempo, además subrayan la importancia de reconocer la dimensión diacrónica del fenómeno de la masculinidad y la feminidad en las sociedades estudiadas; por último, plantean la imperiosa necesidad de reflexionar a partir de estudios empíricos de la realidad social a interpretar.

Vendrell, en su artículo "La homosexualidad no evoluciona, se construye" —desde una posición constructivista radical, que se niega a aceptar prenociones incuestionadas e incuestionables— discute la presencia de nociones esencialistas en el campo de los estudios antropológicos sobre la homosexualidad. Vendrell toma como ejemplos sendos textos de Lizarraga y Núñez Noriega, buscando plantear una posición general ante estos estudios. Sostiene que una gran cantidad de trabajos "siguen realizándose desde lo que se ha llamado el 'modelo de influencia cultural', el cual, en última instancia, conduce a la asunción de posiciones esencialistas".

Para el autor el debate entre esencialismo y constructivismo implica tres grandes órdenes de problemas. Uno, la investigación sobre cuestiones homosexuales marcó, de una forma dominante e impulsada esencialmente por antropólogos vinculados con el movimiento de liberación gay, los comienzos de la Antropología sexual contemporánea. Dos, existe una tendencia a proyectar nuestras propias categorías a otras culturas tanto en lo espacial o entográfico como en lo temporal o histórico. Esto nos aleja de la comprensión de las culturas no occidentales. Tres, en una preocupación de orden más político, Vendrell sostiene que el gay reivindica una identidad construida a partir de una supuesta "esencia" universal de la homosexualidad, pues ésta es entendida "como algo básicamente inalterable, inscrito en la esencia de la especie humana —y del género Homo en su totalidad— como una potencialidad que no ha cesado de buscar su completa y satisfactoria puesta en 'acto'". En resumen, este autor sostiene que los tres problemas mencionados revelan cómo, aun partiendo de un enfoque constructivista, muchos de los estudios encubren posiciones esencialistas. "Concebir una 'realidad homosexual' como cosa en sí es convertirla en algo atemporal, previo y trascendente con respecto al movimiento histórico y los órdenes socioculturales, algo que simplemente viaja a través de la historia y la cultura sufriendo sus avatares, pero sin dejar, en el fondo, de ser idéntico a sí mismo, ni de buscar la forma de realizarse en acto, por completo, como lo que es en esencia". En otras palabras, dice Vendrell, "tanto el gay como el homosexual son construcciones socioculturales como también lo es el heterosexual, y como lo son el hombre, la mujer e incluso el niño".

Lizarraga parte de la posición que ubica a los seres humanos, por el hecho de serlo, como productos del lenguaje. A partir de aquí, el autor analiza la noción de "transgénero" considerado como un hipertexto, destacando tanto los aportes que considera positivos al permitir la vinculación de distintos modos de ser en el universo sexo-genérico, más allá de un marco heterocentrista y masculinista, como algunos que considera negativos, entre estos una tendencia a la indefinición y a la desaparición de otras expresiones de la sexualidad humana,

como los textos inscritos en el contexto travesti, transexual o drags, por ejemplo. Éstos “comparten un recurso: crearse una imagen mediante el atuendo y los implementos” con el que se inscriben en la noción de transgeneridad, sin embargo, representan realidades textos o, en palabras del autor, dram.

A partir de este enfoque, Lizárraga se pregunta si existen vivencias transgenéricas como tales y:

si son posibles y viables [en el mundo actual] sistemas de vida compartidos e identidades sexopolíticas que podamos calificar de [. . .] o denominar como transgenéricas. Aunque la primera respuesta es negativa “a no ser como vivencias discursivas”, la segunda es positiva, “pero sólo a través de nuevas simulaciones. [Por ello rescata la noción de hipertexto, porque al pensar el transgénero como tal, este último] “permite, hoy por hoy, proponer nuevos diálogos y la emergencia de innovadoras transparencias y veladuras; hace posible que entre individuos muy distintos [. . .] se produzcan encuentros e intercambios de ideas (no siempre cordiales) que antes resultaban impensables o cuando menos infrecuentes”.

En otra parte de su texto, Lizárraga subraya una vez más la importancia de los textos, pues si “los que viven son los cuerpos, los que gozan son los sexos”, las imágenes son quienes hablan, trascienden las definiciones oficiales de los sexo-género y llegan a la transgeneridad. Termina su artículo sosteniendo que, a partir de las historias acumuladas en el hipertexto del transgénero, será posible continuar la diversificación de las distintas modalidades transgenéricas, apartándose cada vez más de la visión sexo-género hegemónica.

Miano y Giglia advierten que su artículo es un primer avance del trabajo de sistematización de materiales orales, entrevistas realizadas a distintos participantes en el movimiento gay, entre finales de los sesenta y principios de los ochenta. Las autoras destacan los aspectos relacionados “con la toma de conciencia individual y el proceso de construcción de una identidad colectiva”. Saben que el tema de la identidad es polifacético, por ello han tenido el cuidado de aclararle al lector su posición. Con base en Melucci, escriben.

[. . .] la identidad implica una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que da el actor de sí mismo y la percepción de los demás. Es el resultado de una tensión entre autopercepción y heteropercepción, entre autorreconocimiento y heterorreconocimiento, lo cual frecuentemente implica [. . .] relaciones desiguales, luchas y contradicciones. [Por tanto, . . .] la identidad [. . .] no hay que concebirla como una esencia, sino como algo que se define a partir de las relaciones diferenciales con los demás en el proceso de interacción social.

En la segunda parte del texto las autoras, basada en los testimonios, muestran como la identidad personal se va construyendo a partir de una introyección de los estereotipos del imaginario social de las décadas de 1950 y 1960, en:

un proceso en el que (los sujetos) hacen propias las imágenes heteroconstruidas con las implicaciones en términos de violencia simbólica que esto conlleva [. . .] es decir la internalización de la mirada inferiorizante y estigmatizante del otro, lo normal.

Sin embargo, a partir de la interacción entre pares —que en la jerga gay se llama “gente de ambiente”—, se empieza a conformar lo que Weeks denomina una etapa de subculturización, entendida como “cultura estigmatizada, underground, marginada, alternativa, así como fue la cultura pop o la hippie”. Esta subcultura —que se expresa en un lenguaje propio, formas de vestir, de hablar y de relacionarse, de lugares y territorios compartidos— es la base para la construcción de una identidad colectiva, que a partir de los años setenta se propone como “identidad gay” y por primera vez dibuja una imagen positiva y “liberada” del homosexual en un contexto histórico caracterizado por la emergencia de sujetos colectivos y movimientos alternativos. Hoy en día, señalan las autoras, es necesario reconocer las diferenciaciones y las fracturas presentes en el interior de la identidad gay que aparece cada día como una categoría insuficiente para abarcar el complejo mundo de nuevas diversidades.

Con un enfoque cercano al planteado por estas autoras, Mogrovejo se propone:

analizar la acción colectiva lésbica desde lo interno, lo personal, vinculándolo con lo grupal y lo externo; en la búsqueda de una identidad colectiva en una realidad social ajena, heterosexual, mediante la lucha por la validación de su realidad, de su existencia, de sus derechos humanos, sociales, políticos, civiles y sexuales.

Al mismo tiempo, la autora propone una periodización basada en la relación entre los movimientos lésbico, gay y feminista. Plantea tres etapas históricas

que coinciden con tres generaciones teóricas planteadas por el Movimiento Feminista europeo y que, a pesar de pertenecer a momentos históricos distintos, no son opuestos, coexisten y se refuerzan mutuamente en tanto que pertenecen a un debate todavía inconcluso.

La primera —llamada de igualdad y universalidad—, tendría como característica la lucha por la igualdad y el socialismo, porque el movimiento homosexual se identifica con las luchas sociales de la izquierda de la época, “la búsqueda del reconocimiento de los derechos civiles y políticos está ligada a las luchas socialistas y feministas, la consigna ‘por un socialismo sin sexismo’ expresa el momento”. La segunda —el momento de la diferencia y la autonomía—, se da cuando las lesbianas se diferencian de los varones cuestionando su misoginia y se acercan al movimiento feminista, aunque con cuestionamientos y desencuentros recíprocos:

[. . .] con la influencia feminista radical los grupos lésbicos pudieron vivir más directamente la etapa de la diferencia [. . .] las lesbianas mexicanas y latinoamericanas inician un proceso de autonomía frente a ambos movimientos (heterofeminista y homosexual) impulsando una corriente autónoma.

En la tercera —la institucionalización, la diversidad y la perspectiva queer—

la figura masculina vuelve a cobrar presencia como “otro” con quien dialogar, a veces en forma de señal como en la institución, a veces como un similar sin identidad genérica y sexual fija [. . .] estamos hablando de homosexuales, travestis, transgénicos y otras disidencias sexuales. [En este con-

texto aparece la posición queer, . . .] que se basa en la ruptura de las categorías de identidad sexual y de género y en la deconstrucción de las categorías de identidad.

La autora finaliza planteando que "la lucha de las identidades disidentes en el marco de un nuevo contexto social globalizante y neoliberal implica una serie de retos". Estos son, en síntesis, las acciones conjuntas de identidades sexuales que se oponen a una heterosexualidad obligatoria por un lado y, por otro, a:

replantear la conquista de los ámbitos simbólicos en torno a las identidades móviles y fincar el sentido de la democracia en el respeto a las diversidades y la negociación y renegociación de las identidades y la cultura.

González Pérez, a partir de una reflexión sobre su tesis de maestría, la cual tuvo como propósito "mostrar cómo el mundo social está organizado por una institucionalidad y un orden que defienden nociones de vida buena [. . .] y que a su vez, segregan a ciertos individuos que escapan de estos modelos culturales, entre ellos los gay travesti" —con base en el trabajo de campo en la ciudad de Colima y la zona conurbada—, el autor busca destacar la construcción de la identidad gay travesti y los conflictos que viven aquellos individuos que la asumen.

El autor define al travesti como "un personaje que se construye en un espacio bipolar, el [. . .] de la dicotomía simbólica del género". En la primera parte del artículo muestra la aparición del concepto, la distinta intensidad del travestismo (productora de androginia, transgénero y transexualismo, claramente definidos en el trabajo). Luego plantea el análisis del travestismo gay como "una práctica en tensión" que rompe la estructura dicotómica del género pero que es admitida (por lo menos en mayor grado) entre las mujeres, y desacreditada entre los varones (en todo caso, admitido dentro del mundo del espectáculo). Por último, analiza la creación de esa identidad gay ("el individuo no nace gay travesti, se va construyendo y asumiendo como tal con el paso del tiempo, de forma gradual"), la importación de esquemas, nacidos en la sociedad heterosexual, hacia esa identidad (es necesario "percatarnos de cómo el mundo gay se encuentra plagado de reproducciones, pues en el interior se transplantan modelos heterosexuales, con la ayuda de las metáforas del afeminado, de la prostituta, del matrimonio, de la familia, etcétera"), la construcción de un territorio que, subraya, "va con el travesti, no es fijo, se desplaza según las negociaciones que realiza ante los otros y conforme a las condiciones de los espacios". Posteriormente González Pérez destaca que esa identidad sexual no es fija ("los travestis gay no quedaban al margen de relacionarse eróticamente con mujeres. En otras palabras, el deseo homosexual no nulifica el carácter reproductivo de los humanos") y que el mayor descrédito no se da, como pudiera pensarse, ni en la homosexualidad ni en el ser gay, sino en su travestismo.

Pérez Castro Vázquez aborda un campo poco explorado como es el de la sexualidad indígena. Se trata en este caso de la cultura rarámuri, en la introducción histórica, destaca tres

grandes etapas marcadas por la llegada de los jesuitas durante la Colonia, la expulsión de éstos en el siglo XVII y finalmente su regreso a comienzos del siglo XX. Como situaciones fundamentales, el autor destaca la pérdida de la forma tradicional de organización, la introducción de una estructura jerárquica cristiana, la exclusión de las mujeres y también de los homosexuales.

A partir de entrevistas individuales con ocho rarámuris homosexuales construye un complejo y colorido cuadro de la masculinidad indígena y las vivencias de los reneke, término que significa "persona a la que le gusta tener sexo con otra persona de su mismo sexo, no importando que sea hombre o mujer" o, como actualmente gustan nombrarse, osexuales (adaptación de la palabra homosexual).

Los entrevistados coinciden en que no existe en su cultura una actitud de rechazo hacia ellos, "simplemente son una persona más"; en este sentido no experimentan en su medio discriminación o maltrato, pero igual que las mujeres, son excluidos de los cargos de mayor prestigio o posiciones de poder dentro de la sociedad tarahumara, como resultado de la influencia de la cultura mestiza y la ideología católica.

La sociedad rarámuri admite que un hombre puede casarse con otro hombre, donde cada uno asume uno de "los roles de género impuestos por la sociedad patriarcal", por un lado, el proveedor que se mueve en el mundo público, y por otro, el encargado de cuidar el hogar, que además de cuidar al que asume el rol de hombre en la pareja, se mueve en un mundo privado.

Otros dos apartados resultan muy interesantes aunque necesitarían de una investigación más específica. En uno el autor hace referencia a los chuwíbaris, rituales de muerte cargados de bromas con alto contenido sexual, donde un pariente del sexo contrario al de la persona muerta asume el papel de ésta y juguetea sexualmente con otro pariente del mismo sexo. El autor sostiene que, posiblemente, ésta es una de las manifestaciones homosexuales que escandalizaron a los misioneros. En otro apartado relata como los rarámuri creen que los homosexuales varones son personas de "mes a mes", es decir que durante su vida pueden convertirse en reneke un mes y dejar de serlo el mes siguiente.

Cruz Sierra, por su parte —con base en un cuestionario aplicado a 104 parejas gay, como estudio exploratorio para identificar algunos indicadores sobre la estructura y funcionamiento de la pareja gay en el Distrito Federal— construye una serie de reflexiones a partir de la Teoría triangular del amor de Sternberg, para quien las relaciones amorosas pueden ser entendidas en términos de la intimidad, la pasión y la decisión o compromiso. El autor concluye que las parejas que adoptan un rol sexual mixto tuvieron más satisfacciones, mayor intimidad emocional, física y verbal; quienes fueron más religiosos mostraron mayores sentimientos de pertenencia mutua; que la monogamia es un valor compartido por muchas parejas y, en este mismo sentido, los roles sexuales rígidos rechazan la relación con otros hombres fuera de la pareja; y que aunque las parejas mostraron un alto nivel de intimidad emocional, la satisfacción sexual no es experimentada de igual manera por ambos miembros. El autor sostiene que es posible pensar "que este tipo de relaciones son satisfactorias para los

hombres que participan en ellas, independientemente del tipo de relación (abierta o cerrada), que vivan o no juntos, que mantengan o no encuentros sexuales ocasionales, lo importante es que prevalezca la equidad, el respeto y la honestidad entre la pareja”.

En el artículo que cierra el dossier, Careaga intenta destacar la lucha a favor de la libertad sexual en América Latina y el Caribe, retomándola tanto desde los movimientos sociales como de la actividad gubernamental en los distintos foros oficiales organizados; al mismo tiempo, se propone ofrecer algunas propuestas a los gobiernos para su inclusión en la preparación de la Conferencia contra el racismo. El texto presenta unos breves antecedentes sobre la lucha por el reconocimiento de la sexualidad como un derecho, discute distintas concepciones de esta sexualidad, analiza la preparación de la conferencia contra el racismo, la xenofobia, la intolerancia y las formas conexas de discriminación, tanto en foros de la sociedad civil como en las conferencias gubernamentales preparatorias, estudia la situación actual de los derechos reclamados y expone sus conclusiones.

En estas últimas, sostiene:

El trabajo realizado hasta hoy en nuestra región nos ha permitido abrir nuevos canales para el diálogo y la discusión. Se ha alcanzado, asimismo, una mayor visibilidad y el reconocimiento de algunos sectores hacia los grupos sexualmente discriminados e incluso se han ganado algunas batallas en el reconocimiento de sus derechos, en ese sentido es claro que en Latinoamérica hemos avanzado en torno a los derechos sexuales y al reconocimiento de la orientación sexual como un derecho.

Careaga expone una serie de propuestas que considera prioritarias para mejorar la situación que las comunidades LGBT enfrentan. Todas éstas encaminadas a “promover un cambio cultural con la participación de todas las instituciones, donde los valores de libertad y respeto de la diversidad no justifiquen ni toleren ninguna forma de discriminación”.

MARINELLA MIANO Y NELSON MINELLO

Dossier

Género y masculinidad*

Javier Alatorre Rico** y Nelson Minello Martini***

RESUMEN: En este artículo se revisan los problemas y posibilidades teóricas de la masculinidad como categoría explicativa. En primer lugar, se indica la imprecisión y ausencia de límites claros de esa categoría y los problemas implícitos en el terreno metodológico y práctico. En segundo lugar, se propone explorar la delimitación de la masculinidad dentro de la categoría de género, para proponer finalmente un abordaje que conciba a lo masculino como un sujeto social que se ubica en una posición de control, autoridad y con privilegios en las relaciones y actividades organizadas socialmente. La definición de este sujeto social alude al cuerpo del macho de la especie humana, pero sin ser determinada por el cuerpo biológico. La masculinidad como herramienta heurística puede contribuir al entendimiento de los problemas en diferentes ámbitos, como las relaciones familiares, las relaciones en el trabajo, la sexualidad, la salud, la educación, la participación política o la violencia, ámbitos en donde las relaciones se organizan jerárquicamente, resultando en situaciones de desventaja para unos sujetos (femeninos) y de dominio y privilegios para otros (masculinos).

ABSTRACT: Problems and theoretical possibilities of masculinity, as an explaining category, are reviewed. At first, lack of precision and of clear limits of the category and the problems implicit in the methodological and practical ground are stated. Next, exploring the boundaries of masculinity inside of gender category and finally an approach is proposed. This will conceive the masculine figure as a social subject which places itself in a position of control, authority and with privileges in the socially organized relationships and activities. The definition of this social subject refers to the body male of the human species, without being determined by the biological body. Masculinity as a heuristic tool can contribute to the understanding in different aspects such as family relationships, work relationships, sexuality, health, education, participating in politics, violence. This takes place in all those realms where relationships are hierarchically organized, and which result in disadvantageous situations for some as females, and of dominion and privilege for others males.

Michael Kimmel [1992] afirma que “hoy en día, si un texto no tiene la palabra ‘mujeres’ en el título, probablemente trate acerca de los hombres”, mientras

* Este trabajo es producto de un esfuerzo compartido a partir de intereses comunes y de la revisión crítica de los aportes más recientes en el tema, dentro de un seminario sobre masculinidad realizado en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG/UNAM). Discutimos algunos problemas centrales del estudio de la masculinidad con invitados (as) especiales como Ondina Fachel, Víctor Seidler, Robert Connell o Matthew Gutman y con los y las participantes regulares. En este trabajo se ha intentado construir una posición en este campo inestable y heterogéneo; este artículo es una contribución inicial a ese planteamiento aún inacabado.

** UNAM.

*** Colmex

Scott Coltrane [1994] sostiene que los textos sobre varones son tan antiguos como el saber mismo. Sin embargo, incluso las hipérbolos tienen una base real: proliferan los libros, artículos, seminarios y conferencias sobre los hombres; la masculinidad se convirtió en un tema popular en el mundo capitalista desarrollado, sus textos destacan entre los más vendidos, y los más populares programas de televisión se ocupan de ellos. [Segal, 1990; Connell, 1995; Petersen, 1998]

Sin embargo, el campo categorial no está todavía firmemente establecido y falta resolver algunas preguntas para colocar a esta categoría, por derecho propio, en las ciencias sociales.

Por otra parte, y no sólo porque la historia fue durante mucho tiempo androcéntrica, la bibliografía sobre varones es bastante antigua; textos clásicos como *La Ilíada* o *La Odisea*, más modernos como la serie de *Los Rougon-Macquart* (publicada entre 1871 y 1893), de Émile Zola, o *Los Buddenbrooks* (en 1900), de Thomas Mann, por citar sólo algunos ejemplos, contienen un valioso análisis de los varones. Si pensamos en las ciencias sociales, muchos de los trabajos de la Escuela de Chicago o los estudios pioneros en antropología tratan abundantemente sobre los varones. Autores como Freud en los primeros años del siglo XX ya habían incluido esa categoría en sus estudios; Fromm, en la década de 1950 en México, también escribió sobre el tema.

Los países angloparlantes (en especial Gran Bretaña, los Estados Unidos, Canadá y Australia) llevan la delantera; en idioma francés (principalmente en Francia y Canadá) también existe una producción importante sobre estos temas. Además de los trabajos de Elisabeth Badinter, hay que recordar los de Maurice Godelier, Pierre Bourdieu y de muchos otros y otras, publicados en libros o en revistas como *Actes de la recherche en sciences sociales*, *Nouvelles questions féministes* (Francia), *Recherches féministes* (Quebec, Canadá), entre otros. Sin embargo, no son los únicos; como destaca Connell [2000 a], también podemos encontrar una preocupación sobre esta temática en Alemania o en los países escandinavos y otros países europeos, así como en Sudáfrica o Japón.

Con cierta demora cronológica con respecto a los países desarrollados, los estudios de masculinidad también surgieron en América Latina.¹ Aquí, como en los

¹ Como en otras regiones, en el ensayo, la literatura y en menor medida en la investigación, el interés por el varón estuvo presente desde antes. Quizás una característica compartida era la de pensar en una imagen única de masculinidad, sin tener en cuenta clases, etnias ni, por supuesto, género. En México pueden citarse desde Fernández de Lizardi [1961], hasta Ramos [1934], Garizurieta [1949], Paz [1972] o Ramírez [1977] y en la novela, Yáñez [1993], Rulfo [1975], Fuentes [1962] entre otros; véanse revisiones críticas de esta creación del "hombre mexicano" en Bartra [1996] y Lomnitz-Adler. [1995] De otros países destacan Güiraldes [1982] o Martínez Estrada [1932] en Argentina, la poesía de Pablo de Rokha, en Chile y de Mario Benedetti, en Uruguay. La relectura de ensayo, novela, poesía y la revisión del cine en clave de masculinidad, proporciona muchos indicadores para comprender los actuales modelos de ser hombre en nuestra región.

otros países, las producciones feministas se desarrollaron en los noventa (con unos pocos ejemplos en los últimos años de 1980), cuando el hombre y la masculinidad crecieron como objetos de estudio. No hemos realizado un análisis exhaustivo, pero encontramos publicaciones e investigaciones de calidad diversa sobre masculinidad en muchos países latinoamericanos y del Caribe. En varios de ellos se imparten cursos sobre masculinidad (generalmente diplomados) y *curricula* de estudios de género que incluyen, con mayor o menor extensión, seminarios y cursos de masculinidad en sus programas docentes. [Véase Valdés y Olavarría, 1997] También se han formado colectivos masculinos contra la violencia en Argentina, México, Nicaragua, Puerto Rico, Uruguay y otros países.

Por otra parte, en el mundo hispanohablante destaca la difusión que han tenido autores como Robert Bly, Robert Moore o Douglas Gillette —cuyos trabajos han sido publicados por editoriales de gran tiraje—, y la producción autóctona de trabajos en esa línea, entre los cuales destacan Sócrates Nolasco en Brasil y Juan Carlos Kreimer en Argentina.

Siendo esta una muestra sesgada, estas líneas deben leerse con cuidado; revisando la bibliografía de los trabajos presentados en Valdés y Olavarría [1997, 1998] puede verse que los temas más discutidos tienen relación con la salud reproductiva y con la pandemia del SIDA, así como la violencia doméstica y la sexual, la identidad masculina, el cuerpo, la sexualidad, la masculinidad hegemónica o el machismo.

Creemos que esta temática se debe a dos circunstancias vinculadas más con las políticas públicas que con la producción académica: por un lado, las políticas de intervención planteadas legítimamente por las ONG's y, por otro, los intereses de los gobiernos en el crecimiento poblacional y las acciones gubernamentales establecidas, como el control de natalidad, la planificación familiar y los programas de salud reproductiva.

Con esto no se dice que la preocupación teórica no esté presente en los autores y autoras latinoamericanos que se ocupan del tema sino que se encuentran diferentes enfoques al revisar estos trabajos y muchos de los producidos en Europa, los Estados Unidos o Australia, por ejemplo, los de Harry Brod, Robert Connell, Michael Messner o Lynn Segal, por citar algunos.

CATEGORÍA BORROSA

Los estudios de masculinidad todavía tienen problemas e inconsistencias, que en gran parte se deben las siguientes causas: por un lado, los diferentes planteamientos teóricos y metodológicos de quienes estudian el tema;² por otro, las diferentes

² Por ejemplo, en el campo metodológico y técnico las diferencias hacen difícil integrar o contrastar evidencias empíricas; la medición de la masculinidad a través de escalas como la Likert, que la asumen

perspectivas disciplinarias, como la psicología, la sociología o la antropología y por último, la pretensión de las diferentes ciencias sociales de dar cuenta de la masculinidad por sí solas, como si se pudiera explicar el género desde un único plano de análisis.

Como señala Coltrane [1994], masculinidad es todavía un concepto con límites borrosos e imprecisos. Dentro de las diferentes interpretaciones, existen posiciones que consideran a la masculinidad como: *a)* un atributo personal que se puede medir y que los individuos poseen en diferentes magnitudes, *b)* un rasgo de personalidad más o menos permanente, *c)* una esencia profunda inscrita en la naturaleza de los hombres, *d)* un papel en la organización social que se cumple como protector, autoridad, proveedor, entre otras funciones, *e)* es lo que hacen los hombres, *f)* o lo que hacen los hombres para ser hombres como tareas de identidad, *g)* lo que significa ser hombre, *h)* una ideología, *i)* una representación cultural, *j)* una configuración de prácticas. [Connell, 1995 y 2000 *a*; Guttman, 1996; Brittan, 1989] Esta diversidad ha dado origen a posiciones contradictorias, limitadas e incluso irreconciliables.

Según Segal [1990] la categoría es poco clara; por su parte, Cornwall y Lindisfarne [1994:29] señalan que numerosos trabajos aportan importantes etnografías pero pocas contribuciones teóricas. Asimismo, Clatterbaugh [1990, 1998] critica el carácter anecdótico de muchos trabajos y el hecho de que se generalice hacia todos los varones la experiencia individual de algunos y reitera que las definiciones de masculinidad son vagas, circulares, inconsistentes y poco satisfactorias; Hearn y Collinson [1994:94] sostienen que disciplinas como la antropología, la psicología social, el psicoanálisis y también la sociología, la ciencia política o la economía, plantean las categorías de varones o mujeres establecidas *per se*, pero sin elaboración teórica y muchas veces ubicadas en un entorno naturalístico más que cultural; Guttman [1997] sostiene que muchos antropólogos no toman en cuenta el carácter oscilante de conceptos como los de identidad masculina, hombría, papeles masculinos y otros, y que los emplean como si fueran sinónimos, cuando su uso construye distintas explicaciones de la realidad.³

Por otro lado, se encuentran las posiciones y estrategias políticas que influyen en los aspectos teóricos y metodológicos. En este aspecto, podemos encontrar dos posiciones polares y sus posibles combinaciones; una de ellas naturaliza, reproduce y legitima la dominación de un grupo de sujetos con los cuerpos sexuados del macho

como un rasgo de personalidad, es difícil de reconciliar con los análisis interpretativos que la consideran como una posición en el discurso.

³ Algunos autores Hearn [1996] y Hearn y Collinson [1994] han cuestionado la utilidad del concepto "masculinidad" frente a la confusión prevaiente en este campo. Proponen como alternativa el concepto de "hombres", pero esta aproximación no reconoce que la masculinidad trasciende el cuerpo biológico y remite más a una posición dentro de las relaciones y las actividades humanas que a individuos específicos.

de la especie humana⁴ sobre otros grupos; la otra intenta modificar esa situación. En el primer caso, está el movimiento mitopoético que pretende restituir los privilegios que supuestamente han "perdido" los hombres con las actuales transformaciones sociales.⁵ [Bly, 1992; Moore y Gillette, 1993; Kreimer, 1991] Paradójicamente, en el segundo caso están muchos de aquellos teóricos que, con la creación de la llamada "nueva masculinidad" o "el hombre nuevo", intentan eliminar cualquier forma de opresión sobre las mujeres, sin embargo, mantienen las dicotomías creadas a través del género, afirmando así las diferencias y reforzando la distancia entre individuos creada por el sexo.

Las diferentes aproximaciones teóricas sobre la masculinidad pueden ser ubicadas en dos grandes grupos de acuerdo a su posición respecto al género. Es decir, cuando se estudia la masculinidad, uno no se coloca automáticamente en los estudios de género sino que antes es necesario dejar claro cómo se asume la relación entre género y masculinidad, que se puede establecer desde tres diferentes perspectivas:

1. Considerar a la masculinidad fuera de la categoría de género, fincada en la biología, como algo natural o como un rasgo ahistórico. Esta aproximación aborda la masculinidad como un fenómeno que responde a mecanismos biológicos o cuasi-naturales, por ejemplo, que las hormonas o características neuronales explican las diferencias con las mujeres y justifican rasgos tipificados como masculinos: la violencia y la sexualidad compulsiva, entre otros.
2. Asumir que la masculinidad es parte del género, pero que puede ontologizarse y asumirse como un rol, una identidad, una ideología; siendo parte del género, puede ser una configuración de prácticas situada en una formación social particular, como señala Connell [1995], de la sociedad occidental.
3. Abordar la masculinidad como parte del género a nivel heurístico, refiriéndose a una parte de esa dimensión de diferenciación y jerarquización social a la que alude el género, en el que intervienen procesos de naturaleza sociocultural e histórica y por lo tanto que no se puede reducir a la biología.

Sin embargo, al ubicar el estudio de la masculinidad como parte del género, también es necesario que se reconozca que el campo de los estudios de género no es uniforme, estable y sin problemas sino que dentro de esos estudios se pueden ob-

⁴ El enfoque de artículo no establece sólo dos sexos; por el contrario, reconoce la diversidad respecto a las características biológicas entre los humanos y toma en cuenta la discusión sobre los llamados intersexos, que sobresale en la construcción simbólica que se realiza para distinguir los grupos humanos de acuerdo a dos sexos.

⁵ Véanse críticas a posición en Ferber [2000], Connell [1995], Kimmel y Kaufman [1994] y Schwalbe [1998].

servar diversas y contrapuestas aproximaciones. Las tensiones y contradicciones en la teorización del género se reflejan en los estudios de la masculinidad, por lo tanto, al incursionar en el uso de esta categoría, es importante establecer la aproximación sobre el género que se asume.

¿QUÉ ES EL GÉNERO?

En este trabajo se aborda al género como una dimensión constitutiva de las relaciones sociales, donde se articulan desigualdades y jerarquías en torno a las características biológicas de la especie humana ligadas al sexo,⁶ con sus propios mecanismos de construcción y reproducción. El género, como un espacio de organización de las relaciones y actividades humanas, establece distancias sociales a partir de la diferenciación jerárquica de los cuerpos sexuados en todos los espacios y estructuras sociales. Es decir, se construye en la sociedad como un todo, en las instituciones, espacios de intercambio económico, normas, valores, creencias, representaciones colectivas, medios semióticos y en la experiencia subjetiva.⁷ [Scott, 1996; De Barbieri, 1998; Connell, 2000 b]

En la dimensión de género, las características biológicas ligadas al sexo son la referencia para la organización de la sociedad y la subjetividad, pero la reproducción biológica no es el origen ni moldea la organización de las actividades humanas y las relaciones sociales. La organización social con base en el género y el escenario reproductivo que comprende la vida sexual, las posibilidades procreativas, la crianza y cuidado infantil, siempre se realizan, como señala Connell [2000 b], a través de la elaboración sociocultural y su reconstrucción simbólica en el plano individual.

La elaboración o construcción sociocultural y subjetiva de las diferencias biológicas ligadas al sexo no es arbitraria, responde a procesos sociohistóricos (para los cuales se han propuesto diversas explicaciones que dependen de las aproximaciones teóricas); en todo caso, una explicación comprensiva necesita incluir las transformaciones de las relaciones materiales alrededor de las cuales se han establecido los grupos humanos y los procesos simbólicos que las sostienen.

Conforme la posición de Connell [2000 a y b], podemos proponer que el género es el resultado de la relación entre la producción y la reproducción. En el proceso de

⁶ La elaboración simbólica de características biológicas comienza con la categorización de los rasgos ligados al sexo, dando lugar a las categorías "hembra" y "macho"; a partir de estos cuerpos sexuados se derivan las de "mujer" y "hombre", respectivamente.

⁷ El género, dimensión de diferenciación social, se interrelaciona con otras categorías que establecen distancias sociales y ordenan la realidad sociocultural e individual, categorías como la nacionalidad, la clase y la raza, o cualquier otra dimensión relevante para el ordenamiento de cada sociedad particular. [Hawkesworth, 1999; Foster, 1999; De Barbieri, 1998; Connell, 2000] La organización jerárquica de la sociedad se transforma históricamente y por lo menos en el plano teórico podría dejar de existir en algún momento del desarrollo sociohistórico.

institucionalización de esta relación se conforman los sujetos sociales, uno de ellos tendrá un papel preponderante en la acumulación de la riqueza en el caso de —la sociedad capitalista— y con ello tendrá mayor control sobre los recursos materiales y sus beneficios. Otro sujeto se encargará de la reproducción, el cuidado y crianza infantil, del trabajo doméstico que no recibe paga; como resultado, tiene menor acceso al control de los recursos.

El establecimiento de la simbolización (colectiva y subjetiva) de la relación entre producción y reproducción ocurre al implantar las diferencias y categorías de individuos dentro de las actividades sociales, colocándolos de forma jerárquica en diferentes actividades y posiciones dentro de ellas. El rasgo fundamental de las relaciones entre los géneros son las inequidades en todos los ámbitos de la vida humana.

Al constituirse como uno de los ejes de diferenciación social, el género interactúa con otras dimensiones de organización, es decir, influye en ellas y es influido por éstas, como la clase, la raza o etnia y la etapa del ciclo de vida. Un ejemplo es la interacción con la clase; en cada una de éstas la relación entre producción y reproducción se soluciona de forma particular, creando sujetos que se ubican en posiciones y jerarquías diferentes respecto a los medios de producción. Sin embargo, en términos de género, los varones que ocupan estas distintas posiciones se unifican frente a quienes se encargan de la reproducción; el género masculino tiene mayor control sobre los recursos y privilegios que quienes se encargan de lo doméstico.

Por último, aquí se adopta la posición planteada por Hawkesworth [1999]; es decir, se considera al género como una categoría heurística que permite identificar problemas y proponer conceptos, definiciones e hipótesis. Según Foster [1999] la conversión en una categoría analítica guía la investigación en las intrincadas relaciones entre los procesos sociales, culturales y subjetivos que participan en el ordenamiento social dentro de los múltiples planos, desde el escenario macrosocial hasta el micros social y el ámbito individual.

¿QUÉ SIGNIFICA PLANTEAR LA MASCULINIDAD DENTRO DEL GÉNERO?

Tomando en cuenta que existen otras aproximaciones, en este trabajo se intenta dar inicio a una interpretación de la masculinidad que sea coherente con la interpretación del género esbozada anteriormente. Se trata de una tarea larga, con muchas dificultades, que exigirá no solamente una reflexión rigurosa en lo teórico sino también investigaciones de campo estrictas en su metodología, en su planteamiento teórico y al interpretar los resultados; cerrar el círculo de la producción de conocimiento abstracto-concreto-abstracto, llevará todavía mucho tiempo. El objeto de

esta propuesta es comenzar un análisis de un camino con mayor capacidad teórica y que estimule el diálogo entre diferentes disciplinas sociales.

Plantear la perspectiva de género significa rechazar las posiciones esencialistas y sostener que tanto lo masculino como lo femenino (y otros géneros que pudieran existir) son construcciones sociales. En otras palabras, el significado será histórico, determinado por las relaciones sociohistóricas de cada sociedad y de las etapas por las que transite. Hablar de género significa mantener una perspectiva relacional; es decir, no es posible entender a los varones sin referirse a las mujeres (y viceversa) y, al mismo tiempo, sin vincularlos (as) con otros sistemas de diferenciación social. Esta perspectiva relacional no sólo ocurre entre hombres y mujeres, es decir, en el plano individual sino también en el plano estructura, en aspectos sociales, institucionales, jurídicos, etcétera. Tal dimensión de organización jerárquica de la sociedad se transforma históricamente y por lo menos en el plano teórico podría postularse que quizá dejará de existir en algún momento del desarrollo de la humanidad.

Para establecer nuestra visión de la masculinidad es necesario dejar en claro previamente cómo se asume la relación de ésta con el género. Además de considerarla fuera del mismo —posición que por razones obvias no se recoge aquí—, habría dos diferentes perspectivas. Una de ellas es postular la masculinidad como parte del género, pero ontologizarla y proponerla como un rol, una identidad, una ideología, una configuración de prácticas situada en una formación social particular; otra perspectiva sería abordarla en el plano analítico, referida a una parte de esa diferenciación y jerarquización social que señala el género. En este último sentido, sería el ámbito de dominación de unos individuos sobre otros, con cuerpos sexuados y capacidades reproductivas diferentes.

Como parte del género en el sentido heurístico, la masculinidad definirá una parte de la realidad social que puede ser estudiada por diversos enfoques disciplinarios, los cuales acotarán aspectos particulares de la dominación masculina como sus objetos de estudio. Como herramienta analítica, comprenderá la formulación de interrogantes, problemas de investigación, conceptos y explicaciones tentativas de esos procesos y mecanismos a través de los cuales se produce y reproduce la dominación de unos individuos con cuerpos sexuados sobre otros, en contextos históricos y socioculturales específicos. Cada disciplina y teoría que esté dentro de ella, definirá desde su plano de análisis particular (sociológico, antropológico, psicológico, etcétera) un objeto de estudio que pueda dar cuenta de los procesos y mecanismos que participan en la producción y reproducción masculina.

La masculinidad se define como una categoría del sistema de género y constituye a un sujeto social que se ubica en una posición de control, autoridad y con privilegios en las relaciones y actividades organizadas socialmente. La definición de este

sujeto social alude al cuerpo del macho de la especie humana, pero no está determinada por el cuerpo biológico.

Es decir, la masculinidad como parte del género se refiere al cuerpo del macho, pero es la institucionalización, la codificación cultural y la reconstrucción subjetiva de esa posición de dominio en el sistema de género, la que conforma al sujeto masculino. Tampoco se limita a los individuos reconocidos con el sexo del macho de la especie humana; dentro de las relaciones homosexuales y lésbicas con frecuencia uno de los miembros de la pareja se ubica en la posición de dominación masculina.⁸

Este lugar o posición de dominación, desde el cual se intenta subordinar a otros individuos (los cuales pueden ejercer resistencias), considerado como una categoría analítica, se articula en tres dimensiones constitutivas:

Dimensión social. Se refiere a la organización social de las prácticas de acuerdo con la clasificación de los individuos, tomando en cuenta las características atribuidas socialmente a unos y otros cuerpos sexuados. La valoración y división de las prácticas puede ser diferente para cada grupo sociocultural. Por ejemplo, a quién se le permite tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, quién debe cuidar a los hijos e hijas cuando están enfermos, quién se responsabiliza de la anticoncepción, quién ejerce la violencia sexual. En esta dimensión también están las normas formales e informales que regulan las relaciones entre los individuos sexuados.

En su desarrollo histórico, las instituciones definen al sujeto masculino en el momento que toman una posición jerárquica sobre otros, aludiendo a las diferencias biológicas del macho y la hembra humanas. La elaboración de esas diferencias se formaliza, por ejemplo, en los códigos de familia que le atribuyen autoridad permitiendo el control sobre los recursos materiales y sobre los otros miembros de la familia o, durante mucho tiempo, en la definición del concepto de ciudadano en la Constitución Política.

Asimismo, la masculinidad se institucionaliza como la posición de mayor jerarquía a través del establecimiento de criterios y normas que se obedecen en la organización de los lugares de trabajo; cuando se contrata personal se especifica el sexo para realizar cierta actividad. Los puestos de toma de decisiones o aquellos que requieren agresividad son destinados generalmente para los sujetos masculinos.

Dimensión cultural. Engloba las codificaciones o representaciones compartidas colectivamente, que establecen en el plano simbólico las diferencias construidas socialmente entre los individuos a partir de sus características corporales y sus potencialidades reproductivas. Existen múltiples representaciones que adjudican a lo

⁸ También en parejas heterosexuales, el varón puede tener una posición de subordinación (aunque sea menos frecuente).

masculino la fuerza o la racionalidad; [Seidler, 1994] la producción de pornografía en cine o prensa también ofrece imágenes en donde la mujer es sometida a todas las vejaciones imaginables. En cualquier ámbito, las relaciones entre los sexos se codifican; en los medios masivos de comunicación, en el arte, la ciencia y la religión, las mujeres son presentadas generalmente como subordinadas a los sujetos y reglas masculinas. La elaboración simbólica en el espacio colectivo puede contribuir a la naturalización de las relaciones de dominación hasta resultar naturales e invisibles.

En la codificación cultural se define al sujeto masculino en una posición de control, que puede dominar a los otros y que tiene privilegios que no pueden gozar los subordinados, por ejemplo, disponer libremente de los recursos materiales o regular el tiempo y tránsito en los espacios el libre acceso a la sexualidad.

Dimensión subjetiva. Se refiere a la reconstrucción interna que cada individuo mantiene y negocia dentro de su contexto social. Esta construcción individual determina las formas en que sienten, piensan, actúan y se relacionan las personas. La subjetividad es dinámica, responde e influye en la organización social y mediación cultural entre los géneros. La configuración sociocultural de la masculinidad se cristaliza en la experiencia individual como cuando un individuo asume que tiene el derecho sobre el cuerpo y erotismo del otro porque lleva "dinero al hogar"; da por hecho que a él no le corresponde faltar al trabajo para cuidar a un hijo enfermo o que tiene el derecho de golpear al que le desobedece en la familia. En esta reconstrucción, los individuos pueden reproducir el posicionamiento de dominio o bien, contestarlo.

Como parte del género y actuando como herramienta heurística, la masculinidad comprende estas tres dimensiones también en relación con otras divisiones sociales, como la clase, la raza o cualquier otro ordenamiento relevante para cada sociedad. Es inevitable asumir que la dominación implica, por un lado, la relación entre sujetos dentro de prácticas organizadas socialmente y la existencia de sujetos diferentes, tanto dominantes como dominados y, por otro, tener en cuenta que en cada formación social este tipo de dominación se concretizará de manera particular.

Al concebir a la masculinidad como posición de dominación frente a otros sujetos de género, es innecesario hablar de "masculinidades", como lo hace Connell [1995], pues lo que define a la masculinidad no son rasgos particulares de conducta, de afectos o de pensamiento sino su posición de dominio construida socioculturalmente en alusión a los rasgos biológicos que se reconocen en el varón o macho de la especie humana. En la construcción del sujeto masculino participan los mecanismos sociales, culturales y subjetivos que operan sobre los elementos particulares del contexto sociohistórico, como por ejemplo, las actividades productivas, los ri-

tos, la reconstrucción histórica de los eventos fundantes de los grupos sociales o las creencias sobre la crianza.

La diversidad histórica y social de la constitución del sujeto masculino se define por la acción de los distintos mecanismos sobre los elementos materiales y simbólicos particulares en diferentes grupos sociales. De esta forma, los individuos particulares se relacionan y experimentan su realidad desde la posición del sujeto masculino que cada contexto les permite, pero como señala Shore [1999], con un espacio para resistir y contestar a esas formas de posicionamiento dentro de las relaciones sociales y experiencias individuales.

El propósito fundamental de estudiar la masculinidad es entender cómo se construye y reproduce el lugar de la dominación en las relaciones de género. Esto permite desnaturalizar las formas de dominación masculina, hacerlas visibles, terminando con las fronteras entre los géneros. Las estrategias contra la dominación masculina deben ser diversas, reconociendo la complejidad de su construcción social, cultural e individual, de tal forma que se emprendan acciones para la transformación de las leyes, los códigos, las reglas de distribución espacial, con el propósito de romper las barreras que impiden a hombres y mujeres transitar en distintos espacios y prácticas. Es necesario también transformar las producciones culturales, como los discursos de los medios, y modificar las relaciones con las compañeras, esposas, hijos e hijas y con otros hombres, otorgando otras posibilidades para el desarrollo personal que permitan experimentar (pensar, sentir y actuar) a los individuos las relaciones con equidad y respeto de los derechos de las mujeres, menores de edad y otros hombres.

NECESIDAD DE CONSTRUIR LA MASCULINIDAD COMO UNA CATEGORÍA ANALÍTICA

De acuerdo con lo planteado en este artículo, pensar la masculinidad como una categoría analítica (y no simplemente empírica) permite identificar problemas, proponer conceptos, definiciones e hipótesis. [Hawkesworth, 1999] Las ventajas de tal posición son las siguientes:

1. Comprender los planos individual y social, la historia y las estructuras, el cuerpo, las normas, las prácticas sociales y sus significados culturales.
2. El reconocimiento de que el género se organiza en relación con otros sistemas de diferenciación social.
3. La masculinidad, como parte del género, tiene una autonomía relativa que debe ser tomada en cuenta en las investigaciones. Dicho de otra manera, cuando ve-

mos que la masculinidad de la clase obrera es distinta de la expresada por un individuo de la burguesía, por ejemplo, ello se debe a que cada una de esas clases tiene una organización de género específica (aunque ambas compartan la dominación masculina).

4. Al situar la masculinidad en la sociedad, destaca la importancia de su estructuras en la construcción (el mundo del trabajo, de la escuela, de la familia y el parentesco serían posiblemente las más importantes pero no las únicas; habría que agregar, por ejemplo, la legislación, el aparato judicial); esto implica no olvidar los aparatos ideológicos del Estado, en el sentido que les dio Gramsci.
5. Para algunos países latinoamericanos con presencia importante de civilizaciones prehispánicas (México, Perú, Guatemala, Bolivia, Ecuador) o de origen africano (Brasil), aunque la masculinidad está marcada con el sello occidental, habría que investigar las transformaciones que pudieron sufrir las organizaciones de género con el entrecruzamiento de la perspectiva occidental y la prehispánica o la africana.

¿CÓMO ESTUDIARLA?

Algunas líneas útiles para comenzar un análisis de la masculinidad y entenderla como parte integrante de las relaciones de género son las siguientes:

1. Esta posición permite conocer los planos individuales y sociales, la historia y las estructuras, el cuerpo y sus expresiones, las prácticas sociales y sus significados culturales.
2. Posibilita comprender que la masculinidad tiene una autonomía relativa frente al género y a los otros sistemas de diferenciación social. Hay aspectos de la dominación de los hombres que sólo pueden explicarse a partir de la esfera de la masculinidad, independientemente de que ese sujeto pertenezca a la clase obrera o sea integrante de la burguesía.
3. Destaca la importancia de las estructuras en la construcción de un sujeto social dominante a partir de la elaboración de las diferencias biológicas ligadas al sexo.
4. Considera la participación en el desarrollo de un sistema de organización social respecto al género de los procesos históricos de conformación de las sociedades en el continente americano. El enfoque teórico más adecuado, entonces, será aquel que permita explicar los sistemas sociales en términos de las acciones individuales (incluidas las emociones) y colectivas, refiriendo ambas al contexto social (en otras palabras, que no explique exclusivamente la relación micro-macro como lo hace el individualismo, o la macro-micro como sucede con el holismo. [Bunge, 1996])

Todo ello requiere un trabajo empírico riguroso, una investigación de campo que permita comprobar, corregir y reformular las hipótesis planteadas o proponer unas nuevas, de acuerdo con las realidades concretas de la sociedad y momento histórico que queremos estudiar.

En suma, un objeto de estudio con fronteras todavía no totalmente definidas nos obliga, más que en otras investigaciones, a saber leer los datos producidos por distintas disciplinas además de la propia; llegar a ellas con un espíritu libre de preconcepciones (o conocerlas y luchar contra ellas); profundizar en el análisis crítico sin quedarse en la superficie de los datos; buscar las contradicciones posiblemente existentes; saber interrogar tanto a los y las entrevistadas como a los documentos y las instituciones y por último, a considerar que el estudio de la masculinidad es multidimensional y tiene varios planos. Una tarea compleja, pero excitante.

CONCLUSIONES

Como corresponde a un trabajo que se ha iniciado pero de ninguna manera ha llegado al fin del camino, estas reflexiones deben ser entendidas sólo como consideraciones preliminares. No son posiciones definitivas sino puntos sobre los cuales basar una línea de pensamiento.

Cuando las aproximaciones a la masculinidad colocan el análisis solamente en el discurso y dejan de lado los beneficios materiales que tienen aquellos que están ubicados en la posición masculina, se olvidan de uno de los aspectos externos al sujeto y que lo determinan en parte. Y como señala MacMahon [1999], cuando se olvidan esos intereses materiales que mueven a los sujetos masculinos, como en las propuestas del nuevo hombre o nueva masculinidad, se está favoreciendo otra vez a los varones.

La masculinidad como categoría heurística permitirá incursionar en la comprensión de los diferentes ámbitos y problemas sociales e individuales, como las relaciones familiares, las relaciones en el trabajo, la sexualidad, la salud, la educación, la participación política la violencia, no como un objeto en sí mismo sino como una dimensión de la organización de la vida humana.

No se debe reducir la masculinidad a los hombres, ya que ésta trasciende al cuerpo, por lo tanto, la búsqueda del nuevo hombre o la reforma a la masculinidad no resuelve la diferenciación y su relación jerárquica.

La comprensión de los procesos que subyacen a la construcción de la masculinidad debe tomar en cuenta las relaciones materiales, especialmente las ligadas a la producción y control de la riqueza, así como a la simbolización de las prácticas y sus relaciones. El que no sueña, muere y el que sólo sueña, entra en un deliro sin fin.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger

1996 *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.

Bloch, Marc

2001 *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE.

Bly, Robert

1992 *Hombres de hierro. El libro de la nueva masculinidad*, Buenos Aires, Planeta.

Brittan, Arthur

1989 *Masculinity and Power*, Oxford, Blackwell.

Bunge, Mario

1996 *Finding Philosophy in Social Science*, New Haven y Londres, Yale University Press.

Clatterbaugh, Kenneth

1990 *Contemporary Perspectives on Masculinity, Men, Women and Politics in Modern Society*, Thousand Oaks, Sage.

1998 "What is Problematic about Masculinities", vol. 1, núm. 1, pp. 24-45.

Coltrane, Scott

1994 "Theorizing Masculinities in Contemporary Social Science", en H. Brod y M. Kaufman (eds.), *Theorizing Masculinities*, Sage, pp. 39-60.

Connell, Robert

1995 *Masculinities*, Los Angeles, University of California Press.

2000a "Understanding Men: Gender Sociology and the New International Research on Masculinities", conferencia dictada en el Departamento de Sociología de la Universidad de Kansas, 19 de septiembre.

2000b *The Man and the Boys*, Australia, Allen and Unwin.

Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne

1994 "Dislocating Masculinity. Gender, Power and Anthropology", en *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 11-47.

De Barbieri, Teresita

1998 "Acerca de las propuestas metodológicas feministas", en E. Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, UNAM, pp. 103-139.

Ferber, Abby

2000 "Racial Warriors and Weekend Warriors: The Construction of Masculinity in Mythopoetic and White Supremacist Discourse", en *Men and Masculinities*, vol. 3, núm. 1, julio, pp. 30-56.

Fernández de Lizardi, José Joaquín

1961 *El periquillo sarniento*, México, Porrúa.

Foster, J.

1999 "An Invitation to Dialogue: Clarifying the Position of Feminist Gender Theory in Relation to Sexual Difference Theory", en *Gender and society*, pp. 431-456.

Fuentes, Carlos

1962 *La muerte de Artemio Cruz*, México, FCE.

Garizurieta, César

1949 *Realidades mexicanas*, México, Biblioteca Enciclopédica Popular, SEP.

Güiraldes, Ricardo

1982 *Don Segundo Sombra*, México.

Guttman, Matthew

1997 "Trafficking in Men. The Anthropology of Masculinity", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, pp. 385-409.

Hawkesworth, Mary

1999 "Confundir el género (*confounding gender*)", en *Debate Feminista*, México, año 10, vol. 20, pp. 3-48.

Hearn, Jeff

1996 "Is Masculinity Dead? A Critique of the Concept of Masculinity/Masculinities", en M. Mac an Ghaill (eds.), *Understanding Masculinities*, Philadelphia, Open University Press, pp. 35-57.

Hearn, Jeff y David Collinson

1994 "Theorizing Unities and Differences Between Men and Between Masculinities", en H. Brod y M. Kaufman (eds.), *Theorizing Masculinities*, California, Sage, pp. 97-118.

Kimmel, Michael

1992 "La producción teórica sobre la masculinidad", en *Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*, Isis Internacional/ Ediciones de las mujeres, núm. 17.

Kimmel, Michael y Michael Kaufman

1994 "Weekend Warriors: The New Men's Movement", en H. Brod y M. Kaufman (eds.), *Theorizing Masculinities*, California, Sage, pp. 259-288.

Kreimer, Juan Carlos

1991 *El varón sagrado. El surgimiento de una nueva masculinidad*, Buenos Aires, Planeta.

Lomnitz-Adler, Claudio

1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta.

Martínez Estrada, Ezequiel

1932 *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada.

McElhinny, Bonnie

1994 "An Economy of Affect: Objectivity, Masculinity and the Gendering of Police Work", en A. Cornwall y N. Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London, Routledge, pp. 159-171.

MacMahon, Anthony

1999 *Taking Care of Men: Sexual Politics in the Public Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

Moore, Robert y Douglas Gillette

1993 *La nueva masculinidad. Rey, guerrero, mago y amante*, Barcelona y Buenos Aires, Paidós.

Paz, Octavio

1972 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

Petersen, A.

1998 *Unmasking the Masculine: "Men" and "Identity" in a Sceptical Age*, Londres, Sage.

Ramírez, Santiago

1977 *El mexicano; psicología de sus motivaciones*, México, Enlace-Grijalbo.

Ramos, Samuel

1934 *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana.

Rulfo, Juan

1975 *Pedro Páramo y El llamo en llamas*, México, Planeta.

Scott, Joan

1996 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Miguel Angel Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, pp. 265-302.

Schwalbe, Michael

1998 "Mythopoetic Men's Work as a Search for *Communitas*", en M.S. Kimmel y M.A. Messner (comps.), *Men's Lives*, Boston, Allen & Unwin, pp. 565-577.

Segal, Lynn

1990 *Slow Motion. Changing Masculinities, Changing Men*, Londres, Sage.

Seidler, Víctor

2000 *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*, México, Paidós.

Valdés, Teresa y José Olavarría

1997 *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Santiago de Chile, ISIS Internacional/FLACSO.

Yañez, Agustín

1993 *Al filo del agua*, México, CONACULTA.

La homosexualidad no evoluciona, se construye. Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual*

Joan Vendrell Ferré**

RESUMEN: *En este ensayo teórico, se retoma el debate entre el esencialismo y el constructivismo sobre la orientación sexual —en particular la homosexualidad masculina—, para mostrar su complejidad y la persistencia de ciertas formas de esencialismo en los estudios lésbico-gay, incluyendo las aproximaciones efectuadas desde la antropología. El análisis se basa en una lectura crítica de textos de dos conocidos investigadores mexicanos: Lizarraga y Núñez Noriega (escritos en la década de los sesenta y noventa, respectivamente), con los cuales se desarrolla una caracterización del esencialismo y (y en) el constructivismo. Posteriormente se discute detalladamente el texto de Lizarraga para criticar la visión de una realidad homosexual que existe por sí misma y desde la prehistoria evoluciona hacia una "mayor complejidad funcional" (alcanzada por el movimiento gay).*

ABSTRACT: *This theoretical trial retake the discussion among essentialism and constructivism related to sexual orientation —specifically male homosexuality—, to show its complexity and persistence of certain forms of essentialism in lesbian-gay studies, including approximations from the anthropology. The critical reading of texts of two known Mexican researchers: Lizarraga and Núñez Noriega (writings in sixty and ninety decade, respectively), are the support for the analysis that develops a characterization of essentialism and constructionism. Subsequently Lizarraga text is discussed in detail to criticize the vision of a homosexual reality that exists for itself and its evolution from the prehistory to a "major functional complexity" (reached by gay movement).*

EL DEBATE ESENCIALISMO-CONSTRUCTIVISMO Y LA CUESTIÓN HOMOSEXUAL

Uno de los debates que actualmente centra la atención epistemológica en el campo antropológico es el que confronta las posiciones esencialistas con las constructivistas. Se trata de una disputa compleja y con amplias derivaciones, que afecta de una

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación "Cuerpo, género y sexualidad en México", desarrollado con el apoyo de CONACyT.

** Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

manera muy especial a la antropología sexual (o de la sexualidad) como subdisciplina de reciente creación e incorporación a los planes de estudio de licenciaturas y posgrados antropológicos. Existe un cierto acuerdo, entre los dedicados al análisis de las cuestiones sexuales desde una perspectiva antropológica, en admitir que el paradigma constructivista es el que domina actualmente en nuestra área o al menos el que le es más propio; sin embargo, una gran cantidad de estudios que desde la antropología social y cultural se ocupan de cuestiones sexuales —se definan o no como de “antropología sexual”—, siguen realizándose desde el llamado “modelo de influencia cultural”, el cual, en última instancia, conduce a posiciones esencialistas.¹

Con excepción del campo de la antropología sexual y de la antropología social en general, las ideas que dominan en los estudios sobre temas sexuales son de enfoque esencialista, en las cuales la biología es la ciencia dominante, y cuentan desde los años setenta del siglo pasado con híbridos tan influyentes como la sociobiología. Algunos antropólogos —y otros científicos sociales— se han empeñado en ver en esta última una especie de tabla de salvación para la antropología y las ciencias sociales en general, especialmente ante los estragos y el desconcierto provocados por el derrumbre de las grandes teorías —funcionalismo, estructuralismo, marxismo— y por el llamado “movimiento posmoderno”. [Llobera, 1999]

Entonces, las posiciones constructivistas deben luchar por su espacio desde una posición antagónica; siguen siendo minoritarias, incluso entre los antropólogos que se ocupan de la sexualidad. Además, el constructivismo en ningún modo puede considerarse un paradigma asentado, con postulados claramente definidos; existen en su seno posiciones diversas e incluso encontradas. Una de estas divisiones es la que separa el constructivismo llamado “mediador” del “radical”.

Estas posiciones se distinguen por el grado al que llevan la deconstrucción de los *idola* de nuestra cultura, incluyendo las categorías producidas por diversos conocimientos occidentales, entre ellos los que se autorreconocen como “científicos”. Los constructivistas “mediadores” se caracterizan por preservar una serie de fundamentos a los que no aplican la piqueta deconstructiva; más adelante hablaremos de los más comunes en lo que al campo de “lo sexual” se refiere. Los constructivistas “radicales”, por su parte, emprenden la deconstrucción incluso con este tipo de fundamentaciones, negándose a aceptarlas como prenociones incuestionadas e incuestionables. El problema que se les presenta, tanto a unos como a otros pero de

¹ Según Carole S. Vance, el modelo de influencia cultural “rechaza formas obvias de esencialismo y universalismo”. [1997:112] En este sentido, este modelo puede ser visto como un avance en relación al esencialismo de corte más biologicista y situado en una posición intermedia entre las posiciones puramente esencialistas y las constructivistas. Véase también el esquema de desarrollo de la Antropología de la Sexualidad presentado por José A. Nieto [1996], que emplea las nociones de erotofobia, erotoliminalidad y erotofilia para diferenciar las fases en la historia de la subdisciplina.

forma más obvia en el caso de los radicales, es dónde detener la tarea de deconstrucción.

Plantear las implicaciones y consecuencias de este debate en el terreno de los estudios sobre la "homosexualidad", resulta fundamental por varios motivos. En este trabajo se expondrán sucintamente tres: en primer lugar, porque la investigación sobre cuestiones homosexuales —desde sus formas tradicionales² hasta el movimiento gay, pasando por la construcción cultural de las propias categorías ideológicas y científicas, de "homosexualidad" y "homosexual"—,³ marcó de una forma dominante los inicios de la antropología sexual contemporánea,⁴ ésta ha sido en gran parte impulsada, como subdisciplina independiente por antropólogos procedentes o vinculados estrechamente con el movimiento de liberación gay (de igual modo que la moderna antropología del género surge de la antropología feminista y la antropología de las mujeres, del movimiento feminista). La mayor parte de estudios a los que puede aplicarse la categoría "antropología sexual" son investigaciones sobre temas relacionados con la diversidad sexual y concretamente con la homosexualidad en alguna de sus variantes o manifestaciones y, por ello, no es extraño que sea en este campo donde se hayan producido los resultados más relevantes para esta subdisciplina y donde se puede encontrar el mayor potencial para la deconstrucción del orden social heterosexista y de los presupuestos en los que se basa.

En segundo lugar, porque los estudios sobre cuestiones homosexuales emprendidos desde las ciencias sociales y desde la antropología, adolecen tanto de los problemas a los que se enfrenta la construcción de una antropología sexual constructivista, como de los problemas de la antropología en general para escapar de los callejones sin salida generados por el posmodernismo y el derrumbe del modelo antropológico clásico. Uno de esos problemas, que se tratarán aquí con detalle, es la proyección de nuestras categorías científico-culturales hacia realidades de otras culturas, tanto en lo espacial o etnográfico, como en lo temporal o histórico. Ejemplos claros son los famosos debates sobre las homosexualidades griega y melanesia.

Categorías culturales etiquetadas por los investigadores occidentales como "científicas" han sido aplicadas al intento de comprensión de culturas muy alejadas del espacio y el tiempo de la que produjo esas categorías, con ello, más que avanzar en la descripción o la comprensión del otro, lo que se ha hecho es inventarlo, re-

² Como las analizadas por Alberto Cardín. [1984]

³ Para una síntesis reciente de estas cuestiones, véase Guasch. [2000]

⁴ Hasta principios de los años sesenta del siglo pasado se empezó a debatir sobre el comportamiento sexual humano *per se*, en el seno de la *American Anthropological Association*. En la década siguiente aparecerían los primeros trabajos que fundamentarán la emergencia del paradigma constructivista en este campo. [Nieto, 1996]

crearlo a nuestra imagen y semejanza. Uno de los puntos clave en esta práctica ha sido el proyectar la posición central que ocupa la sexualidad en nuestra cultura judeo-cristiana, a ámbitos culturales donde esto no ocurre y pretender interpretar esas otras culturas desde las categorías constitutivas del dispositivo de sexualidad occidental, que básicamente carece de sentido fuera de esta región.⁵

En sentido estricto se ha “sexualizado” una serie de instituciones, conductas, ritos, etcétera, cuyo significado no era primordial ni secundariamente “sexual”. Esto quizá haya servido para que *nosotros* nos reconozcamos mejor en el espejo (una vez que éste haya sido convenientemente deformado), a partir de los presupuestos aceptados “científicamente” *por nosotros* sobre lo sexual y su papel central en la vida humana y la identidad de los individuos; pero sin duda esto nos ha alejado de la comprensión de las culturas no occidentales e incluso de las etapas constitutivas de la historia de occidente anteriores a la “modernidad”. Desde un punto de vista constructivista como el defendido aquí, estas deformaciones nacen de la vigencia del modelo de influencia cultural en la antropología y más ampliamente de la fuerza y persistencia de las posiciones esencialistas sobre la “naturaleza” o los “universales” de la conducta humana.

Por último, el tercer motivo para explorar las implicaciones del esencialismo o de su deconstrucción en los estudios socioantropológicos sobre la “homosexualidad”, tiene un enfoque político. Las políticas asumidas por el movimiento gay han buscado apoyo en los estudios generados por los teóricos de este movimiento, muchos de los cuales han construido sus hipótesis y teorías a partir de la confrontación con lo que se ha propugnado sobre los “homosexuales” y la “homosexualidad” desde el campo contrario. Actualmente, está establecido que “homosexualidad” es una categoría biomédica, la cual apareció en el siglo XIX cuando la medicina asumió la tarea de regular las conductas sexuales, función que había sido desempeñada por la Iglesia. [Lanteri-Laura, 1979] De hecho, el concepto de “homosexualidad” apareció a la par del de “sexualidad” y el de “heterosexualidad”.

La creación de un orden heterosexual y heterosexista “cerrado”, basado en la sujeción de los individuos a identidades sexuales preestablecidas, estáticas y consideradas esenciales en relación a su ser, originó la creación del “homosexual” como individuo específico, contraparte del heterosexual. Este último era considerado el tipo “normal” de persona, mientras que el homosexual sería durante bastante tiempo, el anormal, desviado o enfermo, es decir, aquél que debe ser “normalizado”, reinsertado o “curado”, si es posible. Sólo más tarde, en una historia que es bastante conocida y sobre la que no vamos a extendernos aquí, el nuevo tipo humano del “homosexual” se reivindicó desde su diferencia como alguien con derecho a existir

⁵ Esta idea de un “dispositivo de sexualidad” propio de la cultura occidental procede de Foucault. [1989]

“tal como es”, sin tener que estar sometido a ninguna “normalización” o cura. Apareció así el gay, que supone una “conscienciación” del homosexual, una politización, una entrada de los homosexuales en el terreno de la reivindicación política como grupo o minoría dispuesta a reclamar sus derechos y a luchar por ellos.

Lo importante aquí es que, desde una óptica constructivista, esto parece una más de las numerosas “políticas de la identidad” contemporáneas. El gay construye su identidad como tal y luego se autoconvence de que esa identidad lo constituye como persona, refleja lo que él “es” en esencia. Debido a que no se trata de una identidad admitida socialmente y “normal”, la identidad del gay es mucho más problemática y precaria, al menos de entrada; aparece como algo por lo que hay que luchar y que luego puede ser reivindicado, como cualquier identidad minoritaria, de una forma mucho más apoyada en el grupo y politizada. El gay lucha por su derecho a existir como tal, mientras que el heterosexual tiene ese derecho ganado de antemano. Se trata de un tema clásico que también puede analizarse con relación al movimiento feminista o a la situación del esclavo frente al amo. [Osborne, 1993]

Desde una óptica constructivista, este es un proceso estrictamente histórico, de igual modo que “homosexual” y “heterosexual” son categorías socioculturales e históricas. Tanto el proceso como las categorías han sufrido una “naturalización”. El gay hereda del homosexual —nos referimos aquí a las figuras culturales “gay” y “homosexual”— la idea de que existe como un tipo de persona diferenciado, pero desde los albores del movimiento gay muchos teóricos sólo han profundizado en esa naturalización.

Sin embargo, tanto el como el homosexual son construcciones socioculturales, como también lo son el “heterosexual”, el “hombre”, la “mujer” e incluso el “niño”. Esta naturalización—debido al dominio del paradigma evolutivo en la visión científica del mundo— se ha expresado en términos evolucionistas; aparece entonces una tendencia que—desde los comportamientos “homosexuales” que nuestra especie hereda de sus antecesores homínidos y prehomínidos—, conduce seguramente a lo que sería el equivalente de la “civilización” para los evolucionistas decimonónicos, que en este caso es la figura del gay como el homosexual finalmente liberado y reivindicado, con un estilo de vida propio y unos lugares o micro-ambientes desarrollados según esa forma de vida. Sin embargo, se mantiene una constante de la conducta “homosexual” de los primeros homínidos a la del gay: “la homosexualidad” entendida como algo básicamente inalterable, inscrito en la esencia de la especie humana —y del género *Homo* en su totalidad— como una potencialidad que no ha cesado de buscar su completa y satisfactoria puesta en “acto”.

Esto implica una naturalización de la historia de las conductas sexuales entre personas del mismo sexo, es decir, sacarlas de los medios histórico-culturales donde surgen de muy variadas formas y que no pueden reducirse a un medio evolutivo

único para la especie humana y ni siquiera para los homosexuales vistos como una especie aparte.⁶ Los datos antropológicos e históricos no confirman esta visión, especialmente cuando son analizados desde una óptica constructivista y desde la madurez epistemológica que ha ejercido la antropología tras el derrumbe de las grandes teorías y de los presupuestos del modelo antropológico clásico. Guste o no —y a la mayoría no les gusta— el movimiento posmoderno originó el fin de la infancia para la antropología. La antropología sexual le debe mucho y una de sus tareas debería ser propiciar también el fin de la infancia para nuestras concepciones de lo que somos, en tanto seres susceptibles de “sexualización”, pero en modo alguno “sexuales” o “sexuados” por naturaleza.

Quizás una de las paradojas más interesantes de los últimos años para los antropólogos sexuales constructivistas, dedicados a dismantelar el edificio de la heterosexualidad y sus presupuestos, ha sido observar el crecimiento a su alrededor de los castillos erigidos por las otras “identidades sexuales”, alternativas, minoritarias, politizadas, cada vez más combativas e inexorablemente encasilladas en la creencia de su propia esencia, lo que ha contribuido a socavar el gran castillo de la heterosexualidad dominante. Sin embargo, tanto desde el punto de vista político como desde el estrictamente científico, es necesario devolver todas esas identidades al campo histórico y replantear la cuestión desde concepciones constructivistas

Las reflexiones del presente artículo pretenden contribuir a ese replanteamiento. Para ello, se mostrará, lo que desde una perspectiva constructivista radical, constituye la persistencia del esencialismo en diversos grados y formas en el campo de los estudios antropológicos sobre la homosexualidad. Citando ejemplos etnográficos e históricos que han adquirido una especial relevancia en el debate, se sugerirán una serie de reflexiones sobre los problemas epistemológicos suscitados por el empleo indiscriminado de nuestras categorías “sexuales” para hablar de otras realidades culturales, empezando por nuestra concepción de una “realidad homosexual” como “cosa en sí” o universal de la vida humana. También se centrará parte del debate en la reciente producción antropológica aparecida en México sobre estos temas, en referencia a algunos de los autores y trabajos más interesantes, citados, polémicos o que son considerados los más representativos en esta discusión.

LA PERSISTENCIA DEL ESENCIALISMO

En 1978, Xavier Lizarraga publicó un texto en el que se intentaba precisar las condiciones epistemológicas que debería reunir una “antropología del comportamiento”

⁶ En ciertos sectores del movimiento gay se llegó a jugar con la idea de definirse como especie aparte, apelando así a los sentimientos proteccionistas de la población heterosexual. La crítica a este tipo de posturas abre y guía en gran medida el trabajo de Llamas y Vidarte. [2000]

ante el estudio de la homosexualidad o “el homosexualismo”. Según este autor: “El homosexualismo [...] puede ser tomado como un tema de estudio, dado que es *una realidad*”. ¿Qué significa “homosexualismo” en esta frase? ¿De qué realidad o de qué tipo de realidad estamos hablando? El autor continúa de la siguiente manera: “*De igual forma*, puede ser estudiado como un problema que ha sido creado por el hombre mismo en un ámbito geográfico delimitado, así como socialmente ubicado en un tiempo histórico preciso”. [Lizarraga, 1978:16; *cursivas mías*] Esta idea del “homosexualismo” como problema creado sociohistóricamente parece aclarar las cosas, y acerca a una posición con orientación “constructivista” sobre el tema: el homosexualismo, en tanto realidad de orden sociocultural e histórico, es un constructo cultural.

En este temprano texto,⁷ sin duda importante para el desarrollo de los estudios sobre homosexualidad en México, encontramos las dos grandes posibilidades de acercamiento al tema de la homosexualidad: la posición constructivista y la esencialista. Si consideramos la homosexualidad como realidad, como un problema creado sociohistóricamente y nos atenemos a las consecuencias, nos encontraremos en la parte constructivista; si por el contrario, optamos por considerar a la homosexualidad como una realidad de un orden más amplio, que en última instancia trasciende las determinaciones sociohistóricas, entonces nos adscribiremos a la posición esencialista, la cual nos conduce al psicologismo y, por debajo de él, al biologismo.⁸ Dado que el paradigma dominante en las ciencias de la vida actuales —las que conocemos genéricamente como biología— es el evolucionismo, una posición esencialista con enfoque en la biología nos llevaría hacia una concepción evolucionista de la homosexualidad; sería aquella que concibe algún tipo de “realidad homosexual en sí misma” [Lizarraga, 1978:17], incluso de origen pre-homínido, que en cierto sentido viaja a través del tiempo —y de las sociedades y culturas—, evolucionando en busca de una mayor complejidad funcional hasta llegar a su versión más “civilizada”: el modelo gay contemporáneo.

Lo que se pretende destacar en este artículo es que el dilema entre esencialismo y constructivismo aún persiste en los estudios sobre homosexualidad —y sobre sexualidad en general— efectuados en todos los países e incluso en México. Es algo que sigue sin resolverse, confirmando así las advertencias de John H. Gagnon y William Simon en su extraordinario trabajo *Sexual Conduct* [1997] sobre las dificultades para desprendernos de nuestro “sentido común” cultural sobre la “naturalidad” de la sexualidad. Es difícil admitir que no haya nada “natural” ahí, algún tipo

⁷ El autor todavía se siente en la necesidad de reivindicar “el homosexualismo” como objeto de estudio posible para la antropología, lo que actualmente se da por hecho.

⁸ Siguiendo la concepción estratigráfica de los factores de la vida humana analizada por Clifford Geertz. [1987]

de esencia compartida por todos los seres humanos. El esquema “naturaleza/represión” teorizado por Michel Foucault sigue rigiendo en la mayoría de los trabajos efectuados sobre temas sexuales desde las ciencias sociales. La posición constructivista, en los trabajos que la desarrollan, no suele ir más allá del punto alcanzado por teóricas feministas como Carole S. Vance, cuya “deconstrucción” del edificio sexual de nuestra cultura o “dispositivo de sexualidad” en términos foucaultianos, parece insuficiente.

En el fondo del pozo suele aparecer siempre alguna esencia, alguna figura cultural o categoría vaga, indefinida, que se queda ahí en calidad de axioma, *deus ex machina* o fuerza irreductible de la naturaleza; elementos como “el sexo”, “el deseo”, “la libido” o un tal Eros, que casi nadie se toma la molestia de aclararnos qué son, y que quizá como consecuencia son capaces de resistir incólumes cualquier embate desde las posiciones constructivistas. Vance, por ejemplo, se enfoca en “el sexo”. Aunque tiene claro que el sexo “no es simplemente un hecho natural, como parecen sugerir las teorías esencialistas”, poco después lo presenta como *algo* que “en distintos tiempos y en distintas culturas” es conceptualizado, nombrado, definido y descrito de diferentes formas. Por debajo de esas conceptualizaciones, definiciones y descripciones, siempre persiste algo que trasciende épocas y culturas: “el sexo”.⁹ [Vance, 1989:20-21] De hecho, ese tipo de realidades resisten el desgaste porque sin duda cumplen una función: constituyen el tope que marca el fin de la vía deconstructiva, el límite donde termina nuestro conocimiento y, por lo tanto, donde terminan las vías que en forma de seguridades ontológicas, veníamos siguiendo; nadie se atreve a pasar más allá de esos topes quizá porque el alcance de las consecuencias que se adivinan es demasiado vasto.¹⁰

Por lo tanto, los posicionamientos constructivistas suelen incluir, de forma paradójica, puntos de vista claramente esencialistas, que a veces derivan en extraños teleologismos, dignos de una “metafísica del sexo” al estilo de la desarrollada por Julius Evola. [1997] Uno de los casos quizá más interesantes, dada la repercusión de su excelente trabajo sobre el sexo entre varones en México, es el de Guillermo Núñez Noriega. [2000] Este autor asume una posición construccionista derivada de la obra de Michel Foucault, estableciendo lo siguiente:

¿qué designa el término “sexual”? Qué es sexual y qué no es sexual es algo que cada cultura define. Un comportamiento, un sentimiento, un pensamiento puede ser considerado “sexual” en una sociedad, mientras que para otras no tiene esa connotación. Lo que es “sexual” o no, varía de cultura en cultura, e incluso dentro de una misma sociedad varía

⁹ Sin embargo, Thomas Laqueur nos recuerda que “el sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII [...] como nuevo fundamento para el género”. [1994:257-259]

¹⁰ Planteo con más amplitud los problemas del “derribo” emprendido por los constructivistas en Vendrell. [2001]

de una época a otra, de una región a otra, de una clase social a otra. Luego, pues, en vez de intentar una definición ahistórica resulta más acertado plantearse el problema de la siguiente manera: ¿cómo definimos en nuestra sociedad lo “sexual”? [Núñez Noriega, 2000:32 y s]

Si “lo que es sexual” está sujeto a las variaciones expuestas por Núñez Noriega, ¿no debería concluirse que aquello que pueda considerarse “homosexual” en cada cultura, época, región o clase social sufrirá el mismo tipo de variaciones y el concepto adolecería de idéntica imprecisión? Y si el problema que debe plantearse es el de nuestra definición social de “lo sexual” y por extensión de “lo homosexual”, ¿podemos seguir aplicando nuestras categorías “sexualidad” y “homosexualidad” al análisis de los comportamientos de otras culturas, épocas, regiones o clases sociales? ¿Qué pasaría, además, en el caso de culturas que no tuvieran definida una esfera separada de significación social para “lo sexual” y por tanto, tampoco categoría alguna equiparable a lo que para nosotros pueda ser “la homosexualidad”?

Según sus planteamientos construccionistas, Núñez Noriega puede afirmar sin problemas que el término “homosexual” no es apropiado para referirse a las prácticas sexuales o “eróticas” entre varones en la Antigua Grecia, ya que:

La figura (representación) del “homosexual”, tal y como hoy la conocemos (esto es, como clasificación médica que pretende aludir a una “naturaleza diferente” y donde —como dice Foucault— nada de lo que él es escapa a su sexualidad) es una creación histórica, un producto de la clasificación social, del poder de la representación que es al mismo tiempo un poder de diferenciación social, de distinción social. El individuo, que en un momento de su vida se percata de tener sentimientos o deseos sexuales hacia personas de su mismo sexo, es condenado por nuestra cultura (al ejercer sobre él el poder de la representación, al clasificarlo) a convertirse en “una especie diferente” y lo envía al terreno incierto de la “homosexualidad”, donde junto con los que han sido diferenciados como él, construirá, sin más remedio, una identidad. [*Ibid.*:50-51]

En este conjunto de afirmaciones, el autor se define totalmente como construccionista,¹¹ y difícilmente se podrían expresar mejor que con este párrafo las ideas rectoras de una concepción construccionista de la homosexualidad. Pero al igual que Carole S. Vance —autora citada por él—, la deconstrucción de Núñez Noriega se detiene en cierto punto y la función que en el caso de Vance cumplía el sexo, la cumple ahora el deseo. Aunque el deseo erótico sigue sujeto a formas de construcción sociocultural, en sí mismo no es más que “la organización de Eros o energía libidinal (energía de vida) durante un proceso de socialización que abarca toda la vida”. Sería, pues, este misterioso Eros, definido como una forma de energía, el punto ciego que nos devuelve al naturalismo biólogo y en definitiva al esencialismo. Nos

¹¹ Para efectos de este artículo, “construccionista” y “constructivista” significan lo mismo.

encontramos ahí con algo que ya no está sujeto a construcción sino que es en sí mismo el material con el que se construye —y en este caso lo que se construye con estos ladrillos es nada menos que “el deseo”. Al parecer, poco hay que decir, desde la posición construccionista de Núñez Noriega, sobre “esa energía amorfa” que a lo largo de una socialización “que tiene sus cimientos en los primeros años de la infancia [...] adquiere la forma de deseo, esto es, de búsqueda de lo que se carece, para propiciar una unión profunda, un sentido de totalidad, de plenitud”. [*Ibid.*:35]

Todo ello parece psicoanálisis e incluso metafísica, sólo hay que repasar las concepciones de la metafísica occidental —y la lectura hecha en occidente de las concepciones orientales— sobre las relaciones sexuales, desde Platón hasta la extensa síntesis sobre el tema de Julius Evola.¹² No nos ha de extrañar que una vez ubicados en este tobogán, lo erótico se convierta en una especie de misterio que:

en otras sociedades e incluso en la Europa antigua y en las culturas indígenas de América, los individuos aprendían a ver [...] no sólo en la relación orgásmica sino incluso en los astros o las actividades agrícolas. Habría que ver, hasta qué punto, la historia de nuestra cultura (como nuestra historia individual) ha sido, al mismo tiempo, una historia de excesiva represión y de pérdida de contacto con nuestro Eros. [*Ibid.*:36]

Si comparamos estas frases con las citadas anteriormente sobre la construcción sociohistórica de la “homosexualidad” y lo inaplicable de ese concepto para entender la erótica griega, comprenderemos fácilmente que hemos pasado de un universo de significados a otro, de uno construccionista a otro claramente esencialista. Núñez Noriega puede mantener con facilidad su posición construccionista en lo referente a las figuras culturales de la “homosexualidad” y el “homosexual”, pero se ve obligado a desplazarse irremediabilmente hacia un esencialismo de resonancias mitopoéticas cuando atraviesa su punto ciego, constituido por el deseo y la supuesta “energía libidinal” que lo articula. Aparecen entonces extrañas imágenes y figuras, un misterioso Eros que al parecer se manifiesta igual en el orgasmo que en los astros o la agricultura y que además es “nuestro” pero hemos perdido el contacto con él. Quizá lo más interesante sea que Núñez Noriega se vea obligado, en la última frase de la cita, a recrear el conjunto “naturaleza/represión”, ese esquema interpretativo que Michel Foucault —el autor sobre el que Núñez fundamenta explícitamente su posición construccionista—, había denunciado y rechazado explícitamente. [Foucault, 1989] Sin embargo, se aparta esa contradicción entre la perspectiva asumida en el libro de Núñez y lo que ocurre cada vez que asoman por ahí el deseo, la libido, la “economía libidinal”, etcétera, no cabe duda de que el resultado final está claramente sostenido en el constructivismo.

¹² Cuyas concepciones sobre el “enigma” de la homosexualidad resultan más bien arcaicas. [Cfr. Evola, 1997:82-86]

Este artículo pretende situarse del lado constructivista, quizá de una forma más radical. En palabras de Carole S. Vance:

La forma más radical de la teoría construccionista está dispuesta a considerar la idea de que no hay un "impulso" sexual esencial e indiferenciado, un "impulso sexual" (*sexual drive*) o "lujuria" que resida en el cuerpo, debido a una sensación o funcionamiento fisiológico. El deseo sexual, entonces, es en sí mismo construido por la cultura y la historia desde las energías y capacidades del cuerpo.

Según la autora, esta posición "contrasta radicalmente con una teoría construccionista más intermedia o mediadora, la cual implícitamente acepta un deseo inherente que luego será construido en términos de actos, identidad, comunidad y elección de objeto". [Vance, 1997:111] Aunque no lo expresa explícitamente —al menos en el texto que aquí reseñamos—, Vance se adhiere más a la posición mediadora que a la radical. Así se ha mostrado en un comentario a otro trabajo suyo [Vendrell, 2001], y así parece decirlo ella misma en una ambigua nota a pie de página:

No se sugiere aquí que las formas más radicales de la teoría de la construcción social sean necesariamente las mejores, aunque el ejercicio de desconstrucción total de *una de las categorías más esenciales, la sexualidad*, suele tener un efecto electrificante y energizador en el pensamiento. El hecho de que este grado de desconstrucción pueda mantenerse plausiblemente, es una cuestión distinta. [Vance, *ob. cit.*: nota 3, *cursivas mías*]

Resulta obvio que a Vance le inquieta "dar el paso", como ella misma dice, hacia el construccionismo radical. Lo que no queda claro es por qué la sexualidad debería ser "una de las categorías más esenciales" (precisamente, Foucault nos enseña que no lo es —o no debería serlo) y por qué deconstruirla totalmente habría de tener un efecto más "electrificante y energizador en el pensamiento" que deconstruir cualquier otra cosa. Sin embargo, las respuestas a estas inquietudes Vance las hubiera podido encontrar en un texto precursor del constructivismo, el de Gagnon y Simon [1997], donde no sólo encontramos las claves para esas supuestas esencialidad, electrificación y "energizamiento" sino una exposición clara y convincente de las tesis centrales de lo que después sería el constructivismo radical.¹³

"Eros", "libido", "energía de vida" y por supuesto, "deseo", al igual que "homosexual" y "heterosexual", "sexualidad", "hombre", "mujer", "sexo", "cuerpo", etcétera, son categorías culturales que deben ser analizadas cuidadosamente para poderlas reconvertir en conceptos útiles para trabajar las ciencias sociales y particularmente para la antropología, y en caso contrario someterlas a un riguroso proceso de desconstrucción hasta que nos quede claro de qué se habla en nuestra cultura cuan-

¹³ Véase también Gagnon. [1980]

do se emplean tales expresiones, si es que se habla de algo mínimamente identificable.

Entendido esto, en lo que resta de este artículo no se explicará la posición constructivista ante el tema de la "homosexualidad" sino intentará mostrar qué supone asumir la existencia de una realidad homosexual entendida como "cosa en sí", capaz de evolucionar a través de las especies y de las épocas hasta producir el tipo "gay" de persona y de conducta homosexual. Se trata de deconstruir la posición llamada "evolucionista" sobre la homosexualidad, una perspectiva que aparecía en el ambiente académico y social de finales de los años setenta como una posición de vanguardia, con objetivos políticos muy claros y que siguen siendo defendibles.¹⁴

Sin embargo, epistemológicamente y conforme los conocimientos actuales, la postura evolucionista presenta serios problemas; su trasfondo más claramente esencialista persiste en las ciencias sociales y en la antropología y quizás esté ganando adeptos. Ya que desde la posición tomada aquí, el esencialismo no sirve a nadie ni para nada, ni siquiera en la primera línea del combate político, como el constructivismo es y resultará a largo plazo más útil y decisivo en la lucha por liberarnos de nuestras constricciones culturales y propiciar una transformación radical de las formas de vida existentes, en el sentido de una mayor libertad de elección, se intentará proporcionar elementos para deconstruir esa visión evolucionista de la homosexualidad. Lo que se puede mostrar es que si desde un punto de vista epistemológico general, el esencialismo resulta difícilmente sostenible, desde la perspectiva de la antropología social esto es mucho más claro.

LA "HOMOSEXUALIDAD" COMO UNIVERSAL DE LA VIDA HUMANA O "COSA EN SÍ"

Siempre que alcancemos previamente un acuerdo sobre los conceptos de "sexo" y de "relaciones sexuales" —que con demasiada frecuencia se toman simplemente en sus definiciones de "sentido común", como prenociones incuestionadas—, podríamos asumir que entre las posibilidades de conducta de nuestra especie figuran las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo. Ahora bien, afirmar que esta posibilidad deba originar o contener una "realidad homosexual" u "homosexualidad" concebible como un universal de la vida humana, resulta más problemático. Si se considera la homosexualidad como algo propio de la especie humana en su conjunto, algo que trasciende la variedad de circunstancias socioculturales tanto desde un punto de vista etnográfico como histórico, habría que preguntarse ¿cuál es el contenido de esa "homosexualidad"? ¿La estamos concibiendo como algo de

¹⁴ Véase el conjunto de textos editados en 1978 por José Ramón Enríquez, entre ellos el trabajo de Lizárraga con el que abrimos este apartado.

orden primario e irreductiblemente biológico, algo que la conducta del hombre en sentido genérico, contendría siempre, ya no como posibilidad sino como "potencialidad" y que sólo en algunos casos, tanto individuales como culturales, llegaría a ser "acto"? ¿Se podría considerar la inseminación ritual de los habitantes de la región sambia o de los baruya como una puesta en acto de esa "realidad homosexual",¹⁵ al mismo nivel que la "erótica" griega o el moderno *gay way of life*?¹⁶ Si es así, habría que buscar cuál "realidad" es la que pueden compartir estas tres "conductas".

Detengámonos un momento en el caso griego, uno de los más estudiados y mejor conocidos, para ver qué nos dicen al respecto algunos de los autores que con mayor profundidad y de una manera más lúcida han reflexionado sobre él.

En un texto que ya es un clásico de los estudios sobre el tema, Michel Foucault [1996] emplea la expresión "erótica" para referirse a las relaciones sexo-afectivas entre varones en la Grecia Clásica, siendo éstas las que más se acercarían a nuestro concepto actual de relaciones "amorosas", provistas de "pasión sexual" o "eróticas", que nuestra cultura concibe heterosexualmente en el modelo dominante. Sin embargo, incluso así la relación entre el *eromenos* y el *erastes* en la Antigua Grecia es de un orden muy distinto de lo que pudiera ser la "relación homosexual" contemporánea. Según Foucault, "la noción de homosexualidad es muy poco adecuada para recubrir una experiencia, formas de valorización y un sistema de cortejo tan distinto del nuestro" [1996:172], algo que también es destacado por Eva Cantarella en su completísimo estudio sobre el tema: "Y me percataba [. . .] de cuán impreciso es hablar de homosexualidad haciendo referencia al mundo antiguo". [Cantarella, 1991:9] David M. Halperin lo expresa en los siguientes términos:

the currently fashionable distinction between homosexuality and heterosexuality (and similarly between "homosexuals" and "heterosexuals" as individual types) had no meaning for the classical Athenians: there were not, so far as they knew, two different kinds of "sexuality", two differently structured psychosexual states or modes of affective orientation, but a single form of sexual experience which all free adult males shared, making due allowance for variations in individual tastes, as one might make for individual palates. [1998:418]

la distinción actualmente vigente entre homosexualidad y heterosexualidad (y, similarmente, entre "homosexuales" y "heterosexuales" como tipos individuales) no tuvo sentido para los atenienses clásicos hasta donde ellos sabían, no había dos clases diferentes de "sexualidad", dos estados psicosexuales o modos de orientación afectiva diferentemente estructurados, sino una forma única de experiencia sexual compartida por todos

¹⁵ Para una visión de conjunto del área melanesia, ver Knauft. [1992] Los baruya de Nueva Guinea han sido profusamente analizados por Godelier. [1986]

¹⁶ Para una visión completa y actualizada del estilo de vida gay y sus contradicciones, véase el texto de Llamas y Vidarte. [2000]

los varones adultos libres, con la debida concesión a las variaciones en los gustos individuales, como uno haría en el caso de paladares individuales.

Al obtener las consecuencias necesarias de la concepción foucaultiana de la “sexualidad” a través de la interpretación de Halperin, John J. Winkler llega a una conclusión que es compartida con el enfoque de este artículo: “Es entonces imposible que exista una historia de, digamos, la homosexualidad, dado que ni ésta ni la heterosexualidad, ni siquiera la sexualidad, son hechos intemporales de la naturaleza humana”. [Winkler, 1994:16]¹⁷

Similares conclusiones podrían obtenerse al analizar más detenidamente los otros casos citados aquí, lo cual excede las pretensiones y posibilidades de este artículo. Conforme los datos disponibles en la bibliografía especializada sobre el tema, se pueden plantear una serie de preguntas: ¿qué es lo que comparten un ciudadano varón adulto ateniense que toma a un joven bajo su protección, un varón adulto sambia que transmite por vía seminal su “fuerza” masculina a un púber, y un gay que se traslada al barrio de Chueca, en Madrid, para vivir como gay entre gays?¹⁸ ¿estamos hablando de algún tipo comparable de conductas? ¿no será precisamente el prejuicio de que existe una “realidad homosexual” lo que nos lleva a introducir esas conductas en un mismo orden y a compararlas desde la idea de que reflejan esa supuesta realidad? Al fin y al cabo, lo que hacen los sambia o los baruya se parece más a un rito de iniciación que a lo que hacen los gays de San Francisco y lo que hacían los griegos varones tenía quizás más relación con la socialización, la instauración y el mantenimiento de un orden sociopolítico que con un estilo de vida “alternativo”, como el que se desarrolla cotidianamente en Chueca.

Entonces, ¿por qué deberíamos ver todo desde la óptica de la “homosexualidad” como cosa en sí? ¿qué aporta esta óptica a la comprensión de fenómenos tan dispares? ¿introduce alguna aportación sustancial en su comprensión, podemos explicarlos mejor? Reducir esa variedad de conductas a una expresión de la supuesta “realidad homosexual”, ¿no supondría negarnos, por un prejuicio epistemológico y al fin y al cabo etnocéntrico, a comprenderlas en sus propios términos? La “sexualización” del mundo es, entre otras, una de las más destacadas formas actuales de prejuicio etnocéntrico. Nos hemos acostumbrado a ver el mundo en términos pri-

¹⁷ El antropólogo Óscar, uno de los fundadores de la antropología sexual española con sus trabajos sobre la “subcultura homosexual”, lo expresa del siguiente modo en uno de sus más recientes trabajos: “Pese a los esfuerzos de los esencialistas por argumentar lo contrario, la relación *erastés eromenos*, las historias de amor entre samurais o el amor mentira nambikwara, poco tienen que ver entre sí. Los significados atribuidos a una misma realidad en culturas distintas pueden ser tan diferentes que la realidad deja de ser la misma. En este sentido, la globalidad de la cultura gay [...] no puede argumentarse a partir de la gran difusión de prácticas que, desde un punto de vista etnocéntrico, denominamos homosexualidad”. [Guasch, 2000:97; *cursivas mías*]

¹⁸ Sobre Chueca como “laboratorio de la Comunidad Contenta”, ver Llamas y Vidarte. [2000]

mordialmente "sexuales" y a eso le hemos llamado "liberación". Tal vez sea simplemente la construcción epistemológica a la que nos ha llevado una concepción anterior excesivamente "represiva", rígida, negativizadora, del cuerpo y sus placeres. Pero la reacción no nos ha conducido a la "liberación" —la liberación total, como ausencia de límites, resulta humanamente imposible e incluso inconcebible—, y menos a esa ilusión de estar dando rienda suelta a realidades sexuales en sí mismas, del tipo que sea, inscritas en nuestra naturaleza biológica —o quizá sólo a la "ilusión"—; lo efectuado, visto con posibilidades de un primer balance, es una "reconstrucción", la creación de un nuevo orden sociocultural que se refleja y a la vez es reflejo de su formulación epistemológica, misma que ahora proyectamos sobre el mundo convertida en la "conducta del hombre" como tal, en potencialidad de la especie, esencia, verdad de orden biológico, etcétera.

En el realidad, este es el mismo tipo de operación que efectúan los evolucionistas clásicos cuando conciben el mundo con su variedad de sociedades y culturas en función de la línea evolutiva que ha conducido a la especie desde el "salvajismo" hasta la "civilización", donde, como es obvio, la civilización es la meta, contiene el mayor grado de complejidad y constituye la primera línea del avance humano. Sólo tenemos que cambiar "civilización" por algo como el movimiento de liberación gay. Igual que los evolucionistas unilineales conciben su objeto de estudio "el hombre", desde un punto de vista unitario y una óptica universalista —lo que quiere decir proyectar al "hombre civilizado" occidental como ideal y paradigma del Hombre—, concebir una "realidad homosexual" como cosa en sí es convertirla en algo atemporal, previo y trascendente con respecto al movimiento histórico y los órdenes socioculturales, algo que simplemente viaja a través de la historia y la cultura sufriendo sus avatares, pero sin dejar de ser idéntico a sí mismo ni de buscar la forma de realizarse en los actos, por completo, como lo que es en esencia.

Dado que el *Homo sapiens* evoluciona desde formas ya plenamente socioculturales, es de suponer que en formas anteriores, la conducta homosexual, entendida *strictu sensu* como las relaciones "sexuales" entre individuos de un mismo sexo, ya revistía formas culturales creadas, como apunta Lizarraga [1978], en "ámbitos geográficos delimitados", así como ubicadas en "tiempos históricos precisos" —aunque de ellos no nos quede constancia propiamente histórica. Podemos admitir que los antecesores del grupo original —o grupos, si se acepta la teoría del origen múltiple de la especie humana actual— hayan tenido conductas homosexuales, igual que las tiene el *Homo sapiens*; pero de esa especie de homosexualidad originaria —que de hecho habría sido la primera aprendida por nuestra propia especie—, bien poco se puede decir con certeza. ¿A qué se parecía? ¿a la erótica griega? ¿a la inseminación ritual melanesia? ¿al estilo de vida gay? ¿a algo tan furtivo como la "sodomía" definida por la Iglesia medieval? ¿al "tercer sexo" de ciertos pueblos in-

dígenas americanos? ¿al matrimonio entre dos mujeres de los *nuer* del Sudán? ¿a las relaciones entre varones definidas por ciertos códigos de ética guerrera, que encontramos desde la grecia arcaica hasta los samurais japoneses? ¿a los *muxes* zapotecos?¹⁹ o ¿a las experiencias de los hombres chicanos, cuya definición variará según actúen como penetradores o como penetrados?

Detengámonos un momento en este último caso, que es importante para ver qué tipo de esquemas interpretativos se han aplicado a la comprensión de las conductas homosexuales en México y en Latinoamérica. Disponemos de un interesante trabajo de Tomás Almaguer [1995] sobre la identidad y el comportamiento homosexual de los hombres chicanos, que se inscribiría en un "sistema sexual mexico-latinoamericano", a su vez "parte de la construcción genérica y de la significación sexual en el Mediterráneo". Almaguer explora la distinción entre el hombre activo, penetrador universal, que sigue considerándose heterosexual sea cual sea el género del penetrado, y el hombre pasivo, que se deja penetrar y por ello deviene "homosexual", distinción que también es empleada por Marina Castañeda. [1999] Ambos autores tratan de establecer la diferencia entre el criterio empleado para definir al homosexual en los Estados Unidos y en Europa, que estaría definido por el "sexo biológico" del objeto sexual y el criterio mexicano y latinoamericano en general, donde lo decisivo es el tipo de acto. Esto presenta amplios problemas, cuya discusión en detalle llegaría más allá de los objetivos de este artículo.

Por otro lado, si bien es cierto que este esquema "activo-penetrador/pasivo-penetrado" se parece a lo encontrado en el mundo antiguo grecolatino, el orden cultural de significaciones donde se inscribe es muy diferente según nos centremos en la Antigua Grecia o en Latinoamérica de nuestros días. Los conceptos de "construcción genérica y significación sexual" mediterráneas son empleados de forma demasiado laxa. Establecer una línea que, partiendo de la erótica griega, llegaría hasta el hombre chicano actual como depositario de una cierta "mediterraneidad" en cuanto a su masculinidad y sus comportamientos sexuales, es sumamente arriesgado. Almaguer toma esta idea de Gilmore [1994], cuya "antropología del honor" mediterráneo, como ejemplo del "hacerse hombre", resulta muy discutible,²⁰ como lo es en la actualidad toda la antropología del Mediterráneo en general. [Davis, 1983; Llobera, 1999]

Es necesario formular la siguiente pregunta: ¿pueden todas estas manifestaciones ser reducidas a un concepto, el de "homosexualidad", definido por la medicina

¹⁹ ¿Qué es el *muxe*? ¿un "homosexual"? ¿un "gay tras bambalinas"? [Miano, 1998] ¿o una forma tradicional de "tercer sexo" (en progresiva conversión al estilo de vida gay)? Ver elementos para posibles respuestas en Miano. [1998]

²⁰ Se aportan diversos elementos para esta discusión en "La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología", trabajo que fue presentado en el Primer Foro Interdisciplinario de Identidad y Estudios de Género, celebrado en la en mayo del 2001 y que actualmente está en proceso de publicación.

occidental decimonónica, considerado por mucho tiempo una “perversión” o enfermedad y que a su vez define un tipo específico de ser humano al que llamamos “el homosexual” o (“la homosexual”, también conocida como “lesbiana”)? ¿Son el varón adulto sambia o el baruya unos “homosexuales” cuando se hacen acreedores de la *fellatio* por parte de los jóvenes del grupo? ¿y unos “heterosexuales” cuando copulan con sus esposas o gozan de las *fellatios* que ellas les practican? ¿o quizás podríamos decir que son pura y simplemente “bisexuales”? Paradojas aparte, ¿estamos diciendo realmente algo sobre la cultura sambia o la baruya cuando aplicamos este tipo de categorías a cosas que hacen todo el tiempo todos los sambia o los baruya varones?²¹

SOBRE EL GAY Y SU FUNCIONALIDAD EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Si dejáramos de considerar la “realidad homosexual” como un universal humano sometido a una línea evolutiva más o menos determinada filogenéticamente y devolviéramos a su lugar cosas como la erótica socializadora griega, la inseminación ritual melanesia o el amor entre los samurais japoneses, nos quedaríamos con la “homosexualidad” en un sentido histórico-cultural concreto, la cual apareció en occidente —ámbito geográfico (más o menos) delimitado— cuando la medicina decidió tomar el control de figuras como la del “sodomita”, hasta entonces bajo la tutela epistemológica y legal de la Iglesia —todo ello en un tiempo histórico preciso. Hay que reconocer que al menos en apariencia, la homosexualidad presenta una mayor complejidad funcional que la sodomía, del mismo modo que el gay, como superación del homosexual definido médicamente, puede ser una figura más compleja y más funcional que éste.²² Se transitaría así del sodomita como pecador al homosexual como enfermo, y de éste al gay, como alguien orgullosamente consciente de su diferencia. ¿Significa esto mayor complejidad funcional y un mayor grado de adaptación? Es posible. Pero el sodomita no era prisionero de una “identidad” definida por sus prácticas homosexuales, mientras que el gay debe conseguir a toda costa esa identidad de la cual sentirse legítimamente orgulloso. Así, cabe preguntarse: ¿mayor funcionalidad para qué? ¿cuál es la funcionalidad del gay contemporáneo? ¿a quién o a qué sirve?

En una sociedad que ha instaurado las “preferencias” o la orientación social co-

²¹ O, mejor dicho, que hacían, antes de la llegada de los misioneros, las administraciones coloniales, los antropólogos, etcétera.

²² El problema de la “mayor complejidad funcional” de la realidad homosexual en su evolución hacia los “micro-ambientes” creados por el movimiento gay, se encuentra planteado en Lizárraga [1978], quien concibe la distancia entre el homosexual y el gay como la que se da “entre las minorías silenciosas y las minorías activas”. [Lizárraga, *cit.* en Miano, 1998:236]

mo forma privilegiada de identificación de sus miembros, de etiquetarlos y por tanto de normalización y control social, la respuesta parecería obvia.²³ El gay es más adecuadamente funcional—en todo caso más que sus predecesores, el homosexual y el sodomita— para una sociedad como la nuestra, marcada por procesos de individualización y de sexualización originados históricamente por las “políticas de la identidad” —una identidad individual que pasa indefectiblemente por lo sexual— y por el reconocimiento de minorías convenientemente identificadas y políticamente activas. En este contexto, el gay, en el proceso de “liberarse” y liberar a los que son como él, se constituye en una de las claves de las bóvedas del orden social contemporáneo. Un orden que es heterosexista y lo seguirá siendo mientras en lugar de emprender su demolición —deconstrucción— se le sigan oponiendo órdenes contrarios basados en premisas de corte esencialista, es decir, mientras se sigan naturalizando diferencias e “identidades” social e históricamente construidas.²⁴ Los micro-ambientes gay, funcionales para la “comunidad contenta” como grupo crecientemente diferenciado, son funcionales en un sentido mucho más amplio, para la sociedad que los abriga: constituyen el espejo en donde la “normalidad” mayoritaria puede mirarse plácidamente, reconocerse como tal, y de vez en cuando hasta soltarse un poco el moño.

BIBLIOGRAFÍA

Almaguer, Tomás

1995 “Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual”, en *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 11, pp. 46-77.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Cantarella, Eva

1991 *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal.

Cardín, Alberto

1984 *Guerreros, chamanes y travestis*, Barcelona, Tusquets.

²³ Al respecto, véase la introducción al trabajo de Vázquez y Moreno. [1997]

²⁴ No menos que las identidades de “género”, las “sexuales” —cosas como ser heterosexual u homosexual, gay o “buga”—, como construcciones sociales naturalizadas, pueden aparecer como el fundamento “natural” de divisiones arbitrarias que están “en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación”. [Bourdieu, 2000:14] Lo que estamos haciendo, una y otra vez, es transformar la historia en naturaleza, la arbitrariedad cultural en natural, en lugar de explorar y denunciar los procesos responsables de estas transformaciones. [*Ibid.*:12]

Castañeda, Marina

1999 *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, México, Paidós.

Davis, John

1983 *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.

Enríquez, José Ramón (ed.)

1978 *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquets.

Evola, Julius

1997 *Metafísica del sexo*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editores.

Foucault, Michel

1989 *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI editores.

1996 *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI editores.

Gagnon, John H.

1980 *Sexualidad y cultura*, México, .

Gagnon, John H., y William Simon

1997 *Sexual. The Social Sources of Human Sexuality*, Chicago, Aldine.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

Gilmore, David

1994 *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.

Godelier, Maurice

1986 *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.

Guasch, Óscar

2000 *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona, Laertes.

Halperin, David M.

1998 "Is There a History of Sexuality?", en Baker, Winger y Elliston (eds.), *Philosophy and Sex (Third Edition)*, Nueva York, Prometheus Books.

Knauff, Bruce M.

1992 "Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales", en Feher, Michel (ed.), *Fragments para una historia del cuerpo humano (parte tercera)*, Madrid, Taurus.

Lanteri-Laura, G.

1979 "Conditions théoriques et conditions institutionnelles de la connaissance des perversions au XIXe. siècle", en *L'évolution psychiatrique*, XLIV, núm. 3, pp. 633-662.

Laqueur, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.

Lizárraga, Xavier

1978 "La antropología frente a la represión y al prejuicio", en Enríquez, José Ramón (ed.), *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquets, pp. 15-29.

Llamas, Ricardo, y Francisco Javier Vidarte

2000 *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe.

Llobera, Josep R.

1999 *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.

Miano, Marinella

1998 "Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades", en *Debate feminista*, México, año 9, vol. 18, pp. 186-236.

Nieto, José A.

1996 "Antropología de la sexualidad. Erotofobia y erotofilia", en Prat y Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteve-Fabregat*, Barcelona, Ariel, pp. 357-368.

Núñez Noriega, Guillermo

2000 *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, PUEG-UNAM.

Osborne, Raquel

1993 *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra.

Vance, Carole S.

1989 "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, pp. 9-49.

1997 "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", en *Estudios demográficos y urbanos*, México, vol. 12, núms. 1 y 2, pp. 101-128.

Vázquez, Francisco y Andrés Moreno

1997 *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal.

Vendrell, Joan

2001 "El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión sexual", en Careaga y Cruz (comp.), *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*, México, Fundación Arcoiris/ PUEG/CONACULTA, pp. 43-64.

Winkler, John J.

1994 *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial.

El transgénero: un hipertexto

Xabier Lizarraga Cruchaga*

RESUMEN: *En el presente ensayo se aborda la noción de transgénero, analizando y discutiendo sus aspectos positivos en relación a resistencias y proyecciones sexo-políticas, en términos de estrategia que permite la vinculación de estilos de ser y de vivir frente a un marco dicotómico (hombre-mujer) y un contexto heterocentrista y masculinista impositivo. Al mismo tiempo que se plantean los aspectos negativos, en la medida en que tal noción genera una indefinición de la diversidad, colaborando con el borrado de las diferencias, sin permitir las singularidades de fenómenos y expresiones tales como transexualidad, transvestismo y drag.*

ABSTRACT: *In this essay, transgender notion is exposed by analyzing and discussing its positive aspects related to sexual-political's resistance and projection, in terms of a strategy which may allow the linking between ways of being and living in a dichotomical frame (man/woman) and a masculine heterocentric context. At the same time, the negative aspects are posed in terms of the fact that such notion generates indefinición of diversity, collaborating with the erasing of the differences, without allowing the singularities of phenomena and expressions such as transexuality, transvestism and drag.*

Lo sexual reposa sobre el goce (es el leitmotiv de la liberación), lo transexual reposa sobre el artificio, sea éste el de cambiar de sex o el juego de los signos indumentarios, gestuales, característicos de los travestis. En todos los casos, operación quirúrgica o semiúrgica, signo u órgano, se trata de prótesis y, cuando como ahora el destino del cuerpo es volverse prótesis, resulta lógico que el modelo de la sexualidad sea la transexualidad y que ésta se convierta por doquier en el lugar de la seducción.

JEAN BAUDRILLARD,

El *Homo sapiens* es, para el pensamiento religioso (por lo menos el de corte judeocristiano), una creación de Dios; para el pensamiento científico (de hoy y en la perspectiva occidental), una emergencia evolutiva. Para el científico somos un animal, un primate singular; para la fe y para el dogma religioso, una hechura sin-

* DAF-INAH.

gular en la medida en que nos consideramos hechos a imagen y semejanza de un Creador ilimitado e ilimitable. Por efecto de una y otra mirada, estamos condenados a una imagen y a semejarnos a algo. Mediados y fuertemente marcados por ambos pensamientos (extremos y opuestos, pero inevitablemente traslapados y retroactantes), nos pensamos como un producto (de la reproducción y de la cultura) y como una creación (del contexto en que vivimos y del libre albedrío, de nuestra autonomía).

La idea de la imagen de Dios y el reconocimiento de la forma adquirida en la naturaleza nos imprimen un sentido y, en la medida en que ambas perspectivas se aferran y prevalecen como intuición y sentimiento tanto en el discurso de la ciencia como en el de la religión, también se encuentran arraigadas en el pensamiento cotidiano y afectivo. La nuestra es una cultura de las formas asumidas y proyectadas como imágenes (sean éstas visuales, acústicas, táctiles, olfativas o gustativas); una cultura de imágenes comprimibles en signos y significantes que permiten algunas representaciones y cierto número de discursos que articulan significaciones y símbolos.

Las formas y las imágenes nos obsesionan e incluso nos subordinan, manipulan y modelan. Hablamos de nosotros mismos aludiendo a dimorfismos y polimorfismos y nos preocupa estar en forma y dar una buena imagen. Nos reconocemos mutuamente por los contornos, las líneas, los gestos, los tonos y los tamaños, los sonidos, los olores, las texturas y los sabores, las luces y las sombras, los reflejos y las reflexiones que facilitan el representarnos.

Paradójicos de tiempo completo como somos, los animales humanos nos dedicamos a encontrar (e incluso nos fabricamos) imágenes de nosotros mismos que discriminan aquellos rasgos que nos asemejan a algo y aquellos otros detalles que nos distinguen, que nos particularizan como imagen singular: nos esforzamos por hacernos agradables ante nosotros mismos por medio de recrear y encarnar imágenes tipo, ideales. . . de mil maneras, canonizadas.¹ Modelamos nuestra materia sin imagen, sólo poseedora de contornos: el soma, para crearnos, con imágenes, significaciones, profundidades y resonancias, una presencia personal —a un tiempo social e íntima— que pretendemos sea exclusiva y, en consecuencia, logre ser seductora y expresiva: nos producimos un cuerpo.

A diferencia de otras especies, no nos conformamos con estar, pretendemos ser, es decir, poseernos a nosotros mismos y proyectarnos en. . . y hacia. . . , de ahí la importancia del lenguaje, que nos permite imaginarnos y provocar una dialógica de ese ser (y estar siendo) que, más que vital, nos es vivencialmente imprescindible.

¹ "Canonizar [. . .] Divinizar o considerar a uno en estado de excelencia sobrehumana [. . .] Calificar de buena o aprobar a una persona o cosa [. . .]". [Alonso, 1991:901]

"Canon [. . .] Regla de las proporciones de la figura humana, conforme al tipo ideal [. . .]". [*Ibid.*:900]

No nos bastan los sonidos, requerimos de las palabras que consiguen reunir sonidos, imágenes e ideas que nos permiten, en una dialógica, pensarnos. Porque nos delineamos y significamos, nos pensamos, y porque nos pensamos, nos significamos y delineamos.

Para conseguir todo ello, entre otras cosas recopilamos evidencias (medibles) que mezclamos con una buena cantidad de ilusiones (siempre desmedidas). Conjugamos pretensiones de objetividad con fantasía emocional (subjetividad), elaborando numerosos y muy distintos textos en torno y relativos a nosotros mismos, textos enunciativos, argumentativos y explicativos, textos explosivos en mayor o menor medida, pero cuya fuerza expansiva nos impacta en conjunto y por separado. . . . textos tales como la *Biblia*, de autores múltiples, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, de Charles Darwin, *Conducta sexual del hombre*, de Kinsey y sus cómplices Pomeroy y Martin, *La aparición del hombre*, de Josef Reichholf, *Biología de las pasiones*, de Jean-Didier Vincent, *Cerebro de hombre, cerebro de mujer*, de Hugo Liaño, y otros, numerosos etcéteras en los que se deslizan hasta nuestros ánimos, desde sugerencias para maquillar el rostro o desarrollar musculatura hasta reflexiones sobre política sexual e influencia de los astros en nuestro devenir cotidiano.

Nuestra especie es una especie epicentrada en la imagen y, en tanto que inquieta e inconforme, deviene más camaleónica que los camaleones (lúdica, evasiva, simuladora, versátil y tráfuga). Pero también es temerosa y necesitada de un orden tranquilizador y, en consecuencia, capaz de hacer de sí misma un monolito (estereotipante y estereotipable, solemne, rígida, perseverante e incluso tautológica y terca). El *Homo sapiens* es un animal obsesionado y animado por los reflejos que de sí mismo descubre en las aguas y los cristales, por lo que construye espejos, pero a diferencia del mítico Narciso, no termina por gustarse del todo y tiende a inventarse, a renovarse, a retocar constantemente un gesto, difuminar una marca, acentuar un contorno, prolongar o reducir una curva o una línea. . . . textualizándose para texturizar un soy.

DE LOS TEXTOS

Si hay algo que nos distingue cualitativamente de las demás especies animales es el texto; y dado que (como cualquier animal) el primate humano es siempre e inevitablemente autorreferente, en nuestros textos —por más que lo disfracemos— siempre somos los protagonistas...la razón misma de la anécdota y el atractor de las significaciones.

Nos diferenciamos (y contrastamos) del resto de los animales (incluso de los filogenéticamente más cercanos a nosotros, los otros primates) por la capacidad mental y social de generar un lenguaje que nos permite, por un lado, explicarnos todo

cuanto nos rodea (para administrarlo y utilizarlo) y, por otro, narrarnos a nosotros mismos (para sojuzgarnos y liberarnos). . . de ahí las muy diversas disciplinas académicas y corrientes de pensamiento con las que pretendemos autoexplicarnos y adiestramos para acceder a una hegemonía planetaria que convierte a cuanto nos rodea en extensión de nosotros mismos, en recurso. Parece que a la inmensa mayoría de las formas vivas (desde las bacterias hasta las plantas y los animales) les es suficiente con un entorno ecológico fundamentalmente fisicobiótico, mientras que al primate *sapiens* no le basta con eso: requiere de una ecología humanizada, de un entorno no sólo socializado sino también sapientizado.

El animal humano necesita de sí y para sí de un contexto porque los textos son parte de su atmósfera vital: los primates humanos somos animales que nos textualizamos. Y en esa textualización nos extendemos y desbordamos, rebasamos los límites de un soma y de un aquí y un ahora para acceder a un cuerpo historizado con un presente prolongado. Porque somos una especie particularmente elástica, potenciamos nuestra flexibilidad y plasticidad por medio de la interacción, enunciación, comunicación y proposición lingüísticas. No es de extrañar, entonces, que vía los artificios que nos permite el uso de un lenguaje, nos volvamos extensiones de nosotros mismos.

El *Homo sapiens* no sólo “es soluble en la Naturaleza” —como apuntara en su momento Jean Rostand [1973:60]—, también es soluble en su lenguaje. En todas las edades, espacios y periodos históricos, el animal humano se esculpe a sí mismo y se revoluciona a través de sus construcciones mentales (tarde que temprano, siempre lingüísticas). El primate *sapiens* se construye y deconstruye, se piensa, se recuerda y se olvida, se modela y renueva vía las semánticas de su hablar y, en la medida en que se reviste de palabras, es capaz de inventarse a sí mismo tanto para sí (en la vivencia individual) como para los otros (en la convivencia y en la competencia. . . incluso, como se verá más adelante, en la coincidencia). Como apunta Michel Foucault [1982:83]: “sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de ‘representar el pensamiento’”.

Sin textos, el primate no se humaniza...y el primate que somos, sin lenguaje y sin textos, sólo habría conseguido deslizarse por el camino de la hominización (fenómeno puramente biológico, evolutivo pero no histórico), instalándose para siempre en una primaticidad sin futuro, sólo sobreviviente. . . o se habría fácilmente extinguido dada su fragilidad.

Ahora bien, la elaboración de textos responde a dos fuerzas (o tendencias) del comportamiento que permitieron la hominización humanizante: el hedonismo y la desmesura. Como cualquier otro ser vivo, el animal humano es hedonista (busca el bienestar), pero a diferencia de muchos otros, siempre aspiramos a un más desmesurado. . . constantemente franqueamos límites y nos desbordamos. Tendemos a la

expansión y a la experiencia extrema, a la aventura riesgosa, provocando fracturas, y a idear nuevos órdenes mediante el artificio y la simulación. Resultado: generamos y somos producto de textos sin límite, de textos susceptibles de muy diversas lecturas: hipertextos.

DE LA SEXUALIDAD

En el ámbito de la sexualidad, como en torno a los demás imperativos del comportamiento (léase agresividad, territorialidad e inquisitividad), nuestros textos son múltiples y pluridimensionales, caleidoscópicos. De ahí que los sexos, los sexo-géneros, las identidades sexuales y los erotismos no sean programados biológicamente ni programables socialmente, sino virtualizados por los afectos y la cultura, por las significaciones. Los sexos, los sexo-géneros y toda la astronomía y astrología de la sexualidad, responden a estrategias más que a programas, a posibilidades y probabilidades más que a destinos; son hilos virtuales de una compleja urdimbre bioecológica (necesariamente del comportamiento) que envuelve, a modo de crisálida, las cotidianidades de los individuos y los devenires históricos de los grupos sociales.

Los sexos, los sexo-géneros, las experiencias eróticas, las ilusiones y las necesidades sexo-fisiológicas, las obsesiones hedónicas focalizadas en lo sexual, los traumas y las expectativas psicosexuales, las regulaciones morales y legales que sobrevuelan nuestros genitales, los roles sexo-sociales, etcétera, configuran una trama (en más de un sentido del término)² de la que emergen imágenes y sombras que, vía genotipos y fenotipos texturizados y contextualizados, permeados por las emociones, se materializan (y encarnan) en sensaciones, percepciones, reproducciones, erotismos, afectos, actitudes, deseos, preferencias, dolencias, improntas, disfunciones y disonancias, creencias, nociones, rituales, normas, aptitudes, vínculos y distanciamientos que semantizamos y contrastamos para construir explicaciones (verosímiles —científicas— o no). Semantizarnos y explicarnos es una obsesión (y una necesidad) específicamente humana que, en ningún caso, pasa por alto (olvida o desatiende) a la sexualidad.

Razón por la cual, desde la perspectiva de una antropología del comportamiento, paso brevemente a delinear (crear una imagen semántica de) los conceptos de sexo y sexo-género antes de penetrar de lleno en el tema del transgénero como hipertexto. Y hablo de sexo-géneros y no de géneros, como suele hacerse muchas

² "Trama [...] Conjunto de hilos que, cruzados y enlazados con los de la urdimbre, forman una tela [...] Artificio, dolo, confabulación con que se perjudica a uno [...] Disposición interna, contextura, ligazón entre las partes de un asunto u otra cosa, y en especial el enredo de una obra dramática o novelesca. . ." [*Ibid.*:4007].

veces por facilidad y tacañería lingüística, porque la noción de género (sea la que fuere) únicamente remite a una taxonomía, a una pura y llana adscripción, a colocar algo (incluso a nosotros mismos) en un lugar jerarquizado y abstracto que sólo adquiere sentido en el discurso. El sexo-género, también taxonómico, tiene por lo menos la pretensión de aterrizar en un espacio más preciso, enuncia en torno o con relación a qué adscribir: el sexo. Como metaconcepto, enuncia una articulación no sólo con la taxonomía sino también con una biología comprometida, por un lado, con la reproducción y por otro, con una diversidad de sensaciones.

El sexo es biología; luego, no es forma sino formación y formato (materia de una constante morfogénesis y de una autopoyesis). El sexo carece de una imagen porque ésta tiene que ser construida para ser figurada, representada y aparentada, en una palabra: creada.

El sexo es todo ese rompecabezas disperso de moléculas, células, sustancias, descargas eléctricas, tejidos, órganos y tubos, palancas, cuñas, articulaciones, periferias, movimientos y profundidades que comprende y contiene la capacidad de reproducción de la especie y deviene en el nivel del —*Homo sapiens*— en una amplia superficie (una atmósfera) abierta a las palabras, a las inscripciones, a las semánticas escurridizas, a los imaginarios sociales y a la política; abierta a la teoría y a la práctica. Pero no es un rompecabezas monolingüe ni estático; aunque universal (en el sentido de general y específico), es plural y dinámico.

El sexo es una estructura compleja, estable pero lejos del equilibrio; en tanto que sistema abierto y susceptible de ser narrado, es un sistema caótico del que emerge un orden y en el que se producen bifurcaciones. El sexo es un sistema circunscrito, en primera instancia, a un devenir evolutivo y a eventualidades ontogenéticas (a una morfogénesis plural), y en última instancia, a los espacios que llega a ocupar una biología en ese devenir múltiple.

Los sexo-géneros, por su parte, son narraciones cuyos protagonistas y antagonistas sólo aparentemente son los sexos. Constituyen narraciones afines pero tangenciales a los sexos, circunscritas a la diversidad de devenires históricos y ontogenéticos textualizados. Semantizan plural e incluso virtualmente a lo orgánico (pero no sólo a lo directamente sexual), generando rutas y direcciones, produciendo sentido, provocando anecdóticos y odiseas que cada individuo hace fluir por los espacios y tiempos construidos, ocupados y vividos en el interior de los grupos. . . tanto en los espacios íntimos y privados como en el espacio público, en los momentos de la emoción y en los tiempos sociales.

Entre los sexos y los sexo-géneros, sin embargo, fluyen fisiologías, dinámicas y lógicas (tanto físicas como psicológicas, sociales y culturales), emociones e imágenes, aspiraciones y necesidades que derivan en laberínticas expresividades sin dirección prefijada ni destino manifiesto, sólo coherentes en el ahora de los aquí de un

“yo” frente a todo cuanto le rodea; de un yo-mismo referido a la existencia de otros yos-tú-mismo que la mayoría de las veces convertimos, autorreferentemente, en los otros. Los sexos y los sexo-géneros, por ende, abstraídos de un contexto, carecen de sentido y de vigencia, incluso de coherencia. . . si no es que se quedan en un nivel de enunciado, de noción teórica y pretendidamente pura, inmaculada, nítida (más que transparente, porque toda transparencia implica distancias, veladuras y filtraciones).

Ahora bien, cuando al responder a una pregunta o al llenar un formulario escribimos (o esperamos que otros escriban) en el rubro sexo la palabra masculino o femenino, en vez de macho o hembra, corrompemos un texto taxonómico y lo sustituimos por otro en el que se confunde la narración con la forma, la anatomía con la imagen social preconcebida, la biología con las semánticas. . . un texto casi fársico en el que confundimos la vida con la vivencia, el soy con el ustedes esperan que sea y el debo ser.

Los sexos constituyen materia y procesos, son genio y fenotipias en devenires anatómico-fisiológicos independientes del control riguroso de las abstracciones mentales y de las regulaciones sociales. Los sexo-géneros, en cambio, son ideas y fenómenos, nociones e imágenes mentales que se materializan (configuran) en devenires psicoafectivos, sociales y culturales no necesaria ni rígidamente encarnables (de ahí el absurdo de afirmaciones como soy cien por ciento masculino o cien por ciento femenina que hoy en día es tan frecuente encontrar en algunas publicaciones). Los sexos son una producción bioquímica. Los sexo-géneros son socialmente emergentes de. . . pero autónomos y en gran medida periféricos tanto al control de la biología como de los discursos sociales. Mientras que los sexos constituyen una probabilidad biomorfogenésica, los sexo-géneros son una posibilidad morfogenésica de textos.

Los sexos son tantos y tan variados como puntos posibles puede haber en un virtual *continuum* de cualidades, rasgos, caracteres y procesos biológicos que hacen del primate humano un organismo reproducible por su bisexualidad morfofisiológica específica, en la medida en que somos animales que requerimos del encuentro de dos biología distintas (macho y hembra, esperma y óvulo) para dar inicio a la morfogénesis de una tercera biología. . . que esperamos sea semejante (formal y funcionalmente) a alguna de las dos biología progenitoras.

Los sexo-géneros, por su parte, son construcciones históricas, sociales, culturales y necesariamente psicoafectivas sin correspondencia unívoca con el sustrato biológico, aunque no ajenas a él. Por consiguiente, el peso de las emociones, de las lógicas y de las dinámicas sociales con frecuencia silencia y maquilla, e incluso invisibiliza, a los sexos por los que sobrevuela. Hay —o pueden llegar a haber— tantos sexo-géneros como sean necesarios para autorregularse y sobrevivir (para perpetuar-

se) los diversos grupos. . . En nuestra cultura de obsesiones binarias y viciosamente maniqueas, sólo existen dos (oficializados).

Podemos, por ende, pensar los sexos y los sexo-géneros como dos dimensiones autónomas que se contienen y se reflejan mutuamente, como dos tipos de dinámicas y dos lógicas plurales y fluyentes o, si se prefiere, como dos realidades o dramaturgias distintas que dialogan, se sustentan, apuntalan, se influyen, permean y contradicen, se retroalimentan en la dinámica social, se alían y oponen dialógicamente dado que, permaneciendo distantes:

- a) los sexos se aproximan a los sexo-géneros vía las sensaciones y las fisiologías cuando éstas son tocadas por las texturas sociales (culturales) y,
- b) los sexo-géneros se aproximan a los sexos, por medio de los sentimientos y las expectativas, cuando todo ello resuena en las concavidades y convexidades de las biologías.

En unos y otros, las percepciones juegan un papel impulsor, activador, motriz, pero tales percepciones, permeadas por las sensaciones —como sugiere Nicholas Humphrey [1995]—, devienen sentimientos y significaciones (incluso mentalidades) distintos por caminos diferentes que conducen a momentos y estadios vitales y vivenciales igualmente diferentes. . . aunque puedan (y necesariamente en muchos momentos tengan que) coincidir e incluso se traslapen.

Por un lado, los sexos son (permitaseme la metáfora) puertos de llegada de información tanto endógena como exógena y son responsables de percepciones y sensaciones laberínticas; por otro lado, los laberintos que emergen y atraviesan los sexo-géneros constituyen el resultado de interpretaciones y emociones dirigidas que configuran una textualidad del organismo sexuado. Todo ello, mediado, cribado, matizado y remodelado por interacciones y retroacciones (articulaciones) psicoafectivas y socioculturales entre los sexos y los sexo-géneros que, en un acontecer socio-histórico y biográfico, devienen sentimientos y pasiones, eventualidades y vivencias que dan cuerpo al soma y texturas al somos.

Sin embargo, todo termina por reducirse a (y comprimirse en) imágenes en la elaboración misma de los textos que aluden y enuncian la presencia o ausencia de un órgano, de una estructura, de un rasgo o de un gesto, de un movimiento, cadencia o sustancia. . . de la acción o del silencio de una química o bien de una opinión. Hacen su aparición los textos en los que un siento es permeado por nociones y expectativas y se mezcla y se confunde con un soy; un te siento es matizado por un eres —construido en la dialógica de tales nociones y expectativas— y un puedo se asocia o antagoniza con un debo o tengo que. . . textos en los que una intuición fre-

cuentemente se confunde con una ley.³ De ahí que la sexualidad humana potencie las simulaciones, los ilusionismos que caracterizan, muy concreta y especialmente, a ese universo textual que hoy por hoy hemos dado en llamar lo transgénico. Universo en el que la mentira y el engaño se construyen más en el espectador (vía los imaginarios sociales) que en el protagonista, dado que éste último propone una ilusión y, más que pretender mentir o engañar (de lo que todos somos capaces), invita a crear nuevas imágenes, a imaginar. Como bien apunta Jean Baudrillard [1991:29]:

Cada cual busca su *look*. Como ya no es posible definirse por la propia existencia [para el *Homo sapiens* nunca ha sido posible], sólo queda por hacer un *acto de apariencia* sin preocuparse por ser, ni siquiera por ser visto [aunque toda apariencia requiere de un receptor]. Ya no: existo, estoy aquí, sino: soy visible, soy imagen —*look, look!*—. Ni siquiera es narcisismo sino una extroversión sin profundidad, una especie de ingenuidad publicitaria en la que cada cual se convierte en empresario de su propia apariencia.⁴

Al hablar (y construirnos una imagen) de los sexos podemos recurrir a genes, cromosomas y hormonas, a plurales dimorfismos morfoanatómicos y fisiológicos, incluso psicoafectivos, a cualidades y susceptibilidades biológicas y a metabolismos, características proteicas y contornos. En el sexo (como tal) no tiene cabida la ilusión, sólo la evidencia (y la sensación es una de ellas); consecuentemente, a la diversidad sexual podemos nominarla (para enunciarla) con sólo unas pocas palabras: macho, hembra, pseudohermafrodita y hermafrodita, por ejemplo.

Al hablar y construirnos una idea (pretendemos que más o menos precisa) de los sexo-géneros (y de sus múltiples derivados), debemos recurrir a representaciones, historias, mitos, miedos, interpretaciones, gestos, simulacros y fantasías, a plurales narraciones, susceptibilidades sociales y disposiciones mentales, a emociones y pasiones, quizás a dolores y frustraciones que circulan entre normas y creaciones, produciendo singulares cualidades y resonancias. En el universo sexo-genérico y sus múltiples circuitos (que dan cabida a una infinita expresividad de comportamientos), las evidencias son conyunturales y se rigen por la ilusión; por ello, la diversidad de lo sexo-genérico se abre como abanico a infinidad de posibilidades lingüísticas, a la retórica, al argumento, a numerosas gramáticas, metáforas, analogías y alegorías: masculino, femenino, ambisexual, transexual, travesti, *drag queen*, amaneramiento, hombría, mujercito, marota, joteo. . . y demás. Toda una mescolanza, una promiscuidad de semánticas que roza con frecuencia las sensaciones.

Los contextos de los sexo-géneros, a diferencia de las materialidades de los sexos, permiten innumerables y constantes flujos: tránsitos, transacciones, transfor-

³ Y toda noción de ley natural no es más que una metáfora de la ley social, de la legislación humana. Para profundizar en este tema, véase Sheldrake, 1990.

⁴ Las cursivas son del autor, los corchetes son míos.

maciones, transgresiones. . . transparencias. Es por ello que, mientras los sexos como tales (como biología sensible) no pueden ser ilícitos (aunque sí anormalizados, devaluados y perseguibles), la expresividad sexo-genérica (vía erótica o no) es susceptible de anormalidad e ilicitud.

Los sexo-géneros son maleables, los sexos sólo manipulables; de ahí que el gozo sea una capacidad afín a. . . y constitutiva de. . . lo sexual y el disfrute textualizado sobrevuele las posibilidades casi ilimitadas que ofrecen las imágenes construibles en torno y con relación a los sexo-géneros y sus circuitos (roles y estereotipos, por ejemplo), trasladando en ocasiones los placeres y displaceres, más que a la sensación física, a la emoción mental. Los sexos no son ni necesitan ser inteligentes, pero todo aquello que ronda los sexo-géneros demanda inteligencia. . . y en la inteligencia subyace siempre la posibilidad (y hasta la necesidad) del simulacro.

DEL TRANSGÉNERO

Hoy por hoy, a causa de las perspectivas de la física cuántica, de los fractales, de las neurociencias, del pensamiento complejo, de la hipótesis de la causación formativa, etcétera, la certeza es siempre ilusoria, inalcanzable, y las verdades adquieren transparencia dejando entrever filones de duda y de relatividad. La certidumbre se diluye poco a poco porque finalmente hemos reconocido que la aleatoriedad, la eventualidad y el caos no son ajenos a nuestros devenires cotidianos y a las imágenes que construimos. Consecuentemente, la arbitrariedad y la simulación ya no pueden ni deben ser ajenas al ejercicio de pensarnos (y construirnos) a nosotros mismos.

Sin embargo, la inquietud y las ansiedades que provoca el descubrimiento de la inevitabilidad de la incertidumbre, este reconocimiento de las transparencias (que no necesariamente claridades) de lo que llamamos realidad, con frecuencia nos mueve —como apunta Edgar Morin [1996]—, a racionalizar más que a razonar, generando inteligencias ciegas; nos afanamos por reorganizarnos y acceder a una re y autoorganización que nos permita generar un nuevo orden (pretendemos que tranquilizante, ansiolítico, si no es que hipnótico). Un nuevo orden que no sea tan distinto de aquel en el que aprendimos, muy cartesianamente, a ser como somos. Un orden en el que nos sintamos más a gusto. De ahí que, como subraya Baudrillard [*ob. cit.*],⁵ recurramos constantemente a las prótesis, sean de quirófano o de tocador, a través de añadidos materiales o de modelaje, de argumentaciones. . . de una plural textualización. Y en ese reconstruirnos (recrearnos) volvemos a confundir una

⁵ Véase el epígrafe.

emoción y una sensación con otra cuando, al hacer una vez más tabla rasa de la variabilidad y la diversidad, proponemos la transgeneridad como noción, como rasgo mío o de otro, incluso como cualidad y, presumiblemente, como identidad.

La noción de transgénero es hoy, resumámoslo, parte de un texto escrito desde la inconformidad y la resistencia, motivado y mediado por el miedo, la fatiga, el tedio, las alianzas y cierta dosis de autocompasión; más que desde la denuncia y la demanda de reconocimiento, es un texto elaborado desde la evasión. Constituye una propuesta trabajada más desde las perspectivas de la adecuación y búsqueda de un acomodo que desde la subversión. Paradójicamente, destila un compromiso a partir de una falta de compromiso. . . por lo menos con los textos propios y con las texturas del placer.

El transgénero es —como en otro sentido lo son el travestismo, la transexualidad y el *drag queen*— una noción que implica la simulación, el simulacro, pero a diferencia de éstos, intenta evadir en su enunciado lo sexual e incluso el erotismo. . . de alguna manera podríamos decir que deja a un lado el gozo.

Tal noción, como parte de una estrategia para colar nuevos discursos y argumentos en el concurso social, puede resultar bastante efectiva (por ahora). . . pero no deja de ser tanto o más riesgosa (y en el largo plazo tanto o más costosa) que las nociones a las que pretende suplantar o sustituir. Si en las palabras (como transgénero) eliminamos toda referencia al sexo, al erotismo e incluso al disfraz, al vestido, a la imagen provocada y provocativa (toda explicitación enunciativa del deseo y del disfrute), no invitamos a pensar en la manipulación biológica ni en la maleabilidad del goce. . . y el placer, como tal, queda una vez más silenciado, oculto, invisibilizado y, por ende, constreñido y marginado (avalando y obedeciendo así al discurso erotóforo que impregna las actuales políticas hegemónicas —tanto de la vida social como del quehacer académico, sea éste artístico, científico o religioso).

El transgénero, sin duda, nos habla de. . . (y sugiere) apetencias, pero no necesariamente alude a. . . (y reconoce) los apetitos.

La noción de transgénero, que debe mucho a las perspectivas y estrategias emanadas del activismo feminista (convertidas en moda) y de una asepsia propia de la medicalización del ser y del sentir, deviene en texto peligroso por impreciso, polisémico, que posibilita un ilimitado número de lecturas y puede invitar a la tolerancia (siempre aséptica)⁶ más que al reconocimiento de. . . (y al derecho a. . .) la individualidad necesitada de placer (individualidad siempre hedónica y desmesurada, deseante). En este sentido, es un hipertexto en el que, vía las múltiples lecturas que sugiere y puede provocar, se mezclan muy distintas construcciones, semánticas y emociones, entrecruzándose, confundiéndose y diluyéndose, por ejemplo, en una

⁶ El término tolerancia se entiende como permiso resignado y capitalizable, como libertad condicionada.

abstracción (sólo aparentemente inocua) tanto la perversidad del travesti y del *drag queen* como la dualidad contradictoria (pero concreta y sensible) del transexual.⁷

El travesti, el transexual y el *drag* pueden adoptar una imagen que parece la misma en cada uno de ellos pero que no lo es, dado que proviene de perspectivas, emociones y expectativas diferentes; siempre son imágenes que tienen historias, dinámicas y lógicas diferentes que derivan en narraciones distintas, en otras figuraciones y signos. Con la noción de transgénero, esa diversidad de imágenes y figuraciones se comprimen y concentran en un mismo signo que aterriza en un discurso que pierde plasticidad.

Transgénero es una noción (término, palabra) que encierra (más que globaliza), que asfixia y erosiona matices; es un concepto posmoderno y defensivo que contiene (en más de un sentido)⁸ la diversidad sin darle presencia, sin ventilar (airear) las diferencias, las singularidades: una vez más, se abstrae y anula al individuo. Las diferencias existentes en el interior de la ambigüedad semántica del transgénero soportan en silencio los soy y los siento, respondiendo a una estrategia de resistencia colectiva.

Mientras que lo sexual, lo sexo-genérico y lo erótico (profundamente lúdico) se esfuerzan por sobrevivir incluso en los terrenos de la ilicitud, de la transgresión, lo transgenérico se propone y pretende como estrategia política más que sensual o erótica: las hetero, bi y homosexualidades de los transgenéricos quedan ocultas y reducidas a susurros o, cuando menos, relegadas a un segundo o tercer plano. La transgeneridad sólo trata con imágenes en y para una sociedad que ha reducido la profundidad del texto a la superficialidad del escrito, a la apariencia, a la ilustración anecdótica.

¿Existen vivencias transgenéricas como tales? Lo dudo. . . a no ser como vivencias discursivas. ¿Son posibles y viables sistemas de vida compartidos e identidades sexo-políticas que podamos calificar de. . . o denominar como transgenéricas? Pienso que sí, pero sólo a través de nuevas simulaciones.

En su calidad de hipertexto, el transgénero permite, hoy por hoy, proponer nuevos diálogos y la emergencia de innovadoras transparencias y veladuras; hace posible que entre individuos muy distintos (por muy distintas razones, cualidades, rasgos, intenciones y vivencias) se produzcan encuentros e intercambios de ideas (no siempre cordiales) que antes resultaban impensables o cuando menos infrecuentes. Las transparencias de la noción de transgénero, en las dinámicas y lógicas del concierto social, introducen e imprimen nuevos movimientos (aunque no sentidos ni direcciones unívocos) únicamente en la medida en que promueven la fractu-

⁷ No necesaria ni exclusivamente del hombre (del macho), aunque por lo general se tiende a limitarlo al sexo de genotipo XY.

⁸ En el de continente y en el de dique de contención.

ra de certidumbres y de verdades imaginadas cuando sólo se hablaba de travestis, transexuales y *drag queens* (en el ámbito de las imágenes), de hetero, bi y homosexuales (en el universo de los comportamientos y los placeres, de la salud y la enfermedad) y de hombres y mujeres (en el contexto de las casuísticas y las reproducciones).

A partir de las propuestas de los llamados estudios de género, podemos concluir por lo menos tentativamente que los que viven son los cuerpos, los que gozan son los sexos y las que hablan siguen siendo las imágenes, pero quizá los que innovan (más que revolucionar) rutas de encuentros y desencuentros introduciendo nuevos desórdenes taxonómicos y haciendo necesarias reorganizaciones en el devenir cotidiano, social y político (incluso ideológico), son los textos que trascienden a los sexo-géneros oficiales y que se resisten a taxonomizarse internamente. . . los textos ilusorios e ilusionados de la transgeneridad.

Sin embargo, los mencionados encuentros se dan más en la enunciación misma de la noción de transgénero que en el plano de las vivencias profundas, porque en realidad, los “yos” de las distintas imágenes nunca se encuentran (por más que se asemejen) ni se contrastan (por más que se distingan) y, por lo tanto, los diálogos y las conversaciones pierden, en gran medida, toda posibilidad de resonancia y de intercambio. Los hombres y las mujeres, los homo. . . los bi. . . y los hetero. . . los travestis, los transexuales y los *drags* desaparecen como presencias corporales, sensibles, y se tornan imágenes cada vez más egocéntricas que sólo coinciden momentáneamente al contrastarse con las expectativas que conforman el fondo sobre el que se destacan (el ciclorama social): los encuentros constituyen más unas breves treguas que una vinculación. . . son un nuevo simulacro (pero no muy diferente a los anteriores). De hecho, también las semejanzas y las similitudes entre travestis, transexuales y *drags*, por ejemplo, son simulaciones que se resimulan en la noción de transgeneridad, constituyendo simulacros e ilusiones de igualdad centrados sólo en el hecho de que comparten un recurso: crearse una imagen mediante el atuendo y los implementos. Sin embargo, la noción de transgénero los desdibuja, pues silencia que:

- a) los travestis se construyen a sí mismos a partir de. . . y en el gusto por la imitación, a través del uso de ropa e implementos considerados del otro sexo-género,
- b) los transexuales se construyen, con tales ropas e implementos, una frágil y simulada coherencia entre el tengo y el me siento, entre lo biológico y lo psicológico, entre un soy biológico y un soy psicoafectivo, que deviene identitario, y
- c) los *drags* tienden, con todo ello (vestidos e implementos), a la deconstrucción de un orden solemne y a la construcción de un delirante espectáculo lúdico desde sí y para sí, independiente pero no ajeno a sexos, sexo-géneros y particularidades sexo-eróticas.

En otras palabras, en cada caso se trata de una dramaturgia y una dramatización (textualización-escenificación) distintas que se evaporan cuando entran en contacto con el calor que irradia la transgeneridad.

En este sentido, cobijados por la asepsia insensible de la propuesta transgénérica, los hombres y las mujeres, los homo. . . bi. . . y heterosexuales, los travestis, transsexuales y *drags* (agréguese los etcéteras que se consideren necesarios y convenientes) sólo se encuentran unos con otros como se encuentra nuestro soma (convertido en cuerpo) con el reflejo-imagen en la superficie-azogue del espejo. . . se encuentran como imágenes necesariamente transitorias y mudas, destextualizadas en su "de mí" y "para mí". De ahí que los nuevos encuentros que permite la transgeneridad también terminen siendo simulacros (y fuente de no pocas incomunicaciones); difícilmente echan raíces en la cotidianeidad emocional prolongada y en la elaboración de una nueva política de los roles. Difícilmente germinan y florecen en un diálogo y en una liberación, porque la noción misma de transgénero, como quedó apuntado, enmudece al sexo, al goce y a la transgresión que podrían sustentar la construcción de la política que les es necesaria (una política menos aséptica y genérica y más sexualizada y perversa). Vía el texto conciliador que invita a construir la noción de transgénero, el transexual se muestra ante los otros sin el conflicto sexo/sexo-género/identidad que encarna y singulariza su "yo" y queda ante sí mismo y ante los demás desarmado, sin argumento; el *drag* deja de mostrarse epicentrado en el juego desmesurado, en su intrínseca teatralidad y en el goce de la transgresión y, al igual que en el travesti, su "yo" pierde, en el devenir de los encuentros y en el concierto social, su contenido de ilicitud, de subversión, de distanciamiento y rompimiento del orden hegemónico.

Mucho me temo, por tanto, que toda ilusión, estrategia, propuesta y emoción queden, en el texto resultante, reducidas a una enunciación y a un listado de derechos humanos que deben ser reconocidos, promovidos y garantizados por. . . y desde el orden hegemónico que, hoy por hoy, es centralista: fálico, masculino, heterosexual y genésico. Al respecto, es importante recordar —abusando sin duda de Michel Foucault [*ob. cit.*:6]— que:

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá.

Los yo-soy-siento-propongo-hago que podrían encontrarse mediados por la transgeneridad, si no desaparecen realmente, se difuminan en nombre de un nosotros sólo aparentemente solidario y liberado, de un "nosotros los transgénéricos" que pretende cegarse ante las alteridades y otredades tanto internas (endógenas) como

externas (exógenas). Al intentar borrar o suavizar, en y a través del texto de la transgeneridad, las malignidades y diferencias propias e íntimas, discursiva, emocional y políticamente pierden sentido las singularidades culturales de cada una de las modalidades transgenéricas (si se me permite denominarlas así), porque se anestesian —si no es que se invalidan— sus matices, sus códigos y sus íntimas y sensuales narrativas.

El transgénero, en la medida en que enuncia algo, construye un texto, pero ese texto no es de unicidad sino que se refiere a una serie de coincidencias de imágenes y apariencias susceptibles de ser leídas, interna y externamente, desde diversos ángulos de aproximación, a partir de muy distintas vivencias permeadas por un ilimitado espectro de emociones, generando plurales sentidos. Por consiguiente, el transgénero se torna hipertextual...es un texto lleno de sugerencias en el que tienen cabida tanto la idea religiosa de una creación como la idea científica de una emergencia evolutiva, de una morfogénesis impregnada de aleatoriedad, autonomía y eventualidad. Un texto críptico pero burdo en el que no podemos más que reducir el fenómeno a sus proyecciones más inmediatas y aparentes. Lejos de él quedan los textos y los contextos emergentes de los procesos formativos y de los fenómenos expresivos; más aún, en él se pierden (para el lector) los cómo, por qué, cuánto y cuándo, los qué y para qué, los quién, de quién y para quién, los dónde y con qué de la vivencia, del gozo y de la liberación.

Lo que probablemente sí pueda emerger de todo ello es una explosión de nuevas imágenes y de nuevos textos sugerentes (siempre bienvenidos y necesarios). Cabe pensar que, dadas las historias que se acumulan en el hipertexto del transgénero, se establezcan las condiciones que permitan a las muy diversas modalidades transgenéricas seguir diversificándose (aunque no se expliciten) y, por resonancia y nuevas emergencias, se incremente cada vez más el número de individuos con imágenes y vivencias disonantes de los sexo-géneros hegemónicos, ya que la singularidad, finalmente, es consecuencia y fuente de la innovación y la pluralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Martín

1991 *Enciclopedia del idioma*, México, Editorial Aguilar.

Baudrillard, Jean

1991 *La transparencia del mal —ensayo sobre los fenómenos extremos—*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Foucault, Michel

1982 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores.

Humphrey, Nicholas

1995 *Una historia de la mente – la evolución y el nacimiento de la conciencia –*, Barcelona Gedisa.

Morin, Edgar

1996 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

Rostand, Jean

1973 *El hombre y la vida*, México, FCE.

Sheldrake, Rupert

1990 *La presencia del pasado —resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza—*, Barcelona, Editorial Kairós.

Identidades en construcción y deconstrucción: una exploración del archipiélago lésbico-gay desde la historia oral

Marinella Miano* y Angela Giglia**

RESUMEN: El presente artículo propone una aproximación al proceso de construcción social de las identidades lésbico-gay, partiendo de testimonios orales recabados durante el periodo de 1970 a 1990, a través de una perspectiva que articula la antropología de género, la sociología de los procesos culturales y la historia oral. En particular, este trabajo se enfoca al estudio del movimiento lésbico-gay como fenómeno en el que aparecen y se definen nuevas identidades sociales relacionadas con la sexualidad y el género. A partir de la década de 1980, el concepto de identidad cobró una resonancia y una difusión sin precedentes en las ciencias sociales, llegando casi a "reemplazar", debido a su carga simbólica fuertemente evocadora, a otros conceptos en crisis, como el de cultura y el de clase.

ABSTRACT: The present article proposes an approximation to the social process of construction of the identities lesbian-gay, basing in oral testimonies requested during the period from 1970 to 1990, through a perspective that relates gender anthropology, sociology of cultural processes and oral history. In individual, this paper is about lesbian-gay movement as phenomenon in which appear and new social identities are defined related to sexuality and gender. In the eighties, the concept identity got an unprecedented resonance and diffusion in social sciences that almost "replace", due to its evocative symbolism, other concepts in crisis, as culture and class.

*En un mundo sano, el amor no debería conocer fronteras de sexo [. . .]
Ciertos desgastados términos relativos a la homosexualidad —maricón, lesbiana, gay—
desaparecerían y habría solamente personas que hacen el amor en formas diferentes,
con diferentes partes del cuerpo [. . .] No hago alguna distinción entre amigas gay
y amigas normales. Odio estos términos, pues estoy convencida que cada uno de nosotros
podría ser "cualquier cosa", si se liberara la entera gama de posibilidades interiores.*

ERICA YONG

LA IDENTIDAD COMO PROCESO Y COMO RECURSO

En este artículo nos proponemos realizar un primer acercamiento al proceso de construcción social de las identidades gay, vistas a partir de un acervo de testimo-

* ENAH.

** UAM-Iztapalapa.

nios orales¹ recogido en el marco de un proyecto del CONACyT titulado: *Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambios socio-históricos. El movimiento lésbico-gay en México (1970-1990) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas*, que está en proceso de realización en el doctorado de la ENAH con la colaboración del Colectivo Sol A.C.

La noción de identidad promete abarcar y comprender muchos fenómenos nuevos, sin perder de vista los viejos objetos. Cuando hablamos de identidades homosexuales, nos referimos a un universo complejo, contradictorio y multi-dimensional. No todos sus componentes se han hecho visibles en lo que llamamos "movimiento gay en México",² pero éste ha sido sin duda un factor aglutinante y un canal de expresión privilegiado para muchas de esas identidades.³

La sociología de los llamados "nuevos movimientos sociales" ha dado importantes aportes a la teoría de las identidades urbanas, leyendo los nuevos movimientos como resultado de la aparición en la escena pública de identidades emergentes que se forman como "identidades en acción". Estas movilizaciones son vistas como "actores sobrecargados de sentido", que ponen en el centro de su reivindicación la afirmación de sus subjetividades, que son ámbitos de experiencia específicos y autónomos, anclados en la vida cotidiana y en conflicto con el sistema social, donde

¹ El acervo comprende hasta ahora treinta extensas entrevistas aplicadas a los fundadores y protagonistas principales del movimiento lésbico-gay. Para este trabajo hemos considerado una muestra de diez entrevistas relativas a los participantes —hombres y mujeres— que pudieran dar cuenta del proceso identitario a partir de finales de la década de los sesenta y hasta principios de los ochenta. Del extenso temario de éstas entrevistas, hemos considerado solamente las partes relacionadas con la toma de conciencia y el proceso de construcción de la identidad colectiva.

² En 1978 —a raíz de la marcha política en el marco de la vigésima conmemoración de la Revolución Cubana y décima del inicio del movimiento estudiantil de 1968, y con el respaldo de intelectuales y grupos de izquierda— se desplegó el movimiento homosexual en el país y nació el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), después aparecieron públicamente otras dos organizaciones, una de lesbianas: (*Ollin Iskan Katuntat Bebethi Thot*, que en lengua maya significa "mujeres guerreras que abren camino y esparcen flores) y otra mixta, el Grupo Lambda de Liberación Homosexual. Las demandas esenciales que guiaron el movimiento en esos momentos eran entre otras, acabar con la idea de la homosexualidad como una enfermedad o un vicio, normalizar y legitimar la homosexualidad, reconocer su existencia y aceptar su presencia en el mundo, de manera que el homosexual fuera visto "como cualquier hijo de vecino". Uno de los momentos culminantes del movimiento fue la segunda manifestación homosexual de 1980, la mayor hasta entonces, con unos diez mil participantes que marcharon por las calles de la ciudad de México. La década de los ochenta está marcada por la aparición de la epidemia del VIH que se expandió rápidamente, de manera particular entre la población gay. Los grupos de liberación gay mexicanos se vieron fuertemente devastados por el SIDA y muchos de sus protagonistas fallecieron y se fue perdiendo la huella de sus vivencias. A partir de 1981 comenzó el descenso de la organización homosexual, provocado, entre otras causas, como consecuencia de fuertes diferencias personales y políticas entre sus líderes y facciones más representativas. En 1981 el FHAR se desintegró, dejando tras de sí una serie de grupos de trabajo de los cuales sobrevive Colectivo Sol, que se ha especializado en la lucha contra el VIH/SIDA.

³ Por otra parte, el movimiento no ha podido agregar masivamente y en forma continua a la población homosexual. Ésta ha creado otras formas de unión muy efectivas fuera de las del movimiento, como por ejemplo, las múltiples organizaciones civiles gay de lucha contra el SIDA, las empresas gay (revistas, bares, turismo), las múltiples producciones culturales (cine, teatro, arte plásticas, narrativa), entre otras.

ocupan una posición marginada. [Touraine, 1983] Estas identidades se proponen como fuentes generadoras de sentido social y de acción que, reivindicando su propia capacidad y su derecho a la autodefinición, buscan el reconocimiento social, jurídico y político.

El movimiento gay en México puede ser interpretado según los criterios propuestos por Melucci [1982] para ubicar los nuevos movimientos en lucha por “inventar el presente”, como identidades que buscan diferentes formas de ser y existir en el mundo, así como el reconocimiento y respeto social de su existencia, y que por lo tanto se expresan en la arena política con acciones y estrategias específicas que determinan nuevas formas de relacionarse en sociedad.⁴

Al hablar de identidad (colectiva o individual) nos referimos a la manera en la cual el actor social se concibe a sí mismo con relación al “otro”. La identidad, por lo tanto, no hay que concebirla como una esencia, sino como algo que se define a partir de las relaciones diferenciales con los demás en el proceso de interacción social. [Mead, 1934] Esto significa que la identidad social se funda en la dialéctica entre la percepción de la diferencia y la pertenencia, entre la separación y la integración en el grupo de los pares; en otras palabras, la identidad es un fenómeno relacional que requiere del reconocimiento recíproco entre los actores. Melucci [1982] señala que la identidad implica una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que da el actor de sí mismo y la percepción de los demás. Es el resultado de una tensión entre autopercepción y heteropercepción, entre autorreconocimiento y heterorreconocimiento,⁵ lo cual frecuentemente implica —los movimientos feminista y gay lo demuestran— relaciones desiguales, luchas y contradicciones. Por lo tanto, la identidad se vincula con la problemática del poder, en el sentido de definir al otro y a uno mismo según ciertas categorías y valores. Es resultado de un proceso cultural y social y de una lucha por imponer criterios de clasificación social.

La identidad se expresa en signos y comportamientos de *integración y diferenciación*, que son parte del conjunto de hechos simbólicos presentes en una determinada sociedad, es decir, del contexto cultural del sujeto. Entonces se le puede definir como “cultura interiorizada” o como la “interiorización selectiva y distintiva de

⁴ En primer lugar, porque estas identidades reflejan la existencia de un conflicto social, esto es, “de la oposición entre dos actores por la apropiación o el control de recursos que ambos valoran”. En este caso, se trata de recursos no tanto materiales sino simbólicos y jurídicos, ligados al ejercicio de una sexualidad no reproductiva, a la instauración de nuevas relaciones sociales fundamentadas en lo sexual, y al reconocimiento de la identidad gay. En segundo lugar, porque su acción colectiva ha provocado “una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema” dentro del cual se halla situado [Melucci, 1982:15], es decir, de las normas y reglas cultural y socialmente aceptadas para la expresión y el ejercicio de la sexualidad.

⁵ Desde el punto de vista metodológico, entonces no es posible estudiar la construcción de la identidad de un género sin tomar en cuenta el mismo proceso en el género frente al cual se afirma una identidad específica.

ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales".⁶ La identidad constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales, no en el sentido individual sino en el sentido de la "subjetividad socializada" de Bourdieu. [1995] Por lo tanto, no debe confundirse con otros conceptos, como el de personalidad o el de carácter social, que suponen, por el contrario, el punto de vista del observador externo. Por lo que concierne a este trabajo aceptamos que:

La identidad supone por definición el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre su unidad y sus fronteras simbólicas, sobre su relativa persistencia en el tiempo y sobre su ubicación en el "mundo", es decir en el espacio social. [Giménez, 1996]

Presupone además cierta reflexividad [Sciolla, 1983], esto es, la capacidad del ser humano de desprenderse de la experiencia inmediata y de convertirse en *objeto para sí mismo*. Sólo así puede plantearse las preguntas: ¿quién soy? ¿quién quiero ser?⁷

Es por eso que para investigar sobre la identidad gay nos pareció apropiado adoptar una perspectiva biográfica, que permite que se exprese la reflexividad del sujeto. El enfoque biográfico implica abordar el ámbito subjetivo de la experiencia humana, extraer las construcciones que operan los agentes sociales por medio de sus propios campos semánticos, como protagonistas centrales de la historia social estudiada. En otras palabras, no se trata de introducir las experiencias subjetivas en categorías previas o en dispositivos teóricos de la disciplina, sino de evidenciar, interpretar y analizar el significado histórico y social que los agentes atribuyen a sus experiencias de vida.⁸ [Vendrell, 1999]

Respecto a las características esenciales de la identidad, debemos destacar su pluridimensionalidad y plasticidad. Si nos referimos a la identidad individual, vemos que el ego se inscribe en múltiples círculos de pertenencia: yo, al mismo tiempo, soy miembro de una familia, soy mujer, miembro de una comunidad académica, oriunda de un determinado país, etcétera. Reconocerse como mujer, hombre, homosexual, lesbiana, padre o madre implica un conjunto de normas y valores que están socialmente prescritos y que se organizan jerárquicamente según las demandas del contexto en el cual se afirma o se reconoce la identidad del sujeto.⁹

⁶ Giménez [1999] así la define: "La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado".

⁷ En este sentido, la historia oral nos parece el instrumento metodológico más idóneo para la emergencia de la percepción subjetiva de la historia.

⁸ Por supuesto que el testimonio oral no agota el proceso de construcción del dato histórico, por esto hay que recurrir a las fuentes objetivas (archivos, revistas, periódicos, textos) y cruzar los datos biográficos con los documentales de manera que se complementen, incluso en sus contradicciones, para crear un acervo histórico coherente.

⁹ La relación entre identidad subjetiva y universo cultural se enmarca en la teoría de la percepción cultural. Por percepción cultural se entiende el punto de encuentro entre la concepción cultural del suje-

Las “identidades sexuales”, las que se explican a partir de la sexualidad, tampoco pueden considerarse de forma esencialista, ya que la sexualidad misma no es una esencia sino el resultado de un proceso social. Lo que es sexual o no, está definido desde la cultura, varía entre una y otra, e incluso dentro de una misma sociedad varía entre épocas, regiones, clases sociales, etcétera. La llamada identidad sexual, entonces, está sujeta a las variaciones socio-históricas de cada sociedad. Estamos de acuerdo con Núñez Noriega cuando afirma que:

La figura del homosexual, tal y como hoy la conocemos [. . .] es una creación histórica, un producto de la clasificación social. [. . .] El individuo, que en un momento de su vida se percata de tener sentimientos o deseos sexuales hacia personas de su mismo sexo, es condenado por nuestra cultura (al ejercer sobre él el poder de la representación, al clasificarlo) a convertirse en “una especie diferente” y lo envía al terreno incierto de la “homosexualidad” donde junto con los que han sido diferenciados como él, construirá, sin más remedio, una identidad. [Núñez Noriega, 2000: 50 y s]

Desde nuestro punto de vista, concebimos al proceso de construcción de la identidad de género y sexual, así como de cualquier proceso identitario, como un desarrollo dinámico, plástico, múltiple e incluso contradictorio en determinadas circunstancias. La identidad se nos presenta como un objeto móvil, en perenne construcción, reconstrucción y estado de riesgo. El hecho de que las identidades colectivas sean problemáticas y dinámicas, no disminuye su valor simbólico y poder de movilización. El desafío para la antropología es comprender este carácter dinámico de las identidades y así evitar contribuir a su carácter hipostática.

En este artículo intentaremos reconstruir el proceso de identificación y de construcción individual y colectiva de un nuevo sujeto social, a partir de las determinantes culturales de su contexto histórico y social, y a través de la percepción y reflexión subjetiva de tal proceso. Para este propósito, nos ha parecido útil la propuesta que hace Weeks cuando identifica cuatro momentos característicos en la construcción de una identidad personal estigmatizada: la *sensibilización*, cuando el individuo adquiere conciencia de su diferencia mediante la asignación ajena de una identidad, como “afeminado” o “machorra”; la *significación*, proceso en el cual el individuo empieza a dar significado a sus diferencias a través de “adquirir conciencia del rango de posibilidad de su mundo social”; la *subculturización*, en “el momento de reconocimiento de sí mismo en la confrontación con sus pares”; y finalmente la *estabilización*, como “momento de aceptación plena de los sentimientos y la forma

to, que deriva del propio sistema cultural de referencia, y su experiencia personal a través la comunicación de contenidos, formas y prioridades, que el sujeto percibe como los más adecuados para expresar su pensamiento. El sujeto que interviene en la investigación opera, de hecho, una síntesis entre su concepción cultural general y su experiencia reflexionada y, por lo tanto, elevada a abstracción en una circularidad que va de la teoría a lo vivido y regresa a la teoría.

de vida propia, al enrolarse dentro de una subcultura que apoye a personas iguales”.

Intentaremos, por lo tanto, verificar la presencia de estos cuatro momentos en los relatos de nuestros interlocutores. Para finalizar plantearemos algunas reflexiones para una revisión crítica del alcance del concepto de identidad como categoría de lectura de la realidad socio-cultural.

ENTRE EL IMAGINARIO SOCIAL Y LA IDENTIDAD EMERGENTE

Los testimonios de nuestros informantes (hombres y mujeres de entre cuarenta y sesenta años), empiezan con los recuerdos de su infancia y adolescencia, vividas entre la década de los cincuenta y sesenta, en un momento histórico dominado por una cultura nacional conservadora y profundamente intolerante hacia todas las formas de vidas que consideraban transgresoras. La sociedad mexicana de este periodo aparece en el recuerdo como profundamente homofóbica. En las entrevistas se menciona el manejo de estereotipos y de prácticas agresivas que oscilaban entre la burla y la exclusión, hasta la agresión física sistemática y organizada, por ejemplo en el caso de las fuerzas policiacas urbanas.

[La homosexualidad era vista] con mucho tabú, era mal vista en todos los ámbitos: en la familia, en la escuela, en la sociedad en general [...]. Se decía que los homosexuales, los jotos y maricones, no deberían de existir, que mejor se murieran. Yo me preguntaba: ¿por qué? No veía nada malo en eso. No obstante este rechazo, yo no dejaba de buscarlo y sentirlo.

¡Había una agresión casi física! En algunos momentos, en la preparatoria, llegué a tomarme con gente que no me dejaba pasar, no me dejaba avanzar. Se paraban enfrente para empujarme con los portafolios. Fue tanto el hostigamiento y tanta la hostilidad que me tuve que cambiar de preparatoria.

[Los policías] estaban incontenibles, detenían a la gente, le pedían dinero y le amenazaban de lo que fuera. Si pensaban que uno era homosexual, lo amenazaban con la familia, con denunciarlo al trabajo.

En la memoria de nuestros testigos aparecen, en principio, las imágenes del homosexual visto como diferente, “no normal” y estigmatizado. La mayoría de las veces son imágenes grotescas, ridículas, espantosas o súmamente excéntricas en el panorama humano de la infancia. Imágenes que hacen vivir la diferencia como algo vergonzoso que se debe ocultar y que al mismo tiempo genera culpa y miedo.

Lo primero que vi de la homosexualidad fue una imagen horrible. Mi papá le rentaba un local a una viejita que tenía bigotes y mi mamá era muy bonita; le acariciaba la mano a mi mamá durante media hora y se le meneaban los bigotitos. Mi mamá se ponía muy moles-

ta. Su sobrino don Pepe era un mariconazo que se mandaba a hacer pantalones ajustados de tal manera, para que se le metieran entre las nalgas. Todos sabíamos en el barrio que Pepe había salido de su casa porque se escuchaban los chiflidos por toda la avenida. Esta fue mi primera imagen de un homosexual. Era una imagen aterradora.

Lo que veía era el estereotipo: los homosexuales que se "vistien", los homosexuales amanerados. Incluso, dentro de la familia había homosexuales que se dedicaban a las labores del hogar y estaban confinados a eso, como sirvientas o enfermeras de la mamá. Esos eran los homosexuales que yo veía, además de los de las peluquerías. Pero ese era el estereotipo; yo me decía: a mí me gustan los hombres, pero no soy como ellos.

Entonces el prototipo de la lesbiana eran las botas, las chamarras de mezclilla o de cuero, los relojotes como mollejas de gallina, el pelo corto y casi con bigotes. El gay, al contrario, aunque no eran travestis, pero eran semi-vestidas, por lo menos una delineada en los ojos, un poquito de *blush* por aquí y por allá. [. . .]

En este cuadro aparecen figuras como el homosexual drogadicto, degenerado, enfermo y corruptor de niños o como el afeminado y travesti, estereotipo que sigue siendo manejado en los medios de comunicación.

La idea que mi madre tenía era de que había mucha drogadicción y mucha trata de blancas entre los homosexuales, [. . .] como se hablaba del ambiente gay en los cuarentas o cincuentas que fue su época. Entonces eso me lo transmitió ella a mí. "Es que hay trata de blancas, es un ambiente espantoso de drogas, es muy peligroso".

[En mi familia] tenían muy marcada la idea de que hablar de homosexualidad era hablar de degenerere, relajo y desmadre.

Cuando era niño no había nada peor que le pudiera suceder a una familia que tener un hijo homosexual. Al menos esa era la idea que yo tenía y la tuve hasta después de los veinte años.

La religión también tenía su imaginario que pesaba en las conciencias generando culpa.

Yo nací en una familia católica, muy religiosa. Durante mucho tiempo viví con la carga de que la homosexualidad era enfermedad, delito, pecado y vicio.

Hice mi primera comunión y cuando me confesé por primera vez supe que yo estaba cometiendo un horrible pecado. Ahí sí me entró un conflicto. Yo era acólito y desde niño quería ser santo. [. . .] Por supuesto, los manuales de confesión de los curas son todo un tratado de pornografía: te preguntan si has hecho cosas, con quién las has hecho y a qué hora, de qué manera, cuántas veces, etcétera, etcétera. Pues yo, cándido e inocente, contesté lo que tenía que contestar y me enteré de que era ¡pecadísimo, pecadísimo!

Algunos presentan un cuadro menos conflictivo que el anterior; son casos donde la familia no interviene creando fantasmas sino que explica y hasta expresa respeto hacia el homosexual; o donde saben pero prefieren no darse por enterados, no hablarlo, lo que es menos agresivo que la hostilidad declarada del contexto social general.

Con mi familia nunca hice una reunión solemne para dar el gran aviso, simplemente yo vivía con un amigo y todos sabían que de alguna forma éramos pareja. [. . .]

Lo que pasa es que se vivía como muy oculto. Mi homosexualidad era una verdad un poco encubierta, pero finalmente aceptada, tomada en cuenta. No había una crítica feroz, pero sí cierta resistencia. Sin embargo, yo no me acuerdo que haya recibido de mi familia una presión homofóbica.

Las imágenes grotescas antes mencionadas dibujan un panorama propio del imaginario social de los años cincuenta y sesenta —tanto homosexual como heterosexual— y en ese sentido su introducción en la memoria implica un proceso en el que se hace propia la imagen que fue heteroconstruida en un contexto de violencia simbólica, la cual es ejercida con el consentimiento de quien la padece, [Bourdieu] es decir, la admisión de la mirada inferiorizante y estigmatizante del otro, “lo normal”.

Lo que se asumía y se pensaba, en general, es que ya habíamos nacido así, ya traíamos el defecto genético y nuestro destino era sufrir y vivir de la chingada. Entonces gozaban lo más que se podía y se dedicaban a la juerga mañana, tarde y noche. Yo no bebo porque soy vegetariana y por principios políticos, pero todas mis amigas eran alcohólicas.

En el recuerdo aparece el reconocimiento nítido de estas figuras negativas y al mismo tiempo el cuestionamiento de la propia diversidad e identidad y la toma de distancia con respecto a estos estereotipos y al estilo de vida definido culturalmente en relación al sexo, es decir, los “imperativos de género”, los esquemas socialmente previstos y prescritos para el ser hombre y el ser mujer.

[Yo] estaba deprimido, sin saber qué onda. Incluso me imaginaba terminar vestido de mujer, pero me daba pánico [. . .] yo no quería ser mujer, no quería vestirme de mujer, pero éste era el estereotipo del homosexual. También pensaba que yo no me tenía que relacionar con homosexuales sino con hombres heterosexuales.

En los primeros años de mi adolescencia, yo tenía muy clara la idea en la cabeza de que en esta sociedad había que casarse, había que tener hijos, y eso no era algo que a mí me interesara mucho, precisamente porque me daba cuenta de que dos hombres no pueden casarse, dos hombres no pueden tener hijos. Entonces había una circunstancia que no podía resolver en ese momento, yo veía mi futuro un poco incierto, sobre todo respecto a mi familia.

[Mi familia] era una familia común y corriente, con los mismos valores de la mayoría de las familias mexicanas. De tal manera que me inculcaron —tal vez, sin darse cuenta— los valores más tradicionales y más comunes; es decir: uno tiene que crecer, tiene que casarse, tener hijos, tener un trabajo, ser una gente honesta, etcétera, o sea, lo que más o menos te tratan de transmitir.

Una de las cosas que uno teme, por el tipo de educación que le dan, es la soledad. Generalmente, cuando se habla de un homosexual o de un gay, siempre se le implica la soledad. Era uno de los temores enormes, el decir: “Voy a estar solo porque todo mundo tie-

ne un hijo". Vencer eso es muy importante: saber que efectivamente puedes vivir solo, que es otra manera de vivir.

Otra de las cuestiones es lo varonil, según el modelo que te inculcan en la familia. En mi época, el hombre tenía que ser feo, fuerte y formal, las tres "efes". Y entonces tú quieres competir y no puedes porque no tienes ni la fuerza ni nada de las otras "efes". Tenía un temor enorme para competir en fuerza.

El otro aspecto: el hecho de vivir solo. Hay que convencerte de que no vas a vivir con hijos y con esposa y que la relación gay es completamente distinta a una relación heterosexual. Entonces ese era un gran temor también, el hecho de enfrentar la soledad. Otro: el rechazo. Uno tiene que vincularse con la sociedad, en el trabajo, en las actividades y, al principio, sentía el temor de ser rechazado. Digamos que la autoestima a cierta edad es muy baja, sobre todo en la adolescencia, por ser una etapa muy difícil para todo el mundo, pero lo es más para un chico con una tendencia así. Yo creo que esos eran los fantasmas más terroríficos, los que había que vencer.

EL ITINERARIO PERSONAL: DE LA PERCEPCIÓN DE LA DIFERENCIA AL RECONOCERSE EN EL OTRO

La mayoría de nuestros testigos, hombres y mujeres, ubican en la infancia la percepción de su "diferencia" como un gusto, un deseo, una emoción, una inclinación afectiva, una preferencia de prácticas sexuales, un "sentirse" al que no se puede dar nombre y que de todas formas hay que mantener oculto, aunque la identificación por parte de los otros miembros de la familia, compañeros de escuela, vecinos, etcétera, los ubica en el ámbito de la diferencia estigmatizada y reprochable.

Desde que yo tengo uso de razón descubrí que mi orientación sexual no era como la de los demás niños de la familia. [. . .] Cuando realmente me sentí homosexual (porque sabía que era diferente pero no que era homosexual, simplemente gozaba de lo que los demás no gozaban) fue en un grupo de excursionistas a los ocho o nueve años. Conocí, en las noches de placer de las excursiones, durmiendo en grupo en la casa de campaña, a alguien que siempre me gustó mucho. Era muy notoria la atracción que yo sentía por él, en el mismo grupo se comentaba que estábamos demasiado ligados.

Yo me descubrí muy chiquita. Cuando me decían que me tenía que casar con un hombre, no me podía imaginar esa situación. Y de pronto me empecé a preguntar si existía la posibilidad de que existieran relaciones entre personas del mismo sexo. Esto fue como a los cinco o seis años. Como para los ocho años me era muy claro que me atraían más las chavitas que los niños. Pero no tenía yo referencias sexuales, casi no se hablaba del tema en mi casa, es más, nunca se tocaba el tema, jamás se habló de homosexuales.

Debo haber tenido seis o siete años cuando me di cuenta que definitivamente era diferente. No sabía en ese momento que era gay, sino que era diferente. Tenía ciertas características que los demás notaban y que yo no percibía en mí, pero que de alguna manera me obligaron a tomar una conciencia de esa diferencia.

Me enamoré a los seis años por primera vez y fue maravilloso porque la niña de la que me enamoré llegó a mi casa; era la sobrina de un amigo íntimo de mi papá.

Desde que yo tenía seis o siete años, mis primeros recuerdos de actividad sexual eran con niños. También con niñas, pero más con niños. Cuando tenía entre ocho y diez años había un muchacho en mi colonia que tenía un interés por mí y teníamos muchos juegos sexuales. Pero yo nunca me planteaba que estas actividades significaban que yo fuera maricón, nada de eso, sino que era una actividad, que se me inducía a que la mantuviera oculta porque el propio muchacho decía que no tenía que decirle a nadie. Y yo sentía, por los comentarios que había, que no era aceptable.

Los primeros contactos de reconocimiento en muchos casos se dan en el ambiente escolar, entre otros niños. El verse reflejado en el compañerito estigmatizado, en el niño "raro" que juega con las niñas subvirtiendo los imperativos de género, puede generar miedo, pero al mismo tiempo hace surgir la conciencia de no estar sola en la diferencia.

En la escuela me tocó vivir lo que casi todo el mundo ha vivido en su infancia y que es mucho más claro en los hombres homosexuales. [...] El compañerito gay que es muy obvio, que desde chiquito es señalado como el maricón del grupo, el jotito. [...] Por parte de las niñas él tenía el respeto general y era muy buscado porque era nuestra comadrita.

Me acuerdo, por ejemplo, que en mi salón de clase había otro chico que estigmatizaban igual que a mí; entonces eso era lo que me hacía voltear hacia él, que era como yo era. Pero ni siquiera había comunicación, realmente había un terror de platicar juntos porque, si cada quien por su lado era estigmatizado, juntos hubiera sido terrible.

Uno reconocía a otros gays porque también eran señalados con el dedo, y muchas veces se oía que decían: "¡Ay, pero, si no parece, no sé por qué lo estigmatizan!" Por lo menos aquí en la provincia, uno se podía enterar de que otro era gay por cómo la sociedad lo castigaba.

Para las mujeres lesbianas era todavía más difícil reconocerse en otras debido a la invisibilidad social del lesbianismo. De hecho, nuestros testigos de aquella época nos hablan de un fuerte arraigo del estereotipo que había sobre las lesbianas y del grado de violencia en que se desarrollaba su vida.

Cuando yo tenía 17 años no contaba con la información sobre la cuestión lésbica, no tenía un referente. Yo, como miles de mujeres lesbianas, pensaba que era la única que tenía ese tipo de sentimiento, sensibilidad, deseo erótico por otra mujer.

Nunca me pinté, nunca me maquillé los ojos, nunca me depilé las cejas. Yo quería el bigote, siempre estaba viendo cuando me salía el bigote y las entradas; ahora que las tengo, ya no quiero.

Yo me llevaba mejor con los hombres, no quería saber nada de las mujeres y menos juntarme con ellas. Aunque yo fuera muy masculina y muy macha y caminará como tanque, yo era la amiga de ellos, con ellas no quería nada. Eran feas y de veras molestas: eran muy cuadradas y no tenían de qué platicar. No me gustaba esa manera de ser de las

mujeres [. . .] Con lesbianas nunca tuve amistad en años, llegué a los treinta sin amigas. Cuando se organizaron, yo las apoyaba porque estaban mis amigos, los hombres. Y hubo una época en que me identifiqué con los hombres. Decía: "soy como hombre, actuó como hombre, pienso como hombre; los hombres son así y así y así debo de ser". Pasó el tiempo, y me di cuenta de que a mí me gustaba ser mujer, me gusta ser mujer, me encanta ser mujer. Cuando descubrí que me fascinaba ser mujer, ¡qué perdidos andan todos!, si es tan bello ser mujer y ser hombre, sin importar lo demás.

Nos encontrábamos en los bares. Pero los bares eran unos congales, unos tugurios, en general bastante deprimentes. Me acuerdo que lidiábamos ahí mismo junto con chichifos, judiciales, tratantes de blancas, narcotraficantes, coyotes, prostitutas; o sea, era nuestro medio, y pues con toda esa gente era como podíamos ser lesbianas.

Yo creo que una forma de vida que no es aceptada socialmente —o sea, que todo el entorno social la niega— hace esta vida muy tortuosa, la hace muy difícil y muy dolorosa. Había mucha violencia: yo tuve dos amigas que fueron aventadas de la ventana y de otra dicen que se suicidó, no se sabe. [. . .] Conocí a dos que descuartizaron a hombres y están en la cárcel. Otras, que mataron a sus chavas por andar con otras: era pan de cada día.

Nuestra vida era muy dramática y dura. O sea que saber pelear era un requisito, ¡los zafarranchos que se armaban en los bares!, porque se peleaban las lesbianas, era cosa de todos contra todos. Esa era la realidad, una realidad muy dramática y dura, pero era muy divertida, tenía su encanto porque allí los roles eran muy marcados, o eras macho, o eras hembra. A las machas les llamaban compadres, a las damas les llamaban las *fems*.

Esta fase corresponde a lo que Weeks denomina proceso de sensibilización, caracterizado por la introducción de una identidad heterodirigida, esto es, cuando el sujeto es identificado por los demás como diferente, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo.

Es en la pubertad y la adolescencia cuando nuestros testigos empiezan a sentir con mayor conciencia su propia situación, tanto en relación con su propia sexualidad dándole un nombre (que es un nombre estigmatizado), como en relación con la posibilidad y formas de relaciones sociales que se instauran a partir de esta conciencia de la identidad sexual. Por supuesto, en esta primera fase se dan las primeras relaciones sexuales con sus pares; el reconocerse y mirarse en el espejo del otro, el descubrimiento de otro hombre u otra mujer como objeto de deseo y amor es uno de los primeros referentes para la construcción de la identidad.

Este es el proceso de *significación*. A partir de estas primeras identificaciones, cuestionamientos y distanciamientos, se sientan las bases para la búsqueda consciente de una autodefinition más auténtica dentro del panorama de lo posible.

Yo tenía que encajonarme en una forma de ser estereotipada; tampoco quería jugar el rol de macho. No quería ser un travesti pero tampoco quería ser un macho. Lo que yo buscaba era darme cuenta de lo que sentía, pensaba y quería hacer; sin sentirme forzado a hacer una cosa u otra, traté de hacerlo lo más natural posible, independientemente de lo que opinaran los demás de mí o de mi conducta.

En esa época, en los sesenta hasta los setenta, había dos estereotipos: o eras el homosexual obvio, travesti, amanerado, o eras el mayate, si eras de bigote. ¡Como yo no caía en el estereotipo del afeminado, del travesti, del pintado, tenía yo que jugar mi rol de activo, de mayate!

DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

En los años sesenta empezaron a aparecer en México un conjunto de movilizaciones sociales, sobre todo en el ámbito sindical (ferrocarrileros, médicos, etcétera), que dinamizaron la sociedad y crearon el terreno para diferentes posibilidades de expresión política. Las figuras más importantes del movimiento gay se forjaron políticamente en este ambiente de lucha sindical y de izquierda, con el que coincidieron ideológicamente pero donde tampoco encontraron aceptación en torno a la legitimidad de una sexualidad trasgresora.

El 85 por ciento de los líderes del movimiento homosexual surgieron de la izquierda, en la izquierda, vinieron de la izquierda, eso es muy importante.

En esa época, en los setenta, los gays un poco politizados pensábamos que teníamos que participar en movimientos democráticos, en los movimientos de izquierda y esto era una idea común en toda América Latina.

Muchos de nosotros simpatizábamos con la izquierda porque en México tampoco era aceptada dentro de la sociedad. Pero en aquella época no, uno se vinculaba a movimientos clandestinos y cada quien se incluía donde se sentía con afinidad. No había espacio en ningún partido político para este grupo gay.

En la izquierda, siempre se vio mal eso de la homosexualidad. Se pensaba que era una degeneración del sistema capitalista, una corrupción del capitalismo. En los países comunistas, en Rusia, se definía que la homosexualidad era un libertinaje del capitalismo, un vicio de la burguesía. ¡Ningún sistema nos quería y para mí eso era importante!

A finales de los años sesenta y principios de los setenta, en el marco del más amplio movimiento hippie, comenzaron a aparecer imágenes que rompieron con los estereotipos y los estigmas.

Entonces viene el 68 y ya había llegado toda la influencia de los hippies en Filosofía y Letras. Ya empezamos en otros ámbitos a tener otras manifestaciones, que nos hacían como hermanarnos. Entonces ya veías a los hippytecas con las greñas largas por todos lados. Ya cundió el pánico, en ese sentido, ya cundió el color, empezó a haber muchas chicas que usaban pantalones. Yo usaba pantalones amarillos o rojos y, pues, me apedreaban por la colonia, literalmente me apedreaban. De buenas a primeras ves muchachos que son bugas, que son heterosexuales, con el pelo largo y con pantalones floreados, con huaraches. Empieza a haber este juego de andróginos, pasó ya el cross, pasó ya toda esta cosa a los chavos heterosexuales. O sea ya había otra manera de vivir, ya nos teníamos que justificar cada vez menos, ya nos podíamos mezclar de una manera más normal, digamos, como

otra gente, ya no te señalaban por puto, sino por hippie, por mugroso, por otro tipo de cosas. Ya no necesariamente por ser gay.

Paralelamente, nuestros testigos descubrieron nuevas experiencias, viajes y contactos. Algunos lugares se volvieron casi míticos en la construcción de la que sería la naciente subcultura gay. Las experiencias en el extranjero revelaron una identidad colectiva y de masa nunca experimentada hasta ese momento.

La segunda vez que fui a Estados Unidos fue en 64, San Francisco, el primer lugar que yo vi como de impacto real, fue un lugar de *leather*, gente de motocicleta pero gays todos. [...] Entonces ahí fue donde primeramente yo tuve la noción de que esta identidad homosexual se puede aglutinar y puede hacer algo. Pero yo lo veía muy alejado. Porque yo los veía en el disfraz, en el atuendo, en la parafernalia que también era muy mágica. [...] Decía yo: cómo pueden estar aquí con estos tambos de basura o de petróleo y estas cosas. Pues era el gusto, era la escenografía. Yo no lo entendía así. Yo pensaba que eran cochinos; por esa escenografía: las paredes descascaradas, los meados allá oliendo. Todas estas cosas que están tan cerca de los *leather* y que los hacen tan *sui generis*, y desde hace tantos años. Entonces este choque de la identidad tan asumida y tan en colectivo fue realmente muy sobrecogedor.

Yo estuve un tiempo en San Francisco, atraído por esta forma de vida, estaba fascinado realmente que hubiera otro estilo de vida. Ahí existe un barrio que se llamaba "Castro", con una calle muy famosa, *Christopher Street*, donde todo era gay: el policía era gay, en el supermercado todas las cajeras, todo mundo. Para mí era como un verdadero paraíso. Decía: "no es posible, es verdaderamente increíble que haya un lugar donde uno pueda vivir normalmente sin ser criticado, caminar por las calles con tu pareja, besarte, ir de la mano o ir al supermercado".

Fui en 1974 a San Francisco y miré que era una ciudad muy gay; no como ahora, pero sí una ciudad gay. Vi alguna publicidad: pintas y propagandas, donde unos grupos de izquierda decían que el homosexual también puede ser revolucionario, que la lucha de homosexuales es revolucionaria, es democrática y que el homosexual debe participar en el cambio, lo cual me agradó mucho. ¡Ah, caray!, aquí hay una alternativa, es un mensaje que yo recibí. Pero yo era gay de clóset como los compañeros de universidad, como los compañeros de izquierda.

Los setenta fueron una época, que a diferencia de los sesenta, tienen la fama de la explosión juvenil. Allí está nuestra etapa formativa política y, además, a nivel internacional. En esa década hice dos viajes a Europa, en 71 y 76.

Muchos de nuestros entrevistados jugaron un papel protagónico en reivindicar—aunque sea en forma semi-explicita, cobijados por el nuevo aire de modernidad— el derecho a vivir su diferencia con dignidad.

Entonces, la defensa era negar ser homosexual en los sesenta y en los setenta; eso me pasó en Mexicali. Como era joven, la policía siempre agredía al joven y más si lo veían a uno que andaba a la moda, en aquella época hippie: pelo largo y barbudo. Esa era la moda a fi-

nes del 68 y a principios de los setenta. Nomás veían a alguien greñudo y ¡órale! a ver qué te sacaban de dinero y con cualquier excusa.

A principio de la década de los setenta empezaron a gestarse en México espacios inéditos de socialización entre varones homosexuales, en donde fue posible propiciar el reconocimiento recíproco y el sentido de pertenencia a ese colectivo. Algunos lugares como los *Vips* y los *Sanborns*, que están abiertos en las noches, se convirtieron en sitios preferenciales para el encuentro entre gays, además de algunos bares, algunas calles del centro, las casas de aquéllos que se habían abierto a la socialización de su diferencia, el ambiente intelectual de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la Zona Rosa, lugares donde es posible, literalmente, inventar nuevas formas de ser.

Hacíamos las charlas [...] en los cafés, en los *Sanborns*, en los *Vips*, en esos lugares donde se reunían las familias. Ir y platicar abiertamente, jotear mucho. Sabíamos que eso molestaba a la gente, pero nos gustaba hacerlo como una manera de provocación para ir abriendo espacios. Pero en la vida cotidiana, en el trabajo, en la escuela, cada quien se comportaba de otra forma.

Había mucha reunión en casas. Entonces así fue como fuimos, por ejemplo, a la casa de Sergio Magaña, quien vivía en la calle de la Santa Veracruz. Sergio Magaña, el dramaturgo mexicano de los cuatro grandes junto con Argüeyes, Carballedo son de los más connotados, además de Gorostiza y Usigli. Todos ellos de una generación de gente de teatro muy interesante.

Sergio Magaña tenía un departamento en los edificios Winsor —famosos departamentos, muy bonitos. Entonces ahí estaban todos los homosexuales: artistas, intelectuales, bailarines. Era como un *peyton place* gay, pero de intelectuales. Muy, muy sabroso. Había pintores, coleccionistas de antigüedades. Era un lugar muy rico. Y a partir de ese lugar, me conecté después con David Antón y Wilberto Cantón, que tenían un departamento ahí en Reforma por donde está Excélsior. Había unos departamentos muy bonitos. David Antón tenía un departamento en Madero entre Bolívar e Isabel la Católica. Preciosísimo departamento en donde conocí a Salvador Novo porque iba mucho. Yo no sabía ni quién era Salvador Novo. Yo sabía que era Salvador Novo pero no era en ese momento lo que es ahora. Yo era realmente muy joven y no me cayó el veinte de quién era. Pero en ese ambiente yo me sentí cada vez más seguro de ser homosexual sin problemas. Era como una comunidad en donde había mucho intercambio de parejas y lo que tú gustes y mandes. Pero no era el lugar típico que había en aquel entonces que eran las cantinas o unos bares muy, muy clandestinos.

En esa época la Zona Rosa era como una zona libre, como un territorio muy fantástico porque te podías encontrar a Gabriel García Márquez sentado en la cafetería con la “China” Mendoza, a Carlos Monsiváis, Carlos Fuentes. La Zona Rosa se volvió una zona absolutamente popular, porque era una colonia “*pipiris nice*”. Por finales de los sesenta, en 68-69, iba en la Zona Rosa a una cafetería del papá de Margo Glantz que se llamaba “El Carmel”. Ahí se reunían Carlos Monsiváis, José Antonio Alcaráz, Jaime García Granados, José Ramón Enríquez y otras divas de la actualidad.

Entonces aparecieron todos aquellos códigos y signos identitarios que desde la clandestinidad y el estigma habían conformado, aparte de la sexualidad, a la identidad gay: un lenguaje propio, tanto verbal como corporal, gestual e icónico, la forma de vestir y presentarse (el pelo largo, los suéteres de ojal, los colores fuertes, los zapatos de plataforma) los lugares de socialización, la producción cultural (como el teatro), es decir, todo el complejo de manifestaciones “de ambiente”.

En el 75, Juan Jacobo tuvo una boutique que se llamó “El Rojo Sol”, en Avenida de la Paz y Revolución, arriba del *Sanborns* de San Angel. Yo le compré muchísima ropa, se la hacía un sastre allá por Santa Cruz Meyehualco. Era una boutique preciosa, un lugar de sueño, un espacio especial; pero creo que la única pendeja que les compraba ropa era yo porque era carísima. Entonces, al tener la boutique tenía gran cantidad de revistas. Toda la moda en México llegó a través de revistas y nosotros nos hicimos todo. Una señora me empezó a hacer ropa: llegaba yo con mis modelazos. En las reuniones de Juan Jacobo llegaban muchos gringos y de repente me decían: Pero qué *wonderful* tu pantalón. ¡Yo me lo hice!, y me decía: No es cierto. ¿dónde lo compraste?. Después, aprendí a decir que lo había comprado en París. Todo nos llegaba de Estados Unidos y nos gustaba lo escandaloso, como ahora las *drags queens*: todos los homosexuales no sabíamos cómo llamar la atención. A mí me parece ahora la moda más horrible, y te apuesto que también para la gente que me veía a la moda era la cosa más horrenda.

Apareció también la metáfora y el lenguaje de la familia y del parentesco para hablar sobre las nuevas relaciones en el “ambiente”, para “sentirse parte de”. Frente al rechazo del mundo que no los aceptaba, se elaboró simbólicamente otro mundo de afectos y de vinculaciones recíprocas. Se nombran “tías”, “hermanos”, “primos”, y hasta “padres” simbólicos, reconocidos dentro del grupo que inició una nueva socialización en la invención del presente.

Era un mundo maravilloso, un mundo de mucha solidaridad y se dio mucho el rollo de la familia, que ya no se acostumbra: que mi primo era mi mamá en el ambiente—pues quien me había iniciado en el ambiente era mi primo—, que una persona mucho mayor era mi abuelita, que el mejor amigo de mi primo era mi tía y que el novio de ese entonces de mi primo era mi tío o era el sobrino, así cosas [. . .] Yo tenía mi tía, mis sobrinos, mis nietos y toda la familia. Cuando tenías novio lo presentabas a la “familia” y allí convivías y todo lo hacíamos en grupo. Era lindo esto de la familia, muy bonito porque además me enseñaron todo sobre el ambiente gay. Cuando estaba azotadísimo me decían: “No, mira, la situación es así. . .”, te escuchaban, te guiaban, te recomendaban cosas, hasta el cómo coger, hasta eso, te decían qué le tenías que hacer, todas las técnicas a seguir. ¡Fue maravilloso! Nos inventamos esas familias fantásticas que los heterosexuales no acaban de entender ni entenderán en mucho tiempo, esas familias que tú escoges, que nada tienen que ver con las familias biológicas, que te las tienes que chutar, te gusten o no te gusten.

Además, típico, puros nombres femeninos, cuando nos hablábamos por teléfono para decirnos que teníamos una fiesta en casa de “Sandra Luz”, “Ay sí que padre”, ¿Oye que

cómo esta Delsy? Entonces ese lenguaje te permitía expresarte libremente, pero todo en clave, entonces era maravilloso.

A principios de los setenta comencé a conocer gente gay en las fiestas que generalmente eran en casas particulares. No existían, como ahora, espacios declaradamente para gays. De esta manera pude conocer a gente que estaba ya haciendo algún trabajo en lo que entonces se estaba consolidando como un movimiento de liberación, un movimiento para buscar una mejor dignidad para la vida de los homosexuales.

Week llama a esta fase la etapa de la *subculturalización*. Si bien muchos rechazan esta expresión de subcultura, porque implica un significado inferior o englobado dentro de una cultura mayor, Weeks la entiende como cultura estigmatizada, *underground*, marginada, alternativa, así como fue la cultura *pop*, la hippie o la psicodélica.

DEL "CLÓSET" A LA VISIBILIDAD

En síntesis, la historia [del movimiento] se divide en dos fragmentos: los años sesenta y setenta, y después los ochenta y noventa. A mí me tocó vivir estas dos décadas, sesenta y setenta. Entonces me tocó el hippismo, me tocó todavía el sentir de las bombas atómicas, o sea, me tocó una época de grandes movimientos sociales. Me formé en esa época, me formé en el surgimiento del movimiento fuerte de liberación de la mujer a finales de los sesenta en Estados Unidos —y en Europa súper fuerte en los setenta—, me formé en los movimientos afroamericanos, el movimiento chicano, el movimiento palestino, el movimiento de Sudáfrica, en la lucha revolucionaria irlandesa. Esa fue mi formación, pues, y de toda la gente de que te estoy hablando.

En los setenta empezó el periodo de los grandes movimientos de liberación a escala mundial: el movimiento feminista, los jóvenes, los ecologistas, el movimiento sobre los derechos humanos, el movimiento indígena, los estudiantes, los obreros y la liberación colonial, en el marco del crecimiento de la izquierda en muchos países occidentales.¹⁰ En este nuevo clima socio-cultural, un momento de profunda toma de conciencia y de aglutinación de la movilización colectiva fue el episodio de *Stonewall*. En Nueva York, en un bar frecuentado por homosexuales y travestis, que ya había sido objeto de redadas, ocurrió por primera vez un verdadero motín en contra de la intervención arbitraria de la policía.

El *Stonewall* fue la rebelión de los homosexuales en contra de la policía, cuando la policía neoyorquina entró a un bar que se llamaba *Stonewall*. Siempre entraban a molestar a la gente, acostumbraban picarla en el plexo solar y la desmayaban ahí mismo o la pisaban

¹⁰ Además del desarrollo de luchas afines en otros países, en diversos campos se desarrollaron experiencias culturales novedosas y compartidas entre las naciones: el cine, el teatro, la moda, el turismo, la literatura, entre otras, que brindaron amplios espacios a la movilidad y creatividad gay.

con las botas. Eran muy, muy agresivos. Y en esa ocasión "las locas" estaban de malas. Empezaron a protestar y entonces "las vestidas", las lesbianas, "las loquitas", "las negras", se pelearon con la policía. Las sacaron del bar, se agarraron a madrazos con la policía, les quemaron las patrullas. Fue un motín auténtico, un levantamiento civil impresionante. Y esa rebelión duró varios días. Noche a noche se juntaba la gente. Y ahí empezaron a sacar un grito que decía "gay power", porque había un grito de los negros, el "black power" Entonces como en un hermanamiento del movimiento, estas gentes empezaron a gritar *gay power*. Empezó toda una efervescencia increíble.

Para mí fue como llegar a La Meca, realmente como los musulmanes que llegan a La Meca o el señor que viene de Guatemala y llega a la Villa de Guadalupe. Era realmente una revelación, así literalmente. Fue la primera vez que toda esta caracterología que nos describe como enfermos, como criminales, como desviados o como anormales, se fue a la borda.

Encontrarse con un ambiente en el que empieza a nacer un movimiento, para mí fue extraordinario. Me siento muy privilegiado de haber estado ahí, haber estado en los lugares que se empezaron a abrir inmediatamente para acoger a toda la gente que llegaba a esta convocatoria de rebelión, de descubrimiento, de reflexión, de reflejarte con iguales. Era realmente muy emocionante.

Entonces yo regreso a México y traía mucha inquietud, porque para mí esto ya había adquirido un sentido, al punto de que yo ya no me sentía a gusto si no promovía de alguna manera el nuevo mensaje, el nuevo evangelio, el *gay power*, "I'm gay and pride, soy gay y estoy orgulloso", etcétera.

Y un día, por mitad del año 71, en frente del Hotel de México —donde está ahora el *World Trade Center*— habían tirado una casa y había una gran barda. En ésta había una pinta que decía: "soy de ambiente y estoy orgulloso". Yo venía pasando en el camión y voy viendo la pinta y me dio un vuelco al corazón. Me bajé y corrí a tocar la santa barda, a pararme junto a la santa barda, y dije: "otro como yo anda por aquí". Fue una sensación muy especial. Era un mensaje cifrado, nadie lo entendía, nadie lo pelaba. Pero estaba ahí la barda y duró meses la pinta, meses duró.

En México, los grupos de autoconciencia se aglutinaron en torno a Nancy Cárdenas y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un lugar importante de circulación de informaciones y producción de nuevos valores.

Nancy era psicoterapeuta y psicóloga social que dirigía sesiones de discusión en pequeño grupo. Ella, como formaba parte del movimiento anti-psiquiátrico —este movimiento contracultural en contra del rol punitivo de la psiquiatría— traía las nuevas herramientas de la discusión de la psicología, de la psiquiatría. Ella ponía a nuestra disposición todas estas herramientas. Entonces había una discusión muy rica respecto al carácter de la homosexualidad frente a los postulados tradicionales del psicoanálisis o de la psiquiatría punitiva. Había unas discusiones muy ricas con respecto a cómo nos veía la Iglesia, a cómo nos veía la prensa, la policía, la legislación, etcétera.

La Facultad era realmente *sui generis*. Era única. Abajo había un café muy grande donde se reunía gente que ahora es muy famosa. Por ejemplo, ahí se sentaba Pita Amor a decir poemas. Toda esta gente de la intelectualidad ahí estaba. Había un ambiente de libertad,

donde yo me sentí que cabía perfectamente, me sentía en mi ambiente total. Era la época en donde estaban muy de moda los *beat-nick* (como existencialistas, pero gringos), que se vestían de negro y usaban jorongos. Toda esta cosa del mexicanismo que se empezó a explorar en aquella época: huaraches y ojos de venado, avestruces de quién sabe dónde. Era un lugar de experimentación muy interesante, sobre todo con la ropa, con el atuendo, con la manera de vestir. Era una manifestación de vida diferente a la que yo había estado experimentado. Y fue la primera vez que yo vi homosexuales abiertos: Cayetano Cantú, poeta traductor del griego; Juliana González, que fue directora de la Facultad de Filosofía y Letras; el propio Carlos Monsiváis, José Antonio Alcaráz. Había toda una pléyade de gente muy abierta y había famosas parejas gay. Esto era muy alentador, muy estimulante. Entonces me empecé a sentir más seguro de mí mismo.

Se abordaba el tema de la homosexualidad a partir de la literatura. Había maestros que hablaban de la condición homosexual de los escritores, sobre todo de los escritores franceses —yo estaba en Letras Francesas—: Marcel Proust, André Gide, Rimbaud y Verlaine. Había muchos referentes positivos y, al mismo tiempo que tenía esa educación sensible en el medio, empecé a conocer gente que me invitaba a sus casas. Fue muy interesante participar en ese momento, porque era realmente la vanguardia. La vanguardia en el cambio de costumbres, en el lenguaje, en la ropa, en el tipo de relaciones, en ideas. Filosofía y Letras era realmente un semillero muy importante. Fue muy, muy importante para mucha gente.

Se consolidó una producción cultural específica en los campos del teatro (Cárdenas,) y de la literatura (Zapata). Aparecieron algunas figuras de padres espirituales, como "maestros de vida" y ejemplos a seguir, los que supieron "liberarse" *ante literam* y abrir el camino a los demás.

Juan Jacobo es casi mi padre espiritual y te lo digo con toda la honestidad del mundo, que yo le debo gran parte de mi salud mental, el haber recuperado mi autoestima, gran parte de mi militancia política, le debo casi todo lo que soy dentro del ambiente gay. ¿Por qué, qué aprendí con él? Aprendí a ser luchón, a luchar por tus derechos, a no dejarte e incluso en esa época había muchos insultos: "¡Oye, pinche puto!" "Sí, soy puto y qué, ¿cuál es el problema?"

Era yo mismo el verdugo número uno, yo quería cambiar, yo no quería ser lo que era, ¡yo tengo que cambiar, yo no puedo ser así, yo tengo que hacer algo, no quiero ser así, no quiero ser así! Y con Juan Jacobo descubrí que ser así es maravilloso, que es extraordinario y pues me empecé a querer a mí mismo y a no culparme.

José Antonio Alcaráz significa una personalidad muy influyente [...] un hombre extraordinario en el sentido provocador. No es un maestro tradicional sino un maestro que te obliga a ser un alumno activo, en el mejor sentido de la palabra. Una pregunta y ¡ahí está el diccionario!; ¿oye José Antonio tal cosa?, ¡ahí está la enciclopedia!, ¡ahí está la biblioteca! Creo que José Antonio es un personaje clave dentro de la conformación de una nueva identidad homosexual en esta ciudad, por su actitud muy abierta. Yo me siento, en ese sentido, nieta de los contemporáneos porque José Antonio de alguna manera tuvo la posibilidad de convivir con Salvador Novo y yo tuve la posibilidad de convivir con José Antonio Alcaráz, entonces las nuevas generaciones que vienen de mí son las bisnietas de Salvador Novo.

Sobre todo Luis Prieto y Nancy Cárdenas, que eran realmente nuestros gurús. Era la gente respetable, la gente con una base social y una formación académica, con mucha idea. Y por fuera estaba Carlos Monsiváis, porque Carlos era el que mandaba las cosas.

El movimiento de finales de los setenta surtió el efecto de un detonador de las identidades personales, que se sintieron por primera vez libres para manifestarse. En esos años, el movimiento homosexual como tal adquirió por primera vez cuerpo y visibilidad en México, como elemento portador de un proyecto político, de demandas específicas y de formas de organización propias.

Teníamos encima a todo el mundo, teníamos a todo el gobierno en contra nuestra. Había sectores de organizaciones democráticas que nos apoyaban, pero sólo eran sectores. En los ochenta, con la gran marcha, el movimiento llega a su clímax. Lo levantamos en el 78 y 79, en dos años y medio levantamos un súper movimiento bajo un contexto social súper represivo porque todavía estaban vivas las masacres que hicieron los gobiernos en toda Latinoamérica en contra de todos los movimientos populares [. . .]. El 80 fue el año de gloria del movimiento donde realizamos una marcha con más de cinco mil personas, con la presencia de sectores de los partidos políticos —no oficialmente, excepto el partido de los trotskistas, que apoyó oficialmente— con presencia de los sindicatos, con presencia de las organizaciones revolucionarias armadas de Latinoamérica: gente del Frente Farabundo Martí, del Sandinismo en Nicaragua, había incluso chilenos.

Desde un principio, en 1978, había tres grupos que eran el FHAR, Lambda y OIKABETH. FHAR, un grupo básicamente de varones; Lambda, un grupo mixto donde había paridad de mujeres y hombres y OIKABETH, grupo autónomo de lesbianas. Son las tres grandes organizaciones y es la época de oro del movimiento. De esas tres organizaciones, el 85 por ciento de la gente éramos de izquierda, socialistas.

En este clima se impuso la categoría “gay” como una definición positiva de la identidad homosexual y ligada al proceso de liberación, de salida del “clóset”, hecha posible en las nuevas condiciones socio-históricas del escenario mundial, ya en acto a partir de los sesenta. En este marco de liberación, la categoría “gay” aglutinó todas las identidades en búsqueda de nuevas formas de expresión. Lesbianas, travestis, transexuales, homosexuales, afeminados, obvios y no obvios, intelectuales de clóset, todos se reconocieron en esta palabra liberadora de la vergüenza.

En lo particular y en lo general, lo que el gay busca es insertarse dentro de la sociedad, dejar de estar marginado. Esas son las coincidencias en lo general: que se busca una participación más activa dentro de la sociedad, un mayor respeto, una tolerancia.

En principio te querías liberar del hecho de que en tu propia familia o que en el trabajo no te aceptaran por ser homosexual, o que te vieran mal, pues había un concepto del homosexual como un ser enfermo, un vicioso, un pecaminoso. Entonces, el movimiento de liberación significaba liberarse de esos estigmas, sacudirse de estigmas que la sociedad, una sociedad muy tradicional, había marcado.

Partimos de una cuestión personal, que era el identificarte con una manera de vida. En ese sentido, como una cuestión muy general, lo que todo mundo buscaba era cómo vivir menos asfixiados dentro de una sociedad que no permitía otra forma de ser y otra forma de vida.

En lo general era eso: hacer un frente para poder vivir con más dignidad y poder mostrarte como eres. Muchos de nosotros simpatizábamos con la izquierda porque en México tampoco era aceptada dentro de la sociedad.

El concepto de "orgullo" surgió como contraposición a la vergüenza, como afirmación del derecho de ser,¹¹ lo "gay" representó al nuevo actor político que se movilizaba en torno al tema de los derechos a la libre expresión de la preferencia sexual. Este tema se vinculó al debate sobre el significado público y político de la esfera privada, una problemática común al movimiento feminista y de izquierda.

En cuanto a las estrategias concretas que teníamos, había una muy importante que era la **visibilidad**. Sabíamos que en cuanto la sociedad no nos viera, en forma concreta, en forma palpable, no íbamos a poder liberarnos. Entonces lo que necesitábamos para eso era la visibilidad, y la logramos a través de las marchas, es decir, al salir a la calle a protestar, salir a la calle para manifestar que el ser homosexual o lesbiana no era una perversión, no era una depravación, no era una actitud pecaminosa. Teníamos el convencimiento de que había que educar a la sociedad en ese sentido. El hecho de que saliéramos y gritáramos: "*soy homosexual y no me da vergüenza serlo*" era una forma de empezar a derribar ese muro de silencios en un contexto de represión. Esa era una de las estrategias fundamentales, las marchas eran importantes, la visibilidad era importante y en esto creo que hay consenso en todos los grupos de ese momento.¹²

Después de unos años de intensa movilización y socialización, el mundo gay manifestó en su interior una complejidad inesperada que se tradujo en el surgimiento de identidades más específicas que se configuraban a partir de la esfera privada. La misma categoría de "homosexual" se consideró inadecuada por su procedencia del ámbito médico psiquiátrico y sus consecuentes implicaciones como una especie de enfermedad reconocida y tolerada, en el mejor de los casos.

La palabra homosexual no me gustaba, siempre tenía que ver con algo médico, algo de enfermedad. Aunque sea muy burda, prefiero la expresión "hombre que tiene relaciones con otro hombre".

En el seno del movimiento ocurrieron un conjunto de distanciamientos en torno a diferentes formas de concebir y practicar la identidad gay. Aparecieron así nuevas

¹¹ Aunque también este término ahora se encuentra cuestionado, pues según una entrevistada, "[...] no es algo de lo que te tengas que sentir orgullosa como si te tuvieras que sentir orgullosa de ser heterosexual".

¹² Las negritas son de las autoras.

categorizaciones que surgieron como necesarias “tomas de distancia” frente a los demás, pero que corrían el riesgo de convertirse en estereotipos o nuevas etiquetas, esta vez todas internas al mundo lésbico y gay. La proliferación de identidades fue al mismo tiempo un resultado de la ya adquirida visibilidad y legitimidad, y un síntoma de contrastes que por vez primera pusieron al movimiento frente al tema del poder.

Respecto al travestismo se dio una polémica muy fuerte entre FHAR y Lambda, porque el FHAR era un grupo muy radical con posturas muy cuestionadoras de todos los valores sociales. Un grupo que yo ubico como hacia el anarquismo, tenía varios aspectos lúmpenes, entonces reivindicaba a la loca, en aquel tiempo se le decía así al travesti. Y había algunos grupos de travestis como eran los “Mariposas Rojas” y “Mariposas Negras”.

El FHAR manejaba una concepción de las homosexualidades, el FHAR decía que no hay un sólo tipo sino que hay diferentes vivencias y realidades. Entonces ellos defendían sobre todo a los homosexuales del lúmpen, obreros o sectores muy populares que eran más contestatarios, más obvios, más directos, más putones.

Las primeras en separarse del movimiento para buscar su propia autenticidad, fueron las mujeres lesbianas que reivindicaron su diferencia respecto a los varones y las feministas heterosexuales.¹³

Y vino lo del encuentro feminista [. . .], hubo un taller donde estaban las lesbianas, por un lado, las que teníamos dudas, en medio, y las heterosexuales, por otro lado. Entonces fue toda una pugna, un discutir en función de justificar. Las feministas tenían mucho miedo de ser identificadas como lesbianas, pues era casi sinónimo de feminista ser lesbiana. El miedo era que se identificara feminismo con lesbianismo [. . .]. La mayor parte de las mujeres que estaban ahí eran lesbianas de clóset. Las que pueden ser más reaccionarias, en algún momento en contra de nosotras, son las lesbianas que no se han asumido por la lesbofobia interiorizada o por su propio miedo.

Yo diría que lo que ha pasado en Latinoamérica ha sido un proceso, o sea, las lesbianas feministas nos hemos nutrido del movimiento feminista. Pero el movimiento feminista se ha nutrido históricamente de muchas, muchas lesbianas que están dentro de él y que no se asumen como tales o que si lo hacen, no quieren hacer trabajo específicamente lésbico.

Surgió así la etiqueta de “lésbico-gay”, que no es aceptada por todos. Hay quienes se siguen sintiendo parte de lo gay, sin la componente lésbica y quienes prefieren ser lesbianas —acentuando y privilegiando su condición femenina— y no gay. El ser gay, anteriormente categoría aglutinadora de mujeres y varones, ahora identifica únicamente a los varones. Al distanciarse de los gays, las lesbianas destacan el

¹³ Las feministas heterosexuales se ven etiquetadas casi automáticamente como lesbianas, con un valor fuertemente estigmatizador y negativo, por lo tanto, procuran sutil o abiertamente distanciarse a las lesbianas de sus agrupaciones.

componente de misoginia presente en las actitudes de los varones. Desde esta concepción, el término "homosexual" es relegado, según algunas, al mundo de los hombres, así que las mujeres se consideran lesbianas y no homosexuales.

Hay otra división: las lesbianas y los homosexuales. Esa es otra grandísima y clara división para mí. Que yo tenga una relación casi de hermandad con amigos homosexuales, es una cosa; que yo quiera salir a establecer relaciones aunque sea cautísimas con un chavo gay en un bar, es casi imposible que ocurra. Porque de entrada él va a poner el "pero" de que yo soy mujer, de que cómo puedo entenderlo a él si a mí me gustan las mujeres y al él los hombres [. . .]. Me he encontrado muchas veces con la misoginia en el mundo gay de los varones. Sí, es muy fuerte.

Las diferencias consisten en que [los hombres gays] no respetan a las mujeres, en que no te consideran porque, finalmente, eres como la hermanita menor de su trabajo y tienes un pedacito, nada más; o sea, siempre somos las invitadas de última hora y no tenemos un espacio de igualdad en las organizaciones. También tiene que ver el cómo vivimos nuestra homosexualidad. Los chavos están más centrados en sus pitos, son falocéntricos y lo que quieren ver en todas las revistas son hombres desnudos con el pito parado. A las mujeres eso no nos interesa, porque no estamos tan genitalizadas, nos interesa más el rollo afectivo, la cosa erótica, [. . .] porque las mujeres nos relacionamos desde el afecto, no desde la genitalidad [. . .]. También hay otro elemento: los hombres tienen más dinero, tienen más acceso a los espacios; [para gays] las chavas no, tienen menos.

La otra gran separación es entre gay, por un lado y travesti y "vestidas", por el otro. Algunos gays hombres polemizan y se enfrentan con las identidades travestis y "vestidas" considerándolas poco serias, grotescas y contraproducentes para los fines de las reivindicaciones políticas del movimiento. Desde esta postura, también se condena la popularidad de la imagen de "la vestida" (su presencia en los programas de televisión, por ejemplo) por el riesgo que se imponga como la imagen de la homosexualidad. A éstas se les llama "preciosas ridículas" o "caricaturas de mujer", aludiendo a su carácter no problemático desde el punto de vista heterosexual, en la medida en que no muestra al homosexual como alguien que puede ser común y corriente, "un cualquier hijo de vecino", sino que lo etiqueta dentro de lo "escandaloso y fricky".¹⁴

¹⁴ Si bien en las entrevistas no hemos encontrado hasta ahora una actitud de desprecio de parte de las mujeres lesbianas hacia las travestis, en nuestra experiencia etnográfica se ha observado que éstas también tienen grandes dificultades de aceptación hacia ellas. Un caso emblemático es el de una amiga transexual: ella nació con un sexo biológico indefinido, sus padres le asignaron y la obligaron toda su vida a vivir como hombre, hasta que por fin se operó y luce un aspecto totalmente femenino. Ella nunca se ha sentido hombre y ahora es felizmente mujer, también sexualmente, tiene una carrera universitaria y se define como mujer lesbiana. A pesar de sus capacidades profesionales y de su empeño en el movimiento, no logra encontrar una colocación en los grupos de mujeres lesbianas, pues la rechazan por transexual, por ser hombre "biológicamente". Lo que demuestra cómo lo biológico todavía pesa a nivel simbólico, aún en este periodo de pensamiento de género que está de moda. Como este caso podríamos enumerar muchos otros.

Ellos hacían una caricatura de las mujeres, ya que las mujeres no se parecían a ésto. Lo que se veía era una caricatura. Si querían vestirse de mujer ¿por qué no se vestían como Rosario Castellanos —que todavía vivía en ese entonces— o se ponían un traje sastré, gris y elegante? ¿Por qué se vestían tan estrambóticas?

A pesar de las diferencias, permanecen algunas expresiones en las cuales todos se reconocen, por lo menos en algún momento de interacción y socialización, como el ser “loca”, en el sentido de “fuera de lo normal”, un concepto muy abarcador y polisemántico que incluye también a las mujeres que no encajan en la normatividad de género. Esta misma connotación la tiene el término “de ambiente”, usado tanto por los varones como por las mujeres, como un código interno sin la connotación política y pública de “gay”.

Los años del movimiento también permiten la formación y consolidación de “comunidades” específicas que se aglutinan en torno, por ejemplo, a códigos de la vestimenta y a formas de socialización específicas como en el caso de los leathers o de las “vestidas”. En estos casos se trata de identidades volcadas hacia lo privado, lo gregario, el reconocimiento entre pares, la práctica de un mismo estilo de vida.

Creo que las vestidas y los *leather* son las instituciones más viejas del ambiente gay. Son de las más fuertes, están muy estructuradas. Tienen códigos muy fijos y muy transmisibles. Entonces hay una eficacia en la permanencia, como en los hippitecas. Como son tan estructuradas son las más difíciles de penetrar. Son a quien más dificultad tienes de atraer. Las atraes como montón, como bonche, pero no las atraes en lo individual. Entonces ves al montón de *leathers* en la marcha pero no las ves aisladas, las ves juntas, gregarias. Aquí había un grupo de migajonas muy simpáticas que se llamaba el grupo “B” de México. Era el grupo Buque, por eso el grupo “B”. Formaban parte del movimiento. Se sienten muy cultas y tienen sus casas muy bonitas con cristal cortado y se ponen a hacer flores de migajón y cosas muy lindas. Son muy bonitas, están muy limpias y traen sus gaznes, sus suéteres de cárdigan. Tú las ves y todas están igualitas. Juegan cartas, toman tecito. Es toda una cultura, tienen *fresh pool*. Hay todo un estilo. El padrote es también otro fenotipo eterno: el chichifo, el mayate. Hay una continuidad. Tú puedes ver mayates de hace cincuenta años y es lo mismo. Hay una transmisión aparente de estilo.

En el transcurso de los ochenta, factores internos y externos debilitaron el movimiento. A las fricciones y rivalidades entre diversos liderazgos se sumaron la crisis económica de 1982 y la aparición del VIH-SIDA. El movimiento se fragmentó en grupos y asociaciones volcados exclusivamente a enfrentar la epidemia y establecer redes de solidaridad con los enfermos. La nueva problemática del SIDA provoca un regreso a las imágenes estigmatizadas del homosexual como portador del mal, santizado, culpable de ser promiscuo y por lo tanto “merecedor” del castigo que representa el SIDA.

Después de cada marcha nos hablábamos por teléfono al día siguiente y medio mundo estaba expulsado de su familia. Como había comunas, comunidades de jóvenes, recibíamos cinco o siete chavas al día siguiente después de la marcha, que habían sido echadas de sus casas por sus familiares. Después del 82 comenzó tal dificultad económica, que de pendejos la gente iba a ser militante del movimiento, de tontos, porque no se iban a exponer a perder su chamba por estar militando. Entonces disminuyó la militancia a un nivel impresionante, creo que disminuyó en un sesenta por ciento. Y esas grandes organizaciones de masas disminuyeron. Los líderes prácticamente se acabaron, se quedaron muy pocos, porque era muy riesgoso ser líder, que te quedaras sin trabajo y después no consigieras trabajo. La gente se puso a buscar cómo sobrevivir y la militancia prácticamente se acabó.

Yo pienso que a ese modelo económico opresivo se agregó la pandemia del SIDA. El movimiento llegó a su clímax en 80 y 81 y se empezó a venir para abajo políticamente, afectado por la crisis económica. Siento que los líderes nos engolosinamos con el triunfo del 80, o sea, que sentimos mucha fuerza y potencia en el 80 y disminuimos el trabajo político de base, el trabajo de conciencia, el trabajo de preparación política en el 81 se vio disminuido.

Pero en 82 fue terrible el golpe económico y de hecho varios compañeros que trabajaban en la burocracia se quedaron sin empleo, ya empezaba a ser difícil encontrar trabajo, ya no le arriesgaba la gente a andar ahí gritoneando con el movimiento y perder el empleo.

Pese a estas dificultades, en el transcurso de los ochenta la identidad gay alcanzó la etapa que Weeks define como *estabilización*. Los homosexuales fueron reconocidos como sujetos sociales e interlocutores políticos y culturales. La estigmatización y la homofobia se atenuaron por lo menos en sus manifestaciones más drásticas. Obviamente no desaparecieron, pero fueron más sutiles. [Hernández y Manrique, 2000] La cuestión gay dejó de hacer escándalo y se “normalizó”, esto es, se acerca a ser una cuestión entre otras, comunes y corrientes. Para decirlo como Monsiváis, para las nuevas generaciones el espacio semántico de la palabra “gay” se transformó en el espacio social de la tolerancia: asumirse gay era formar parte de un movimiento internacional, pasar de una condición problemática a un modo de vida extravagante, pero moderno. Este tránsito disolvió el prejuicio y desactivó la militancia políticamente connotada, para volcarla hacia la afirmación de las múltiples subjetividades. El peso político del término “gay” que en los setenta y ochenta tenía una connotación fuertemente revolucionaria, se diluyó y ahora designa una forma de ser y un estilo de vida.

A MANERA DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

En las páginas anteriores hemos mostrado cómo las individualidades dispersas y hostigadas de los años cincuenta y sesenta se asumieron positivamente como “otra cosa” y se fusionaron en un sujeto colectivo que durante algunos años llamó fuertemente la atención sobre sí mismo con base en un proyecto político de búsqueda del

reconocimiento social, que al mismo tiempo generó nuevas formas de “inventarse el presente”, nuevos estilos de vida, nuevas formas de relación, todas ellas posibles sobre la base del adquirido derecho a la diferencia.

Los procesos de elaboración y sobre todo de multiplicación de las identidades en el universo que se aglutina y que gravita en torno al movimiento gay, vistos desde el testimonio de los actores, nos llevan a desarrollar algunas consideraciones acerca del sentido y alcance del concepto de “identidad gay” como categoría para entender la historia del movimiento gay.

Una vez reconocidos como parte de la modernidad y mostrados en la escena pública, los hombres y mujeres del movimiento descubren que sus necesidades, deseos y reivindicaciones no se agotan detrás del “reconocimiento a la diferencia”. Quedan por conquistar los derechos sociales: casarse (si así se quiere), adoptar, conseguir vivienda en pareja, heredar de la pareja, etcétera. El reconocimiento no agota el tema del poder y su búsqueda. Como bien lo escribió Norma Mogrovejo “las categorías de identidad fijas son tanto la base sobre la que se produce la opresión, como la base con la que se accede al poder político”. [Mogrovejo, 2000:360]

Hoy en día, el sujeto político se autodenomina “Movimiento LBGT—lésbico, gay, bisexual, transgénico”. Se han hecho visibles subjetividades (los bisexuales y los transgénicos) que antes estaban ocultas o hundidas dentro de categorías que se suponía eran más extensas. Pero siguen existiendo disputas en torno a lo que queda incluido dentro de la categoría de transgénico, como por ejemplo, las “vestidas” y los travestis, quienes siguen siendo vistos por los gays politizados como si representaran el escalón más bajo de dignidad en la diferencia, y por lo tanto no tienen quién las represente.

Una vez reconocido al sujeto homosexual en general, la problemática del reconocimiento se convierte en el problema de las identidades. Descubrir una pluralidad de identidades homosexuales que reivindican el derecho a su propia diferencia, es posible sólo a partir del reconocimiento del sujeto colectivo portador de un proyecto político. En ese sentido, se puede decir que esta lucha ha hecho posible nuevas formas de existir de la diferencia sexual. Pero también es cierto que, junto con estas diferencias, se producen luchas internas por la hegemonía, por decirlo con una palabra anticuada, o por la definición legítima de la identidad colectiva. [Bourdieu, 1995]

Al no poder hegemonizar la totalidad del movimiento, éste se fragmenta en la sigla actual (LBGT) a la cual se podrán eventualmente añadir otras etiquetas, sin que por eso se llegue a agotar el panorama de las diversidades concretas. La proliferación de las categorías de clasificación no puede agotar un universo de procesos en acto, cuya complejidad es inabarcable mediante tipologías fijas y con criterios que además derivan de una mirada disciplinaria específica, como la de la sexología.

Las identidades que colectivamente aparecen como bloques definidos, vistas desde lo biográfico son mucho menos nítidas y estables y menos aún pueden agotar la definición del sujeto. En las biografías de los hombres y mujeres del movimiento aparece que las identidades sexuales están sujetas a cambios y negociaciones; sus significados no son algo fijo o válido para cualquier tiempo y lugar, pero tampoco son exhaustivos, es decir, sólo parcialmente dirigen la vida de alguien. Cada sujeto es un prisma de identidades. [Melucci, 1996] El actor puede activarlas y desactivarlas a partir de diferentes situaciones sociales.¹⁵ Queremos recordar la reciente invitación a una boda de amigos donde "él" era un hombre que decidió operarse para ser mujer y casarse con otra mujer. Aquí, por más que nos parezca complicado el itinerario, la preferencia sexual se ha quedado constante, pero ha variado la pertenencia de género y sexual.

La identidad no es una esencia o un paradigma inmutable. Debe concebirse como un proceso de identificación, es decir, un proceso activo y complejo históricamente situado y resultado de conflictos y luchas que ocurren en la confrontación social, en la cual la identidad expresa su capacidad de variación, acomodo y modulación interna, es decir, su plasticidad. Las identidades emergen y varían en el tiempo, se retraen y se expanden según las circunstancias, pueden desaparecer y volver a vivir; se definen según el contexto histórico y las estructuras de poder existentes entre los actores. Entre los factores que hoy son imprescindibles para entender lo que en un tiempo se llamaba "identidad gay", está el de la autodefinition, ligada al aspecto reflexivo de la identidad individual.

Nosotras decimos que somos "mujeres lesbianas" porque tiene una utilidad política. Coincidimos con que la construcción de las identidades es móvil. Ha llamado mucho la atención que nosotras digamos "estamos lesbianas", no que "somos lesbianas", pero sí "somos sexuales"; lo mismo que los heterosexuales o bisexuales; ellos "están heterosexuales", "están bisexuales", pero "son sexuales". Esto da una idea de que la realidad es móvil; estamos convencidas de ello porque nosotras mismas lo hemos vivido.

El "estar" es sumamente diverso al "ser algo", ya que asume como transitorio y voluble este mismo "ser". En resumen, si queremos pensar la "identidad gay", debemos verla como el resultado dinámico de los entrecruzamientos de diferentes factores, tanto individuales como colectivos. Entre estos factores destacan la autodefinition y la elección de género ¿soy hombre o mujer?; la preferencia sexual ¿me gustan los hombres, las mujeres, ambos?; el significado subjetivo de la sexualidad ¿qué

¹⁵ Como bien lo entendió Goffman, el individuo en cuanto sujeto social (rol que se ejerce en el ámbito público), no es definible «por sí mismo», con base en alguna esencia que le sería intrínseca. Al contrario, es un resultado de la situación, de cuyo funcionamiento depende la actuación (*performance*), lo que Goffman llama "la credibilidad de la escena". [Goffman 1981]

tanto la sexualidad me define como persona y sujeto social? y el carácter político de las identidades (la lucha por imponer determinadas clasificaciones sociales). Nuestros relatos biográficos permiten demostrar que ningunos de estos factores está en condición de hacer inteligible la biografía individual tanto para quien la enuncia como para quien pretende interpretarla, con el objetivo de echar una mirada (aunque sea parcial) sobre la historia del movimiento.

Por lo tanto, el estudio del movimiento gay desde el enfoque biográfico nos lleva a un cuestionamiento fuerte acerca de la noción misma de identidad como categoría eurística (por lo menos en el estudio de estos tipos de movimiento) y a cómo sustituirla con conceptos menos resbaladizos. Nos parece oportuno abandonar el enfoque clasificatorio para enfocarnos a entender los procesos en acto, en lo social y en lo biográfico. Especialmente para la antropología, que es la óptica desde donde se sitúa esta investigación, no es fácil dejar el hábito de poner etiquetas, ya que, como se sabe, desde el positivismo las ciencias sociales se han esforzado por tipificar la realidad. [Fabietti, 1998] Sin embargo, es también propio de cierto enfoque antropológico la disponibilidad al autocuestionamiento frente al "otro" y a los materiales del trabajo de campo. [De Martino, 1977]

BIBLIOGRAFÍA

Aceves Lozano, Jorge

1993 *Historia oral*, México, Instituto Mora/UAM.

1998 "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en Cáceres, Jesús Galindo (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Addison Wesley Longman.

Bourdieu, Pierre, y L. Wacquant

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

De Martino, Ernesto

1977 *La fine del mondo*, Torino, Einaudi.

Fabietti, Ugo

1998 *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e potiche della identità*, Roma, Carocci.

Giglia, Angela

1997 "Apuntes sobre la verdad y la reconstrucción de los eventos en los relatos orales", en De Garay, Graciela (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral, historias de vida*, México, Colección Cuadernos del Mora, Instituto Mora.

Giménez Montiel, Gilberto

- 1996 "La identidad social y el retorno del sujeto en sociología", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM.
- 1997 "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, México, vol. 9, núm. 18.
- 1999 "La moda de las identidades: identidades y conflictos étnicos en México", México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, (mimeo).

Goffman, Erwing

- 1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrurtu.

Hernández, Juan Jacobo, y Rafael Manrique

- 2000 "Homofobia: aciertos y desaciertos", ponencia presentada en el Primer Foro Interdisciplinario sobre Identidad y Estudios de Género, México, ENAH, 22-25 de mayo.

Lumsden, Ian

- 1991 *Homosexualidad, sociedad y Estado en México*, México, Solediciones/Canadian Gay Archives.

Marinas J.M. y C. Santamarina

- 1993 *La historia oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate.

Mead, George

- 1934 *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press.

Melucci, Alberto

- 1982 *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Il Bologna Mulino.
- 1983 "Identità e azione collettiva" en *Complessità sociale e identità*, Milano, Angeli.
- 1996 *The Plaing Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mogrovejo, Norma

- 2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre*, México, Plaza y Valdéz, pp. 360.

Núñez Noriega, Guillermo

- 2000 *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, México, PUEG-UNAM.

Sciolla, Loredana (comp.)

- 1983 *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg and Sellier.

Touraine, Alain

- 1983 "I due volti dell'identità" en Sciolla, L., *Identità*, Torino, Rosenberg & Seller.

Vendrell, Joan

- 1999 *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*, Barcelona, Ariel.

Weeks, Jeffrey

1998 "La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades", en Ivonne Szasz y Susana Lernes (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, Colmex.

La identidad gay travestí, una lucha territorial

César Octavio González Pérez*

RESUMEN: *¿Qué significa ser un gay travestí? Para obtener una respuesta analítica a esta pregunta, resulta necesario deconstruir y separar lo gay de lo travestí, dos expresiones de la identidad que en ciertas temporalidades son divergentes pero en otras traslapables. Desde la perspectiva teórica del interaccionismo simbólico, el presente trabajo ilustra la complejidad, sinuosidades, matices y negociaciones de la identidad gay travestí, forma de ser de algunos individuos homosexuales.*

ABSTRACT: *What is it to be a gay transvestite? In order to give an analytical answer it is necessary to deconstruct and to separate the gay from the transvestite, two expressions of the identity that at times are divergent, at others overlap. This paper illustrates from the symbolic interactionism theoretical perspective, the complexity, sinuosities, shades and negotiations of the gay transvestite's identity, a form of being of some homosexual individuals.*

Este ensayo es producto de una reflexión sintética sobre mi tesis de maestría, titulada *La construcción de la identidad gay travestí. Poder, discursos y trayectorias; la disputa por espacios y territorios: el travestismo entre los gays de la ciudad de Colima y su zona conurbada*, defendida en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Occidente, en el año 2000.

La investigación tuvo el propósito de mostrar cómo el mundo social está organizado por una institucionalidad y un orden que defienden nociones de vida buena, es decir, las formas de dirección social que deben seguirse para vivir en el mundo y que, a su vez, segregan a ciertos individuos que escapan de estos modelos culturales, entre ellos los gays travestíes.

El interés de la tesis consistió en desentramar de qué manera se construye la identidad gay travestí y en observar los diferentes conflictos que viven los individuos tras adjudicársela. Para ello, realicé trabajo de campo en la ciudad de Colima y su zona conurbada. Visité discotecas y burdeles gays, estuve en fiestas, conviví con colectividades de travestíes. . . en fin, pasé por un sinnúmero de anécdotas, algunas divertidas y otras dramáticas. En este ensayo pretendo, ilustrar cómo esta identi-

* ENAH.

dad se crea, se vive, se negocia pero, sobre todo, enfatizar que es diversa y heterogénea.

¿QUÉ ES EL TRAVESTISMO?

El conocimiento científico de los travestíes se debe a los estudios sobre sexualidad realizados a finales del siglo XIX y principios del XX. Magnus Hirschfeld [1910] denominó travestismo al acto de vestir, con propósitos sexuales, prendas del sexo opuesto. Más tarde, Havelock Ellis [1936] lo denominó *crossdressing*. [Socarides, 1994:399]¹ Sin embargo, el travestismo tiene algo más que un propósito sexual, ante todo, se trata de una apropiación cultural, es precisamente aquí donde encontré elementos para realizar mi estudio antropológico sobre la construcción de la identidad gay travestí. Pero, ¿por qué travestí y no travesti?

La Real Academia de la Lengua Española no acepta el término travestismo, sin embargo, la palabra travesti se utiliza coloquialmente para referirse al travestido. En algunos textos especializados en el tema se habla de transvestismo, trasvestismo y de los trasvestistas, transvestistas, trasvestis. . . denominaciones para referirse al travestismo y al travestido, respectivamente. En la jerga gay, travesti se utiliza para aludir a quienes dan espectáculo; a los otros travestidos se les llama vestidas. Esta imprecisión dificultó el establecimiento de la forma de nombrar a los travestidos ya que el interés del trabajo no era el de investigar sólo a aquellos que daban *show*: los travestis. Por ello, se decidió emplear el término travestí, que proviene del español culto y significa travestido. Esto me permitió incluir a todos los travestíes gays: las vestidas y los travestis.

El travestí es un personaje que se construye en un espacio bipolar, el espacio de la dicotomía simbólica del género. [Galindo, 1996:54 y s] El travestismo es más complejo y común de lo que se cree en la vida cotidiana; esta expresión puede ser realizada por cualquier sujeto, independientemente de su orientación sexual. Desde la perspectiva psicológica, se dice que el travestismo es una expresión que se da con más frecuencia entre los heterosexuales. [Sarason y Sarason, 1990:246]

El travestismo puede ir desde expresiones mínimas (el uso de algunos manierismos y accesorios) hasta una expresión exclusiva o realizada intensamente: lo que todos conocemos como un travestí. [Álvarez-Gayou, *et al.*, 1986: 35, 36, 50] Según la intensidad del travestismo en el transcurso de la vida cotidiana, éste puede recibir nombres como androginia, transgénero y transexualismo.

Por una parte, la es cuando el individuo muestra caracteres y roles de género mezclados, ni completamente femeninos ni masculinos. [Johnson, *et al.*, 1987:317]

¹ Aunque cabe señalar que Socarides considera el travestismo como "una perversión que practican casi exclusivamente los hombres". [1994:399]

Por otra parte, el transgénero se presenta cuando una persona opta por vivir con la identidad de género del opuesto sin desear pertenecer a su sexo, en otras palabras, un travestí más o menos de tiempo completo que no desea cambiar de sexo. [Bolin, 1996:447-460] Por último, el transexualismo es cuando el individuo desea el cambio de sexo, es decir, existe la sensación de vivir en el cuerpo equivocado. [Johnson, *et al.*, *ob. cit.*:491] Muchos transexuales en realidad llevan una vida transgenérica o travestí de tiempo completo por carecer de los recursos económicos para someterse a la operación transexual (extirpación de los testículos y del pene) y a otras operaciones requeridas para dar forma a la manera del cuerpo femenino.

El propósito de desenmarañar las diferentes formas de travestismo no tiene el afán de hacerlo menos comprensible, al contrario, en cada caso las implicaciones sociales cambian. Hélio R. S. Silva [1993:139-149] dice que el término travestí es complejo porque encierra una amplia gama de seres. Por ejemplo, en el contexto brasileño y en categorías derivadas del portugués, manifiesta que los transformistas (los artistas) no toleran a los travestis (los travestidos de la calle). Asimismo, muchos de estos últimos se sienten mujeres (transexuales), pero los que no, están más conscientes de su condición homosexual.

EL TRAVESTISMO GAY, UNA PRÁCTICA EN TENSIÓN

Weeks [1998:61] menciona que los ritos de galanteo, de vestirse, de comportamiento, se aprenden con la finalidad de asegurar la normalidad entre los géneros y que estas acciones son complementarias. Este mecanismo opera para dar estabilidad al sistema de género. El travestismo es una práctica que rompe con la estructura dicotómica de género, sin embargo, los transgresores o travestíes no son valorados con la misma regla, pues la censura se impone según el sexo del individuo.

Considero que el travestismo realizado por las mujeres está más normalizado porque, en nuestra sociedad, a la mujer se le ha dado un rol que permite que al mismo tiempo que es acosada por su imagen se la emancipe. Francine Masiello [1998: 322 y s] dice que el uso, por parte de las mujeres, de ciertas tendencias de moda masculina (corbatas, chalecos, pantalones, etcétera) se ha visto legitimado socialmente por el buen gusto. Esto se debe a que la imagen de la mujer ha sido más explotada comercialmente que la del hombre. En ocasiones, cuando a la mujer se le atribuyen roles masculinos se la ensalza como un ser que ha conquistado el espacio de los hombres; este ensalzamiento no se estila cuando los hombres conquistan los lugares de las mujeres.

Por lo tanto, podemos concluir que la investidura aludida por Bourdieu [1985: 82] para referirse al rol que debe jugar un individuo socialmente se aplica más seve-

ramente cuando se trata de los varones. Esto puede deberse a que en nuestra cultura, la imagen del varón se ha sacralizado, se la ha visto por encima de los demás seres: mujeres, niños, homosexuales, etcétera. En este sentido, Cornwall y Lindisfarne [1994:12] manifiestan que la noción de masculinidad y lo que se interpreta como atributos masculinos sirven para celebrar y acrecentar lo normativo de lo viril. Por esta razón, el ser de sexo masculino se encuentra investido por un papel de varón que debe seguir; fracturar o desclasificar este rol es lo mismo que quitar a la sociedad el eje patriarcal alrededor del cual se ha articulado.

Por ende, el travestismo realizado por los hombres está más desacreditado que el practicado por las mujeres. De hecho, las categorías del no-ser varón se han visto marcadas por el estigma y la homofobia, los cuales hacen referencia a la condición afeminada de todos aquellos que no son varones: maricón, puto, hijo de mamá, incluso se utilizan términos científicistas como enfermo o pervertido.

Para Goffman [1986:13], los estigmas tienen el propósito de confirmar la anormalidad en el otro. El que imputa el estigma se asume como normal, lo estigmatizado representa lo que él no desea ser. La normalidad es avalada por las instituciones (la familia, el matrimonio, la ciencia, la ley, etcétera); no se puede culpar del todo al individuo que imputa el estigma, pues éste se dedica a reproducir los esquemas bajo los cuales fue socializado. Las instituciones tienen la finalidad de establecer un supuesto orden social normal y, en la medida en que regulan y reifican la normalidad, segregan, excluyen y devalúan a los individuos considerados anormales. Las instituciones se arman alrededor de ejes que se consideran como lo mejor para todos y tratan de defender sus posiciones bajo los argumentos de su naturalidad, los cuales en realidad tienen un sustento cultural y no natural. Toda institución es producto de la actividad social, no viene predeterminada genéticamente: los seres humanos no nacen con una idea preconcebida sobre lo que es el pecado, la sodomía, el adulterio, la poligamia o la monogamia; todo esto se socializa.

El cristianismo fomentó que muchos grupos que conformaban la sociedad fueran despreciados. La creencia en la naturalidad del género y de la heterosexualidad hizo de los homosexuales y afeminados un grupo discriminado por hallarse al margen del modelo de vida buena. Weeks [*ob. cit.*:16-32] explica que, en la cultura judeocristiana, la separación de los sexos y el control entre ellos se debió a las formas de regulación eclesial, imponiéndose la idea de que la normalidad era que los órganos sexuales correspondían a la separación macho-hembra. Esto conllevó implicaciones sociales sobre el pudor y la reproducción que siguen vigentes en las formas de ver el mundo en la actualidad.

El gay travestí confirma la normalidad del varón heterosexual. En este proceso, el travestí es situado en una posición devaluada; para que este mecanismo ocurra, al travestí se le imputa su anormalidad, se le estigmatiza. Estas confirmaciones,

desde la óptica de Bourdieu [1996:25 y s], dependen de la forma en que los que ejercen el poder perciben el mundo conforme a una dicotomía sexo-género: pene=varón (lo masculino) y vagina=mujer (lo femenino).

Sin embargo, en Colima a los gays travestíes les resultaba prácticamente imposible no encontrarse con individuos que no hubieran percibido dicotómicamente el orden social sobre el género y el cuerpo, pues las instituciones han defendido visiones del mundo que se apoyan en esta base. Las leyes, el mercado laboral, la escuela y, en general, todos los elementos de la vida cotidiana defienden y reproducen estas visiones del mundo.

Por estas razones, el travestí es estigmatizado en la medida en que se roza con los normales-heterosexuales. Esto sucede conforme el espacio que ocupa se abre ante el diferente. Los estigmas sobre el gay travestí giran, esencialmente, alrededor del no-ser varón y del no-ser heterosexual.

LOS ESTIGMAS

Y EL TERRITORIO DEL GAY TRAVESTÍ

La sociedad ha señalado los límites del travestismo circunscribiéndolo condescendentemente a los marcos de un espectáculo. Su aceptación, en esta esfera, se debe a que el travestismo como espectáculo surgió en los espacios heterosexuales, de modo que esta expresión, dentro de dicho ámbito, se encuentra normalizada.² Alejada de este contexto, la expresión travestí sufre fricciones ante los normales. El argumento más difundido para estigmatizar o confirmar la anormalidad del travestí gira alrededor de su potencial prostitución y de su imagen escandalosa, que fractura la imagen del varón-heterosexual. Sin embargo, como observé entre mis informantes,³ este argumento se ejerce arbitrariamente ya que no todos los travestíes se prostituyen; además, ¿cómo se puede medir una imagen escandalosa? Así, se da lugar a percepciones ambiguas.⁴ El travestí no anda más travestido que muchas mujeres, los parámetros para medir estas situaciones se apoyan en la moral y en las ideas de vida buena.

Una de las propuestas del trabajo de Habermas [1991] consiste en mostrar que la

² En Colima, los primeros *show* travestí surgieron en los espacios de diversión de los heterosexuales. Sin embargo, la tradición del travestismo como espectáculo se remonta al teatro de la antigua Grecia y a las puestas en escena de Shakespeare (1564-1616), donde los personajes femeninos eran interpretados por hombres.

³ Travestíes de diferentes estratos sociales, edades y ocupaciones que habitaban en la ciudad de Colima.

⁴ Como las acontecidas durante la marcha lesbi-gay de la ciudad de Guadalajara (2001), cuando fracciones conservadoras mencionaron que algunos manifestantes iban semidesnudos. Si se habla de la cantidad de piel mostrada, no creo que se haya enseñado más de lo que la gente muestra cuando se asolea en las playas o de lo que se ve en la televisión en horario matutino.

vida cotidiana se encuentra regida por principios que argumentan formas de vida buena de validez general, imponiendo la adopción de determinados comportamientos a los individuos de una sociedad en particular. Sin embargo, esta validez es parcial, pues en estos mecanismos se generan privilegios para algunos y el descrédito para otros; los individuos están sujetos a intereses normativos según el momento cultural. Así, encontramos que entre los antiguos griegos se desacreditaba el ser afeminado pero no el ser homosexual, que las cortesanas tenían mayores privilegios que las prostitutas de hoy en día e incluso que el celibato de los sacerdotes católicos comenzó a ser un ideal hasta hace unos cuantos siglos. En otras palabras, las nociones de vida buena se van adecuando a un contexto histórico y cultural.

Por su parte, Platts [1999:28] menciona que no existe una moral buena para todos y que aquellos que tratan de segregar al individuo considerado como inmoral porque atenta contra las buenas costumbres se apoyan en creencias teológicas. Por lo tanto, lo que existe son juicios morales que tratan de mantener el orden considerado como normal y no una moral sexual que se aplique a todos por igual. Platts [*ibid.*] identifica la violencia como una forma de castigar al que se sale de la vida moral.

Debido a la censura, la trayectoria social del gay travestí vive conflictos constantes de los cuales aprende para crear mecanismos de conservación de sus posiciones. Giddens [1995:94-97] manifiesta que el "yo" vive cada momento de manera reflexiva, de modo tal que la autobiografía opera como una intervención correctora del "yo". Es decir, el travestí, gracias a sus experiencias de vida, aprende a negociar: cómo actuar, qué hacer y quién ser.

Las experiencias de la vida y los aprendizajes marcan al ser. La constitución del "yo" se realiza en circunstancias concretas, viviendo etapa por etapa, asegurando su individualidad. [*ibid.*:165 y s] El individuo no nace gay travestí, se va construyendo y asumiendo como tal con el paso del tiempo, de forma gradual. Las sinuosidades de las historias vitales facilitan o demoran la configuración del homosexualismo y el travestismo en las vidas de los individuos simpatizantes de estas expresiones.

El gay no nace, se hace cuando se asume como homosexual ante los otros. La homosexualidad se vive circunscrita a ciertos ejes temporales y espaciales. [*ibid.*, 1995: 134-136] En este mismo sentido, el travestismo se desarrolla. La homosexualidad y el travestismo poseen trayectorias separadas que eventualmente, en el caso de los gays travestíes, convergen en un mismo plano. Por ende, ambas expresiones están ancladas en ejes temporales y espaciales separados pero que en determinado momento convergen.⁵

⁵ Durante el trabajo de campo, pude observar casos en los que individuos varoniles, al entrar en una etapa de su vida (generalmente la adolescencia), se asumían como gays e iniciaban su travestismo. Otros, primero se iniciaron en el travestismo y posteriormente se asumieron como gays. Hubo una histo-

Debido a que la homosexualidad y el travestismo constituyen expresiones vulnerables de ser estigmatizadas, desde el momento en que se configuran en el “ser”, se encuentran matizadas por el descrédito. De esta forma, las negociaciones forman parte de la historia vital del individuo gay travestí: en la niñez, escondiéndose de la familia; a mayor edad, de la policía y de los otros-normales desconocidos.

Estas negociaciones muestran las fronteras del “ser” ante los “otros”, el individuo marca su diferencia ante los demás generando un territorio donde el “yo” toma posición. Goffman [1979:45 y s] llama reivindicación a las estrategias cuyo fin consiste en poseer, controlar o transferir bienes en el nombre de un actor. En este caso, el actor es el gay travestí que reivindica su territorio en la medida en que puede controlar su “ser”, manipularlo hacia la imagen femenina y asumirlo como homosexual. El cuerpo constituye para el gay travestí la herramienta por medio de la cual marca su territorio.

A medida que la homosexualidad y el travestismo se perfeccionan, el territorio del gay travestí se hace evidente mediante expresiones culturales como la jerga, los “perreos”⁶ y las actuaciones. El territorio va con el travestí, no es fijo, se desplaza según las negociaciones que realiza ante los otros y conforme a las condiciones de los espacios.

Para que un territorio pueda reconocerse como tal, tiene que llevar de manera implícita la reivindicación, el señalamiento de la diferencia ante los otros. Esto se hace tangible mediante las relaciones con los otros. El territorio del travestí surge como un espacio de interacciones sociales. En la medida en que el travestí se roza con los que le son objetiva y subjetivamente diferentes —los varones y mujeres heterosexuales—, se ve motivado a negociar su expresión y territorio con mayor intensidad, ya que éstos se ven reducidos. Cuando el travestí se encuentra entre similares o simpatizantes, su territorio crece, se impone, gana espacio. Esto nos evidencia que el territorio del gay travestí se va construyendo en tensión, adquiriendo diferentes intensidades, es ajustable a situaciones y espacios; precisamente, a negociaciones realizadas para conservarlo.⁷

ria que me fue contada, la de *Corolina*, un prostituto travestí que tras incorporarse a una iglesia evangélica se hizo heterosexual, se casó, tuvo hijos y se enroló en el ejército.

⁶ El “perreo” es una dramaturgia usada para hacer mofa del otro; puede consistir en expresiones lingüísticas mordaces o en ademanes egocéntricos (v. gr., el mirar de soslayo a los rivales en un certamen de belleza travestí).

⁷ Cuando los travestíes se desenvuelven en espacios abiertos (en ferias, en la calle y en algunos espacios de diversión heterosexual como discotecas y centros botaneros), su travestismo es sutil: poco maquillaje y, sobre todo, una actitud tímida. En la medida en que llega la noche, las fiestas, las reuniones, las discotecas y los burdeles gay se convierten en escenario de un travestismo desinhibido y audaz: vestimentas de chaquiras, de plumas y de caracoles, vestidos largos y brillantes o lencería de mínimas dimensiones. La razón es que los travestíes gozan de mayor libertad cuando se encuentran entre sus similares, en cambio, cuando se enfrentan con los normales la potencial actitud violenta de las autoridades o de la comunidad les provoca incomodidad o temor.

LA COLECTIVIDAD GAY TRAVESTÍ: EL VESTIDERÍO

En los procesos de construcción del yo-mismo, la identificación con un otro es fundamental. En el caso del travestismo, éste puede motivarse por la apropiación de los modelos de mujer difundidos por la cultura de masas o bien por el contacto con otras mujeres u otros travestís; y en el caso de la homosexualidad, al percatarse de una atracción por el objeto del deseo homoerótico.⁸

El contacto con otros homosexuales o travestís y la red tendida entre ellos favorecen la incorporación y la creación de una colectividad. Estas redes ayudan al "ser" y operan como vías de aprendizaje para conocer el mundo y establecer una posición dentro de éste. Los gays travestís forman una colectividad que tiene en común la homosexualidad y el travestismo, lo que garantiza su permanencia, pues ésta opera con lazos solidarios. El hablar en jerga, cohabitar con los similares, prestarse la ropa o los cosméticos, ayudarse a salir de la jugosa (la cárcel), darse consejos de belleza, buscar la mejor técnica para el cortejo de los hombres⁹ constituyen ejemplos de que entre los travestís existe una idea de pertenencia a un colectivo.

Este encuentro con los similares sirve para demostrar que existe una institucionalización del mundo gay, del cual forman parte los travestís. Debemos entender esta institucionalización en términos de la creación de espacios, tipologías y formas de actuar conjuntas. La jerga gay es una clara muestra de la institucionalización del mundo gay, donde con denominaciones y categorías se comprende la existencia homosexual, distinguiéndose un espacio social gay (en jerga gay: ambiente) que presenta cierto orden y mecanismos para "ser".

La institucionalidad de la vida homosexual no está respaldada por las instituciones legítimas. Entre las "jotas" se casan, se "enculan", se convierten en "hermanas" o "tías" y se consiguen "maridos";¹⁰ estas acciones son tan reales para ellos pero tan inexistentes para los que ejercen el poder legítimo o de la vida buena que los gays a

⁸ Muchos de mis informantes aprendieron el travestismo debido a la llegada a Colima de compañías foráneas de espectáculos que trajeron el *show* travesti. Sobre la razón de que los travestís se identifiquen con mujeres de la farándula, Pollak [1987:87 y s] menciona que muchos gays se identifican con mujeres objeto (cantantes, modelos, prostitutas, etcétera) porque de este modo reproducen una teatralización de sus sufrimientos románticos con humor. Las mujeres objeto son consideradas como deseadas por los hombres, sin que ninguno tenga el interés de comprometerse románticamente con ellas. Pollak sugiere que los gays tratan de copiar estas imágenes femeninas porque se identifican con las formas y vidas románticas de estas mujeres.

⁹ Los travestís gay llamaban hombres a aquellos varones de apariencia muy masculina con quienes tenían relaciones sexuales. Era usual que los travestís se relacionaran eróticamente con individuos varoniles, sin embargo, algunas veces pude constatar la interacción erótica entre dos travestís e incluso entre un travestí y una mujer, generalmente de apariencia masculina. Las mujeres eran conocidas como "chancas" o lesbianas.

¹⁰ El término "jota" se utiliza para referirse a cualquier gay. Casarse entre gays significa formalizar una relación romántica estable. "Encularse" quiere decir enamorarse. Hermanas, tías, abuelas, etcétera

diario tienen que configurar su vida. Estas construcciones al margen de las taxonomías oficiales favorecen la creación de territorios en tensión.

Lo interesante, al observar la institucionalidad gay, es percatarnos de cómo el mundo gay se encuentra plagado de reproducciones, pues en el interior se trasplantan modelos heterosexuales con la ayuda de las metáforas del afeminado, de la prostituta,¹¹ del matrimonio, de la familia, etcétera; todo esto para dar sentido a la presencia homosexual.

Para Bourdieu [1973:71], la reproducción es consecuencia del hecho de que nadie puede construirse al margen de las instituciones y visiones del mundo dominantes, en otras palabras, se retrasmite el poder y su violencia. En lo personal, me parece irónico que los homosexuales, a pesar de haber sufrido persecuciones inquisitoriales e imputaciones estigmatizantes, en ocasiones utilicen formas devaluadas para comprenderse. Aunque obviamente constituyen una burla hacia las visiones del mundo dominantes, no dejan de ser prácticas reproductivas. Considero que sería lo mismo si las prostitutas dieran sentido a su existencia jugando con categorías como la puta, la callejera, la enferma, la alcohólica, la viciosa o la ninfómana.

LA IDENTIDAD GAY TRAVESTÍ

En las relaciones sociales, un individuo busca reconocerse con los otros en un mecanismo de afirmación de la identidad de su "yo". Los individuos tienden a juntarse sólo con aquellos que no desestabilizan su "yo". Así, surgen las historias compartidas, ejes alrededor de los cuales los individuos se interconectan y construyen ámbitos de intimidad específicos. [Giddens, *ob. cit.*, 1998:126]

Una biografía se une a otra en la medida en que surge el interés de encontrarse con ella. Las experiencias de vida del individuo determinan estos encuentros. En el caso de los individuos vulnerables al descrédito, aparece una matriz de historia compartida que gira alrededor del estigma. Goffman [*ob. cit.*, 1986:36] manifiesta que todo estigmatizado se ve en la necesidad de reunirse con sus similares, lo que resulta una garantía de solidaridad.

Las biografías de los individuos se juntan con el propósito de permanecer y de "ser"; para ello, realizan prácticas que aseguran esa convergencia. En el caso de los travesties gay, resultó significativo observar cómo se fueron incorporando, en dife-

son algunas formas de nombrar las amistades gay, generalmente entre los travesties. El marido es el compañero con quien se lleva una relación romántica formal.

¹¹ En la jerga gay se juega con la metáfora de la prostituta: andar de puta, putear (conocer hombres), ser una puta o piruja (tener muchos encuentros románticos o sexuales). Sin embargo, ésta no alude directamente a la prostitución, es decir, también se refiere a la capacidad de "ligar" o de tener una relación sexual al margen de un beneficio económico.

rentes etapas, a otros-similares con intereses homosexuales y travestíes, lo que generó prácticas solidarias.

La existencia de una identidad individual se da en el nivel del "yo" o de la individuación, del sentirse diferente a los demás. Sin embargo, la materialización de una identidad colectiva se manifiesta por medio de la acción, es decir, los individuos se aglutinan bajo referentes simbólicos comunes y realizan acciones tomándolos como ejes. La identidad colectiva asegura la idea de un proyecto que se materializa por medio de relaciones sociales y que busca su permanencia en el futuro. [de la Torre, 1996:88 y s; Melucci, 1982:1-3; Zemelman, 1995:15-19]

En este sentido, la identidad gay travestí surge de la convergencia de aquellos que ejercen el travestismo y la homosexualidad; entre todos ellos esta identidad se materializa colectivamente. En el transcurso de la investigación, se observó que no existía una identidad gay travestí antes de que los individuos se aglutinaran. Ésta se consolidó cuando los individuos entraron en una etapa de encuentro con similares o afines, con quienes aprendieron a depurar sus expresiones, emplearon códigos y categorías para dar sentido a sus coexistencias. En otras palabras, sus acciones se realizaron colectivamente y contaron con el soporte de un espacio de relaciones homosexuales y travestíes donde se capitalizaron diferentes aprendizajes, representaciones y valores compartidos.

La identidad gay travestí se encuentra matizada por gradaciones y luchas internas de poder, lo que la hace heterogénea. En la jerga gay, se habla de un travestismo ascendente: la "buchona", la "obvia", la "pintada", la "vestida" y el travestí.¹² Estos diferentes niveles de travestismo constituyen categorías que quienes ejercen el travestismo como una expresión exclusiva tienen la obligación de recorrer si quieren llegar a ser "vestidas" o travestis. En este proceso de ascenso hacia un travestismo total algunos nunca llegan, algunos llegan y luego desisten y otros más osados brincan al transexualismo: las "capadas" o "cuinas". Otros realizan una mala actuación: las "hechizas".¹³ ¿Qué más podemos decir si conjugamos estas categorías con los roles sexuales: las pasivas, las machucadas, las tortillas. . . ?¹⁴ Nos encontramos, entonces, con una identidad compleja que presenta muchas sinuosidades y matices.

La identidad gay travestí va más allá del simple hecho de ver a un hombre vestido de mujer. Entre los individuos travestíes homosexuales, la constante está constituida por sus negociaciones. Independientemente de la intensidad que adquiera

¹² La "buchona" es el homosexual afeminado o amanerado que viste varonilmente. La "obvia" es el homosexual afeminado que viste una moda andrógina. La "pintada" es aquel gay que viste una moda afeminada sin llegar a un travestismo acentuado y que además usa maquillaje.

¹³ Se llama "hechiza" a aquellas "vestidas" cuyo travestismo es inapropiado, generalmente se aplica a los travestíes novatos.

¹⁴ Las "pasivas" son aquellos que son penetrados sexualmente. Una "machucada" es el que penetra o juega un rol de "activa". La "tortilla" es el que juega cualquier tipo de rol sexual: "activa", "pasiva" e incluso una cópula heterosexual.

el travestismo, de si se es principiante o avanzado, la identidad gay travestí se tiene que negociar, pues adjudicársela contraviene la normalidad. Por ello, las acciones negociadoras se realizan ante la vulnerabilidad al estigma y, específicamente, cuando los travestíes gay se enfrentan a una devaluación en el momento de exhibirse ante los normales-homofóbicos.

La identidad gay travestí constituye una identidad negociada y negociable. Su apropiación lo mismo puede usarse para vender placer sexual, presentar *show* o simplemente ser uno-mismo. Sin embargo, lo importante es que se ejerza dentro de los límites que la sociedad ha impuesto, pues los estigmas deambulan y la vulnerabilidad a ellos es constante.

EL DERECHO A SER GAY TRAVESTÍ

Uno de los argumentos que se ha usado para estigmatizar a los travestíes gay se apoya en la heterosexualidad o en la idea de que las relaciones ideales son las emanadas de la preferencia erótica heterosexual. Sin embargo, Boswell [1992:32] manifiesta que no existe una razón lógica para suponer que los homosexuales no pueden procrear. De hecho, en el trabajo de campo se observó que la homosexualidad no era fija, pues los travestíes gay no quedaban al margen de relacionarse eróticamente con mujeres. En otras palabras, el deseo homosexual no nulifica el carácter reproductivo de los humanos.

Sin embargo, el mayor descrédito de los travestíes no se enfoca en su homosexualidad ni en el ser gay, sino en su travestismo. Este estigma se apoya en visiones del mundo basadas en una dicotomía de género que defiende la idea de que quien nace con un pene debe comportarse como varón y no como mujer. En gran medida, esto constituye la herencia de la heterosexualidad fomentada por la tradición judeocristiana que estableció una dicotomía de género de acuerdo con una identidad sexual: en el momento en que se exaltó al hombre varonil, fuerte y heterosexual, se desacreditó al hombre afeminado y homosexual.¹⁵ No obstante, lo que olvidan muchos de los que sostienen estos argumentos es que el travestí aprendió a serlo, no nació así; de la misma forma, los individuos normales han aprendido a ser mujeres y varones. Las mujeres no vienen predispuestas genéticamente para usar vestidos ni los hombres para vestir pantalones.

También se observó que en favor de la heterosexualidad se cometían varios atropellos contra los travestíes gay: una policía que los extorsionaba, violaba y agredía; que se enfrentaban a un mercado laboral condicionado donde la tendencia es con-

¹⁵ Este mecanismo se aplicó también a las mujeres, pues al existir mujeres femeninas, madres, esposas, fieles, etcétera, la mujer no debe ser mala madre, marimacha, infiel ni promiscua.

tratar sólo a varones y mujeres, no a afeminados ni andróginos;¹⁶ unas instituciones del Estado huecas;¹⁷ un marco jurídico excluyente y censorador que se ampara en la discrecionalidad de sus normas;¹⁸ una religión católica homofóbica que se encuentra muy lejos de realizar una autocrítica. Pero lo más ingrato es que bajo estas formas de poder existen seres humanos que quedan como ciudadanos de segunda categoría, seres que son juzgados por su imagen, por ser afeminados, por usar maquillaje, lucir vestidos, calzar tacones altos, por ser homosexuales.

Si nos ufamamos de que en el país existe una vida democrática, ¿en realidad merecemos esta distinción o sólo se trata de un mecanismo hipócrita para hacernos sentir bien, como si nada malo estuviera pasando?

PARA FINALIZAR. . .

Cualquier individuo que se encuentre en las márgenes de la institucionalidad es vulnerable al descrédito. En la vida cotidiana, esto se evidencia en las trayectorias de la vida social que se orientan hacia el conflicto o la inestabilidad. Sin embargo, las fricciones con la institucionalidad legítima, lejos de desaparecer a los individuos desacreditados del mundo social, los coloca en la lucha por los espacios y los territorios para poder "ser". Incluso se pueden generar mundos paralelos y al margen de la institucionalidad legítima, como el gay.

Un trabajo de investigación como éste constituye un proceso reflexivo para comprendernos como sociedad y ver las sinuosidades, incoherencias y continuidades que nos han marcado. Entrar en el campo de la sexualidad y del género resulta conflictivo debido a que la ciencia nos ha motivado a emplear categorías estáticas de análisis. Sin embargo, los seres humanos no se han comportado ni se comportarán de manera estable. La antropología sirve para percatarnos de ello, pues posee formas de acercamiento a la realidad social y cotidiana que difícilmente otra ciencia puede conseguir; nos permite acceder al descubrimiento de la diversidad social. Considero que los seres excluidos y marginados poseen formas interesantes de ser y de vivir su realidad porque en diversas ocasiones escapan de la participación po-

¹⁶ De hecho, a muchos gays con cualidades transgénicas les resultaba prácticamente imposible conseguir un trabajo asalariado. Esto los conducía a autoemplearse, usualmente como estilistas, modistos, travestis e incluso como prostitutas.

¹⁷ En este sentido, una de las críticas más sensibles que hago es que el sistema escolar no tiene un enfoque que comprenda la diversidad de género y sexual de los educandos. Por ejemplo, varios travestis gay que se asumieron como afeminados desde una edad temprana tuvieron que desertar o fueron expulsados de las escuelas secundarias como consecuencia de las burlas y del descrédito que se ejercieron sobre ellos.

¹⁸ De acuerdo con la Norma Técnica para el Ejercicio de la Prostitución en el Estado de Colima, la prostitución travesti es un delito estipulado como fraude. Esto genera que muchos travestis sean detenidos al deambular por la calle, sin importar la hora, bajo el argumento de que "se andan prostituyendo". [El Estado de Colima, periódico oficial, Colima, Col., 31 de marzo de 1990:31-33]

lítica y, por consiguiente, de la idea de nación. Estas segregaciones no se basan sólo en la cuestión étnica sino también en creencias religiosas, en el género y en la orientación sexual.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Gayou, Juan Luis, Francisco Delfín y Delia G. Sánchez

1986 *Sexoterapia integral*, México, Manual Moderno.

Bolin, Anne

1996 "Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy and Diversity", en Herdt, Gilbert (comp.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York, Zone Books, pp. 447-485.

Boswell, John

1992 *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik.

Bourdieu, Pierre

1973 "Cultural Reproduction and Social Reproduction", en Brown, Richard (comp.), *Knowledge, Education and Culture Change*, Londres, Tavistock, pp. 71-112.

1985 *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.

1996 "La dominación masculina", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, Guadalajara, Centro de Estudios de Género Universidad de Guadalajara, núm. 3, pp. 8-95.

Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne

1994 "Dislocating Masculinity. Gender, Power and Anthropology", en *Dislocating Masculinity*, Londres, Nueva York, Routledge, pp. 10-47.

Galindo, Jesús

1996 "Travesti, entre lo real y lo virtual", en *Gén-Eros*, Colima, Universidad de Colima, pp. 52-55.

Giddens, Anthony

1995 *La transformación de la identidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.

Gil Aristu, José L.

1998 *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

Goffman, Erving

1979 *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza.

1986 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

González Pérez, César Octavio

2000 *La construcción de la identidad travestí. Poder, discursos y trayectorias; la disputa por espacios y territorios: el travestismo entre los gays de la ciudad de Colima y su zona conurbada*, tesis en antropología social, CIESAS, unidad Occidente.

Habermas, Jürgen

1991 *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.

Johnson, Virginia E., Robert C. Kolodny y William H. Masters

1987 *La sexualidad humana*, Barcelona, Grijalbo, vol. 2.

Masiello, Francine

1998 "Género, vestido y mercado: el comercio de la ciudadanía en América Latina", en Balderston, Daniel y Donna J. Guy (comps.), *Sexo y sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, pp. 315-334.

Melucci, Alberto

1982 "Sobre la identidad", en *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bolonia, Il Miluno, pp. 61-72.

Platts, Mark

1999 *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida y sociedad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/Paidós.

Pollak, Michael

1987 "La homosexualidad masculina o: ¿la felicidad en el ghetto?", en *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, pp. 71-102.

Sarason, Barbara e Irwing Sarason

1990 *Psicología anormal: problemas de la conducta desadaptada*, México, Trillas.

Silva, Hélio R. S.

1993 *Travesti. Invenção do feminino*, Río de Janeiro, Relume-Dumará.

Socarides, Charles W.

1994 *Las perversiones sexuales, origen preedíptico y terapia psicoanalista*, Guadalajara, Gamma.

Torre, Renée de la

1996 "El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, vol. II, núm. 3, pp. 87-107.

Weeks, Jeffrey

1998 *Sexualidad*, México, PUEG, UNAM/Paidós.

Zemelman, Hugo

- 1995 "La esperanza como conciencia (un alegato contra el bloqueo histórico imperante: ideas sobre sujetos y lenguaje", en Hugo Zemelman (comp.), *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales*, México, UNAM, Caracas, Nueva Sociedad/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 11-28.

La pareja gay masculina en México: algunos indicadores

Salvador Cruz Sierra*

RESUMEN: *La intimidad, la sexualidad y el compromiso que establecen las personas involucradas en una relación afectiva son aspectos analizados en el presente trabajo en una muestra de 104 parejas de la ciudad de México. Además de ello, se incluyeron las actitudes que los miembros de la pareja tienen hacia los encuentros sexuales ocasionales, así como algunos datos sociodemográficos. En general, se observó que las parejas comparten un alto nivel de intimidad emocional y satisfacción de su relación*

ABSTRACT: *Intimacy, sexuality and the compromise established by those involved in an emotional relationship are some of the analyzed aspects of this work, from a 104 gay couples sample, in Mexico City. Besides, attitudes towards sexual encounters among the couples and some socio-demographic data are included. In general, a high degree of emotional and satisfaction was observed among the sample couples.*

La capacidad que tiene el ser humano para dar y recibir cariño, experimentar felicidad con la persona amada, brindar y recibir apoyo emocional, tener compañía íntima, promover el bienestar común, contar con el compañero en los buenos y malos momentos, compartir las posesiones de uno y del otro, experimentar satisfacción y deseo sexual y poseer un espacio físico y un tiempo donde se pueda compartir todo lo anterior, es lo que se vive en mayor o menor medida en una relación afectiva, en una relación de pareja.

Las relaciones de pareja gay aún no cuentan con el reconocimiento social, incluso algunas personas gay no creen en las relaciones de este tipo, sin embargo, hay evidencia de muchas de estas parejas que son estables, duraderas y maduras (aunque la duración de una relación no garantiza su éxito). En estudios realizados en los Estados Unidos y otros países de Europa, se muestra que los hombres que viven en un contexto estable de pareja, experimentan bienestar y satisfacción en sus relaciones amorosas.

La homosexualidad ha sido considerada como una preferencia erótico-afectiva

* UNAM.

por individuos del mismo sexo. Boswell [1992] señala que la palabra “homosexual” es vaga en sus connotaciones, por lo que para él es más preciso el empleo del término “gay”, que alude a personas conscientes de su inclinación erótica hacia su propio sexo como característica distintiva. Herdt [1988] menciona que el concepto gay ha llegado a ser una orientación sexual (una clase particular de homosexualidad), una identidad social y un movimiento político.

En este trabajo se utiliza el término “gay”, que refiere, además de lo anterior, a un estilo particular de vida homosexual, la cual implica mantener redes sociales con otros homosexuales, compartir una serie de gustos y afinidades, frecuentar ciertos lugares de reunión, emplear determinado lenguaje o formas propias de expresarse, entre otros aspectos.

En el campo de la investigación se han encontrado algunos patrones de conducta sexual entre hombres homosexuales tales como: ser sexualmente más precoces; tendencia a ser más promiscuos que sus contrapartes lesbianas y heterosexuales; frecuente obsesión por el pene y en algunos casos éste hace de fetiche; división en activos y pasivos, donde el activo desempeña el papel del varón mientras que el pasivo prefiere el papel femenino, aunque muchos homosexuales desempeñan ambos papeles; [Storr, 1975] tener encuentros sexuales múltiples y casuales. [Donald, 1967] Estos hallazgos sobre las prácticas de los hombres gay, más que deberse a una “naturaleza” homosexual, podrían corresponder a toda una serie de representaciones, creencias, ideologías y estereotipos que se han construido históricamente alrededor del ser homosexual y que conciernen a una naturaleza sociocultural.

En los estudios que se han efectuado en México sobre homosexualidad masculina, se han encontrado aspectos muy importantes para la comprensión de la vida gay en nuestra sociedad. Para comprender mejor estos aspectos, Lumsdem [1991] distingue tres categorías o modos regionales en nuestro país: *a)* el rural-indígena, que incluye las zonas rurales y más pobres; *b)* el urbano-provinciano, las pequeñas ciudades y *c)* metropolitano-cosmopolita, como la ciudad de México. Señala que en nuestro país predomina el machismo arraigado desde la civilización precolombina, manifestado por la desvalorización y sometimiento de las mujeres, y por consiguiente de la homosexualidad —ya que a ésta se le relaciona con lo femenino. Ha observado que el comportamiento y los valores sexuales de los hombres gays en las zonas rurales y provinciales tienen más en común entre sí que con la cosmopolita, ya que en las primeras se reproduce el modelo de pareja heterosexual hombre-mujer, es decir, el rol pasivo (homosexual-femenino-penetrado) y el activo (heterosexual-masculino-penetrador) son marcados rígidamente. Esto ha traído como consecuencia que la persona que juega el rol activo de la pareja sea sexualmente dominante y opresor hacia el pasivo, debido al machismo y homofobia que existe en

nuestra sociedad. Además de que a medida que los hombres gays mexicanos han absorbido los valores de esta cultura machista, han enfrentado tantas dificultades para establecer relaciones emocionales satisfactorias de la misma forma que los homosexuales.

Al parecer, una ciudad como la ciudad de México posibilita que los homosexuales, predominantemente los de clase media, se hayan liberado de manera parcial de restricciones sociales y familiares y quizá la mayoría vivan en pareja, no más con su familia. Así también parece que sus prácticas sexuales se parecen a las de los gays de América del Norte, en las que el ser "internacional", es decir, tener roles sexuales mixtos o intercambiables (activo y pasivo), se está volviendo la norma entre los jóvenes gays.

De igual forma, Lumsden señala que para los gays mexicanos el no tener una relación estable y duradera tiene menos consecuencias, ya que casi todos tienen otro tipo de compañía que compensa su ausencia, como la familia, los amigos y los compañeros.

Diversas condiciones sociales y culturales en nuestro país dan como resultado un ambiente desfavorable para la expresión espontánea y abierta de la vida de hombres y mujeres homosexuales, por lo que muchos de ellos prefieren vivir en el anonimato a vivir el rechazo que la sociedad les impone debido a su preferencia erótica y afectiva.

Una de las restricciones que algunos gays se autoimponen por el temor a ser discriminados es la posibilidad de establecer relaciones afectivas profundas y estables. Si bien no es posible hablar de una necesidad innata o natural del ser humano de establecer relaciones íntimas con las características de la pareja moderna, sí se puede señalar una necesidad de tipo cultural, que se ha creado como una forma de vivir la sexualidad y experimentar sentimientos de amor y cariño hacia otras personas. Por ello existe una gran diversidad de relaciones afectivas que las personas establecen sin importar su orientación sexual y pese al rechazo social.

Dentro del contexto de la comunidad homosexual, la pareja es una instancia comunicativa que permite la satisfacción de un conjunto de disposiciones, como compartir emociones, problemas y cariño, ayuda mutua, certeza de compañía y satisfacción de necesidades de protección. [Núñez, 1994]

Según algunas opiniones, la pareja se finca en la atracción sexual, en un amor erótico elegido libremente pero que ha de hacerse estable. [Ortiz, 1994] Cuando el objetivo inicial de cada miembro de la pareja es la satisfacción inmediata, prefieren la separación a tolerar los disgustos de una larga tensión; [Lemaire, 1971] cuando establecen vínculos muy superficiales, a juicio de ellos no merece la pena el sufrimiento de mantener relaciones ambivalentes durante las crisis, es decir, la pareja se rompe antes de afrontar dolor y únicamente los compañeros unidos por afinidades

profundas e intensas —y sólo los que tienen la intención de durar— son los que están capacitados y se hallan en condiciones de enfrentar y superar dichas crisis.

Una relación es estable y duradera cuando surge la intención de hacerla durable, cuando ambos compañeros no se conforman únicamente con obtener gratificación inmediata sino que consideran una perspectiva a futuro, hacen planes y tratan de solucionar los problemas, entre otros aspectos.

Además del erotismo existen otros elementos muy importantes en todo tipo de relaciones amorosas. Sternberg [1986], en el trabajo con parejas heterosexuales, ha observado algunos elementos comunes que le han permitido construir su Teoría Triangular del Amor. Para este autor, las relaciones amorosas pueden ser entendidas en términos de tres componentes: intimidad, pasión y decisión o compromiso, que juntos pueden ser vistos como la formación de los vértices de un triángulo, y cuya importancia difiere de una relación a otra, así como del tipo de relación y su duración. A pesar de que este marco conceptual no surgió a partir del trabajo con parejas homosexuales, sus elementos parecen coincidir fuertemente con lo observado en parejas gay, por lo que para fines de este estudio considero adecuado aplicar el modelo conceptual de Sternberg a la población del presente trabajo.

Los elementos que integran la Teoría Triangular del Amor son los siguientes:

1. *El componente de la intimidad*: refiere a los sentimientos de cercanía, conexión y unión en las relaciones amorosas, que surgen esencialmente de la experiencia afectiva en una relación: deseos de promover el bienestar de la persona amada, experimentar felicidad con ella, tenerla en consideración, capacidad de contar con ella cuando lo necesite, mutuo entendimiento, compartir las posesiones de uno y del otro, recibir y dar apoyo emocional, comunicación íntima y valorar la vida del amado.
2. *El componente de la pasión*: alude al manejo del romance, la atracción física y la consumación sexual; Stenberg lo define como "un estado de intenso deseo por la unión con el otro". En una relación amorosa, las necesidades sexuales pueden predominar en esta experiencia. Otras necesidades como autoestima, ayuda, alimentación, afiliación, dominación, sumisión y auto-actualización pueden también contribuir a la experimentación de la pasión (en algunos casos la pasión puede incrementar la intimidad, y en otros, la intimidad puede despertar la pasión).
3. *La decisión o compromiso*: refiere en el corto plazo a la decisión que una persona ame a alguien y en un largo plazo, el compromiso de mantener ese amor.

Para la pareja gay, la dinámica y evolución parece ser muy diferente a la pareja heterosexual. En un estudio realizado por Andrew Mattison y David P. Mc. Whirter

[1984] con 156 parejas gay, los autores logran identificar una serie de etapas por las que atraviesa la mayoría de este tipo de parejas y consideran que estas relaciones forman entidades separadas y pasan por un proceso, de la misma manera que una persona crece y se desarrolla.

Cuadro I. Etapas de la pareja de Mattison y Mc. Whiter

<i>Etapas</i>	<i>Nombre</i>	<i>Duración</i>	<i>Características</i>
I	Armonizar	Primer año	a) Fusión b) Liga c) Igualdad de la pareja d) Alta actividad sexual
II	Anidar	2o. y 3er. año	a) Ser hogareños b) Encuentros de compatibilidad c) Declive de la liga d) Ambivalencia
III	Mantener	4o. y 5o. año	a) Reparación de la individualidad b) Toma de riesgos c) Distribución con conflicto d) Establecimiento de las tradiciones
IV	Construir	6o. a 10o. año	a) Colaboración b) Incremento de la productividad c) Establecimiento de la independencia d) Seguridad del funcionamiento de la pareja
V	Soltar	11o. a 20o. año	a) Confianza b) Unión de dinero y posesiones c) Estrechar d) Toma uno del otro para conceder
VI	Renovar	20 años o más	a) Manifestación de seguridad b) Cambio de perspectivas c) Restablecimiento de la pareja d) Recordar

Una de las causas más comunes encontradas en este estudio para el fin de la relación hacia el final del primer año, es la pérdida de liga. Los conflictos más frecuentemente presentados en psicoterapia son acerca del desarrollo y mantenimiento de la intimidad, el poder, la competencia o control, los celos y diferencias al expresar enojo o ternura.

LAS PAREJAS GAY EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Este artículo forma parte de un estudio cuantitativo y exploratorio que tuvo como propósito identificar algunos indicadores generales de la estructura y funcionamiento de la pareja gay en el Distrito Federal. Para tal efecto se validó el cuestionario sobre relaciones gay masculinas elaborado por Deenen. [Cruz, 1998] Los miembros de las parejas respondieron los cuestionarios individual y anónimamente. Algunos de los aspectos específicos que fueron analizados son los ejes de la Teoría Triangular del Amor de Sterberg, además de la intimidad, la sexualidad, las actitudes hacia los encuentros sexuales ocasionales y algunos indicadores sociodemográficos.

Es importante señalar que las características que a continuación se describen no se pretenden generalizar a toda la población gay, por el contrario, pueden existir diversos estilos y formas de experimentar una relación íntima, sin embargo, se reportan los datos obtenidos con el propósito de tener mayor información sobre el tipo de relaciones afectivas que establecen algunos hombres gay en nuestra sociedad, lo que nos permita contar con mayores elementos que cuestionen viejos estereotipos de la pareja gay y que posiblemente no corresponden con la realidad que muchos hombres viven.

Durante el estudio se aplicó el cuestionario a 104 parejas gay, entre quienes la duración de su actual relación oscilaba entre los tres meses hasta los 19 años; la mayoría eran aquellas con un tiempo menor de cinco años. Los miembros de las parejas que participaron contaban con una edad promedio de 33 años (en un rango de 18 a 65 años), en su mayoría con estudios de licenciatura y posgrado; aproximadamente el cincuenta por ciento mantenían una fe religiosa (católicos en su mayoría). El 63 por ciento de la muestra tenía en promedio poco menos de cuatro años de vivir juntos. El tiempo de conocer a su actual pareja, antes de haber iniciado la relación fue de poco más de un mes, casi el mismo tiempo en que comenzaron a vivir juntos. El número promedio de parejas anteriores a la relación actual fue de casi dos. Únicamente en el 6.7 por ciento de las parejas ambos miembros tenían relaciones con otros hombres.

La mayoría de las parejas mantenían una frecuencia de relaciones sexuales de una o dos por semana. Se observa que es más común la práctica del sexo anal, en segundo lugar el sexo oral y en mucho menor medida la masturbación; los roles sexuales mixtos son los que predominan en la mayoría de las parejas, y existen en menor medida parejas en las que sus miembros adoptan roles rígidos activo-pasivo.

En términos generales, el cuestionario permitió observar los siguientes indicado-

res sobre el funcionamiento de las parejas gay. Los resultados que a continuación se señalan fueron fruto del análisis estadístico de correlación entre los factores que formaron el cuestionario (véase Cuadro II) y de los datos sociodemográficos, así como de las prácticas sexuales:

- Las parejas que adoptan un rol sexual mixto (activo-pasivo) fueron más propensas a la intimidad emocional, física y verbal, es decir, existe mayor facilidad para experimentar cercanía, aceptación y apoyo de la pareja, mayor contacto corporal y mejor comunicación que en aquellas parejas que sus miembros no equiparan, sino que asumen características rígidas de masculinidad y feminidad. Además, mostraron mayor satisfacción con la pareja en comparación con aquéllas que adoptan roles sexuales rígidos (activo o pasivo).
- Las parejas que establecen roles sexuales rígidos concuerdan en considerar que las relaciones sexuales con otros hombres perjudican la relación de pareja.
- La religión es un elemento que influye en diversos aspectos de la dinámica de la pareja, ya que entre más religiosos fueron los miembros, tuvieron mayores sentimientos de pertenencia mutua, es decir, se mantiene la creencia de que la pareja es propiedad exclusiva. Asimismo, existe una relación entre el ser religioso y mantener actitudes negativas ante los encuentros sexuales ocasionales y presentar miedo al contagio de enfermedades de transmisión sexual.
- Existe una marcada tendencia a la monogamia; al parecer, las relaciones abiertas en nuestra sociedad no son tan frecuentes como en otros países, ya que únicamente en el 6.7 por ciento de las parejas, ambos miembros mantienen relaciones con otros hombres, y en el 27 por ciento ambos miembros han mantenido al menos una relación sexual fuera de la pareja en los últimos seis meses. En general, dos es el número promedio de encuentros sexuales fortuitos que han establecido los hombres encuestados en los últimos seis meses, a pesar de prevalecer las actitudes negativas ante los encuentros ocasionales.
- En las parejas analizadas se observó que para experimentar mayor satisfacción en la relación, es importante que exista una buena intimidad emocional, sentirse a gusto con la pareja y valorarla positivamente, es decir, contar con su apoyo emocional, estar unido al compañero y tenerlo en consideración, etcétera. También resulta de gran relevancia la frecuencia de relaciones sexuales satisfactorias que se tienen con la pareja. Por el contrario, los aspectos que perjudican una relación son el experimentar distancia, sentirse sometido al compañero y el tener actitudes positivas ante los encuentros sexuales ocasionales.
- Como se ha señalado anteriormente, las parejas encuestadas consideran que el mantener relaciones sexuales con otros hombres es perjudicial para la relación, por lo que, al parecer, se llevan a cabo encuentros ocasionales sin el conocimien-

to del compañero, evitando así abrir la relación, que posteriormente sería difícil de mantener.

- Las actitudes positivas ante los encuentros sexuales fortuitos las tuvieron aquellos hombres que nunca o en ese momento no practicaban alguna fe religiosa, que han mantenido experiencias de pareja anteriores y que tuvieron o aún continúan estableciendo encuentros sexuales ocasionales.
- En general, se observa que las parejas mostraron un alto nivel de intimidad emocional y satisfacción sexual, aunque en este último aspecto la satisfacción no es experimentada de igual manera por ambos miembros, ya que existe disparidad en la puntuación que otorgó cada integrante de la pareja. También se observó el gusto de estar con la pareja y una valoración positiva de la misma.

Cuadro II. Factores que conforman el cuestionario de la pareja gay masculina

Intimidad:

Intimidad emocional
Satisfacción con la pareja
Intimidad física
Insatisfacción de la relación
Intimidad verbal
Distancia

Sexualidad:

Enamoramiento
Pertenenencia mutua
Satisfacción e importancia del sexo
Insatisfacción sexual
Sumisión sexual
Valoración de la pareja
Diversidad de técnicas

Actitudes:

Actitudes negativas ante los encuentros sexuales
Miedo al contagio de enfermedades
Actitudes positivas ante los encuentros sexuales

Los resultados del presente trabajo muestran aspectos generales y descriptivos de la estructura y funcionamiento de las relaciones afectivas que establecen los hombres gay. Sin embargo, también representa un primer acercamiento al fenómeno de las relaciones amorosas de los hombres gay en nuestra sociedad.

Lumsdem [1991] ha reportado un predominio, entre los gays de clase media y

particularmente los del Distrito Federal, de vivir con sus parejas o simplemente fuera del núcleo familiar, lo cual se corrobora con la presente investigación, en la que se constató que la gran mayoría de los encuestados viven con sus parejas y otros desean hacerlo, aunque también hay quienes prefieren vivir solos. Vivir en un contexto de pareja gay implica, en primer lugar, la aceptación de ser homosexual y asumir una identidad gay, es decir, reconocerse como un hombre que tiene una preferencia erótico-afectiva por otro hombre, característica que comparte y hace similar a otros, lo que le da un sentido de pertenencia, de formar parte de un grupo de personas que se hacen llamar homosexuales, que establece un determinado estilo de vida, que convive y se relaciona socialmente con otros gays y que decide compartir un tiempo de su vida, un espacio físico y una serie de sentimientos, emociones, afectos, deseos y placer sexual con otro hombre.

Un aspecto que podría influir en la duración de las relaciones es la rapidez con que los hombres establecen un enlace de pareja al poco tiempo de conocer a su compañero y de establecer una vida en común con él. Los resultados en este trabajo señalan que el tiempo promedio de conocer a la futura pareja y de iniciar la relación, así como de comenzar a vivir juntos, es de poco más de un mes, lo que podría representar una posible causa del rompimiento temprano de las parejas gay en caso de presentar incompatibilidad, ya que a diferencia de la heterosexual, no establecen un periodo de noviazgo que permita un mayor conocimiento mutuo.

Otro punto que puede también influir en la duración de la relación tiene que ver con lo que se espera de ella; si los miembros de la pareja tienen la expectativa de continuarla, realizan planes a futuro e incluso llegan a formar un patrimonio juntos. En la muestra de este trabajo, un indicador que permite observar esta situación es el hecho de que poco menos del 23 por ciento comparte legalmente algún inmueble, cuenta bancaria u otro tipo de contrato legal con su pareja. Lo anterior muestra que en algunas parejas existe incertidumbre sobre el futuro de la relación y se tiende a rehuir a mayores compromisos al lado de alguien con quien no están seguros de permanecer, sin importar el tiempo de vivir juntos o de haber iniciado la relación.

Por otra parte, un aspecto que se observó en las parejas encuestadas es el bajo índice de dependencia económica entre sus miembros. La tendencia es hacia la independencia financiera, sin embargo, existen sujetos que ayudan al compañero. Esto podría contribuir al establecimiento de una relación más equitativa, lo que se supondría mayor autonomía e igualdad.

Un punto que ha resultado similar con otros trabajos [Lumsdem, 1991] es la preferencia de las parejas encuestadas por adoptar un rol sexual mixto o "internacional" (tener roles sexuales intercambiables), lo que puede significar la existencia de mayor flexibilidad sobre los roles de género, al no equiparar los roles de las prácti-

cas sexuales con la autopercepción de la masculinidad y la feminidad, y no ser tan rígidos al asumir que quien adopte un rol pasivo debe ser el más femenino y quien juegue el papel de la mujer en la relación, o el que adopte un rol activo, sea el más varonil y quien tenga el dominio y control sobre el otro, y con esto reproducir el modelo de pareja heterosexual.

En las relaciones de pareja prevalecen las practicas del sexo anal y oral más que la masturbación, al parecer a diferencia de los gays de América del Norte, donde están más orientados hacia la masturbación y el sexo oral, lo que para nuestra población puede significar conductas de alto riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual como el VIH, sobre todo si no se emplea el condón en todas las relaciones sexuales. Ante ello, la masturbación permitiría tener prácticas de sexo seguro sin la necesidad de protección.

Por otra parte, los resultados muestran que en general no se tienen actitudes favorables ante la posibilidad de mantener relaciones sexuales ocasionales con otros hombres, sin embargo, un alto porcentaje de la muestra ha tenido un encuentro sexual en los últimos seis meses, lo que permite pensar que se realizan sin el conocimiento del compañero. Tal parece que para algunos hombres resulta más funcional establecer relaciones cerradas o monogámicas y al mismo tiempo, tener la posibilidad de mantener encuentros sexuales fortuitos, siempre y cuando exista el compromiso de estar con la pareja.

Respecto a esto último se observó un porcentaje alto de parejas que no usan el condón con su compañero, y un porcentaje menor pero también significativo de parejas que no lo usan en sus encuentros sexuales ocasionales. Esta situación conduce a un alto riesgo de contraer el virus del VIH u otra enfermedad de transmisión sexual, y que pese a los esfuerzos realizados por varias organizaciones e instituciones gubernamentales, no gubernamentales y grupos de activistas homosexuales, no han tenido el impacto suficiente para concientizar y sensibilizar sobre la incorporación del condón en las relaciones sexuales. Cabe aclarar que no se indagó sobre el tipo de prácticas sexuales que mantienen en sus encuentros ocasionales, lo que pudieran implicar un mayor o menor riesgo de infección.

De alguna manera, el considerarse una pareja "cerrada" puede propiciar el no uso del condón al dar por hecho la fidelidad del otro, los miembros de la pareja estarían en menor posibilidad de usar protección en las relaciones sexuales con la pareja por considerarlas seguras y aunque el índice de relaciones sexuales fuera de la relación es bajo, permanece el riesgo. De igual forma, el hecho de que los miembros de poco más del 13.5 por ciento de las parejas nunca se hayan sometido a la prueba para detectar el VIH, puede representar la confianza en el compañero, o por otra parte, que a pesar de que se tienen encuentros sexuales anónimos, hay una negación a considerarse en peligro de adquirir una enfermedad.

Las creencias e imágenes del hombre gay sobre su supuesta promiscuidad y el involucrarse en relaciones cortas y pasionales, no están reflejadas en el presente trabajo y aunque existen diversos estilos de vida gay y muy posiblemente haya personas que establezcan relaciones sexuales múltiples, no se puede atribuir a toda la población las mismas conductas sexuales y formas de pensar, sentir y vivir la homosexualidad. Las características de la muestra, aunque generalizan a toda la población gay, dan cuenta de un tipo de parejas de clase media que tienden a apegarse a los valores sociales convencionales que prevalecen en nuestra cultura; otras de las características son la tendencia a la monogamia, la búsqueda de encuentros sexuales ocasionales sin el conocimiento de la pareja y una mayor presencia de actitudes negativas ante estos encuentros.

En general, los miembros de las parejas encuestadas no han mantenido muchas relaciones previas, ya que en promedio han sido casi dos parejas las que han establecido, lo que podría representar que para muchos de ellos ésta sea su primera o segunda experiencia, y que de alguna forma influye en el tipo de vínculo que establecen con la pareja actual, ya que la experiencia de otras relaciones supondría mayor aprendizaje y capacidad para resolver los conflictos que se presentan en la misma.

Dentro de la dinámica de la pareja gay es importante reflexionar sobre la influencia que tienen las experiencias previas tanto afectivas como sexuales, en virtud de que pueden afectar en la manera como se vive una nueva relación y el nivel de satisfacción que se experimenta con la misma. Al parecer, la percepción que tienen los hombres más experimentados de su pareja y de su relación ya no es de felicidad y plenitud total, sino que son menos apasionados, tienen menos sentimientos de pertenencia mutua y menor enamoramiento, aunque no por ello implicaría menor compromiso o satisfacción con la relación. Lo importante aquí es considerar si en una pareja ambos miembros cuentan con experiencia similar o están pasando por momentos muy diferentes en su historia personal, y si esta situación les provoca algún tipo de conflicto en su relación. En este sentido, la propuesta de Mattison y Mc. Whirter [1984] sobre las etapas de la pareja gay aplicaría para aquéllas en las que ambos miembros fueran compatibles con relación a experiencias similares.

La satisfacción sexual con la pareja resultó importante para el buen funcionamiento de la relación. A pesar de haber calificado alta la satisfacción sexual, se encontró que los integrantes de la pareja en su mayoría no coinciden en el mismo nivel de satisfacción, aunque mantienen un buen nivel de comunicación. Podría pensarse que existen y están interfiriendo algunas inconformidades o limitantes que no se han verbalizado. Quizá el temor, la vergüenza o algún aspecto que aún no se tenga claro está provocando que los integrantes de la pareja tengan percepciones muy diferentes sobre su vida sexual, pero ciertamente el problema no radica en la diferen-

cia de percibir, sino en la insatisfacción que uno de ellos puede estar experimentando. Por ello es importante platicar sobre los aspectos que agradan o desagradan y que el compañero no conoce.

Con los resultados obtenidos en el presente trabajo, se puede decir que las parejas participantes mostraron una fuerte intimidad emocional, física y verbal, incluso en mayor medida que el aspecto sexual. La intimidad y la pasión son dos de los aspectos de vital importancia en las relaciones amorosas según la Teoría Triangular de Sternberg. Lo anterior permite tener un buen pronóstico del funcionamiento y satisfacción de la relación que establecen estos hombres en una convivencia de pareja.

El tercer elemento de la Teoría Triangular del Amor, el compromiso, se podría deducir a través de la duración que han tenido estas parejas, dado que otros aspectos, como el compartir posesiones, no se observa con claridad en los encuestados, posiblemente por las condiciones de vida social, económica y cultural de nuestro país.

Sin embargo, se puede señalar que existe un buen nivel de intimidad y satisfacción de la relación, así como una valoración positiva de la pareja. Lo anterior permite pensar que este tipo de relaciones son satisfactorias para los hombres que participen en ellas, independientemente del tipo de relación (abierta o cerrada), que vivan o no juntos, que mantengan o no encuentros sexuales ocasionales, lo importante es que prevalezca la equidad, el respeto y la honestidad entre la pareja.

BIBLIOGRAFÍA

Boswell, John

1992 *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik.

Cruz, Salvador

1998 *Estructura y funcionamiento de la pareja gay masculina*, Tesis de Maestría, México, Facultad de Psicología, UNAM.

Deenen, Adriano

1995 "Intimacy and sexuality in gay male couples", en *Archives of Sexual Behaviour*, vol. 23, núm. 24.

Donald, West

1967 *Psicología y psicoanálisis de la homosexualidad*, Buenos Aires, Horme.

Herd, Gilbert

1988 "Cross cultural forms of homosexuality and the concept gay", en *Psychiatric Annals*, 18 de enero.

Lemaire, Jean

1971 *Terapias de pareja*, Buenos Aires, Amorrortu.

Lumsden, Ian

1991 *Homosexualidad, sociedad y estado en México*, México, Solediciones, Canadian Gay Archives.

Mattison, Andrew y Mc. Whirter, David

1984 The male couple. How relationships develop, Estados Unidos, Prentice-Hall, pp. 16-17.

Núñez N. G.

1994 *Sexo entre varones, poder y resistencia en el campo sexual*, México, Colegio de Sonora.

Ortiz Monasterio

1994 "La pareja. Sus mitos", en María Teresa Döring: *La pareja o hasta que la muerte nos separe*, México, Fontamara.

Sternberg, Robert

1986 "A triangular theory of love", en *Psychological Review*, vol. 93, núm. 2

Storr, Antony

975 *Las desviaciones sexuales*, Buenos Aires, Horme.

Los *reneke* o *nawiki*, un acercamiento a la homosexualidad masculina entre los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, México

Juan Carlos Pérez Castro Vázquez*

RESUMEN: *La homosexualidad masculina entre los indígenas rarámuri (Chihuahua, México) existe desde antes de la llegada de los españoles y poco o nada se conoce sobre ella. La revisión histórica de cómo se han dado las construcciones masculinas muestran una gran influencia de los agentes externos en los roles de género, que dan pie a estereotipos y conceptos en los que se desenvuelven los varones homosexuales indígenas. Este ensayo es un primer acercamiento a la homosexualidad masculina rarámuri, que abarca aspectos históricos de la cultura y su devenir con el paso del tiempo, hasta lo que manifestó un grupo de hombres acerca de cómo viven su homosexualidad indígena.*

ABSTRACT: *Masculine homosexuality among rarámuri ethnic group (Chihuahua, Mexico) has existed even before the Spaniards arrived, and it's an issue that hasn't been studied at all. Trough out the historic review on how the masculine roles have been constructed, show us a great influence from external patterns, which lead to certain stereotypes and concepts that bare the raramuri homosexual men. This essay is an effort to approach to male homosexuality in the rarámuri ethnic group, taking into account historical and cultural issues through out time and up to these days, with a group of men that has been willing to talk about the topic, and how they live homosexuality among them.*

Uno de los principales factores que han quedado fuera de las intervenciones para el desarrollo en las comunidades indígenas y campesinas, ha sido tomar en cuenta aspectos relacionados con la masculinidad, o mejor dicho masculinidades, y de cómo los conceptos, roles y estereotipos que socialmente se han construido repercuten en la vida de las personas, entre ellas las homosexuales; debido a esto el presente documento suma su esfuerzo para la construcción de una cultura de igualdad, equidad y sin homofobia.

* ALCADECO, A.C.

Un grupo de varones rarámuri¹ (heterosexuales y homosexuales) que han trabajado desde hace varios años la perspectiva de género en proyectos de desarrollo comunitario fueron consultados para conocer su opinión con respecto a su trabajo, les pareció una buena idea que se escribiera sobre un tema por el cual ellos tenían interés por conocerlo y para poder hablar más de él.

Este trabajo pretende acercarse a la homosexualidad masculina entre los rarámuri partiendo de una breve descripción de la cultura y del proceso histórico que ha seguido la construcción de la masculinidad indígena, posteriormente, se enfoca específicamente hacia los *reneke* o *nawiki*. En la primera sección se retoma parte del trabajo de investigación documental histórico realizado por J. Carlos Pérez Castro para el proyecto denominado "Masculinidad y desarrollo entre los indígenas rarámuri".² Este proyecto en un principio se dirigió a la población heterosexual pero con el paso del tiempo se abrió a la población homosexual; en la segunda sección incorpora la información vertida por ocho homosexuales³ que aceptaron entrevistas personales, en las cuales se aplicaron 35 cuestionarios sobre los conocimientos, las actitudes y los comportamientos que actualmente se tienen con respecto a la homosexualidad en la cultura rarámuri.

ERSPECTIVA HISTÓRICA

Los indígenas rarámuri o tarahumaras se asentaron hace unos dos mil años en el territorio que hoy lleva su nombre en el estado de Chihuahua, dejando las migraciones yuto-aztecas que iban hacia el sur. La tierra era extensa y rica para sustentarse con la recolección, la caza, la pesca y cada vez más con la agricultura.

Debido a las características ágrafas de los rarámuri, lo que se conoce de su cultura es a través de los escasos vestigios arqueológicos existentes (tumbas), los relatos de los primeros misioneros jesuitas y por la extraordinaria conservación de sus

¹ *Rarámuri* significa literalmente "pie ligero" y es el gentilicio que usan los indígenas para denominarse a sí mismos. La castellarización de esa palabra degeneró en lo que ahora se le conoce como Tarahumara, se puede decir que rarámuri y tarahumara son sinónimos.

² El proyecto tiene como objetivo establecer la relación que existe entre la masculinidad y el desarrollo de las comunidades indígenas, que permita promover la participación de los hombres a través de talleres en acciones concretas que desde la perspectiva de género impulsen cambios en beneficio de sus personas, de sus familias y de sus comunidades. Ha sido financiado principalmente por la Fundación John D. and Catherine T. MacArthur (1998), la Fundación Summit (2000) y algunas acciones concretas por el Instituto Mexicano de la Juventud y la Secretaría de Fomento y Desarrollo Social del Gobierno del Estado de Chihuahua (1999 y 2000). Actualmente llega a 2 300 hombres indígenas de todas las edades, predominando los jóvenes en cinco municipios de la Sierra Tarahumara.

³ Los que participaron en las entrevistas me pidieron que conservara su anonimato. Pertenecen a tres comunidades diferentes del municipio de Bocoyna, promedian 35 años de edad, todos se conocen entre sí, pero no todos conviven juntos. No aceptaron una reunión grupal para hablar específicamente del tema aunque sí han participado en talleres de sexualidad junto con hombres heterosexuales.

usos y costumbres que se pueden constatar durante los últimos 350 años; que permiten reconstruir algunos elementos importantes de la historia prehispánica rarámuri.

Antes de la llegada de los españoles, los rarámuri no tenían animales domésticos. La artesanía se reducía a la elaboración de canastos y vasijas de cerámica rudimentarias. No tenían escritura, ni pintura; pero sí instrumentos musicales como el tambor, la flauta y el arco musical o *chapareke*. [Robles, 1986]

Eran seminómadas y se agrupaban en núcleos o clanes familiares, dispersos a lo largo de los valles cultivables y al frente del grupo un jefe o jefa del clan.⁴ [Frade, 1997] Desconocían el comercio y consecuentemente el dinero, aunque probablemente practicaban el trueque a pequeña escala.

Los misioneros destacaron como rasgos de identidad masculina las costumbres paganas como emborracharse en las fiestas, la promiscuidad sexual en la que se enmarcaban las relaciones homosexuales, los pleitos que surgían en esas festividades y el que acudieran a curanderos y hechiceros. [Merrill, 1992; González, 1980; Newman, 1730] Un rasgo que les llamaba poderosamente la atención era el espíritu de independencia de los varones —que calificaron de salvaje, con relación a otros pueblos indígenas del sur—, respecto a sus jefes o jefas de clan, e incluso dentro de la familia, entre padres e hijos.

En cuanto a la homosexualidad, no existen datos prehispánicos más que la existencia de los términos lingüísticos los *Reneko* y *Nawiki* con los cuales se identifica en la lengua indígena a los homosexuales, esto demuestra que el concepto existía aún antes de la llegada de los españoles, por tanto, se puede decir que era una práctica reconocida y que al parecer los antiguos rarámuri no tenían reacciones homofóbicas como actualmente sucede.

En la bibliografía⁵ que se ha consultado no existe información acerca de la homosexualidad, obviamente desde la posición homofóbica de los misioneros, no es difícil suponer que no era vista siquiera como motivo de estudio, por lo cual no se conoce nada al respecto.

En lo que se refiere a dos aspectos relevantes de la identidad rarámuri, la medicina-magia y la religión, es interesante como ya lo ha señalado Velasco [1983], que a

⁴ Este aspecto es importante en términos de género, ya que significa que tanto los hombres como las mujeres podían tener el poder y a la fecha sigue siendo vigente aunque no visible.

⁵ Es bueno señalar que la etnografía y documentación antropológica que se conoce de los rarámuri es en su gran mayoría obra de los misioneros jesuitas, y ésta es la que logró llegar a España, ya que al ser expulsados los jesuitas en 1767 contrataron a un fabricante de juegos pirotécnicos de Zacatecas para que transportara los archivos desde Chihuahua hasta Durango, de ahí a Veracruz para embarcarlos a Europa y se cobrara con el papel de los manuscritos [Rodríguez, 1982], por lo que es de imaginarse la pérdida que esto significó. En cuanto a lo escrito en este siglo, lo más relevante lo escriben Lumholtz, Merrill y Kennedy, los dos últimos se basan principalmente en las fuentes jesuitas, por lo que el sesgo sigue siendo de alguna manera el mismo.

pesar de la tendencia del cristianismo europeo de esa época (en especial el español), a considerar la magia como una especie de religión diabólica, los misioneros distinguen entre ídolos y amuletos y entre hechicería y hechiceros, por una parte, y religión y sacerdotes paganos por otra. Font en 1611 escribió: "Aunque he procurado saber si estos gentiles Tarahumares tienen ídolos o alguna superstición, no he habido rastro de eso [...]". En realidad, aunque adoraban a un solo Dios, Padre-Madre, representado por el sol y la luna, no tenían ídolos ni sacerdotes, pero sí hechiceros, hechiceras y ritos de curación. Parece que la realidad misma daba pie a una clara distinción entre magia y religión. De aquí vale la pena resaltar la dualidad genérica de Dios en uno solo, de esto podría inferirse que si no tenían conflicto con la definición del sexo de la divinidad, posiblemente no les causara problema la de las personas.

Los primeros españoles entraron al territorio tarahumara en 1589, buscando minas por la región de Chínipas, con esto se dio inicio a lo que se puede interpretar como la conquista española y con ello se produjo un cambio radical en la vida indígena y comenzó de una nueva etapa histórica.

La historia de los rarámuri, durante el periodo que va desde la conquista hasta nuestros días, se puede dividir en tres momentos, los cuales coinciden con la evangelización jesuita. Ésta ha sido uno de los factores externos que más han influido en la construcción de la identidad del varón, negando implícitamente la posibilidad de la existencia de la homosexualidad indígena y construyendo la figura patriarcal, base del machismo, la misoginia y la homofobia.

El primer momento inicia con los primeros contactos entre blancos y tarahumaras. Los tarahumaras se establecieron en su territorio entre 1607 y 1608 gracias al P. Juan Font que funge como mediador de un conflicto entre éstos y los tepehuanes. Inmediatamente después se inicia la evangelización en la zona y en 1639 la Tarahumara se constituye como una misión independiente. [Velasco, 1983]

Si bien el P. Font se alegraba de evangelizar "[...] sin gastos de capitanes y soldados [porque] los naturales gustan de vernos [a los sacerdotes] en sus tierras y viéndonos con españoles, se recelan".⁶ Pronto se establecieron "presidios"⁷ en muchas de las misiones que se iban estableciendo, facilitando la penetración española que se aceleró con el descubrimiento de minas de oro y plata.

Toda esta actividad estaba organizada y dirigida por los conquistadores y con frecuencia echaban mano de los indígenas para todas las labores necesarias. Los rarámuri trabajaron en las minas y en algunas haciendas de las estribaciones de la sierra, sin embargo, este fenómeno no tuvo tanta importancia como en otras regiones

⁶ Font, Anua 1607 y carta al P. Ildelfonso de Castro, del 22 de abril de 1608 (AGN, Jes II-29, annua 1608) citada en Velasco. [Ob. cit.:27]

⁷ Los presidios eran pueblos en los que existía una guarnición y en algunas ocasiones fortificaciones.

del país, ya que nunca se implantó efectivamente el sistema de encomiendas o repartimientos.

Muchas veces se intentó integrar a los rarámuri en pueblos y al modo de vida o producción occidental, a “la civilización”, a la vida política de los poblado, pero los misioneros se frustraron por la resistencia de los indígenas. El último de los levantamientos armados importantes, tuvo lugar en 1700, sin embargo, los periodos de conflictos, conspiraciones, pequeñas revueltas y paz se suceden de manera dialéctica llegando casi a la mitad del siglo XVIII.

La opresión de la fuerza bruta sobre el derecho de los rarámuri era un hecho doloroso pero real, los indígenas aprendieron y optaron por una resistencia pacífica, refugiándose en lugares inaccesibles en la montaña para salvar lo que consideraban importante; porque ellos no renunciaron a los valores que defendían y que conservan casi intactos hasta la fecha, es decir, sus formas de trabajo y economía, su asentamiento disperso y su libertad religiosa y ritual, así como sus construcciones lingüísticas que les han permitido mantener vivos los conceptos que quisieron hacer desaparecer como los de *reneke* o *nawiki*.

Los españoles renunciaron a reunirlos en poblados, a desterrar sus fiestas rituales y a imponerles trabajos del modo que hubieran querido. Cambiaron su táctica, buscando ahora el control político poniendo “capitanes” (1653) y “gobernadores” (1677) indígenas para organizar en partidos a los que se encontraban dispersos. Para la segunda mitad de ese siglo, las misiones jesuitas entre los rarámuri estaban sólidamente establecidas; los misioneros toleraron o respetaron más su religión y desde 1611 asignaron fiscales entre los varones rarámuri para convocar a las fiestas cristianas, apoyaron el nuevo sistema de autoridades otorgando los bastones de mando, introdujeron la ganadería y algunos nuevos cultivos y cambiaron la identidad de pertenencia al clan familiar por la identidad de pertenencia al “pueblo” determinado por el templo al que tenían que asistir, favoreciendo de este modo los mecanismos de control y difusión de la moralidad católica, sexista y homofóbica.

Al parecer se lograba un entendimiento progresivo. Los misioneros ya habían predicado su doctrina e instituido sus ritos y fiestas y los indígenas ya se veían como *pagótuame*, bautizados o cristianos. Su identidad había sido reconfigurada ya que ahora había dos categorías entre los mismos rarámuri, los bautizados y los no bautizados, los buenos y los malos, dentro de los malos ubicaron a los homosexuales.

Cuando el Rey Carlos III de España en 1767 decreta la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la Corona española, marca el segundo momento de choque para la recién consolidada situación rarámuri. Se iniciaba así, al final del siglo XVIII, una etapa afortunada en la que los indígenas quedaron libres de los misioneros para interpretar el cristianismo con formas y símbolos propios, de tal manera que la

conceptualización católica cambió. En ese momento empezó el abandono gradual de las misiones que duró todo el siglo siguiente, y minimizó los efectos de la forzada occidentalización de su vida y su religión, permitiendo el reforzamiento de aspectos que, quisieran o no los misioneros, existían, uno de ellos era el de las prácticas homosexuales tanto de hombres como de mujeres, esto facilitó, por ejemplo, la entrada a los templos católicos de los homosexuales, sin restricciones, igual que los demás.

Posteriormente, en ese mismo periodo empiezan a surgir aspiraciones independentistas y conspiraciones en todo el país que culminarían con el levantamiento de 1810, consumado en 1821. Los siguientes 50 años son probablemente los más agitados en la historia de México. Todo esto significó el abandono político y militar de una zona tan aislada y políticamente irrelevante como la tarahumara, dejando exclusivamente a los mestizos y a las empresas inglesas y norteamericanas que iban implantando asentamientos blancos en las tierras indígenas, dándoles un respiro adicional a los rarámuri en el proceso de la construcción de la identidad masculina.

El tercer momento se presenta cuando regresan los jesuitas en 1900 al territorio de la tarahumara, asumiendo una buena parte de la zona. Paulatinamente van reabriendo y creando nuevas misiones, escuelas, internados y hospitales. Un lugar representativo de los intereses de las misiones de entonces se establece con la fundación de una "colonia" indígena en el poblado de Sisoguichi, donde intentaban enseñarles oficios manuales e instalar talleres y desterrar, a toda costa, en nombre del evangelio católico los aspectos "negativos y/o demoniacos" que conservaban los indígenas, particularmente lo referente al "libertinaje" de las prácticas sexuales.

En esta época inicia también la explotación intensiva de la madera, que, aparte del despojo y los abusos que trajo consigo implicaba la apertura de caminos, introducción de camiones, aserraderos, electricidad, venta de nuevos productos —muchos de ellos superfluos— y el cruce por la sierra del ferrocarril que iba desde Chihuahua hasta el Pacífico. Además surgió el interés por parte del gobierno mexicano en cuanto al "problema indígena", a partir de 1920 se empiezan a abrir escuelas e internados, clínicas y centros indigenistas y se establecen los ejidos dentro de la territorialidad indígena.

La realidad mostrada a través de la historia de este pueblo indígena, permite señalar que dos situaciones fundamentales han ejercido su influencia en la construcción de la masculinidad, en la cual fue quedando oculta y muchas veces negada, la homosexualidad. La primera es que al recibir la evangelización católica, pierden la forma tradicional de organización, ya que si bien no aceptan vivir todos juntos en un pueblo, sí aceptan la estructura de gobierno cuyo ejercicio se desarrolla en torno al templo al cual asisten, a través de una persona que es invariablemente varón y heterosexual. De esta forma la Iglesia católica reprodujo su estructura jerárquica

hacia el interior de las comunidades rarámuri, lo que excluyó a las mujeres, sobre todo a las ancianas que, como lo han señalado los antropólogos, podían tener el poder y ejercer la autoridad no sólo en la toma de decisiones, sino en la participación más efectiva de las celebraciones religiosas y en la vida comunitaria en general. [Frade, 1998]

Asimismo, la identidad masculina se ve modificada cuando los hombres rarámuri asimilan el concepto que manejaban los sacerdotes, dada la carga contenida en el *currículum* explícito e implícito evangelizador, en el cual al estilo de la época, las mujeres eran en muchas ocasiones “la causa del pecado”, los hombres eran los elegidos, siempre y cuando no fueran homosexuales, y el medio ambiente —según el Génesis— era un don concedido para su dominación.

La segunda situación, que vuelve a influir en la construcción masculina en este siglo, se presenta cuando en 1920 se instaló la figura jurídica de ejido dentro de la territorialidad indígena para regular la tenencia de la tierra, esto no se llevó a cabo en todo el país —como resultado de la Revolución Mexicana— sino hasta cuando los recursos forestales empezaron a ser explotados intensivamente. Esta nueva imposición terminó de modificar los roles y estereotipos de los rarámuri ya que las mujeres son excluidas del proceso de toma de decisiones, es decir de la asamblea ejidal, y los varones asimilan las actitudes y valores promovidos por los mestizos que trabajaban en la reforma agraria, exacerbando la homofobia ante la realidad de la homosexualidad masculina.

Aunada a esta historia, se presenta la influencia ejercida sobre los rarámuri por la cultura dominante, con la cual terminan por asimilar los roles masculinos, los hombres cambian su vestimenta tradicional, dejan de usar la zapeta (taparrabo), los huaraches y la collera (lienzo de tela acomodado como diadema en la cabeza para sujetar el cabello utilizado por hombres y mujeres), empiezan a utilizar el pantalón, las botas y el sombrero, cuando los portan muchos demuestran la misma actitud de rudeza y de hombre “macho” que los mestizos.

Estas dos situaciones son las que han contribuido a la construcción de los valores actuales, reflejados en los roles y estereotipos masculinos que enmarcan su identidad. Ambas se aprecian fuertemente cargadas de normas patriarcales, misóginas y homofóbicas, resaltando el modelo de masculinidad dominante por un lado, y ocultando y negando la homosexualidad masculina, por el otro.

Otro factor que se sumó fue la intervención educativa. En el periodo histórico que va desde Lázaro Cárdenas hasta la fecha, la educación para los grupos étnicos ha estado determinada por la realidad nacional, primero por la política indigenista y posteriormente por una política indígena, bilingüe-bicultural.

La política indigenista surge concretamente:

buscando la incorporación del indígena a los diferentes planos sociales, económicos y culturales, a una sociedad y cultura “mejores”, donde lo “mejor” es pensado en dejar de ser indio para sentirse mexicano; dejar de ser ignorante para pasar a ser civilizado; dejar de ser pobre para aspirar ser rico, planteando para ello una estrategia de integración, como una educación homogénea para todas las etnias del país, fundamentada en los procesos de aculturación y castellanización. [Herrera, 1991]

La política de castellanización estaba determinada por los contenidos curriculares, los cuales respondían a un pensamiento distinto de la realidad rarámuri, donde lo sexista y homofóbico también forman parte de los currículos implícitos en que se basa. En contraposición a esta política se desarrolla otra política educativa, llamada Educación Indígena Bilingüe-Bicultural, EIBB.

En general, la política de la EIBB tiene como propósito desplazar la castellanización en los primeros grados de la educación escolarizada y sustituirla por un reforzamiento de la identidad indígena, usando la lengua materna; propone no sólo enseñar contenidos científicos de la cultura occidental, sino también rescatar contenidos étnicos. Para ello, presentan como estrategia de acción incorporar a jóvenes indígenas bilingües en el magisterio, para que se encarguen del proceso enseñanza-aprendizaje bilingüe-bicultural. Jóvenes que por este trabajo tienen la oportunidad de salir a capacitarse fuera de la región y que asimilan también los modelos masculinos urbanos y los de poder, que son llevados de regreso a sus comunidades, reforzando aún más el modelo homofóbico.

Si bien es cierto que la política de la EIBB pretende romper con la política indigenista, en los hechos no se puede negar el proceso histórico social en el que están inmersos los rarámuri, pues a pesar de que se abre un espacio de participación directa, no significa que ésta en el fondo sea real y transformadora, ya que para eso se requiere romper con los bloqueos históricos, lo que implica aceptar la pérdida de realidades étnicas e incorporar otras realidades con necesidades e intereses ajenos a los propios, es decir, que pretendan recobrar una identidad perdida y aprendan a reconocer que existen diferencias y diversidades incluida la de la preferencia sexual.

La identidad del sujeto que subyace implícitamente en la política indígena bilingüe bicultural, está determinada porque: *a)* el sujeto no se asume como indigenista, pero sí se piensa colonizado; y *b)* el sujeto no piensa su identidad desde una perspectiva crítica, pero sí la vive como marginado, inferior, subordinado, etcétera. Es decir, esta política trata de ser una resistencia al indigenismo y sin embargo cae en un reproduccionismo, en cuanto a que incorpora una identidad ajena a través de un proceso de aculturación y castellanización.

En términos de la homosexualidad, las políticas educativas han promovido nue-

vamente en los varones rarámuri la introyección de estereotipos masculinos acordes con la cultura patriarcal, ya que en ninguna de las dos opciones se visualiza que la identidad de los hombres pueda ser diferente a ella; a fin de cuentas se parte del supuesto de que estos roles son universales y que la homosexualidad es más un problema que una manifestación masculina diferente.

Para concluir esta reseña histórica se puede decir que la suma de los intereses de evangelización de la Iglesia católica y los de "civilización" del gobierno mexicano dieron pie a la creación de nuevos referentes masculinos para los rarámuri, que siguiendo fieles a su resistencia pacífica, los han asumido y con ellos ven el mundo, aprenden, conviven, se desarrollan y se identifican, entre ellos se encuentra la población homosexual.

LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA RARÁMURI

Los *Reneke* o *Nawiki*. La palabra "rene", fonéticamente adornada con la terminación ke, *reneke*, significa la persona que le gusta tener sexo con otra persona de su mismo sexo, no importando que sea hombre o mujer, por lo que se aplica en ambos casos, cabe señalar que se utiliza más para la homosexualidad femenina.

La palabra *nawí* fonéticamente adornada con la terminación ki, *nawiki*, significa "cantar", "el que canta", y ha sido usada para designar a los homosexuales hombres, exclusivamente. Esta denominación, se usa más que la de *reneke* y forma parte del lenguaje coloquial incluso en el de la cultura mestiza. No fue posible establecer si su origen es propio de la cultura rarámuri o promovido por la cultura mexicana, sin embargo, aunque su sonido es agradable al oído, se ha usado también peyorativamente.

Al platicar con los homosexuales, respecto al término con el que les gusta ser reconocidos, dijeron que con el de *reneke*, porque lo identifican como parte de su cultura; sin embargo, las demás personas los nombran constantemente *nawikis* aunque en muchas ocasiones en forma de burla. Actualmente también les gusta que los llamen "osexuales" (adaptación de la palabra homosexuales por los rarámuris).

En general, dicen que ser homosexual no solamente es por una preferencia sexual, sino que también existe un interés por ser como las mujeres. Algunos gustan de vestirse con ropas de mujer y salir a pasear o ir a las fiestas con ropas muy coloridas, pero que si se trata de alguna celebración religiosa en el templo, tienen que vestirse como heterosexuales y pararse del lado donde se les indica —no es el mismo que para las mujeres—, de lo contrario provocarían "el enojo de Dios".

Debido al contacto que tres de los jóvenes entrevistados han tenido con la cultura

occidental, en la cual es fácil acceder a otros productos, han empezado a incorporar adornos como pañoletas, collares, aretes, pintura para labios y maquillaje en las mejillas, porque aseguran que al presentarse más vistosos son más atractivos que las mujeres, y que a los hombres les gustan más, si se adornan más.

En su cultura se acepta que un hombre pueda casarse con otro hombre; no existe ningún ritual ni ceremonia al respecto, solamente se juntan y si se aburren se separan. Cada uno asume un papel dentro de la pareja; uno es el proveedor y del mundo público, el otro, el de lo privado, del cuidado del hogar y la atención de su hombre. Los roles de género impuestos por la sociedad patriarcal son importados a la vida homosexual.

Los jóvenes entrevistados reconocieron ser extremadamente celosos e infieles, les gusta cambiar de pareja e incluso uno de ellos vivió durante tres años con un hombre no indígena en el estado de Sinaloa, pero lo dejó porque tomaba demasiado. Procuran tener cuidado con su aspecto facial pero les gustaría estar gordos, ya que pretenden imitar el estereotipo de belleza rarámuri de la mujer, "mientras más gordas, más hermosas".

Todos se reconocen como muy apasionados y buscan principalmente a los hombres jóvenes, uno de ellos dice: "que tengan la energía que nos gusta que nos metan"; no les importa mucho el tamaño de los genitales de su pareja, sino la fuerza de su cuerpo, particularmente de sus brazos y manos, aunque señalan que no estaría mal, si además, están bien dotados en sus genitales.

Les gusta realizar las actividades que hacen las mujeres normalmente en la vida cotidiana del hogar, aunque en las labores de remuneración económica se ubican en cualquier trabajo, como albañiles de la construcción, el corte de pinos en la industria forestal y también siembran sus parcelas de maíz y frijol. Como excepción, uno de ellos, trabaja actualmente en una cantina en un poblado mestizo, dice que ha sido tan grande su éxito que el dueño le ha subido cuatro veces el sueldo en menos de seis meses y que la cantina se ha vuelto famosa por su presencia.

Todos se reconocen estrictamente "osexuales" y no bisexuales, uno solamente dice que intentó vivir con una mujer durante varios años e incluso tuvo dos hijos, pero que siempre le atraieron más los hombres. No especificaron la edad en la que se reconocieron definitivamente como tales, pero todos coincidieron que no existe mucha homofobia en su cultura, lo cual los hace tener una vida más tranquila y sin problemas por su preferencia, por ello consideran que no tuvieron que buscar un momento para "salir del closet", siempre estuvieron fuera, pero también reconocen que no existe nada que su cultura haga a su favor por existir en ella, simplemente son una persona más.

Con respecto a los cargos o posiciones de poder a los que pueden acceder u ocupar por méritos propios en la cultura rarámuri, reconocen que no saben de algún

“osexual” que haya llegado a ser *owiruame*⁸, *sukuruame*⁹ o *hispame*,¹⁰ éstas son las posiciones de mayor prestigio y ha existido desde antes de la llegada de los españoles. También señalan que ninguno ha sido propuesto para ocupar algún cargo como el de gobernador, porque estos cargos son los que se importaron de la estructura jesuita en el proceso de evangelización de los siglos XVIII y XX y todos fueron para varones heterosexuales. Mencionan que los han invitado a participar en algunas celebraciones con cargos pequeños a manera de comparsas de procesiones, pero no les gusta porque no se sienten completamente integrados y prefieren ser espectadores, sin embargo, no pueden permanecer del lado de las mujeres, como les gustaría, tienen que colocarse del lado de los hombres.

Los problemas dentro de sus comunidades son los pleitos con las mujeres porque se ponen celosas de ellos y, sobretudo, la persecución de los sacerdotes católicos, que los buscan para darles pláticas para “curarlos”. Dicen que las personas ajenas a sus comunidades los tratan mal y los ofenden. Por ejemplo, en una asamblea de los representantes de la Procuraduría Agraria, la cual depende del gobierno del estado, a dos de ellos les querían quitar sus derechos agrarios porque “eran jotos”. Otro problema es que no pueden andar “vestidas” por las calles de los poblados mestizos porque son blanco de burlas. Por tal razón no salen mucho de sus comunidades y los dos que lo han hecho prefieren ir a Sinaloa en lugar de Chihuahua, porque —según dicen— la gente que vive cerca del mar los trata mejor.

En relación con el acceso a los servicios de salud sexual y reproductiva, están todavía más alejados que la población heterosexual, que también es altamente relegada porque no existe nada que se adapte a su cultura con excepción de lo que ALCADECO en coordinación con los Promotores de Salud de San Ignacio de Arareko, ha venido trabajando últimamente en el proyecto de masculinidad y desarrollo. Carecen de información sobre la sexualidad o los riesgos que actualmente existen de contraer alguna infección de transmisión sexual, aunque han escuchado acerca del sida, consideran que eso no es un problema de ellos, porque aseguran que si no tie-

⁸ *Owiríame* es la persona que tiene poder para curar mediante los sueños apoyándose en elementos naturales, su área terapéutica se enmarca dentro de los padecimientos psicosomáticos. Normalmente sus acciones son de beneficio para la gente y gozan del amplio reconocimiento de la población. Es lo que se llama un médico tradicional.

⁹ *Sukuríame* es aquella persona que puede tener el control sobre otra u otras personas para provocarles daño y someterlos a su voluntad para que le acarree beneficios. También utiliza los sueños con este propósito y puede curar padecimientos sencillos si los quiere ayudar. Se conoce como hechicero u hechicera.

¹⁰ *Sipáame*, es aquella persona que tiene el poder para establecer una relación con el Peyote o Jícuri, al cuál le reconocen vida propia y de inmenso poder. El sipáame es el único que puede realizar la ceremonia de la raspa de jícuri y ésta se realiza para curaciones de casos extremadamente difíciles, las cosas que realizan son difíciles de creer pero me consta que son ciertas y éstas no tienen explicación científica. En la actualidad solamente quedan hasta donde es posible saber unos cinco buenos sipáames en toda la población indígena.

nen contacto con mestizos no contraerán la enfermedad, ubican al SIDA como una enfermedad de extranjeros. Ninguno de los jóvenes manifestó haberse enfermado de alguna Infección de Transmisión Sexual, ITS, y les causó mucha risa escuchar acerca de los condones y al parecer todavía no están dispuestos a usarlos.

Se puede decir que los rarámuri son menos homofóbicos que quienes no son indígenas, pero han importado comportamientos que no crean una cultura favorable para las manifestaciones homosexuales, en términos culturales, tampoco tienen mucho que aportar, porque son un sector pequeño que ha pasado inadvertido pero que se mantiene en buena convivencia con los demás.

¿QUÉ DICEN LOS HETEROSEXUALES?

Al preguntarles a los hombres heterosexuales cómo ven a los homosexuales, expresaron su aceptación y que los ven y los tratan de manera normal, pero que durante las *teswinadas*¹¹ sí se aprovechan o se burlan de ellos. Definen al homosexual como el hombre al que “le gusta la *bisaka*”¹² y permite ser penetrado por otro hombre. Pero aclaran que no es homosexual el hombre que penetra, por el contrario, se reafirma como macho, como señaló un hombre en una entrevista: “[. . .] soy tan chingón que hasta tengo para darle a los *nawikis* y sigo siendo bien hombre”.

Dicen que cuando en una *teswinada* están los *nawiki*, las mujeres se sienten celosas de ellos, porque conviven más con los hombres y cuando ya están borrachos les gusta llevárselos y no llegan a su casa, esta situación ha motivado pleitos entre las mujeres y los *nawikis*.

Socialmente se acepta que los hombres tengan contactos sexuales con otros hombres, siempre y cuando esté borracho, pues igual que en otras situaciones de la vida, “todo se vale con el alcohol”, pero esto no lo reconocen como un acto homosexual y representa un alto riesgo para la salud, ya que no existe una práctica de sexo seguro.

Entre los heterosexuales se dice que los homosexuales tienen la fuerza de dos hombres, porque “son hombre y son mujer”, en algunas ocasiones cuando han peleado a golpes con alguno de ellos, han experimentado la gran agresividad que tienen los *reneke* y su resistencia a los golpes. En cuanto al trabajo físico también expresan que los *nawiki* no se “rajan” fácilmente, hasta “parecen burros de carga”, dice uno de ellos.

Otro aspecto interesante es que durante las celebraciones de muertos, conocidas

¹¹ El término *teswinanda* se refiere a las reuniones que con motivo de trabajo o fiesta se realizan en las casas, donde se comparten los alimentos y se ingiere una bebida alcohólica parecida a la cerveza preparada a base de maíz. Las *teswinadas* pueden durar varios días y los niveles de consumo de teswino son impresionantes, al grado que se pueden provocar el vómito para poder continuar bebiendo.

¹² *Bisaka*, Pene.

como *chuwíbaris*, se permite que uno de los parientes del sexo contrario al de la o el difunto en cuestión, actúe asumiendo el papel del muerto o muerta, pero cargado de bromas con alto contenido sexual. Dicen que si el que murió es hombre necesita tres fiestas y si es mujer cuatro celebraciones, una cada año, y que al momento de escenificarlos se permite que regresen a retozar entre sus seres queridos y bromear para darles vida y ánimo por su ausencia y no tristeza por la pérdida. Como sucede en muchas de las circunstancias de socialización rarámuri, estas fiestas están acompañadas de *teswino*. Una vez borrachos, todo puede suceder, por ejemplo, en una ocasión hace 10 años aproximadamente, el hombre que interpretó el papel de una mujer adulta, estuvo muy próximo a ser penetrado por el viudo pero no pudo lograrlo porque estaba muy alcoholizado, sin embargo, el actor lo animaba a que lo hiciera para que "tuviera consuelo de su mujer", también ha habido casos en los que una mujer que asume el papel de hombre y puede jugar sexualmente con la esposa del muerto enfrente de todos. El único requisito para quienes participan como actores o actrices es que sea pariente político de la persona fallecida. Si quien murió es un menor de edad, entonces lo más que puede pasar es que se desnuden en público y jueguen para divertirse como lo haría el pequeño o la pequeña difunta. Es importante aclarar que esta situación no se puede generalizar para toda la población rarámuri, pero sí es algo que probablemente se sigue haciendo en algunas comunidades. Este ejemplo es posiblemente una de las manifestaciones homosexuales que seguramente escandalizaban a los misioneros.

Como parte de la historia contemporánea que se ha creado, se dice que los homosexuales pueden serlo porque son personas de "mes a mes", esto es, que dependiendo de cómo esté la luna esa persona se puede convertir en *reneke* un mes y al mes siguiente dejar de serlo, después nuevamente es *reneke* y así sucesivamente hasta que muere. Afirman que no son muchos los que poseen esta característica y que solo en los hombres existe esa mutación reversible.

Con este acercamiento se puede concluir que la homosexualidad es una práctica que data desde antes de la llegada de los españoles y que es aceptada y vigente en la cultura rarámuri. Esta preferencia sexual no es perseguida internamente, pero sí es motivo de juego y en ocasiones de burla principalmente por parte de los jóvenes. Predomina en hombres pero existe también entre las mujeres.

Desde que llegó a este territorio hace cinco siglos la iglesia católica se ha esforzado, para desaparecerla y hasta "curarla", y aunque no ha afectado en gran medida su existencia sí ha creado el ambiente homofóbico existente.

Las prácticas sexuales no seguras de los *nawiki* los expone a contraer infecciones de transmisión sexual incluido el VIH-SIDA y la ignorancia al respecto los hace un grupo vulnerable, por lo que son indispensables las acciones que favorezcan el incremento de la información sobre este tema y el acceso a la metodología preventiva.

Lejos de lo que se puede haber pensado, tanto los *nawiki* como los que no lo son, están interesados en los temas sobre la sexualidad y la homosexualidad masculina, obviamente falta mucho por investigar y aprender sobre esto en la cultura rarámuri.

BIBLIOGRAFÍA

Bennet, Wendell y Robert Zingg

1986 *Los Tarahumaras, una tribu india al norte de México*, Clásicos de antropología mexicana, México, INI.

Brambila, David

1970 *Bosquejos del Alma Tarahumara*, Colección mimeografiada, Sisoguichi, Chihuahua.

Brittan, Arthur

1989 *Masculinity and Power*, Gran Bretaña, TJ Press.

Díaz Polanco, Héctor

1996 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI editores.

Frade Rubio, Laura

1995 "Alternativas de promoción de salud, nutrición y etnodesarrollo entre los rarámuris de San Ignacio de Arareko", conferencia del ciclo "Tarahumara, reto y perspectivas", Universidad Iberoamericana, México.

1997 *Género y desarrollo entre las mujeres rarámuri*, engargolado, México, ALCADECO.

1998 "La autonomía de las mujeres rarámuri de San Ignacio de Arareko", en *Educación de adultos y desarrollo*, núm. 50, Bonn, Alemania, Cooperación Internacional de la Asociación Alemana para la Educación de Adultos.

Frade Rubio, Laura y Juan Carlos Pérez Castro Vázquez

1995 *Alternativas de etnodesarrollo de los rarámuris de Arareko*, engargolado, México, ALCADECO.

González Rodríguez, Luis

1974 "Las Barrancas Tarahumaras", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol.V, México.

1982 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, Colección CIEN-SEP 80.

1994 *Tarahumara la Sierra y el Hombre*, México, Camino.

Kaufman, Michael

1989 *Hombres, placer, poder y cambio*, CIPAF, Santo Domingo.

Lumholtz, Carl

1945 *"El México Desconocido"*, México, Herrerías.

Merril, William

1992 *Almas Rarámuris*, México, INI (c 1988, *Raramuri Soul, Knowledge and social Process in Northern Mexico*).

Moore, Robert y Douglas Gillette

1993 *La Nueva Masculinidad*, Paidós Contextos.

Neumann, José

1991 "Nuevas insidias de los Tarahumaras", en González Rodríguez, Luis (comp.), *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, Chihuahua, México, Camino, col. Centenario: 8.

Pérez Castro Vázquez, Juan Carlos

1996 "Apuntes personales de la Tarahumara", manuscritos, México.

Robles, Ricardo

1994 Marzal, Manuel (ed.), *El Rostro Indio de Dios*, en "Los Rarámuri Pagótua", México, Universidad Iberoamericana, CRT.

Plancarte, F. M.

1954 "El problema indígena tarahumara", en *Memorias del INI*, vol. V, México.

Roberts, Cristina De, y Henri Pascal

1994 *La Intervención Colectiva en Trabajo Social*, Buenos Aires, El Ateneo.

SEDESOL

1998 *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*, Serie Divulgación, México.

Velasco Rivero, Pedro de

1983 *Danzar o Morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, CRT.

La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en México. Tres momentos históricos

Norma Mogrovejo*

RESUMEN: Por medio del relato oral, historias de vida y entrevistas a profundidad, se construye una historiografía del activismo lésbico en México, periodizada en tres etapas coincidentes con tres generaciones teóricas: la igualdad, la diferencia y la diversidad. Primero, las lesbianas se relacionan con el movimiento homosexual y luego con el feminista. Al evidenciarse las diferencias, se inicia la búsqueda de la autonomía, demandas específicas, un lenguaje propio y una lógica que explique en primera voz la dinámica de su existencia. En una tercera etapa, lo masculino vuelve a tomar presencia; la disidencia sexual (LGTB) se perfila como una fuerza de la diversidad que permite identidad en la diferencia.

ABSTRACT: Through oral interviews, life stories and interviews, a historiography of lesbian activism in Mexico is constructed recognizing three phases that coincide with three theoretical generations: equality, difference and diversity. Lesbians related first with the homosexual movement and later with feminism. Upon the recognition of such differences, the search begins for autonomy, specific demands, its own language and a logic capable of explaining the dynamics of its existence in first person. In the third phase masculinity becomes present once again; sexual disidence (LGTB) appears as a force of diversity that allows identity among difference.

*Seguiremos aunque se nos borre el camino.
Seguiremos aun sin nada
porque nos respaldarán nuestros propios gritos.*

DAMARIS CORRALES

Analizar la historia del movimiento lésbico-homosexual latinoamericano no es cosa sencilla ya que la dinámica política de la región es heterogénea, variada y cambiante; está mezclada con elementos de la religión católica, los regímenes autoritarios, los sistemas políticos excluyentes, una modernización trunca unida a la multiculturalidad, pluriétnicidad, crisis y pobreza crecientes, entre otras características que crean un mosaico complicado de armar. Sin embargo, el principal proble-

* Universidad de la Ciudad de México.

ma que enfrentamos en el análisis de la historia del movimiento lésbico (ML) no radica en la complejidad de la dinámica política sino en la dificultad de encontrar las piezas correctas del rompecabezas.

En el caso del movimiento lésbico, la falta de espacios para publicar y centralizar documentos y archivos dificulta el registro de su historia, volviéndola una tradición oral que se pierde en el olvido y hasta en la renuncia. Debido a las características de la sociedad latinoamericana, la existencia lésbica en la mayoría de los casos es clandestina: las lesbianas viven una doble vida y las pocas que logran organizarse y desarrollar una conciencia política respecto a su identidad viven en una semiclandestinidad por temor a las represalias, principalmente de tipo familiar y laboral. De allí que a lo largo de la historia del movimiento lésbico en América Latina hayan sido pocas las lesbianas que se asumieron abiertamente como tales y que salieron como caras públicas ante la sociedad. Sin embargo, incluso desde la clandestinidad o semiclandestinidad el trabajo de difusión, movilización y toma de conciencia que los movimientos lésbico y homosexual (MH) hicieron por la defensa de sus derechos civiles y políticos y, en general, por una sexualidad libre de prejuicios, ha contribuido enormemente en la transformación de la cultura política de América Latina, introduciendo el tema de la sexualidad en la discusión política.

Por ello, el trabajo de rearticular la historia de las lesbianas latinoamericanas no es sólo histórico, antropológico, sociológico o político; es arqueológico¹ porque implica la búsqueda y reconstrucción de archivos personales, heredados, traspasados, casi perdidos, destruidos o a punto de desaparecer. De aquí la importancia de la recolección de las historias orales de las protagonistas, que en algunos casos se están perdiendo (como el de Nancy Cárdenas en 1993, pionera del movimiento de liberación homosexual) y que tenemos el deber histórico de rescatar para entender nuestra propia historia.

Esta investigación abarca los años de 1971 a 1995 y parte de los grupos o colectivos formados por las lesbianas en su proceso de salida del clóset, las instancias de unidad, coordinación o interlocución entre ellas o con sus otros: las feministas, los homosexuales, la sociedad civil, a veces el Estado y la represión. Encuentros, marchas, situaciones conflictivas, de ruptura, y otras de triunfo.

Dicha reconstrucción ha implicado una revisión documental profunda, principalmente del testimonio de muchas de nuestras actoras. En tal sentido, lo novedoso

¹ Para la reconstrucción de esta historia me tocó revisar cajas de archivos guardadas en sótanos, en azoteas, desempolvar, reconstruir y rastrear documentos, rascar en los recuerdos y olvidos de las protagonistas, perseguir estrellitas marineras, algunas de las cuales después de muchos moños se negaron a compartir su historia, explorar en el mundo interno de mis entrevistadas, buscar y rearmar las piezas del rompecabezas. Foucault, desde los años sesenta, avanzó en el concepto de arqueología, en cómo el pensamiento de la civilización occidental ha constituido una sucesión de eras distintas, cada una caracterizada por su particular episteme o manera de pensar.

de la propuesta consiste en analizar la acción colectiva lésbica desde lo interno, lo personal, vinculándolo con lo grupal y lo externo; en la búsqueda de una identidad colectiva en una realidad social ajena, heterosexual, mediante la lucha por la validación de su realidad, de su existencia, de sus derechos humanos, sociales, políticos, civiles y sexuales. También se propone una periodización de dicha historia.

Para la reconstrucción de la historia del movimiento lésbico latinoamericano la metodología del relato oral o de las historias de vida ha sido fundamental debido a que: 1) la información encontrada sobre lesbianas y homosexuales generalmente no ha sido escrita por ellos; 2) dicha información transmite una visión homofóbica de las lesbianas y de los homosexuales; 3) la escasa información escrita por los propios homosexuales generalmente tiene una edición clandestina, de difícil acceso y fuera de las bibliotecas o centros de documentación. Así, podemos afirmar que la construcción del conocimiento sobre este tema ha respondido a una concepción del mundo básicamente heterosexual.

La investigación se centra en el caso de México, tratando de abarcar la totalidad de los grupos lésbicos y homosexuales en donde militaron lesbianas. A partir de este estudio, elaboramos nuestra propuesta analítica de la historia del movimiento lésbico, misma que sirvió de base para la reconstrucción histórica de dicho movimiento en Argentina, Brasil, Chile, Perú, Costa Rica y Nicaragua.

EL MOVIMIENTO HOMOSEXUAL MEXICANO: SUS ORÍGENES

La revuelta estudiantil de 1968 marcó un cambio no sólo en la política del país sino, principalmente, en la actitud de los jóvenes y de los sectores sociales antes marginados. De este movimiento estudiantil surgieron la mayoría de los nuevos movimientos sociales mexicanos: el Movimiento Urbano Popular (MUP), el movimiento feminista y el movimiento homosexual, entre otros.

El movimiento homosexual se vio, además, fuertemente influido por el movimiento del *Stonewall* originado en Nueva York en 1969. La década del sesenta permitió el surgimiento de una generación de jóvenes que recusaba a la autoridad y traía como respuesta actitudes contraculturales influidas por los logros de la revolución cubana, el Che Guevara y las luchas estudiantiles de Europa y Estados Unidos. Los nuevos conceptos sobre libertad sexual que estaban ventilándose en Europa y los Estados Unidos echaron raíces en México a principios de los sesenta. [Lumsden, 1991]

El despido de un empleado de la tienda Sears en 1971 a causa de su conducta supuestamente homosexual fue el catalizador que reunió a algunos intelectuales, artistas y estudiantes ligados a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Na-

cional Autónoma de México (UNAM) que habían participado en el movimiento de 1968, con el objetivo de realizar un boicot público a dicha tienda con carteles y volantes. No fue posible llevar a cabo dicha iniciativa,² sin embargo, el grupo se convirtió en un grupo de reflexión de "gente de ambiente", como se autodenominaban entonces las lesbianas y los homosexuales.

El 15 de agosto de 1971 se creó, a partir de este grupo inicial, el Frente de Liberación Homosexual de México (FLH), organización pionera de gays y lesbianas que sirvió como semillero de los futuros impulsores del movimiento lésbico-homosexual. [Hernández y Manrique, 1988] El FLH, aunque mayoritariamente masculino, tuvo como cara pública a Nancy Cárdenas, pionera en la lucha por los derechos cívicos y políticos de lesbianas y homosexuales. Las lesbianas estuvieron presentes en todas las etapas históricas del movimiento lésbico-homosexual, aunque al principio su denominación fue únicamente homosexual.

LAS LESBIANAS Y LA VISIBILIDAD LATINOAMERICANA. TRES MOMENTOS HISTÓRICOS

En el proceso de organización del movimiento lésbico-homosexual mexicano y latinoamericano encuentro tres etapas históricas que coinciden con tres generaciones teóricas planteadas por el MF europeo y que, a pesar de pertenecer a momentos históricos distintos, no son opuestas, coexisten y se refuerzan mutuamente en tanto que pertenecen a un debate todavía inconcluso [Kristeva, 1981; Golubov, 1993]:

1. Las mujeres exigen igual acceso al orden simbólico. Feminismo liberal. Igualdad o el momento de la universalidad.
2. Las mujeres rechazan el orden simbólico masculino en nombre de la diferencia. Feminismo radical. Se exalta la femineidad, la búsqueda de la esencia femenina. Feminismo de la diferencia, que conduce a la autonomía.
3. Las mujeres rechazan la diferencia entre lo masculino y lo femenino como metafísica. [Moi, 1989] En el caso del movimiento lésbico, a esta tercera etapa la denomino de la diversidad o de la perspectiva *queer*, donde lo masculino vuelve a tomar presencia, muchas de las veces en forma de institucionalidad. Son etapas no necesariamente cronológicas, más bien de significado ideológico y, por lo tanto, teórico y político.

² *Nuestro Cuerpo*, mayo de 1979, núm. 1, p. 12.

LA BÚSQUEDA DE LA IGUALDAD Y EL SOCIALISMO

En la primera etapa, el momento de la igualdad y la universalidad, el movimiento homosexual se identifica con las luchas sociales que la izquierda enarbola en la época, se adhiere a ellas y se define como un grupo marginal que encontrará la libertad junto a la libertad de la sociedad en su conjunto: lucha por la consecución de una patria socialista. En la lucha por la igualdad, la búsqueda del reconocimiento de los derechos civiles y políticos está ligada a las luchas socialistas y feministas, la consigna "por un socialismo sin sexismo" expresa el momento. La categoría de análisis que interpreta en el momento la problemática homosexual (masculina y femenina) es la de clase social.

En esta experiencia inicial, la presencia femenina fue importante aunque estuvo integrada en el término homosexual. La palabra lesbiana apareció en 1975 como consecuencia de la influencia feminista durante el Año Internacional de la Mujer.

Las lesbianas dejaron oír su voz públicamente por primera vez en la Conferencia Mundial por el Año Internacional de la Mujer, que se celebró en México en 1975. El 23 de junio la australiana Lauria Bewington, en nombre de la Unión de Estudiantes Australianas, manifestó su preocupación por los problemas generales de la mujer y demandó el cese de la marginación de las lesbianas y la unión en "la lucha común por un universo en el que cada cual puede manifestar sus preferencias sexuales de acuerdo con sus propias inclinaciones y no en función de papeles impuestos por la sociedad [. . .]" "Yo estoy orgullosa de ser lesbiana —dijo—, no presento trastornos físicos ni psíquicos de ningún orden y he hecho esta elección libremente". [Sarmiento, 1976]

A pesar de todas las inclemencias, la etapa del florecimiento y expansión del movimiento homosexual posibilitó la difusión de nuevas ideas en torno a la sexualidad, y su indisoluble relación con la política dio lugar a la creación de un contradiscurso que oponía a las imágenes y caracterizaciones hechas por la prensa amarillista, la psiquiatría tradicional, el psicoanálisis, la medicina, el derecho y la moral religiosa, la imagen de un movimiento social transformador, revolucionario, que se ubicaba al lado de las luchas de los marginados y del cambio social revolucionario. Posibilitó que emergiera en lesbianas y homosexuales el orgullo y la seguridad en su propia condición sexual, minimizando las cargas de culpa y miedo. El movimiento también logró la modificación de las posturas políticas férreas y su aceptación e inclusión dentro de las plataformas de algunos partidos como los trotskistas y comunistas. Fortaleció a la sociedad civil, permitió la apertura y adhesión de un importante sector de artistas e intelectuales que se pronunciaron permanentemente en favor de las demandas lésbicas y homosexuales. Dio lugar a que los medios masivos de comunicación hablaran de la sexualidad abiertamente.

Al mismo tiempo, el surgimiento del movimiento feminista llevó a los espacios homosexuales la discusión feminista, identificándose algunos de los homosexuales con sus demandas.

LA DIFERENCIA Y LA AUTONOMÍA

En la segunda etapa, con la aparición de la categoría de género, las lesbianas rápidamente reaccionaron ante el machismo de los homosexuales, cuestionaron su misoginia y falocentrismo y se acercaron a los espacios feministas.

La construcción de un sujeto social transformador, dentro del naciente movimiento homosexual, expresó una diferencia sustancial entre los grupos y definió un discurso. Por un lado, había el interés de mostrar una imagen del homosexual normal, político, comprometido con las luchas sociales de la época y, por qué no, culto. Por otro lado, una vertiente autodenominada anarquista y contracultural buscaba rescatar a los sectores de la disidencia sexual más marginales como los travestis, mayates,³ chacales⁴ y al sector identificado como lumpenproletariado. El lenguaje de la denigración traía consigo una propuesta a la que identificaban como anarquista, de ruptura de las estructuras, formas sociales, culturales e incluso políticas. La reivindicación de los sectores sociales más marginados expresaba la propuesta política de la diferencia como alternativa disidente, la cual se emparentaba con movimientos como la antipsiquiatría, la filosofía del deseo, algún estructuralismo y nietzscheanismos varios.

Además de las diferencias en cuanto a la construcción del sujeto histórico (lumpen o político), de la que las lesbianas estuvieron ausentes, y de las rivalidades entre los líderes estrellas, flotaba en el ambiente una inconformidad debida a la importante presencia de las mujeres en el movimiento lésbico-homosexual como consecuencia de la influencia feminista. A decir de algunas militantes, esto había hecho permanente ruido en algunos homosexuales y grupos que, como expresión de su misoginia,⁵ expresaron la acusación de estar influidos o dirigidos por mujeres.

³ Según Lumsden, es una palabra náhuatl que designa al "activo" que generalmente tiene relaciones sexuales a cambio de dinero. Prieur y Hernández afirman que esta denominación se aplica al hombre que identificándose como heterosexual, además de tener relaciones sexuales con mujeres las tiene con hombres. Juan Carlos Bautista lo define como proveniente del náhuatl *mayatl*, que designa al escarabajo que empuja la mierda, se trata de un coleóptero carábido mexicano, en Liguori, 1995.

⁴ Personaje de aspecto indígena, deportivo, que resulta de gran atractivo para los homosexuales. Para Monsiváis [1998:60], es el joven proletario de aspecto indígena o de reciente mestizaje. Constituye la sensualidad proletaria, el gesto que los expertos en complacencias no descifran, el cuerpo que proviene del gimnasio de la vida, del trabajo duro, de las polvaredas del fútbol amateur o llanero, de las caminatas exhaustivas, del correr durante horas entonando gritos bélicos, del avanzar a rastras en la lluvia para sorprender al enemigo. Y es la friega cotidiana y no el afán estético lo que decide la esbeltez.

⁵ Odio o desprecio hacia las mujeres. La centralización del deseo erótico y de las relaciones interper-

La gran cercanía del movimiento feminista, y muchas veces su adhesión a la izquierda y a las categorías del análisis marxista, diluyeron el reconocimiento de la especificidad genérica como punto de partida y aspecto central del movimiento. Algunas posiciones feministas marxistas reconocían como valedero únicamente el trabajo ligado a aspectos economicistas (sectores obreros o populares) y descalificaban o esquivaban las demandas referidas a lo personal, al cuerpo y a la sexualidad, a las que acusaban de ser temas burgueses. Así, el lesbianismo y la homosexualidad existieron fuera de la agenda, aunque hubiera lesbianas militantes. En estas circunstancias, se explica por qué las lesbianas que no encontraron eco ni un espacio apropiado para levantar sus demandas iniciaron una corriente separatista.

La adhesión del movimiento lésbico a las demandas del movimiento feminista fue incondicional⁶ aun cuando éstas tenían un sentido heterosexual: "la defensa de los derechos reproductivos como la maternidad libre y voluntaria y el aborto" y "la lucha contra la violencia hacia las mujeres", fueron demandas que el feminismo levantó en las décadas de los setenta y ochenta. La primera, respondió a la necesidad de las mujeres ante sus maridos, la iglesia y los legisladores de ser dueñas de su propio cuerpo. La segunda, expresaba la necesidad de reformular las relaciones de pareja entre hombres y mujeres partiendo del respeto y la democracia. Ambas demandas estaban planteadas desde los marcos de la relación heterosexual. El movimiento lésbico cuestionó (y aún lo hace) al movimiento feminista esta construcción de identidad heterosexual en tanto que se considera como parte integrante del movimiento feminista. Para algunas feministas las lesbianas, debido a su incapacidad de permear al movimiento feminista con sus demandas por una carencia de discurso, estaban llamadas a hacer u ofrecerse a hacer el trabajo sucio o de talacha.

Aun cuando la crítica a las determinaciones sociales y culturales en torno a los roles sexuales y sociales constituyeron el punto de partida de ambos movimientos, el feminista enfocó su acción política primero en los sectores populares y en la búsqueda de legitimación de los sectores de izquierda, y luego en la búsqueda de legitimidad institucional ante el Estado, lo que la mayoría de las veces influyó en la prioridad de ciertas demandas que no pusieran en peligro su imagen. Así, los análisis teóricos y sus acciones estuvieron limitados a un marco heterosexual. El movimiento lésbico, por su parte, realizó su acción política entre los márgenes espaciales que le permitieron primero el movimiento homosexual y luego el feminista, sin poder constituir un espacio de acción así como una identidad propia.

Con la influencia feminista radical, los grupos lésbicos pudieron vivir más direc-

sonales de los homosexuales en el falo ha desarrollado en muchas oportunidades el desprecio hacia las mujeres, aún cuando éstas sean lesbianas.

⁶ Las lesbianas apoyaron las demandas feministas porque estratégicamente entendieron que la lucha debía ser conjunta para lograr condiciones igualitarias para las mujeres en una nueva sociedad.

tamente la etapa de la diferencia. La reafirmación de su identidad lésbica radicó en el rechazo del orden simbólico masculino, del falocentrismo y de la exclusividad heterosexual. De ahí que las lesbianas mexicanas y latinoamericanas iniciaran un proceso de autonomía frente a ambos movimientos (heterofeminista y homosexual).

La corriente autónoma, probablemente la más rica de su proceso histórico, ha posibilitado a las lesbianas construir una imagen propia aunque diversa, organizarse y constituir un referente para sus iguales, presentarse como un sujeto con voz y cuerpo propios. Lesbianas en cuerpo de lesbianas. Ya no enclosetadas, tras las puertas o bajo las faldas de otros movimientos, de otras identidades, de otras luchas, de otras demandas. Empezar a verse con ojos propios a través de un espejo propio ha permitido recusar planteamientos teóricos, ideológicos, políticos y espacios donde la identidad lesbiana está condicionada a la presencia de un otro, de un sistema de dominación masculino y heterosexual. Lo masculino adquiere una dimensión diferente a la que tiene dentro del sistema de dominación heterosexual, donde el varón es la medida de las cosas o valores.

La etapa de la autonomía permitió espacios de reflexión, creación cultural, encuentros, generación de una comunidad que desarrolla una identidad. Sin embargo, también generó contradicciones, ghettos y posiciones fundamentalistas que muchas veces llevaron al movimiento lésbico hacia dinámicas y prácticas de exclusión e intolerancia que hicieron imposible un trabajo de coordinación plural. Las diferencias entre los pequeños grupos han hecho cada vez más difícil el avance del movimiento. Como en la mayoría de los partidos políticos de oposición, la lucha por la sobrevivencia lleva a dinámicas de atomización y autodestrucción. En el movimiento lésbico ha sido (y aún es) muy difícil la convivencia e interacción política entre las diferentes corrientes. En esta dinámica interna, encontramos algunas características que marcan su proceso histórico:

1. la complejidad de las relaciones políticas mezcladas con las amorosas: infidelidades que crean distintas correlaciones de fuerza, nuevas pasiones que dan lugar a nuevas alianzas y que constituyen una muestra de la fuerte influencia de las dinámicas internas y cotidianas en las sociales, remarcando la íntima relación entre la sexualidad y la política;
2. la lucha por el poder y el protagonismo, que ha reforzado la imagen de líderes-estrella que fueron capaces de dar la cara pública;
3. una práctica contradictoria producto tal vez de la doble vida, de una lesbofobia internalizada o de la falta de seguridad social y política para salir de todos los clósets; y
4. una tendencia hacia la institucionalización.

Dentro de la corriente de la diferencia también existe una tendencia que niega todo diálogo con el poder y cuestiona la lucha legal lésbico-gay con el riesgo de quedar en el aislamiento o el ghetto. La igualdad sigue siendo un anhelo de muchas lesbianas que, como ciudadanas de segunda categoría, sienten la marginación social al no poder ejercer derechos civiles, políticos y humanos de la misma manera que los heterosexuales.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN, LA DIVERSIDAD Y LA PERSPECTIVA *QUEER*

En el tercer momento, la figura masculina volvió a cobrar presencia como un otro con quien dialogar, a veces en forma desigual, como en la institución, a veces como un similar sin identidad genérica ni sexual fija. En el primer caso, la figura masculina retomó lugar de diferentes maneras: con la institucionalización de la categoría de género y el nuevo interés por los estudios sobre masculinidad. La interacción varón-mujer constituye el punto central de la categoría de género, centrando el análisis de la subordinación de la mujer en la desigualdad social producto de las diferencias entre los cuerpos femenino y masculino. Al respecto, Milagros Rivera [1994] afirma que:

La calidad de proponer una historia de las mujeres centrada en los análisis de los mecanismos de subordinación de ellas a los hombres ha facilitado el triunfo de la historia del género en los ambientes intelectuales liberales académicos, especialmente en las universidades de Estados Unidos. Porque al hacerlo, las mujeres no paramos de hablar de los hombres y de hurgar en nuestro dolor, ese dolor femenino que ha inspirado innumerables obras maestras de la cultura occidental pero que resulta muy debilitante políticamente.

La figura masculina reapareció, para gran parte del sector feminista y lésbico, en el diálogo desigual con el Estado o con instancias ligadas a él, así como con agencias financieras internacionales que controlan y dominan la economía de los países del tercer mundo (BM, BID, AID, etcétera). En esta relación, ni la hegemonía masculina ni la económica son cuestionadas y se asumen (abierta, velada, consciente o inconscientemente) como reguladoras de los valores y relaciones sociales. Esta tendencia, denominada como institucionalización, ha dado lugar a la formación de pequeñas élites, como las ONGs, con pretensiones de representatividad que han capitalizado la mayoría de las veces beneficios personales en vez de impulsar la fuerza colectiva. Asimismo, el movimiento ha dejado de ser amplio, masivo y participativo; la institucionalización ha alejado al movimiento feminista y parte del lésbico de procesos colectivos y democráticos.

La conquista de espacios oficiales, antes identificados como patriarcales, mues-

tra un conflicto de posturas éticas en torno a la autonomía del movimiento en relación con el Estado, las instancias de poder, el manejo de grandes recursos económicos, la forma de diálogo y la toma de decisiones. Este conflicto expresa la dicotomía entre posiciones ideológicas que han renovado la vieja discusión política de la izquierda sobre integración v.s. disidencia social o reformismo v.s. revolución, puesta al día por el (hetero) feminismo autónomo.⁷ Las autónomas afirman que la institucionalización ha convertido al feminismo en refuncionalizador del sistema social en tanto que acepta todas las reglas del juego del sistema patriarcal y las hace suyas. Cuestionan los límites éticos de los recursos, las instancias y métodos para obtenerlos así como el alejamiento de los procesos democráticos.

Para el sector denominado institucional, la postura planteada por la corriente de la autonomía es fundamentalista, peligrosa y aislante debido a que el feminismo debe tener voz y opinión sobre los grandes problemas de fin de siglo. Reducir la discusión a reformismo vs. revolución es insostenible no porque algún polo se haya impuesto sino porque impide ver las imbricaciones, intersecciones y flujos multidireccionales que tienen lugar independientemente de los deseos de unas u otras. Esta polarización impide abordar las diversidades y las diferencias⁸ sin cuestionar la subordinación que implican dichas relaciones.

Desde otro lugar, aparece lo masculino como un otro con quien dialogar, no ya como la medida de valor sino como un similar sin identidad genérica ni sexual fija. Estamos hablando de homosexuales, travestis, transgénicos y otras disidencias sexuales que rechazan el género asignado por el determinismo biológico. La transgeneridad o lo transgénico es entendido como la posibilidad de trascender el género, de pasar de un género a otro o quizá de un sexo a otro, independiente del otro. Algunos sectores del movimiento lésbico empiezan a entender la problemática lésbica más allá de las interpretaciones de la teoría del género, dando mayor peso a la diferencia sexual y entablando con mayor autonomía estrategias de relación con sectores de la disidencia sexual.

En Argentina, Uruguay y Chile se han realizado encuentros de lesbianas, gays, bisexuales y transgénicos, la marcha mexicana anteriormente denominada del Orgullo Lésbico-Homosexual ahora se denomina Marcha del Orgullo Lésbico, Homosexual, Bisexual y Transgénico. Existe una nueva apertura o intención de reanudar experiencias conjuntas producto de la aparición de una nueva perspectiva analítica: la teoría *queer*. Aunque en algunos sectores del movimiento hay resistencia a la denominación inglesa *queer*, esta nueva concertación es denominada LGTB (Lésbica, Gay, Transgénica y Bisexual).

⁷ Esta discusión se hizo presente en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en noviembre de 1996 en Cartagena, Chile.

⁸ *Mujer Fempres*, enero de 1997, núm. 183, pp. 8-11.

Queer quiere decir raro, singular, extraño, cuestionable, aglutina en un mismo espacio político y teórico a lesbianas, gays, travestis, transgénicos y otras disidencias sexuales que operan solidariamente. Hay quienes insisten en que el ser *queer* es una cuestión ideológica que tiene que ver con lo que se piensa y se cree tanto como con lo que se hace en la cama o con quién se hace. Para algunas personas, el movimiento *queer* es un movimiento de liberación sexual y de género más amplio que estudia las minorías sexuales y de género así como a quienes las apoyan, en lugar de estar basado en la identidad homosexual. Hay quienes consideran lo *queer* como una construcción cultural que incluye estilos específicos de ropa, aros, juegos de la imagen de género y ciertos tipos de música. [Highleeyman, 1995] Según Teresa de Lauretis [1991], no consiste tanto en la lucha por la abolición del patriarcado sino en la construcción de "agentes de procesos sociales" cuyo modo de funcionar es a la vez interactivo y resistente participativo y distinto, reclama a un tiempo igualdad y diferencia, exige representación política mientras insiste en su especificidad material e histórica.

La teoría *queer* se basa en la ruptura de las categorías de identidad sexual y de género y en la deconstrucción de las categorías de identidad. [Gamson, s. f.] Las teorías de los movimientos sociales prestan gran atención a la forma en que se crean y negocian las identidades colectivas pero no la suficiente a la forma en que son desestabilizadas (problemática común dentro de los movimientos sociales como el Lésbico-Homosexual). La discusión es similar a la que se da en torno a las comunidades étnicas: "los límites, las identidades y las culturas se negocian, se definen y se producen". La teoría *queer* destruye ideas como minoría sexual, comunidad homosexual y, más profundamente, las de gay y lesbiana e incluso las de hombre y mujer. Los movimientos lésbico-homosexuales han construido una cuasietnicidad con instituciones políticas, culturales, han creado festivales, barrios e incluso una bandera propia. En esa etnicidad subyace la idea de que lesbianas y gays comparten una misma esencia, fija, natural, un ser definido por deseos sexuales dirigidos hacia personas de su mismo sexo. Estos movimientos han manifestado que la represión que sienten sobre la posibilidad de hacer real su ser es la opresión compartida.

Las identidades sexuales son productos históricos y sociales, no naturales ni intrapsíquicos. La base de la opresión la constituyen los binarios producidos por la sociedad (gay/hetero, hombre/mujer). Lo *queer* arroja luz sobre un dilema compartido por otros movimientos basados en la identidad (raciales, étnicos y de género). Las categorías fijas de identidad constituyen la base sobre la que se ejerce la opresión, a la vez que el lugar donde se asienta el poder político que el grupo puede alcanzar. Esto plantea muchas preguntas sobre las estrategias políticas para el análisis de los movimientos sociales. Las teorías de los movimientos sociales no pueden dar respuesta al impasse entre las estrategias culturales de deconstrucción y las

estrategias políticas. Lo *queer* reclama una teoría más desarrollada de la formación de las identidades colectivas y de su relación con las instituciones así como con los significados. Esto implica el reconocimiento de que ese proceso incluye el impulso de destruir esas identidades desde dentro.

Melucci y otros sostienen que las identidades colectivas no sólo son necesarias para una acción colectiva exitosa sino que con frecuencia constituyen un fin en sí mismas. La identidad colectiva, en este modelo, se piensa como “un proceso continuo de recomposición más que de algo dado”, como “un aspecto dinámico, un emergente de las acciones colectivas”. Las investigaciones sobre etnicidad afirman que la concepción que las personas tienen acerca de su identidad étnica depende de su situación particular y puede cambiarse.

Sin embargo, el carácter obligatorio de la heterosexualidad ha conducido a ejercer el derecho a una identidad diferente únicamente como disidencia. La disidencia sexual, entendida como la separación o renuncia a una doctrina, creencia o, en este caso, al ejercicio de la heterosexualidad, nos ubica en un plano político frente a la única forma de sexualidad socialmente válida. Si bien el concepto de diversidad sexual plantea la existencia de sexualidades varias, incluida la heterosexual, no expresa el costo social que implica una sexualidad perseguida.

La lucha de las identidades disidentes en el marco de un nuevo contexto social globalizante y neoliberal implica una serie de retos. La integración social o la búsqueda de la igualdad, apostada en otro contexto social e histórico, nos replantea con mayor fuerza el rechazo a reglas del juego que niegan de antemano las diversidades. Por un lado, resulta necesario seguir perfilando acciones conjuntas de las identidades sexuales disidentes a la heterosexualidad obligatoria y luchar por derechos aún no reconocidos. Por otro lado, es indispensable replantear la conquista de los ámbitos simbólicos en torno a las identidades móviles y fincar el sentido de la democracia en el respeto a las diversidades y la negociación y renegociación de las identidades y la cultura. Entonces, la libertad en la diversidad sólo será posible si se refuerza la movilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge
1995 “Actores sociales emergentes y nuevos movimientos sociales”, en *Ciudades*, México, enero-marzo.
- Amorós, Celia
1994 *Feminismo. Igualdad y diferencia*, México, UNAM, col. Libros del PUEG.

Barbieri, Teresita de

- 1992 "Sobre la categoría de género: algunas cuestiones teórico-metodológicas", en *Revista Internacional de Sociología*, año VI, núm. 213.
- 1996 "Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género", en IIDH *Serie Estudios de Derechos Humanos*, tomo IV.

Butler, Judith

- 1992 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge.

Duggan, Lisa

- 1996 *Dejémoslo perfectamente queer*, Buenos Aires, Centro de Documentación Escrita en el Cuerpo, junio.

Foucault, Michel

- 1987 *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI editores, 3 vols.

Fratti, Gina y Adriana Batista

- 1984 *Liberación homosexual*, México, Editorial Posada, col. Duda.

Gamson, Joshua

- s. f. Los movimientos basados en la identidad, deben autodestruirse? Un dilema queer, Estados Unidos, Universidad de Yale.

Gardner Honeychurch, Ken

- 1997 "La investigación de subjetividades disidentes: retorciendo los fundamentos de la teoría y la práctica", en *Debate Feminista*, México, año 8, vol. 16, octubre.

Gargallo, Francesca

- 1997a *Institución dentro y fuera del cuerpo*, ponencia presentada en la Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, 24 de julio.
- 1997b "La diferencia sexual", en Cerutti, Horacio (coord.), *Diccionario del pensamiento filosófico latinoamericano*, FFyL, UNAM (en prensa).

González, Cristina

- 1987 *El movimiento feminista, aproximaciones para su análisis*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y sociales, UNAM.

Hernández, Juan Jacobo y Rafael Manrique

- 1988 *10 años de movimiento gay en México: el brillo de la ausencia*, México, 29 de agosto (fotocopia).

Highleyman, Liz

- 1995 "Identidad, ideas, estrategias", en Tucker, Naomi (ed.), *Bisexual Politics. Theories, Queries and visions*, Nueva York, The Haworth Press.

Hinojosa, Claudia

- 1991 "El tour del corazón", en *Otro modo de ser. Mujeres mexicanas en movimiento*, México.

Lamas, Marta

- 1994a "Cuerpo: diferencia sexual y género", en *Debate Feminista*, México, núm. 10, septiembre.
- 1994b "Homofobia", en *La Jornada*, México, julio 15.
- 1996 *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/UNAM.

Lauretis, Teresa de

- 1990 "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, Estados Unidos y Gran Bretaña", en *Debate Feminista*, año I, vol. 2, México.
- 1991a "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction", en *Diferences*, núm. 3, pp. III-XVIII.
- 1991b "Problemas, conceptos y contextos", en *El género como perspectiva*, México, UNAM.
- 1995 "La práctica del amor: deseo perverso y sexualidad lesbiana", en *Debate Feminista*, México, año 6, núm. 11, abril.

Liguori, Ana Luisa

- 1995 "Las investigaciones sobre bisexualidad en México", en *Debate Feminista*, México, año 6, abril.

Lonzi, Carla

- 1981 *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Barcelona, Anagrama.

Lumsden, Ian

- 1993 *Homosexualidad. Sociedad y Estado en México*, México, Sol ediciones.

Mogrovejo, Norma

- 1990 *Feminismo popular en México*, tesis de maestría, México, FLACSO.
- 1995 "Burocracias representativas y el IV Encuentro de Lesbianas feministas de América Latina y el Caribe", en *La Correa Feminista*, México, núm. 12, primavera.
- 1996 *El amor es bxh/2. Una propuesta de análisis histórico-metodológico del movimiento lésbico y sus amores con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, México, CIDHAL.

Moi, Toril

- 1989 "Feminist, Female, Feminine", en *The Feminist Reader*, Londres, MacMillan.

Monsiváis, Carlos

- 1998 "La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías", en *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, octubre.

Portelli, et al.

- 1998 *Historia oral e historia de vida*, México, FLACSO, Cuadernos de Ciencias Sociales.

Rich, Adrienne

1980 "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs*, núm. 5.

1993 *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria Editorial.

Rivera, Milagros

1994 *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria Editorial.

Rubin, Gayle

1984 "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina (selección de textos). Hablan las mujeres*, Routledge & Kegan Paul.

Sarmiento, Carmen

1976 *La mujer, una revolución en marcha*, Madrid, Sedmay.

Segal, Lynn

1995 "Repensando la heterosexualidad", en *Debate Feminista*, núm. 11, abril.

Thompson, Paul

1985 "Las voces del pasado", en Camargo, A., *Elaboración de la historia oral en Brasil*, ponencia presentada en la V Conferencia Internacional de Historia Oral, Barcelona, marzo.

Weeks, Jeffrey

1994 "La sexualidad e historia", en *Antología de la sexualidad humana*, México, CONAPO.

HEMEROGRAFÍA

1979 *Boletín FHAR Informa*, RINV, México, núm. 1, septiembre 24.

1997 *Mujer Fempres*, núm. 183, enero, pp. 8-11

1979 *Nuestro Cuerpo*, núm. 1, mayo.

1980 *Nuestro Cuerpo*, núms. 2-3, julio.

1983 *Nuevo Ambiente*, núm. 4, abril-mayo.

DOCUMENTOS

1975 *Declaración de las lesbianas de México*, Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, México, junio (fotocopia).

Discriminación al libre ejercicio de la sexualidad

Gloria Careaga Pérez*

RESUMEN: *Este artículo hace referencia a los principales logros del movimiento lésbico-gay en Latinoamérica respecto al reconocimiento de la orientación sexual como una forma de discriminación. Presenta también el trabajo desarrollado junto con otros movimientos sociales y los representantes del gobierno durante el proceso de preparación de la Conferencia contra el Racismo, la Xenofobia y la Discriminación convocada por la ONU y que se llevo a cabo en Durban, Sudáfrica en septiembre de 2001. Señala asimismo algunas de las estrategias desarrolladas y los retos pendientes.*

ABSTRACT: *This paper refers to the main achievements of lesbian-gay movement in Latin America in the recognition of the discrimination because of in sexual orientation. It also presents the work developed with some social movements and the government representatives during the Conference against Racism, Xenophobia and Discrimination process which was organized by United Nations and took place in Durban, South Africa, on September 2001. It mentions too some strategies developed and challenges to work with.*

A La expresión libre y responsable de la sexualidad sigue siendo uno de los principales retos a enfrentar. Si bien se ha dado un amplio reconocimiento a las consecuencias del ejercicio irresponsable de la sexualidad y cada vez más en los foros internacionales se les exige a los representantes gubernamentales debatir en torno al tema, el reconocimiento de este derecho aún se encuentra cuestionado.

En la región caribeña y latinoamericana, a diferencia del plano internacional, los derechos sexuales han sido reconocidos desde 1998. No obstante, la falta de claridad en torno al concepto y consecuentemente la carencia de medidas concretas para su instrumentación, los mantienen aún como letra muerta en los compromisos a cumplir.

En este espacio se pretende hacer un breve recorrido sobre la experiencia de lucha a favor de la libertad sexual en la región, desde los movimientos sociales y los foros oficiales en el marco de la Conferencia contra el Racismo, enfatizar en los retos pendientes de esta lucha y ofrecer algunas propuestas a los gobiernos para su inclusión en el proceso de preparación de la Conferencia y en ésta misma.

* UNAM.

ANTECEDENTES

En nuestra región, la lucha por el reconocimiento de la sexualidad como un derecho se inició con las propuestas de liberación del movimiento feminista y lésbico-gay de finales de los setenta. Por su parte, el movimiento feminista identificaba a la sexualidad y la reproducción como dos de sus principales ejes de lucha para alcanzar la autonomía sobre el cuerpo y la emancipación de las mujeres. El movimiento lésbico-gay en el mismo periodo inició sus manifestaciones por el reconocimiento de su existencia, la visibilidad y el respeto a su integridad. Sin embargo, a través de más de 25 años de lucha, sus propuestas y planteamientos se han ampliado considerablemente hasta llegar a propuestas claras en todas las esferas de la vida, para la transformación social hacia una sociedad más justa y libre.

Sin embargo, el control y la subordinación que se ejerce a través de la sexualidad han sufrido apenas pequeños cambios. Aunque en 1994, en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo que se celebró en El Cairo, se reconoció la existencia de prácticas sexuales más allá de los fines reproductivos e incluso fuera del ámbito conyugal (lo que llevó al planteamiento de servicios de salud y educación sexual para las y los adolescentes) [ONU, 1994], no se alcanzó el reconocimiento de los derechos sexuales. Esto condujo a que en la Conferencia Mundial de la Mujer de 1995 las feministas retomaran la discusión y exigieran un amplio debate en torno al tema, que fue impulsado principalmente por las lesbianas en la búsqueda del reconocimiento de la discriminación de que son objeto. A pesar del intenso debate sostenido y de que un buen número de países se manifestaron claramente a favor de estas propuestas [Careaga y Jiménez, 1996], los gobiernos apenas reconocieron la diversidad sexual de las mujeres. [ONU, 1995]

Sin embargo, como resultado de los procesos de democratización de la región y de los debates impulsados, en 1998 en la Conferencia Regional de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) los gobiernos de la región asumieron el concepto de derechos sexuales y lo ratificaron en la Conferencia Regional del 2000 en Lima, Perú.

CONCEPCIONES DE LA SEXUALIDAD

Las concepciones sobre la sexualidad hoy en día se encuentran en posiciones ambivalentes e incluso contradictorias y antagónicas. Por una parte, las fuerzas conservadoras aún defienden la concepción de la sexualidad que se promovió con la instauración del concepto de familia patriarcal en la época poblacionista, donde la reproducción [la propiedad de la mujer y de las hijas e hijos], junto con la necesidad de poblar al mundo, jugaban un papel central en la cultura de la mortificación y sa-

crificio, donde el placer femenino estaba negado. Así, era sancionado cualquier práctica sexual que se orientara en este sentido y no tuviera a la reproducción como fin último. Por otro lado, los movimientos sociales en favor de la promoción de una cultura de los derechos humanos, fundados en la justicia, la equidad y la libertad, han impulsado una nueva concepción donde la ética del placer es un tema central. Sin embargo, hay que reconocer también que en esta sociedad de consumo en la que hoy navegamos, hay un uso indiscriminado de expresiones sexuales donde se observan claramente y en conjunción estas dos concepciones intercaladas, generando así una gran contradicción.

Hoy en día, la sexualidad ocupa un lugar central en nuestras vidas, nos encontramos con grandes inquietudes y preocupaciones ante su desempeño, con grandes presiones para su ejercicio, pero en general aún está silenciada y sancionada. El conocimiento y comprensión de la sexualidad es todavía un aspecto pendiente en las agendas de casi todos los países.

PREPARACIÓN DE LA CONFERENCIA

El proceso de preparación de la Conferencia contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y las formas conexas de Discriminación, nos ha convocado a reanudar la discusión en torno a las diversas formas de discriminación que aún prevalecen en el mundo, pero sobre todo a hacer énfasis en aquéllas que no son reconocidas o son negadas, como el racismo, el sexismo y la homofobia.

Sin embargo, a consecuencia de la actual situación mundial, se ha pretendido orientar la discusión a la priorización de factores relacionados con los procesos de globalización y de migración, lo que ha dificultado impulsar el reconocimiento y saldar cuentas pendientes con las personas afrodescendientes, defender las causas en contra del sometimiento que enfrentan las mujeres y romper con la negación hacia las personas con prácticas sexuales no hegemónicas.

Además, los documentos preparatorios y los análisis expertos —Seminario Regional de Expertos para América Latina y el Caribe [2000]— y los marcos generales —Consejo Económico y Social, Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión [2000]— que apoyan este proceso, no contemplan a la sexualidad como un factor de discriminación ni como un elemento que limita de manera inaceptable la libertad de expresión.

LOS FOROS DE LA SOCIEDAD CIVIL

Uno de los principales retos es la posibilidad de articulación entre los movimientos sociales que posibilite la construcción de una fuerza significativa contra la discrimi-

nación. Aunque en varios países de la región se han establecido vínculos entre el movimiento feminista y el movimiento lésbico-gay, no podemos considerar que esta articulación haya tenido bases sólidas. Es más, en la gran mayoría de los países donde existe este vínculo, la bandera de respeto a la libre opción sexual que defienden las feministas no siempre tiene contenido, lo que dificulta la elaboración de propuestas más allá de la declaración de principios. El sector gay no ve más como aliado al movimiento feminista, el cual participa de manera limitada en esta Conferencia, dejando la tarea de nuevo a las lesbianas. Por su parte, el movimiento afrodescendiente y el movimiento indígena, además de que no han articulado estas perspectivas, en ocasiones las rechazan abiertamente.

De esta manera, la tarea que habríamos de enfrentar parece complicada. Sin embargo, es importante reconocer también que la situación que enfrentan la mayoría de los grupos interesados en ser tomados en cuenta en esta discusión, ha abierto las posibilidades para una mayor prudencia y tolerancia hacia las otras perspectivas desde el plano estratégico, pero esto no significa una apertura clara a otras miradas, a otras necesidades.

En el Foro Mundial del Milenio de ONG's al que convocó la ONU en abril de 2000, estos distanciamientos fueron evidentes. La sensación de vulnerabilidad e indefensión prevalecientes en los grupos discriminados, los incitó a buscar los lugares prioritarios en las demandas, a los que muchas veces consideraron banales y no les interesó incorporar otras, pero incluso algunas demandas como las sexuales, les parecieron peligrosas, principalmente las referentes a la orientación sexual, donde sus argumentos muestran claramente la homofobia prevaleciente.

Sin embargo, durante el desarrollo de la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación (Foro de ONG's y Organizaciones de la Sociedad Civil de las Américas) que se celebró en Santiago de Chile en el año 2000, las condiciones fueron muy diferentes. La organización del Caucus de la Diversidad Sexual (donde su composición permitía claros nexos entre los movimientos lésbico-gay, feminista y negro), así como las propuestas preparadas por las feministas y el intercambio de experiencias con las y los representantes de los países del norte del continente (donde ya se habían establecido algunos nexos entre estas perspectivas), abrieron nuevas posibilidades. Si bien exigió de una organización estratégica con una presencia permanente en las discusiones generales, la incorporación de las propuestas en la declaración final de ese evento es una expresión clara de lo alcanzado. Además de las múltiples menciones de la orientación sexual como un factor de doble discriminación y de la necesidad de combatir la homofobia como un elemento más para la construcción de una sociedad que promueva y respete la diversidad, el rechazo a la opresión por orientación sexual fue claro y evidente:

Manifestamos nuestro repudio a la discriminación y no respeto de las diversas orientaciones sexuales. Rechazamos la imposición de cualquier modelo de vivir la sexualidad basado en la intolerancia y negación de la libertad y dignidad de las personas afectadas por el autoritarismo en este y otros ámbitos de la vida personal. [Declaración Final, 2000: párrafo 71]

En la reunión satélite celebrada en Quito en marzo de 2001; con la organización de una previa reunión satélite sobre diversidad sexual y con base en los documentos de Chile y la Declaración de las Organizaciones Peruanas, que fue ratificada por muchas organizaciones de la región, nuevamente la orientación sexual fue incorporada al Plan de Acción [2001] como factor de discriminación. Es de reconocer también cómo en esta reunión se enfatizó la visión hacia las lesbianas, con la incorporación del concepto de *lesbofobia* en el texto. Las propuestas específicas se centraron en demandas a las Naciones Unidas:

Instar a la ONU a incorporar en los instrumentos de derechos humanos el respeto a la libre orientación sexual y sancionar la imposición de cualquier modelo de vida basado en la intolerancia y la negación de la libertad, autonomía y dignidad de las personas. [*Ibid.*: párrafo 20]

Recomendar a la ONU la elaboración de una Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación por Orientación Sexual. [*Ibid.*: párrafo 21]

Pero hay que aceptar también que aún falta un trabajo más elaborado que posibilite ir más allá de la inclusión de la orientación sexual en la larga lista de grupos discriminados o como factor de doble discriminación.

LAS CONFERENCIAS GUBERNAMENTALES PREPARATORIAS

El logro alcanzado en la Conferencia Ciudadana constituyó una importante contribución para las discusiones y el impulso de propuestas que se desarrollaron inmediatamente después, en la Conferencia Regional de la Américas, donde al haber iniciado las discusiones del Proyecto de Declaración y Programa de Acción [2000] con una sólo mención de la orientación sexual en el reconocimiento general de las víctimas de discriminación agravada o múltiple, por primera vez las y los representantes gubernamentales de la región incorporaron la orientación sexual en cuatro ocasiones, en un documento oficial, en la Propuesta de Santiago, y no solamente para el reconocimiento de ésta como un elemento para la discriminación:

Reconocemos que ciertas personas y grupos pueden experimentar otras formas de discriminación basada en su género, edad, incapacidad, condición genética, idioma, religión,

orientación sexual [. . .] Destacamos que esta situación puede afectar a personas víctimas de múltiples formas de discriminación y recalamos que se deberá prestar especial atención a la elaboración de estrategias, políticas y programas para aquellas personas que puedan sufrir múltiples formas de discriminación. [Párrafo 51]

Pedimos a los Estados y a la comunidad internacional que reconozcan que algunas víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia se ven aún más marginadas por razón de su edad, género, **orientación sexual**, discapacidad o situación social o económica. [Propuesta de Santiago, 2000: párrafo 140, *subrayado y negritas mías*]

La propuesta promueve también que los gobiernos del mundo adopten medidas para su combate a través del desarrollo de acciones de protección, otorgando prioridad a la promoción y protección del disfrute pleno de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, sin ningún tipo de limitación:

Instamos a los Estados a que consideren la adopción de medidas especiales para proteger a personas y grupos especialmente vulnerables que puedan sufrir múltiples formas de discriminación en razón de su género, edad, origen nacional, **orientación sexual**, situación económica o posición social, deficiencia física o mental, estado de salud, credo religioso o cualquier otra condición susceptible de discriminación, incluida la discriminación racial. [*Ibid.*: párrafo 138]

Instamos a los Estados a que otorguen prioridad a la promoción y protección del disfrute pleno por mujeres y hombres y en condiciones de igualdad, de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, sin ningún tipo de distinción por motivos de raza, color, género, **orientación sexual**, idioma, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional y social, propiedades, nacimiento u otra condición. [*Ibid.*: párrafo 143, *subrayado y negritas mías*]

La recién celebrada reunión de la Comisión del de la Mujer [2001] donde la discusión en torno a la Conferencia contra el Racismo ocupó un lugar central, incorporó un análisis claro de los vínculos entre género y raza que ofrece algunas posibilidades para introducir la discusión sobre las identidades sexuales, sin embargo, en el documento final no hay ninguna mención a la sexualidad, muchos menos a su diversidad.

SITUACIÓN DE LOS DERECHOS

La búsqueda del reconocimiento y la lucha en contra de la discriminación no justifica el planteamiento de que la discriminación que sufre un grupo, tenga más prioridad que la de otro. No existe forma de discriminación que pueda considerarse más dolorosa o más injusta. Ninguna forma de discriminación tiene sustento. Hoy en

día la lucha está en la unión de las diversas formas de expresión de la discriminación y sus consecuencias.

A pesar de los largos años de lucha, del amplio debate que se ha dado en torno a la sexualidad y los derechos sexuales, y del reconocimiento mismo que los gobiernos de la región han dado a los derechos sexuales y a la diversidad sexual, los avances no son claros. Hay logros en un espacio pero fácilmente se pierden en el siguiente. Esto requiere de muchos esfuerzos, amplia participación, fuerte organización y continuidad, elementos que difícilmente están al alcance de las organizaciones lesbica, gay, bisexual, transgénerica LGBT ante la pobre disponibilidad de recursos. Incluso en cuanto a los logros alcanzados, pareciera que aún estamos en la etapa de las palabras y que éstas no se han convertido en hechos, por lo que la inversión en el trabajo nacional de gestión y monitoreo también es necesaria.

En los países latinoamericanos, cada día una persona con diferente preferencia sexual es lesionada en su integridad moral al ser silenciada, al negarle el derecho a existir, porque su presencia es considerada como enferma o pecaminosa. Esta violencia se expresa en los diferentes espacios de la vida social, incluso desde la familia, considerada como la base para el desarrollo humano y fuente para la satisfacción de las necesidades afectivas fundamentales para la construcción de la identidad; en ella se exige al niño que se comporte "correctamente", como macho, como hombrecito, o que se calle; exige a la joven que se busque un novio y se case o no podrá salir ni ser ni hablar. Pero la amenaza continúa cada día, en la escuela, en el trabajo, en la calle. Y cualquiera que se considere con la autoridad para velar por la moral social podrá agredir, incluso matar, sin que autoridad legal alguna considere necesario castigar o siquiera investigar el hecho. Esto es lo más cruel.

Pero no es lo único, independientemente de sus expresiones y deseos sexuales, las personas estudian y trabajan, pagan sus impuestos y contribuyen a la construcción de esta sociedad que tenemos, sin tener acceso a los recursos y servicios que ofrece el Estado para la ciudadanía. Porque en la escuela hay que callarse; en los servicios de salud, mantener el silencio; en la administración de justicia, negar su verdad; en los servicios públicos, no ser; en la calle, no estar.

La sociedad exige el silencio con la amenaza constante del rechazo social y la marginación, como condición para poder estar, pero sin ser. Incluso, exige violentar a alguien igual a través de la broma, del chiste, de la sanción social, del señalar.

¿Cuáles son los valores que defiende hoy la sociedad si estimula el rechazo, el odio, la discriminación? ¿Cuál es la cultura que pretendemos cultivar? En una sociedad moderna donde se pretende que los derechos humanos sean reconocidos y respetados, ¿éstos se pueden ejercer sin la libertad, de ser y de expresar? ¿Es la diversidad una amenaza social? ¿O es la expresión de la humanidad?

CONCLUSIONES

El trabajo realizado hasta hoy en nuestra región nos ha permitido abrir nuevos canales para el diálogo y la discusión. Se ha alcanzado, asimismo, una mayor visibilidad y el reconocimiento de algunos sectores hacia los grupos sexualmente discriminados e incluso se han ganado algunas batallas en el reconocimiento de sus derechos. En ese sentido, es claro que en Latinoamérica hemos avanzado en torno a los derechos sexuales y al reconocimiento de la orientación sexual como un derecho. Aun cuando la articulación que hemos establecido con movimientos que no habían contemplado nuestras demandas es todavía frágil (aunque sabemos que para la Conferencia Mundial contra el Racismo enfrentaremos de nuevo a los sectores más retrógradas del fundamentalismo), confiamos en que el debate que se ha abierto desde Beijing rinda frutos y logremos compromisos de los gobiernos para pasar a las acciones.

Esto exige una organización tenaz y de grandes esfuerzos, del análisis y la articulación internacional, así como de un monitoreo permanente de las actividades y productos que se desarrollen. Pero es importante mantener la mirada en los dos frentes: con los movimientos sociales, para la consolidación de una fuerza en contra de todas las formas de discriminación y en los gobiernos, para impulsar propuestas y que las palabras y los reconocimientos se transformen en acciones y programas.

A pesar de los logros alcanzados considero que existen algunos aspectos que podríamos considerar urgentes para mejorar la situación que las comunidades LGBT enfrentan. Con el objetivo de evitar una larga lista de acciones para cada una de las violaciones a los derechos de que somos objeto, me centraré en algunas de las propuestas que considero prioritarias, y que han sido trabajadas e impulsadas por diferentes organizaciones en el proceso mismo de la Conferencia contra el Racismo.

- Promoción y ratificación permanente por parte de los gobiernos de la región de los acuerdos de la Propuesta de Santiago; no puede haber un paso atrás.
- Desarrollo de los marcos legales para que garanticen el pleno ejercicio de los derechos de las personas a partir de su expresión, orientación e identidad sexual, así como su acceso a la educación, la cultura, la salud, la justicia y a todos los recursos disponibles para el desarrollo pleno de la población.
- Establecimiento en los marcos legales de las sanciones correspondientes a las expresiones de discriminación de todo tipo y en todos los ámbitos.
- Promoción y apoyo a las alianzas y la cooperación entre las organizaciones de los diferentes movimientos sociales, así como la creación de redes a nivel nacional y regional.
- Reconocimiento pleno de los derechos de las personas a partir de su expresión,

orientación e identidad sexual, que garantice un amplio acceso y control de los recursos del Estado.

- Derogación de las leyes que penalizan la homosexualidad en aquellos países donde existan. Esto incluye las leyes relativas a “la moral y las buenas costumbres”, cuyo uso y abuso afecta de manera desproporcionada a lesbianas, homosexuales, travestis, trabajadoras sexuales, etcétera.
- Establecimiento de un código ético y del Consejo Técnico que vigile su cumplimiento y la regulación del uso de los medios de comunicación para garantizar la difusión y comprensión de una cultura de libertad y respeto de la diversidad sexual, social y cultural, y la eliminación de estereotipos y estigmas sexistas, racistas y homófobos.
- Impulso a acciones que visibilicen a las personalidades con diferentes orientaciones e identidades sexuales, que posibilite el reconocimiento de su presencia, el rompimiento de estigmas y estereotipos y la valoración social de su contribución a la sociedad.
- Inclusión de las personas con diversas expresiones, orientaciones e identidades sexuales como beneficiarias directas de los programas sociales y políticas públicas que garanticen el pleno desarrollo de sus capacidades y potencialidades.
- Puesta en marcha de un programa de educación sexual, donde se privilegien las actividades formativas para la comprensión de las diferentes expresiones, orientaciones e identidades sexuales, que favorezca el desarrollo pleno de las personas y una cultura de responsabilidad y respeto en torno a la sexualidad.
- Inclusión en las delegaciones oficiales de los gobiernos a la Conferencia Mundial, de representantes de los movimientos de los grupos que tradicionalmente han sido excluidos, especialmente de quienes hasta hoy no han sido objeto de políticas públicas, para que contribuyan en el proceso desde su propia visión.
- En suma, promover un cambio cultural con la participación de todas las instituciones, donde los valores de libertad y respeto de la diversidad no justifiquen ni toleren ninguna forma de discriminación.

BIBLIOGRAFÍA

Careaga, Gloria y Patria Jiménez

1996 “Las lesbianas en Beijing”, en *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 12.

Commission on the Status of Women

2001 *Draft agreed conclusions on gender and all forms of discrimination, in particular racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, 45th session, marzo, Nueva York.*

Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación, Foro de y Organizaciones de la Sociedad Civil de las Américas

2000 *Declaración Final*, 3 y 4 de diciembre, Santiago de Chile.

Conferencia Preparatoria de la Américas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia,

2000 *Declaración de los Grupos a favor del Respeto a la Diversidad Sexual*, Santiago de Chile.

2001 *Declaración de Organizaciones Peruanas contra el Racismo, la Discriminación Racial y la Xenofobia agravados por la Discriminación por Orientación Sexual*, Lima, Perú.

Conferencia Regional de la Américas

2000 *Proyecto de Declaración y Programa de Acción*, diciembre, Santiago de Chile.

Conferencia Regional de las Américas, Preparativos de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia

2000 *Propuesta de Santiago*, 5 a 7 de diciembre, Santiago de Chile.

Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos, ONU

2000 *Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión*. Ginebra.

Foro de las Américas por la Diversidad y la Pluralidad

2001 *Plan de Acción*, 13-16 de marzo, Quito.

ONU

1994 *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*, El Cairo, Egipto.

1995 *Plataforma de Acción de la Conferencia Mundial de la Mujer*, Beijing, China.

Seminario Regional de Expertos para América Latina y el Caribe

2000 *Sobre Medidas Económicas, Sociales y Jurídicas para luchar contra el Racismo, con referencia especial a los grupos vulnerables*. Conferencia Mundial contra el Racismo, octubre, Santiago de Chile.

Miscelánea

Representaciones del dolor crónico en un grupo de enfermos y sus médicos

Anabella Barragán Solís*

RESUMEN: *En este trabajo se presenta la descripción y el análisis de las representaciones del dolor crónico de un grupo de pacientes y un grupo de médicos de la Clínica del Dolor del Hospital General de México, debido a secuelas de la infección viral por herpes zoster. El trabajo se realiza a partir de las teorías y métodos de la antropología médica.*

ABSTRACT: *The purpose of this paper is to describe and analyze the representations of pain in a group of patients and physicians, related to the suffering of chronic pain due to sequels of the viral infection caused by herpes zoster, in the Pain Clinic of the General Hospital in Mexico City. This study is developed under the framework of medical anthropology, this is, its theory and methodology.*

El dolor es la manifestación principal en el padecimiento de numerosas enfermedades, por eso ha sido motivo de preocupación en diversas épocas históricas, se han dado múltiples explicaciones sobre su origen, se significan sus causas y se proponen un sinnúmero de estrategias de atención, ha sido una de las inquietudes primarias en la medicina y su génesis ha tenido un sinnúmero de explicaciones. Se ha asumido como un castigo divino, un privilegio del ser humano, un mal necesario, una enfermedad, una sensación de alarma o como fuente de placer, entre otras concepciones.

En términos generales el dolor se ha dividido tanto médica como popularmente en dolor moral y dolor físico. Ello fundamentado en la idea tradicional de la biomedicina de separar el cuerpo de la mente. Generalmente se ha clasificado al dolor físico en dolor agudo y dolor crónico; el primero es aquel que después de un breve lapso de tiempo desaparece, sea espontáneamente o a partir de una atención específica. El dolor crónico es el que persiste por largos periodos y no desaparece ni con múltiples tratamientos terapéuticos. Ningún tipo de dolor está exento de involucrar tanto al cuerpo como a la mente debido a que la experiencia dolorosa es una

* ENAH

percepción y, como tal, una interpretación del hecho significado de múltiples formas en las diversas sociedades a partir de determinaciones biológicas, sociales y culturales.

El dolor como elemento fundamental en determinadas enfermedades es una realidad concreta, se presenta en individuos y grupos con determinadas características socioeconómicas y culturales, producto de sus condiciones reales de trabajo y de vida. Es a partir de los años setenta que los datos epidemiológicos indican un incremento significativo de las enfermedades llamadas crónicas y crónico-degenerativas, muchas de ellas presentan un dolor crónico constante que se ha convertido en un problema de salud pública, porque su sintomatología tiene como consecuencia además del sufrimiento y el deterioro en la calidad de vida de los individuos que lo padecen y su grupo de relación, incapacidad laboral y gastos económicos tanto dentro de la familia como en las instituciones encargadas de su atención.

A partir de la anestesiología, la biomedicina ha creado una especialidad médica, la algología, encargada del tratamiento del dolor crónico. En México esta especialidad se aplica en el área clínica de atención denominada Clínica del Dolor, donde los algólogos utilizan las técnicas terapéuticas propias de la especialidad de anestesiología en el tratamiento del dolor crónico, con las que se logran resultados total o parcialmente satisfactorios.

Por otro lado, las respuestas de los grupos sociales ante el dolor de solución difícil, se conforman por múltiples estrategias de atención que incluyen la autoatención, la consulta a curadores de a diversos sistemas médicos, sean del área biomédica con distintas especialidades o curadores de la medicina alternativa (acupuntura, homeopatía, medicina popular, espiritismo, naturismo, etcétera).

El dolor es una construcción social, una experiencia sujeta a múltiples determinaciones, inmersa en un contexto específico conformado por el proceso de desarrollo de la misma enfermedad, la edad, el sexo, el nivel educativo, la religión, la ocupación, las interacciones con el grupo sociocultural de pertenencia y los antecedentes de procesos dolorosos vividos. La forma de percibir y de vivir el dolor depende de diversos factores tanto individuales como sociales, si bien el dolor es una experiencia individual, la forma de vivirlo, de explicarlo y de tratarlo está inmersa dentro del contexto social al cual pertenece el paciente.

Desde la perspectiva teórico-metodológica de la antropología médica se reconoce que los procesos de salud-enfermedad-atención, así como las significaciones y prácticas se organizan en un contexto social condicionado por las características económicas, sociales y políticas. Se pretende dar cuenta de la estructura social que conforma el sustrato donde se desarrolla el dolor crónico desde el punto de vista de los actores, en este caso pacientes y médicos, también se busca reconocer cuál es el conjunto de representaciones sobre el dolor, que tienen las personas que lo padecen

y sus médicos tratantes, se parte de la premisa de que estos saberes están estructurados.

Las concepciones culturales específicas en cuanto a la percepción y la vivencia del dolor en pacientes y en el personal médico, proporciona elementos que contribuyen a corroborar que este fenómeno, tan universal y tan particular a cada grupo social, se encuentra configurado por elementos diferenciales y contradictorios en aspectos específicos, además, se presentan elementos compartidos, que constituyen así un sistema racionalizado de ideas, valores, opiniones, vivencias y prácticas que se manifiestan oportunamente durante el desarrollo de la enfermedad.

Las ideas de los pacientes acerca de las causas u origen de su padecimiento se ven permeadas por el saber médico hegemónico, así como las ideas de los médicos, sobre la percepción del dolor, están impregnadas de concepciones culturales que no necesariamente corresponden a las teorías biomédicas dentro de las cuales se pretenden inscribir. La comparación entre las concepciones específicas de ambos grupos de estudio demuestra la permanencia de creencias culturalmente condicionadas.

El dolor se vive de distinta manera en cada una de las personas afectadas, esto va a depender de la percepción del cuerpo, del tipo de enfermedad y su comportamiento propio, así como de las partes del cuerpo afectadas y el grado de incapacidad que provoca. Los antecedentes personales en cuanto a experiencias con el dolor modifican y traspasan las representaciones de la vivencia actual.

El presente trabajo tiene como objetivos fundamentales describir y analizar algunas de las representaciones que elaboraron un grupo de enfermos con respecto al dolor crónico, y un grupo de médicos especializados en el tratamiento del mismo, este análisis intenta coadyuvar a conocer el contexto de la problemática del dolor crónico como sintomatología fundamental en múltiples padecimientos crónicos y crónico-degenerativos.

Esta investigación fue realizada entre 1995 y 1996 en la Clínica del Dolor ubicada en el Hospital el General de México, en el Distrito Federal. El estudio se basa en la información obtenida en expedientes clínicos, 25 entrevistas realizadas a 12 pacientes (seis mujeres y seis hombres) que padecen dolor crónico causado por una neuropatía posherpética (NPH), y 22 entrevistas aplicadas a un grupo de 12 médicos algólogos (siete hombres y cinco mujeres).

CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS DE LOS PACIENTES

Todos los pacientes pertenecen a estratos sociales bajos con ocupaciones poco remuneradas, en la mayoría su escolaridad es de nivel primaria incompleta, 83% ha-

blan español, uno de ellos habla fundamentalmente totonaco y una mujer habla tanto español como náhuatl. El promedio de edad es de 64.8 años en el caso de los hombres y 54.8 años en mujeres.

La mayoría de los pacientes han tenido una pareja estable y han sido casados, algunos actualmente son viudos o separados, 50% de los casados aún permanecen con su pareja. Su lugar de residencia son principalmente la ciudad de México y el Estado de México, la mayoría (83%) cuenta con vivienda propia y servicios de agua, luz y drenaje. 83% carece de servicios de salud.

El grupo de pacientes de este estudio además de la NPH padecen enfermedades concomitantes como la diabetes (41%) y otras enfermedades como hipertensión, obesidad y estrés. 58% ha padecido la NPH de dos a seis años, lapso que ha provocado trastornos en su vida laboral y familiar, de tal manera que cinco de los seis hombres que conforman el grupo masculino se consideran relegados por la familia. La enfermedad provoca diferentes grados de incapacidad, sin embargo, los pacientes —tanto hombres como mujeres— sólo limitan sus actividades en los periodos de mayor intensidad del dolor, integrándose a ellas de una u otra forma a pesar de las molestias.

Los familiares de los enfermos, generalmente las mujeres, asumen la responsabilidad —que a veces comparte el o la enferma— en cuanto a la preparación de alimentos y limpieza de sus habitaciones. Con respecto a los gastos económicos son apoyados principalmente por sus hijos y por sus hijas. Todos los pacientes han visto afectado su estado emocional debido a la enfermedad, se vuelven irascibles, intolerantes o se deprimen.

CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS DE LOS MÉDICOS

Los médicos trabajan en instituciones de salud de gobierno y privada, sus características individuales, familiares y laborales les permiten permanecer en un buen nivel socioeconómico con cierto grado de bienestar.

El promedio de edad, entre 33 y 45 años, representa a una nueva generación de especialistas en el diagnóstico y tratamiento del dolor, insertos en las nuevas tendencias del tratamiento integral del dolor crónico. Todos los médicos y médicas de este estudio son especialistas en anestesia y realizaron su adiestramiento profesional como algólogos en la Clínica del Dolor del Hospital General de México, la mayoría reside en la ciudad de México (91.6%), 75% son casados, sólo 33% tienen casa propia, 83% posee automóvil. 50% de los médicos cuentan con contratos laborales de base en instituciones gubernamentales de salud, el otro 50% son estudiantes de

posgrado becados o que solventan sus gastos de manera personal; 83% trabaja en instituciones de salud privadas o consultorios médicos propios.

EL PADECIMIENTO

A partir del análisis epidemiológico y demográfico de los archivos de la Clínica del Dolor y del Departamento de Bioestadística del Hospital, se pudo determinar que la enfermedad más frecuente en la población es la Neuropatía posherpética, por esta razón se eligieron pacientes con este padecimiento para llevar a cabo la descripción y el análisis de las representaciones sobre el dolor crónico.

La Neuropatía posherpética es secuela del *herpes zoster*, enfermedad infecciosa viral cuya mala evolución provoca la afectación de las raíces nerviosas produciendo dolor crónico de distinta intensidad. El término herpes deriva del griego y significa faja. Algunos pacientes en la clínica del dolor le denominan faja, faja de la reina o fajilla, además de roña, "herpe" o herpes. El *herpes zoster* es una infección que se caracteriza por la presencia de vesículas dolorosas.

El *herpes zoster* y la varicela son dos entidades distintas producidas por un mismo agente patógeno, el virus de la varicela *zoster* o *herpes virus*. El virus del herpes es un agente conformado por cadenas de DNA con dos o tres capas superficiales denominadas nucleocápside de gran capacidad infecciosa. Este virus es poco resistente fuera del organismo porque se destruye rápidamente por los rayos ultravioleta del sol. [Artiachi, 1996]

Con los pacientes infectados por *herpes zoster* se debe tener mucho cuidado como si padecieran varicela, pues es altamente contagioso tanto para los lactantes y niños pequeños que no han padecido varicela, como para cualquier adulto cuyo sistema inmunológico haya sido alterado por alguna enfermedad o por la administración de medicamentos; en general, los pacientes que padecen herpes deben evitar el contacto con cualquier persona con neoplasia o que mantengan tratamientos a largo plazo basados en corticoesteroides o inmunosuprimidos. [Epstein, 1985]

Los desequilibrios hormonales pueden ser factores que predispongan el desarrollo de infecciones por virus, en la opinión de uno de los médicos entrevistados:

[. . .] en la menopausia hay alteraciones hormonales que provocan la disminución de las defensas y te da herpes [...] la depresión, la angustia, las preocupaciones, bajan las defensas, las enfermedades debilitantes como el cáncer, la diabetes, la vejez y el alcoholismo también bajan las defensas [. . .].

RESULTADOS

Con el fin de establecer parámetros de comparación entre las concepciones de unos y otros actores se presenta la descripción y el análisis de las representaciones que

elaboraron pacientes y médicos sobre el dolor: la causalidad o etiología del padecimiento, los elementos que predisponen y desencadenan la sintomatología dolorosa y la representación de dolor insoportable. Una de las problemáticas en el diagnóstico y tratamiento del dolor crónico es la dificultad de comunicación entre médicos y pacientes, debido a la utilización de imágenes y conceptos discordantes.

EL DOLOR EN LAS REPRESENTACIONES DE LOS ENFERMOS: LOS SÍNTOMAS

En términos generales, las sensaciones percibidas son fundamentalmente el dolor y las lesiones vesiculares o "granitos". La mayoría de los pacientes manifestaron haber tenido una sensación de ardor, punzadas o piquetes en la piel de una zona bien definida del cuerpo, o dolor quemante con grados distintos de comezón, que podía presentar o no, ronchas. Otros pacientes sintieron la zona afectada intensamente fría, helada, "como si tuviera un hielo metido".

El dolor se va volviendo cada vez más intenso y abarca tanto las zonas superficiales como profundas: "[. . .] está adentro como pegado al pulmón, penetrante", hasta llegar a ser insoportable, "[. . .] me corría como un calambre intensísimo, era el presagio del dolor [. . .]", la sensación de quemadura, se convierte en "fuego vivo", es insoportable tocarse e incluso se evita el contacto con la ropa, "[. . .] donde le toquen le molesta, le duele [. . .]". Tanto hombres como mujeres dicen haber tenido una sensación de choque eléctrico. El dolor puede ser intenso, intermitente o continuo que impide concretar los horarios de sueño acostumbrados, los enfermos dejan de alimentarse adecuadamente por la pérdida de apetito. La búsqueda de remedios a su mal y los resultados no siempre favorables los van convirtiendo en personas irritables, malhumoradas y con recurrentes conflictos familiares y personales.

Para las mujeres el dolor es tan intenso que las incapacita: "Está uno desesperado, no halla qué hacer, no tiene paz ni calma, no podía respirar, ni hablar, llorar, caminar, no podía hacer nada, es un dolor horrible. [. . .]"

Para explicar las características del dolor las mujeres utilizan metáforas que tienen que ver con la vida doméstica cotidiana:

[. . .] andaba como enchilada, no podía ni comer, eran piquetes como con un fierro o con una aguja de tejer —de ganchito, del finito—; me ardía como si me clavaran algo, el dolor era caliente, como si me acabara de quemar, sentía como si me estuviera quemando en vida, como si estuviera en la lumbré; siento como toques, como un rayo de luz. [. . .]

En general los enfermos explican el dolor como algo que proviene del exterior:

Sentí como animalitos que caminaban por el cuerpo, yo me los imaginaba como patones, pequeñitos, yo decía: me están espulgando mi cuerpo, por la comezón me desesperaba,

por los pasitos que sentía, pensaba que era un animalito, me jalaba la ropa para quitármelo, pero el dolor era por dentro, como un chorrito de agua fría, como si te entrara aire y te oprimiera. [. . .]

Tanto para los hombres como para las mujeres, es difícil distinguir claramente entre el dolor, el ardor y la comezón, pero en ningún caso se consideró la comezón como una forma de dolor:

Me dolía a la vez que me ardía, no soportaba el calor, la comezón me tenía loca, es desesperante, a fuerza te tienes que tocar y al tocarte transmites el dolor más profundo, la comezón es superior al dolor, de un momento a otro siente una sensación de rascarse, no interesa el dolor. [. . .]

Los hombres se refieren al dolor mediante metáforas que se relacionan con instrumentos de trabajo considerados masculinos o con actividades masculinas:

Dolores como cuando agarra un cable eléctrico que le da toques, como si un picahielos se lo encajan e inmediatamente viene la comezón, intensa, los piquetes haga de cuenta que le meten un picahielos. [. . .]

Al dolor lo han calificado como violento, que agrede al cuerpo o como algo que tiene existencia propia: “Una dolencia furiosa, juerte, es una cosa espantosa, horrible, son unas punzadas y unos ardores que pienso que tendré cáncer [. . .] cuando me agarra el dolor no duermo. [. . .]”

Para el grupo masculino el dolor provoca diversos grados de incapacidad: “No podía tener abierto el ojo, es una cosa terrible eso del herpes, cuando me duele no puedo hablar nada, la voz se me quiebra. [. . .]”

LAS CAUSAS DE LA ENFERMEDAD SEGÚN LOS PACIENTES

A partir de las primeras manifestaciones del padecimiento la mayoría de los pacientes, tanto hombres como mujeres elaboran un autodiagnóstico de acuerdo a la experiencia previa con lesiones o síntomas semejantes, generalmente vividos por algún miembro de la familia o del grupo social de relación y que corresponden a causas específicas.

De acuerdo a este diagnóstico se toman las medidas de atención que se consideran adecuadas. Generalmente, al principio se considera que son malestares pasajeros, que desaparecerán de un momento a otro de la misma manera que aparecieron, con simples medidas higiénicas o con algún remedio usado comúnmente para lesiones o síntomas semejantes. Cada persona aduce diversas causas, a veces contra-

dictorias pero en ningún caso se considera una causa única. Los síntomas de la enfermedad son percibidos de múltiples formas. Se considera que el dolor que aparece de repente ha sido causado por aire, sol, un enfriamiento, por exceso de trabajo o de ejercicio, o por algún movimiento brusco: "Sudaba mucho por el sol, porque tenía que formar a los animalitos [...] por el calor o por los alimentos que no comía [...]" (mujer que se dedica al pastoreo de borregos).

En cuanto a las vesículas, se piensa que son producto de la picadura de algún insecto, que es algún tipo de acné, irritación de la piel por alguna secreción animal que accidentalmente hizo contacto con la zona afectada o por la falta de higiene. Puede ser una intoxicación debido a la ingestión de algún alimento en mal estado o ingerido en exceso. "Pensé que era un piquete de mosco, de araña o de algún animalito de la humedad, que era un bichito que sería de mis perros, por el agua de los pescados o por el gato. [...]"

Uno de los enfermos señala que desde el primer momento pensó en una enfermedad infecciosa debida a una iatrogenia, según él esto no ha sido descartado por su médico en la Clínica del Dolor.

Cuando el dolor es muy intenso no se ubica en la superficie del cuerpo, sino en los órganos profundos, se cree que puede tratarse de una luxación o incluso una fractura. Conforme pasan los días y surgen las vesículas provocando un dolor más intenso, se resignifican las causas que se cree originan la enfermedad, se le da mayor importancia a ésta, podría ser una infección adquirida por contagio, una enfermedad latente aún desconocida o un microorganismo que se desarrolla por la debilidad del cuerpo, a lo que coadyuva una supuesta mala alimentación.

La cronicidad permite la resignificación de las causas, se empiezan a buscar orígenes más complejos como una situación emocional disconforme, la vida cotidiana angustiante y con sobresaltos, así como los múltiples problemas económicos que provoca un estado de tensión constante que debilita al cuerpo y lo hace fácil presa de enfermedades que, precisamente por encontrarse en un cuerpo debilitado por padecer la enfermedad, se presentan con mayor gravedad con síntomas de mayor intensidad. "Me dio *herpes* porque hace años que vivo triste, no soy feliz con mi esposo [...] no tengo con quien hablar, a quien decirle de penas y de nervios, de eso se hace el *herpes*. [...]"

Cuando se padece una enfermedad crónico-degenerativa se relaciona con la nueva enfermedad, se considera que el cuerpo está débil por el padecimiento previo o por la edad ya que el envejecimiento se concibe como un factor que debilita al cuerpo.

Si hubiera estado yo más joven no habría tenido tantos problemas, cuando uno se va haciendo viejo, le va creciendo el virus hasta que estalla, el cuerpo se descompensó y le ocasionó eso, pudo haber sido gastritis u otra enfermedad. [...]

La intensidad del dolor funge como un elemento de alarma, se empieza a considerar que los síntomas corresponden a algo más grave de lo que en un principio se pensó. Se inicia la construcción de diagnósticos alarmantes como enfermedades del corazón, SIDA o cáncer. Una conducta moral inadecuada se interpreta como posible causa de la enfermedad, el contacto físico con otras mujeres puede ser otra razón de la enfermedad, también puede ser por causas sobrenaturales u ocasionada por el destino.

Por qué Dios me castigó, quizás es algo que debo de pagar, uno tiene la culpa de que se enferme, algún contagio, por lo vivo, porque tiene malas compañías. Dios no se queda con nada, todo lo vas a pagar [...] como fui muy mujeriego, ése fue un vicio que tuve toda la vida [...] pero no creo que me hayan hecho brujería. [...]

A partir del aumento en la intensidad del dolor se empiezan a determinar las nuevas causas posibles, y se cambia el diagnóstico de acuerdo a las nuevas experiencias con el grupo de relación y los curadores de distintos modelos médicos a los que se recurre en busca de alivio. Se llega a aceptar que el origen de la enfermedad es una infección en el tejido nervioso causada por un virus que aprovecha la deficiencia inmunológica.

Que se me bajaron las defensas por ese virus, como que anda por a'hi, me comió algo y eso me causó que se me bajaran las defensas, nadie me contagió el virus, que yo lo tenía por la varicela. [...]

Al mismo tiempo que se aceptan y resignifican las explicaciones de los curadores biomédicos considerando a la enfermedad dentro de los padecimientos científicos, encontramos contradicciones, ya que se entrecruzan los significados: un antojo, un susto, una brujería o un mal, entonces los pacientes dan explicaciones distintas acerca del origen o causa de la enfermedad, relacionándolas con causas sobrenaturales o emocionales, principalmente.

Pienso que será maldad, porque médicos y médicos todo el tiempo y nada, pienso yo será maldad, alguien, alguna cosa me hicieron, algún brujo, porque ya me hicieron muchas cosas, me robaron, me quitaron parcela y mi solarcito. [...] o es una enfermedad como de antojo, se me antojó cosas de antojo, como calabaza, chayote, con dulce y no lo comí, no lo comemos y da la enfermedad. [...]

La percepción de la enfermedad se resignifica a medida que se desarrolla volviéndose crónica; en un principio, con la aparición de los primeros síntomas de dolor se piensa que se trata de un malestar pasajero, pero al aumentar la intensidad del do-

lor se piensa que se trata de “algo” realmente grave, que quizá pone en peligro la vida misma.

La intensidad y cualidad del dolor permiten distinguir sus diversas propiedades, a la vez que se construyen explicaciones sobre el origen de la enfermedad dentro de un contexto personal y familiar, posteriormente se sintetizan estas ideas junto con los aspectos biomédicos que se adquieren principalmente por medio de los curadores profesionales.

El grupo de pacientes de este estudio comparte las teorías acerca del origen de la enfermedad construida en el marco biomédico y además conserva su interpretación social y cultural sobre el mismo fenómeno. Las penas, los sustos, los antojos, los nervios y los corajes vuelven susceptible al cuerpo, lo hacen fácil presa de los virus y se refuerza la idea de que la enfermedad es causada por algo alejado de lo biológico como la brujería, el daño provocado por terceros, respuesta a un conflicto económico ancestral, la tenencia de la tierra; el virus, *herpe* o *herpes*, se instala y provoca dolor como un castigo a la transgresión sexual, o debido a la debilidad del cuerpo y a la edad.

FACTORES QUE DESENCADENAN EL DOLOR

El dolor reinicia con sensaciones específicas en cada paciente ante lo cual se toman actitudes encaminadas a disminuir su intensidad, evitar su aparición o eliminación.

En el grupo masculino se manifestó que el clima frío, el agua fría y el aire frío, el sol y el calor, así como los cambios bruscos de temperatura son elementos que desencadenan el dolor:

En el amasijo [etapa en que se prepara la masa para hacer pan] estoy calentito y no me duele, solo cuando terminamos luego, luego el dolor, con el aire me inicia el dolor [. . .] luego, luego que me quito la ropa siento el piquete. [. . .]

Los estados emocionales también son elementos que coadyuvan a desencadenar el dolor: “Cuando hay alguna discusión [en la familia] aumenta. [. . .]”

Para el grupo de mujeres el sol es uno de los elementos que desencadenan el dolor, y para los hombres sólo en un caso se estableció esta relación, cinco mujeres lo refieren como causa del inicio del dolor: “Me duele con el sol directo, aun con ropa. [. . .]”

El calor, el aire y el frío, el ejercicio físico, así como los estados de ánimos son también elementos que generan el dolor: “Cuando hago algún coraje me comienza el dolor, con el frío me duele, si lavo me duele, si cargo una bolsa pesada me duele, lo que no aguanto es barrer. [. . .]”

La percepción de los elementos del entorno físico y social encuentran en el cuerpo el sustrato para constituirlos como sensaciones corporales, el dolor se manifiesta a partir de elementos desencadenantes que son físicos o emocionales, los cambios bruscos de temperatura, el esfuerzo físico o estados de tensión emocional. El dolor se convierte entonces en un indicador de las condiciones externas e internas en las que se desarrolla la vida de los enfermos.

¿CUÁNDO ES INSOPORTABLE EL DOLOR?

La mayoría de los pacientes que fueron entrevistados (75%), consideraron que el dolor producido por el *herpes* es insoportable. La percepción y la actitud ante el dolor insoportable es distinta en hombres y en mujeres.

Para las mujeres un dolor que obliga a gritar y/o llorar es insoportable:

Un dolor de muelas es insoportable, te hace gritar [. . .] lloraba, de tan fuerte que era el dolor, nada más está uno, ¡ay, ay, ay, ay! Dios le da a uno fuerzas para soportar. [. . .] Me hacía llorar y gritar, yo lloraba, no podía creer que me doliera tanto. [. . .]

Es insoportable porque es continuo y provoca diversos grados de discapacidad, con respecto a las actividades físicas y la interacción social:

Quisiera tener un parto y no esto, un parto son dos o tres horas y ya. Pero esto no sé cuándo voy a salir, no puedo hacer nada. [. . .]

Insoportable porque lo tiene continuamente, no se quita, me hacía llorar y esconderme para que no me vean los demás, cuando se me caían las costras, allí fue cuando me dolía más [. . .] ya no hallaba qué hacer, adelgacé [. . .] no podía comer, en ese momento ni hambre da. [. . .]

El dolor intenso puede causar una sensación de desprendimiento del cuerpo:

Es un dolor tan intenso, sentía la pierna, como que no la sentía. [. . .]

Todo tu pensamiento y tu sentir está atento a lo que te está doliendo, es tanto dolor que ya no sientes, piensas que no es a ti a quien le duele, que es a otro, que no eres tu. [. . .]

La intensidad del dolor hace que lo perciban como un dolor de muerte: "Uno se quiere morir mejor, si no me hubiera curado, me hubiera muerto de dolor. [. . .]"

Tanto los hombres como las mujeres relacionan al dolor con la muerte, pero las mujeres manifestaron esperar la muerte debido al dolor mientras que los hombres dijeron que buscarían la muerte debido a la intensidad del dolor.

Uno está decidido hasta quitarse la vida, con tal de no estar sufriendo, yo estaba dispuesto a que me pusieran una inyección letal, tenía ganas de quitarme la existencia, cuando sufrí los dolores tan intensos del *herpes* [...] estaba decidido a darme un tiro. [...]

Cuando los dolores son fortísimos, inaguantables, está al borde de la locura o del suicidio. [...]

Yo decía que me quería morir, porque yo sabía que no lo podía soportar[...] me hubiera quitado la vida, me doy un plomazo. [...]

Para los hombres la manifestación de lo insoportable es un dolor permanente que se refleja en el cuerpo y en la discapacidad, en el estado de ánimo que provoca reacciones agresivas, violentas hacia sí mismo:

Sudaba del dolor, no me dejaba caminar, ya no resistía, cuando era más que sudar, era doblarse del dolor [...] me arrastraba, era un guiñapo humano [...] con los calambres me aventaba yo al suelo, me daba de golpes en la pared [...] pensaba que dándome golpes se me quitaría. [...]

Para algunos hombres es difícil describir el “dolor insoportable”, los pacientes entrevistados consideraban no tener palabras para decir cómo era el dolor. En el caso de las mujeres, ninguna mencionó sentirse incapaz de explicar lo que consideraban insoportable. Tal vez esto se relacione con que las mujeres tienen mayor capacidad —culturalmente construida— para usar el lenguaje verbal, además del aprendizaje que durante su desarrollo adquieren acerca de los cambios de su propio cuerpo, lo que se relaciona fundamentalmente con las características sexuales secundarias que las capacitan para la reproducción.

Son las mujeres quienes socialmente se encargan de observar y explicar los procesos biológicos de sí mismas y de sus hijos, ellas son las encargadas de cuidar la salud y la alimentación de la familia y usan el lenguaje para comunicar a otras mujeres dichos cambios. Tal vez por esto no manifestaron sentirse incapaces de describir lo insoportable del dolor.

Algunos de los hombres consideraron incomunicable sus experiencias: “No puedo ni explicarlo, de tanto que me dolía, intenso, inenarrable, indescriptible [...]” está más allá de su energía. [...] Ante el dolor insoportable los hombres señalan que su único objetivo en ese momento era:

hacer algo, lo que sea, ¡pero ya; Me daba de golpes en la pared. [...] Me inyectaba en la vena y ni así se me quitaba. [...]

Se siente instantáneo, esos momentos exuberantes se eliminan con el bloqueo, no sé cómo Dios me dio licencia para poder vivir. [...]

La incapacidad que confiere el dolor insoportable avergüenza, enoja, desespera y los hace llegar al límite de la incapacidad de sentir (torpor) o se experimenta una sensación de desprendimiento corporal. El dolor invade todas las esferas de la vida, entonces se llega a desear la muerte con el propósito de salir de ese estado de intenso sufrimiento.

Las actitudes ante esta situación extrema son distintas entre hombres y mujeres, en ambos casos mediadas por las determinaciones sociales y culturales que permite a las mujeres expresar con mayor libertad sus emociones, los hombres se encuentran ante una situación inexplicable, vergonzosa, a la que responden con ira e ideas autodestructivas a la vez que buscan la manera de solucionar su estado.

REPRESENTACIONES DEL DOLOR COMO SINTOMATOLOGÍA EN EL GRUPO DE MÉDICOS

Los médicos entrevistados señalan diversas ideas en cuanto a la definición de dolor, consideran, por un lado, que es una experiencia positiva y benéfica, resultado de la interrelación del cuerpo humano con el medio ambiente: "[...] es una forma de defenderse del medio externo, una forma de protegernos de la naturaleza. [...]"

Por otro lado se supone que el dolor es una experiencia negativa, un hecho perjudicial: "[...] es una lacra de la humanidad, es lo más agobiante para cualquier entidad biológica. [...]"

Ellos distinguen dos tipos de dolor en términos generales. El físico, que implica lo orgánico, lo biológico del cuerpo y el moral que tiene que ver principalmente con las emociones y con los sentimientos: "Te pegaste, te duele, te quemaste, te duele; puede ser un dolor sentimental, te dejó la novia, te dejó la esposa, te sentiste traicionado [...] también es un dolor. [...]"

De acuerdo a esta tipología, algunos médicos piensan que el dolor es una sensación corporal desagradable y otros consideran que es un sentimiento molesto, incómodo; estas características indican que: "No es posible separar el sufrimiento del dolor [...] porque el dolor ocasiona angustia y sufrimiento [...]" y cada persona al estar consciente le da una interpretación emocional al dolor. [...]

El dolor se define como una sensación, si bien, esa sensación se encuentra en la naturaleza orgánica, los individuos la interpretan como:

Una aflicción, una congoja, es sufrimiento físico y emocional [...] lo opuesto a la sensación de bienestar [...] Toda sensación desagradable es dolorosa, desde la muerte de un ser querido; es una sensación horrible, desagradable. [...]

Los médicos utilizan metáforas que permiten ubicar al dolor como algo que afecta al cuerpo originado en el exterior, fuera del propio cuerpo, tal vez sea una entidad

autónoma que se percibe contradictoriamente. “Es nuestro ángel de la guarda [...] no es nuestro enemigo, por el contrario es nuestro gran amigo, nuestro aliado. [...]”

Al dolor se le confieren funciones positivas específicas. Se cree que es un indicador de la anormalidad del cuerpo, un mensajero de diversos problemas que pudieran estar ocurriendo en el organismo cuya gravedad está directamente relacionada con la intensidad del dolor.

Gracias a él sabemos cuándo algo puede causar daño, o cuándo estamos enfermos [...] es como una alarma que no permite que se nos acerque nada que nos haga daño, que nos pueda lastimar. El dolor nos avisa que hay un daño, que hay problemas [...] y realmente la respuesta está condicionada a la intensidad de dolor. [...]

El dolor es universal, es parte estructural de la enfermedad:

Es uno de los síntomas universales de todas las enfermedades, es un aviso de que algo está pasando en el cuerpo, una interpretación individual y subjetiva ante un daño real. Todos podemos estar expuestos a eso, y sin embargo es poco medible.

En estas apreciaciones señalamos que el dolor no es algo agradable a pesar de que puede tener funciones benéficas, es innegable que es desagradable, sin embargo, en la mayoría de los comentarios se advierte que es un mal necesario que no se presenta cuando el individuo está sano. El dolor prácticamente se convierte en sinónimo de enfermedad, de daño corporal, a pesar de la dificultad para reconocer dicho daño. La presencia de dolor es un indicador de que ese daño existe, afecta tanto el aspecto orgánico como el emocional porque el cuerpo es uno, pero tiene dos elementos fundamentales: el físico y el emocional.

Para los médicos “[...] el dolor siempre pasa por la consciencia, para provocar sufrimiento tiene que ser consciente. [...]”

El dolor se define como “[...] la respuesta a un estímulo, se presenta por alguna razón además de ser algo triste que a alguien le pasa. [...]” El dolor es inseparable del sufrimiento: “[...] todo el que tiene dolor sufre. [...]”

Para los médicos un dolor puede ser agobiante y a la vez un aliado ya que funciona como señal de alarma, quizá puede ser incómodo pero funge como un ángel de la guarda porque está defendiendo al cuerpo de una lesión real o potencial. El dolor se considera un síntoma universal de las enfermedades, se divide en dolor moral y dolor físico; de acuerdo a la causa que lo origina, su percepción es consciente aunque algunas manifestaciones corporales son independientes de la consciencia. Desde la perspectiva de su función se concibe como un hecho positivo o negativo.

CLASIFICACIÓN DEL DOLOR

Para elaborar una clasificación del dolor se utilizaron las respuestas de los informantes a las preguntas sobre los tipos de dolor que conocen, no se pretende una clasificación académica. Este hecho nos permite describir la clasificación que los médicos utilizan cotidianamente y que en términos generales corresponde a una realidad determinada por su experiencia profesional con poblaciones específicas y con padecimientos concretos.

El dolor de acuerdo a su intensidad puede ser leve, débil, severo o sólo adoloramiento, al mismo tiempo puede ser soportable, insoportable o intenso y hasta se puede concebir como “dolor de muerte”. Por su origen, se le clasifica en: físico, anatómico, fisiológico, emocional o anímico, idiopático y dolor de origen oscuro. Por sus consecuencias se considera incapacitante, curable o incurable. Y de acuerdo a su localización anatómica, se determina como dolor profundo o visceral, somático, neuropático, dolor fantasma, dolor de muelas, dolor de espalda y dolor bien localizado o difuso.

Se supone que el tipo de dolor depende de múltiples factores como es el órgano o las estructuras incluidas en el problema que implica alguna alteración, donde dicha alteración es la causa del dolor. Se cree que el dolor en los “[. . .] órganos macizos, como el bazo, tiene dolor tipo adolorimiento opresivo y las vísceras huecas cuando duelen dan dolor tipo cólico [...] el dolor de muelas es continuo y punzante. [. . .]”

En el cuadro de la siguiente página se presenta la clasificación que los médicos señalaron de acuerdo a los síntomas. (Véase Cuadro I)

Es importante señalar que en ninguna entrevista se mencionó “la comezón” como un tipo de dolor, esto resulta significativo si se toma en cuenta que la mayoría de los pacientes entrevistados especificaron de manera recurrente que la comezón es una de las problemáticas más severas y “desesperantes” en la evolución del *herpes zoster* y la NPH. Los médicos subrayan este elemento como una característica muy frecuente en dichos padecimientos para lo cual se instituyen diversas alternativas terapéuticas.

Los médicos caracterizan el dolor de acuerdo a diversos aspectos, como la intensidad, el origen, la duración, las consecuencias para las funciones corporales, así como la localización de las partes del cuerpo donde se origina la sensación. Se conforma además una diferenciación basada en la interpretación de la percepción.

La manera de expresar el dolor a través de los gestos o lenguaje no verbal (facies de dolor), es distinta de acuerdo a las características y los elementos socioculturales de cada individuo. Según la opinión del grupo médico:

La forma de percibir el dolor es una expresión de nuestro pensamiento, es una integración de algo orgánico a algo que probablemente tiene que ver con la conducta, con el sentimiento, con el alma. [. . .]

Cuadro I. Clasificación del dolor de acuerdo con los síntomas, según los médicos

Opresivo	- Súbito	- Placentero
Cólico	- Paroxístico	- Progresivo
Ardor o ardoroso	- Punzante	- Sufriente
Quemante, quema	- Pungitivo	- Desesperante
Toque eléctrico	- Rítmico	- Mordente
Calambre	- Lancinante	- Agonizante (como desmayo)
Sordo	- Pesantez	- Insoportable
Bajo	- Calambre	- Dolor de muerte inminente
Incontrolable	- Gradual	- Pica
Angustioso		- Como golpe, como que le pegan
Depresivo		- Terrible

FUENTE: Entrevistas. Clínica del Dolor del Hospital General de México, 1995.

La cara es la región del cuerpo más significativa para determinar una expresión o facies de dolor, ya que:

La cara es expresiva y puedes catalogar distintas facies [...] tiene una expresión de angustia, desasosiego, disconfort [...] la cara refleja angustia, preocupación, depresión. [...]

Los músculos faciales se ponen en acción, la comisura labial se ve hacia abajo igual que la comisura de los ojos, puede haber lágrimas, generalmente existen lágrimas de acuerdo a la intensidad del dolor. [...]

Los ojos se ven opacos, se tiene una expresión de angustia [...] se ven los rasgos duros, la frente ceñida, deformidad en la comisura labial acompañada de quejidos, sonidos angustiosos [...] hay dilatación de la pupila, sequedad de boca; si es agudo, taquicardia, respiración agitada, disnea, sensación de angustia [...] si es dolor crónico, está muy angustiado, no se mueve, se mantienen en posición fetal, porque así sientes que te proteges. [...]

CAUSAS DEL DOLOR

Los médicos reflexionan sobre las causas del dolor y manifiestan que su origen puede conocerse, ser incierto o desconocido. Cuando la causa logra determinarse, las principales causas de dolor crónico en los pacientes de la Clínica del Dolor son:

1. Una respuesta del cuerpo a una lesión que se presenta en el tejido, es el aviso de un daño. En el caso del dolor crónico puede deberse a un foco infeccioso ya sea

bacteriano o viral, una secuela dolorosa debida a una lesión traumática efecto de los accidentes de tránsito los que pueden causar dolor somático como consecuencia de los golpes.

2. El dolor también puede tener su origen en la presión o lesión de un nervio, debido a trastornos vasculares, o ser el efecto posterior a una lesión con arma de fuego.
3. Como causa importante en el dolor crónico se resalta la falta de calidad de los curadores al manejar padecimientos para los cuales no se tiene suficiente conocimiento o pericia, y en cuyo caso se puede ocasionar una iatrogenia o permitir el agravamiento del padecimiento, en los casos específicos de los tratamientos de *herpes zoster* y de accidentes automovilísticos ya que en ambos casos puede haber secuelas dolorosas.
4. Los tumores cancerosos provocan dolor crónico ya sea por presión de un nervio, lesión del mismo, desplazamiento de órganos, etcétera.
5. La amputación de un miembro puede provocar síndromes de dolor fantasma.
6. Las problemáticas psiquiátricas pueden provocar respuestas aberrantes, en donde:

El cuerpo por sí mismo genera impulsos nerviosos internos dolorosos, para los cuales no hay posibilidad de localizar su origen, podría entonces tratarse de dolor idiopático, porque no tiene causa aparente o puede tratarse francamente de una enfermedad psiquiátrica como cualquier otra [. . .] E incluso ciertas actitudes inconscientes durante la etapa de sueño provocan fenómenos dolorosos. [. . .]

7. Las disarmonías sexuales, principalmente en las mujeres pueden provocar dolores somáticos de espalda, cuello y dolores de cabeza.

En términos generales las causas que se consideran generadoras del dolor, de acuerdo con los médicos, se inscriben en el nivel de la patología orgánica principalmente y de manera secundaria se alude a las problemáticas emocionales.

LA INTENSIDAD DEL DOLOR:

“DOLOR INSOPORTABLE”

De acuerdo a la intensidad, los médicos señalan que el dolor puede ser soportable o insoportable. En el primer caso, el dolor soportable, es aquel que permite realizar ciertas actividades, se puede seguir viviendo con dolor, permite, comer, dormir, trabajar, caminar, etcétera. No es severamente incapacitante. En el segundo caso, puede percibirse con tal intensidad que se considera insoportable. Es severamente incapacitante:

[. . .] algunos pacientes quisieran hasta perder la vida por no tener ya el dolor. [. . .]
Les da por aventar cosas, enojarse, pedir lo que sea para que ya se quite el dolor [. . .],
llega el paciente aullando de dolor. [. . .]

Según la opinión de una médica, es posible morir de dolor:

[. . .] un dolor incontrolable, terrible puede ocasionar un infarto, por un golpe en un accidente donde hay descargas de sustancias activas que generan presión alta, frecuencia cardíaca alta y morir de dolor. [...]

Se muere de dolor cuando se agrega miedo y el dolor es muy intenso, hay liberación de catecolaminas y ocasionan un infarto [...] un choque neurogénico agudo intenso o a veces crónico [. . .] puede ocasionar la muerte. [. . .]

Los procesos que provocan mayor dolor son las patologías que ocasionan mayores grados de discapacidad por la limitación del movimiento o aquéllas relacionadas con los órganos pélvicos femeninos, como el cáncer cervicouterino y de mama. Procesos fisiológicos como el parto y la menstruación también se describen como extremadamente dolorosos.

De acuerdo a la información de los médicos, el estado emocional de los pacientes influye significativamente en las manifestaciones y percepciones del dolor, de tal manera que un paciente estresado no puede abstraerse de la fijación del dolor, así como una persona deprimida se aísla, está ensimismada, introvertida y se vuelve más atenta a lo que sucede a su cuerpo, exagera el dolor, exagera las manifestaciones: “[. . .] puedes exagerar el dolor de acuerdo a tu estado de ánimo. [. . .]”

También existen enfermedades que se complican por los problemas emocionales sobre todo si se trata de NPH. Sin embargo, a pesar de ello algunos médicos no consideran que “los corajes” sean una causa de exacerbación o que desencadenen el dolor, ya que “[. . .] los pacientes dicen que tienen dolor por un coraje pero no dicen que antes tuvieron una comilona tremenda. [. . .]”

El estado emocional tiene dos diferentes acepciones en la opinión de los médicos, por un lado, las emociones negativas pueden deprimir la resistencia a las enfermedades y el dolor, y por otro lado el dolor mismo afecta el estado emocional de los pacientes.

De acuerdo a las ideas de los médicos entrevistados, la manifestación del dolor es un proceso aprendido que se lleva a cabo a partir de las propias experiencias y está determinado por las manifestaciones observadas en miembros de la familia y el grupo de relación.

CONCLUSIONES

A partir de los datos analizados se puede decir que es imposible separar el dolor físico y el dolor moral, ya que todo dolor físico implica sufrimiento moral en mayor o menor medida. También es posible enfatizar la funcionalidad de toda experiencia dolorosa, si bien el dolor agudo cumple una función biológica como mensaje de alarma relacionado con una patología o lesión específica, el dolor crónico no maligno carece de propósitos biológicos pero cobra significados sociales específicos, se convierte en un idioma que comunica los problemas personales e interpersonales, es una expresión de angustia explícita, escondida o simulada, en síntesis es una experiencia personal que se articula con procesos sociales y subjetivos.

A partir de la experiencia dolorosa del grupo de estudio y con fundamento en los antecedentes bibliográficos se puede concluir, siguiendo a Good [1994] y Morris [1991], que el dolor permite la construcción de su propio mundo, conformado por un lenguaje específico compuesto de llanto, gritos, gemidos, lamentos y silencios; un lenguaje corporal que se manifiesta mediante sudoración, espasmos faciales, contorsiones, debilidad, estremecimiento, palpitaciones. Un espacio poblado con imágenes de seres monstruosos, gigantescos o microscópicos, enigmáticos, huidizos, de ojos penetrantes, dientes afilados y garras peligrosas; de instrumentos amenazantes, espadas, taladros, cuchillos, martillos, estiletes, cables y agujas. Todos ellos enmarcados en ambientes quemantes o congelantes, oscuros y húmedos o iluminados con luces intensas e hirientes.

Las representaciones del dolor del grupo de enfermos de este estudio están influenciadas de manera importante por la cultura religiosa cristiana, donde el sufrimiento causado por la enfermedad y el dolor es una manera de expiación por los pecados cometidos, los individuos entonces significan el dolor como castigo por las transgresiones sociales voluntarias o involuntarias, hayan sido cometidas por el enfermo o por algún miembro de la familia de cuya conducta moral se consideran responsables.

El dolor se vive de manera diferente entre hombres y mujeres, los primeros lo experimentan con una mayor soledad, que Morris [1991] define como *aislamiento defensivo*; entre los varones que participaron en este estudio se evidenció con mayor frecuencia que se encuentran aislados del núcleo familiar, esto no sucedió con las mujeres que generalmente se encuentran participando en un amplio grupo de relación, son atendidas por sus hijas, vecinas o amigas, a diferencia de los hombres que son atendidos generalmente por esposas, hijas y nueras, aunque menos solícitamente.

Las representaciones de los médicos sobre el dolor crónico, se constituyen desde una perspectiva donde el dolor actúa como indicador de una lesión tisular real o

potencial, inscrita en el marco explicativo del origen microbiano de la enfermedad, sin embargo, también están permeadas por imágenes sociales con las que se caracteriza diferencialmente a los grupos sociales. En consecuencia son estos aspectos los que explican el fenómeno y determinan la elección de las terapéuticas que se instituyen en la Clínica del Dolor.

Algunos médicos estiman que en el caso del dolor crónico el aspecto emocional es fundamental y que muchas veces el paciente acude a sus citas subsecuentes no por la intensidad de dolor, sino porque necesita la atención personal que no tiene en la familia. El dolor, afirman, les es útil para obtener atención de los hijos o nietos, a partir de él adquieren beneficios económicos que de otra manera no obtendrían. El diagnóstico elaborado en la institución legitima sus quejas ante la familia ya que con el tiempo se ha perdido la credibilidad, porque no existen evidencias de lesiones ni de daño orgánico.

BIBLIOGRAFÍA

Artiache de León, Gabriel

1996 "Utilidad de las sustancias tópicas en el manejo de la neuropatía posherpética", en *VI Curso anual de actualización en clínica y terapia del dolor* (Memorias), México, HGM, pp. 87-90.

Barragán Solís, Anabella et al.

1998 "La anestesiología: especialidad de alto riesgo. Un análisis antropológico", en *Revista médica del Hospital General de México, SS*, vol. 61, núm. 1, México, pp. 31-36.

Del Vecchio Good, Mary-Jo et al.

1994 *Pain as Human Experience. An Anthropological Perspective*, USA, University of California Press.

Epstein, Ernest

1985 *Enfermedades comunes de la piel*, México, Editorial Científica, S.A. de C.V.

Good Byron, J.

1994 "A Body in Pain: The Making of a World of Chronic Pain", en Del Vecchio Good, Mary-jo et al. *Pain as human experience. An anthropological perspective*, California, University of California Press, pp. 29-48.

Menéndez, Eduardo

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 179, México, CIESAS.

Morris, David

1991 *La cultura del dolor*, Chile, Andrés Bello.

La "colonialogía" y la cultura "normal"

Alexandro Silva/Howard Campbell*

RESUMEN: *A partir de los años cincuenta, el lado norteamericano de la frontera entre los Estados Unidos y México ha presenciado la proliferación de lo que en los Estados Unidos llaman "colonias", es decir, barrios irregulares compuestos por inmigrantes mexicanos pobres, construidos afuera de las ciudades de Texas, Nuevo México, Arizona y California. Alrededor de estas "colonias", se ha formado un discurso racista y colonialista. El propósito de este trabajo es analizar y criticar ese discurso anti-mexicano.*

ABSTRACT: *Since the 1950s, the American side of the U.S.-Mexico border has been the scene for the emergence of what in the United States are referred to as "colonias", i.e., irregular neighborhoods populated by poor Mexican immigrants. The "colonias" are found along the outskirts of cities in Texas, New Mexico, Arizona, and California. A racist, colonialist discourse referring to the "colonias" has developed recently. The purpose of this article is to analyze and criticize that anti-Mexican discourse.*

A partir de los años cincuenta, la frontera México-Estados Unidos ha presenciado la proliferación súbita de "colonias", su rápido crecimiento en el territorio estadounidense ha generado un interés agudo en la identificación de las condiciones que han dado lugar a estas formaciones sociales sin precedente.¹ Este interés de parte de los medios de comunicación, de los círculos académicos y del gobierno ha traído como resultado una representación y una percepción específicas.

En el presente artículo, el concepto "colonia" no se utiliza con el sentido que tiene en México (sección de una ciudad, sin importar el nivel económico), sino como se usa en los Estados Unidos, el cual se refiere a colonias populares que han sido construidas por los mismos integrantes (generalmente personas de origen mexicano y de recursos económicos muy bajos), se caracterizan porque los terrenos son adquiridos con poco dinero y la construcción la realizan los mismos habitantes. De

* Universidad de El Paso, Texas.

¹ De acuerdo a un estudio reciente llevado a cabo por la LBJ School of Public Affairs de la Universidad de Texas en Austin, 376 026 personas residen en 1 526 colonias en el estado de Texas. Este dato se cita en <http://chud.tamu.edu/chud/colonias/articles/buckner-article2.htm>

igual manera, el término "cultura normal" se refiere a la clase media anglo-norteamericana, la cual considera —erróneamente— a las colonias como comunidades descañadas y deficientes. [Ward, 1999]²

En su calidad de comunidad, las colonias se han representado como lugares con condiciones de vida iguales a las que se encuentran comúnmente en países tercermundistas, "subdesarrollados". En resumen, actualmente las colonias son áreas de pobreza esparcidas a lo largo de la frontera, cuyos habitantes son étnicos y regionales. Por esto se ha podido relacionar el cómo se perciben socialmente las colonias con la atención que han recibido a nivel nacional. En otras palabras, la atención pública que se ha dedicado a las colonias a nivel nacional es directamente proporcional a la medida en que estas comunidades se perciben como regiones sociales deficientes.

El contraste entre las colonias y los estándares materiales normativos de la Sociedad Dominante Circundante, SDC,³ ha provocado un discurso público cuyo tema es el de las colonias. El significado social del discurso sobre las colonias es el que se ha retomado, este significado social se basa en el contexto de una serie de suposiciones de "sentido común"⁴ sobre "nuestra" existencia cultural contemporánea en los Estados Unidos. El surgimiento de esta forma de discurso (Foucault) acerca de las colonias revela cómo estas comunidades representan una ruptura en un trasfondo ideológico invisible que funciona como la estructura normativa del sentido común de la SDC. Por tanto, desde el punto de vista de una sociedad, que a pesar de que contiene niveles significantes de pobreza y sufrimiento y se aclama como un país altamente desarrollado, las colonias constituyen la antítesis de las condiciones de vida del primer mundo. Según la SDC, las colonias son símbolos vivos de todo lo que es no-norteamericano y quizá hasta de lo que es anti-norteamericano. Al igual que los ghettos urbanos, las colonias actualmente representan la pobreza social por excelencia en la imaginación pública estadounidense.

La necesidad de la sociedad convencional de "desarrollar" las colonias está apuntalada en lo que Ferguson llama la "ideología del desarrollo", la cual se constituye de un conjunto de suposiciones que, aunque son inconscientes, en su mayoría se las ha apropiado una sociedad en particular y de acuerdo con ellas esa sociedad se percibe a sí misma como que ha logrado llegar a una etapa de desarrollo social y tecnológico más allá del primitivismo cultural que presuntamente le precedió.

² Es el estudio más reciente del fenómeno social de las colonias.

³ En este artículo, el contexto de la Sociedad Dominante Circundante, SDC, se refiere a la población numéricamente dominante que no pertenece a las colonias.

⁴ El significado de "sentido común" que se utiliza en este artículo se deriva de los puntos de vista de Antonio Gramsci, quien lo define como "el concepto del mundo que se absorbe incondicionalmente en los medio ambientes variados sociales y culturales y en los cuales la individualidad moral del individuo promedio se desarrolla". [Gramsci:419]

Dentro del contexto más amplio de este estructuralismo ideológico, la serie de representaciones textuales, verbales y fotográficas de las colonias que las agencias federales, estatales y particulares han compilado han traído como resultado una formación discursiva nueva a la que llamamos "colonialogía". Específicamente, la colonialogía se constituye de ese corpus discursivo que proviene de las descripciones, definiciones y comentarios elaborados por la SDC acerca de las colonias, e incluye las políticas y prácticas de desarrollo por las que ésta aboga.

La colonialogía ha surgido principalmente: 1) por la percepción de las colonias como lugares de deficiencia, y 2) la implementación de estrategias de desarrollo que en su diseño son comúnmente aceptadas para remediar esas deficiencias. Este discurso se compone de un conjunto de temas que se trazan históricamente a los estereotipos atribuidos a los mexicanos por los "anglos" y que identifican a los mexicanos como un grupo "racialmente" distinto en la región sudoeste de los Estados Unidos, particularmente en Texas, hacia donde se enfoca este artículo [Montejano]. Estos estereotipos incluyen la idea de que los mexicanos son "sucios", es decir, que las poblaciones de las colonias no son limpias e higiénicas. Las colonias se ubican geográficamente contiguas a México y por tanto, en su gran mayoría pobladas por "hispanos" (personas con una descendencia cultural mexicana), este factor étnico ha jugado un papel muy importante en la imagen social que las colonias han adquirido en la imaginación pública.

La crea, disemina y refuerza los estereotipos negativos de las colonias y estigmatiza la manera en que la SDC percibe a la gente que vive en ellas. Desde este punto de vista, el término "colonia" se ha convertido en una etiqueta despectiva que connota un tipo de "pobreza étnica", escualidez y atraso social. Al abordar el tema de las etiquetas étnicas de los pobres, Gans [1995:17] dice:

A pesar de que la mayoría de las etiquetas que se les dan a los pobres son neutrales literalmente en lo que respecta a raza étnica, en realidad han sido dirigidas a inmigrantes y a personas de piel oscura en Estados Unidos

Estudios demográficos que miden el grado de la presencia hispana-mexicana en las colonias ilustran este punto.⁵

LAS COLONIAS COMO TEXTOS

La información para el presente análisis fue obtenida de estudios académicos, reportes de agencias federales, periódicos y de la participación personal en un proyecto de "desarrollo" de las colonias. El método de análisis textual que se utiliza

⁵ Véase "Texas Colonias: An Environmental Case Study", en www.ollusa.edu:80

implica la identificación del uso descriptivo de palabras y frases que han sido aplicadas para la caracterización de las colonias; por tanto, este planteamiento incluyó un análisis cualitativo de contenido, un método que enfatiza el uso de palabras y la presencia temática. [Wuthnow, 1992] La metodología empleada para la comprensión de la colonialogía consistió en la interpretación de textos relevantes en los términos de distinción manifiesta/latente de contenido, desarrollada por Merton. Las palabras y frases que se usan comúnmente para describir a las colonias se presentan en el contenido manifiesto del texto, mientras que la gama más amplia de significados que le han asignado a esas mismas palabras y frases constituyeron su contenido latente. El propósito principal fue identificar los temas fundamentales de la colonialogía.

Aunque una lectura diferente de la colonialogía podría sugerir que el enfoque que se le ha dado a la pobreza económica de las colonias ha sido con la intención de mejorar las condiciones de vida en las mismas, no está claro si existe un vínculo causal benéfico entre las intenciones y las consecuencias. Al contrario, las colonias han sido estigmatizadas por un discurso que se basa tácitamente en sensibilidades filantrópicas.

LA ETIOLOGÍA DE LAS COLONIAS DE TEXAS⁶

La proliferación de las colonias ha sido el resultado de políticas económicas específicas. La falta de vivienda económicamente viable y de vivienda para gente de ingresos bajos en el sudoeste estadounidense ha empujado a individuos y a familias más allá de los límites de las ciudades en busca de terrenos baratos en los que puedan construir sus casas. Generalmente esta gente se encuentra con "urbanizadores" que ofrecen sus terrenos para uso comercial.⁷ Por medio de contratos de título de propiedad o de venta, los urbanizadores venden terrenos a la gente pobre que busca vivienda a lo largo de la frontera. De acuerdo a las estipulaciones de estos contratos, los títulos de propiedad no pasan del vendedor al comprador hasta que el costo total del terreno se haya pagado; el vendedor puede recuperar la propiedad por un solo pago que no se efectúe, además de que no se le remuneraba nada al comprador por las mejoras que recientemente éste le hubiera hecho a la propiedad, hasta que se hizo una reforma legislativa.

De acuerdo con un estudio de caso sobre las leyes de medio ambiente de las colo-

⁶ "Texas Colonias: An Environmental Justice Case", en www.ollusa.edu/academic/CAS/PHILOSOPHY/cur/p/oldem.htm#OLE_backgrd

⁷ Un episodio reciente de la revista noticiosa de televisión "60 Minutes" documentó la colusión perversa entre oficiales de gobierno y "urbanizadores" en El Paso, Texas, que originó la creación de numerosas colonias.

nias en Texas, el apoyo a la industria maquiladora proporcionado por México en 1965, ayudó a la reproducción de colonias en las ciudades gemelas ubicadas en la frontera. Este estudio traza la génesis de las colonias en Texas a principios de la década de 1920 cuando un porcentaje considerable de la fuerza laboral migrante era de mexicanos. Con los migrantes se mantenían a un nivel mínimo los costos agrícolas norteamericanos, y el excedente de la mano de obra de México durante esa década convirtió a los mexicanos en la principal fuerza laboral migrante, sin importar su situación legal. Estos obreros agrícolas, y más recientemente los obreros de las plantas maquiladoras, se han establecido en colonias a lo largo de la frontera. Adicionalmente, otros habitantes de las colonias incluyen a residentes urbanos pobres que buscaron mejores condiciones de vida, y viviendas más económicas, en las afueras de las ciudades del sudoeste estadounidense.

CARACTERIZACIONES DISCURSIVAS DE LAS COLONIAS

Las colonias como área social dentro del territorio político norteamericano se han definido de varias formas por fuentes diferentes. No obstante, se ha incluido un grupo de características en las definiciones oficiales y no oficiales, que proporcionan una unidad temática para el entendimiento de las colonias y la colonialogía. De acuerdo a un reporte importante de políticas titulado "*Colonias in the Lower Rio Grande Valley of South Texas*" (estudio sociológico) [LBJ School of Public Affairs, 1997], las colonias se definen operacionalmente como "[comunidades] pobres, rurales y no incorporadas, con veinte o más unidades de vivienda y donde la regla es ser dueños de las casas". [Ibid.:5]⁸ El reporte indica además que la mayoría de los habitantes son de origen mexicano. El mismo reporte, cuyo enfoque se dirige a temas sobre agua y de acceso a sistemas higiénicos de drenaje, estableció el marco para representaciones subsecuentes de colonias, y que puede considerarse como un caso paradigmático de colonialogía.

En el reporte, los habitantes de las colonias se describen como "los más pobres de los pobres" y como dueños de casas que "se considerarían subestándar bajo cualquier criterio". Los autores de este estudio también señalan que:

Las colonias se encuentran aisladas físicamente de las áreas urbanas [. . .] Finalmente, los residentes de las colonias se encuentran aislados de centros comerciales urbanos en los que podrían obtener comida, ropa y otras necesidades a costos bajos. Además del aislamiento físico común de las colonias, existe también el problema de aislamiento legal. Las colonias no pertenecen a pueblos o ciudades y por lo tanto no reciben las prestaciones de

⁸ Es interesante observar que la pobreza y el ser dueño de una casa se incluyen en la misma definición de las colonias.

los impuestos de esas unidades gubernamentales, y tampoco de los programas federales y estatales que los pueblos y las ciudades administran. Los programas dirigidos a las áreas rurales frecuentemente no están diseñados para auxiliar a la institución singular conocida como la colonia en la solución de su problema. [*Ibid.*]

Adicionalmente, el reporte atribuye “el problema de la pobreza” de las colonias a otros seis subproblemas interrelacionados: ingresos bajos, problemas de salud, nivel bajo de educación, falta de oportunidades, frustración y enajenación.

[Además] el medio ambiente social formado por los habitantes de las colonias y por los aspectos físicos de las mismas es a la vez el producto de este tipo de problemas y una de las causas de su continuación. [*Ibid.*: 10]

En una primera lectura lo que este reporte revela es la afirmación tautológica de que las colonias tienen problemas porque tienen problemas, pero en una lectura más profunda (y más sombría), las colonias son consideradas como regiones sociales afligidas por la perpetuación de la pobreza, condición a la que Oscar Lewis ha llamado “la cultura de la pobreza”. La idea básica del modelo de pobreza crónica de Lewis es que la pobreza de las clases bajas tiene una tendencia de perpetuarse trasgeneracionalmente como un resultado de los valores transmitidos mediante el proceso de socialización.

Pero como Gans ha indicado, la tesis sobre “la cultura de la pobreza” puede ser más una ideología que un modelo para explicar formas transgeneracionales de pobreza. Este es el caso en cuanto a que asevera un vínculo causal directo entre pobreza y cultura. Consecuentemente, la teoría sobre “la cultura de la pobreza” puede ser interpretada como que hace culpables a los pobres por permanecer pobres, por eso es un planteamiento que hace culpable a la víctima. Las descripciones “objetivas” y pintorescas contenidas en el reporte de la LBJ *School of Public Affairs* sobre las condiciones de vida que frecuentemente se encuentran en las colonias, postula un modelo de cultura de pobreza para la explicación de las colonias.

Además de las referencias del reporte sobre la falta de infraestructura física y la pobreza abyecta, las colonias fueron identificadas como sitios de infección y “amenazas epidemiológicas” [Gans, 1995:88], marcadas por la presencia común de enfermedades como hepatitis, disentería y tifoidea. La falta de higiene personal se consideró como el factor crucial responsable de la propagación de enfermedades, el reporte indica:

[...] esas enfermedades pueden ser eliminadas [...] con la introducción de agua tratada y drenaje sanitario [...] así como con] proporcionar la higiene personal de una forma más conveniente. [LBJ, 1977:10]

En el reporte de la investigación "*Environmental Justice Case Study*", las colonias de Texas se describieron como:

barriadas primordialmente hispanas en ciudades como San Antonio, Texas [...] que son mucho menos prósperas que las secciones anglo o mixtas [...] la palabra posee una connotación de pobreza y con vivienda subestándar.⁹

La oficina del Procurador general de justicia de Texas, que ha hecho prioritario suprimir la proliferación de las colonias a lo largo de la frontera, proporciona una caracterización más inclusiva de las colonias al describirlas como:

[...] grupos de viviendas en desarrollo urbano no incorporados que frecuentemente incluyen casas subestándar construidas ilegalmente y que han hecho millonarios a algunos urbanizadores de la noche a la mañana. Es común que las colonias carezcan de servicios básicos como agua, drenaje, electricidad, recolección de basura y pavimentación. Las condiciones se prestan al desarrollo y a la propagación de enfermedades del tercer mundo.¹⁰

Mientras que algunas de las representaciones de las colonias han enfatizado condiciones materiales, otras representaciones (incluyendo la anterior) hacen hincapié en la frecuente proliferación de enfermedades que son comunes en los países subdesarrollados. De acuerdo con un reporte de la agencia *Housing and Urban Development*, las colonias son grupos de viviendas con infraestructuras subestándar ocupadas predominantemente por habitantes de origen hispano. Las colonias se caracterizan por la ausencia de uno o más de los siguientes puntos: calles pavimentadas, direcciones numeradas, banquetas, electricidad, agua potable, drenaje o servicios telefónicos.¹¹

En el mismo estilo, el entonces procurador de justicia de Texas, Dan Morales, se dirigió a los problemas generados por las colonias con una descripción vívida de la escualidez física y condiciones casi sub-humanas de los habitantes de las colonias:

Imagínese un escenario en el cual cientos de niños y niñas no pueden ir a la escuela porque los caminos alrededor de sus hogares son intransitables. Más aún, que dichos niños y niñas están tan enfermos de indisposiciones recidivas que continúan faltando a la escuela por periodos prolongados. Las enfermedades que padecen, como disenteria, tifoidea, diarrea, tuberculosis, cólera y hasta lepra, los mantienen fuera de la escuela y obstruyen severamente su progreso en la escuela primaria. Parece que es una historia del tercer mundo, pero no lo es. Está sucediendo aquí mismo en Texas a lo largo de su frontera con México. Los niños y niñas que viven en las colonias, esas subdivisiones que carecen de in-

⁹ Este reporte se encuentra en www.ollusa.edu

¹⁰ Esta descripción se encuentra en www.oag.state.tx.us/website/colonias/texmex.htm #colonias

¹¹ En www.hud.gov/colonia1.html

fraestructura básica como agua potable y drenaje, viven en condiciones que la mayoría de nosotros consideraríamos como una amenaza a la salud pública.¹²

Morales invoca con éxito la situación de niños y niñas que están expuestos diariamente a condiciones que mucha gente consideraría como insuficientes o subestándar. Pero mientras que la preocupación sobre la seguridad y el bienestar de los niños y niñas expresa una emoción humana profunda, es interesante observar las actitudes xenófobas y territoriales que contienen sus comentarios. La alusión de Morales al hecho de que el tercer mundo está presente "aquí mismo en Texas", ciertamente implica que las colonias representan una aberración a lo que se considera culturalmente "normal" y por lo tanto aceptable. Los apuntalamientos ideológicos de los comentarios hechos por Morales no son difíciles de detectar.

En otro artículo escrito por el doctor Laurance Nickey, ex director del *El Paso City Country Health District*, se indica que las colonias son:

[. . .] comunidades en desarrollo urbano que no cuentan con servicios de agua y drenaje, muchas de las cuales son asentamientos irregulares, y que han surgido en ambos lados del río Grande y a lo largo de toda la frontera.¹³

La orientación epidemiológica de este artículo señala a las colonias como nidos peligrosos de infección, estigmatizados por la ocurrencia frecuente de enfermedades propias del tercer mundo. De forma similar, el *Science Center* de la Universidad de Texas en Houston publicó un artículo donde se indica:

las colonias son barriadas pobres pequeñas y rurales en el lado estadounidense de la frontera con México en donde la diabetes, problemas de la vesícula y la obesidad son problemas críticos de salud.¹⁴

El estudio de caso sobre leyes de medio ambiente al que se hizo referencia anteriormente reportó que:

Las condiciones y la apariencia de las viviendas varían, hay casas que se ven bien, chozas, casas construidas estrambóticamente, casas que han sido cambiadas de otro lugar y que están sostenidas con estacas, y trailers en condiciones buenas y malas, pero las apariencias de las subdivisiones son uniformemente malas [. . .] la vivienda de las colonias difiere de la vivienda de los barrios bajos norteamericanos típicos en tres formas: la mayoría de las personas que viven en ellas son propietarios, los gastos mensuales son menores, y las condiciones de vida son más primitivas.¹⁵

¹² En www.oag.state.tx.us/website/news/legalnet/9505nino.Tx

¹³ En www.paho.org/spanish/fep/fep00131.htm

¹⁴ En www.uth.tmc.edu/uth_orgs/pub_affairs/uthouston/sep_95/mobile.htm

¹⁵ *Ibid.*

Otro *leitmotiv* involucra la descripción de las colonias con el modelo del estilo de vida norteamericano. En un ejemplar reciente de *Buckner Today* un artículo intitulado "The colonias: Living the American Dream", señala:

las colonias se originaron hace ya décadas como comunidades de obreros migrantes y de otros que cruzaban el Río Grande en busca de un asimiento al sueño de ser propietario de casa.¹⁶

Un artículo publicado por *Fed Dallas* reportó:

Casas dilapidadas, falta de agua potable y drenaje, y ubicaciones en terrenos aluviales, hacen que las colonias sean un lugar ideal para la proliferación de enfermedades. Información del *Texas Department of Health* muestra que la hepatitis A, salmonela, disentería, cólera y otras enfermedades ocurren con mucha mayor frecuencia [en las colonias] que en el estado de Texas en conjunto [. . .].¹⁷

De acuerdo con un estudio sobre condiciones de vida en las zonas rurales del sur y del oeste de Texas llevado a cabo por el *Texas Department of Human Services*, "Las condiciones en muchas colonias desafían descripción". El mismo reporte indica que "ya se está logrando un progreso para controlar el crecimiento desenfrenado de las colonias" (Con respecto a estas afirmaciones, podemos preguntarnos, ¿a quién se le está protegiendo, y de quién o qué?

Gran parte del discurso sobre las colonias se centra alrededor de la divulgación de las características de los habitantes de las mismas por medio de estudios demográficos. Consecuentemente, una variedad de categorías sociológicas se han utilizado para delinear cuadros estadísticos de las colonias y de sus residentes, incluyendo esquemas de clasificación como población, valores familiares, características de empleo, vivienda, costos de servicios y enfermedades. Invariablemente, estas categorías se han utilizado para enfatizar las deficiencias y los problemas de las colonias.

PERO, ¿QUÉ SON LAS COLONIAS?

Las definiciones precedentes de las colonias son ejemplos típicos de la colonialogía. Este discurso representa a las colonias como lugares geo-sociales tipificados por condiciones de vida subestándar. Ferguson, al señalar las implicaciones de la ideología del "desarrollo", abrumadas de valores, ha mostrado cómo el concepto "desarrollo" implica cuando menos dos significados distintos y ambos se usan general-

¹⁶ En <http://chud.tamu.edu/chud/colonias/ARTICLES/BUCKNERARTICLE2.HTM>

¹⁷ En www.dallas.fed.org/whatsnew/colonias/colonias_issues.htm

mente de manera ideológica. El primer significado iguala al desarrollo con el ímpetu cultural hacia una economía moderna y capitalista. El segundo significado involucra los supuestos mejoramientos en la calidad de vida y el estándar de la misma. En otras palabras, este último significado de "desarrollo" se refiere a la reducción o mejoramiento de la pobreza y de necesidades materiales. [Ferguson, 1990:15]

En este caso, las colonias se perciben carentes de infraestructura física en la que se incluye agua potable, drenaje, etcétera y por motivo de esta carencia las colonias son consideradas como comunidades tercermundistas. En pocas palabras, las colonias no están desarrolladas, y en el marco discursivo de varios observadores, las colonias son el tercer mundo. El argumento de este artículo es que el discurso sobre las colonias presupone la ideología primermundista estadounidense. Por tanto, se les da a las colonias un trato como regiones sociales en subdesarrollo y su sola presencia ha engendrado una ruptura en esta ideología.

La ideología primermundista norteamericana se ha incrustado en la sociedad contemporánea estadounidense que ya se encuentra más allá del umbral de la reflexión crítica para la mayoría de la gente. Esta ideología constituye un *Weltanschauung* ampliamente compartido. Específicamente, maneja la creencia de que un cierto conjunto de condiciones materiales es indispensable para un estilo de vida primermundista posindustrial y desarrollado tecnológicamente. Tales condiciones incluyen servicios de agua, drenaje, electricidad, pavimentación, alcantarillado y por supuesto, vivienda estándar. Esto es esencialmente un trastrocamiento material de las condiciones prevalecientes en las colonias antes de que se "desarrollen". Este trastrocamiento abarca las expectativas materiales mínimas de una persona primermundista y funciona como el marco de referencia psicológico o como el esquema mental que constituye la experiencia y la expectativa de "normalidad" social.

Aquí utilizamos un término usado por [1963:5] en su intento de comprender cómo individuos "extraños" son estigmatizados por el grupo más grande e inclusivo, al que se refiere como los "normales", *i. e.*, "nosotros y los que no partimos negativamente de [...] expectativas particulares". De acuerdo con Goffman, las personas con estigmas "poseen una diferencia indeseable, que no es lo que anticipábamos". [*ibid.*] Por tanto, el análisis de Goffman sobre los individuos estigmatizados, invoca una distinción entre nosotros/ellos, la primera designa a aquellos que se perciben a sí mismos como pertenecientes a las colectividades más inclusivas, los "normales", mientras que la segunda designa a los socialmente descarriados.

La implica la dicotomía vertical trazada por Goffman, con la diferencia de que dicha distinción opera entre grupos. Con el término "normales" se designa a aquellos quienes han internalizado, por medio de las fuentes generales de aculturación, la ideología primermundista. Los "normales" constituyen una categoría transétni-

ca y transclase que denota adherencia estadística a la ideología primermundista. En resumen, esta categoría designa una colectividad de gente extremadamente grande, anónima y esparcida, *i. e.*, la gran mayoría de la población estadounidense.

"NOSOTROS" y "ELLOS"

Hasta aquí se ha señalado que por medio de descripciones físicas, la colonialología ha representado a las colonias como comunidades tercermundistas ubicadas en regiones geográficas específicas. Una implicación ideológica que este juicio colectivo produce es que condiciones de vida tan deplorables como las de las colonias son inaceptables para el carácter distintivo de la cultura primermundista circundante y dominante; en otras palabras, estas formaciones sociales, o sea las colonias, han quebrantado las expectativas mínimas de los normales.

Sin embargo, la sociedad de los normales ha caracterizado a la colonialología como un discurso en el cual las colonias se interpretan como regiones de pobreza tercermundistas dentro de los Estados Unidos o el primer mundo. Las colonias se han convertido en lo "otro" necesario en contra del cual los normales refuerzan su sentido hegemónico de normalidad cultural, incluyendo la idea de que el tener agua potable, drenaje y pavimentación constituye la normalidad no primitiva. Además, la colonialología es un subproducto de las instituciones de los normales, ya que todas las descripciones, definiciones, declaraciones y caracterizaciones públicas acerca de las colonias se han hecho por "extraños", es decir, personas que no son nativas de las colonias.

Con respecto a que las colonias se perciben como lo "otro" por los normales, es importante presentar una descripción teórica de cómo las dicotomías Nosotros/Ellos han operado históricamente. Edward Said escribió una descripción original de cómo el occidente se apropió del oriente de una forma xenófoba y colonialista, y aunque en menor escala, un proceso similar ha ocurrido en la frontera.

Los "normales" son el equivalente cultural de la categoría "europeos", mientras que las colonias equivalen al oriente en el análisis de Said. Es posible construir una tabla sencilla de correspondencias en la que se presentan los tres componentes cruciales de este análisis:

El oriente	=	Las colonias
Los europeos	=	Los normales
Orientalismo	=	Colonialología

Said muestra como el orientalismo se basa en un dualismo fundamental, el occidente y el oriente. La colonialogía invoca una dualidad social similar (aunque no es expresada): “nosotros” (los normales) y “ellos” (los residentes de las colonias).

LAS COLONIAS Y SU POBREZA SOCIAL

Está claro que en las descripciones, definiciones y afirmaciones discutidas anteriormente uno de los temas que actúa como el *leitmotiv* por medio del cual las colonias se perciben en el discurso público, es la carencia. Es importante reconocer el grado al que las características de la ideología primermundista afectan el cómo las colonias, en su calidad de formaciones sociales, son fabricadas mediante el discurso y la diseminación del mismo. Al mismo grado en que el lenguaje moldea las percepciones públicas de los fenómenos sociales, también tiene consecuencias políticas en el sentido foucaultiano. En otras palabras, el discurso no es únicamente el uso vacío del lenguaje desconectado de la acción, sino que siempre está ligado con la práctica.

El discurso descrito anteriormente hace evidente que una multitud de investigadores han hecho de las colonias el blanco de sus análisis y han sometido a sus habitantes a entrevistas, cuestionarios y encuestas que exponen su *modus vivendi* hacia los normales (los investigadores), quienes cuentan con la autoridad social para hacer estudios de esta naturaleza. Como Foucault indudablemente lo indicaría, los residentes de las colonias —por haber sido despojados socialmente con prácticas escurradoras que se ocultan bajo los hospicios de la investigación social “benévola” e “inocua”— han sido transformados en tema de estudio, a tal grado que la visión normalizadora se ha puesto en acción. Se han hecho juicios y cálculos, y el resultado ha sido la idea de que las colonias son áreas geográficas visibles, habitadas por gente que se caracteriza por un estilo de vida material, incrustado en una etapa anterior de primitivismo infraestructural y de retraso material y social. La colonialogía expide este veredicto y lo expresa en retórica discursiva. Esta retórica es en sí un ejercicio de poder, ya que impide la habilidad de generar un contradiscurso, es decir, uno que parta del punto de vista de la gente de las colonias.

¿UN PANOPTICISMO NUEVO?

En el contexto de la , de acuerdo a la noción del panopticismo de Foucault, las colonias se han convertido en colectividades socialmente identificables. Una consecuencia natural es cuestionarse ¿quién es el observador y cuáles son los mecanismos mediante los cuales esta observación opera de manera tal que las colonias se han hecho visibles y consecuentemente son un tema posible de conocimiento, dis-

ponible para el análisis, la clasificación y la disección social? El marco oscuro dentro del cual las colonias han emergido a la luz pública es la cultura de los normales, está claro que cada una de las distintas fuentes de información sobre las colonias ha producido "vocabularios" [Foucault, 1976:88-117] de la formación discursiva de lo que se ha llamado colonialogía. Las agencias federales y estatales, las universidades y la prensa son algunas de las instituciones que esgrimen el discurso de la colonialogía. Ya sea que la fuente de información consista de un reporte médico, un estudio sociológico, un comentario, un artículo de periódico o una aseveración filantrópica, cada fuente ha actuado como cómplice en la producción y la divulgación de las colonias como un objeto de observación y de ideología.

UNA IDEOLOGÍA PRIMERMUNDISTA

Como han afirmado Berger y Luckmann [1972:132], "todo nombre implica una nomenclatura, que a su vez implica una localización social designada". Dado que hasta ahora se ha utilizado de manera un tanto ambigua la llamada "ideología de lo primermundista", será conveniente proponer aquí una descripción más clara de lo que son algunas características esenciales de esta ideología. Esta posición teórica es una *extrapolación* del discurso en torno a las "colonias".

La posición de este análisis se basa en que, si el uso del lenguaje forma las percepciones públicas de los fenómenos sociales, también tiene consecuencias políticas. Con esto queremos decir, en el sentido Foucaultiano, que el discurso construye las realidades sociales de una forma determinada. En otras palabras, el discurso jamás es "únicamente" el uso de lenguaje hueco, desconectado de la acción. Solamente hay *praxis* discursiva.

Una miríada de propuestas teóricas han tratado de explicar la "esencia" de la ideología, de su naturaleza y funciones, incluyendo su "influencia" dentro de las esferas económicas, científicas y políticas de una sociedad. Teóricos han interpretado el papel de la ideología como una "conciencia falsa" entre grupos económicamente oprimidos por la clase predominante (Marx); la manipulación del consentimiento de acuerdo con los valores de la clase predominante (Gramsci); la producción de "sujetos" a través de los efectos de estructuras sociales (Althusser y Volosinov); y la creación de la sociedad masiva por medio de la industria de la cultura y los medios masivos de comunicación (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Los marcos interpretativos para entender la ideología han sido históricamente numerosos. Para los propósitos actuales, el enfoque se dirige a un concepto de ideología derivado de la concepción marxista en general. El teórico literario marxista Raymond Wi-

lliams [1977] ha propuesto una sinopsis de las tres versiones comunes del concepto, éstas son: 1) un sistema de creencias característico de una clase o grupo particular; 2) un sistema de creencias ilusorias —ideas falsas o conciencia falsa— que puede ser contrastado con conocimientos verdaderos o científicos; 3) el proceso general de la producción de significados e ideas.

En el contexto de la colonialología, los dos primeros significados que se esbozaron están necesariamente entrelazados. Consecuentemente, se considera a su “unidad” como elemento constitutivo de la *esencia* de la ideología en el contexto social más amplio de la *colonialología*, en cuanto realidad discursiva.

El discurso tiene su lugar en la cultura de los normales, es decir, aquellos de “nosotros” cuyos modos de vida material y social provienen de condiciones primermundistas, por tanto, se puede decir que el discurso involucra la creación, circulación y diseminación de todas las declaraciones y pronunciamientos sobre las “colonias”, que necesariamente implica la existencia de las instituciones conferidas con la autoridad epistemológica para hacer público tal “conocimiento”. Por ejemplo, el prestigio que poseen las universidades, como instituciones de enseñanza superior, les proporciona la legitimidad que sanciona sus estudios de investigación. Por eso, las instituciones poseen varios tipos de “potencia social” a través de la cual conocimientos “apropiados” y “respetables” son fabricados. Las “colonias” como objetos de estudio no han sido la excepción. Muchos investigadores sociales han hecho de estas formaciones sociales el enfoque de sus análisis sociales, es decir, la gente de las “colonias” ha sido sometida a entrevistas, cuestionarios, encuestas y proyectos sociales que dejan expuesto su modo de vida colectivo hacia los normales, quienes están dotados de la autoridad moral para emprender tales estudios. Como Foucault sin duda proclamaría, los habitantes de las “colonias” han sido socialmente despojados con prácticas escudriñadoras ocultas bajo los auspicios de la investigación social “benigna” o hasta “benévola”, han sido “transformados en sujetos”. Esto es así hasta el punto que la “mirada normalizadora” ha sido puesta en marcha. El fallo ha sido emitido: las “colonias” [según los investigadores] son áreas geográficamente visibles habitadas por gente que se caracteriza por tener estilos de vida material incrustados en una etapa anterior de primitivismo “infraestructural”, de atraso material y social. La *colonialología* confirma esta profunda sospecha, ya que la retórica discursiva es el veredicto. Además, esta retórica es, por sí misma, un ejercicio en poder, en cuanto a que —aunque indirectamente—, excluye la posibilidad de generar un “contra-discurso”, es decir, uno que se origine desde el punto de vista de la gente de las “colonias”.

CONCLUSIÓN

El análisis del discurso puede revelar mucho sobre las implicaciones políticas del lenguaje. En el caso de la colonialogía, se ha argumentado que una visión del mundo o una ideología dominante apuntala las descripciones de las colonias como fenómeno social, de igual manera las formas como son percibidas por la sociedad circundante que no pertenece a ellas. A esto le hemos llamado la ideología del primer mundo, una perspectiva expresada y reforzada mediante las condiciones de vida de la sociedad circundante que no pertenece a las colonias y que generalmente no existen en ellas. Se ha discutido retóricamente sobre la sociedad que no pertenece a las colonias —para la cual se adoptó la frase "la cultura de los normales"—, con el propósito de hacer al lector consciente de ese marco casi invisible pero siempre presente que consta de las suposiciones, valores y percepciones que constituyen el esquema de la normalidad hegemónica y dentro del cual las colonias se definen discursivamente.

La preocupación que surge es por la manera en que la gente que vive en las colonias puede ser puesta en peligro debido a las implicaciones de la colonialogía. Una implicación obvia es que los habitantes de las colonias se califican como descarriados y que viven en condiciones sociales y materiales subestándar mediante el argumento de que son gente insuficiente. En pocas palabras, gente inferior produce un estilo de vida inferior. La colonialogía es el resultado de percepciones sociales de diferencia, precisamente porque las colonias están en conflicto con la ideología del primer mundo. Como resultado se ha estereotipado a las colonias con un discurso que las hace visibles en términos de sus insuficiencias materiales y sociales. Gran parte del discurso incluye una supuesta preocupación por la normalización eventual de las colonias por medio de políticas que proporcionarán infraestructura, atención médica y otros servicios.

Los residentes de las colonias son percibidos como los miembros de una clase baja nueva, pero esta perspectiva es teóricamente vacua y debido a ella, la literatura sociológica está repleta de análisis acerca de las formas económicas de pobreza. El presente trabajo no se conduce por este tipo de análisis pues era necesario un abordamiento original y no económico para comprender lo que las colonias han llegado a simbolizar. Irónicamente, este artículo no trata de las colonias en sí.

La sociología, durante mucho tiempo, se ha preocupado por la detección de lo descarriado, y como resultado, "nosotros" (los normales) hemos permanecido extensamente invisibles a "nosotros mismos".

El catalizador de esta discusión sobre la fue la experiencia de Alexandro Silva y su familia, quienes crecieron en esas condiciones de vida "insuficientes" en las afueras pobres y rurales de El Paso, Texas. La falta de comodidades como agua po-

table, pavimentación y un sistema urbano de drenaje fueron parte de su escenario social normal. A pesar de estas "insuficiencias" materiales que estuvieron presentes durante su crecimiento, Silva no se sintió de ninguna manera anormal, inferior o fuera de lugar al encararse con los valores normativos de la sociedad circundante y dominante.

(Traducción: SANTIAGO J. RODRÍGUEZ)

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1972 *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Doubleday.

Ferguson, James

1990 *The Anti-Politics Machine*, Nueva York, Cambridge University Press.

Foucault, Michel

1976 *The Archeology of Knowledge*, Nueva York, Harper Colophon.

Gans, Herbert

1995 *The War Against the Poor*, Nueva York, Basic.

Goffman, Erving

1963 *Stigma*, Nueva York, Simon and Schuster.

Gramsci, Antonio

1971 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, International Publishers.

LBJ School of Public Affairs

1977 *Colonias in the Lower Rio Grande Valley of South Texas: A Summary Report*, Austin, University of Texas Press, LBJ School of Public Affairs.

Montejano, David

1987 *Anglos and Mexicans in the Making of Texas*, Austin, University of Texas Press.

Said, Edward

1979 *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.

Ward, Peter M.

1999 *Colonias and Public Policy in Texas and México: Urbanización by Stealth*, Texas, University of Texas Press.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

Wuthnow, Robert

1992 *Vocabularies of Public Life*, Londres, Routledge.



Curanderismo y cambio cultural. La reelaboración de la cultura mixteca en la ciudad de México. Un estudio de caso

Herta Maria Rabitsch*

RESUMEN: *La migración hacia las grandes ciudades ha ocasionado el establecimiento dentro de las áreas urbanas de especialistas en la llamada medicina "tradicional". El curanderismo, sistema terapéutico autóctono en el suelo mexicano, se integra y se adapta al medio urbano induciendo una serie de cambios y transformaciones en el mismo. En este artículo se presenta la respuesta específica de un curandero mixteco frente al medio urbano.*

ABSTRACT: *Migration to big cities has produced the establishment of "traditional" medicine specialists in large urban areas. Healing, the native Mexican therapeutic system, has integrated and adapted itself to the urban environment, inducing changes and transformation in it. In this article we aim to understand the specific response of a Mixtecan healing person once in this urban environment.*

En las últimas décadas, el empobrecimiento del campo y la movilidad general, han intensificado la migración a las grandes ciudades. Esto ha ocasionado el establecimiento en el medio urbano de un grupo cada vez mayor de especialistas en la llamada medicina "tradicional", los curanderos.

En la literatura existente se advierte ya desde hace algún tiempo que el curanderismo —sistema terapéutico autóctono en el suelo mexicano— se integra y se adapta al medio urbano induciendo de este modo una serie de cambios y transformaciones en el mismo. Es un fenómeno socio-cultural en el que la realización de innovaciones y adaptaciones, así como la amplitud y las características de éstas dependen de situaciones, contextos y factores aún poco estudiados.

Hablar de "el curanderismo" puede parecer un tanto vago ya que cada curandero, aparte de un perfil regional, posee aptitudes y facultades específicas y todos ellos son individuos con trayectorias, aprendizajes y desarrollos variados.

Sin embargo, los estudios han revelado la existencia de elementos constantes y

* ENAH.

de un esquema general en la fenomenología diversa del curanderismo y de su hermano mayor, el shamanismo.

Si bien hasta hace poco ha sido posible apreciar una relativa unidad en el curanderismo, parece que tal unidad se disipara a partir del contacto con el medio urbano, ya que los curanderos eligen vías de formación y curación distintas, que dependen de las influencias modernas y de las cambiantes exigencias que plantean el entorno y la problemática de la salud. [Schub, 1991:2]

Algunas posturas divergentes ya son descifrables, por ejemplo, lo referente al uso de los productos farmacéuticos modernos. Existen muchos curanderos que, sin abandonar el ritual sobrenatural y otras prácticas tradicionales, recetan medicamentos alópatas, sin embargo, su uso no ha encontrado un beneplácito unánime entre ellos.

Al abordar el trabajo de estos curanderos, el interés se centró en cómo es que ellos, con el bagaje de su cultura campesina —en buena medida indígena—, manejan su profesión en el mundo urbano y occidentalizado; es decir, en un mundo que presenta muchos contrastes con su cultura de origen, pero que también les puede resultar atractivo y estimulante en muchos aspectos.

La inquietud concernía a la forma como se ejerce el curanderismo de raíz indígena en la ciudad de México, una de las urbes más grandes del mundo. La pregunta planteada es ¿qué nuevos elementos, funciones y matices adquiere el curanderismo en el medio urbano, cuáles se están perdiendo o están siendo relegados, cuál es la relación con las culturas de origen y de destino y dónde se ubican los antagonismos y conjunciones entre ellas?

En este estudio se presenta la respuesta específica de un curandero-shamán de la Mixteca, Don Iván Ramón, frente al medio urbano. El trabajo etnográfico realizado con él ha permitido conocer una manera particular de ejercer la curación mental y corporal en el mundo urbano.

IVÁN RAMÓN, UN CURANDERO DE LA MIXTECA

Don Iván Ramón nació en un pequeño pueblo de la Mixteca Alta en Oaxaca, es descendiente de una familia, predominantemente indígena, de shamanes y curanderos. Don Iván creció en la sierra, en el medio campesino y pueblerino de indígenas y ladinos. De su pueblo emigró a la ciudad de Oaxaca, y de allí se mudó a la ciudad de México, donde ha permanecido durante casi 20 años ejerciendo su vocación de curandero. La ciudad de México le ha resultado atractiva, y aún recuerda con cariño su lugar de origen, Oaxaca, cuyos maravillosos lugares magnéticos siguen ejerciendo fascinación en él.

Tiene un lugar que se llama Los Monitos. Son unos monitos hechos de tierra. En ese lugar hay un magnetismo tan maravilloso que se siente. Hay otro lugar que se llama Los Tambores. En este lugar existen unas piedras que tienen la forma de un hombre o de mujeres, de animales o de perros y en determinada hora ya no se puede pasar porque se abren los campos magnéticos y le llaman. . . que hay encantos. [Iván Ramón]

Iván Ramón ha sido elegido e iniciado dentro de una modalidad shamánica, una sensibilidad extraña, el “llamado divino”, para ejercer el don de la curación. El rechazo inicial de su vocación con las consiguientes crisis, el sufrimiento de enfermedades en carne propia, la paulatina apertura a su vocación y el encuentro de guías espirituales, así como el manejo de otros estados de conciencia son algunas de las características de su biografía y de su personalidad shamánicas.

[. . .] empecé a ser extraño, empecé a ser diferente de las demás gentes. Yo podía escuchar los colores [risa], y los podía saborear, y los podía oler y escucharlos. Porque tienen un sonido. Este. . . podía escuchar a crecer la yerba, y podía ver trabajar a la Madre Naturaleza en forma submolecular en las montañas. Veía yo a las montañas trabajar, vibrando en su energía para poder producir el crecimiento de las hierbas, para poder producir el nacimiento de nuevas plantas. [Iván Ramón]

Iván Ramón es un curandero que tiene sus raíces en la cultura mesoamericana y que conoce las tradiciones autóctonas, practica en la ciudad de México un shamanismo que, aunque no llega a ser moderno en términos del neoshamanismo —cuyas escuelas y clínicas surgen especialmente en los Estados Unidos—, es diferente del que practicaron sus ancestros familiares. El curanderismo de Don Iván también es diferente del que practican los curanderos en los pueblos oaxaqueños. La diferencia reside en que Don Iván ha incorporado a la tradición de los curanderos una serie de elementos provenientes del contacto con el mundo occidental urbano. Por ejemplo, don Iván ha integrado, conocimientos de la medicina moderna, de la psicología, de religiones extraeuropeas y de corrientes esotéricas europeas.

La asimilación de nuevas ideas y conocimientos diversificados, producto del contacto con otros mundos, ha creado una manera particular de ejercer el curanderismo, y este curanderismo diferente ha dado pruebas de su funcionalidad en el medio urbano.

EL CURANDERISMO:
SISTEMA CURATIVO-RELIGIOSO-MÁGICO
CON PROFUNDIDAD HISTÓRICA

La práctica de la medicina es inseparable de la visión que tienen los integrantes de un grupo socio-cultural sobre el universo y el hombre. Existe una estrecha interre-

lación entre la cosmovisión en general y la visión de la enfermedad, como el hecho de que una terapéutica sólo tiene significado dentro del contexto cultural que la originó.

El curanderismo es un sistema curativo-religioso-mágico con un antiguo sustrato cultural mesoamericano que se ha perpetuado a lo largo de los siglos, aunque no sin muchas transformaciones y cambios. El curandero, persona que apareció en la sociedad colonial a raíz de la conquista, sustituye al *ticitl*, médico de las culturas precolombinas, que fue incorporando en la matriz cultural mesoamericana prácticas y representaciones de fuentes variadas provenientes de Europa e incluso de África. Es decir, el curanderismo, en su condición de sistema "tradicional", resultó ser sumamente dinámico en la elaboración de síntesis. [Aguirre, 1987:81]

En el curanderismo contemporáneo se pueden encontrar elementos de la más diversa procedencia en cuanto a espacios y tiempos; elementos prehispánicos, cristianos, elementos de la magia europea, de religiones orientales, de la medicina académica de siglos pasados, de la medicina científica actual, de las medicinas alternativas, como la iridología, el naturismo y otros.

Resulta evidente que este sistema curativo, el curanderismo, ha hecho una amalgama y una síntesis de diversos elementos culturales, característica que además le permitió mantener su funcionalidad y popularidad en contextos sociales distintos.

En un marco de referencia más amplia, Don Iván es heredero y perpetuador de una tradición de curanderos que inicia, bajo esta denominación, con la conquista y tiene sus raíces en la religión y la medicina precolombinas mesoamericanas.

TEORÍA Y METODOLOGÍA

El método utilizado en este estudio, se puede describir como característico de la etnohistoria. Para lograr el objetivo planteado requirió una combinación entre el estudio de las fuentes antiguas y el trabajo de campo. Emplear este doble enfoque permitió abordar un fenómeno desde una perspectiva de larga duración. El análisis del material histórico y etnográfico a la luz de teorías antropológicas, particularmente bajo la antropología simbólica de Clifford Geertz, corresponde a la parte de autorreflexión de la etnohistoria.

Conocí a Don Iván en 1985, por recomendación de una amiga que lo había consultado. Desde entonces he mantenido algún contacto con él. Me hacía limpiezas y a veces me sometía a una u otra terapia natural, como los baños de sol y el temazcal.

Al inicio de este proyecto (1998), se intensificó el contacto con Don Iván. Al saber del interés por realizar un estudio sobre el curanderismo accedió a tener una serie de entrevistas, que sirvieron para reunir un temario básico.

Más adelante tuve contacto con un grupo de personas, entre ellas terapeutas po-

pulares y masajistas, que intentaban convencer a Don Iván de que les diera clases de medicina alterna. Yo me uní al grupo, prácticamente hasta finales de 1994 se organizaron estas sesiones, que siempre fueron una mezcla de convivencia, intercambio de experiencias y clases. Iván Ramón trataba los temas más diversos, desde fisiología humana y nutrición naturista hasta el temazcal, los masajes, las hierbas, las limpias y el conocimiento esotérico. Como había varios terapeutas en el grupo o gente que aspiraba a serlo, siempre hubo espacio para la realización de prácticas.

Además del material adquirido en estas sesiones, me interesaba conocer otros segmentos de su trabajo como curandero. Para ello, aproveché la oportunidad de conversar con sus pacientes en la sala de espera, llevé a cabo el seguimiento de algunos tratamientos, establecí un contacto amistoso con varios de sus asistentes y, cuando fue posible, presencié algunas consultas.

LA INTERRELACIÓN DE DIFERENTES RELIGIONES Y SISTEMAS FILOSÓFICOS EN EL CURANDERISMO URBANO

Existen muchos aspectos coincidentes entre Don Iván y otros especialistas tradicionales de México en cuanto a conceptos nosológicos, métodos de diagnóstico y terapéutica, formas de iniciación profesional, adquisición del conocimiento, creencias acerca del mundo, etcétera. Esto significa que existe una matriz cultural y religiosa-mágica en este país, sobre la cual se genera y se reproduce el fenómeno del curanderismo. Esta matriz, como se constató en el caso de Don Iván y de muchas otras etnografías, encuentra sus raíces lejanas en la cultura mesoamericana.

Algunas características básicas de esta matriz cultural mesoamericana son las siguientes representaciones:

Una cosmovisión profundamente participativa, sintética e integrativa; una misma esencia espiritual que circula en los hombres, animales y plantas; la vida ligada a la presencia de una fuerza vital sagrada; la sacralidad del universo y el origen divino del mundo, de la naturaleza y del hombre; la existencia de otros mundos espirituales y divinos que están compenetrados con el mundo humano; la polaridad y los 5 elementos. [López, 1993]

Las representaciones en el sistema curativo de Iván reflejan aspectos y elementos de esta cosmovisión. Entre ellos se encuentran:

- La visión integrativa y energética del hombre y de la salud.
- La importancia de las emociones y del contexto social para la salud.

- La voluntad divina como última instancia decisiva sobre la salud y la enfermedad.
- El mundo sobrenatural como causante de enfermedad.
- El logro de la salud mediante todos los elementos resultantes de la creación divina.
- El manejo de los campos energéticos, magnéticos y espirituales para la salud.
- La importancia de los seres espirituales en el don de curación.
- El manejo del temazcal, de la temperatura, de los elementos de la naturaleza.
- La importancia de la depuración y del desalojo de los elementos patógenos.

La existencia de estos elementos es importante, ya que permite ubicar al curanderismo como sistema cultural original, diferente de otras medicinas alternas. Permite también, en la comprensión y colaboración que se busca entre medicina occidental y medicina tradicional, mayor conciencia acerca de las matrices civilizatorias distintas y mayor claridad en la formulación de los objetivos de este tipo de proyectos.

En el curanderismo de Don Iván se encuentran incorporados una serie de elementos de la religión católica. Particularmente importantes son el misterio de la Santa Trinidad, la concepción del creador divino como Padre, Hijo y Espíritu Santo, la aceptación de Jesús como persona histórica y maestro espiritual y la referencia a pasajes de la biblia.

La magia europea está notoriamente representada por la lectura del tarot —método predilecto de Don Iván para la adivinación—, la lectura de las manos y los huevos de gallina en la “limpia”. El uso de los conceptos de cuerpo astral, cuerpo mental y cuerpo físico pertenece al conocimiento esotérico europeo; lo mismo ocurre con la referencia a gnomos, guifos y salamandras. En el ámbito de la medicina popular son seguramente muchos más los elementos que tienen una procedencia europea; sin embargo, identificar y analizar todos estos elementos rebasaba las posibilidades y el propósito del estudio. También realiza un ritual de exorcismo, una danza de contorsiones que Don Iván dice haber aprendido de gente de origen africano.

Sobresale el manejo frecuente de la idea del karma, fundamento del budismo y el hinduismo. La reencarnación, creencia que se relaciona comúnmente con la India, es expresada a menudo por Don Iván.

Al respecto resulta interesante que la curandera Doña Marina, con quien Roberto Campos Navarro realizó un extenso trabajo etnográfico en la ciudad de México, también profesa la idea del karma y de la reencarnación. Parece ser que estas ideas encajan bien en la visión del mundo de los curanderos. [Campos, 1990:590]

En el antiguo pensamiento mesoamericano, el individuo recibe generalmente

aquí, en el mundo terrenal, la recompensa o el castigo por sus actos. Sólo algunos pecados (por ejemplo, dejar quemar el maíz) tienen que pagarse en el más allá. Pero la idea del karma no es característica de la moral indígena. [López, 1993]

En lo referente a la reencarnación, existe una referencia en la medicina maya en los Altos de Chiapas. Los mayas actuales tienen la creencia de que el espíritu del muerto llega al mundo inferior y después de transcurrido un tiempo, Dios permite que el espíritu regrese al mundo de los vivos dotándolo de otra persona y otro animal compañero. [Holland, 1963:83]

LA ADAPTACIÓN DEL CURANDERISMO AL CONTEXTO URBANO

Iván Ramón considera que el hecho de haber salido de su pueblo y haber conocido otros mundos ha sido un enriquecimiento y una ampliación de sus horizontes. En el contacto con estos mundos ha considerado sus ofertas y de manera selectiva ha ido aceptando y transformando sus elementos. La biografía de Don Iván refleja su deseo de franquear los límites de su cultura:

Lo que pasa es que yo di otros pasos, ¿no? Di otros pasos puesto que yo salí exactamente de nuestras limitaciones que era nuestro rumbo y curar solamente a familiares y gente que pertenecía a nuestro pueblo. Porque esto estaba dado en determinada historia de la tierra, pero esta historia se cumplió y ahora entramos a otra [. . .] Tenemos contacto con otros lugares, ya no de América, sino de Europa y de Asia, y que tienen la misma información que nosotros y al mismo tiempo, eso nos sirve para retroalimentarnos. [Iván Ramón]

En general, el contexto urbano tiene más presencia en el curanderismo de Don Iván, de la que se suponía al iniciar este estudio. Don Iván ha integrado tanto en la práctica curativa como ideológicamente toda una gama de elementos foráneos. De hecho, su discurso acerca de las ideas del karma y la reencarnación, el hablar de un cuerpo astral y mental, así como la terminología referente a la energía y a los procesos electromagnéticos, constituyen ya un reflejo del contacto con el mundo urbano, de la circulación de ideas, de la relación con personas de otros contextos socioculturales, de los medios de comunicación, de la oferta de libros, etcétera.

Don Iván dispone de conocimientos sobre anatomía, fisiología y química que adquirió en cursos universitarios y a través de libros. Maneja también una terminología médica académica. Este manejo de diferentes sistemas médicos le permite encontrar con mayor facilidad el registro lingüístico y simbólico adecuado para diferentes pacientes.

LA BRUJERÍA
Y LA INFLUENCIA PELIGROSA
DE LAS FUERZAS SOBRENATURALES

En las comunidades de extracción indígena, la brujería y el miedo a ella constituyen un medio muy importante de desahogo de enemistades y de control social. La creencia en la brujería y en su poder se encuentra muy arraigada. Cualquiera puede ser su víctima; en el caso de desgracias y enfermedades, la brujería es una explicación muy socorrida. [Burgoa, 1989:350; Kearney, 1969; Holland, *ob. cit.*]

La visión de Iván Ramón acerca de la brujería se encuentra mucho más matizada. Admite que existe la brujería y que "puede funcionar en determinado momento".¹ Sin embargo, otorga mucho menos peso a la brujería como causa de las enfermedades del que le confieren los grupos tradicionales. En su opinión, la brujería tiene efecto cuando el receptor acepta las "vibraciones negativas" y/o cuando tiene un "karma de brujería", es decir, cuando hizo un "daño" a alguien en una vida anterior.

Aparecen entonces nuevos factores que intervienen en la determinación de si la brujería es o no "efectiva". La cuestión del poder sobrenatural, de la magia preventiva y de los talismanes está mezclada con la conciencia y el karma. Es decir, los significados tradicionales en torno a la brujería se transforman a la luz de nuevos aspectos como la conciencia, la ética universal y el karma. Si una persona "no ha manchado su conciencia con algún hechizo cometido en esta vida o en alguna vida anterior", la brujería cometida en su contra no le hará ningún efecto porque "es algo que no está permitido a nivel de las energías cósmicas y divinas". Si, en cambio, la persona hizo un hechizo contra alguien, lo "tendrá que pagar en carne propia y evolucionar mediante el dolor".

En general, la idea de que el hombre se encuentra a merced de las fuerzas y energías que lo rodean es una concepción que se encuentra notablemente mitigada en la visión de Don Iván, quien lleva a cabo una revaloración del hombre, de su conciencia, de su voluntad y de sus facultades. Según él, nosotros "tenemos nuestra propia responsabilidad de acuerdo con la forma en que vivimos y pensamos" y la toma de conciencia de nuestros propios actos es una medida importante para evitar problemas.

Se pudo constatar también que, a diferencia de la mentalidad indígena tradicional, Don Iván profesa una ética universal con valores absolutos, como la determinación de no hacer daño a nadie.

¹ En lo sucesivo lo que aparece entre comillas son citas de Don Iván Ramón.

UNA MAYOR INTEGRACIÓN DE LA PSICOLOGÍA A LA VISIÓN RELIGIOSA

Otro aspecto importante que permite reconocer la adaptación del curanderismo de Don Iván al contexto urbano es el aumento de las explicaciones psicológicas. Don Iván recurre a la psicología en muchos de los casos en los que curanderos en áreas rurales darían una explicación espiritual. Esta tendencia se advierte en la importancia que Don Iván otorga a las enfermedades psicosomáticas. Los deseos insatisfechos, las emociones negativas, la angustia, el odio, la envidia, etcétera, afectan la energía vital generando a largo plazo una patología.

Se realizó una comparación entre el diagnóstico de un shamán mixe en la sierra de Oaxaca y el de Don Iván, en la cual el shamán mixe, Don Pedro, efectuó la adivinación con el antiguo método mesoamericano de los granos de maíz, e Iván Ramón usó el tarot. Don Pedro diagnosticó como causa del malestar un muerto que, como espíritu, seguía al paciente. Don Iván le explicó que no había superado la muerte de una persona cercana y que sobre él, pesaban los conflictos que en vida había tenido con ésta. El remedio que le ofreció Don Pedro fue que mandara a ofrecer una misa con responsos para el muerto y Don Iván le dio pautas sobre cómo podía superar psicológicamente el trauma; en un segundo momento, Don Iván proporcionó también un sentido y una solución espirituales al malestar que consistían en la resolución y el pago de karmas. [Tlahuitoltepec; Sierra mixe, 1993]

Con esto se pudo observar que Don Iván tiende a dar un giro psicológico a varios elementos que en un pensamiento más "tradicional" tienen un giro espiritual, sobrenatural y también social.

EL MANEJO DE DIFERENTES REGISTROS LINGÜÍSTICOS Y SIMBÓLICOS

El medio socio-cultural donde Don Iván ejerce su trabajo es una de las urbes más grandes y heterogéneas del mundo. Este hecho se ve reflejado en los desafíos que enfrenta Iván como curador, en el tipo de problemas de sus pacientes y en la relación establecida con ellos.

El trato con personas de contextos diferentes ha agudizado en Don Iván la flexibilidad de manejar varios registros lingüísticos y simbólicos. Frecuentemente enfoca el problema de diferente manera dependiendo de quién sea el receptor:

Vamos a hablar ahora en forma esotérica, de brujería. En el susto pierdes control sobre tu sombra [. . .]. [Iván Ramón]

Don Iván acepta el hecho de que una enfermedad puede ser considerada desde diferentes ángulos. Para que la concepción del problema y el mensaje se entiendan mejor, Don Iván los presenta de diferentes maneras. A veces se apoya en una explicación más fisiológica utilizando términos y conocimientos de la medicina occidental; en otras ocasiones recurre a un terreno más espiritual. Con frecuencia, y si su visión del padecimiento así se lo sugiere, mezcla ambos métodos. La mera explicación fisiológica es rara. Por lo general, Don Iván trata de explicar el problema de una forma que pueda ser comprendida y asimilada por el paciente.

Esta característica coincide con la afirmación de Irwan Press [1978:75, 80] cuando señala que los curanderos diversifican su manejo de la enfermedad para corresponder a las diversas necesidades de una clientela heterogénea.

EL FUTURO DEL CURANDERISMO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

En su estudio sobre la medicina tradicional y alterna en Lima, Perú, Johanna Schupp [1991:2] constata que el contacto con las influencias occidentales la demanda de atención por parte de las personas con formación profesional está conduciendo a un cambio en la estructura de los métodos tradicionales de curación. Al sistema tradicional se añaden métodos que tienen su origen en corrientes europeas o asiáticas, como el gnosticismo, el pentecostalismo y la yoga; esto se traducirá en un cuadro de mayor variedad en lo que se refiere a los métodos de diagnóstico y de curación.

Douglas Sharon hace la observación de que el sincretismo de las formas religiosas indígenas y cristianas ha convertido al curanderismo en una configuración cultural funcional y altamente adaptativa a las necesidades psicológicas y sociales de los pueblos mestizos. Hoy en día, los shamanes modernos adaptan de manera ecléctica y mediante innovaciones el shamanismo arcaico a su tiempo y medio cultural. Sharon Douglas [1988:188 y s] llega a la conclusión de que el curandero, al mismo tiempo que se encuentra firmemente enraizado en la historia e ideología de su medio, se está adaptando a la modernización y a la medicina moderna.

En sus estudios sobre la medicina folk en el contexto urbano, Irwin Press [*ob. cit.*:742] la describe como sistema adaptable y abierto que acepta contribuciones importantes del medio donde se inserta. Asimismo, advierte que los curanderos en las ciudades diversifican su estilo curativo en respuesta a las heterogéneas necesidades psicológicas, sociales y culturales de una clientela variada.

Estas afirmaciones coinciden con una serie de observaciones hechas a partir de esta etnografía. Líneas antes se describió al curanderismo como un fenómeno con raíces en la cultura mesoamericana que al paso del tiempo va absorbiendo conoci-

mientos de otras fuentes que ejercen una influencia en los contextos sociales. De esta manera, el curanderismo se va adaptando a las necesidades de los grupos sociales cambiantes y a las presiones del mundo contemporáneo.

La existencia y supervivencia del curandero están garantizadas por la herencia de una tradición mística que da crédito al poder mágico. Esto significa que el curanderismo, de una u otra forma, va a seguir existiendo mientras existan individuos y grupos que crean en la magia. En relación con esto, se ha constatado que aparte de una diversificación de los recursos curativos, los curanderos desarrollan más intensamente funciones como la predicción y el manejo de acontecimientos presentes y futuros. [Press, 1978:75] La adivinación, brindar consejos y apoyo espiritual para el manejo de una situación son aspectos básicos del trabajo de Don Iván.

La pregunta que surge entonces remite a la perpetuación de las raíces mesoamericanas del curanderismo. El curanderismo en las comunidades indígenas y su práctica a través de los curanderos que salen de estas comunidades se encuentra, fundamentalmente, ligado al futuro de las culturas indígenas en general. Asimismo, el medio en el que se eduque y reciba su endoculturación un futuro curandero determinará el trasfondo de la cosmovisión que maneje en su curanderismo.

Supóngase que una de las hijas de Don Iván herede el don de curar (lo que parece ser el caso). Por muchas creencias y prácticas que su padre le transmita, la hija creará su propia manera de ejercer la curación, de acuerdo con el contexto socio-cultural en el que haya crecido. Crecer en una casa ubicada en la ciudad de México, es muy distinto que crecer en una ranchería en la Mixteca Alta. Es posible que muchos elementos mesoamericanos desaparecerán en el curanderismo de la hija.

Si una persona con vocación curativa no se familiariza más con una serie de representaciones, como por ejemplo la creencia en los espíritus del agua y de la montaña, éstas ya no tendrán cabida en la elaboración de un estilo y sistema curativos. El curanderismo perderá así, paulatinamente, partes importantes de su raíz mesoamericana y se asimilará a otros sistemas curativos alternos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Barabas, Alicia M., y Miguel A. Bartolomé (coords.)

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

Burgoa, Franciso de

- 1989 *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva Iglesia de las indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca, México, Porrúa.*
- 1989 *Palestra Historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias occidentales, México, Porrúa.*

Campos Navarro, Roberto

- 1990 *"Nosotros los curanderos", en Aproximación antropológica al curanderismo contemporáneo en la Ciudad de México, México, ENAH, Tesis de Maestría.*
- 1992 *"of Important Investigations on Urban 'Curanderismo' in Latin America", en Cura-re, Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin. e.v. vol. 15, 4.*

Durán, Frray Diego de

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, México, Porrúa.*

Geertz, Clifford

- 1992 *La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.*

Holland, William R.

- 1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural, México, INI.*

Jansen, Maarten E.R.G.N.

- 1982 *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo. Codex Vindobonensis Mexicanus I, 2 vols., Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.*

Kearney, Michael

- 1969 *"Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido", en America Indígena, vol. XXIX, núm. 2, México, Instituto Indigenista Interamericano.*

Lévy-Bruhl, Lucien

- 1985 *El alma primitiva, Barcelona, Península.*

López-Austin, Alfredo

- 1984 *Textos de medicina náhuatl, México, UNAM.*
- 1993 *Curso de Cosmovisión, impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, semestre I.*

Press, Irwin

- 1971 *"The Urban Curandero", en American Anthropologist, vol. 73, núm. 3.*
- 1978 *"Urban Folk Medicine: A Functional Overview", en American Anthropologist, vol. 80, núm.1.*

Ruiz de Alarcón, H.

1948-1952 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural.

Schub, Johanna

1991 *Alternative Medizin in Lima, Peru*, Münster, Lit Verlag.

Sharon, Douglas

1988 *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI Editores.

Viesca Treviño, Carlos

1992 *Medicina prehispánica de México*, México, Panorama.

Zolla, Carlos

1988 *Medicina tradicional y enfermedad*, México, CIESS.

El descubrimiento europeo de los póngidos y sus repercusiones en la filosofía ilustrada

Jorge Martínez Contreras*

RESUMEN: Durante el Siglo de las Luces, pensadores ingleses, franceses y alemanes cuestionaron las viejas justificaciones de la dominación social. El viejo orden fue destruido por la Revolución Francesa, aunque no ocurrió lo mismo con la justificación de la existencia de jerarquías sociales naturales defendida desde Aristóteles. ¿Qué significa ser humano en referencia a los simios? La obra de Buffon destaca la inasistible cercanía entre simios y humanos, concluyendo que más allá de sus diferencias raciales, los seres humanos son iguales, lo que coloca a este pensador francés en una situación no racista que ha sido ignorada por muchos estudiosos.

ABSTRACT: Old justifications of social domination were systematically challenged by English, French and German thinkers during the Enlightenment. Although that order was destroyed by the French Revolution, the justification of natural social hierarchies postulated since Aristotle was still active. What does it mean to be human in reference to apes? Buffon's work emphasizes 'the 'unstudring proximity' between apes and humans. His conclusion is that human beings are equal, beyond racial differences. The latter is an argument that most readers would not expect in a traditional naturalist considered to be a racist.

Tradicionalmente, los primatólogos han considerado que los póngidos o grandes simios fueron descubiertos por los europeos en el siglo XVII. Esta idea se debe en gran parte a que los orangutanes,¹ en sus variedades negra y roja, comenzaron a llegar a Europa en ese siglo. Se trataba de crías que los marineros compraban en Indonesia o en África como mascotas y que cuando sobrevivían al viaje eran revendidos en Europa.² Sin embargo, el gorila, como mostraremos más adelante, sólo fue identificado por la ciencia unos años antes de la aparición de *El origen de las especies*.

* UAM-I.

¹ El orangután y el chimpancé eran considerados como variedades de una misma especie llamada orangután. La variedad negra o africana es la que ahora llamamos chimpancé y la roja o asiática la que seguimos denominando orangután. A principios del siglo XIX se reconoció que ambas variedades pertenecían a especies distintas.

² Si no morían durante el viaje, los simios llegaban muy enfermos y en general no sobrevivían al primer invierno europeo.

En este trabajo pretendemos demostrar que desde la Antigüedad existía un conocimiento no científico de los póngidos y que dicho conocimiento alentó el descubrimiento de las distintas especies pertenecientes a este grupo de primates, tan notable en su parecido a los humanos que ningún naturalista que los observó vivos, por religioso³ que fuese, dejó de señalar tan inquietante semejanza.⁴ Aunque el peso de la obra de Darwin en el siglo XIX nos puede hacer creer que fue el primer naturalista en señalar este hecho y en proponer algún tipo de parentesco, en realidad Darwin y Huxley no hicieron más que poner en un contexto evolucionista un viejo debate que tenía por lo menos dos siglos en Europa. El interés en este tema se vio acrecentado por el impulso que dio la Nueva Síntesis⁵ a la renovación del estudio de la obra de Darwin y de los demás defensores de la teoría de la evolución hace poco más de medio siglo.

¿Qué hubiera sucedido si los simios hubieran desaparecido de la Tierra como los grandes lémures? ¿Qué sabríamos de ellos si sólo contáramos con las descripciones de algunos naturalistas ilustrados? El filósofo de la ciencia debe centrarse en una época y describirla a fondo y, a la vez, salir de ella para realizar una aproximación metacientífica al desarrollo de una ciencia en particular. Por ello, queremos referirnos, en relación con el conocimiento de los primates no humanos en general y de los grandes simios en particular, a una obra monumental en la historia de la biología, la del gran naturalista francés Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), cuya *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description des cabinets du roi* (1749-1789)⁶ fue publicada durante cincuenta años de trabajos ininterrumpidos en cerca de 40 volúmenes (contando la correspondencia aparecida de manera póstuma).

Buffon consagró casi tres tomos (XIV, XV y una gran porción del tomo VII, el volumen póstumo de los *Suppléments*) al estudio de lo que significa ser humano así como al por qué no se justifica la diferencia entre humanos apoyada solamente en su aspecto físico. Sustentó su argumentación en el conocimiento disponible hasta ese momento sobre los seres vivos más semejantes a nosotros, los monos, y en particular, sobre los póngidos.

Buffon se dedicó, al igual que sus colegas, a la clasificación de los primates conocidos en la época, pero también a la observación de las *mœurs* (costumbres) de estos animales para establecer consideraciones de índole general en materia de pensa-

³ Religioso en el sentido cristiano de la palabra: Dios creó a los seres vivos tal y como son. Idea muy diferente a la que plantea que "la selección natural hizo evolucionar (cambiar de aspecto) a las especies"

⁴ Al respecto, baste mencionar a Bontius, Edwards, Linneo y al propio Buffon.

⁵ Se conoce como Nueva Síntesis o Síntesis Moderna a la unión sincrética de los trabajos sobre genética de poblaciones, sistemática, paleontología y demás disciplinas biológicas de la época en una gran teoría de la evolución. Que esta Síntesis Moderna haya producido en efecto una nueva teoría de la evolución está por verse y es motivo de muchos trabajos y *coloquia ad hoc*.

⁶ Se publicaron 38 volúmenes, la mayoría de ellos en vida de Buffon.

miento en animales y en humanos: se trata del estudio des *mœurs de singes*. Debido a un esfuerzo de fidelidad hacia la terminología del siglo XVIII, la palabra *mœurs* se traduce como costumbres. La palabra francesa *mœurs* proviene del latín *mores*, costumbres o hábitos de un individuo o una sociedad. Utilizaremos esta palabra, como en el Siglo de las Luces, para referirnos a la moral y a las buenas o malas costumbres morales de los humanos. Esta traducción se justifica debido a que el lenguaje científico tenía claros rasgos antropomórficos durante la época estudiada.

Veamos los usos de algunas palabras que tienen que ver con los primates en tres idiomas: francés, inglés y español. En el francés contemporáneo, la palabra *guenon* se refiere exclusivamente a las hembras de los primates, proviene del francés antiguo y se utilizaba para designar a todos los seres pertenecientes a ese orden. La palabra *singe* es más reciente, proviene del latín y se utiliza para designar a los machos o al conjunto de los primates. En inglés, la palabra antigua *ape* (*affe* en alemán) se emplea para designar a los póngidos o antropoides y la más reciente, *monkey*, para los demás monos. La palabra española *simio* proviene del latín y *mono* de una transcripción del portugués.

Buffon quiso imitar a los ingleses en su uso de *ape* y de *monkey* para referirse a dos grupos distintos de primates. Propuso la palabra *singe* para referirse a los póngidos o antropoides y *guenon* para los demás monos. Sin embargo, tal uso “no pegó” en la lengua francesa, ni en la científica ni en la popular. Sea cual fuere la evolución de semejantes conceptos, en este trabajo traduciremos los términos *singe* y *guenon* como simio y mono, respectivamente, con el fin de respetar el lenguaje original de Buffon (estos términos fueron así traducidos por los biólogos españoles a principios del siglo XIX).

EL CONOCIMIENTO DE LOS PÓNGIDOS HASTA EL SIGLO XVIII

Al igual que la mayoría de los naturalistas del siglo XVIII, Buffon clasificó dentro de una “sola y misma especie” a las crías de dos diferentes especies de póngidos.⁷

El naturalista francés tomó del marino inglés, Battell [Purchas, 1625:982, nota; Martínez Contreras, 1992:405 y s], los nombres de *jocko* y de *pongo*. Este marino y aventurero del siglo XVI vivió prisionero de los portugueses en una región del África occidental tropical (Angola y Zaire actuales) durante muchos años. De acuerdo con sus descripciones, es probable que Battell hubiera oído hablar de los gorilas,

⁷ Los primatólogos utilizan el término póngidos para referirse a los géneros *Pan* (las dos especies de chimpancés: *Pan troglodytes* y *Pan paniscus* o Bonobos, como se conocen localmente), *Pongo* (las dos razas de orangutanes o *Pongo pygmaeus*) y *Gorilla* (las tres razas de la especie). Los gibones ya no son considerados como parte de los póngidos. En inglés, donde el término apes es sinónimo de póngidos, se usa la expresión *lesser apes* para referirse a los gibones.

aunque este primate fue descrito científicamente hasta mediados del siglo XIX por Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.⁸ Battell afirmó que en aquellas regiones existían dos tipos de monstruos: los *enjeckos*, que podemos incluir entre los chimpancés y los *pongos*. Eran animales grandes y fuertes que no soportaban que los miraran a los ojos, dato particularmente cierto en el caso de los gorilas. [*Ibid.*]

Encontramos en la misma nota el relato del rapto de un niño africano (a *black boy*) por uno de estos *pongos*; el simio lo habría llevado a la selva sin hacerle daño siempre y cuando no lo mirara a los ojos. Este relato es perfectamente compatible con la etología del gorila conocida en la actualidad. [*Ibid.*:405]

Aunque Battell habla de animales adultos, del siglo XVI al XVIII a Europa sólo llegaron crías —no de gorilas, pues el animal fue descubierto tres siglos después del relato de Battell— de chimpancés y de orangutanes cuya única distinción consistía en el color del pelaje. Su semejanza con los infantes humanos, en especial con los de las razas europeas en las que abundan los niños pelirrojos, era aún más asombrosa.

Sabemos ahora, gracias a la teoría de la evolución y a la genética moderna, por qué los pequeños de estas dos especies de póngidos, englobadas entonces bajo el nombre de *jocko*, son tan cercanos fenotípicamente y por qué se parecen de manera tan asombrosa a los bebés humanos: compartimos un mismo ancestro que vivió hace aproximadamente seis millones de años. La información contenida en nuestros 46 cromosomas expresa una semejanza de más de 98 por ciento con los 48 cromosomas de los póngidos.⁹

Antes de Darwin y Mendel, este fenómeno fue descrito por Etienne Geoffroy Saint-Hilaire algunos decenios después de la muerte de Buffon, lo que orientó su investigación hacia la búsqueda de semejanzas todavía más primitivas, como aquellas que manifiestan entre sí los embriones de los mamíferos.

Sin embargo, una vez alcanzada la edad adulta estos primates se alejan mucho del humano no solamente desde el punto de vista físico sino también etológico. Un hecho que Buffon hubiera notado con seguridad si hubiera tenido la oportunidad de observarlo, ilustra lo anterior: la naturaleza no doméstica de los primates se manifiesta de manera muy notable, sea cual sea la forma en que fueron criados, cuando se vuelven adultos sexualmente activos. En realidad, se doma o aclimata temporalmente, pero no se domestica, a los animales que no siendo domésticos por naturaleza viven entre nosotros privados de su libertad. Es conocido el hecho de que un chimpancé que se ha vuelto adulto se convierte en un animal muy peligroso incluso para sus dueños. Qué diferencia, pues, con esos pequeños chimpancés que

⁸ Isidore fue hijo y heredero intelectual del gran biólogo Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, cofundador del Musée National d'Histoire Naturelle de París.

⁹ Este dato tan utilizado ahora no debe hacernos olvidar que compartimos con la mosca drosófila el 50 por ciento de nuestra información genética.

vemos encariñarse con los humanos, pedir y devolver gestos de ternura, imitar a sus amos, aprender a manipular utensilios, etcétera.

FENOTIPIA DE LOS ORANGUTANES

Los orangutanes machos de las islas de Sumatra y de Borneo¹⁰ poseen una suerte de viseras a ambos lados de la cabeza llamadas abajones; su prognatismo es muy pronunciado y en la edad adulta adquieren una coloración más oscura, casi café o marrón, en vez de la pelirroja que muestran los críos de ambas subespecies (*Pongo pygmaeus abelii* o de Sumatra y *P. p. pygmaeus* o de Borneo);¹¹ además, un enorme bocio se desarrolla con los años. Ejemplares adultos (el orangután de Wurmb)¹² fueron descritos después de la muerte de Buffon y es casi seguro que ni Daubenton ni él vieran cráneos de orangutanes adultos, cuyas crestas sagitales sin duda hubieran llamado su atención.

Hay que señalar que el chimpancé adulto, el "orangután negro" de la época, también manifiesta grandes diferencias en relación con sus infantes. Cabe destacar, en primer lugar, la diferencia en el tamaño; en segundo lugar, la diferencia tanto en el tamaño como en la forma del cráneo. Mientras que la forma general del cráneo humano no varía, el cráneo de un póngido adulto es considerablemente diferente del cráneo de un bebé debido a su prognatismo, grandes caninos y arcada craneal ósea, donde se adhieren los poderosos músculos de la quijada.

La diferencia entre gorilas jóvenes y adultos, en especial machos, es aún más notoria. Sin embargo, como este póngido fue descubierto 60 años después de la muerte de Buffon, no especularemos sobre lo que hubiera sucedido si un ejemplar de su especie hubiese llegado a Europa en aquel siglo.

NATURALEZA

Y APRENDIZAJE EN LOS HÁBITOS

Entre todos los animales salvajes del orden de los primates, Buffon [1749-1767, vol. XIV, 1766:44] consideraba al orangután (es decir, al orangután propiamente dicho y al chimpancé, puesto que ya señalamos arriba que reunía a estos dos géneros en una sola especie) como al más importante de los simios, lo cual se deduce por el lu-

¹⁰ Desde el siglo XVIII y hasta después de la Segunda Guerra Mundial estos territorios pertenecieron a Holanda.

¹¹ Los últimos trabajos apuntan a establecer que estas dos variedades que habitan en islas de Indonesia alejadas entre sí constituyen dos especies diferentes. [Rowe, 1996:220-223]

¹² Unos años después de la muerte de Buffon, el médico holandés Wurmb describió el cadáver de un orangután macho adulto cuyo esqueleto se encuentra actualmente en el Museo de Historia Natural de París. Wurmb pensó que se trataba de un *pongo*, es decir, de un gorila.

gar que le otorgó en su clasificación y por los escritos enciclopédicos que sobre él coleccionó:¹³ “es de todos los simios aquel que más se parece al Hombre,¹⁴ aquel que por consiguiente es el más digno de ser estudiado”. [*Ibid.*]

A partir de esta constatación, Buffon y Daubenton señalaron con detalle las afinidades y las diferencias morfológicas más interesantes entre los póngidos y el hombre, pues aunque consideraron a estos primates como los más semejantes al humano, no eran necesariamente los más próximos en inteligencia:

el orangután se parece más al Hombre que a ninguno de los otros animales, menos que a los babuinos y a los guenons [. . .], de suerte que al comparar a este animal con aquellos que más se le asemejan, con el magot,¹⁵ el babuino y el guenon,¹⁶ encontramos todavía más conformidad con el hombre que con esos animales cuyas especies, sin embargo, parecen ser tan vecinas de la suya que han sido todas designadas bajo el nombre de simios (*singes*). [*Ibid.*:62]

Fue a partir de la constatación de este asombroso parecido que Buffon se planteó el problema que constituye uno de los temas actuales del debate en relación con el lenguaje (y de manera menos marcada con la inteligencia) de los primates: si la afinidad morfológica y fisiológica entre los póngidos y el hombre implica una afinidad intelectual, tan primitiva como se quiera, pero afinidad después de todo. Nos dice Buffon en relación con el orangután:

todas las partes del cuerpo, de la cabeza y de los miembros, tanto exteriores como interiores, son tan perfectamente semejantes a las del Hombre que no podemos compararlas sin admiración, y sin asombrarnos que de una conformación tan semejante y de una organización que es absolutamente la misma, no resulten los mismos efectos. Por ejemplo, la lengua y todos los órganos de la voz son los mismos que en el Hombre, y sin embargo el orangután no habla; el cerebro es absolutamente de la misma proporción, pero él no piensa: ¿hay acaso prueba más evidente que la materia sola, aunque perfectamente organizada, no puede producir ni el pensamiento ni la palabra que es su signo al menos que esté animada por un principio superior? [*Ibid.*:61]¹⁷

Descartes¹⁸ fue el primero en expresar esta identificación entre el pensamiento y la palabra, identificación que la filosofía analítica ha desarrollado tan bien. Aunque

¹³ Simio significa, como ya dijimos, *singe* en francés o *ape* en inglés.

¹⁴ Buffon utiliza *Homme* (Hombre con mayúscula) para referirse a los seres humanos. Mantendremos esta ortografía siempre que hablemos del hombre en el sentido de Buffon. En otros momentos, seremos más modestos.

¹⁵ *Macaca sylvana*.

¹⁶ Cercopitécidos.

¹⁷ El compilador de la obra, el biólogo Lanessan [1884-1885, vol. X:44], un siglo después de la muerte de Buffon afirmó, como los primatólogos contemporáneos, que el orangután “piensa mucho más de lo que dice Buffon”.

¹⁸ *El discurso del método*, publicado en 1637.

Buffon no parece compartir demasiadas ideas con el autor de *El discurso del método*, vemos que también para nuestro naturalista el Hombre ha sido creado a partir del mismo arreglo de moléculas orgánicas vivas que los otros animales superiores, sobre todo aquellos que se le parecen tanto. Sin embargo, los hombres poseen una naturaleza metafísica diferente.

Nuestro naturalista distinguió entre pensamiento e inteligencia (lo que hoy llamaríamos cognición). La inteligencia, de acuerdo con Buffon, estaba relacionada con la duración del periodo infantil —idea perfectamente aceptable actualmente. Sin embargo, equivocadamente atribuyó al elefante el periodo más largo de aprendizaje y no a los póngidos, los animales que más larga infancia y mayor inteligencia tienen. Ahora bien, desde la antigüedad se conocía, tanto en Occidente como en Oriente, lo inteligentes que eran los paquidermos así como el hecho de que vivían una larga infancia y que podían ser fácilmente domados. En relación con este animal, el francés nos dice:

Entre los animales [...], aunque estén todos desprovistos del principio pensante, aquellos cuya educación es más larga son también aquellos que parecen poseer más inteligencia; el elefante, que de todos es el que más tarda en crecer y que tiene necesidad de la ayuda materna durante todo el primer año, es también el más inteligente de todos. [*Ibid.*:27]

¿Por qué no pensó ni dijo lo mismo en relación con los orangutanes (chimpancé y orangután)? Probablemente por tres razones: primera, porque no los pudo estudiar durante periodos largos (al *jocko* o chimpancé lo observó vivo una sola vez); segunda, porque los relatos a su alcance en relación con estos animales tampoco implicaban observaciones detenidas; y tercera, porque el elefante había sido domesticado desde la antigüedad y las características de su infancia eran conocidas. Éste no era el caso de los póngidos en el siglo XVIII. El póngido que Buffon tuvo la oportunidad de observar y al que denominó orangután (se trataba en realidad de un chimpancé) era un simio infante que medía menos de dos pies. Buffon pensaba que estos animales caminaban siempre sobre dos pies, incluso cuando acarreaban objetos pesados; a partir de esta experiencia así como de los comentarios semejantes de otros naturalistas, generalizó sin duda este rasgo de comportamiento a todo el grupo de los simios (póngidos).

Los chimpancés caminan siempre sobre sus cuatro manos (sobre los nudillos de las manos y sobre las palmas de los pies, como los gorilas) salvo, cuando llevan objetos o cuando tratan de ver a lo lejos. El chimpancé en cuestión había sido entrenado por un “mostrador de animales” y el naturalista observó que “los gestos de la palabra bastaban para hacer actuar a nuestro orangután mientras que los macacos y los babuinos debían ser domados con látigo”. [*Ibid.*]

El animal acompañaba a la gente tomándola de la mano, se sentaba a la mesa,

desplegaba su servilleta, se limpiaba los labios, utilizaba cuchara y tenedor, se servía un vaso y bebía del mismo, etcétera. En resumen, realizaba una serie de suertes a las que ahora estamos acostumbrados y que algunos califican de signos de inteligencia y otros de monerías. Se le enseñó a este chimpancé a beber vino, que le gustaba mucho, lo mismo que los dulces, que comía en gran cantidad. Este régimen y el frío de Londres lo mataron en pocos meses.

Buffon nos relata el caso de otro orangután (verdadero orangután esta vez) observado por el navegante La Brosse. Éste había sido sangrado una ocasión en que estuvo enfermo durante su travesía en barco hacia Europa, cosa que se hacía entonces con los humanos. El mono no se sintió agredido, al contrario: “cada vez que después se encontró indispuerto, mostraba su brazo para que se le sangrara, como si hubiese sabido que eso le había hecho bien”. [Citado en Buffon, *ibid.*:56]

Ahora sabemos que los tres póngidos más cercanos al hombre, el chimpancé, el orangután y el gorila, tal vez en este orden, no son capaces de los mismos aprendizajes. Existe una predisposición genética hacia tipos de aprendizaje especializados. El chimpancé es el que mejor manipula cierto tipo de objetos y el único que utiliza claramente instrumentos en la vida salvaje.

Esto no lo podía saber Buffon, aunque tuvo la clara intuición —proveniente sin duda de su gran experiencia como observador de animales domésticos— de que los animales aprenden en función y gracias a ciertas habilidades o dones naturales. Casi todos son capaces de ser educados durante un periodo más o menos largo para adquirir “todo aquello que les es necesario para ser usado durante el resto de su vida”. Este proceso fue denominado por él como “aprendizaje individual” (del que no queda rastro una vez que desaparece el individuo),¹⁹ lo que explica por qué los animales, en particular los más inteligentes y ligados al hombre, pueden ser entrenados. Sin embargo, sólo el hombre es susceptible de un aprendizaje como especie, es decir, de cultivar su espíritu durante un largo periodo de tiempo, lo cual crea su atracción hacia la familia y hacia la especie en su conjunto. Tenemos aquí, sin duda, una visión del aprendizaje “como especie” acumulable de generación en generación, un proceso en el cual los caracteres adquiridos son transmitidos a la descendencia. Buffon no elabora sobre este tema una propuesta genética. La idea de Buffon [*ibid.*:55] sobre el aprendizaje individual de los animales le permite plantearse un problema contemporáneo, determinar científicamente qué es natural y qué es aprendido entre las especies cultivadas por el hombre y en el hombre mismo:

si queremos saber lo que pertenece en propio [al orangután] y distinguirlo de lo que ha recibido de su amo, si se quiere separar su naturaleza de su educación, que en efecto le era extranjera, pues en vez de recibirla de su padre y madre la recibió de los hombres, hay que

¹⁹ Ahora le llamaríamos un aprendizaje en el nivel del fenotipo.

comparar estos hechos, de los cuales hemos sido testigos, con aquellos que nos han aportado los viajeros que han visto a estos animales en el estado de naturaleza, en libertad y en cautiverio.

Buffon, como la mayoría de los naturalistas de su tiempo, no era un investigador de campo, por ello no estaba en condiciones de entrar en relación con los primates en su hábitat, ni con ningún otro animal, ni tampoco de establecer lo que pertenece a la naturaleza y lo que proviene del aprendizaje. Este tema sigue siendo problemático incluso en nuestros días.

En relación con los orangutanes propiamente dichos, que parecen llegar a Europa en mayor número que los chimpancés, Buffon recurrió a dos fuentes: a las descripciones de los naturalistas holandeses (colonizadores de lo que hoy es Indonesia) como Bontius y Vosmaër, que le proporcionaron informaciones precisas y verificables sobre la morfología y el comportamiento de estos primates en cautiverio; y a los relatos de los viajeros, que coleccionó en gran número pero que son sucintos o confusos en cuanto a las descripciones anatómicas. Sin embargo, estos relatos indican a menudo rasgos de comportamiento que hoy en día nos permiten identificar a las especies que mencionan mucho más fácilmente de lo que podía hacerlo nuestro naturalista.

El orangután descrito por Vosmaër puede ser reconocido como tal debido a la complacencia del autor en subrayar la manera en que hacía su lecho de paja así como su tendencia a cubrirse. Algunos decenios más tarde, Frédéric Cuvier señaló esta tendencia a cubrirse la cabeza en una hembra en cautiverio pero no pudo explicar el origen de este comportamiento y evitó, a diferencia de Buffon, toda interpretación de tipo antropocéntrico. [Martínez, 1996]

Lo mismo puede decirse de otro comportamiento que asombraba por su semejanza con el de los humanos: el pudor. Allamand, admirador y corresponsal de Buffon en Amsterdam, se tomó la molestia de buscar un observador serio fuera de los viajeros y cazadores que tendían a dejarse llevar por la imaginación. Encontró a un médico, el doctor Relian, cirujano de Batavia (Java), y le preguntó si era verdad que las orangutanes se volvían pudibundas cuando se miraban sus órganos sexuales. La respuesta del médico, que Buffon cita en el suplemento póstumo publicado por *La Cépède* en 1789,²⁰ "confirma" que estos animales son "muy pudibundos" cuando se les mira demasiado. De hecho, los primates, aunque también los felinos, no aprecian mucho ser mirados a la cara. Se piensa hoy que los primeros tratan de imponer su dominio sobre sus congéneres por medio de la mirada, lo que les evita en general tener que "pasar a la acción", y que los felinos fijan a su presa antes de atacarla.

²⁰ Se trata del último volumen de los *Suppléments*. Recordemos que Buffon murió en 1788, un año antes del inicio de la Revolución Francesa.

Nos encontramos, muy lejos de los sentimientos de pudor que se atribuían entonces a los orangutanes. El doctor Relian aportó datos precisos sobre el hábitat y la dieta de estos animales señalando, por ejemplo, que los orangutanes no gritan más que en raras ocasiones, dato que también comunicó Vosmaër y que confirmaron los primatólogos contemporáneos. Relian los distinguió claramente de los hombres siguiendo criterios que no podían sino recibir la aprobación de Allamand y de Buffon:

Si estos animales no constituyeran una raza que se perpetúa, se los podría denominar monstruos de la naturaleza humana. El nombre de hombres salvajes que se les da proviene de su relación externa con el hombre, sobre todo en sus movimientos y en ciertas poses que les son particulares y que no se señalan para nada entre los otros animales [. . .] estos animales no deben ser comparados a "salvajes de tierras desconocidas". [Citado en Buffon, 1774-1789, vol. 7, 1789:9-10]

Relian leyó a Buffon, para quien los hotentotes —descritos de manera muy peyorativa por nuestro autor— están más cerca del hombre europeo que los orangutanes de los hombres más primitivos, pues estos hombres, aunque privados de todo, no lo están, de la palabra. Relian soñó con un acercamiento etológico hacia los orangutanes que no se concretó sino hasta nuestro siglo: desearía, dice, "observar a estos hombres salvajes en los bosques, sin ser percibido [ser] testigo de sus ocupaciones domésticas". [*Ibid.*:10]

Ningún naturalista o filósofo de la época insistió tanto como Buffon en el hecho de que existe una diferencia esencial entre los antropoides y el hombre, a pesar de su asombrosa semejanza. Algunos decenios antes de que Linneo clasificara a hombres y monos en el mismo orden, el anatomista inglés Edward Tyson [1699] disecó a un pequeño chimpancé al que también llamaba orangután. Buffon y Daubenton utilizaron ampliamente la larga lista de rasgos semejantes entre el hombre y el chimpancé propuesta por el inglés, concluyendo que se trataba de un simio de la misma especie que el observado por Buffon en 1740 y cuyos restos, enviados de regreso desde Londres en aguardiente, fueron posteriormente examinados por Daubenton. A pesar de las semejanzas en cuerpo y en comportamiento, Buffon jamás cambió de opinión acerca de la especificidad absoluta del hombre en relación con el resto de los animales, especificidad de un ser espiritual cuya manifestación más clara radicaba en la palabra. El Buffon filósofo que postuló la existencia de un universo espiritual interior inaccesible al naturalista que quisiera no ver en el hombre más que a un animal superior predominará aquí sobre el Buffon naturalista.

Por todo ello, la fisonomía del hombre no expresa ni puede expresar toda su naturaleza espiritual, su profundidad interior, incluso en los casos más extremos, como el de los imbéciles, mientras que en los animales existe una exacta correspon-

dencia entre su morfología, su comportamiento y su naturaleza. Esto aparece claramente en el segundo grupo de primates, los babuinos o papiones y en el animal intermedio que es el magot,²¹ que desde el principio fueron percibidos como muy alejados del hombre e incluso de los *singes* (simios) de Buffon [*ob. cit.*, vol. XIV, 1766:133 y s], es decir, de los póngidos:

En el Hombre la fisonomía engaña, y la forma del cuerpo no decide de la forma del alma; pero entre los animales se puede juzgar de su naturaleza por el aspecto y de toda la interioridad por lo que aparece al exterior: por ejemplo, echando un vistazo a nuestros simios y a nuestros babuinos, es fácil ver que éstos deben ser más salvajes, más malos que los otros; hay las mismas diferencias, los mismos matices en las costumbres que en las figuras.

Buffon se interesó en el comportamiento de uno de los primates más conocidos en la tradición científica occidental, el *Macaca sylvana*: se trata del magot, del que ya hemos hablado, o simio de Berbería. Éste habitaba en África del norte pero fue introducido en Gibraltar convirtiéndose en el único mono europeo. Fue estudiado, entre otros, por Aristóteles y Plinio.

Buffon y Daubenton tuvieron a uno durante muchos años. Este macaco se acostumbra, como algunos de sus congéneres de China y de Japón,²² a climas bastante fríos. El de ellos era guardado durante el invierno en un cuarto sin fuego. A pesar de su larga cohabitación, Buffon no pareció comprender gran cosa del comportamiento de este animal, y con razón, puesto que lo observó aislado y encadenado:

Aunque no era delicado, estaba siempre triste y a menudo fastidiado; también hacía gestos para marcar su enojo o mostrar su apetito; sus movimientos eran bruscos; sus maneras groseras y su fisonomía todavía más fea que ridícula; aunque fuera poca la pasión que lo agitara, mostraba y rechinaba los dientes moviendo la mandíbula [...] para dormir, le gustaba encaramarse sobre una viga sostenida por una base de hierro. Se le tenía siempre encadenado, porque a pesar de su larga domesticidad, no era por ello más civilizado, más ligado a sus amos; había estado mal educado, pues he visto a otros de la misma especie que eran mejores en todo, más conocedores, más obedientes, incluso más alegres y bastante dóciles como para aprender a bailar, a gesticular en cadencia y para dejarse vestir y peinar tranquilamente.²³

De hecho, Buffon tomó la domesticación o su ausencia, más que el comportamiento espontáneo del animal, como elemento fundamental para explicar actitudes de las que nos decía que reflejaban la naturaleza del animal.

²¹ Se trata del macaco del norte de África introducido en Gibraltar (*Macaca sylvana*).

²² *Macaca fuscata* (llamada *Macaca japonica* en el siglo XVIII). Los *rhesus* y los *arctoides* también habitan en la China del sur.

²³ "Le magot", en Buffon, *ob. cit.*, 1749-1767, vol. XIV, 1766:109. Se trata del *Macaca sylvanus*, llamado *Macaca berberica* en el siglo XVIII.

Buffon no se preocupó, como ninguno de los naturalistas de su tiempo, por describir detalladamente la forma y la dimensión de los órganos sexuales de los animales ni la manera de acoplarse de ciertas especies. Sin embargo, le molestó observar el comportamiento de otro mono macho solitario: un babuino.²⁴ Nuestro naturalista, que pensaba que los animales eran incapaces de ocultarnos su verdadera naturaleza, calificó al magot como menos agresivo que el babuino porque se nos parece más, mientras que consideró al babuino como una bestia feroz. Respecto al comportamiento del babuino, dice:

El que observé vivo, no era para nada horrendo y, sin embargo, producía horror: rechinaba continuamente los dientes, se agitaba, se debatía con cólera, se estaba obligado de mantenerlo en una jaula de hierro, cuyos barrotes sacudía con tal potencia en sus manos, que inspiraba miedo entre los espectadores; [...] parecía continuamente excitado por esta pasión que vuelve furiosos a los animales más apacibles; era de una insolente lubricidad y gustaba mostrarse en este estado, tocarse, satisfacerse solo a los ojos de todo mundo; y esta acción, una de las más vergonzosas de toda la humanidad y que ningún animal se permite, copiada por la mano del babuino, recuerda a la idea de vicio y hace abominable el aspecto de esta bestia, a quien la Naturaleza parece haber, en especial, condenado a este tipo de impudencia; pues en todos los otros animales y en el hombre incluso, ha ocultado sus partes; en el babuino, por el contrario, están totalmente desnudas y son tanto más evidentes cuanto el cuerpo está cubierto de largos pelos; tiene incluso las nalgas desnudas y de un color rojo sangre, las bolsas colgantes, el ano descubierto, la cola siempre levantada; parece presumir de todas esas desnudeces, presentando su trasero más seguido que su cabeza, sobre todo cuando percibe mujeres, por las cuales despliega tal descaro, que éste no puede nacer más que en el deseo más inmoderado. [...] El babuino es no solamente incorregible, sino intratable por todos los conceptos. [*Ibid.*:130]

Un siglo después de la muerte de Buffon, en plena época victoriana, se constituyó una sociedad mucho más pudibunda que la que le tocó vivir a nuestro naturalista, no sólo frente a comportamientos calificados como obscenos sino ante la simple anatomía sexual de los monos. En efecto, en la edición de las obras completas de Buffon que Lanessan coordinó con motivo del primer centenario de su muerte, los grabados de De Sève por desgracia no fueron reproducidos; encontramos, sin embargo, grabados en color entre los que hay que destacar el del gorila pintado por Werner a solicitud de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire tres decenios antes. Ahora bien, no sólo este animal era desconocido para Buffon sino que sus órganos genitales fueron borrados haciendo de él, involuntariamente, un extraño híbrido.

Respecto al comportamiento de los macacos y babuinos, hay que decir que en grupo son generalmente apacibles y que no se excitan más que durante los conflictos periódicos que provocan los desplazamientos de jerarquía ligados o no con la

²⁴ Babuino o papión (*Papio hamadryas anubis*) del África y del Cercano Oriente.

posesión de hembras en celo. Cuando viven en contacto con los hombres, actúan hacia ellos como si se tratara de sus congéneres y emplean una gama de gestos innatos y aprendidos destinada a transmitir mensajes que deben situarse en su contexto original para ser correctamente interpretados.

El sentido de ciertas mímicas es a veces más inmediatamente accesible que otros. Buffon atribuyó a la "pasión" (tal vez el miedo, la amenaza o la combinación de ambos, según el caso) el hecho de rechinar o de mostrar los dientes. Pero los gestos calificados como obscenos suscitaron, por el contrario, una reprobación antropocéntrica total. Es cierto que las culturas humanas distinguen en sus juegos sexuales un código civilizado y un código obsceno. En Occidente, las manifestaciones calificadas como obscenas son percibidas como más primitivas, más animales. Buffon [1770-1783, vol. 1, 1770:27] fue sin duda antropocéntrico, llegando hasta el sexismo, como se manifiesta en esta frase donde explica el hecho de que los pájaros se sirvan de su voz:

hasta el punto de parecer que abusan de ella, y no son las hembras las que (como pudiera creerse) abusan más de este órgano; son, entre los pájaros mucho más silenciosas que los machos.

Es cierto que la explicación, más que la descripción del comportamiento de los animales, en especial de los póngidos, induce a especialistas y profanos a dos extremos antropocéntricos: algunos ven en ellos comportamientos fundamentalmente semejantes a los nuestros que pueden "traducirse" a condición de decodificar su sistema de comunicación interespecífico; es el síndrome de la gorila Koko.²⁵ La interpretación contraria postula la existencia de una diferencia de naturaleza entre ellos y nosotros, diferencia todavía más grande de lo que nuestras semejanzas morfológicas y genéticas dejarían suponer, incluso infranqueable: es la tesis Descartes-Buffon-Chomsky-Davidson, por no citar más que algunos nombres célebres. Este abismo se abre sobre la presencia o ausencia de la palabra, es decir, del pensamiento. Para concluir, quisiera decir que Buffon no es cartesiano en un sentido estricto del término, pues se quiere monista y se esfuerza en no dejar lugar a una substancia pensante.

Es posible que en la época en que escribió el tomo XIV Buffon fuera ateo, aunque al final de su vida pueda haberse convertido en creyente. En relación con su teoría sobre la epigénesis, Jacques Roger [1963:556] señala que Buffon "no contempla para nada la intervención posible de un principio espiritual". Sin embargo, su teoría mecanicista es puesta en jaque cuando trata de explicar la existencia de una materia

²⁵ La psicóloga Patterson enseñó a la gorila Koko el lenguaje estadounidense de los sordomudos, pero el exceso de antropocentrismo en sus descripciones le atrajo muchos problemas y críticas acerbas.

prima viva, irreductible a la materia bruta. Así, debe contentarse con “constatar la existencia de una materia viva, de la cual no explica todavía ni el origen ni la naturaleza”. [*Ibid.*:557]

Por otro lado, tampoco puede explicar el origen del pensamiento y de la palabra por medio de un método reduccionista que desciende hasta las fuerzas penetrantes de la gravedad y del calor; no habría entonces diferencia esencial entre el hombre y el animal e incluso se podría concebir una gradación natural en cuanto a la posesión del poder de pensar (lo que constituye, creo, la posición de Tyson).

Buffon recurre continuamente al Creador, pero si las frecuentes loas que le dirige están destinadas a calmar, y con gran razón, a los teólogos de la Sorbona, el compromiso metafísico de nuestro naturalista es profundo e inalterable sean cuales fueren los hechos de los que da cuenta. Afirma que el hombre fue creado como un ser pensante, no que se volvió tal, y esto vale tanto para el genio como para el imbécil, para el europeo como para el hotentote.

Esto no era nuevo en la tradición francesa: de la misma manera que Descartes propuso la existencia de un autómatas perfecto para resaltar la especificidad humana, nuestro naturalista planteó la hipótesis de la existencia de un ser distinto del hombre que poseyera, como él, la palabra:

Si el Creador le hubiera hecho el mismo favor [el de la palabra] no digo al simio, sino a la especie la más vil, al animal que para mí parece ser el más mal organizado, esta especie se hubiera vuelto rápidamente rival del hombre; vivificada por el espíritu, hubiera primado sobre las otras; hubiera pensado; hubiera hablado; sea cual fuere la semejanza que existe entonces entre el hotentote y los simios, el intervalo que los separa es inmenso, pues en el interior está ocupado por el pensamiento y en el exterior por la palabra. [Buffon, *ob. cit.*, 1749-1767, vol. XIV, 1766:32]

Puesto que este animal hipotético no ha sido creado y queda excluida la posibilidad de que la “degeneración” baste para producirlo algún día, se puede concluir que el hombre permanecerá como el único y aislado ser pensante del mundo. Sus planteamientos en relación con lo que significa ser humano y en especial en relación con el lenguaje natural siguen siendo temas de discusión de los filósofos, que debaten sobre ellos tan acaloradamente como en las épocas de Descartes o de Buffon.

Podemos concluir sobre lo que significaba ser humano en el siglo XVIII en relación con los primates no humanos, diciendo que Buffon (cuya obra marcó notablemente dicho siglo) estaría muy satisfecho si pudiera ver que en los inicios del siglo XXI su obra sigue siendo discutida, aunque sus observaciones parezcan superadas para los científicos contemporáneos. Los argumentos metafísicos parecen ser más duraderos que los científicos y, en relación con la naturaleza humana comparada con la animal, Buffon nos planteó problemas de índole más metafísica que científica.

Nada nos dice que este debate pueda ser resuelto científicamente en un plazo corto. Seguirá siendo motivo de discusión y análisis entre biólogos, filósofos y psicólogos mientras no desaparezcan de la tierra nuestros primos, los póngidos.

BIBLIOGRAFÍA

Buffon, Georges Louis Leclerc, conde de

1749-1767 *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description des cabinets du roi*, París, Imprimerie Royale, 15 vols. In-4°.

1770-1783 *Histoire naturelle des oiseaux*, París, Imprimerie Royale, 9 vols. in-4°.

1774-1789 *Supplément: histoire naturelle, générale et particulière, avec la description des cabinets du roi*, París, Imprimerie Royale, 7 vols. in-4° (póstumos).

1783-1788 *Histoire naturelle des minéraux (et traité de l'aimant)*, París, Imprimerie Royale, 5 vols. In-4°.

Lanessan, J. L. (Ed.)

1884-1885 *Oeuvres complètes de Buffon*, París.

Martínez Contreras, Jorge

1992 "L'émergence scientifique du gorille", en *Revue de Synthèse*, núms. 3-4.

1996 "First Scientific Observations on Orangutan. Frédéric Cuvier (1810)", en *Primate Report*, núm. 45, pp. 45-64.

Purchas, Samuel

1625 *Haklyutus Posthumus, or Purchas his Pilgrimes: Contayning a History of the World in Sea Voyages & Lande Travells by Englishmen and Others* [. . .], Londres, 4 vols.

Roger, Jacques

1963 *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, París, A. Colin.

Rowe, Noel

1996 *The Pictorial Guide to the Living Primates*, Nueva York, Pogonias Press, pp. 220-223.

Tyson, Edward

1699 *Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape and a Man. To Which is Added a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs, and Sphinges of the Ancients. . . .*, Londres, Th. Bennet.

Reseñas

**Manuel Fernández Álvarez,
Juana la Loca. La cautiva de Tordesillas,
España, 4ª ed., Espasa Calpe, 2000, pp. 306**

Martha Delfín Guillaumin*

*Y si yo no pudiere entender en ello,
será porque tengo que hacer algún día en sosegar mi corazón
y esforzarme de la muerte del Rey, mi señor.*

Palabras de Juana, reina de Castilla,
a la Santa Junta de las Comunidades,
en Tordesillas, septiembre de 1520 [208].

El autor de esta obra, Manuel Fernández Álvarez,¹ nos acerca a uno de los personajes femeninos más populares de la historia y del imaginario español: Juana la desventurada, mejor conocida como Juana *la loca* (Toledo, 1479, Tordesillas, 1555). Reina propietaria de Castilla desde 1504, su propio padre la recluyó en el palacio de Tordesillas en febrero de 1509, en donde vivió el resto de su larga vida. Si bien no fue privada de sus títulos reales, fue apartada del ejercicio del poder al que como soberana tenía derecho.

A lo largo de 16 capítulos, Fernández Álvarez nos adentra en una atmósfera llena de intrigas palaciegas, matrimonios reales acordados para asegurar alianzas guerreras, toma de decisiones que suprimían los sentimientos más profundos, brotes de inconformidad en contra del nuevo orden político, como la rebelión de los comuneros. El autor inicia su obra mostrándonos el mundo en el que nació Juana, en el cual destaca la figura todopoderosa de Isabel la católica, la consolidación de la unificación española y el fin de la dinastía de los Trastámara, que fuera sustituida por la Casa de Austria. Asimismo, describe el complejo panorama social y cultural comprendido entre las postrimerías del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, en el que incluye el análisis de las creencias populares acerca de la magia y la hechicería. Precisamente, esta mentalidad mágica de los hombres del Quinientos los hizo preguntarse si Juana de Castilla se hallaba endemoniada. Y la misma reina se quejaba de que "las dueñas que le servían no eran sino brujas que continuamente la mortificaban". [47]

* ENAH.

¹ Académico español de la Real Academia de la Historia, profesor emérito de la Universidad de Salamanca y del Colegio Libre de Eméritos, especialista en estudios históricos de la Edad Moderna, ganador del Premio Nacional Historia de España en 1985 con la obra *La sociedad española en el Siglo de Oro*.

Fernández Álvarez también arroja una hipótesis, la posibilidad de que la enfermedad de Juana fuera al principio una profunda depresión mal curada por la terapia de la época, una enfermedad del alma que se agudizó convirtiéndose en una manifiesta locura en los últimos días de su vida. Existen, según el autor, dos antecedentes familiares directos que probablemente condicionaron esta situación. El primero, el hecho de que Isabel de Portugal, su abuela materna, luego de haber enviudado también permaneció forzosamente recluida el resto de sus días en el castillo de Arévalo debido a sus visibles manifestaciones de locura. Juana, cuando niña, fue a visitar a su abuela cautiva varias veces. Al parecer, los casos de cautiverio real de Juana e Isabel, su abuela, no fueron los únicos, existe el antecedente de Blanca de Borbón, reina de Castilla (1353-1361), quien también pasó gran parte de su vida confinada. El segundo antecedente se refiere a los arrebatos de cólera que caracterizaban a Isabel de Castilla cuando los celos hacían presa de ella. Conocido es que Fernando *el católico* "era un mujeriego sin freno" que varias veces fue sorprendido *in fraganti* por la reina cuando se estaba "hocicando en los pasillos del palacio". Inclusive, se sabe que Fernando engendró varios hijos naturales, como don Alonso, arzobispo de Zaragoza y dos religiosas del convento agustino de Madrigal de las Altas Torres. [57] De esta forma, Juana de Castilla presenta el doble antecedente familiar: cautiverio por enajenación mental y una manifestación de excesiva violencia provocada por los celos de las amantes del cónyuge regio. Felipe *el hermoso* era otro mujeriego empedernido que no se preocupaba por disimular sus infidelidades en la corte flamenca. Juana golpeó a una de las amantes en turno y le mandó cortar "a rape el rubio cabello que tanto agradaba a Felipe". [116 y s] Éste, agraviado la insultó, lo cual sería lo de menos, luego prefirió encerrarla en sus habitaciones.

El autor no se conforma con tratar de desentrañar el perfil humano y psicológico de Juana sino que explica a este personaje femenino inmerso en la trama e intrigas políticas que se generan alrededor de su marido. Así, ella será utilizada por Felipe *el hermoso* para consolidar su poder como rey consorte tras la desaparición de Isabel *la católica* en noviembre de 1504. Aparentemente, no existían posibilidades concretas para que Juana y Felipe, condes de Flandes y archiduques de Austria, se convirtieran en reyes propietarios de Castilla ya que Juana era la tercera en la línea de sucesión. No obstante, la muerte de Juan de Castilla provocada por los excesos amorios (hay quien supone que pudo haber sido la tisis) así como el fallecimiento de la hermana mayor, Isabel y de su único hijo, el infante Miguel, significaron el fin de la esperanza "de que heredase España un príncipe hispano". [91] La nueva investidura de Juana como reina de Castilla y León no cambió en absoluto su suerte; Felipe *el hermoso* aprovechó la mala fama que se había ganado su consorte debido a sus continuos ataques de cólera para presentarla como desquiciada siempre que le convenía. En esa coyuntura, los nobles castellanos enemistados con Fernando de Aragón y los flamencos se sumaron a la causa filipina. Juana fue advertida de que su marido la pensaba recluir en el castillo de Cójeces camino a Burgos, ella se negó a entrar en él y prefirió dormir a campo abierto, premonición quizá de lo que se avecinaba. El súbito deceso de su esposo en septiembre de 1506 la convirtió en

una viuda joven y desconsolada que, incapaz en ese momento de asumir sus deberes reales, dejó encargados los asuntos de gobierno al fiel regente Jiménez de Cisneros. Luego, y a pesar de su estado de gravidez, arrastraría su dolor junto con el carro tirado por cuatro caballos de Frisia que transportaba el cadáver de su marido, atravesando la meseta castellana en un cortejo fúnebre que a la vista de la gente resultaba una clara evidencia de su desvarío.

Enseguida vendría el encierro definitivo en el palacio de Tordesillas, desde febrero de 1509, acción ordenada por su padre. El confinamiento terminó con su muerte, acaecida en abril de 1555. El motivo de esta reclusión fue el miedo de Fernando de Aragón de que Juana fuese raptada por sus enemigos flamencos o castellanos. Después, su primogénito se encargó de mantenerla encerrada bajo la custodia del marqués de Denia. Así, Carlos utilizó la doble fórmula regia para detentar el poder, los dos monarcas, la madre y el hijo, ella como reina cautiva, él como rey soberano. El pretexto sería el empleado tanto por Felipe como por Fernando: el temor a que "su falta de seso" fuese aprovechada por los enemigos de la Corona.

Un capítulo importante de esta obra es el que se refiere a la rebelión de los comuneros en 1520. Los líderes rebeldes tomaron Tordesillas y solicitaron a Juana su apoyo como única reina reconocida. Pero los 75 días que la Junta comunera permaneció en Tordesillas no fueron suficientes para ayudarle a salir de su letargo. El movimiento fue sofocado y ella se vio forzada a padecer un encierro todavía más estricto en una habitación sin ventanas iluminada sólo con velas. No obstante su real investidura, Juana fue objeto de continuas vejaciones que incluyeron los castigos físicos, las *preñias* por parte de sus dueñas.

Juana *la loca* tuvo seis hijos, el autor enfatiza el hecho de que su debilidad era psíquica más no corporal, pues solamente al final de sus días padeció gravemente de una dolencia en sus piernas, situación que la mantendría postrada. Al mismo tiempo, se agudizaron sus demostraciones de falta de observancia religiosa, por lo que se pensó que estaba endemoniada. Afortunadamente, Juana llegó a tener el consuelo del padre jesuita Francisco de Borja, quien supo dirigirse a ella y obtener una notoria mejoría mental, lo que permitió que se le otorgara la extremaunción.

Juana no fue la única reina cautiva ni la única loca de la historia de España, la peculiaridad de su caso en esta reconstrucción bio-bibliográfica que realiza Fernández Álvarez radica en la coyuntura política que le tocó vivir, aunque fuese desde su cautiverio en Tordesillas.

Revista Cuicuilco 23, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2001, en los Talleres de Editorial Emahaia, S.A. de C.V., Av. Morelos Ote. No. 300, Toluca, México. C.P. 50090 Tel. 215-21-90. El tiraje consta de 1000 ejemplares.

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones deberán remitirse al **Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia**, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., incluyendo la dirección y el número telefónico del autor.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y al final del texto.

Resumen

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición y número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

**ESCUELA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Dirección

Florencia Peña Saint Martin

Subdirección de Extensión Académica

Edit Romero Hernández

REVISTA CUICUILCO

Director

José Luis Vera Cortés

Editores

Fco. Xavier Solé Zapatero y

Edit Romero Hernández

Asistente editorial

Olivia Loveland López

Coordinadora del Dossier

Marinella Miano Borruso

Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA volumen 8, número 23, septiembre-diciembre, 2001

Homosexualidades, género y cultura en México

- *Género y masculinidad*
- *La homosexualidad no evoluciona, se construye.
Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual*
- *El transgénero: un hipertexto*
- *Identidades en construcción y deconstrucción:
una exploración del archipiélago lésbico-gay desde la historia oral*
- *La identidad gay travestí, una lucha territorial*
- *La pareja gay masculina en México: algunos indicadores*
- *Los reneke o nawiki, un acercamiento a la homosexualidad masculina
entre los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, México*
- *La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual
y feminista en México. Tres momentos históricos*
- *Discriminación al libre ejercicio de la sexualidad*

Miscelánea

- *Representaciones del dolor crónico en un grupo de enfermos y sus médicos*
- *La "colonialogía" y la cultura "normal"*
- *Curanderismo y cambio cultural. La reelaboración de la cultura mixteca
en la ciudad de México. Un estudio de caso*
- *El descubrimiento europeo de los póngidos y sus repercusiones
en la filosofía ilustrada*