



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**SON LAS COSAS DEL QUERER,
CLANDESTINIZACIÓN DE LOS AFECTOS, LA
SEXUALIDAD Y NUESTRAS IDENTIDADES
DESDE LA PERSPECTIVA DE VARONES
HOMOSEXUALES DE ORIGEN RURAL DE
MICHOACÁN**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

JAIME ANTONIO FERREIRA MEDINA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JULIO ULICES MORALES LÓPEZ

OAXACA DE JUÁREZ, OAXACA

SEPTIEMBRE 2023

@JAIME ANTONIO FERREIRA MEDINA 2023
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIDAD PACIFICO SUR**



PÁGINA DE FIRMAS

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“Son las cosas del querer, clandestinización de los afectos, la sexualidad y nuestras identidades desde la perspectiva de varones homosexuales de origen rural de Michoacán”** presentada por: **Jaime Antonio Ferreira Medina.**

**Dra. Martha Patricia Ponce Jiménez
CIESAS GOLFO**

**Dr. Guillermo Núñez Noriega
CCIAD**

**Dr. Julio Ulises Morales López
CIESAS Pacifico Sur**

**Dr. Joan Francisco Matamoros Sanin
CIESAS Pacifico Sur**

Octubre 2023

Agradecimientos

Gracias infinitas a las personas que colaboraron con este trabajo de investigación, realmente sin el testimonio de tantas hermanas y varones que decidieron brindarme un poco de su tiempo este trabajo no sería lo que es. Al embarcarme en este proceso, el de la maestría, y al comenzar con el trabajo formal de campo por mi cabeza cruzaron un sinfín de cuestionamientos que dieron pie a un número igual de reflexiones. Mi intención desde el principio no era dar voz a nadie, ya que sería arrogante de mi parte creer que solo a través de mí, mi escritura y esta tesis, las problemáticas, dolencias, sinsabores y también los amores y alegrías que vivimos los jotos de provincia, pueblerinos, prietos, rancheros, indios y un largo etcétera, saldrían a la luz.

En parte este trabajo de investigación responde a un ejercicio de catarsis, genuinamente quise aprovechar esta oportunidad para expresar un conjunto de malestares que desde niño viví, todos motivados por mi condición sexual y que a lo largo de mi adolescencia y adultez fui procesando y entendiendo como parte de malestares generalizados en la vida de un colectivo y resultado de una violencia sistémica hacia éste. Estoy muy consiente que no podía entregar una autobiografía como tesis, y también soy consciente que mi vida si bien es representativa, no es idéntica a la de todos. Mi director fue muy receptivo con cada uno de mis avances de tesis al tiempo que supo guiarme para entregar un trabajo que se ciñera a la rigurosidad académica al tiempo que fue lo suficientemente indulgente para permitirme verter parte de mis propias vivencias en el texto sin que éste se convirtiera en una crónica rosa y letanía de mis malestares, le estoy agradecido por eso francamente.

Entiendo que soy una persona atravesada por varias condiciones que de una forma u otra me otorgan ciertos privilegios en esta sociedad basada en desigualdades, sin embargo, me gusta pensar, a menara de consuelo y siendo autoindulgente, que yo supe aprovechar una plataforma, que en el escenario ideal funcionara como un medio de resonancia para hacer más visibles las violencias que se viven siendo homosexual, gay, trans, travesti o no binario en contextos marcados por el conservadurismo religioso, los usos y costumbres y las creencias populares que siguen viendo la heterosexual como única forma legítima de expresión del afecto y el deseo.

Deseo dejar por escrito mi gratitud al programa de Maestría, a las profesoras, profesores, la secretaria técnica Mara que hacen de este programa único y dotan de humanidad a un espacio académico que tradicionalmente suele ser bastante hostil, estoy seguro que sin la buena voluntad de estas personas no hubiera podido concluir el programa y haber terminado la tesis. Otro de los profesores a los que deseo agradecer es a Fernando Mino, desde el principio me ayudó mucho a mejorar mi redacción y fue quien me acerco a un estilo de escritura ideal para construir una narrativa sobre el ser homosexual desde la ruralidad.

Finalmente agradezco al programa de becas CONAHCYT que brindan las oportunidades y los medios para que este tipo de investigaciones se realicen.

RESUMEN

TITULO DE LA TESIS:

SON LAS COSAS DEL QUERER, CLANDESTINIZACIÓN DE LOS AFECTOS, LA SEXUALIDAD Y NUESTRAS IDENTIDADES DESDE LA PERSPECTIVA DE VARONES HOMOSEXUALES DE ORIGEN RURAL DE MICHOACÁN

FECHA DE GRADO:

OCTUBRE 2023

NOMBRE:

JAIME ANTONIO FERREIRA MEDINA

GRADO PREVIO AL QUE OPTA:

LICENCIATURA EN HISTORIA

INSTITUCIÓN PREVIA:

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

En la antropología, las construcciones culturales del género han sido un tema recurrente. Gracias a los aportes del pensamiento feminista en la academia desde mediados del siglo XX, se ha prestado especial atención a las relaciones de poder derivadas del género. De igual forma, la sexualidad, más allá de su función reproductora y su regulación, forma parte de los tópicos clásicos atendidos por los enfoques feministas. En gran medida, el análisis de lo que entendemos como diversidad sexual es resultado también de una amplia trayectoria de activismo en pro de la liberación sexual y el respeto a personas adscritas al colectivo LGBT+, un activismo que históricamente ha sido gestado en las grandes ciudades, dando como resultado que cuando se habla de diversidad sexual, de inmediato se asocia a este colectivo con entornos urbanizados.

La homosexualidad en contextos rurales es un tema complejo que ha sido menos estudiado en comparación con las experiencias en entornos urbanos. Sin embargo, existen investigaciones y testimonios que arrojan luz sobre esta cuestión. Los contextos rurales se encuentran impregnados de una serie de discursos que ven la homosexualidad como pecaminosa, criminal y patológica, lo que influye en gran medida en la aceptación y visibilidad de personas homosexuales. La presión para ceñirse a los roles y expectativas de género tradicionales también

dificulta la expresión abierta de la identidad sexual, propiciando que los individuos homosexuales en estas áreas pueden sentirse aislados y experimentar dificultades para encontrar redes de apoyo y comunidades que comprendan sus experiencias.

El colectivo homosexual/gay ante la proscripción y persecución de su sexualidad ha tenido que implementar todo un conjunto de estrategias primero para mantener su identidad, formas de expresión del afecto y prácticas sexuales en lo clandestino, y en segunda, para construir espacios seguros dentro de un gueto que permitan la continuidad de sus prácticas al tiempo que se construye comunidad. Estrategias que han sido colectivizadas como parte de la cultura de un grupo que ha construido una identidad sobre la base de las experiencias de opresión sistemática y derivadas de una homofobia arraigada en la cultura. Sin embargo, la cultura homosexual de gueto que en México conocida como *el ambiente*, sus redes de significados y sus estrategias para pallear la homofobia se han caracterizado por estar muchas veces constreñidas a entornos urbanos y ser de difícil acceso para personas provenientes de entornos rurales, debido en gran medida a que desde la década de 1980 la cultura del ambiente se ha vuelto de tipo aspiracional y más vinculada a personas de alto poder adquisitivo y dotados por un capital simbólico asociado a la blanquitud.

Es a partir de esta premisa que el siguiente trabajo de investigación analiza ¿cuáles podrían ser las problemáticas a las que se enfrentan varones homosexuales originarios de contextos rurales? tomando como caso las trayectorias afectivas y sexuales de varones originarios de localidades adscritas al cinturón aguacatero-berry en Michoacán Ello abordando el tema desde una perspectiva *emic* y de las nuevas ruralidades, donde se pone especial atención en como los discursos que estigmatizan la homosexualidad son instrumentalizados para disciplinar a los varones, la clandestinización de las prácticas afectivas y sexuales, y como los varones rurales nos incorporamos al *ambiente* y configuramos nuestra identidad sexual sobre la base de nuestra identidad de clase y étnica.

Índice

Del paradigma colonial a si puede hablar el subalterno	1
La teoría <i>queer</i> y sus aportes	4
CAP. 1. AQUELLO QUE LLAMAMOS RURALIDAD	21
1.1-Las nuevas ruralidades, repensando las fronteras entre lo rural y lo urbano	22
1.2- Entendiendo la ruralidad michoacana desde una perspectiva intercultural.....	47
CAP. 2. “MARIQUITA SIN CALZONES SE LOS QUITA Y SE LOS PONE” O DEL CÓMO ES CRECER EN EL RECHAZO.....	66
2.1- Entre lo pecaminoso y lo enfermo los discursos de la homofobia que permean en la ruralidad	67
2.2 - Jotos echados a perder y las otras referencias con las que crecimos	84
2.3 -“No vayas a salir así”: como se disciplinan los cuerpos	103
CAP. 3. SEXO CLANDESTINO, COMO ES EL PROCURARSE PLACER EN LAS SOMBRAS.....	123
3.1- Saliendo del clóset y apropiando una identidad.	123
3.2- Las heterotopias ciudadinas, de tu pueblo al ambiente.	153
3.3- <i>Cruising</i> , lugares de encuentro y la otra cara del ambiente, teniendo orgasmos a oscuras y en silencio	179
CAP. 4. CHACALES, MAYATES, QUEBRADAS Y JOTAS, EL CAPITAL SIMBÓLICO Y LA REEDIFICACIÓN DEL GÉNERO	215
4.1- Cuando lo joto no te quita lo vato, masculinidades, afectos y homosexualidad.....	216
4.2- Del espacio físico a lo digital, el desdoblamiento del ambiente en redes sociales y apps de ligue	242
4.3-La masculinidad construida sobre el ejercicio del poder y su proyección en la homoerótica	252
4.4-Espacios de jotoridad: haciendo comunidad entre hermanas.....	263
CONCLUSIONES	303
Anexo 1. Guía de entrevista.....	308
Anexo 2. Tabla de datos de los entrevistados.....	312
Anexo 3. Guía de observación para trabajo de campo	315
REFERENCIAS.....	317

Índice de Imágenes:

Imagen 1. Post de Facebook adaptado de Ecos de la Meseta (2022).....	80
Imagen 2. Grabado de José Guadalupe Posada del baile de los 41, imagen tomada de Mirabal (2016).	90
Imagen 3. Fotografía tomada por Mariza en Uruapan el 6 de noviembre del 2022.	151
Imagen 5. Fotografías tomadas de Cacho (2016) Correspondientes a la redada para clausurar las cabinas de la calle Quintana Roo, los agujeros en las divisiones corresponden a los <i>Glory Holes</i> . 201	
Imagen 6. Fotografías tomadas de Cacho (2016) Correspondientes a la redada para clausurar las cabinas de la calle Quintana Roo, los agujeros en las divisiones corresponden a los <i>Glory Holes</i> . 202	
Imagen 7. Fachada de los "Baños Valladolid" imagen tomada de Maldonado (2023).....	207
Imagen 8. Área de lockers del interior de los baños, imagen tomad de Maldonado (2023).....	208
Imagen 9. Alberca al interior de los Baños Valladolid, imagen tomada de Maldonado (2023).	208
Imagen 10. Área de regaderas de los Baños Valladolid, imagen tomada de Maldonado (2023). .	209
Imagen 11. Fachada del cine Arcadia, foto tomado por Ferreira (2022).	211
Imagen 12 Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022, donde se pueden observar la manera en que se elaboran los perfiles y algunas de las etiquetas mencionadas donde prevalece la de discreto. Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022, donde se pueden observar la manera en que se elaboran los perfiles y algunas de las etiquetas mencionadas donde prevalece la de <i>discreto</i>	246
Imagen 13. Capturas de pantalla de algunos perfiles obtenidas de Grindr. Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022.	248
Imagen 14. Captura de pantalla de una conversación de Facebook.	251
Imagen 15. Imagen modificada de Facebook del 25 de marzo de 2023, el post fue hecho por una página que difunde memes de la comunidad de Arantepacua municipio de Nahuatzen, la fotografía original fue tomada durante la primera marcha del orgullo en Paracho.	292
Imagen 16. Indumentaria para salir de Maringuirá en la comunidad de San Francisco Pichataro, fotografía del autor 25 de diciembre 2022.	297
Imagen 17. Maringuiras ya vestidas [yo aparezco al medio portando un sombrero blanco], imagen tomada en San Francisco Pichataro 25 de diciembre 2022.	298
Imagen 18. Imagen modificada de Facebook del 23 de marzo de 2023 donde se aprecia una versión antigua de la indumentaria que usaba la Maringuirá, nótese la camisa a cuadros y los guantes debajo de la blusa o saco.	300

Índice de Mapas:

Mapa 1: Municipios productores de aguacate en Michoacán. Los municipios productores aparecen resaltados con verde. Mapa tomado de Ortiz (2017).	42
Mapa 2: Municipios que conforman la región Purépecha en Michoacán (Purhepecherío) y sus subregiones. Mapa modificado de la Encuesta INEGI 2020. Jaime Ferreira 2023.	58

INTRODUCCIÓN

Del paradigma colonial a si puede hablar el subalterno

La propuesta de investigación que aquí presento puede llegar a hacer que alguno que otro académico levante una ceja con suspicacia, ello debido especialmente por el hecho de que mis interlocutores, informantes o colaboradores, cuyas historias de vida son en gran medida la base de este trabajo, provienen de un círculo cercano de, conocidos, amigos y exparejas sexuales. Ello sin excluir a personas un tanto más casuales y contactadas por medios más convencionales usados para hacer una etnografía.

Podría parecer que esta investigación es un trabajo antropológico de gabinete, ya que en mucho se encuentra enriquecido con mis propias experiencias, lo que algunos podrían acusarlo de no cubrir los estándares de rigurosidad científica que impone la academia, pues a diferencia de otras investigaciones donde el tema no guarda demasiada relación con quien investiga, la temática de esta investigación me atraviesa y ha modelado mis experiencias de vida, lo que me convierte a mí, el investigador, en juez y parte de una problemática que a continuación describo y analizo. Algo que se aleja radicalmente de las formas más clásicas de hacer antropología. Durante años el hecho de que el antropólogo fuera un foráneo en el grupo que se disponía a investigar hacía mucho más meritorio el hecho de penetrar en su cultura y descifrar los códigos de la misma, obviamente un tópico derivado del pasado colonial de la antropología y que durante décadas marcó sus principales líneas de interés, centrándose en describir sociedades “exóticas” por no decir “salvajes”.

Con ello no estoy diciendo que mi trabajo es del todo novedoso o el único en su clase, existe una prolífica producción de investigaciones que tratan el tema de la homosexualidad en diferentes sociedades y tiempos, pero deseo pensar que este trabajo puede ser considerado una aportación a una corriente antropológica que desde hace décadas cuestiona los criterios de objetividad científicas al permitir al subalterno hablar de sí mismo y no que otros hablen de él. Haraway (1995) al desarrollar su concepto de *objetividad desde el feminismo* hace una fuerte crítica a como en occidente se ha construido el paradigma de objetividad en la ciencia, así como los

estándares de validez científica. Las metodologías por medio de las cuales se busca explicar la realidad y, sobre todo, la generación de leyes universales que le otorguen sentido, se han establecido como el principal atributo de cientificidad dentro del positivismo.

La antropología no es ajena a los discursos que sostienen el paradigma de que conocimiento puede ser llamado científico, para comprender bajo qué términos se estableció la objetividad antropológica y como ésta construyó su metodología, es necesario entender que la antropología como disciplina y luego ciencia nace en el contexto de colonialismo europeo ilustrado. Con la expansión de las naciones europeas desde el siglo XV y la adhesión de territorios coloniales en África, Asia, América y la Polinesia, los europeos entran en contacto con pueblos con culturas diametralmente opuestas al modelo de civilización europeo, despertando en los imaginarios occidentales una fascinación/aversión por estos pueblos “salvajes”, salvajes no porque no hayan desarrollado civilización, sino porque Europa había monopolizado este concepto impidiendo que cualquier pueblo no europeo pudiera llamar a su cultura como civilizada (Quijano, 1984). El encuentro entre Europa y estos pueblos “exóticos” del mundo no solo trajo consigo la implantación de empresas coloniales basadas en la explotación humana y extracción de recursos, sino que despertó el ímpetu científico de conocer y estudiar a estos pueblos, los otros, los no blancos despertaron en los europeos una serie de preguntas antropológicas que tienen como objetivo encontrar “la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia” (Krotz p.52).

Bajo este paradigma colonial los primeros antropólogos respaldados por las instituciones coloniales, el etnocentrismo, la percepción de superioridad moral y racial realizaban conceptos y teorías con los datos proporcionados por los nativos, donde la relación entre el antropólogo y los informantes era totalmente vertical (Reygadas, 2014). El pasado colonial de la antropología no solo resulta problemático desde una perspectiva de la ética, sino que a nivel epistémico ha permitido que los estudios antropológicos contemporáneos aún no logren sacudirse de las viejas telarañas de la antropología más clásica, donde las relaciones conformadas como parte del trabajo de investigación están marcadas por una tremenda condescendencia por parte del investigador hacia sus informantes/sujetos de estudio. Con ello no estoy afirmando que este trabajo este exento de esas relaciones de poder, pues como bien explica Foucault (1998) el poder es algo ejercido no poseído y sobre todo relacional e intrínseco a toda interacción social, pero si deseo poner sobre la mesa como estas relaciones de poder expresadas a través de la condescendencia

del investigador hacia los “sujetos de estudio”, dentro del gremio, pareciera darles mayor valor y credibilidad científica a las investigaciones.

Desde la década de 1960 con los procesos de descolonización global, los pueblos nativos “sujetos de estudio” de sendas etnografías realizadas por europeos y estadounidenses han comenzado a reclamar su derecho de réplica con respecto a lo que se ha escrito sobre ellos. En la medida en que personas originarias de países resultado de un proceso colonial o imperialista han logrado educarse en las universidades de las antiguas metrópolis y ocupar espacios validados desde las estructuras coloniales y sus remanentes, como la academia, se ha suscitado una efervescencia de estudios donde el *locus* de enunciación proviene del seno de personas originarias de los pueblos colonizados, es decir, el nativo hablando de sí mismo y donde la labor antropológica ha sido fomentada e incluida como agenda prioritaria por parte de los gobiernos poscoloniales (Guber, 2001).

La irrupción de la antropología hecha por nativos ha suscitado un debate epistemológico que perdura hasta nuestros días. Los antropólogos de viejo cuño muestran una genuina desconfianza en las capacidades del subalterno para describir su propia realidad. Esta postura se sustenta en el argumento de que solo la mirada externa científicamente desinteresada tiene la capacidad de una observación objetiva (Guber, 2001).

El alejamiento entre el científico y el sujeto de estudio no es reciente, sino que responde al surgimiento del método científico durante la ilustración en occidente y la consolidación de un paradigma patriarcal en la ciencia, donde el observador trata lo observado con la mayor asepsia posible con tal de que su injerencia en los resultados sea mínima. Este distanciamiento es perfectamente aplicable e incluso necesario como parte de la producción de conocimiento en varias ciencias cuyos objetos de estudio son precisamente eso, objetos. La gran diferencia con la antropología es que no trata con objetos, sino con sujetos, y al fin y al cabo, son personas interactuando con personas.

Haraway (1995) acuñaría el término del 'testigo modesto' para describir la extrapolación del paradigma de científicidad patriarcal a las ciencias humanas y cómo el distanciamiento entre el observador y los observados se ha institucionalizado como un criterio de objetividad y veracidad científica.

Más allá de la condescendencia que puede implicar posicionarse como un testigo modesto en la antropología, desde la corriente de estudios subalternos, ciertamente existe mucha cautela al dar escucha a las voces nativas, ya que permitir que el subalterno hable tampoco es la panacea. Spivak (2003) se hace la pregunta de si realmente el subalterno puede hablar, ya que debemos recordar que la condición de subalternidad implica estar alejado de lo hegemónico y estar inmerso en estructuras que limitan tus capacidades, autonomía y el acceso a privilegios que, aunque no son un requisito, ciertamente pueden favorecer la adquisición de conciencia. Esta conciencia proporciona una perspectiva más amplia para interpretar la realidad.

Un ejemplo de ello es que muchas personas con alguna condición que las aleja de lo hegemónico viven opresiones diarias sin siquiera darse cuenta hasta que otros se lo hacen saber. Esto se debe a que muchas formas de opresión están arraigadas y normalizadas como parte de la cultura, lo que las vuelve engañosamente sutiles. ¿Cómo puede alguien que no se percibe oprimido hablar entonces de emancipación? Ahí es donde surge otro gran problema, el de la representatividad de los discursos.

Spivak (2003), al abordar el tema de la representatividad, se cuestiona si los discursos realmente representan a quienes afirman representar. Esto cobra especial relevancia en el contexto de una India recién independizada, conformada por colectividades fragmentadas con intereses particulares, algunos de los cuales son antagónicos entre sí. En este contexto, no es posible hablar de una única narrativa que abarque a todos, y un investigador desde una posición de poder, legitimada por la academia, tampoco puede afirmar que habla en nombre de todos.

Esta perspectiva es compartida por colegas de Spivak (2003) que pertenecen a la misma corriente de estudios subalternos. Por ejemplo, Guha (1983), al criticar cómo se ha construido la historiografía india, plantea que lo que comúnmente se considera como historia de la India debería en realidad ser vista como la historia de las élites indias. Esto se debe a que, como parte de los procesos coloniales, algunos grupos colaboracionistas o que lograron insertarse en los regímenes coloniales obtuvieron privilegios que los distancian en gran medida de las experiencias del resto de la población nativa. Si bien estos relatos provienen de voces nativas, no representan la totalidad de las experiencias de las subalternidades.

Los estudios subalternos, en esencia, buscan desarrollar investigaciones desde una perspectiva contrahegemónica, dando prioridad idealmente a las historias y relatos contados

desde las voces subalternas, sin que estas tengan que ser interpretadas o traducidas por la perspectiva hegemónica o, en el mejor de los casos, pasar por intermediarios favorecidos por las estructuras de poder. La posición de Spivak (1983) al respecto es que el subalterno no habla debido a la existencia de estructuras que le han impedido expresarse.

En el ámbito de la antropología, existe una dicotomía entre las posturas externalistas y las nativistas como puntos de partida para la investigación. Guber (2001) señala que ambas corrientes coinciden en que el propósito de una investigación es reconocer las lógicas y categorías locales mediante un acceso no mediado al mundo social de un grupo, ya sea desde adentro o desde afuera. El problema surge cuando se adopta la perspectiva interna, y son los propios subalternos quienes narran sus vivencias, experiencias e interpretaciones de la realidad, pero estos relatos no gozan de la misma legitimación que aquellos respaldados por el paradigma científico hegemónico.

La teoría *queer* y sus aportes

Junto con los procesos descolonización global desde mediados del siglo XX, la producción académica del feminismo de la segunda ola propuso al sistema sexo-género como un marco explicativo de las desigualdades surgidas a partir de la clasificación de los cuerpos a partir del sexo, las construcciones culturales del género y la aparentemente universal subordinación de la mujer al hombre (Ortner, 1976). Trabajos como los de Rubin (1986) y Rich (1985) han denunciado como son explotadas las mujeres dentro del sistema capitalista imbricado con el patriarcado, donde la heterosexualidad se impone como obligatoria y es instrumentalizada para la sujeción de la mujer y perpetuación del sistema. Siguiendo la crítica de Spivak (2003) sobre la falacia de la representatividad, dentro del feminismo de la segunda ola también han surgido voces subalternas dentro de la subalternidad, criticando la falta de representación de mujeres oprimidas no solo por su condición de género, sino también de clase y de raza. Apareciendo todo un conjunto de reflexiones hechas desde los afro feminismos que cuestionan como la intersección de diferentes condiciones modelan las experiencias de vida de las personas, generándose así la teoría de la interseccionalidad de Collins y Bilga (2016).

En gran medida, estas autoras, junto con varias otras, iniciaron una producción de estudios donde el género es una categoría fundamental para entender las desigualdades y las opresiones, allanando el camino para los estudios sobre la sexualidad y el cuestionamiento de los discursos que naturalizan la heterosexualidad y que ven la homosexualidad como disidente y proscrita. En su mayoría, los estudios que describen las disidencias sexuales y de género han sido agrupados dentro de lo que se denomina teoría *queer*. Surgida en la década de 1990, propone la inestabilidad de las identidades sexo-genéricas y la fluidez de las mismas (Casares, 2008). El nombre queer se escoge a través de un proceso de resemantización de un insulto comúnmente empleado para referirse a personas raras, muchas de ellas con sexualidades y expresiones de género no normativas. Si se adaptara *queer* al argot mexicano, se podría usar el término *teoría marica*, *jota* o *quebrada*. Se le atribuye a De Lauretis ser quien le dio este nombre a estos estudios, usando el queer con un sentido político y reivindicativo.

“Cuando acuñé la expresión «*Queer Theory*» para unas jornadas sobre homosexualidad que se celebraron en mi universidad en 1990, el término «*queer*» (extraño, raro, tarado) hacía más de un siglo que se usaba en un sentido despectivo para designar a una persona homosexual, pero ya había sido retomado y rescatado por el movimiento de liberación gay y había sido usado con orgullo por hombres y mujeres declaradamente o abiertamente homosexuales. Al definir el tema del encuentro que estaba organizando con aquellas palabras de, por ejemplo, «sexualidad lésbica y gay» quería abrir una controversia y poner en discusión, en primer lugar, la idea de que la homosexualidad masculina y la femenina fueran, independientemente del género, una misma forma de sexualidad y, en segundo lugar, que esta fuese identificable solo por contraste con la heterosexualidad (que, sin embargo, los estudios feministas habían abundantemente demostrado como distinta en hombres y mujeres)” (De Lauretis, 1990, p. 104-105),

Uno de los trabajos más emblemáticos de los estudios queer ha sido el texto de Butler (1999) "El género en disputa", donde presenta el concepto de performatividad del género en el ámbito de los estudios de la sexualidad y el género. Esta teoría busca desestabilizar los discursos naturalizados que prescriben la heterosexualidad como obligatoria y la asignación de identidades a los cuerpos basándose en su genitalidad. Citando a Butler:

El empeño obstinado de este texto por “desnaturalizar” el género tiene su origen [en] el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo, así como eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos acerca de la heterosexualidad [...] obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal (1999: p. 24).

La base de la teoría de la performatividad es el hecho de que no existe un “sexo dado” ni un “género dado” concordantes naturalmente entre sí; el género se convierte en un acto de citación, una performance culturalmente construida que se asigna a un cuerpo. Butler cita a Foucault para exponer cómo la heterosexualidad se convierte en un dispositivo de disciplinamiento que regula las relaciones sociales y, sobre todo, restringe los deseos, la atracción y la sexualidad al asociar un sexo natural con un género que prescribe la atracción hacia personas de un sexo/género opuesto (Butler, 1999, 1988). Los aportes de Butler a los estudios *queer* se centran en la desnaturalización de los discursos que regulan las identidades de género, planteándolas como fluidas en lugar de esenciales, y sugieren que el deseo y la sexualidad no están intrínsecamente ligados de manera natural a los cuerpos o al género.

Lo que no debemos perder de vista es que las teorizaciones queer surgieron junto con los movimientos de liberación sexual lésbico-gay, pero sobre todo, como resultado de una ruptura dentro de estos movimientos. De manera similar a cómo los feminismos afro denunciaron la universalización de la experiencia de ser mujer y la invisibilización de las intersecciones de condiciones y opresiones, dentro del movimiento LGBT+ existe una fuerte crítica hacia los procesos de censura, exclusión y segregación de personas que no se ajustan a los discursos normativos de género. Además, mucho antes de la crisis del SIDA en la década de 1980, se había consolidado un modelo de homosexualidad vinculado a los estándares de vida de la clase media alta blanca estadounidense. Al respecto Bernini menciona:

El activismo *queer* y el pensamiento *queer* se diferencian del activismo y del pensamiento lésbico, gay y transgénero *mainstream* en que denuncian, por un lado, que los movimientos y las comunidades de las minorías sexuales también producen en su seno modelos normativos, mecanismos de exclusión y órdenes jerárquicos y, por el otro, que la integración de las minorías sexuales en las

sociedades neoliberales amenaza con realizarse a expensas de otras subjetividades minoritarias. (Bernini, 2018, p. 61).

La teoría *queer* se formalizó en la década de 1990 y en gran medida es heredera y continuadora de una corriente de pensamiento posmoderno. Se nutre de las contribuciones de los feminismos, los estudios subalternos y la interseccionalidad. Además, apela a la conciencia gremial, ya que la homosexualidad es considerada una condición no hegemónica y una sexualidad subalternizada. Por lo tanto, una parte importante de los estudios *queer* se enfoca en la descripción de las problemáticas experimentadas por colectivos con sexualidades y expresiones/identidades de género disidentes.

Un aporte interesante de los estudios *queer* es que, al igual que los estudios feministas y subalternos, cuestionan las estructuras y relaciones de poder que otorgan legitimidad al conocimiento. Por ello, no es extraño que muchos de los trabajos relacionados con lo *queer* sean, en palabras de Haraway (1995), un *conocimiento situado*. Este conocimiento prioriza la subjetividad de quien lo construye y se basa en la visión *emic* de la cultura, dando testimonio de problemáticas analizadas desde la experiencia personal del sujeto. Los estudios *queer*, en cierta medida, han creado plataformas que permiten a las personas LGBTQ+ hablar sobre sus propias experiencias. Estas experiencias, más allá de lo anecdótico, arrojan luz sobre problemáticas colectivas con raíces estructurales.

De esta forma, muchos de los trabajos relacionados con la diversidad sexual, que hoy en día se agrupan bajo la etiqueta *queer*, en muchos casos tienen autores que forman parte del colectivo LGBTQ+. Estos autores ven la escritura sobre sus propias vivencias y luchas como una especie de catarsis, y a veces como la única oportunidad para abordar temas que están lejos de ser de interés para personas fuera de la comunidad LGBTQ+. Como bien señala Marquet (2005), a menudo, los trabajos sobre la diversidad sexual tienen un tono autobiográfico, ya que la autobiografía, la crónica y el ensayo han sido géneros muy utilizados para sacar a la luz las experiencias homosexuales y construir una historia colectiva que permita denunciar la homofobia y fomentar la solidaridad dentro del colectivo.

En la mayoría de las ocasiones, el relato de los incidentes de la vida de un personaje gay ha adoptado la forma de una autobiografía: este relato en primera persona es un síntoma cultural y social que apunta al hecho de que la

homosexualidad debe ser contada por un homosexual, porque él sería el único al que le interesaría abordar un tema que se considera como nefando. (Marquet, 2005: p. 95)

Para el caso de México uno de los trabajos emblemáticos de estas biografías jotas pertenecientes al mundo de la literatura es la "Estatua de sal", pese a que Salvador Novo (1998) escribió su autobiografía durante el año de 1945, la censura de su tiempo y su cercanía con el aparato cultural del régimen no le permitirían publicarla, fue hasta 1998 que de forma póstuma se pudo conocer las vivencias de Novo (1998) desde su infancia en provincia y su juventud en la Ciudad de México, vivencias que a manera de crónica dan cuenta de la vida homosexual del país y su clandestinización. México es un país caracterizado por una moral que no pocas veces ha entorpecido la circulación de ciertas obras cuyo contenido atenta contra la respetabilidad y las buenas costumbres, si a finales de los 90 pudimos conocer la vida de Novo desde su puño y letra fue a que para ese momento ya estaba consolidado un movimiento LGBTQ+ que incluyó a Novo entre otros a un panteón de ilustres homosexuales.

La obra de Novo (1998) refleja la vida homosexual de la clase acomodada mexicana durante la decadencia del porfiriato y la posrevolución, caracterizada por las fiestas privadas y los privilegios. En contraste, "El vampiro de la colonia Roma", una novela de Luis Zapata (1976), escrita en primera persona y presentada como ficción histórica, narra la vida de Adonis García, un homosexual que trabaja como trabajador sexual en la Ciudad de México debido a sus circunstancias de vida. Adonis García es un hombre que deambula por los barrios populares de la ciudad, es pobre y aborda temas comunes a muchos homosexuales de clase baja, como las estrategias para conseguir sexo casual, los lugares de encuentro y los lugares de ligue en la creciente Ciudad de México.

La obra de Zapata (1976) es parte de una década de 1970 marcada por la disrupción en el gremio cultural. Dos años después de su publicación, se estrenaría en los cines "Un lugar sin límites" de Ripstein (1978), otro intento por mostrar la vida homosexual y travesti sin edulcoración. En ese mismo año se llevó a cabo la primera marcha del orgullo en la Ciudad de México, liderada por el Frente de Liberación Homosexual, fundado por Nancy Cárdenas, quien era cercana a Monsiváis. Nancy Cárdenas, activista lesbiana, es considerada la matriarca del movimiento LGBTQ+ mexicano, ya que llevó la visibilización y las denuncias del colectivo a la televisión y otros medios culturales como el teatro, al traer a México la obra "Los chicos de la

banda", una serie de monólogos interpretados por un grupo de homosexuales. Nancy recorrió la escena teatral de la ciudad y luchó para que se llevara a cabo esta puesta en escena (Vargas, 2014). La década de 1970 fue muy disruptiva y significativa en la historia del movimiento, abriendo muchas puertas para que se comenzara a hablar de temas LGBT en las plataformas controladas por el régimen.

Desde finales de la década de 1980, con toda la movilización social que demandó la pandemia del SIDA, el fortalecimiento del movimiento LGBTQ+ y la apertura social marcada por el cambio de siglo, el público en general se familiarizó cada vez más con el tema LGBT, al menos en las ciudades más grandes del país. Esto propició que en el año 2009 se aprobara en el Distrito Federal, hoy Ciudad de México, el matrimonio homoparental. En el año 2010 se publicaron dos obras de carácter recopilatorio. Por un lado, "México se escribe con J" de Schuessler y Capistrán (2010), en la que se recopila un conjunto de ensayos que dan cuenta de la presencia del colectivo homosexual en la cultura y los aportes de varios hombres homosexuales en la literatura, el teatro, el cine y la televisión, así como la censura y la homofobia a la que se enfrentaron muchos de ellos. La intención de la obra, hasta cierto punto, es sensibilizar al público con el hecho de que los hábitos sexuales no son intrínsecamente perversos y crear una historia propia para el colectivo.

La otra gran obra fue la de Monsiváis (2010) titulada "Que se abra esa puerta: crónicas y ensayos sobre diversidad sexual". Esta obra traza una línea temporal desde el baile de los 41 hasta la fecha, donde de forma elocuente Monsiváis (2010) describe la vida homosexual mexicana, las percepciones sociales hacia esta y algunos aspectos de la cultura del ambiente en México que surgió a partir del fortalecimiento de la identidad gay como una forma de identidad política colectivizada.

Los géneros literarios en gran medida han servido como medios de divulgación y sensibilización de la historia homosexual y las problemáticas de la comunidad LGBTQ+ para los públicos casuales. En el ámbito académico especializado, como la sociología, historia y antropología, también existen obras que buscan reconstruir la historia del colectivo, analizando cómo las relaciones afectivas y sexuales entre varones han sido percibidas a lo largo del tiempo.

Una de estas obras es la de Pollak (1987) titulada "Homosexualidad masculina: o la felicidad del Ghetto". Esta obra se centra en hacer una descripción de un habitus homosexual

consolidado y reproducido en un colectivo de personas que se apiñaba en los guetos construidos durante la pandemia del VIH/SIDA en ciudades como Nueva York. La descripción de Pollak (1987) da cuenta de mucho de lo que pasaría a formar parte de la cultura gay y analiza cómo la proscripción y persecución sistemática de la homosexualidad han obligado al colectivo a desplegar un conjunto de estrategias con el fin de procurarse placer, lo que termina por modelar cómo los varones homosexuales construyen sus relaciones afectivas y es la base de una cultura colectiva.

Otro trabajo académico que sigue esta misma línea, la de describir la cultura gay de gueto de forma local, es el de Laguarda (2009) titulado "Ser gay en la Ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982". Este análisis se enfoca en cómo en México se concebía lo que entendemos hoy como diversidad sexual, la cultura del *ambiente* y cómo la etiqueta gay vino a aglutinar a un conjunto de identidades que se asumían como diferentes entre sí basadas en sus hábitos sexuales. El trabajo examina el surgimiento y proliferación del bar gay como sitio emblemático de la homo-sociabilización y cómo, a través de estos lugares, los varones homosexuales en las ciudades se empapaban de la cultura del *ambiente* e interiorizaban la identidad gay.

Este trabajo es importante porque analiza cómo los códigos y la cultura gay generada durante finales de la década de 1980 en Estados Unidos fueron adoptados y, en parte, adaptados en ciertas zonas de la Ciudad de México. Esto trajo consigo conflictos resultantes de la imposición de estándares y modelos de identidad en el ambiente mexicano.

La clandestinidad de la identidad y, por lo tanto, de las prácticas sexuales es un factor que atraviesa casi inevitablemente la vida de los varones homosexuales. Antes de la construcción de lugares exclusivos para el colectivo y, por lo tanto, "seguros" dentro de la cultura del grupo, existe una larga historia de prácticas sexuales clandestinas que se incorporan en los códigos del *ambiente gay*. El *cruising*, que implica buscar placer de manera anónima y fortuita en lugares como baños públicos o parques, junto con la designación de establecimientos como puntos de encuentro sexual, como baños de vapor, cabinas, cuartos oscuros y cines pornográficos, forman parte de un amplio repertorio de lugares donde los varones homosexuales pueden interactuar entre sí. Esto ocurre como resultado de que la homosexualidad está proscrita y excluida del espacio público.

Gracias a la apertura en los intereses temáticos de la última década, han aparecido varios trabajos que describen el *cruising*, así como los lugares donde se lleva a cabo en diferentes ciudades. Como antecedentes de estas etnografías del campo sexual, se encuentran los trabajos de Albuquerque (2009), que analiza los estereotipos masculinos de matriz heterosexual, la interacción corporal y la erótica que se despliega en los cuartos oscuros de San Paulo, Brasil. Otros trabajos similares que describen las geografías homosexuales son los de Rojas (2016) en San José, Costa Rica, y Espinoza (2020) en Puebla, México. Todos estos estudios resaltan una especie de cartografía sexual que analiza cómo el colectivo homosexual se apropia del espacio público al establecer lugares dentro de la ciudad para hacer *cruising* y cómo se despliegan un conjunto de gestos y protocolos como parte de la interacción sexual clandestina.

Como mencioné anteriormente, una de las principales motivaciones para abordar el tema de la homosexualidad es la experiencia personal de ser homosexual. Por lo tanto, la producción literaria o académica relacionada con el colectivo LGBTQ+ a menudo está vinculada a acciones activistas. Históricamente, el movimiento de liberación sexual ha tenido su origen en las grandes ciudades, lo que a veces ha llevado a que sus avances se centren principalmente en estas áreas urbanas, dejando de lado las experiencias fuera de la vida urbana.

Dentro del movimiento LGBTQ+ en México, existe una fuerte lucha interna debido a la falta de representación de la diversidad dentro de la propia diversidad. Además, corrientes como los estudios subalternos y decoloniales han promovido la proliferación de investigaciones que buscan describir las sexualidades de los pueblos y naciones indígenas. Estos estudios intentan mostrar los efectos negativos de la imposición de la moral judeo-cristiana durante el proceso de colonización, al mismo tiempo que exploran cómo las formas contemporáneas de vivir y ejercer la sexualidad pueden ser una continuación de las prácticas culturales prehispánicas.

El uso del término "homosexual" en el contexto de sociedades antiguas de México puede ayudar a visibilizar la diversidad de prácticas sexuales y la comprensión de la sexualidad y el género en estas sociedades previas a la formación del estado-nación. Esto también permite identificar las rupturas y continuidades en los sistemas de pensamiento a lo largo de la colonización. Los trabajos que se centran en analizar las sexualidades prehispánicas han sido retomados por individuos disidentes sexuales y de género de origen indígena con el objetivo de demostrar que muchos de los discursos que prohíben y persiguen la homosexualidad y las

identidades de género no conformes con la norma cisgénero y heterosexual son resultado de la imposición colonial.

Un ejemplo de estos trabajos es el de Oliver (2004) titulado "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico". Este trabajo no solo describe algunas prácticas que podrían equipararse a lo que hoy entendemos como homosexualidad entre los nahuas del centro de México, sino que también aborda las dificultades de llevar a cabo este tipo de investigaciones debido a la falta de fuentes confiables. Gran parte de las interpretaciones sobre la sexualidad en Mesoamérica se basan en fuentes coloniales, lo que genera un sesgo importante en la información, ya que es complicado distinguir entre la moral mesoamericana y la moral judeocristiana colonial en estas fuentes.

Algunos otros trabajos han intentado ir más atrás en el pasado, dejando claro que cada sociedad en un tiempo y espacio específico genera sus propios sistemas sexuales, donde lo permitido y lo proscrito puede o no coincidir con lo que nosotros asumimos inocuo o disruptor de forma contemporánea. Tal es el caso del texto de Gamboa, Cáceres y Quiñones (2021), "Los enemas entre los mayas prehispánicos: ¿clismafilia o práctica sexual ritualizada?" En este trabajo se explica cómo ciertas prácticas asociadas al placer y a la recreación pasan a asociarse a contextos rituales en el área maya, ello valiéndose de fuentes arqueológicas, parte del texto analiza como en sociedades prehispánicas prácticas homosexuales formar parte de la cotidianidad, ello a partir de las interpretaciones de una práctica común en las elites mayas, la de la aplicación de enemas con fines de embriaguez.

La importancia de este tipo de trabajos radica en que muchos de ellos buscan establecer las formas no heterosexuales de ejercicio de la sexualidad como una constante y cuestionar la naturalización de la heterosexualidad como la única forma legítima de expresión sexual. Esto es especialmente relevante en contextos indígenas, donde las problemáticas de las personas LGBTQ+ a menudo no son atendidas por el movimiento LGBTQ+ urbano y ciudadano.

Cada vez es más evidente la dificultad que enfrentan las personas LGBTQ+ de origen indígena dentro de sus comunidades. Esto se debe en parte a que los movimientos indígenas a menudo buscan revitalizar valores que consideran que la homosexualidad es una perversión introducida por la modernidad y que es incompatible con las identidades indígenas. Un trabajo que analiza cómo este conflicto de discursos genera paradojas identitarias, especialmente en los jóvenes indígenas, es el de Sierra (1997) titulado "Esencialismo y autonomía: paradojas de las

reivindicaciones indígenas". Para muchas personas LGBTQ+ de origen indígena, esto las coloca en una situación incómoda en la que sus identidades sexuales o de género les impiden integrarse completamente en sus comunidades y preservar su cultura de origen.

Desde 1990, se ha explorado una veta temática que aborda las vivencias de varones homosexuales en entornos rurales, barriales, migrantes o indígenas. Esto se debe en parte al desencanto que estos sujetos han experimentado debido a la falta de representación por parte del gran movimiento LGBTQ+. De hecho, la decepción ha sido tan profunda que varios colectivos organizados han reflexionado sobre las etiquetas que conforman las siglas del acrónimo LGBTQ+ y su idoneidad para representar a personas que viven fuera del ámbito urbano, que no pertenecen a la clase media o alta, y que no encajan en el estereotipo típicamente blanco.

Ulloa (2005), en su artículo "De la persecución al reconocimiento de las minorías", explica cómo la categoría "gay" resulta en una etiqueta con la que no todos se sienten identificados, especialmente en contextos donde se relaciona más con hombres homosexuales de clase media alta, con capital cultural, movilidad social y piel clara. Esta afirmación es compartida por Vargas (2014) en su artículo "Salir del clóset en México", quien señala que la etiqueta "gay" funciona como un marcador de clase. Además, explica cómo esta etiqueta se ha infiltrado en la cultura mexicana para agrupar a todo un colectivo de varones que antes de la popularización del término "gay" se identificaban con otras etiquetas, algunas de las cuales no necesariamente los etiquetaban como homosexuales, a pesar de tener prácticas homoeróticas.

Como resultado de la asociación de la etiqueta "gay" a un sector reducido del colectivo homosexual, se ha buscado reivindicar otros adjetivos que históricamente han sido usados de manera peyorativa. De manera similar a cómo la palabra "queer" ha servido para nombrar una teoría, en regiones más al sur se han reivindicado e reinterpretado insultos que son específicos de cada localidad. Un ejemplo de esto es la palabra "marica", que ha sido rescatada y resignificada en América Latina.

En el libro "Inflexión marica. Escritura del descalabro Gay en América Latina" de Falconí (2018), se hace un recuento de cómo la etiqueta "gay" fue adoptada fuera de los Estados Unidos como resultado de la influencia del movimiento gay anglosajón. Esto a menudo ignoró las realidades y

necesidades locales que estaban alejadas del modelo de ciudadano gay blanco de clase media alta que predominaba en ese movimiento.

La gran influencia del movimiento gay estadounidense ha resultado en que muchos estudios sobre la homosexualidad tienden a excluir las realidades que se encuentran fuera de las grandes ciudades. Aunque existen investigaciones que intentan reconstruir las sexualidades indígenas, como profundizaré más adelante, a menudo estas perspectivas pueden etnizar o exotizar la realidad. Esto ha llevado a que las vivencias de homosexualidad, afectividad y homoerotismo en contextos rurales, que no están necesariamente vinculadas a una comunidad indígena específica, queden completamente invisibilizadas.

Uno de los exponentes más relevantes en los estudios sobre la homosexualidad masculina en entornos rurales ha sido Núñez (1999). En su obra "Sexo entre Varones", analiza la intimidad entre hombres en el estado de Sonora y cómo las relaciones afectivas y eróticas entre varones se ven moldeadas por las identidades rurales y la representación de la masculinidad que estas construyen. Núñez (2009) también ha abordado las experiencias de varones homosexuales indígenas, señalando cómo los prejuicios hacia la homosexualidad y hacia la población indígena se entrelazan, lo que resulta en que los servicios de salud, así como las campañas de prevención y atención del VIH, no tengan en cuenta a la población indígena, situándola en una posición de extrema vulnerabilidad.

Me gustaría hablar de otra obra que se considera una de las primeras en abordar cómo los pueblos indígenas perciben la diversidad sexual desde su cultura de manera contemporánea. En Oaxaca, desde hace décadas, Juchitán se ha convertido en un objeto de estudio antropológico. En primera instancia, esto se debió a su actividad política durante toda la década de 1970, ya que en ese momento fue el único municipio del país gobernado por un partido distinto al PRI. Esto abrió las puertas de este pueblo a los investigadores nacionales y extranjeros, y una vez que estuvieron dentro, comenzaron a explorar otros aspectos de la vida en Juchitán. Desde la década de 1980, han empezado a aparecer trabajos que abordan el tema de los *Muxe*.

Como explicaba antes, la perspectiva nativa *emic*, en su momento, se presentó como una subversión de las relaciones de poder clásicas en la antropología y fue vista con bastante reticencia en algunos círculos académicos. Sin embargo, es importante destacar que lo nativo no necesariamente equivale a falta de rigor. La capacidad para realizar una descripción densa, como

la plantea Geertz (2003), y la habilidad para descifrar la intrincada red de significantes y significados de un grupo cultural no son facultades intrínsecas exclusivas de una mirada externa. De hecho, no son pocos los trabajos de investigación ampliamente galardonados en los que él o la investigadora, desde su posición *etic*, confió demasiado en sus propias interpretaciones, no analizó a fondo los testimonios de sus informantes o no llevó a cabo la minuciosa tarea de contrastación entre lo que se dice y lo que se hace. Esto a menudo resulta en descripciones distorsionadas, incompletas o ingenuas. Cuando se revisan estos trabajos desde la perspectiva *emic*, sus deficiencias suelen ser fácilmente identificables y refutables.

Ejemplo de lo anterior es precisamente la etnografía elaborada por Miano (2002) que hace una descripción de las poblaciones zapotecas de Juchitán de Zaragoza en Oaxaca, un trabajo que en mucho contribuyó a divulgar una serie de bulos acerca de las y los *muxes*, bulos que han sido reproducidos hasta el cansancio y han contribuido a invisibilizar las violencias a las que se enfrentan personas con sexualidades y expresiones de género diversas en el Istmo de Tehuantepec. En Juchitán los varones homosexuales y travestis, así como a las mujeres trans se les asigna la etiqueta de *muXe*, una zapotequización de mujer en castellano, este colectivo en mucho construyen su identidad sexual y de género retroalimentándola con su identidad étnica zapoteca, ello no quiere decir que sus vivencias, solo por ser indígenas, son sustancialmente distintas al de otros homosexuales y mujeres rurales del resto del país. Sin embargo, Miano (2002) desde una mirada en extremo bucólica y condescendiente asumió que las y los *muxes* recibían un trato diferenciado al de otros homosexuales, esto bajo los parámetros culturales zapotecas, difundiendo la idea errónea de que en Juchitán y en otras localidades istmeñas lo que podríamos llamar como diversidad sexual goza de plena aceptación, cuando los testimonios y otros trabajos demuestran lo contrario.

Partiendo de este antecedente, el siguiente trabajo busca ser un aporte a los estudios antropológicos que abordan el tema de la homosexualidad masculina tomando en cuenta como esta es vivida desde el enfoque de las nuevas ruralidades. La investigación busca construirse a partir de una visión *emic*, por ello se toma como campo la ruralidad michoacana,¹ recabando los testimonios de un conjunto de varones originarios de localidad dentro del cinturón de

¹ Michoacán es uno de los estados de la república mexicana en el centro occidente. El estado posee varias regiones climáticas y topográficas lo que le otorga importancia en el rubro de producción agrícola, para acotar la investigación tomo en cuenta la región de producción aguacatera al centro del estado como se ilustra en el mapa 1.

producción aguacatera-berry en el centro del estado. Ello implica que este trabajo esté construido por medio de una etnografía multisituada, es decir, la observación de diferentes espacios interconectados a partir de la relación geográfica que los varones homosexuales rurales vivimos gracias a esta condición sexual en nuestras localidades de origen, como nos integramos a la cultura del ambiente en las ciudades y como permanecemos en ella a través de las relaciones que desarrolla la ruralidad y urbanidad de forma contemporánea (Marcus, 1995).

Otra de las herramientas fue el hacer uso de la enografía digital, pues ya desde hace varias décadas con la democratización de la tecnología, el ambiente físico con su conjunto de códigos y protocolos de interacción se ha desdoblado en lo digital, por medio de apps como *Grindr*² cuyo propósito es acercar a sus usuarios entre sí para que puedan tener sexo. Sin embargo, una de las características de la interacción digital es que carece de todos aquellos filtros impuestos por la interacción cara a cara lo que implica que, en las apps de ligue y redes sociales como Facebook, se pueda ver una cara del colectivo que difícilmente se observaría de manera física.

La investigación al partir de un posicionamiento *emic* recaba un conjunto de testimonios de varones tanto indígenas como no indígenas procedentes de diferentes localidades ubicadas en el cinturón aguacatero-berry al centro del estado de Michoacán, dichas localidades están conformadas por cabeceras municipales, tenencias, comunidades indígenas, ranchos y ejidos. Las experiencias de estos varones en parte fueron contrastadas mis propias experiencias. Parte de los entrevistados forma parte de un círculo cercano de amigos, conocidos y amigos de amigos, mientras que la otra fueron personas contactadas durante el proceso de trabajo de campo por medio de *Facebook* y *Grindr*.

En total se realizaron 27 entrevistas de las cuales 19 fueron realizadas a personas que no se consideran indígenas o pertenecientes a una comunidad indígena y las restantes a personas que se consideraban indígenas específicamente purépechas. La realización de entrevistas se hizo en un plazo de cuatro meses de trabajo de campo desde agosto hasta diciembre de 2022. El rango de edad de los participantes osciló entre los 18 a los 54 años. El proceso de entrevistas consistió en establecer el *rappport*, contactando a los sujetos y planteando a grandes rasgos las

² Grindr es una aplicación para celular cuyo publico objetivo de usuarios son varones homosexuales, ofrece a sus usuarios la posibilidad de hacer un perfil e interactuar con otros perfiles en un rango de espacio con la finalidad de tener citas o sexo casual.

intenciones de la investigación, intentando ser lo suficientemente general sin dar demasiados detalles que pudieran predisponer las respuestas.

Los instrumentos para recabar la información fueron entrevistas etnográficas. Una vez establecido el rapport y comunicarle al entrevistado que la conversación sería grabada se establecía el sitio de la entrevista, muchos de los entrevistados escogieron puntos cercanos a sus localidades de origen, en la mayoría de los casos Pátzcuaro, Quiroga, Morelia y Uruapan fungieron como sedes para las entrevistas. Las entrevistas tomaron la forma de relato libre, no se estableció un cuestionario como tal, sino que existían algunas preguntas claves que identifiqué como presentes en cada caso, pero conforme iba escuchando al entrevistado surgían preguntas nuevas que intentaban enriquecer la investigación.

Algunas de las preguntas clave se centraron en identificar eventos importantes en las trayectorias de vida de los entrevistados que pudieran arrojar indicios de problemáticas colectivas, tocando puntos como la infancia, los procesos de descubrimiento de la sexualidad, la salida del clóset, las interpretaciones de los sujetos de cómo ellos percibían los discursos entorno a la homosexualidad en sus entornos familiares y comunitarios, el ejercicio de la sexualidad, las primeras experiencias sexuales, el conocimiento o desconocimiento de los lugares de *ambiente* en las ciudades y si eran usuarios de los mismos. Las preguntas se enunciaron de manera coloquial sin ser demasiado explícitas para evitar conducir al entrevistado.³

Las entrevistas grabadas luego fueron transcritas, la sistematización se hizo después de la saturación de datos, es decir, después de que la mayoría de los relatos empezaron a tocar puntos comunes y las respuestas a las preguntas resultaban muy similares entre sí. A partir de ello, se hizo la organización de la información para construir la organización de los capítulos de la tesis. Cada capítulo intenta abordar puntos que son comunes como parte de las trayectorias de vida de los varones homosexuales rurales, desde la infancia y las estrategias para soslayar la proscripción y persecución de la homosexualidad, de igual manera como se construye una identidad a partir de la condición sexual y la expresión de género, acompañado por supuesto de la construcción de una cultura colectivizada, y como esta es conciliada con otras identidades construidas a partir de las condiciones étnicas y de clase.

³ Véase anexo 1. Guía de entrevistas.

Por cuestiones de protección al anonimato de los participantes y por petición de muchos de ellos los nombres que aparecen como parte de los fragmentos de entrevistas fueron cambiados. Varias de las localidades permanecieron anónimas mencionando solo algunos puntos de referencia, en el caso de las cabeceras municipales éstas no fueron cambiadas debido a que no afectaban la discreción de los participantes. Con respecto a la procedencia étnica de los entrevistados, en el texto se usa la fórmula “originario de una comunidad purépecha” para indicar que el entrevistado se asume como purépecha, en los casos donde no se mencione que la localidad de origen del entrevistado es purépecha se entenderá que la persona no se considera indígena. En ningún caso, del total de entrevistas hechas alguno de los entrevistados que no son originarios de comunidades reconocidas en la región como purépechas hicieron mención de que se asumieran como indígenas o estar vinculados a algún pueblo indígena cuando se les cuestiono por este asunto.⁴

Algo a destacar es que durante el trabajo de investigación se presentaron algunos cuestionamientos relacionados con los límites y alcances éticos. Hablar de sexualidades disidentes, periféricas, prácticas proscritas y clandestinización es cuando menos un tema sensible para muchas personas, sobre todo para aquellas que buscan preservar algún estatus o imagen heterosexual por temas de integridad. Con la intención de reconstruir las cartografías sexuales y cómo los varones rurales se integran al *ambiente* urbano, parte de la observación participante se realizó en dos puntos de encuentro sexual en la ciudad de Morelia, por ejemplo, en las cabinas de la calle Pino Suárez y las saunas de los Baños Valladolid, al ser esta uno de los puntos de atracción para una población flotante de origen rural que acude a esta ciudad por diferentes motivos y hace uso de los sitios de encuentro sexual. La intención es dar cuenta de cómo opera la clandestinidad expresada en el anonimato y la discrecionalidad ofrecida por este tipo de sitios.⁵

Como mencione la naturaleza de la investigación implicó hacer una etnografía multisituada, explorando aquellos recovecos en las ciudades y en los pueblos que se habían convertido en puntos de encuentro sexual clandestino, recovecos que se extienden al plano digital. Como investigador existen ciertos límites consensados de hasta dónde es prudente llevar la participación al hacer observación participante y las fronteras entre el investigador y los interlocutores, sobre todo cuando se habla de límites corporales. Las jornadas de trabajo de

⁴ Véase anexo 2. Tabla con los datos de los entrevistados.

⁵ Véase anexo 2. Guía de observación para trabajo de campo.

campo consistieron en visitas periódicas a estos puntos de encuentro pasando inadvertido como un usuario más, las visitas se hicieron en diferentes horas del día y diferentes días de la semana con la intención de identificar los diferentes tipos de perfiles que hacen uso de esos espacios.

El asistir en calidad de usuario/investigador encubierto persiguió la meta de analizar y describir los códigos y protocolos de comportamiento colectivizados como una forma de lenguaje dentro del colectivo homosexual resultado de los procesos de clandestinización de la sexualidad y una de las estrategias para poder procurarse placer de forma discreta. La intención fue hacer una descripción densa como la plantea Geertz (2003). Ello implicó cierto tipo de contacto corporal, un contacto que no es ajeno a la antropología y entorno al cual reflexiono más a profundidad en las conclusiones.

CAP. 1. AQUELLO QUE LLAMAMOS RURALIDAD

En la primera parte de este capítulo, expliqué cómo se construyó el paradigma de ruralidad en antítesis con la urbanidad desde un discurso euro-centrado. Este discurso fue retomado por la Escuela de Chicago, reforzando la asociación entre ruralidad y atraso, y urbanidad y modernidad. En el caso de México, también se imbricó con discursos racistas, lo que fijó las imágenes sobre lo rural caracterizado por el aislamiento, la racialización y la falta de vínculos con lo urbano. Todo esto definió la forma en que se trató lo rural.

A través del concepto de nuevas ruralidades, busco desestabilizar las identidades rurales. Esto se debe a que, como resultado de los cambios generados por políticas neoliberales a nivel global, el campo ha experimentado una transformación completa. Esto incluye la precarización del trabajo agrícola, la desagrarización y la diversificación de las fuentes de ingresos. Estos cambios han flexibilizado la etiqueta de ruralidad para abarcar otras realidades más allá de las puramente campesinas.

Posteriormente, analizo cómo operan las matrices de opresión utilizando el concepto de interseccionalidad propuesto por Collins y Bilga (2016). Esto me permite explicar de manera más efectiva cómo una misma matriz de opresión puede afectar a diferentes grupos, superponiéndose a las diferencias de raza, etnia o clase. Luego, procedo a describir la composición demográfica del estado de Michoacán, destacando cómo en México se han establecido las fronteras étnicas y se han marcado las diferencias entre las poblaciones indígenas y mestizas. Esto es relevante porque la población que busco tipificar como rural en el estado de Michoacán está compuesta tanto por población indígena como no indígena.

Valiéndome de los conceptos de regiones de refugio de Aguirre (1957) y desindianización de Bonfil (2005) reconstruyo los parentescos culturales de las poblaciones purépechas/indígenas y las poblaciones rancheras/mestizas en la región para establecer como la condición rural es una condición de clase compartida y que se sobrepone a los particularismos étnicos, a partir de la cual se modela una parte importante de las experiencias de vida de varones homosexuales.

1.1-Las nuevas ruralidades, repensando las fronteras entre lo rural y lo urbano

La percepción de urbanidad y ruralidad como dos conceptos opuestos y complementarios ha sido influida por los discursos desarrollistas de los últimos dos siglos. Las ciudades se han imaginado como representaciones del desarrollo capitalista moderno, en contraposición al campo, que se considera un lugar donde se mantienen las formas de vida pre-capitalistas. Los estados-nación modernos han trabajado activamente para "modernizar" el campo y acelerar la transición de las poblaciones rurales hacia una forma de vida más cercana a la modernidad.

Es importante destacar que la distinción entre campo y ciudad no solo se refiere a ubicaciones geográficas, sino que también se entiende de manera abstracta, catalogando a las poblaciones rurales y sus modos de vida como atrasados en comparación con las áreas urbanas. A menudo, los turistas urbanos que visitan pintorescos pueblos rurales pueden describir la experiencia como "casi como viajar en el tiempo", lo que refleja la percepción de que estas áreas rurales representan un pasado más antiguo y menos moderno en comparación con las ciudades.

Tienes razón en destacar que tanto la ruralidad como la urbanidad tienen características distintivas, pero es fundamental reconsiderar y actualizar nuestra comprensión de la ruralidad en términos contemporáneos. A menudo, cuando se habla de "lo rural", surgen una serie de asociaciones que pueden ser estereotipadas y limitadas. Además, es importante tener en cuenta que la mayoría de las descripciones de lo rural han sido proporcionadas por voces urbanas a lo largo de la historia. Esto significa que nuestra comprensión de la ruralidad a menudo está cargada de prejuicios de clase, estigmatización de la pobreza, discursos raciales o étnicos, y otras ideas preconcebidas que no reflejan con precisión la diversidad y complejidad de la vida rural.

Reevaluar y actualizar nuestra comprensión de la ruralidad es esencial para eliminar estereotipos y sesgos injustos que a menudo se asocian con las áreas rurales y las personas que las habitan. Reconocer que la ruralidad puede ser tan diversa y dinámica como la urbanidad es un paso importante hacia una apreciación más precisa de las realidades rurales contemporáneas y hacia la superación de las percepciones negativas y los prejuicios asociados con la vida en el campo.

El análisis de Pirenne sobre la transformación de Europa en la Edad Media es una perspectiva interesante para comprender cómo las estructuras de pensamiento sobre lo rural y lo urbano se han desarrollado a lo largo de la historia. Su enfoque en la interrupción del comercio marítimo debido a la expansión de los califatos islámicos y cómo esto llevó a un cambio en la dinámica económica y social es relevante para comprender cómo se forjaron las ideas sobre la ruralidad y la urbanidad en Europa.

Este cambio en la economía y la falta de acceso a las rutas comerciales del Mediterráneo ciertamente contribuyeron al aislamiento relativo de muchas comunidades europeas, lo que a su vez afectó las formas en que se desarrollaron las ciudades y las áreas rurales. La agricultura y la autosuficiencia se volvieron más prominentes en este contexto, lo que contribuyó a la imagen de lo rural como un lugar de producción agrícola y lo urbano como un centro de comercio y cultura.

Es importante destacar que estas percepciones históricas sobre lo rural y lo urbano han evolucionado con el tiempo, pero todavía influyen en la forma en que se conciben estas áreas en la actualidad. Por lo tanto, comprender la génesis de estas estructuras de pensamiento es fundamental para abordar y superar los estereotipos y prejuicios asociados con la vida en el campo.

El análisis de Pastor (1992) sobre el surgimiento y la influencia de la burguesía en la transformación de las sociedades europeas es fundamental para comprender la evolución de las estructuras de poder y las dinámicas económicas que dieron forma a la transición de la economía feudal a la economía monetaria y capitalista en Europa.

La burguesía desempeñó un papel crucial en esta transformación al acumular riqueza a través del comercio y la actividad económica, lo que les otorgó un poder económico considerable. A medida que ganaron poder económico, también buscaron obtener influencia política y social, lo que eventualmente condujo a las revoluciones burguesas que remodelaron las estructuras de gobierno y llevaron al surgimiento de los estados modernos.

Estos cambios no solo afectaron la estructura del poder sino también la percepción de lo rural y lo urbano. A medida que las ciudades se convirtieron en centros de actividad económica y poder, se desarrollaron diferencias significativas entre la vida urbana y rural, y estas diferencias contribuyeron a las percepciones históricas sobre estas áreas. Además, la economía basada en la

moneda y el comercio estimuló la urbanización y la consolidación de las ciudades como centros de desarrollo económico y cultural.

En resumen, el surgimiento de la burguesía y su influencia en la transición hacia la economía monetaria y capitalista desempeñaron un papel fundamental en la evolución de las concepciones de lo rural y lo urbano en Europa y en la formación de las sociedades modernas.

La burguesía urbana históricamente se ha consolidado como un grupo antagónico a la clase obrera, pero sobre todo campesina-rural, y al ser un sector que en muchas regiones de Europa ocupaba puestos en la toma de decisión son quienes establecen el modelo de desarrollo que hoy es el hegemónico, un modelo de desarrollo que impregno a los estados europeos y después sería impuesto al resto de pueblos del mundo a través del colonialismo y el esclavismo. Quijano (1984) es muy acertado al apuntar como Europa construye todo un discurso que después utilizará como principal argumento para justificar su expiación colonial desde el siglo XV. Los estados europeos monopolizan para sí el concepto de civilización euro-centrándolo, negando a cualquier otro pueblo del mundo el atributo de ser civilizado, pues la única civilización legítima es la blanca europea occidental. Esta idea asociaría la civilización europea con el desarrollo, y en un acto perverso, las empresas de colonización con fines extractivistas eran disfrazadas como un acto de buena fe para llevar la verdadera civilización a los pueblos subdesarrollados del mundo.

Desarrollo, es un concepto clave para entender esta pugna entre lo rural y lo urbano, Stavenhagen dice:

El concepto de desarrollo es una idea occidental que el Occidente mismo ha impuesto al tercer mundo. La teoría del desarrollo generalmente postula un proceso de “modernización” capaz de conducir a las llamadas “sociedades tradicionales” o arcaicas a un estado nacional moderno e industrial. (2001: p. 145).

Así no es raro que desde este modelo de desarrollo hegemónico los Estados nación hayan invertido grandes cantidades de esfuerzo y capital apostando por la industrialización y la modernización/blanqueamiento de sus poblaciones, sobre todo de aquellas asociadas al campo. Utilizó la palabra blanqueamiento porque también es innegable que civilización y desarrollo desde la concepción eurocéntrica estén imbricados con la idea de superioridad racial blanca, pues

Quijano (1984) también apunta a que el concepto de raza es una invención europea que en mucho ayudó a justificar sus proyectos colonizadores. Esta conceptualización del desarrollo difícilmente abandonaría los imaginarios colectivos y sobre todo las agendas políticas de los Estados nación durante todo el siglo XIX y XX. México por ejemplo centró toda su política de desarrollo durante la primera mitad del siglo XX en la de “a-mestizar/mexicanizar” a sus poblaciones indígenas, pues la existencia de diversidad étnica era algo irreconciliable con la idea de desarrollo y progreso (Bazave, 2008).

Esta idea de industrialización y urbanidad como motor del desarrollo incentivó que en el campo académico surgiera un interés para entender lo urbano en contraposición de lo rural y generar teorías que explicaran la aparentemente indisoluble relación entre ruralidad/pobreza, siendo la escuela de Chicago a principios del siglo XX la pionera en los estudios de urbanidad y ruralidad, la Escuela de Chicago fue responsable de reforzar la relación entre urbanidad y modernidad (Gorelik, 2008). Uno de los autores más representantes de la escuela Chicago y que influyó mucho en la antropología mexicana fue Redfield, abogado en derecho y después formado como antropólogo que gracias a su suegro se empapó del pensamiento chicaguense y que se reflejaría en sus propuestas, Redfield formaba parte de una tercera ola de producción académica iniciada por escritores ingleses y alemanes como Weber, Durkheim, Maine, Tönnies y Simmel y en mucho reproducía un discurso evolucionista que posicionaba a las ciudades y su solidaridad mecánica como un tipo ideal de sociedad (Romero, 1999).

Redfield hacia 1926 realiza sus estudios etnográficos en un pueblo de Morelos, Tepoztlán, sin embargo, era difícil para él catalogar a Tepoztlán como una sociedad primitiva, pues no encajaba del todo con los pueblos tribales y sin escritura que respaldará la antropología clásica, en cambio Redfield desarrolla el término *folk* para tipificar a estas poblaciones se caracterizaban por ser grupos organizados territorialmente en asentamientos tipo aldea, estables e integrados, aislados, que conservaban características relacionadas a lo tradicional, tamaño reducido y estatus fijo, donde la familia funcionaba como medio de la reproducción cultural. La teoría de Radfield tomó como referencia la población de Tepoztlán, la cual encajaba perfectamente con la definición de la sociedad folk, en contraste, la ciudad de México bajo la conceptualización chicaguense de Redfield representaba la ciudad urbanizada moderna (Gorelik,2008).

Redfield (1947) desde una postura evolucionista construyó su teoría de lo folk como sociedades aisladas que conforme acercaran sus relaciones con las ciudades transicionarían a lo urbano, para él la ciudad ejercía las veces de un polo civilizatorio en contraposición a la cultura folk. En sus trabajos posteriores a Tepoztlán realizó etnografías en el área maya de Yucatán y Guatemala con la intención de afinar esta hipótesis (Romero, 1999). En sus palabras:

La perfecta sociedad folk podría definirse reuniendo en la mente los caracteres que, lógicamente, se oponen a los que encontramos en la población de las ciudades modernas, cuando ya hemos tenido un primer conocimiento de las sociedades no urbanas que nos permita determinar cuáles son, realmente, las características de los habitantes de la ciudad moderna (Redfield, 1947: p. 14).

Lo folk planteado por Redfield (1947) funciona como una antítesis de lo urbano, sociedades aisladas arraigadas a formas de vida tradicionales, donde lo tradicional era usado como un eufemismo de primitivo. Si bien Redfield (1947) en su labor antropológica estaba generando teorías que fungieran como marcos explicativos de los cambios culturales ante la masiva industrialización global derivada de la segunda revolución industrial. La manera en la que tipificó lo *folk* encajaba perfectamente con las visiones desarrollistas de la época, reafirmando los prejuicios hacia las poblaciones rurales y la necesidad de que estas se subieran al tren del progreso, remplazando el modelo de sociedades integradas al de ciudades densamente pobladas por individuos socialmente heterogéneos y la cooperación mecánica (Castells citado por Gasca y García, 2019). Sobre la base de la teoría *folk* de Redfield (1947) ya es fácil dilucidar varias ideas acerca del campo, lo rural y sus poblaciones, que calarán fuertemente en el pensamiento de la clase política mexicana, algo que se verá reflejado en una posterior especialización de la ruralidad y las políticas para acelerar su “modernización”.

Otro de los teóricos importantes para los estudios de ruralidad y urbanidad para la antropología mexicana fue Oscar Lewis, de hecho, también realizó una etnografía en Tepoztlán Morelos posterior a la de Redfield (1973), sin embargo, el dio cuenta de los cambios culturales que se habían dado en esta población derivados de la industrialización del país, las oleadas de migración a la ciudad de México y luego a Estados Unidos con el programa bracero,⁶ y en cierto

⁶ Ante la falta de mano de obra que atendiera el campo en Estados Unidos en el marco de la segunda guerra mundial, por medio de un acuerdo con México, Estados Unidos realizó un proceso de contratación de

punto rebatía las posturas que Redfield (1973) hizo acerca de las sociedad *folke* como entidades perfectamente organizadas y exentas de conflictos internos derivados de la pobreza, uno de sus contra argumentos era que los cambios culturales en las poblaciones rurales son multifactoriales y no todos son derivados de una aparente influencia civilizatoria urbana (Gorelik, 2008). A diferencia de Redfield (1941, 1973), Lewis (1961) se enfocó mucho más en el análisis de las poblaciones rurales migradas como ejemplos de su propio continuo de transición-aculturación, siendo uno de sus trabajos más conocidos y polémicos una etnografía hecha en un área barrial de la ciudad de México para elaborar su teoría sobre la *cultura de la pobreza*. Y es que, de nuevo, las interpretaciones de estos autores y su recepción deben analizarse tomando muy en cuenta las posturas ideológicas de su época y lo que en ese momento se consideraba como el modelo ideal de desarrollo. Lewis (1961) al escribir “Los hijos de Sánchez”, nombre ficticio para referirse a una familia de Tepito dice:

Algunas de las características sociales y psicológicas incluyen el vivir incómodos y apretados, falta de vida privada, sentido gregario, una alta incidencia de alcoholismo, el recurso frecuente a la violencia al zanjar dificultades, uso frecuente de la violencia física en la formación de los niños, el golpear a la esposa, temprana iniciación en la vida sexual, uniones libres o matrimonios no legalizados, una incidencia relativamente alta de abandono de madres e hijos, una tendencia hacia las familias centradas en la madre y un conocimiento mucho más amplio de los parientes maternos, predominio de la familia nuclear, una fuerte predisposición al autoritarismo y una gran insistencia en la solidaridad familiar, ideal que raras veces se alcanza. Otros rasgos incluyen una fuerte orientación hacia el tiempo presente con relativamente poca capacidad de posponer sus deseos y de planear para el futuro, un sentimiento de resignación y de fatalismo basado en las realidades de la difícil situación de su vida, una creencia en la superioridad masculina que alcanza su cristalización en el machismo, o sea el culto de la masculinidad, un correspondiente complejo de mártires entre las mujeres y, finalmente, una gran tolerancia hacia la patología psicológica de todas clases. (1961: pp. 15-15).

trabajadores agrícolas temporales, en México este proceso fue conocido como programa bracero, su implementación inicio en 1942 y finalizo en 1964.

En su momento la obra de Lewis (1961) fue controversial, pues de manera descriptiva intentaba analizar los estragos psicológicos que generaba la pobreza en aquellas familias de origen rural que se integraban a conglomerados urbanos y que no habían sido tomados en cuenta por la antropología del momento. Tanto el gobierno como las instituciones académicas dependientes de él y los medios retrataban la pobreza de manera bucólica, intentando rescatar aquellos valores positivos asociados a las clases populares casi de forma mesiánica y que representaban la potencialidad de México, una estrategia mediática que intentaba enmascarar el abandono institucional y la marginación a las que estaban condenados estos sectores. La obra de este autor rápidamente pisó varios callos, pues al estar construida principalmente con entrevistas y testimonios de *Los Sánchez* utilizaba lenguaje popular y accesible que fue tachado de soez y vulgar, al tiempo que la experiencia de vida de esta familia narraba pasajes nada agradables sobre la violencia asociada a la pobreza y el machismo (Collado, 2017).

Uno de los aspectos más relevantes de la obra de Lewis (1961) es que muestra a la Ciudad de México como una conglomeración urbana conformada por diferentes grupos poblacionales, sobre todo si se toma en cuenta el crecimiento desmedido que vivió esta ciudad debido a las migraciones continuas de familias procedentes del campo da una imagen de una urbanidad bastante heterogénea, no es gratuito que hoy en día se siga usando el gentilicio de *chilango* para nombrar a los hijos de esta población advenediza y de origen provinciano que se asentaron en la ciudad. Lo que deseo destacar es que las ciudades están lejos de ser homogéneas en su composición y cultura, la escuela de Chicago ya desde los años 20's se interesó grandemente en analizar la conformación de comunidades al interior de las ciudades derivadas de las oleadas de trabajadores migrantes y sus familias (Gorelik, 2008). También existen los trabajos de Wacquant (2004; 2007) sobre los guetos urbanos, comunidades constituidas por personas que comparten ya sea condiciones étnicas o de clase y que se apiñan en forma de comunidades solidarias en las áreas marginalizadas de la ciudad.

Las ciudades son un campo donde se disputan varias cosas: el acceso a los recursos, la lucha por el espacio y la representatividad. En el caso de América Latina, estas luchas están imbricadas con conflictos étnicos y raciales heredados desde la época colonial. También deseo plantear otro tópico: la racialización de lo rural y lo urbano dentro de los imaginarios colectivos. Solemos pensar en las ciudades asociadas a la blanquitud y al campo con lo racializado, algo que resulta debatible si lo contrastamos con la realidad actual. Es innegable que durante la época

colonial, las poblaciones de México y otros territorios de América Latina se organizaron mediante un sistema cuya base era la segregación entre españoles y nativos. Esta segregación se operativizaba a través de las figuras de la 'república de indios' y 'república de españoles'. Sin embargo, al pasar las primeras décadas de la colonia, era evidente que esta segregación era más imaginaria que real, ya que las villas y ciudades donde habitaba una minoría española estaban colmadas de una densa población indígena, a la cual se incorporarían después esclavos domésticos de origen africano. (Levaggi, 2001).

De hecho, existieron figuras jurídicas que aseguraban el trabajo indígena forzoso, el de la *servidumbre* y el *repartimiento*, ambas usadas para reclutar varones indígenas ya sea como soldados para expandir el proyecto de conquista y colonización del territorio, o como mano de obra para trabajar en las minas o en la edificación de las ciudades (Jiménez, 1989). Tanto indígenas como negros aportaron sangre y sudor para la construcción de las ciudades que hoy asumimos como blancas y españolas, y por supuesto una vez que estas ciudades estuvieron construidas, de nuevo, la explotación de indígenas y negros las mantenían en pie, así la composición racial y étnica de las ciudades desde la época colonial está lejos de ser del todo blanca, y ni hablar de los procesos subsecuentes de hibridación cultural resultado de la confluencia de españoles, indígena y negros que de a poco fueron mezclándose entre sí de forma biológica.

Al hablar sobre la hibridación cultural y biológica no estoy pasando por alto que el sistema colonial español era estamental, y en el pico de la pirámide estaba una minoría blanca, que de forma continuada en el tiempo fueron heredando sus privilegios a sus descendientes, mismos que se aseguraron de perpetuar esas estructuras. Tampoco estoy universalizando el modelo de hibridación cultural y mestizaje, pues en varias regiones que hoy conforman lo que entendemos como México la segregación racial y étnica se mantuvo por diferentes motivos, contribuyendo a que ya entrado el siglo XX la explotación de poblaciones indígenas por parte de una minoría criolla, mestizo-blanca, blanca o si se quiere ladina se mantuviera inamovible.

Lo que estoy planteando es que, lo que asumimos como urbanidad asociada a la blanquitud no es otra cosa que el reflejo de una pequeña minoría que, desde la colonia ostentó el poder político y se consolidó a lo largo del tiempo como una clase privilegiada, cuyos deseos era el de ajustar las ciudades mexicanas a los discursos de urbanidad y desarrollo eurocentrados, ejemplo de ello es el afrancesamiento de las ciudades durante el porfiriano con la construcción de obras destinadas para el disfrute de la clase burguesa expropiando espacios y en detrimento

de las clases populares (Vigneson, 2016). Cuando vemos las ciudades de manera más amplia nos podemos percatar que la base poblacional de estas, por lo menos para el centro de México con una notable acentuación al sur, desde sus fundaciones ha sido indígena, misma que después pasaría a ser entendida como *popular* (Giménez, 2014). Desde esta perspectiva es difícil desasociar las ciudades mexicanas con lo folk que planteaba Redfield (1947), pues la base población de las ciudades popular y de distribución barrial, además claro de las continuas oleadas de migrantes de origen rural, muchos de ellos también indígenas que inevitablemente terminan por reproducir su cultura en la ciudad, da como resultado ciudades bastante rurales.

Con lo anterior, no estoy obviando las tensiones étnico-raciales o de clase tan presentes en México, donde personas nativas de lo que llamamos ciudades en México utilizan su condición de “citadino” como un capital simbólico, desgraciadamente no son raros los casos de discriminación hacia los advenedizos, personas de origen rural que son vistas como disonantes con el ambiente urbanizado, una discriminación que se imbrica con discursos racistas y clasistas. Si bien las ciudades mexicanas son de composición poblacional bastante ecléctica, el no ser “de pueblo”, sin importar el color de piel de quien lo dice, es usado como una forma de ganar estatus frente a otros, en muchos casos basta con ser originario de un pueblo un poco más grande que el del vecino para que sus habitantes se sientan con mayor importancia o más cercanos al modelo de civilidad blanca.

Creo que el mejor ejemplo de ello es una frase que solíamos decir algunos amigos y yo, dicho sea de paso todos foráneos, para referirnos a Morelia en nuestros tiempos de estudiantes, “Morelia es un ranchote, todo mundo se conoce” y es que, a pesar de que “ciudades” como Morelia o Uruapan para el caso de Michoacán, que es el que me compete, tengan un poco más de infraestructura o densidad poblacional, comparten mucha de la cultura, valores y sobre todo los prejuicios de las comunidades, pueblos y ranchos que las rodean, sobre todo si hablamos de temas relacionados con sexualidad, la familia, los roles de género entre muchos otros, pues son derivados discursos que operan a nivel estructural, algo que iré desarrollando un poco más adelante.

Volviendo al tópico de la racialización, si existe el mito de la ciudad blanca también vale la pena repensar quienes habitan el campo, pero sobre todo de lo que entendemos como campesinado, pues en los imaginarios colectivos existe una marcada tendencia a pensar indígena igual a campesino o campesino necesariamente indígena, cuando esto no aplica en todos los

casos, de nuevo quisiera apelar a la gran diversidad de regiones de México y el cómo los procesos históricos, la geografía, las migraciones, la movilidad, los desplazamientos forzosos y los proyectos estatales entre otros, han modelado la composición étnico-racial de cada región del país, habiendo notables diferencias de norte a sur.

La ruralidad en México dependiendo de la región tiene composiciones étnico-raciales muy diversas, ello implica que no todos los trabajadores agrícolas necesariamente tengan que ser de origen indígena o considerarse como tal. En México existen asociaciones que alimentan un conjunto de prejuicios, sobre todo los raciales, y una de estas asociaciones es la del trabajo agrícola como algo ajeno o incompatible con lo blanco. Thiong'o (2017) explica que desde el racismo se encubren las formas de explotación del capitalismo, pues desde el capitalismo se ha generado una asociación entre capital/blanquitud y negritud/trabajo, donde mediante una manipulación mental se hace creer a las personas que el capital, y no el trabajo de la mayoría, es lo que genera la riqueza de un país, obligando a los trabajadores a mostrar gratitud a los poseedores del capital por generar empleos, en sus palabras:

Se espera que los trabajadores se muestren agradecidos a los poseedores de capital por crear empleo y proporcionarles un sueldo. Donde hay un sector negro de la población (o cualquier otro segmento que se pueda reconocer fácilmente entre los trabajadores, ya sea según nacionalidad, raza o religión) se espera todavía mayor gratitud y servilismo, porque el capital que proporciona trabajo a ese sector está controlado mayoritariamente por blancos. (2017: p. 203).

Para el caso de México y derivado de las estructuras de estamentación racial impuestas durante la colonia, se espera que personas blancas ocupen siempre puestos relacionados con “trabajo intelectual” o la inversión de capital y no desempeñen trabajos físicos, los cuales están reservados para la población racializada descendiente de pueblos indígenas y afros. Esta asociación ha fabricado una serie de estereotipos relacionados con ruralidad, que si bien parten de una base de realidad han servido para alimentar un conjunto de creencias prejuiciosas.

Lo que es cierto es que, muchas poblaciones de origen indígena siguen manteniendo una relación íntima con la producción agrícola, no solo como medio para la subsistencia, sino como una forma de reproducción cultural, algo que se evidencia aún más con la siembra del maíz, basta ver los estudios relacionados al tema de la milpa como sistema productivo con una lógica

ecológica impresionante y como base de la cultura de algunas comunidades indígenas mazahuas y teneek (Vázquez, Chávez y Carreño, 2016; Quevedo, Cervantes, Noriega y Zepeda, 2017). De forma anecdótica conozco varios casos de amigos y conocidos purépechas donde ellos junto con sus familias siembran maíz sin ningún fin comercial, sino que se hace simplemente para obtener una pequeña producción para el auto consumo y en sus palabras “para no perder la costumbre”. También es un hecho que estados caracterizados por un alto número de población indígena como Oaxaca o Guerrero son los principales expulsores de mano de obra agrícola a lugares como los Valles de San Quintín y Mexicali en Baja California, donde la gran industria agroalimentaria emplea a poblaciones mixtecas y ha estado envuelta en controversias por las condiciones de trabajo a las que somete a las familias jornaleras, o que la migración hacia Estados Unidos por parte de la población purépecha esté motivada con el fin de emplearse como trabajadores agrícolas (Moreno y Niño, 2004; Leco, 2009).

La asociación entre ser indígena, ruralidad y trabajo agrícola tiene sus fundamentos y describe una realidad, pero lo problemático de estas asociaciones es su universalización y la tendencia a racializar la ruralidad en todo México, al tiempo que se esencializan las identidades indígenas con relación a lo agrícola. Como un caso similar está el explicado por Cumes (2014), donde resultado de manera continuada en el tiempo las mujeres mayas de Guatemala se hayan empleado como trabajadoras domésticas en las ciudades, obviamente orilladas por condiciones estructurales establecidas desde la época colonial que convierte el emplearse como sirvientas en la única alternativa para la supervivencia de estas mujeres indígenas, ha generado en los imaginarios Guatemaltecos una asociación indisoluble entre el ser mujer indígena y ser sirvienta, detonando con ello el acoso de mujeres mayas en su paso por las ciudades y discriminación racista y clasista. Así como no todas las mujeres indígenas son sirvientas, no todas las personas de origen indígena necesariamente son campesinas o guardan una relación ancestral con la tierra o el campo, y no todos los campesinos en México son de origen indígena.

Junto a las comunidades indígenas varias regiones rurales del país son cohabitadas por poblaciones que se han tipificado como rancheras, compartiendo con las comunidades una cultura material prácticamente idéntica, además de tener una marcada vocación agrícola y ganadera. Al igual que las comunidades indígenas las poblaciones rancheras también se aglutinan sobre una tenencia corporativa de la tierra, de hecho, el ejido desde su concepción se pensó como la versión mestiza de la comunidad indígena y como base del modelo de producción

agrícola del país y estandarte del reparto agrario posrevolucionario y el cardenismo (Bartra, 1985). Los ranchos son el resultado de los procesos de colonización del territorio que hoy entendemos como México desde el siglo XVI hasta la actualidad, la gran diferencia con las poblaciones indígenas es que la narrativa ranchera es un relato hecho por advenedizos. Al respecto Chávez menciona:

Los rancheros constituyen un contraste muy marcado entre la vida rural y urbana; si bien la donación ideológica los ha llevado a construir por su tipo físico, sus habilidades campiranas y la pretensión de su representatividad criollo-mestiza mexicana a convertirse en el prototipo del mexicano, salta a la vista que son una rareza una otredad dentro de “lo mexicano”. (1998: p. 16)

La identidad ranchera no se cimienta sobre el discurso de la ancestralidad o el linaje como si lo hacen la indígena, sino más bien, sobre el mérito que significó crear asentamientos de la nada y las capacidades de dominar y habitar espacios agrestes en tierra de nadie, teniendo en cuenta que, aunque tuviera dueño en la mentalidad ranchera solo ellos tienen el coraje, la fuerza y la resistencia para habitar esos espacios inhóspitos y marcados por la precariedad rural. El trabajo en el campo se convierte entonces en la base de la identidad ranchera y rural, junto con la familia y la devoción a la madre, teniendo varios puntos en común con las identidades indígenas. A partir del trabajo y la división sexual del mismo se modelan otras identidades como la de género, ejemplo de ello es el trabajo de Chávez (1998) con su trabajo de “Mujeres de rancho de metate y corral” y para el caso de los hombres el de Salrricolea (2017) “Forjar un cuerpo trabajador. Etnografía retrospectiva sobre la construcción de masculinidades”.

No es para nada gratuito que ya desde hace varias décadas la narco-cultura haya hecho una mancuerna excelente con la idiosincrasia ranchera y los valores asociados a la masculinidad dentro de la ruralidad, para estos hombres de rancho jugarse la vida significa la posibilidad de ganar mucho y perder poco, en realidad no se pierde nada porque nada se tiene, una idiosincrasia que se ha visto reflejada en la cultura ranchera producida al menos en los últimos 80 años, primero con los corridos y ahora con la música de banda, los narco corridos, los corridos tumbados y los corridos bélicos, como muestra un fragmento de la canción “Soy de rancho”:

Sí, señor
Yo soy de rancho
Soy de botas y a caballo

Soy nacido y criado en el monte
Barrancos y brechas
Me la he navegado

El olor a ganado
Costales de mota
Y el cantar de los gallos

Con frijoles
De agua y sal
Mis padres me dieron crianza

No ocupe más de un buen catre
Y una cobijona
Para las heladas

Y cuando ajustaba
El calorón macizo
En el río me bañaba

Pero también
Me gustan las marcas
Vestirme a la moda

Montar buenos carros
Y, aunque mi dinero sea ranchero
Aquí vale lo mismo
No me lo he robado

Los cerros forrados
De la mota en greña

Costales llenando. (El Komander, 2014):

Otra de las grandes diferencias entre rancheros e indígenas es su composición racial, como bien apuntaba Chávez (1998) y Bazave (2008) durante la primera mitad del siglo XX los rancheros fueron el prototipo ideal de mexicano rural mestizo, por su puesto derivado del hecho de que las poblaciones rancheras, en algunas regiones, están constituidas por personas cuyos tonos de piel tienden a lo blanco. Sin descartar los pequeños núcleos rancheros que forman pequeñas islas inmersas en regiones indígenas como es el caso del centro occidente de Michoacán, lo cierto es que, los *güeros de rancho* dominan el escenario rural especialmente en el occidente y norte de México, conforme las poblaciones indígenas se tornan cada vez más dispersas, esto derivado de su pasado nómada y semi-nómada que modeló sus patrones de asentamiento y concepción de la territorialidad,⁷ las poblaciones rancheras se aglutinan alrededor de identidades regionales de base campesina y ganadera fortalecidas por los matrimonios endogámicos y el aislamiento, ejemplo de ello son el bajío, las zonas fronterizas entre Michoacán y Jalisco y claro está los *lomilargos* o *alteños* en los Altos de Jalisco (Álvarez, 2018). Estos *güeros de rancho* marcan un contraste enorme con las regiones rurales del sur, especialmente con Oaxaca y Chiapas, donde la mayor densidad poblacional de origen indígena y las relaciones históricas establecidas con los ladinos ha propiciado que hablar de población rural sea lo mismo que hablar de población indígena.

Como se puede apreciar la ruralidad en México tiene una composición étnico-racial bastante diversa, sin embargo, el entorno rural donde se desarrollan tanto comunidades indígenas como poblaciones rancheras contiene varios elementos para la construcción de identidades con elementos compartidos. La identidad según Giménez “no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (2005: p. 4).

Así las poblaciones rurales producen una cultura específica que toma punto de referencia la tierra, la pertenencia a ella, el trabajo en el campo, el paisaje, la flora, la fauna, entre muchos otros, que se vuelven la referencia desde donde se marca una diferenciación con las poblaciones urbanas y la urbanidad. La identidad rural como una forma de identidad ligada al territorio y la clase, dependiendo de las circunstancias, puede adquirir mayor protagonismo frente a otras identidades más particulares, como la étnica en el caso indígena. Y

⁷ Véase el trabajo de Liffman (2011). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*, que aborda este tema a profundidad,

es que las identidades deben ser entendidas en un sentido multi-situado y relacional, pues los individuos dependiendo de nuestras condiciones generamos identidades a partir del género, la sexualidad, la nación, la pertenencia a un territorio, la religión, la clase, entre muchos otros elementos que adquieren protagonismo a partir del lugar en el que nos situamos y con quienes interactuamos (Hill y Bilgüe, 2016).

Lo problemático de las identidades es su esencialización y las paradojas que pueden surgir de este proceso. La identidad funciona como un punto de anclaje donde los individuos nos sabemos pertenecientes a un grupo y excluidos de otro, como parte de las luchas políticas contrahegemónicas. Aquellas identidades que históricamente han vivido la violencia y el despojo, como los pueblos indígenas, los afrodescendientes, las comunidades rurales, las minorías sexuales, las mujeres y un largo etcétera en sus procesos de organización y lucha, transitan sobre una línea delgada que separa la reivindicación de la identidad y su esencialización.

Abitbol (2020) acertadamente señala el peligro de la esencialización de las identidades. Por un lado, cuando un grupo reivindica una identidad específica, pueden priorizar intereses particulares y locales en lugar de abordar problemáticas más amplias, lo que limita la capacidad de generar conciencia gremial, organización y cooperación entre grupos para hacer frente a fuerzas externas, como ocurre con empresas extractivas. Un ejemplo de esto se observa en los pueblos campesinos, afrodescendientes e indígenas en Colombia. Por otro lado, Abitbol (2020) señala otro gran problema: al esencializar la identidad, se refuerza su carácter diferenciador, lo que lleva a que las élites dentro de los grupos impongan una hipervigilancia sobre los elementos culturales que constituyen la identidad, regulando así la membresía y decidiendo quién puede considerarse parte del grupo.

La esencialización significa darles mayor importancia a ciertos elementos culturales frente a otros. Bartolomé (1997) explica que, para el caso de los pueblos indígenas en México, la reivindicación de la identidad ha implicado una minuciosa selección de elementos culturales que han sido elevados al carácter de emblemas identitarios, generándose así versiones "auténticas" de la cultura y propiciando la idea de la existencia de "infiltrados" o individuos que no cumplen cabalmente el conjunto de criterios para poder identificarse como indígenas. Este tipo de posicionamientos no son exclusivos de los movimientos indígenas. Otras identidades, en sus procesos de reivindicación y movilización, han hecho lo mismo, planteando paradojas identitarias donde se fomenta la idea de que existen elementos incompatibles con la cultura del

grupo o incluso identidades irreconciliables como parte de un mismo individuo. Es el caso de la negación de la homosexualidad indígena por parte de líderes étnicos (Nuñez, 2011). Como ejemplo y citando a Abitbol: "Una vez escuché a un líder anciano de una comunidad afro referirse a un joven que había decidido dejar su pueblo para estudiar matemáticas en una universidad en el exterior que 'para mí, él ya no es una persona negra'" (Abitbol, 2020, párrafo 8).

La esencialización no solo abre la puerta a viejos prejuicios en el afán de reforzar el carácter diferenciador de las identidades, sino que también alimenta paradojas que pueden generar mucha incomodidad y crisis identitarias para los individuos en sus procesos de adquisición de conciencia y reivindicación de su identidad. Se debe recordar que la identidad no es algo con lo que nacemos, sino que se construye en la medida en que somos socializados como parte de un grupo, interiorizamos una cultura y luego nos sabemos distintos a otros, y otros nos clasifican como distintos a ellos. Yásnaya Aguilar, lingüista mixe, en una entrevista para el periódico El País, dijo: "Yo no sabía que era indígena hasta que llegué a la ciudad" (Ferri, 2019, párrafo 1). Y es que muchos no sabemos quiénes somos hasta que somos nombrados por otros e interiorizamos lo que significa ser ese "otro", ya sea indígena, ranchero, homosexual, joto o marica, como intento analizar en este trabajo.

La identidad es un discurso en dos vías: me reconozco a mí mismo al tiempo que soy reconocido como igual o diferente. El hecho es que las poblaciones rurales, tanto indígenas como no indígenas, históricamente no se han autodenominado de esa manera, sino que han sido caracterizadas desde su condición complementaria y excluyente con respecto a la urbanidad, al mismo tiempo que se las categoriza como subordinadas a la misma. Esto resulta en que muchos relatos sobre lo rural estén contruidos desde un sesgo ciudadano, un sesgo que fácilmente cae en lo etnocéntrico y lo prejuicioso. Citando a Hall:

Hay al menos dos formas diferentes de pensar la "identidad cultural". La primera posición define la "identidad cultural" en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas (1990: p. 349).

Las identidades subordinadas o no hegemónicas, en sus procesos de movilización, construyen narrativas sobre sí mismas que se retroalimentan con parte de los discursos hegemónicos que se hacen acerca de ellas. De esta manera, muchas de las acciones para la revitalización y reivindicación cultural, de forma consciente o inconsciente, suelen apropiarse de parte de la narrativa externa y reproducir lo que Hall (1990) llama representaciones de la cultura o identidad del grupo artificialmente impuestas. Un ejemplo palpable de esto es cómo en gran parte de los movimientos indígenas se esencializa la identidad cultural indígena tomando como principal fuente los trabajos académicos y discursos institucionales, moldeando la identidad del grupo y su representación hacia el exterior según las visiones institucionales y estatales acerca de lo indígena. Dietz, en el caso de los purépechas, señala:

El nuevo discurso comunalista se nutre de la imagen de la *comunidad corporativa cerrada*, acuñada por las “clásicas” monografías etnográficas sobre la región y ampliamente difundida entre los maestros bilingües a través de los obligatorios cursos de formación magisterial [...]

Así, paradójicamente, la noción esencialista de comunidad, que la antropología había generalizado desde los años cuarenta ingenuamente reificando la perspectiva *emic* de sus entonces informantes purépecha, es retomada ahora por los nietos y bisnietos de estos mismos informantes como fuente intelectual de su nuevo “modelo nativo” de organización local. (2017: pp. 428-429).

La reedificación de la comunidad corporativa cerrada ha reavivado en el pensamiento de varios líderes purépechas la necesidad de revitalizar la cultura, esencializándola y reforzando la idea de antagonismo entre los purépechas y los externos, al menos en el discurso. Sin embargo, como describiré más adelante, estas fronteras étnicas y la membresía de aquellos que pueden considerarse purépechas fluctúan en la medida en que ciertos pueblos obtienen el beneplácito de algunos líderes étnicos.

En el caso de las identidades basadas en lo rural, se presentan elementos incompatibles e irreconciliables vinculados a lo que entendemos como modernidad. Como he explicado anteriormente, la ruralidad y las relaciones sociales que la caracterizan son etiquetadas y comprendidas desde su vinculación con lo preindustrial, premoderno y precapitalista, poniendo énfasis en lo "pre", así como en lo tradicional o folklórico. Esto coloca a muchos individuos en

una encrucijada, ya que, ante la esencialización de las identidades, existen altas posibilidades de no cumplir plenamente con los elementos que constituyen la base identitaria del grupo al que pertenecemos. Las identidades se vuelven tan rígidas y, al mismo tiempo, confusas en el discurso, que varios individuos, especialmente los jóvenes, ya no sabemos quiénes somos o si lo que somos es compatible con las identidades de nuestros padres y abuelos.

Con respecto a la ruralidad, la forma de clasificar a las poblaciones rurales solía basarse principalmente en las actividades productivas vinculadas a la agricultura. En la perspectiva clásica, la población rural también se asociaba con la población campesina. Sin embargo, como el lector puede observar, prefiero realizar una lectura de la ruralidad como un campo social generador de *habitus* ligados a la clase, alejándome un poco de las posturas más economicistas que consideran lo rural únicamente en términos de su carácter productivo y no tanto en su aspecto cultural. Es cierto que, en los últimos 80 años, los patrones de asentamiento en las zonas rurales han experimentado cambios significativos. Tanto las descripciones de Redfield (1947) como las de Lewis (1961) señalan que tanto el campo como las ciudades en México han experimentado transformaciones debido a diversos fenómenos.

Con la incipiente pacificación del país y la estabilización política dada por el Maximato con el presidente Plutarco Elías Calles a la cabeza del partido oficial, se inicia un tibio reparto de tierras, más con la finalidad de desmovilizar a grupos campesinos que con un verdadero sentido de justicia social. Según Bartra (1985), la prioridad de Calles era beneficiar a la empresa agrícola privada y que esta diera empleo a los sectores campesinos, algo que beneficiaría muy poco a estos últimos. La cosa cambió una vez que el presidente Lázaro Cárdenas llegó a la presidencia. La base de su política agraria era el reparto de tierras y el fortalecimiento del ejido, el cual se pensaba no solo como un medio de subsistencia para los campesinos, sino también como base para la producción agrícola del país. Sin embargo, el nuevo ejidatario se veía imposibilitado de competir con las empresas privadas agrícolas, con las cuales debía disputar el acceso a la tierra, el agua y el mercado, al tiempo que era demasiado dependiente del Estado, el cual le proveía no solo de tierras, sino también de insumos agrícolas.

A este panorama, hay que sumar que, al finalizar la administración de Cárdenas, el gobierno de siguiente presidente Manuel Ávila le resta ímpetu al reparto agrario y vuelve a poner en vigor las leyes de inafectividad ganadera. Esto significaba que las tierras que en ese momento estuvieran siendo utilizadas con fines ganaderos no podían ser repartidas, lo que no contribuyó

mucho a mejorar las condiciones de vida de los sectores campesinos (Espín, 1986). Según Bartra (1985), durante las décadas comprendidas entre 1950 y 1960, el número de campesinos sin tierra aumenta, lo que obliga a estos campesinos a emplearse como trabajadores asalariados. Sin embargo, la oferta de trabajo no logra satisfacer las necesidades del sector, al tiempo que hay una crisis en la producción agropecuaria que obliga a México a aumentar sus importaciones desde Estados Unidos. Citando a Bartra:

La ruina generalizada de los pequeños campesinos, el empobrecimiento progresivo de muchos agricultores y el rápido crecimiento de campesinos sin tierras propias y con escasas posibilidades de empleo asalariado, acorralan a la mayoría de trabajadores rurales en un nivel de infra subsistencia. Después del cardenismo el reparto agrario se frena notablemente y las tierras susceptibles de explotación agrícola representaban menos del 10% de las dotaciones ejidales. Desde 1950 el número de pequeños productores con tierras disminuye de 2.5 millones a 2.1 millones para 1970 y el número de campesinos sin parcela se duplica llegando a 400 mil (1985: pp. 98-99).

La precarización de las condiciones de vida en el campo y la falta de medios para asegurarse la subsistencia propiciaron importantes procesos de movilidad derivados de la migración desde la década de 1940. Con la Segunda Guerra Mundial y la participación de Estados Unidos en el conflicto, la escasez de trabajadores agrarios en ese país propició la firma, en 1942, de un convenio de colaboración para la contratación de trabajadores temporales de origen mexicano, conocido como Programa Bracero, el cual concluyó en 1964. Se estima que en este período ingresaron aproximadamente 4.5 millones de trabajadores legales a Estados Unidos (Paris, 2012; CONAPO, 2010). A partir del Programa Bracero, la cantidad de migrantes en aumento, según el Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010), para la década de 1960 a 1970 la población de origen mexicano en Estados Unidos ascendía a 800 mil personas. Después del Programa Bracero, el flujo migratorio se caracterizó por estancias temporales de hombres indocumentados de origen rural, cuyos principales destinos eran los estados de California, Texas e Illinois (Leco, 2009).

A la migración a Estados Unidos hay que sumar las oleadas de migrantes del campo a la ciudad, que ya para la segunda mitad del siglo XX eran incipientes núcleos industriales y lugares de paso en las rutas hacia Estados Unidos. Según Leco (2009), desde mediados de la década de

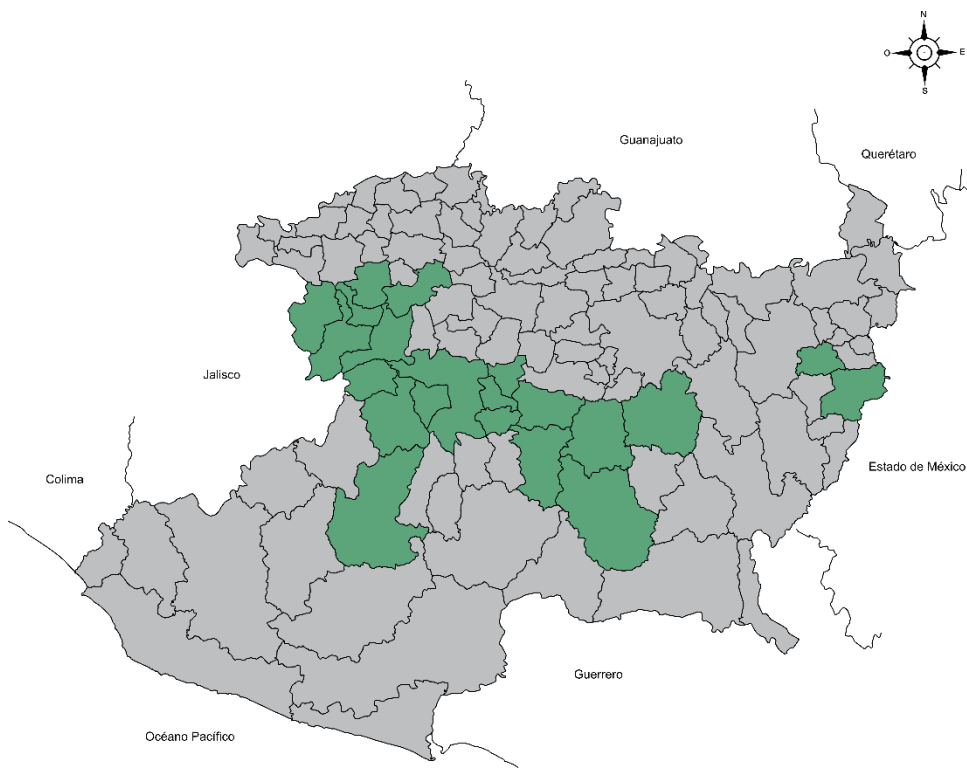
1970, muchos indígenas comenzaron a emigrar a las principales ciudades del país, siendo Tijuana uno de los principales polos de atracción para poblaciones mixtecas, zapotecas, nahuas, triques y purépechas, las cuales posteriormente comenzaron a cruzar la frontera hacia Estados Unidos. Según el censo registrado en 1980, en los seis estados fronterizos del norte del país había 2,291,764 habitantes indígenas, siendo los purépechas el grupo más numeroso contratado para trabajar en Tijuana y Mexicali.

Lo anterior ocurría mientras México experimentaba su "milagro", desde el inicio de la administración de Manuel Ávila en 1940 se realizaron una serie de pactos entre el sector obrero, sindical y empresarial con la intención de evitar huelgas o levantamientos populares que pudieran obstaculizar la industrialización del país. Al mismo tiempo, el Estado se mantenía presente como regulador de la economía y generaba instituciones como el Instituto Mexicano del Seguro Social para la protección de los trabajadores. Con la administración de Miguel Alemán, se inició la política de sustitución de importaciones que fortaleció la incipiente industria nacional (Ortiz, 1998). Los principales beneficiarios de estas políticas eran empresarios cercanos a la cúpula del poder y los trabajadores asalariados que formaban parte de sindicatos que eventualmente se convertirían en organizaciones afines al PRI. En el campo, los apoyos estatales estaban dirigidos hacia las grandes empresas agrícolas, lo que provocó que muchos trabajadores sin tierras o sin incentivos para cultivar sus propias parcelas comenzaran a migrar a las ciudades para trabajar como obreros. Esto se tradujo en el crecimiento demográfico de las principales ciudades del país, como la Ciudad de México, Monterrey y Guadalajara, y en la gradual decadencia del campo durante este periodo (Cartón, 2009).

Cartón (2009) atribuye la masiva migración del campo a la ciudad a tres factores principales. En primer lugar, destaca la separación entre el trabajo artesanal y el trabajo agrícola. Con la llegada de la industria, muchos productos domésticos elaborados artesanalmente fueron reemplazados por productos industriales, lo que resultó en la pérdida de numerosos empleos en el campo y dejó como única alternativa de subsistencia el trabajo agrícola exclusivo. En segundo lugar, menciona el crecimiento demográfico y el aumento de la esperanza de vida como resultado de las políticas de salud. Esto condujo a un aumento de la población en edad económicamente activa y, por lo tanto, a una mayor necesidad de empleo. En tercer lugar, se menciona la crisis de rentabilidad en el sector agrícola en 1957. A pesar de que el gobierno había establecido precios para el maíz y la compra de grano a los productores, la caída del precio de otros productos clave

como el café y el henequén, que eran la base de la economía en varias regiones, junto con el aumento en el precio de los insumos debido a la devaluación del peso, hizo que el trabajo agrícola resultara insostenible.

Con la década de 1980, México entra en el neoliberalismo y reestructura su política agraria. En 1992, se da por concluido oficialmente el reparto agrario, y con el Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México en 1994, se prioriza el cultivo de productos para la exportación. De hecho, estas políticas propiciaron que en Michoacán se enfocaran en el cultivo del aguacate y posteriormente en las moras o "berries" (zarza, fresa y arándano), lo que en su momento se consideró como una solución para el desarrollo en áreas rurales históricamente marginadas, aunque a costa de la deforestación y cambio de uso de suelo (Solari, 2005). Según datos del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA, 2017), Michoacán contribuyó con un 85% de la producción nacional de aguacate para el año 2016, lo que demuestra el desarrollo de una importante agroindustria. Ver mapa 1.



Mapa 1: Municipios productores de aguacate en Michoacán. Los municipios productores aparecen resaltados con verde. Mapa tomado de Ortiz (2017).

Por supuesto, el priorizar los cultivos de exportación trajo consigo el desarrollo de empresas extremadamente rentables y, con ellas, la atracción del narcotráfico, los secuestros, las extorsiones y el lavado de dinero a través de las huertas. No es en absoluto gratuito que en la última década los grupos de autodefensa se concentren en regiones dedicadas a cultivos de exportación como el aguacate en el centro de Michoacán y el limón en las regiones de tierra caliente (Fuentes, 2015). De hecho, como dato anecdótico que puede reafirmar lo anterior, en mi pueblo también hay grupos de autodefensa llamados "barricadas", constituidos principalmente por ejidatarios de San José de Chuén, productores de zarza y arándano, que se organizaron como una forma de disminuir la violencia derivada del narcotráfico e intentar disuadir a los cárteles de ocupar la zona.

Martínez (2019) aborda los procesos de migración derivados de la precarización de la vida rural y hace referencia a cuatro tipos de migración: rural-rural, rural-urbana, urbana-rural y urbana-urbana. Los cambios demográficos en las poblaciones rurales no pueden explicarse únicamente mediante la migración del campo a la ciudad. A partir del surgimiento de grandes empresas agro-exportadoras, ha habido flujos significativos de migración de personas que se emplean como trabajadores agrícolas asalariados fuera de sus localidades de origen, lo que ha modificado la forma en que se entiende la ruralidad. Desde la década de 1970, las actividades agropecuarias como único medio de subsistencia para las familias en el campo han disminuido de manera constante, transformando a la población campesina en población rural. Según el autor, desde 1975 ha habido un aumento de familias rurales cuyos medios de subsistencia no están vinculados a la actividad agropecuaria, forestal ni manufacturera. Esto ha llevado a la configuración de la ruralidad no solo por campesinos, sino por unidades familiares campesinas con producción para el autoconsumo, unidades familiares campesinas mercantiles y unidades familiares campesinas pluriactivas, que combinan el trabajo en el campo con otras actividades económicas (Cartón, 2009).

Tanto el tamaño de las poblaciones como la demografía y, sobre todo, las actividades relacionadas con lo agropecuario han sido criterios utilizados para caracterizar a las poblaciones rurales. Sin embargo, los cambios demográficos, la movilidad, los fenómenos migratorios y las relaciones entre el campo y la ciudad, en conjunto con el neoliberalismo, han reconfigurado nuestra comprensión de lo rural. Esto implica la necesidad de flexibilizar los marcos explicativos

y construir nuevas categorías para comprender los cambios en los estilos de vida y reconocer la multiplicidad de actividades productivas y las conexiones entre lo urbano y lo rural. En este contexto, surge el concepto de "nueva ruralidad" (Mastevic y Ruiz, 2013). Las nuevas ruralidades surgen como una propuesta latinoamericana que se enfrenta a las políticas neoliberales que han generado cambios drásticos en las poblaciones y su relación con la tierra. Como bien señala Rosique:

“vemos que la vida del campo se ha transformado de tal manera que las ciencias sociales reconocen un nuevo fenómeno al que se denomina “la nueva ruralidad”, donde millones de indígenas y campesinos viven en ciudades, alejados de sus comunidades de origen; desde esta perspectiva la noción del campesino puro dejó de existir, todos los espacios físicos y sociales del campo están impactados por las decisiones y requerimiento que ocurren y se demandan desde las ciudades con economías mundializadas”. (2017: p. 36).

Al mismo tiempo, la nueva ruralidad establece pautas para comprender a las poblaciones rurales no solo como sociedades dedicadas exclusivamente a actividades primarias y agropecuarias, y donde el acceso a la tierra sea el único criterio para definir la ruralidad (Cartón, 2004). Esta categoría no solo despoja de esencialismo al sujeto rural, sino que también reconoce su diversidad, agencia e inmersión en procesos sistémicos globales, analizando su vinculación con los mismos.

Otro factor importante para comprender la nueva ruralidad es el cambio demográfico. Como mencionaba Cartón (2009), uno de los factores de la desagrarización del campo en México es el envejecimiento de la población campesina activa, al menos de aquellos que permanecen en sus lugares de origen. Tanto en el pasado como en la actualidad, los grupos en edad productiva son los que representan el mayor número de migrantes. Por ejemplo, Michoacán es el quinto estado del país con el mayor número de beneficiarios del programa de Trabajadores Agrícolas Temporales México-Canadá (CONAPO, 2020). Hablar de migración "al norte" también implica hablar de remesas. Para muchas familias rurales, las remesas representan una inyección de capital que puede ser utilizada para cubrir necesidades básicas y también ser invertida. En el caso de Michoacán, se han realizado estudios que hablan sobre el impacto de estas remesas en comunidades de la sierra y el lago. García y Sánchez (2007) documentan que parte de las remesas

en estas localidades se destinan a modificar las estructuras de las viviendas y construir locales comerciales, con el objetivo de aprovechar el flujo turístico, especialmente en la región del lago. Esto confirma el carácter pluriactivo de la nueva ruralidad.

Las familias que reciben remesas tienen una mayor posibilidad de movilidad social, ya que no dependen únicamente de ellas como fuente de ingresos. Al invertir las remesas, buscan emprender negocios y diversificar sus fuentes de ingreso, lo que a su vez se traduce en una inversión en los hijos. En México, la educación se ha planteado como uno de los pilares para permitir la movilidad social desde hace muchos años. La democratización de la educación y la movilidad social van de la mano, lo que ha permitido que muchos jóvenes rurales salgan de sus comunidades de origen para obtener una formación profesional en las ciudades. A modo de ejemplo que reafirma este hecho, mi ex pareja, un joven purépecha proveniente de una comunidad serrana, pudo costear sus estudios universitarios en gran parte gracias a las remesas enviadas por su hermano mayor desde Arizona.

El INEGI (2020) confirma este fenómeno, ya que para la década de 1970 aproximadamente el 26% de la población en México era analfabeta, y esta concentración era principalmente en áreas rurales. Sin embargo, desde 1980 hasta 2020, se ha observado un aumento constante en la asistencia de jóvenes a la educación superior en el caso de Michoacán (INEGI, 2020). Esta población en edad escolar y productiva ha contribuido al crecimiento demográfico de las ciudades, al tiempo que mantiene vínculos con sus localidades de origen. Esto se evidencia en el hecho de que entre 2010 y 2020, la población urbana en Michoacán aumentó en un 71.10%, lo que resultó en una disminución del 28.89% de la población en localidades rurales (CONAPO, 2020).

Con todo lo anterior, se puede observar que la nueva ruralidad está caracterizada por el cambio en la demografía, las actividades productivas y, sobre todo, los cambios económicos derivados de la educación y la migración. Como en todo proceso de cambio, existen conflictos entre lo viejo y lo nuevo. Los cambios culturales derivados de fenómenos globales han dado como resultado que las identidades se tensionen. Ante el cambio, es común y hasta cierto punto natural que se mire al pasado, y que las formas de vida más tradicionales se vuelvan una especie de ancla estabilizadora ante lo abrumador que resulta tantos cambios en tan poco tiempo. Esto ha dado lugar al surgimiento de discursos centrados en la esencia de la identidad que entran en

conflicto con las formas más contemporáneas y flexibles de entender la pertenencia a un grupo. Hoy día existe una pugna por el derecho de uso de las etiquetas, donde lo rural legítimo es el campesino, convirtiendo en una forma de capital simbólico el preservar o ajustarse de mejor manera a las visiones clásicas de lo que significa ser de rancho, ser de pueblo o ser indígena, estableciendo con ello estándares identitarios y el deber de cumplir con una serie de prerrogativas para poder auto adscribirse como parte del grupo.

Derivado de lo anterior son por ejemplo las crisis y tensiones identitarias en donde jóvenes indígenas urbanizados no saben si pueden o no considerarse indígenas por ya no hablar la lengua de sus padres, vivir en la ciudad o el tener un consumo cultural distinto al de personas que permanecieron en la comunidad con la que tienen algún tipo de vínculo, o el de jóvenes rurales que se asumen como urbanizados solo por no ser indígenas y que usan su etnicidad más cercana a lo hegemónico como capital simbólico, cuando sus condiciones materiales y culturales con respecto a las comunidades son prácticamente las mismas. Al tiempo que los discursos contruidos por las elites al interior de los movimientos que buscan fortalecer las identidades rurales en contraposición con las urbanas se imbrican con otros discursos provenientes de las estructuras sexo-género, imponiendo la heterosexualidad como obligatoria y “natural”, y reafirmando la subordinación de la mujer como partes esenciales de la cultura con la que se identifica el grupo.

Hasta el momento me propuse deconstruir la categoría de ruralidad con la intención de desencializarla tomando en cuenta las propuestas de las nuevas ruralidades, ello con la intención de contextualizar de mejor manera la situación de aquellos varones que podemos considerar rurales. Hasta hace muy poco el trabajo agrícola era un criterio suficientemente sólido para diferenciar la ciudad del campo, las poblaciones rurales eran aquellas que cultivaban la tierra y permanecían sujetos a ella, pero hoy en día y en consecuencia de los cambios en los modelos de subsistencia las relaciones de las poblaciones rurales con respecto a la tierra y el arraigo a la misma se han transformado. De igual modo, las fronteras entre rural y urbano, por lo menos para el caso de México, aparecen difusas, como resultado de la composición demográfica histórica de lo que llamamos ciudades en México, sumado a un fenómeno de migración sostenido del campo a la ciudad.

A pesar de que no todas las personas de origen rural son necesariamente campesinas, lo importante a destacar es que la ruralidad aún guarda una relación estrecha con el trabajo campesino, un trabajo que a su vez modela un *habitus* de clase y genera cultura e identidades derivadas de este, identidades que terminan por tensionarse y retroalimentándose con otras. Para el caso de varones homosexuales rurales, el origen rural modela mucho de nuestras experiencias con respecto a cómo conciliamos nuestra sexualidad con nuestra identidad de clase y étnica, de igual modo nuestras trayectorias afectivas y sexuales se construyen a partir de nuestra posición como habitantes del campo y las relaciones con un ambiente gay constreñido en las ciudades, algo que profundizaré más adelante.

1.2- Entendiendo la ruralidad michoacana desde una perspectiva intercultural

Al presentar la propuesta de investigación había una muy justificada preocupación por parte de mis profesores y profesoras, debido a que al describir mi campo de estudio y los varones que tenía como objetivo entrevistar, la palabra “de origen rural” parecía agrupar a demasiadas identidades, y hasta cierto punto esto no es equivocado. En México las ruralidades están conformadas tanto por poblaciones indígenas como no indígenas que pueden o no ser campesinas, y a las nuevas ruralidades se suman además personas, sobre todo jóvenes, de origen rural urbanizado. Había mucho temor a que la muestra de interlocutores estuviera desbordada, y que adicionalmente al tomar en cuenta experiencias de varones tanto indígenas como no indígenas, las experiencias de uno y otro grupo no guardasen ninguna relación entre sí, corriendo el riesgo de recabar un montón de datos posiblemente inconexos y que difícilmente podrían explicar una problemática estructural. Asertivamente se me aconsejaba a enfocarme a un solo colectivo, ya fuera este el indígena o el no indígena, con tal de poder hacer una mejor explicación de un fenómeno.

La interseccionalidad como herramienta de análisis examina cómo las relaciones de poder se entrelazan y se construyen mutuamente. La raza, la clase, el género, la sexualidad, la discapacidad, la etnia, la nación, la religión y la edad son categorías de análisis, términos que traducen importantes divisiones sociales. Pero también son categorías que adquieren significado a partir de las relaciones

de poder del racismo, el sexismo, el heterosexismo y la explotación de clase. Una forma de explicar la organización del poder señala cuatro ámbitos distintivos pero interconectados del poder: el interpersonal, el disciplinario, el cultural y el estructural (2016: p. 17).

La interseccionalidad si bien, se ha esmerado enormemente por visibilizar experiencias de vida desde la subjetividad, el abordaje actual de los trabajos que se enuncian como interseccionales parecieran volcarse a describir vivencias cada vez más y más específicas con el afán de visibilizar las múltiples opresiones derivadas de la intersección de diferentes condiciones, ser mujer, ser indígena, ser migrante, ser refugiado, ser desplazado y para el caso de este trabajo ser rural y poseer una condición sexual disidente al tiempo que se es varón. Lo problemático de esta postura de las especificidades es que describir las vivencias desde lo específico en cierto modo se tiende a atomizar al extremo las problemáticas y paradójicamente desvinculándolas de su origen estructural. Las propias Collins y Bilga al plantear su teoría de la interseccionalidad se preocuparon por aclarar estas críticas, citándoles:

Una de las críticas a la interseccionalidad es que se sirve en exceso de la identidad como categoría de análisis. En otras palabras, debido a su atención desmedida a la identidad, la interseccionalidad no atiende como debiera los análisis estructurales, en especial los materialistas de la clase y el poder. (2016: p. 121).

Y es que, como he explicado, la identidad funciona como una especie de barrera que marca el inicio de la pertenencia y la frontera con la extrañeza. Con los movimientos de reivindicación de las identidades históricamente oprimidas la tendencia ha sido su esencialización de forma estratégica, como un medio de cohesión del grupo ante la amenaza que puede significar otro colectivo externo leído como antagónico, anulando las identidades múltiples y multisituadas y con ello cualquier punto en común o condición compartida con otro grupo, que pudiera significar el compartir algún tipo de opresión derivada de estructuras que superan los particularismos identitarios. Citando de nuevo a las autoras:

En contraste con estas identidades individuales y esencializadas, se puede entender que las personas poseen múltiples "subjetividades" que construyen de una situación a otra. En otras palabras, es posible que las personas tengan muchas opciones y una considerable capacidad de intervención en lo que decidan ser.

Gran parte de la erudición interseccional defiende este modo de entender la subjetividad humana: las personas expresan diferentes combinaciones de sus múltiples identidades de género, sexualidad, raza, etnia y religión en las distintas situaciones. El contexto social afecta al uso que las personas hacen de la identidad para crear espacio para la libertad personal. (Collins y Bilga, 2016: p. 122)

Otro de los aspectos problemáticos de cómo es entendida la interseccionalidad es que en la retórica de ciertos grupos la conjunción de opresiones y privilegios como parte de la experiencia subjetiva de un sujeto es vista como imposible, planteando las opresiones como múltiples al tiempo que son acumulables, y los privilegios como algo que tajantemente se posee o no, cuando en realidad tanto opresiones y privilegios son constructos que adquieren sentido solo en su carácter relacional. Como bien plantea Foucault (1998) el poder es un aspecto intrínseco a las relaciones sociales de todo tipo, no es algo que se tiene, sino que se ejerce, de la misma forma el privilegio es ejercido en la medida que ciertas condiciones te colocan más cercano a lo hegemónico y con ello el ejercicio del poder se ve facilitado y fomentado desde estructuras que dan origen a la desigualdad. Las relaciones de poder pueden darse entre individuos como colectividades, y padecer opresiones por alguna condición no es incompatible con el hecho de que alguna otra condición me otorgue ciertos privilegios, ello significa que opresiones y privilegios son vividos y ejercidos a partir de nuestras subjetividades, cómo, con quien y donde nos relacionamos.

En el proceso de construcción política de identidades históricamente subordinadas y marginadas estas suelen construir sus discursos precisamente sobre la denuncia legítima de las opresiones estructurales y sistémicas vividas por una condición específica. Racismo, clasismo, homofobia, misoginia son “el pan nuestro de cada día” para muchas personas, y a partir de las intersecciones de sus condiciones estas matrices de opresión se pueden experimentar de forma simultánea. Sin embargo, como parte de la discursiva generada desde la esencialización de las identidades también existe una tendencia de hablar sobre las opresiones y de la interseccionalidad desde lo que yo llamo como el “monopolio del sufrimiento” o lo que ciertos círculos feministas han llamado como “la olimpiada de opresiones”, donde se pierde el foco de problemáticas que tienen un origen estructural y que afectan de formas prácticamente idénticas a diferentes grupos en el afán de que alguna de estos adquiera protagonismo frente a otra bajo el argumento de “¿quién sufre más y por qué?” A partir de la intersección de otras condiciones invalidando las

experiencias de vida de las y los otros por no cubrir un conjunto de requisitos que de forma política dan mayor credibilidad a las opresiones vividas y su denuncia (Afrofeminas, 2018).

Si se ignora que las identidades son múltiples y las opresiones y privilegios se pueden vivir de forma simultánea, se corre el riesgo de analizar las problemáticas de ciertos grupos haciendo énfasis en las particularidades perdiendo de vista lo estructural. El posible resultado de lo anterior es la generación de marcos explicativos sesgados que poco o nada ayudan a encontrar el origen de la problemática y ayudar en su solución. Para el caso un ejemplo, en la pregunta eterna de si México es racista o en realidad clasista, se pierde de vista que la pobreza en México esta racializada resultado de la imposición de un sistema colonial que organizó la población por medio de estratos raciales, cercenando muchas de las posibilidades de movilidad social para la población indígena y sus descendientes, dando como resultado la acumulando la riqueza en sectores blancos, que a su vez se traduce en que hoy en día en México quienes ostentan las mejores oportunidades de movilidad social e índices más altos de profesionalización sean personas blancas o cercanos a lo blanco, mientras que el sector productivo primario este ocupado en su mayoría por personas morenas, lo que da indicios de una riqueza acumulada y una pobreza heredada (Juárez, 2022).

Desde la perspectiva interseccional, las poblaciones indígenas en México sufren opresiones derivadas de sus condiciones raciales y étnicas, una experiencia que también viven personas de piel morena debido a las asociaciones negativas con este color de piel, aunque no necesariamente se identifiquen como indígenas. Por supuesto, también existen opresiones derivadas de las condiciones de clase. En este caso, los prejuicios surgen debido a la procedencia rural, los cuales, en esencia, también son racistas. Así como existe el insulto "pinche prieto", también está el de "indio bajado del cerro" para referirse a las personas cuyos modos desentonan con los códigos culturales asociados a lo urbano, ya que en los imaginarios colectivos, "lo indio", como lo refería Bartolomé (1997), está íntimamente asociado con lo rural y lo campesino.

La gran diferencia radica en que si tienes un color de piel claro, cercano al blanco, cuentas con una ventaja que te permite disimular tu origen rural de una mejor manera y escapar de las experiencias detonadas por el racismo y el clasismo. La procedencia de clase compartida por poblaciones indígenas y no indígenas de tipo rural-campesina no solo implica ser categorizados de la misma forma por grupos antagónicos, como es el caso de personas ciudadanas y blancas, sino que también te somete a pasar por experiencias muy similares moldeadas por las condiciones de

vida en el campo. Muchas de estas experiencias son resultado de la marginalidad en la que se encuentran las localidades rurales, donde las estrategias para enfrentarlas terminan siendo las mismas, sin importar el origen étnico.

La ruralidad se convierte entonces en una condición que moldea las experiencias de vida de personas tanto indígenas como no indígenas, cuyas identidades étnicas convergen con una identidad de clase de origen campesino que, a su vez, da forma a otras identidades, como las de género y sexualidad. Además, otro gran conflicto surge al asumir a las colectividades indígenas como entidades marginales en comparación con el resto de la población de México, como si su desarrollo hubiera tenido lugar en completo aislamiento respecto a otros mexicanos. Esto se asemejaría, por ejemplo, a la situación de los pueblos indígenas en la Amazonia brasileña, lo que imposibilitaría cualquier tipo de relación interétnica. Sin embargo, deseo desmentir esa idea a continuación.

Desafortunadamente, en México seguimos viendo a las poblaciones indígenas con un exceso de exotismo, una visión que se hereda de las estructuras coloniales y que el estado-nación mexicano perpetúa a través de un colonialismo interno (González, 1963). Esto se evidencia en el lenguaje coloquial y en los discursos políticos mexicanos, donde se utiliza la palabra "grupo étnico" como sinónimo de pueblo indígena, lo cual no es completamente incorrecto, pero puede ocultar relaciones de poder y una actitud condescendiente. Desde hace algunas décadas, el concepto de lo étnico se convirtió en un eufemismo que reemplaza la palabra "raza" debido a las connotaciones negativas que esta última puede tener. Esto se debe, por supuesto, a toda la historia del siglo XX y los antecedentes de genocidio y esclavismo respaldados por las teorías de la supuesta superioridad racial de unas poblaciones sobre otras (Wade, 2000).

Giménez (2006) menciona que, en México, lo que llamamos grupos étnicos son colectividades de personas sometidas a un proceso iniciado en el siglo XVI, que implicó la desterritorialización de las poblaciones y su asimilación dentro de un sistema que las considera "extranjeras en su propia tierra". En México, no es en absoluto raro que las personas mestizas nos coloquemos como un parámetro de "normalidad" desde el cual se mide lo étnico, considerando lo étnico como algo diferente a nosotros y, por lo tanto, exótico. Esto se debe a que, al estar relativamente más cerca de lo hegemónico, nos posicionamos como más cercanos a la civilidad eurocéntrica, una "civilidad" que nos despoja de la capacidad de tener etnicidad aparentemente. Por otro lado, las poblaciones indígenas son percibidas prácticamente como

salvajes, utilizando como referencia, por supuesto, su lengua, su fisonomía, su forma de vestir, sus costumbres y los lugares que habitan. Todas estas características operan como marcadores étnicos que delimitan una frontera entre lo que se asume que es un indígena y el resto de los mexicanos.

Es innegable que los colectivos de individuos que hoy agrupamos dentro de la categoría de pueblos indígenas tienen rasgos culturales muy particulares, al igual que cualquier otra persona, ya sea indígena o no. Poseer y reproducir una cultura específica no es exclusivo de los pueblos indígenas. Estos rasgos culturales son la base de una identidad étnica que ha funcionado de manera continua en el tiempo para marcar fronteras con otros grupos, que en el caso de México serían el resto de los mexicanos no indígenas (Bartolomé, 1997). Sin embargo, vale la pena replantear estas fronteras más como un espectro que como una barrera infranqueable. A menudo, desde una perspectiva exotizadora y condescendiente, asumimos que alguien, solo por ser indígena, posee una cultura radicalmente diferente a la de cualquier mexicano que no se identifica como indígena. No puedo negar que existan casos así, pero se pasa por alto el hecho de que a lo largo de la historia, los procesos de mestizaje, aculturación y sincretismo han sido muy diferentes en cada región del país. Esto se traduce en la existencia tanto de particularismos culturales como de casos de cultura compartida.

Cuando Aguirre (1957) planteó sus "regiones de refugio" para describir cómo se distribuían las poblaciones indígenas en México y cómo se relacionaban con otras poblaciones, presentó un modelo en el que una población mestiza o ladina ejercía control sobre un interland de comunidades indígenas. Explicó cómo este patrón de asentamiento se estableció durante la época colonial y dio lugar a relaciones interétnicas marcadas por la desigualdad entre indígenas y ladinos, características que persistieron en el siglo XX. Estas relaciones limitaron la capacidad de integración de las comunidades indígenas en la cultura nacional y las dejaron incapaces de competir con la creciente industrialización del país, que agotaba los recursos naturales en sus territorios comunales.

El modelo de regiones de refugio descrito por Aguirre no puede ser universalizado. Mólgora (2004) señala que al menos en la región purépecha de Michoacán, las comunidades serranas lograron mantener una relativa autonomía política y económica, donde la ciudad más grande, Uruapan, no ejercía realmente el papel de una cabecera de control, a diferencia de San Cristóbal en relación con las comunidades tzotziles y tzeltales en Chiapas. Por su parte, Vázquez

(1995) comenta que la visión de Aguirre sobre los indígenas era la de miles de corporaciones independientes encerradas en sus comunidades, sin la capacidad de desarrollar ningún sentido de pertenencia más allá de su propia comunidad. Además, Aguirre veía con desconfianza cualquier forma de organización supracomunitaria de tipo étnico, como el Consejo Supremo Tarahumara, por ejemplo.

Las descripciones de Aguirre (1957) no son completamente equivocadas, ya que una característica importante de las comunidades indígenas fue su condición de aislamiento. Hasta hace algunas décadas, varias regiones indígenas eran territorios inaccesibles que funcionaron como refugios para el desarrollo independiente de las poblaciones indígenas, separadas de las poblaciones ladinas, mestizas y blancas del resto del país. Mantuvieron rasgos culturales distintivos, como la organización comunitaria y, sobre todo, el idioma. De hecho, el monolingüismo representó un desafío para el indigenismo y los proyectos modernizadores estatales durante la primera mitad del siglo XX (Gallardo, 2008). Sin embargo, esto no significa que las poblaciones indígenas no pudieran desarrollar una conciencia étnica, gremial o de clase que se superpusiera a otras lealtades, como la pertenencia a la comunidad de origen. La visión de Aguirre (1957) subestimaba en gran medida a las poblaciones indígenas y perpetuaba la idea del indígena como un niño que debía ser tutelado por sus "hermanos mayores" mestizos.

Otro punto extremadamente importante para mí es cómo entendemos los procesos de aculturación y mestizaje. A menudo, se suele pensar que la población mestizo-blanca y su cultura estuvo segregada desde el inicio de la época colonial con respecto a la población indígena. Sin embargo, no nos detenemos a pensar que una se desprende en realidad de la otra, lo que implica una filiación cultural común. México actualmente es un país donde la mayoría de la población tiene piel morena; de hecho, las personas de piel blanca son una minoría que ronda entre el 7% y el 12% de la población total según diferentes censos (Campos, 2016). El sentido común nos indica que los tonos de piel morena son en gran medida resultado de la ascendencia indígena de la mayoría de los mexicanos. Sin embargo, con esto no estoy diciendo que todas las personas morenas necesariamente sean o se asuman como indígenas, pero sí indica que de forma sostenida desde la conquista y durante toda la época colonial y todo el siglo XIX, la población mayoritaria era indígena. Ahora la pregunta aquí es: ¿cómo es posible que las poblaciones indígenas en México, siendo la población mayoritaria, quedaran reducidas a ser una minoría étnica?

Esta pregunta se responde con lo que Bonfil (2005) ha llamado desindianización. En su obra "México profundo", realiza un recuento histórico de la situación de las comunidades indígenas desde la época prehispánica hasta el siglo XX. Plantea que la pérdida de las tierras comunales durante los procesos de desamortización del siglo XIX fue uno de los factores que más incidieron en la pérdida de la identidad. No se trata de que se hayan perdido los rasgos culturales asociados a lo indígena, sino que se ha perdido el sentido de pertenencia étnica. Esto se refleja en la composición de muchas poblaciones contemporáneas de México, que exhiben rasgos culturales evidentemente indígenas, pero sin que sus habitantes se autoidentifiquen como tales. Y esto no solo se aplica al ámbito rural; también hay ciudades con barrios y pueblos con una gran presencia de cultura indígena residual, como los casos de Milpa Alta y Xochimilco en la Ciudad de México. La identidad y la autoadscripción son conceptos clave, como explica Bartolomé:

La tradición antropológica ha destacado que las construcciones identitarias no deben ser confundidas con los fenómenos culturales; sin embargo, aún es frecuente considerar identidad étnica y cultural prácticamente como sinónimos. Si bien la identidad colectiva tiende a reflejar las normas culturales de una sociedad, no depende exclusivamente de éstas para existir como tal. Aun sociedades sometidas a intensos procesos de descaracterización cultural podrán seguir definiéndose en términos étnicos, aunque éstos ya no remitan a una tradición específica. Las configuraciones identitarias se pueden bazar en una filiación cultural propia, o asumida como propia, con independencia de que la tradición cultural vaya cambiando con el transcurso del tiempo. De esta manera el proceso social de identificación pretenderá expresar la situación contextual de una cultura. (1997: p.75).

Bonfil (2005) argumenta que, con la pérdida de la base territorial durante el siglo XIX, los procesos de migración para trabajar en las haciendas y las campañas estatales para la mexicanización de las poblaciones indígenas, gradualmente, las poblaciones que se consideraban como parte de un grupo indígena específico fueron asimilándose a la "cultura nacional". Sin embargo, algo que deja muy claro este autor es que la cultura indígena de tradición mesoamericana no desapareció, sino que se encuentra diluida en lo que consideramos como cultura mexicana. A esto, él le llama el México profundo, un México indígena que está en

constante tensión con el México imaginario, un México que obstinadamente niega sus orígenes indígenas y busca imponer un modelo de desarrollo mestizo-blanco. Bonfil (2005) afirma entonces que la base de población indígena del país no ha desaparecido, como sí ocurrió en otros territorios colonizados, sino que se desindianizó, quedando asimilada como parte del proyecto de nación mestizo-blanco. Aún existen poblaciones que no se han asimilado por completo, y estas son las que Aguirre (1957) tipificó como las poblaciones de las regiones de refugio.

Con el concepto de desindianización de Bonfil (2005), lo que quiero explicar es que las poblaciones indígenas, si bien tienen rasgos culturales particulares, algunos de ellos remanentes de la época prehispánica, comparten parte de estos rasgos con poblaciones que no se autoidentifican como indígenas pero que habitan en los mismos territorios que las poblaciones indígenas. Estos rasgos compartidos incluyen sistemas de creencias mágico-religiosas, el sistema de cargos, el valor otorgado a las estructuras de parentesco, los sistemas constructivos y la organización comunitaria, e incluso parte del lenguaje. Me resultó particularmente interesante que, en algunos pueblos cercanos al municipio de Salvador Escalante, conocido también como Santa Clara, se llaman "ecuaros" a los patios y traspatios donde se cultivaba la milpa. La gente de estos pueblos no se autodenomina indígena ni sabe que esa palabra proviene del purépecha, pero esto muestra indicios de la raíz cultural de la zona.

Del mismo modo, si tomamos en cuenta no solo la condición de raza o etnia, sino también las condiciones de clase, podemos descubrir muchos puntos de cercanía en la cultura que reproducimos las personas de origen indígena y las personas no indígenas. Obviamente, no estoy afirmando que la cultura que posee una persona originaria de una comunidad indígena en la sierra Tarahumara será extremadamente similar a la de alguien proveniente de una zona urbanizada blanca como Santa Fe en la Ciudad de México, simplemente porque ambas son mexicanas. No estoy ignorando las estructuras que generan asimetrías y que históricamente han moldeado la composición étnica y racial de México, así como los intercambios culturales. Existe una diferencia entre interculturalidad y disimetría cultural, un concepto desarrollado por Giménez (2014) para explicar cómo las clases populares no tienen acceso a la cultura de las clases altas, pero las clases altas sí pueden consumir la cultura producida por las clases populares. Desde la perspectiva de Bonfil (2005), el México imaginario siempre ha aspirado a emular una cultura asociada a lo blanco y eurocentrado, lo que implica que en México exista una población

privilegiada blanca que históricamente ha vivido segregada de las clases bajas caracterizadas por poblaciones indígenas y desindianizadas, lo cual se traduce en la falta de parentescos culturales.

Utilizando la categoría de clase, es más fácil estructurar las afiliaciones y antagonismos en la composición étnica y racial de México, y con ello, en la cultura que cada clase produce y comparte, ya que en México la clase y la raza están entrelazadas debido a nuestro pasado colonial (Juárez y Vergara, 2018). Giménez (2014) define a las clases populares como aquellos sectores históricamente conformados por la clase obrera, sin embargo, en el caso de México, el sector popular se amplía al incluir también a la población indígena, que representa aproximadamente un tercio del campesinado en México y también forma parte de las clases subalternas. Antes de que la identidad étnica tomara protagonismo como parte de los movimientos identitarios, lo que se reivindicaba era la identidad de clase. Y es cierto que México es un país esencialmente rural, y las poblaciones que conforman la ruralidad mexicana no son solo poblaciones indígenas, sino también poblaciones desindianizadas, mestizas-blancas y güeras, o como las llamaba Aguirre (1995), mestindias, todas ellas de base campesina dispersas en comunidades, ejidos y ranchos.

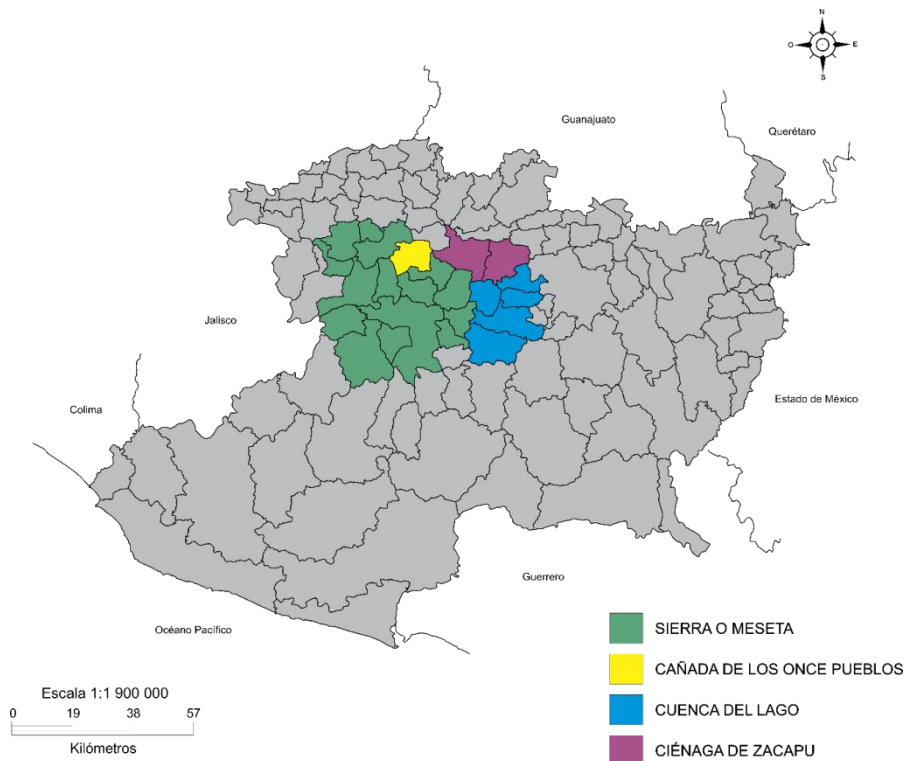
Aquí tampoco estoy ignorando las tensiones étnicas ni afirmando que en la ruralidad la conciencia de clase sea suficiente para superar los conflictos étnicos. Históricamente, la lucha por los recursos ha desencadenado disputas entre comunidades indígenas y localidades mestizas-campesinas, y también existen áreas donde impera la máxima de "juntos, pero no revueltos", lo que activa y refuerza las fronteras étnicas como medio de protección de lo considerado propio. Un ejemplo emblemático de esto son los conflictos entre ganaderos de Quiroga y comuneros de Santa Fe de la Laguna durante la década de 1980 en Michoacán (Zarate, 2001). Del mismo modo, existen casos donde las fronteras étnicas se diluyen debido a la conciencia gremial y de clase. Un ejemplo de esto son los movimientos campesinos cuya base eran tanto comunidades indígenas como localidades mestizas-campesinas agrupadas en la Unión Campesina Emiliano Zapata (UCEZ), que desde 1970 luchó activamente por la reconstitución de tierras comunales y ejidales en Michoacán, y se convirtió en la precuela de todo el movimiento de reivindicación étnica y de repurepechización en la región (Jasso, 2010; Vázquez, 1995).

El punto es que los conflictos de tipo racial o étnico son inevitables si consideramos que México es un país que surgió de un proyecto colonial basado en una sociedad de castas que privilegiaba lo blanco en gran medida. Lo que quiero resaltar es que las poblaciones indígenas sí bien poseen una cultura propia, conformada por la lengua, sistemas indumentarios, la

organización comunitaria, en algunos casos cosmovisiones, todo ello estableciéndose como una frontera étnica, lo que también es evidente es que en ciertas regiones del país poblaciones indígenas y no indígenas comparte algunos elementos culturales, elementos derivados de compartir una condición de clase, la clase campesina/rural.

Esta idea de una cultura compartida como resultado de la pertenencia de clase se refuerza al revisar las teorías de Bourdieu sobre el *habitus* (2000). Las clases sociales generan códigos culturales y cultura objetivada o convertida en objetos, los cuales solo pueden ser apreciados en la medida en que se entienden. Si bien las poblaciones indígenas tienen códigos propios que solo pueden ser comprendidos a través de su etnicidad, también comparten un capital cultural con las poblaciones no indígenas, conformado por referencias a la vida en el campo y la ruralidad. Un ejemplo claro de esto es la cultura material, los patrones alimentarios, la cultura de la milpa, entre otros, así como los medios de entretenimiento como las peleas de gallos y los jaripeos. Estas referencias comunes permiten establecer puentes de diálogo para la convivencia desde la interculturalidad.

Al construir mi proyecto de investigación, quise tener en cuenta precisamente estas condiciones de clase y opresiones compartidas, prestando especial atención a las características de la región. La zona rural de Michoacán, a la que pertenezco y a la que pertenecen la mayoría de mis interlocutores, está conformada por la región aguacatera-berry. Según el CEDRSSA (2017), esta región se describe como una franja que abarca 22 municipios, desde Zitácuaro hasta Cotija, con cinco tipos de climas y 11 variedades de suelo. La franja aguacatera se encuentra en una zona intermedia entre lo que en el estado se conoce como tierra fría y tierra caliente, disfrutando de un clima templado ideal para el cultivo de estas frutas. Al mismo tiempo, varios de los municipios que conforman esta franja también tienen una alta concentración de población indígena, específicamente purépecha. En la región purépecha de Michoacán, que también incluye 22 municipios, coexisten relaciones interétnicas entre los purépechas y los no indígenas, con una mezcla de población entre comunidades y poblaciones rurales campesinas (Vásquez, 2003). Véase mapa 2.



Mapa 2: Municipios que conforman la región Purépecha en Michoacán (Purhepecherio) y sus subregiones. Mapa modificado de la Encuesta INEGI 2020. Jaime Ferreira 2023.

Como ya había planteado Mólgora (2004), la región purépecha no se ajusta del todo a las regiones de refugio propuestas por Aguirre (1957). Muchas de las poblaciones que actualmente funcionan como cabeceras municipales en la región comparten una gran cantidad de cultura con las comunidades que están bajo su jurisdicción. Incluso Aguirre (1995), al describir la región Tarasca, reconocía que las poblaciones indígenas tenían tasas más altas de alfabetización en comparación con las poblaciones mestizas vecinas. Además, acuñó el término "mestindio" para referirse a los habitantes de pueblos como Nahuatzen y Paracho, caracterizándolos como una población en transición cultural que aún no había abandonado por completo la cultura y los modos de vida indígenas, pero que ya no podía ser considerada como mestiza según los criterios desarrollistas de la época.

Esta historicidad implica que las localidades que se consideran purépechas están sujetas a cabeceras municipales y, a su vez, son vecinas de ejidos y rancherías compuestas principalmente por una población mestindia o desindianizada, con las cuales mantienen relaciones estrechas y bastante horizontales. Sin embargo, es importante tener en cuenta la existencia de fronteras étnicas entre las comunidades purépechas/indígenas y los ejidatarios/rancheros, las cuales se

refuerzan o se relajan dependiendo de los conflictos en la zona provocados por la lucha por los recursos. No obstante, en ausencia de conflictos, se observa una convivencia que no se ve obstaculizada por las diferencias étnicas.

Como parte de mi experiencia viviendo en la región y reforzado durante mi trabajo de campo, no me resulta extraño escuchar a personas purépechas referirse de forma algo peyorativa a los rancheros por no tener las mismas costumbres que se tienen en las comunidades. Incluso en las comunidades existe preocupación por el "arancheramiento" de los hombres jóvenes, al ver cómo adoptan estéticas asociadas a lo ranchero y al narcotráfico, ya que muchos purépechas consideran a la gente de los ranchos como personas vulgares. Sin embargo, esto no impide que la gente de los ranchos asista a las fiestas patronales purépechas, ni que los oriundos de las comunidades asistan a fiestas en los ranchos. Las pequeñas aversiones hacia los rancheros tampoco impiden la existencia de relaciones de compadrazgo y matrimonios mixtos, resultado de que las fronteras étnicas se diluyen fácilmente. Aunque las localidades mestizas no se reconocen por completo como purépechas (hasta hace algunos años), sí reconocen tener una gran cantidad de cultura compartida con las comunidades, lo que disminuye la idea de antagonismo y, por el contrario, permite las relaciones económicas y el establecimiento de lazos familiares.

Las estructuras de parentesco y las relaciones que surgen de ellas son una parte importante para la cohesión del pueblo purépecha como grupo. Para comprender la configuración interétnica de la ruralidad michoacana, es necesario observar la particularidad del patrón de asentamiento indígena. A diferencia de otros pueblos indígenas en el país, cuya área de distribución es bastante reducida y se asemeja a pequeñas islas rodeadas de personas de diferentes etnias, dependientes de un centro ladino/mestizo, la región purépecha es una macro-región compacta y muy cohesionada. Por ejemplo, en Oaxaca, uno de los estados del país, el 78% de la población se considera indígena, lo cual contrasta enormemente con el 14% de Michoacán. Sin embargo, la población indígena de Oaxaca es multiétnica, y en diferentes regiones del estado conviven hasta cuatro grupos distintos en un territorio relativamente pequeño, con lenguas y tradiciones diferenciadas (INEGI, 2020).

Muy a diferencia del pueblo purépecha, que ocupa un territorio étnicamente homogéneo en el centro-occidente del estado, ello no significa que Michoacán no sea multiétnico. Sin embargo, los demás pueblos indígenas tienen poca o nula interacción con los purépechas, al

menos de manera orgánica. Esta homogeneidad permite la generación de relaciones intercomunitarias que fortalecen aún más el territorio. Por ejemplo, una persona de una comunidad del Lago puede ser ahijada de alguien perteneciente a una comunidad de la Cañada, a pesar de la considerable distancia. Esta relación implica una serie de responsabilidades hacia los padrinos. Las fiestas de una comunidad tienen una gran convocatoria regional, con la asistencia de personas de diferentes comunidades, ya sea por gusto o por compromisos familiares. Además, las relaciones comerciales a nivel intercomunitario generan interdependencias y relaciones. Estas características hacen que las comunidades purépechas se consoliden como un bloque poblacional bastante empoderado, equilibrando las relaciones de poder con las poblaciones mestizas con las que comparten el territorio.

La homogeneidad cultural relativa también desempeña un papel importante en el mantenimiento de los equilibrios en las relaciones de poder. Dentro de esta región, las comunidades tienen una clara comprensión de qué pueblos han conservado de manera constante suficientes rasgos culturales para ser considerados purépechas y, sobre todo, qué localidades han sido coherentes al presentarse y asumirse como indígenas. Se identifican muy bien aquellos pueblos que durante mucho tiempo no se reconocían a sí mismos como indígenas o renegaban de su identidad indígena, pero que en tiempos recientes han comenzado a hacerlo. Esto se debe a un intenso proceso de movilización de las comunidades desde la década de 1970, primero por la reconstitución del territorio comunal y luego por la lucha por la autonomía. Este proceso ha fomentado la repurepechización de localidades que antes mostraban una actitud apática hacia la reivindicación de su pertenencia a la comunidad indígena (Vázquez, 1995).

Este proceso ha generado un fervor en la afirmación de la identidad étnica, lo que ha llevado a muchas poblaciones a reivindicar su identidad como purépechas e indígenas. Sin embargo, esto también ha abierto la puerta para que localidades que se desindianizaron hace siglos pero que aún conservan una cultura mestiza-campesina de raíz purépecha busquen ser reconocidas como parte de la purepechidad. Ejemplos de esto son Santa Clara, Nahuatzen, Sevina, Paracho, Pátzcuaro, Erongarícuaro, Zacapu y las localidades cercanas como Naranja, Comanja y Tarejero, así como los barrios de Uruapan, entre otros. Este proceso puede volverse problemático si se analiza cómo se manipulan las identidades indígenas con el objetivo de capitalizarlas.

Los casos anteriores han sido respaldados por líderes étnicos purépechas de organizaciones como Comuna Purépecha o el Concejo de Cargueros de la Kurikahueri K'unchikua, que surgieron como parte del movimiento de reconstitución comunitaria y reivindicación étnica. Sin embargo, no existe un consenso generalizado sobre si estas localidades y sus poblaciones pueden considerarse realmente purépechas. Esto demuestra que las fronteras étnicas entre los purépechas y las personas de las localidades mestizo-campesinas de la región están bastante difusas, y que los discursos sobre particularismos culturales operan más en el ámbito político que en la práctica.

Este fenómeno se puede entender si se analiza cómo los movimientos sociales, al menos los nuevos, en sus procesos de gestación y lucha construyen discursos con el fin de dar legitimidad a su agenda política y denuncias. Estos discursos se convierten en narrativas que operan de manera propagandística y aseguran la adhesión de miembros que no solo empaticen con la causa, sino que también hagan una inversión emocional que garantice su fidelidad a la causa (Melucci, 1993). Todo nuevo movimiento social cuenta con sus mitos fundacionales, héroes y mártires como parte de su discurso. Para el caso de los movimientos indígenas, su mito fundacional es la conquista, centrando parte de su narrativa de lucha en la reivindicación de una cultura que se asume, ya ni siquiera como heredera espiritual, sino como un facsímil de una cultura prehispánica que ha resistido durante los últimos quinientos años.

Obviamente, aquí no haré ninguna apología al proceso de colonización y las estructuras de desigualdad generadas como parte de este, pero sí deseo mencionar que gran parte de la narrativa de los movimientos indígenas en el discurso anula por completo la agencia de las poblaciones indígenas en su proceso de inclusión como parte del sistema colonial. De la misma forma, se niega cualquier proceso de interacción cultural o intercambio recíproco de elementos culturales que han modelado lo que hoy asumimos como cultura indígena. Para estos movimientos, tiene mucho más sentido legitimarse sobre el argumento de la resistencia, la continuidad y la inalteración, las cuales se vieron perturbadas por la intromisión de un agente externo personificado ya sea por la conquista, el Estado o los ladinos. Como ejemplo, mencionaré una conclusión a la que llegó Speed en su proceso de estudio en una comunidad de Chiapas:

Por desgracia, la gente de Nicolás Ruiz no necesariamente coincidía conmigo. Ellos percibían su cultura como unificada y tendían a enfatizar la continuidad

sobre el cambio. En su opinión, hacer hincapié en el cambio no aportaba en nada al caso y no coincidía con su propia percepción. Por ende, a pesar de que los antropólogos podemos ver la identidad como algo inherentemente inestable y cambiante (Lowe 1991), debemos enfrentar el hecho de que los pueblos indígenas suelen considerar que esa fluidez cultural es contraria a sus propias metas e incluso a la idea que tienen de sí mismos y sus culturas. (2018: p. 287)

Bartolomé (1997) al hablar sobre la construcción del concepto de "lo indio" explica que, en el proceso de articulación de identidades, el Estado-nación les asignó a las poblaciones indígenas una identidad que esencializaba los rasgos indígenas bajo la figura de una indianidad genérica, suprimiendo cualquier particularidad. Si bien la indianidad genérica es homogenizadora, también ha sido retomada políticamente durante la segunda mitad del siglo XX por los pueblos indígenas, actuando como un aglutinador de colectividades desarticuladas y superando cualquier localismo excluyente. Prueba de ello es cómo miembros de diferentes pueblos se agrupan en torno a problemáticas comunes, siendo esta conciencia pan-étnica una herramienta crucial de lucha a nivel político. Por ello, muchos de los gentilicios utilizados para autodenominarse quedaron suprimidos y sustituidos por la etiqueta indígena, que comenzó a hacerse de uso cada vez más frecuente dentro de las comunidades y en el lenguaje político hacia el exterior a partir de 1970.

De esta manera, es fácil entender por qué en la construcción política de las identidades indígenas se ha hecho tanto hincapié en el hecho de ser reproductores de una cultura ancestral en continua resistencia y antagónica a la modernidad. Aunque esto no es del todo equivocado, tampoco es del todo cierto, ya que bajo este relato se refuerza la idea de las comunidades indígenas como poblaciones monolíticas arraigadas a un territorio, perdiendo de vista los procesos históricos, los cambios demográficos y los desplazamientos que propiciaron la desindianización/mexicanización de las poblaciones, así como las transformaciones culturales, los cambios de identidad y los elementos culturales compartidos con otros grupos. En muchas ocasiones, las fronteras étnicas existen más a nivel discursivo que de facto, sobre todo si se toma en cuenta la diversidad de escenarios y las composiciones étnicas de las diferentes regiones del país.

Como mencioné anteriormente, las poblaciones indígenas, al igual que el resto de las personas en el mundo, cuentan con una cultura propia que se convierte en la base de repertorios

para la construcción de la identidad (Giménez, 2005). Sin embargo, en el contexto de la reivindicación identitaria y debido a la presión externa, se han retomado ciertos elementos culturales para convertirlos en emblemas identitarios, reforzando las fronteras étnicas a través de los particularismos y diferencias culturales. Esto plantea la cultura indígena como antagónica con respecto a la cultura de los mestizos o ladinos, tal como lo menciona Bartolomé.

En los contextos interactivos la identidad étnica puede aparecer basada en componentes culturales privilegiados que pasan a comportarse como emblemas seleccionados de la identidad. De esta manera una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posee el grupo alterno. Es decir, que aspectos tales como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasaran a confrontarse con los de los otros (1997: p 79).

En varios casos, esta manera de estructurar los discursos sobre los antagonismos y las fronteras étnicas encaja perfectamente con la realidad, sobre todo si tomamos en cuenta aquellas regiones donde, históricamente, poblaciones indígenas vivieron subyugadas y explotadas por poblaciones mestizas o blancas, como es el caso de Chiapas y, sobre todo, Yucatán. Basta recordar el pasaje de la lucha de castas y los levantamientos mayas, lo que implicó una fuerte segregación racial y, por lo tanto, también cultural (Meyer, 1986). Sin embargo, este modelo de segregación-explotación no fue universal en todo el país, y como mencioné anteriormente, existen casos específicos donde lo que asumimos como poblaciones mestizas y su cultura son en realidad el resultado de que poblaciones indígenas dejaron de asumirse como tal y pasaron a identificarse más con una identidad campesina en términos de clase y no de raza (Mallon, 1995).

Ello contradice algunas posturas planteadas por los líderes radicales y los entofundamentalismos de movimientos indígenas, que hablan de los mestizos casi como si acabaran de llegar en barco y no tuvieran ningún tipo de parentesco cultural con las poblaciones nativas. Esta exacerbación de las diferencias es comprensible, por supuesto, tomando en cuenta los conflictos raciales y étnicos de México. Sin embargo, lo que propongo es ser cuidadosos y analizar cuándo los discursos operan de manera estratégica y cuándo son una descripción fiel de la realidad. Para muchos movimientos indígenas, resulta más conveniente la autoexotización y presentar su cultura contemporánea como un facsímil de la cultura de sus ascendientes

prehispánicos, ya que esto les otorga mayor legitimidad a sus protestas, agendas y demandas frente a un Estado que ejerce un colonialismo interno.

Al mismo tiempo para el resto de mexicanos que no se abscriben como parte de un pueblo nación indígena el distanciamiento entre ellos, la cultura que reproducen, y “lo indígena” termina colocándolos más cercano a lo hegemónico, por lo menos de manera simbólica, los vuelve parte de ese México imaginario desindianizado y por lo tanto blanco, cuando en varios casos existen mucha cultura compartida entre una colectividad y otra, sobre todo en regiones rurales (Bonfil, 1986). En palabras de Giménez (2006), los procesos de etnización, es decir los mecanismos por medio de los cuales se vuelven en “étnicas” a colectividades desterritorializadas en México, y donde lo étnico opera como sinónimo de lo exótico/no blanco, el asumirse como fuera de esta etnicidad racializada y referente de “normalidad” reafirma la fantasía de pertenencia a la blanquitud de varios mexicanos mestizos, cuando desde una mirada externa es difícil dilucidar las fronteras reales entre lo indígena y lo indígena, esto claro está en casos específicos y no como una generalidad.

Con todo lo anterior lo que deseo es contextualizar la composición étnica y cultural de lo que yo he tipificado como ruralidad dentro de un área específica de Michoacán. Como he ido describiendo los patrones de asentamiento generan que dentro de esta ruralidad cohabiten no solo poblaciones purépechas, sino también poblaciones campesinas desindianizadas de origen purépecha y poblaciones rancheras. Este cohabitar al tiempo que propicia las relaciones interétnicas, también anula el aislamiento cultural tradicionalmente asociado a las poblaciones indígenas, sinceramente de manera contemporánea es complicado que el concepto de regiones de refugio como las estableció Aguirre (1954) se mantenga vigente, por lo menos en la región que yo estoy describiendo. Este cohabitar juntos y también revueltos implica el compartir elementos culturales, idiosincráticos, sistemas de creencias, sistemas de control, moralidad, todo lo anterior modelados desde un *habitus* de clase.

La importancia de abrir la investigación con este contexto es que no solo estoy describiendo la región, sino que estoy construyendo un perfil más o menos homogéneo de las personas que la habitan, un perfil ceñido a la nueva ruralidad y sus criterios, pues de manera contemporánea también pierde vigencia la manera de pensar lo rural como únicamente lo campesino, en total aislamiento y desconectado de la modernidad. Los testimonios que recabo y que son la base de esta investigación provienen precisamente de sujetos productos de esa nueva

ruralidad, vinculados al campo siendo campesinos o en su defecto hijos o nietos de campesinos, personas que se desempeñan en diferentes actividades secundarias, manufacturas o artesanía integrados a la vida de sus localidades y estudiantes de origen rural que viven en las ciudades, todos ellos con el común denominador de ser varones que de una forma u otra poseen una sexualidad distinta a la heterosexual y que son originarios de localidades rurales y que como iré describiendo y analizando adolecen de problemáticas comunes derivadas de la intersección de su condición sexual y su origen rural.

CAP. 2. “MARIQUITA SIN CALZONES SE LOS QUITA Y SE LOS PONE” O DEL CÓMO ES CRECER EN EL RECHAZO

Para muchos homosexuales originarios de áreas rurales, la vida en sus localidades está impregnada de mecanismos que legitiman la opresión de las minorías sexuales a través de una homofobia arraigada en la cultura. Esto ha obligado a las personas homosexuales a llevar sus formas de vida en la clandestinidad (Careaga, 2015). En el siguiente capítulo, se busca hacer una genealogía de los discursos que legitiman la heterosexualidad como única forma válida de ejercicio de la sexualidad y del afecto, y que han convertido a la homosexualidad en algo pecaminoso y enfermo.

A partir de establecer los orígenes de estos discursos en la religión, los códigos civiles y la clínica, analizo cómo se ha construido un estigma histórico en torno a la homosexualidad, mismo que fue difundido en diferentes medios culturales mexicanos durante el siglo XX, popularizando los estereotipos del homosexual, el travesti y lo joto, al tiempo que se establecía el tropo de la vida decadente y muerte trágica del homosexual, lo que pasaría a formar parte de todo un aparato didáctico para que los homosexuales interiorizaran el repudio hacia sí mismos y que les lanzaba el mensaje de lo que les podía llegar a ocurrir por no cumplir con la cis-heterosexualidad. Para analizar cómo estas representaciones gráficas junto con las anécdotas y relatos de la violencia homofóbica son instrumentalizadas como medios de disuasión y control en las vidas de los varones rurales uso el concepto de la rutinización del miedo de Green (1995) y la guerra contra las mujeres y la pedagogía de la crueldad de Segato (2018) extrapolando el concepto al colectivo homosexual.

Finalmente, recopilando un conjunto de testimonios y experiencias de vida de varones homosexuales rurales recabados mediante entrevistas y trabajo de campo, describo cómo desde la infancia los varones, ante la sospecha de ser homosexuales, son sometidos a procesos persuasivos y correctivos. La familia extensa y la comunidad actúan como agentes de vigilancia de sus comportamientos y conductas, convirtiéndose en una especie de panóptico con el fin de reprimir una sexualidad considerada aberrante y forzarlos a ajustarse a los mandatos de género.

2.1- Entre lo pecaminoso y lo enfermo los discursos de la homofobia que permean en la ruralidad

Hace un par de años, mientras trabajaba en un café en mi pueblo, en medio de un momento tranquilo sin clientes a la vista, una de mis compañeras (quien era la gerente) comenzó a compartir con nosotras, mis compañeras y yo, sobre cómo se sentía desde que empezó terapia. Al parecer, estaba asistiendo a un profesional de la psicología con credenciales dudosas, pero que se presentaba como tal. La gerente tenía la misma edad que yo, pero a sus 28 años ya estaba casada y era madre de un niño de 4 años.

La gerente, junto con su terapeuta, estaba llevando a cabo un proceso de constelaciones familiares en el que exploraba su ascendencia familiar en busca de las raíces de diversos padecimientos físicos que experimentaba en el presente. Para ella, existía una conexión aparentemente lógica entre su dolor crónico de muñeca y un trauma emocional no resuelto por su abuela en el pasado, el cual se había convertido en una especie de dolencia con la capacidad de ser heredada. Mientras explicaba esto, me miró y con toda la autoridad que le otorgaba su conocimiento adquirido en terapia, me dijo: "Quizás tu madre deseaba tener una niña y por eso saliste así". Su comentario, aunque no malintencionado, estaba cargado de ingenuidad. Simplemente respondí con resignación burlona: "Ay, hija, creo que mi madre no tenía tantas ganas porque tengo puras hermanas y yo fui de las últimas". En ese momento, ella se dio cuenta de que su comentario fue intrusivo y cambió de tema.

Si bien este pequeño pasaje pudiera caer en el terreno de lo anecdótico, para mí es una muestra reveladora. Constituye una forma de violencia sutil que dice mucho sobre la percepción de la homosexualidad en la sociedad. A pesar de los avances sociales y la mayor sensibilización sobre temas relacionados con la diversidad sexual, persiste la tendencia a exigir explicaciones a las personas homosexuales para justificar su naturaleza. A lo largo de mi vida, no he dejado de escuchar frases que se utilizan para reafirmar el discurso de que la homosexualidad es aberrante o antinatural. Desde intentos de pseudopsicoanálisis que escudriñan la infancia en busca del posible origen de la "desviación", basados en afirmaciones como "que sí te hizo falta figura paterna, que sí tu mamá te chiquiaba"; hasta explicaciones que se inclinan hacia justificaciones

religiosas, donde la falta de cercanía con Dios se asocia con lo pecaminoso, como diría mi hermana mayor: "el diablo mete bulla y está donde no está Dios". Incluso se mencionan teorías de conspiración alimentaria, como el exceso de hormonas en los pollos y el consumo de soya, que supuestamente generan androgenización y homosexualidad en los hombres. Se pueden decir mil cosas, pero el hecho inequívoco es que la heterosexualidad no se explica ni se justifica.

¿Pero por qué se considera a la heterosexualidad como punto de referencia desde el cual se juzga lo saludable, lo natural y lo correcto? Pareciera que en este símil, todo lo que no es heterosexual es considerado antinatural, enfermo, pecaminoso y perverso, como si fuera del dominio del diablo. El establecimiento de la heterosexualidad como el único patrón aceptable de expresión del deseo no es algo que haya existido desde los albores del tiempo ni forma parte de un plan natural y perfecto diseñado por alguna entidad divina que rige el mundo. Según Gauch (2015), la heterosexualidad se ha implantado como un mito intocable, como un relato que opera como el único marco válido para comprender el deseo. A lo largo del tiempo, al menos en un mundo poscolonial, se evidencia que hay mucha más intencionalidad humana que divina en este supuesto plan perfecto que busca regular las interacciones humanas y las formas en que las personas se relacionan sexual y emocionalmente.

La intolerancia hacia ciertas prácticas sexuales, sobre todo aquellas no reproductivas, aparece acompañada de cierta lógica dada por el sentido común, un sentido común inserto en los imaginarios colectivos, pues, ¿cuál sería la finalidad del sexo sino no es la de la fecundación? El placer implícito en las relaciones sexuales aparece como una recompensa residual a una tarea con un fin más grande, el de la reproducción, como si los humanos no pudiéramos actualmente reproducirnos sin ese incentivo que toma forma de un orgasmo. Sin embargo, ¿cuáles son las implicaciones que han dado como resultado que hoy día prefiramos hablar de aparatos reproductores y no de aparatos sexuales para referirnos a los genitales?

El lenguaje es una forma de transmitir el pensamiento, por lo que no debemos considerar como arbitrario el uso o la censura de ciertas palabras, ya que la manera en que hablamos refleja lo que pensamos. Por ejemplo, aunque la boca cumple funciones como introducir alimentos, hablar, soplar y besar, y aunque los labios, la lengua y los dientes tienen potencialidad para participar en actos sexuales, la boca en su conjunto no es considerada como una parte pudenda, como lo son el pene y la vagina. Incluso el ano se salva un poco de esta concepción debido a su naturaleza escatológica, que en muchos casos resulta cómica. Todo esto indica que la forma en

que hemos organizado conceptos y categorías como parte de nuestro aparente "sentido común" no es el resultado de descubrir la verdad, sino más bien la construcción de ella. Así, asumir que existen prácticas sexuales legítimas y otras que no lo son es parte de un aparato discursivo que construye verdades. En Occidente, o al menos en el Occidente eurocentrado, se ha tipificado que las prácticas sexuales no heterosexuales y reproductivas son socialmente reprobables (Foucault, 2005).

Pero, ¿cómo se han construido estas verdades y cuáles son los discursos que las sostienen? Antes de que la teoría marxista se popularizara en los círculos intelectuales como marco explicativo de las relaciones humanas, existieron otros grandes discursos paradigmáticos. Estos discursos han funcionado a lo largo de la historia como los grandes relatos legitimadores de la heterosexualidad como única forma válida de ejercer el deseo, y han tenido intencionalidades y han servido a diferentes propósitos. No es casualidad que la marginación de la homosexualidad haya surgido con el ascenso de la burguesía, y que la regulación de los placeres sexuales sea también la base de la ciudadanía construida dentro del estado moderno (Foucault, 1998).

Al menos en los últimos nueve siglos, la sexualidad humana en el occidente eurocentrado ha pasado por diferentes periodos de reglamentación. Lo que hoy día percibimos como aberrante e ilícito es el resultado de la construcción y fortalecimiento de diferentes discursos que se convirtieron en regímenes de verdad, siguiendo la máxima de que una mentira dicha mil veces termina por ser creída como verdadera. A lo largo de mi vida, he escuchado a docenas de personas que con toda seguridad afirman que la homosexualidad es algo antinatural, inmoral o pecaminoso, usando para ello argumentos biólogos y religiosos. Aquí, el cuestionamiento no es si la homosexualidad o más bien las prácticas sexuales llevadas a cabo entre dos hombres son antinaturales por sí mismas, sino más bien, entender de dónde viene esta creencia. La percepción negativa de la homosexualidad y los prejuicios que en ella se engendran no resultan ser tan antiguos como creemos, y en realidad, están concatenados al ascenso de diferentes regímenes políticos europeos a lo largo de la modernidad.

Foucault (1998) en su historia de la sexualidad indaga y cuestiona la supuesta asociación lógica entre represión y sexualidad en las sociedades occidentales desde la Edad Media hasta la modernidad, al menos en su aspecto discursivo. Hoy en día es fácil conjeturar que las sociedades premodernas eran más represivas, y que hablar de sexo era un tabú tratado con discreción. En

contraste, en sociedades contemporáneas pareciera que tratamos los temas sexuales con mayor apertura o adoptamos un enfoque científico y clínico, pero ¿es esto realmente cierto?

Lo que se puede y lo que se debe hacer entre las sábanas pertenece a un conjunto de relatos construidos a lo largo del tiempo, relatos cuya continuidad puede ser cuestionada simplemente indagando un poco. Boswell (2004) nos dice que durante los inicios de lo que los historiadores entendemos como Edad Media, las autoridades tanto civiles como eclesiásticas no tenían una especial preocupación por regular la sexualidad y el matrimonio. Diversas sectas cristianas convivían en relativa tolerancia junto con judíos y católicos, y el periodo entre el siglo XI y XII fue marcado por una relativa apertura.

Para Boswell (2004), es durante el siglo XII al XIV que ocurre un cambio sustancial en Europa, dado especialmente por el fortalecimiento del gobierno absoluto, acompañado de una búsqueda de uniformidad institucional e intelectual. Se consolida el poder civil y eclesiástico, apoyado por supuesto de toda una maquinaria administrativa. Surge la inquisición como órgano encargado de velar por el cumplimiento de los pactos y acuerdos tomados en los concilios eclesiásticos. Las preocupaciones religiosas y seculares se funden en forma de un derecho canónico que agrupa el derecho civil romano con los principios religiosos cristianos, todo ello con el fin de establecer un piso común desde el cual vigilar los problemas éticos, morales y legales. Tanto Guasch (2015) como Boswell (2004) concluyen que una muestra de este cambio de mentalidad en Europa es que, por ejemplo, los pobres dejan de ser un concepto abstracto en la moral cristiana y pasan a ser vistos como un sector poblacional y un problema del Estado. De igual forma, otros grupos como minorías religiosas y sodomitas pasan de ser un problema religioso a un problema político, policial y de orden público.

Reafirmando lo anterior, Foucault (1998) explica que la proliferación de los discursos en torno al sexo durante este periodo, según él, a partir del siglo XIII con la oficialización del acto confesional como sacramento, hay una compulsión por hablar del sexo. Se establecen tiempos y lugares específicos, así como un lenguaje especializado en torno a él. La intención de hablar del sexo no es otra que la regulación del mismo. "Pues, ¿acaso la puesta en discurso del sexo no está dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción?" (Foucault, 1998, p.24). Es a partir de este momento que dentro de los discursos en torno al sexo comienza a trazarse una línea clara entre lo permitido y lo prohibido en las relaciones sexuales. A partir del siglo XIII, las formas de cópula no

reproductivas entran en el peligroso terreno de lo proscrito. De esta manera, la sodomía, un pecado registrado en el Antiguo Testamento que condenó a los habitantes de Sodoma, es retomada no solo como una falta a Dios, sino también como un delito, junto con otros crímenes de la carne como el bestialismo, el incesto y la bigamia (Guasch, 2015).

¿Pero qué tan grave podía ser este pecado que condenó a una lluvia de fuego a los habitantes de una ciudad y llevó a que la esposa de Lot se convirtiera en sal? Si bien, originalmente en las interpretaciones bíblicas Sodoma y los sodomitas fueron castigados por su falta de hospitalidad, posteriormente la causa del castigo se asociaría a los pecados de la lujuria. Desde el siglo XIII, Santo Tomás había descrito los pecados de la lujuria, haciendo una jerarquización desde veniales hasta *los mortales*. Estos pecados durante la Edad Media quedarían tipificados de dos maneras: los naturales, que constaban de la fornicación, el adulterio o el incesto, y los pecados contra natura, que agrupaban la masturbación, el bestialismo y la sodomía, siendo esta última entendida como la penetración del ano, teniendo agravantes si los dos participantes eran hombres. Aunque la sodomía se entendía como un acto repugnante al igual que el bestialismo, paulatinamente comenzaría a ser diferenciada de este, superando su gravedad dentro de los imaginarios de la moral cristiana al ser considerada como uno de los peores actos que se pudieran cometer (Mérida, 2007; Guasch, 2015).

Parte del estigma construido en torno a la sodomía emanaba de su carácter contra natura, el derramar semen en un vaso o recipiente no destinado a la procreación o el crimen nefando aparece como un sinónimo para tipificar este delito (Mérida, 2007). Hasta cierto punto es comprensible cómo dentro del pensamiento cristiano la sodomía podía verse como algo de tal gravedad, ya que se cometían actos intencionales cuyo único propósito era obtener placer evitando deliberadamente la procreación. No es casualidad que Santo Tomás fuera indulgente con aquellas prácticas que, aunque lesionaban el orden social y tenían el potencial de generar conflictos, seguían estando dentro de un orden aparentemente "natural", donde el semen aún cumplía su función fecundadora y reproductiva.

España fue uno de los territorios adelantados en llevar estos actos al terreno de las leyes, desde el año 650 varios de los reinos que después conformarían España empezaron a incluir castigos para la sodomía, y ya para el siglo XV los reyes católicos estarían considerando la sodomía o el crimen nefando como crimen de lesa majestad y delito de herejía, pecados y delitos

que solo podían ser espiados con el fuego en la hoguera (Mérida, 2007; Camba, 2011). Una de las posibles causas para esta exacerbación en el castigo de la sodomía se debe a un debilitamiento del carácter redentorista de la iglesia frente al aumento del carácter represor de los estados modernos (Gausch, 2015). Los actos confesionales y los exámenes de conciencia ya no eran suficientes para regular la sexualidad, sino que el sexo pasó a convertirse en un problema de Estado. “La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII [...] no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hacerlo, sino que se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada.” (Foucault, 1998: p.42). Pero qué significa esto, ocurre que con el pasar del tiempo aplicando la máxima de “lo de Dios a Dios y lo del Cesar al Cesar” muchos pecados se transforman en crímenes, no porque antes no se castigaran, sino porque los nuevos códigos civiles durante el siglo XIX impregnados de un carácter ilustrado son en mucho la versión secular de los códigos morales eclesiásticos, así con el ímpetu dado por el nuevo régimen en Europa muchas naciones dedican apartados para regular los temas referentes a la sodomía y el bestialismo.

Para este punto, me parece importante hacer una pequeña aclaración o señalar algunos aspectos que, a mi parecer, son importantes para entender lo trascendente de irnos tan atrás en el tiempo y a latitudes tan lejanas. A manera de fe de erratas y con la precaución de no parecer demasiado eurocéntrico, lo cierto es que para entender lo angustioso que resulta saberse y ser "joto" en un pequeño pueblo de Michoacán, en México, es necesario hacer esta pequeña arqueología, ya que al fin y al cabo somos el resultado de un proceso de colonización europea, cuyos estragos encarnamos hoy día. Para el caso de México, es difícil rastrear las ideas y discursos sobre la sexualidad sin que estén sesgadas por visiones ajenas.

Partamos de la premisa de que lo que entendemos como México es la construcción de un proyecto de nación decimonónico, que fiel a las creencias de su época, intentó aglutinar a diferentes poblaciones con lenguas, historias, creencias e interpretaciones del mundo particulares y diferenciadas, que de una u otra forma habían logrado mantener cierta continuidad cultural a pesar de la imposición del sistema colonial español. Esta continuidad cultural no anula el hecho de que estos pueblos tan diferentes entre sí no hayan pasado por un proceso de apropiación y reinterpretación de la cultura de los conquistadores. A fin de cuentas, y citando a Giménez

(2005), "un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como lengua y religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto" (pp. 18-19). Concluyendo este argumento, se da el ejemplo de cómo los pueblos mesoamericanos, al adoptar el catolicismo popular de la contrarreforma impuesto por los conquistadores españoles, lo terminaron transformando en un marcador privilegiado de fronteras étnicas. Un marcador que ha permanecido con cierta continuidad hasta el día de hoy y que ha funcionado para que muchos grupos indígenas sean núcleos poblacionales fácilmente diferenciables del resto de mexicanos, teniendo así católicos con prácticas de culto distintas.

Del mismo modo, es terriblemente complicado saber cuáles eran las interpretaciones de lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo proscrito, así como aquello que pudiera ser tabú en el sexo antes de la llegada de los españoles. Por una parte, no podemos fiarnos demasiado de las fuentes coloniales, ya que estas han sido construidas desde la visión moral de los conquistadores españoles; frailes y escribas no tuvieron reparos en condenar a los indios por sus idolatrías y sodomías (Guilhem, 2004). Por otra parte, las reconstrucciones de la vida sexual prehispánica realizadas desde la arqueología y la historia contemporánea trabajan con vestigios, los cuales arrojan piezas inconexas de información con las cuales se intenta construir un relato más o menos coherente. No estoy diciendo que estas investigaciones estén exentas de rigurosidad, pero debemos admitir que, en nuestro gremio, lo que se hace son reconstrucciones ideales que, en la mayoría de los casos, intentan ser fieles al pasado. Finalmente, las interpretaciones de la vida sexual prehispánica elaboradas a partir de los relatos de los descendientes de los pueblos que habitaron lo que hoy llamamos México antes de España y antes del Estado nación mexicano se sostienen sobre una base muy endeble.

Como mencioné antes, debemos tener en cuenta el proceso de imposición, apropiación y reinterpretación de la cultura hispánica por parte de los que ahora llamamos pueblos indígenas. Durante al menos quinientos años, estos pueblos han experimentado periodos de crecimiento y disminución demográfica, desplazamientos, desterritorialización y rupturas culturales como resultado de la asimilación, a veces forzada, con otros grupos. En consecuencia, debemos ser enfáticos al afirmar que lo que hoy entendemos como cultura indígena en su conjunto no es un facsímil del mundo prehispánico. Es por ello que los discursos de intolerancia, tolerancia, aceptación y, si se quiere, permisividad de lo que entendemos como homosexualidad al interior

de los pueblos indígenas contemporáneos difícilmente pueden ser interpretados como parte de creencias inalteradas desde la época prehispánica. No estoy subestimando las tensiones y resistencias culturales emprendidas por muchos grupos que ahora llamamos indígenas, que efectivamente han permitido la continuidad de ciertos elementos culturales, como el idioma, las cosmogonías, las epistemologías y los sistemas de creencias, entre otros. Sin embargo, intento enunciar la acción avasalladora que significó primero la conquista, luego el sistema colonial y finalmente el Estado nación mexicano, así como el carácter etnocida que cada uno tuvo en su momento.

El cuestionamiento no es sobre si acaso en las civilizaciones que se desarrollaron en lo que hoy conforma el territorio mexicano había hábitos sexuales que hoy llamaríamos homosexuales. El sexo, como acto no restringido a la reproducción, es algo inherente a la humanidad y sus muy variadas formas de expresión nos han acompañado a lo largo de la historia. La pregunta vendría más bien en ¿cómo cada grupo desde su cultura interpretaba estas prácticas y cómo las regulaba? No podemos afirmar que en el mundo prehispánico no hubiera grupos cuyos códigos morales y de conducta vieran con laxitud las prácticas sexuales no reproductivas entre personas de la misma genitalidad y al mismo tiempo, tampoco podemos afirmar que otros grupos no las reprobaran, aquí es donde entran en juego los particularismos culturales. El hecho irrefutable es que con la conquista y la acción colonizadora se importó al continente el concepto de sodomía y pecado nefando que formaba parte de los códigos civiles y eclesiásticos, y bajo los cuales quedaron absorbidos las poblaciones nativas sobrevivientes a la conquista y las pestes, que posteriormente serían integradas al sistema colonial español bajo la categoría político-jurídica de "indio" (Oliver, 2004).

México y los mexicanos somos producto de una empresa y proyecto colonial, y como tal, somos herederos de los estragos generados por la colonialidad. Una colonialidad eurocentrada que, como explica Quijano (2004), le otorga a Europa el monopolio sobre los criterios de civilización dentro del gran relato de la modernidad. El proyecto de independencia mexicano nunca pensó en destruir las instituciones construidas por los españoles, sino simplemente modificar aspectos mínimos en éstas. Ahí es donde radica la colonialidad, en el desdoblamiento del proyecto colonial más allá del control político directo y de extracción de los recursos de un territorio por parte de una nación. Es la construcción de estructuras de

pensamiento que producen y justifican la desigualdad, pues como bien dijo Quijano (2004), los conceptos de sexo y género se inventan junto con América.

Una vez que México entra en el gran concierto de las naciones, se alimenta con avidez del pensamiento europeo y, de forma aspiracional, crea los proyectos de nación mexicanos durante todo el siglo XX y XXI, teniendo como modelo los estándares europeos. Sin embargo, las ideas ilustradas europeas entran en conflicto con un catolicismo fanático y recalcitrante característico de la sociedad mexicana, lo que da como resultado una sociedad que transita entre los discursos modernistas y los pensamientos del viejo régimen. Un ejemplo de este eclecticismo contradictorio es la forma en que el Estado mexicano decimonónico trató el tema de la sodomía. Según Monsiváis (2010), si bien el Código Penal de 1871 había sido reformado tomando como modelo el código napoleónico francés y en este se descriminalizaban los actos sexuales entre dos hombres, la realidad es que, de hecho, este tipo de prácticas eran sancionadas y moralmente reprobadas por una sociedad que proyectaba en lo jurídico sus prejuicios morales y religiosos.

Prueba de lo anterior está en el análisis que hace Reséndiz (2014) de la obra de Heriberto Frías, considerado como iniciador de la novela de la Revolución Mexicana. Durante su paso por la cárcel de Belem, en la Ciudad de México, Frías recopila un conjunto de crónicas sobre la vida en el interior del reclusorio, donde las condiciones de hacinamiento y precariedad están presentes junto con las relaciones entre presos. Los abusos sexuales no son algo extraño en la cárcel, al igual que los apodos pintorescos que feminizan a algunos de los reclusos y que escandalizan a la sociedad porfirista. Según Reséndiz (2014), en la sociedad mexicana impregnada de positivismo y cientificismo en la segunda mitad del siglo XIX, había una clara tendencia a asociar los actos "desviados" (por no decir homosexualidad) con la pobreza y la criminalidad. Parecía que para las mentes de la época, la degradación moral se manifestaba en forma delictiva o en desviaciones sexuales y de conducta.

Foucault (1998) nos habla del sodomita como un relapso y del homosexual como una especie, y Cardín (1984) reafirma esta idea al afirmar que el homosexual monopolizó la tipificación jurídico-canónica, abriendo paso a un conjunto de perversidades que la psiquiatría asume. En este sentido, es importante comprender la diferencia entre el sodomita y el homosexual. La transición del pensamiento cristiano del sodomita al homosexual clínico no

puede entenderse sin tener en cuenta el peso de los discursos científicistas de la segunda mitad del siglo XIX. Con la modernidad en Occidente, comienza un proceso de secularización de los discursos y emerge el pensamiento científico como marco explicativo del mundo y depositario de la verdad, impulsado por el ascenso de las burguesías y el desplazamiento de la aristocracia (Granados, 2006).

Hacia 1864, el abogado Karl Heinrich Ulrich, de origen alemán, comenzó a distribuir una serie de panfletos bajo el seudónimo de Numa Numantis. En estos panfletos, Ulrich declaraba que el afecto que podían experimentar dos hombres entre sí era natural y no debía ser perseguido, ya que no era resultado de ninguna patología o desviación. Su intención era frenar la criminalización de la sodomía ante la adopción del código prusiano. Entre los aportes de Ulrich, destaca la introducción de la etiqueta "uranista" para referirse a los hombres que tienen sexo o se sienten atraídos por otros hombres. En 1868, el periodista húngaro Karl María Kertbeny publicó dos panfletos en los que introdujo las categorías de homosexual y heterosexual, defendiendo que la homosexualidad era innata y no podía ser criminalizada. La historia de estos dos personajes no tuvo un final feliz: Ulrich se exilió en Italia y murió en la pobreza, mientras que Kertbeny falleció debido a la sífilis. Por su parte, Foucault atribuye la popularización del concepto de homosexualidad tal como se emplea en la actualidad al Dr. Otto Westphal y su obra "Sentimiento Sexual Contrario" de 1870 (Foucault, 1998; Peidro, 2021).

Si bien el discurso religioso ve al sodomita como pecador, una categoría trasladada a los códigos penales de los Estados nación del nuevo régimen, el surgimiento del discurso clínico-científico vendría a convertir ahora al sodomita en enfermo. El trato que se le da a los enfermos, así como la percepción de ellos, es muy distinto al trato que se le da a los pecadores y a los criminales. La diferencia radica en la responsabilidad que cada uno de ellos tiene sobre el acto en sí. El pecador es responsable de sus faltas bajo la premisa del libre albedrío, es decir, tiene la capacidad de resistirse al pecado. El criminal, al igual que el resto de nosotros, está sometido a un conjunto de leyes que en teoría deberían persuadirlo de cometer delitos. Pero ¿qué pasa con los enfermos? El enfermo no es responsable de su enfermedad, no decidió enfermarse. Sin embargo, como se observa en el análisis de Reséndiz (2014), persiste una mirada prejuiciosa que sigue viendo la homosexualidad como una desviación de la conducta, algo atípico y perteneciente a sectores degradados moral y materialmente.

A diferencia de otras enfermedades, la inclusión de la homosexualidad en los manuales de psiquiatría no proporcionó a los homosexuales una consideración indulgente. Más bien, marcó el inicio de un período en el que la sexualidad era examinada desde una perspectiva clínica y psiquiátrica. Los sujetos que escudriñaban la vida sexual de las personas en busca de anomalías y comportamientos desviados ya no llevaban sotanas, sino batas blancas, y el confesionario fue reemplazado por el consultorio. Como señala Foucault (2004), la clínica supo aprovechar los protocolos confesionales de la iglesia, adoptándolos como parte de su método.

Ahora los sodomitas no solo eran considerados pecadores, sino que también se les etiquetaba como enfermos. La fe religiosa buscaba corregir y redimir, y la medicina adoptó una postura similar al indagar sobre el origen de esta condición y ofrecer tratamientos para "curarla". En 1952, la homosexualidad se incluyó en la primera edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM) de la Asociación Psiquiátrica Americana, donde se catalogaba como un trastorno asociado a enfermedades mentales. No fue hasta el 17 de mayo de 1990 que fue eliminada del manual (Piedro, 2021). Sin embargo, el daño ya estaba hecho. La patologización de la homosexualidad respaldada por la APA y el sistema médico permitió que tanto profesionales médicos como charlatanes ofrecieran supuestas "curas" para la homosexualidad, que incluían terapias hormonales, electrochoques, lobotomías, confinamiento, enfoques conductuales y violaciones. Incluso hoy en día, grupos de activistas continúan luchando para erradicar las terapias de conversión y promover su tipificación como delito de tortura en los códigos penales, al menos en el caso de México.

El sexo, al menos en esta cronología rastreable en la historia de Occidente, ha estado sujeto a diferentes discursos que determinan lo que se considera natural y antinatural. La humanidad, en su afán por comprender y controlar, ha categorizado y ordenado a los seres vivos dentro del concepto de naturaleza. Sin embargo, las leyes humanas no imitan leyes naturales divinas y perfectas, sino que son invenciones reguladoras que buscan imponer orden sobre fenómenos que en su momento eran incomprensibles pero que ahora tienen explicaciones científicas. Simone de Beauvoir (1958), en el siglo XX, cuestionó el fundamento discursivo que justificaba los roles asignados a las mujeres como una supuesta expresión del orden natural. Por ejemplo, se considera que las mujeres son más aptas para la crianza y el cuidado debido a su

capacidad de dar a luz. Sin embargo, Beauvoir (1958) hábilmente utiliza ejemplos tomados de la naturaleza para desmontar la idea de roles innatos y presuposiciones biológicas, ya que existen diversas formas de reproducción y mantenimiento de la vida en la diversidad de comportamientos observados en otras especies.

Es crucial analizar cómo la sexualidad ha sido entendida, discutida y especialmente regulada, ya que esto nos ayuda a comprender la percepción negativa hacia ciertas prácticas sexuales. Es importante considerar cómo estos discursos han sido exportados y universalizados a nivel global a través de la colonialidad, extendiéndose más allá de Europa y consolidándose como formas de control. Podemos rastrear la actual discriminación, prohibición y persecución de la homosexualidad como una continuidad de los discursos que se originaron en Europa en el siglo XII, pero que han sido adaptados, reinterpretados y tropicalizados por los estados nacionales del siglo XIX. Esto destaca la persistencia de patrones de pensamiento y normas culturales que continúan influyendo en la forma en que se percibe y se trata la diversidad sexual en diferentes sociedades.

Se ha establecido un paradigma de verdad que ha legitimado la penetración del pene en la vagina como el único acto sexual válido y "natural", negando así la posibilidad de considerar como sexo cualquier otra práctica o disposición erótica destinada al placer. Esto ha llevado a que la inserción del pene en el ano, particularmente en el contexto de las relaciones homosexuales entre hombres, sea vista como una proyección de este discurso regulador de la sexualidad. Los roles del activo (el que penetra) y el pasivo (el que es penetrado) son interpretados como una reafirmación de un supuesto ordenamiento donde la ausencia de penetración se percibe como un acto incompleto. Este pensamiento también puede ser extrapolado a la aparente mayor tolerancia hacia el lesbianismo, ya que la ausencia de pene en la práctica sexual implica, para muchos, la ausencia de sexo en su concepción.

México es un país donde la mayoría de la población profesa el catolicismo, lo cual ha sido una constante desde la época colonial. Este arraigo religioso ha influido en las creencias y valores de la sociedad mexicana, y se ha entrelazado con las tradiciones y sistemas de creencias de los pueblos rurales, tanto indígenas como no indígenas. El catolicismo popular se ha convertido en la base de los sistemas de creencias, y ha contribuido a la formación de una visión moral en la que ciertas prácticas sexuales son consideradas ilegítimas, superfluas o inútiles, e

incluso son percibidas como sucias, depravadas o desviadas. Esto se debe, en gran medida, a la influencia de un régimen de verdad establecido por la religión católica en la sociedad mexicana.

Como se puede observar, a partir de que los estados modernos se secularizaron, los discursos religiosos se entremezclaron con los sistemas jurídicos, convirtiendo las sexualidades pecaminosas en sexualidades ilícitas. Pero no es que un concepto sea incompatible con el otro, en gran medida la percepción de la homosexualidad en contextos rurales es sincrética, ya que no solo se le percibe como algo pecaminoso dentro del terreno de lo tabú, sino que su persecución y castigo durante mucho tiempo estuvo respaldada por un marco regulatorio jurídico. A pesar de que la homosexualidad ha sido descriminalizada desde hace varias décadas en el ámbito legal, en la práctica ha sido complicado erradicar la visión del homosexual como un criminal perverso.

Gracias a la democratización de la tecnología en las últimas décadas y al hecho de que los teléfonos inteligentes se han convertido en una herramienta indispensable de comunicación, se ha producido un aumento en la rapidez con la que circula la información en las redes sociales, así como en los procesos migratorios y el acceso a la educación, entre otros. Esto ha llevado a que las localidades rurales ya no tengan únicamente a la iglesia como su único referente moral e ideológico. Ahora, las creencias religiosas de los pueblos rurales se entrelazan con los discursos provenientes de grupos religiosos cristianos que aprovechan la propaganda pseudocientífica y que en gran medida conforman la base política de la ultra derecha. Esta derecha representa una ideología y es heredera de una larga trayectoria de pensamiento con la capacidad de legislar para perpetuar la criminalización de la homosexualidad y respaldar la violencia hacia esta comunidad.

Un hecho innegable es que la heterosexualidad se acepta sin cuestionamiento, no requiere justificación y se considera el estándar de normalidad. En contraste, la homosexualidad y otras expresiones de género disidentes se enfrentan a una multitud de discursos que las desaprueban y anormalizan en las comunidades rurales de Michoacán, como en otros lugares. Estos discursos no solo se basan en la religiosidad popular arraigada en esas comunidades, sino que también se han incorporado argumentos provenientes de explicaciones clínicas y psiquiátricas de la primera mitad del siglo XX, que patologizan ciertas prácticas sexuales. Esto expone a la comunidad LGBTQ+ en esos contextos a discursos que son tanto prejuiciosos como cargados de una violencia brutal. Incluso, como lo he mencionado antes, algunas personas han sido sometidas a

terapias pseudo terapéuticas con el fin de cambiar su orientación sexual, lo cual es una práctica dañina y sin fundamentos científicos.

Prueba de este eclecticismo explicativo, expongo una anécdota personal: Durante el mes de junio de 2022, por iniciativa de la diputada federal Celeste Asencio, originaria del municipio de Paracho, y con el apoyo del comité por la diversidad y derechos LGBTQ+ de Morena, se organizó la primera marcha por el orgullo LGBTQ+ en la Meseta Purépecha. La marcha estaba planeada para llevarse a cabo en Paracho con el objetivo de reunir a personas de la región para visibilizar la diversidad. Antes, durante y después de la marcha, se realizaron anuncios en redes sociales, y de inmediato los posts en Facebook se llenaron de comentarios reprobatorios, lo que demuestra este eclecticismo en las respuestas. Por ejemplo, en uno de los posts hecho por Ecos de la Meseta (4 de junio de 2022), algunas personas comentaron: "Estas personas están orgullosas de ser aberraciones de la naturaleza... se supone que para que haya conservación de la raza humana, debe ser entre un hombre y una mujer... Esto es igual que una manzana podrida" y "Pedir respeto está bien y lo merecen, pero promover la homosexualidad y el lesbianismo es malo, ya que es una aberración contra la naturaleza, la ley de Dios y la dignidad purépecha". Como ejemplo la imagen 1.



EM Ecos de la Meseta • [Siauiendo](#)
4 jun. 2022

[#Paracho](#) [#Galería](#)

Con un recorrido del monumento a la madre Purhépecha a la Guitarra y posteriormente, con la emisión de varios posicionamientos por organizadores, legisladores y autoridades estatales y municipales, en Paracho se realizó la primera Marcha del Orgullo Purhépecha.

Pedir respeto es bueno y se lo merecen pero promover el homosexualismo y lesbianismo es malo porque esto es una aberración a la naturaleza y a la ley de Dios y también a la dignidad purépecha

Estás personas están orgullosas de ser aberraciones de la naturaleza. .. se supone que para que halla la conservación de la raza humana,es: Hombre y mujer... Esto y manzana podridas es lo mismo.

Imagen 1. Post de Facebook adaptado de Ecos de la Meseta (2022).

Las localidades rurales, tanto indígenas como no indígenas, están expuestas a los mismos discursos estigmatizantes hacia la homosexualidad y a procesos de represión similares. En muchas ocasiones, lo que se proscribe no es solo el acto sexual en sí, sino también la expresión de género, incluyendo comportamientos, amannerismos y conductas que revelen la orientación sexual de las personas. De esta manera, se construye una dicotomía entre el "buen homosexual" y el "mal homosexual", basada en juicios de valor arraigados en una moralidad judeocristiana. Como se puede observar en los comentarios vertidos en redes sociales, se nos prohíbe sentirnos orgullosos de lo que somos (como disidentes de género) y también se nos prohíbe mostrar nuestra identidad en público, ya que hacerlo es considerado una forma de promover la perversión.

Te devuelvo la pregunta. Tenemos el mismo entorno en un pueblo similar. ¿Te respetan? Te respetan por tu forma de ser. Porque una cosa es lo que eres y otra cosa es lo que haces. Eso no te define, que cometas, por ejemplo, un error en una fiesta, y como todos heterosexuales u homosexuales, hacen el ridículo en una peda. Pero otra cosa es que tu vida cotidiana, como la lleves. Como lleves tu vida, así mismo va a ser, va a ser el respeto que te ganas, seas heterosexual, seas homosexual, seas lo que sea, el respeto se gana. Las mismas personas se... se... El señalar y decir este... soy así y no me respeto, entonces no puedo salir a la sociedad, sea un pueblito chiquito, o sea una sociedad, y exigir respeto, que hay mucha gente así, muy trabajadora y muy respetada, muy aceptada por la gente, pero otra cosa es su vida privada. Te digo que los homosexuales quieren hacer, su vida privada, hacerla pública y exigir respeto.

Era la manera en la que "Tomas", uno de mis entrevistados, me increpaba. Él es un hombre de unos 38 años originario de una localidad cercana a Uruapan, la cual es considerada una comunidad purépecha que ha experimentado una revitalización cultural en los últimos años. Conocí y contacté a Tomas a través de *Grindr*, una conocida aplicación de citas y encuentros sexuales para hombres gay. Él se desempeña como artesano en su localidad, elabora prendas tradicionales, aunque según se a través de otras personas que le conocen también estuvo activo trabajando para la presidencia en Uruapan. La comunidad de donde procede ha sido devorada por la mancha urbana de Uruapan lo que implica que sus pobladores si bien se reconocen como purépechas representen más una colonia o localidad anexa a la ciudad que como una comunidad

típica serrana relativamente distanciada de su cabecera, lo que ha contribuido a la transformación cultural de esta comunidad, pero preservando ciertos elementos culturales. De hecho, Tomás difícilmente cuadra con el fenotipo estereotípico de una persona indígena, pero a lo largo de la conversación reiteraba su pertenencia étnica.

Al principio, él mostraba cierta reticencia a ser entrevistado, pero logré persuadirlo al expresarle mi interés en conocer su punto de vista sobre los temas de diversidad sexual y la cultura purépecha, teniendo en cuenta su participación en la revitalización cultural de su comunidad como artesano. Por su solicitud, la entrevista se realizó a través de la aplicación, donde yo le formulaba preguntas y él respondía en forma de mensajes de voz. Aunque esta no era la forma ideal de llevar a cabo la entrevista, pude obtener un punto de vista relevante que considero representativo de la región, al menos de una generación y un sector específico.

Tomás no tuvo reparos en hablar de que él era abiertamente homosexual, o al menos abiertamente bajo sus términos. Su perfil en la aplicación tenía su foto y parte de su información, como su nombre y edad, algo poco frecuente tomando en cuenta que muchos otros homosexuales originarios de pueblos buscan ser mucho más discretos. Lo interesante es que usó las palabras "homosexual respetable" para marcar una frontera clara entre el tipo de homosexual que él era y el resto. Para él, el homosexual respetable es alguien que mantiene su identidad sexual incógnita, pues es algo íntimo y que no debe ser gritado o expuesto. Cuando le realizaba preguntas, él respondía con severidad, incluso podría interpretarse hasta cierto grado de enojo o desagrado. Pude concluir que en gran medida, el pensamiento de Tomás reproduce el tópico de que los homosexuales no tienen el derecho de pedir respeto, sino que deben ganárselo; un respeto que se obtiene en la medida en que no hagan evidente su sexualidad y se ciñan a los estándares de género comunitarios.

A lo largo del trabajo de campo y en otras entrevistas surgieron comentarios similares, hombres que a pesar de asumirse o tener prácticas homosexuales o bisexuales de manera nada sutil se colocan en una posición de mayor respetabilidad frente a otros homosexuales, la clave está siempre en ser discreto o "parecer hombre" como he escuchado en algunas ocasiones. Para el caso de Tomás, él es un hombre que no busca hacer evidente su sexualidad, al menos no de forma estridente, y seguir las normas de cómo debe comportarse y lucir un hombre independientemente de sus prácticas sexuales pareciera otorgarle cierto capital simbólico. Él lo interpreta como aquello que lo hace una persona respetable dentro de su comunidad. Lo cierto es que dentro de los contextos rurales y, sobre todo, los purépechas existe una mayor vigilancia

sobre los varones para que sus comportamientos no interfieran con la representación que colectivamente se busca dar hacia el exterior. Los comentarios en redes sociales, que se reflejan en lo que me comentaba Tomás, parecen demostrar que los temas de la diversidad sexual son irreconciliables y antagónicos con los procesos de reivindicación cultural purépechas.

Hernández (2000) acuña el concepto de "patriarcados comunitarios" para hablar de cómo las luchas de reivindicación indígena no han prestado atención a las condiciones de desigualdad de género fomentadas o amparadas por los usos y costumbres. Al mismo tiempo, utiliza el concepto de "doble militancia" para referirse a cómo las mujeres indígenas, además de participar activamente en las luchas de sus comunidades, también se involucran en movimientos de género como el feminismo.

El gran problema de los patriarcados comunitarios es que las mujeres, como militantes de los movimientos de reivindicación cultural, se les asigna discursivamente el papel de ser protectoras y reproductoras del patrimonio cultural de sus comunidades, sin considerar si desean o no asumir este rol. Lo problemático de esto es que, al igual que las mujeres que ejercen una doble militancia desde su condición de mujeres e indígenas, muchos otros individuos homosexuales y con expresiones de género no normativas luchan por conciliar estas dos formas de identidad.

Esta lucha surge debido a la aparente incompatibilidad entre los conceptos de homosexual e indígena, no porque no existan indígenas homosexuales, sino porque los discursos de los movimientos de reivindicación cultural de tendencia etnofundamentalista han construido narrativas esencializadas del ser indígena que excluyen cualquier forma de sexualidad que no sea heterosexual y cualquier forma de expresión de género que no sea binaria. Estas narrativas reproducen la premisa del "buen salvaje", aprovechando la idea de que los grupos indígenas, por el simple hecho de ser indígenas, tienen una conexión con la naturaleza, y qué puede ser más natural que la heterosexualidad.

Por lo tanto, como parte de los discursos promovidos por muchos líderes étnicos, se declara que la homosexualidad es un vicio introducido en las comunidades por los ladinos, mestizos y, en el caso de los purépechas, los *turishes* (Núñez, 2005). A lo largo de la historia, los

homosexuales y todo lo asociado a nosotros hemos sido utilizados como chivos expiatorios por diferentes regímenes, para ser presentados como ejemplos de degradación moral y como consecuencia de la decadencia social. Por eso, somos objeto de proscripción y persecución de manera natural.

2.2 - Jotos echados a perder y las otras referencias con las que crecimos

Como parte de una de mis jornadas de trabajo de campo, organicé una reunión con "Orlando", a quien considero como un amigo. Lo conocí a través de *Grindr* aproximadamente en el año 2019. Él no es una persona de origen indígena y tanto él como su familia son de Uruapan. Hasta el momento de la entrevista, no habíamos tenido la oportunidad de encontrarnos en persona, pero habíamos mantenido una interacción ocasional a través de redes sociales. En el momento de la entrevista, Orlando tenía 28 años. Decidí entrevistarle porque considero que representa muy bien lo que implica ser parte de esta nueva forma de entender la ruralidad más allá del ser indígena o ser campesino y que abraza a personas que desempeñan otras actividades, como el ser obrero o actividades en sectores secundarios y terciarios pero inmersas en contextos campesinos.

Uruapan ya desde hace décadas ha tenido un crecimiento económico impórtate, incluso antes del boom aguacatero en esta pequeña ciudad se han establecido diferentes fábricas e industrias, mismas que han atraído a una población proveniente de otras regiones, principalmente rurales, del interior del estado, como tierra caliente o la región purépecha. Si bien buena parte de los uruapenses no se dedican a trabajar en el campo guardan ello no convierte a Uruapan en una ciudad cosmopolita y mucho menos tolerante con temas relacionados a la diversidad sexual y de expresión de género, quedando más bien en el estatus de ser un "pueblo grandote" donde viven tanto personas mestizas como indígenas.

Precisamente Orlando trabaja como obrero en una de estas grandes fábricas ubicadas en la periferia de Uruapan, en su trabajo convive con varios hombres, si bien él no tiene reparos en expresar que es homosexual suele ser bastante discreto con el tema, pues las personas que laboran junto con él pueden llegar a ser poco amigables. En una parte de la entrevista me llegó a comentar como un compañero de trabajo al enterarse de que él era homosexual no tuvo reparos

en hacerle insinuaciones sexuales por parte de sus compañeros de trabajo, a veces en tono de burla y otras un tanto más directas. Citando una parte de la entrevista cuando le preguntaba si había sufrido algún tipo de acoso el respondió:

Bueno, en los dos [trabajos], nomás en este, en el trabajo actual, lo único que escucho es “Orlando es maricón, me lo quiero dar”. Porque, de hecho, una vez un compañero me dijo “oye, ¿sabes qué? págame y te doy. Págame y te la meto.”

En ocasiones el tratar con extrema discreción nuestra sexualidad también opera de forma estratégica, en los pueblos y como profundizaremos un poco más adelante, existe una creencia persistente a que los homosexuales, travestis, y mujeres trans somos un medio de satisfacción sexual siempre disponible para otros hombres, y no son raros los sujetos que quieren aprovecharse de esta situación. Ello dificulta en gran medida nuestras posibilidades de construir vínculos, ejercer nuestra sexualidad y ya ni hablar de tener pareja en un sentido convencionalmente heterosexual, algo que en gran medida termina por aislarnos dentro de nuestras localidades.

Orlando lleva una vida discreta, según me comentaba. Más allá de las esporádicas citas que concierta a través de *Grindr*, no suele ir a bares ni estar muy inmerso en el ambiente gay de ciudades más grandes y cercanas a Uruapan como Morelia, por ejemplo. Según me comentaba, él no siente demasiada afinidad con este ambiente ni con las personas que frecuentan los bares. En gran medida, esto se debe a que busca relacionarse y vincularse por medio de otro tipo de formas, desde su experiencia. Creo que esto ha sido la experiencia de muchos otros también. El sexo casual se ha establecido como un protocolo de sociabilización casi obligatorio en las interacciones homosexuales, y al ser algo que él no busca en este momento, implica hasta cierto punto un impedimento para relacionarse con otros varones. Esto lo ha llevado a permanecer soltero por decisión. En sus palabras:

Como un año que ya no estoy ahí. te digo, así me quieren ligar para un encuentro y yo les platico, “no, pues fíjate que ni siquiera me interesa”, me dice “¿cómo?”, o sea, no, no lo entiende. Yo creo que también como estamos muy marginalizados aquí, no tenemos ese acercamiento y tampoco se preocupan por educarse en esa cuestión.

Como decía antes, si bien Uruapan no está a nivel de un rancho, esta pequeña ciudad no deja de estar inmersa en la ruralidad. Para el caso de los varones homosexuales, el permanecer

en sus pueblos limita en gran medida las formas en las que generan vínculos afectivos o de pareja, sobre todo si estos buscan un tipo de interacción que trascienda el sexo casual y anónimo. Pues, como explicaré más adelante, existen los casos de varones que, al vivir en sus pueblos, se conforman con llevar vidas discretas, aparentando ser heterosexuales y teniendo esporádicos encuentros con otros varones, sin aspirar a establecer algún tipo de vínculo de pareja en un sentido convencional con ellos. Si bien Orlando ha decidido estar soltero porque otros varones que ha conocido en Uruapan solo buscan sexo casual, no puedo dejar de pensar que en muchos otros casos la soltería para los varones homosexuales que deciden no salir de sus pueblos se convierte en una situación casi obligada ante la falta de otras alternativas.

En un punto de la entrevista le comenté: "Bueno, ahorita de venida para acá me decías que ahorita estás a gusto solo, no aspiras a pareja o no aspiras a nada más. Ok, muy bien. Más chico aspirabas... es que en la secundaria me decías que tenías como atracción romántica hacia otros chicos. ¿Cómo era esta atracción?" Él me miró y, después de hacer una pequeña pausa para recordar, me dijo: "Pues era de querer experimentar lo que es besarse con alguien, tener una pareja. Andar de la manita". Sinceramente, no pude contener la ternura y dejé escapar un "ah, qué bonito", seguido de lo cual él reafirmó: "Como esa serie de los heartstoppers".

"Heartstopper" es una serie que se estrenó en Netflix en 2020. En ella se narran cómo los personajes Charlie y Nick, dos estudiantes de preparatoria en Inglaterra, desarrollan un romance. La serie es la adaptación live action de un conjunto de novelas gráficas escritas por Alice Oseman. Lo particular es que tanto en los libros como en la serie se representa el romance de estos dos chicos de forma muy digna. Al adaptar las novelas, la productora se preocupó porque el elenco tuviera orientaciones sexuales acordes a las de los personajes en la novela y al material gráfico. Más allá del *bullying* que sufre Charlie por parte de algunos compañeros y el ligero conflicto de Nick mientras va descubriendo su bisexualidad, no hay una historia trágica de por medio. Ninguno de los protagonistas muere de SIDA o de forma violenta, sino que, al contrario, asisten a la escuela, viven su relación de forma abierta, salen con amigos y no hay confrontaciones con sus padres o tutores detonadas por su orientación sexual.

Cuando la serie fue estrenada, muchas personas homosexuales de treinta o más expresamos en redes mucha inconformidad, una inconformidad por la injusticia que significó para muchos de nosotros el no haber experimentado en nuestra adolescencia un "romance Heartstopper". González (2019) en un artículo titulado "La adolescencia robada o el por qué no

es igual crecer siendo gay que hetero” explica, entre otras cosas, cómo muchos gays y homosexuales millennials o más mayores no pudimos experimentar las mismas cosas en nuestra adolescencia que nuestros compañeros heterosexuales. Muchos de nosotros vimos cómo nuestros compañeros de escuela comenzaban a entablar relaciones y noviazgos, mientras que para los gays esto tuvo que postergarse hasta bien entrados los 20, ya sea por miedo o por la incapacidad de sociabilizar por ser considerados “bichos raros”. El autor prosigue explicando cómo la adolescencia es una etapa importante de reafirmación de la identidad desde el punto de vista de la psicología afirmativa, y para muchos chicos gays el vivir experiencias, o el no vivirlas, nos afecta en cómo aprendemos a relacionarnos de forma afectiva y sexual, y sobre todo repercute fuertemente en nuestra autoestima.

El autor prosigue explicando cómo la adolescencia es una etapa importante de reafirmación de la identidad desde el punto de vista de la psicología afirmativa, y para muchos chicos gays, el vivir experiencias, o el no vivirlas, nos afecta en cómo aprendemos a relacionarnos de forma sexoafectiva y, sobre todo, repercute fuertemente en nuestra autoestima

A pesar de que "Heartstopper" es una obra que se desarrolla en un contexto que para muchos homosexuales de pueblo pudiera parecer tan ajeno, lo real es que la manera en cómo retratan una relación homosexual es algo que reconforta y es imposible no sentirse identificado, sobre todo si tomamos en cuenta las representaciones con las que crecimos y que nos enseñaron a esconder quiénes somos y que terminarían por convertirse en una referencia obligada para exhortar al resto del mundo a repudiarnos. La imagen que se construyó del homosexual durante la primera mitad del siglo XX en México es una imagen propagandística que sirvió eficazmente a un proyecto de nación donde los valores asociados a la masculinidad se imbricaron con un chovinismo patriotero. El buen ciudadano mexicano tenía que ser macho, hombre bragado y de muchos huevos, y en esta construcción del macho se crearon arquetipos de hombría relacionados con un arrojo y valentía populares, residuos de la reciente revolución (Monsiváis, 2004).

Durante la primera mitad del siglo XX, José Vasconcelos, director de la recién creada Secretaría de Educación, lideró una revolución de tipo cultural. Las élites intelectuales, apoyadas por el aparato estatal, tras un ejercicio introspectivo, vieron que la base cultural de la nueva nación posrevolucionaria era el pueblo, conformado por indígenas, rancheros y campesinos. Con toda intencionalidad, los regímenes posrevolucionarios intentaron disminuir la brecha existente

entre el arte de las élites y el de las bases populares del país, fomentando la creación de los nuevos estereotipos nacionales que reducían el mosaico de población gobernable en México al charro, la china poblana, el indito, el peladito urbano (Pérez, 1999). Una vez establecidos estos personajes, todo el aparato cultural estatal invirtió muchos recursos en la población para que se familiarizara con ellos, inaugurando un periodo donde el arte mexicano en sus diferentes disciplinas se colmó, por no decir saturó, de motivos que recordaban la mexicanidad, una mexicanidad construida por élites intelectuales favorecidas por el régimen.

Muestra de este periodo no son solo los murales que adornan varios edificios estatales, sino que la maquinaria cultural se preocupó también por la generación de imágenes y se esmeró en construir valores de tipo nacionalista y su propagación. Así, mucha de la producción cultural de este periodo enaltece figuras y valores positivos para el régimen como parte de la construcción de sus mitos fundacionales. Una parte importantísima de la gran maquinaria cultural estatal fue el cine. A partir de los años treinta, se produciría un conjunto de películas abigarradas de motivos rurales, conocidas como la comedia ranchera. Estas películas buscaban retratar un entorno idílico y una visión bucólica del campo mexicano, sin fracturas ni conflictos morales, respetuosas de la religión y de las estructuras de castas caracterizadas por el patrón, sus tierras y sus trabajadores. En su mayoría, los conflictos eran de tipo romántico, estableciendo así una fórmula narrativa característica iniciada por "Allá en el rancho grande" en 1936 y continuada por obras como "Jalisco nunca pierde" en 1937 o "Ay Jalisco no te rajes" en 1941 (Belmonte, 2015).

A través de la comedia ranchera se construyó la figura arquetípica del macho mexicano, un hombre que relacionaba su hombría con un machismo sustentado en la virilidad, en el desprecio por la propia vida al desafiar el peligro y la muerte, que reivindicaba las viejas tradiciones y las costumbres pasadas, el desprecio hacia las mujeres y lo femenino, y heredero de los constructos de masculinidad y feminidad del siglo XIX (Monsiváis, 2004). De la misma forma, que el macho se convirtió en epítome y referente de la masculinidad en este tiempo, se necesitaba una figura que fungiera como antítesis de éste. Pues para identificar al macho necesariamente se necesita al joto como extremo contrario y decadente de lo que podía ser hombre o no ser, dependiendo del caso. En el panteón de figuras nacionalistas, de forma velada y discreta, aparece junto al macho también el personaje del joto, el puto, el maricón, el lilo, el mariposón y cuantos motes más se le puedan ocurrir al ingenio popular que, en su repudio, evitan a toda costa nombrar lo innombrable. De la misma forma que el pecado nefando

censuraba la severidad de un acto repudiable en concreto, los adjetivos y posteriores insultos negaban una identidad sexual concreta, una identidad que después adoptaría con agrado la categoría política de homosexual.

Una noche de noviembre de 1901, en la calle de La Paz, hoy rebautizada como Ezequiel Montes, se llevó a cabo una peculiar reunión. Amparados por la oscuridad de la noche, uno a uno iban llegando carruajes a una casa del lugar, misma que, a puertas cerradas, desarrollaba una fiesta de entre tantas, una de esas de la alta sociedad. Tal ajetreo no hizo otra cosa que llamar la atención de uno de los gendarmes que por ahí hacía su ronda. Al mirar con detenimiento, vio que entre las personas que bajaban de los carruajes y llegaban a lo que parecía ser una fiesta, además de hombres muy bien trajeados, había otros de peculiar aspecto cuyos atuendos disonaban con los de sus compañeros. No eran otra cosa que hombres travestidos. Tal fue la sorpresa del gendarme que terminó dando parte a la gendarmería montada, misma que ordenó una redada. El saldo de la trifulca fue la aprehensión de 42 individuos, a quienes se les etiquetó popularmente como "jotitos", ya que la crujía J del Palacio Negro de Lecumberri era reservada para este tipo de delincuentes (Capistran, 2010; Monsiváis, 2010).

El Baile de los 41 es una de las escenas emblemáticas de la historia del colectivo homosexual/gay mexicano. Es ampliamente conocido que entre los asistentes a aquel baile se encontraba el yerno del entonces presidente/dictador Porfirio Díaz. Por las influencias naturales de su suegro y para evitar el escándalo, el nombre de Ignacio de la Torre y Mier fue omitido del reporte, reduciendo así el número de detenidos de 42 a 41. A pesar de los intentos por llevar el asunto con discreción, los rumores se propagaron rápidamente y el grabador José Guadalupe Posada no desaprovecharía tal noticia. Inmortalizó el hecho mediante un grabado que, "casualmente", escaparía de su taller e inundaría las calles de la ciudad con una poderosa imagen que retrataba una escena escandalosa. En ella aparecían las parejas de baile aprendidas aquella noche de noviembre, cada una conformada por un hombre vestido de traje y otro con vestido, pero todos con la cara de Ignacio de la Torre. El destino de los 41 restantes fue trágico. Aquellos que pudieron sobornar a las autoridades se salvaron del escarnio público, mientras que a otros se les obligó a barrer las calles y unos pocos fueron deportados a Yucatán. Ayer como hoy, basta con tener dinero e influencias para recibir un trato diferenciado por la "justicia" (Capistran, 2010; Ulloa, 2017; Monsiváis, 2010).

El grabado de Posada, que mostraba a hombres luciendo vigorosos, pero vistiendo elegantes vestidos de mujer, dejaría una marca en el imaginario colectivo del México popular. Esta imagen prototípica del joto o del marica no solo creó un estigma en torno al travestismo, afectando enormemente las artes escénicas. Antes del Baile de los 41, las representaciones teatrales en las que un actor usaba ropa femenina se trataban con cierta inocuidad. Sin embargo, después del grabado de Posada, el travestismo se percibió como un preámbulo natural para actos más graves, generando una asociación que contribuyó a la construcción del estereotipo del joto. Este estereotipo, con el que muchos de nosotros crecimos, se convirtió en nuestra penitencia y contribuyó en gran medida a que muchos de nosotros tuviéramos una imagen distorsionada de lo que significaba ser gay o homosexual, según palabras de Monsiváis (2010). Véase imagen 2.



Imagen 2. Grabado de José Guadalupe Posada del baile de los 41, imagen tomada de Mirabal (2016).

Creo que cómo estos estereotipos afectan a muchos varones en sus procesos de asumirse como homosexuales y parte de un colectivo quedó plasmado en una entrevista que le realicé a "Luis", un chico que contacté a través de Facebook y con el que tenía cierta interacción previa. Él, al momento de la entrevista, tenía 27 años. Su perfil es bastante representativo de la región debido a que es un joven purépecha con experiencia migrante. Hasta los 13 años, permaneció en Estados Unidos y luego regresó con su madre a su comunidad, que es originaria de un pueblo ubicado en la ribera del lago de Pátzcuaro y es una comunidad purépecha. Mientras

conversábamos, surgieron varios temas relacionados con los choques culturales que él experimentó, primero como migrante, luego como indígena y finalmente como gay. Me expresó que para él fue una gran sorpresa descubrir que ser gay era algo más allá de los estereotipos que había conocido y explícitamente usó la palabra "cultura gay". Antes de que yo le hiciera esa pregunta, él ya había utilizado ese término y parecía estar familiarizado con el concepto. Su respuesta fue:

pues obviamente lo más como... como eso que salía en la tele el gay afeminado y todo eso, y después entro [me doy cuenta] no es que no es eso [...] porque tú te puedes expresar como tú quieras y no es como una definición de, ok eres un aguacate, eres verde y negro por fuera. Eres gay y te puedes expresar como tú quieras.

Y es que, para muchos jóvenes homosexuales, integrar su orientación sexual en la construcción de su identidad a veces implica enfrentarse a muchas disonancias cognitivas, donde los estereotipos que se nos han presentado con la única finalidad de ridiculizar a una minoría sexual distan mucho de cómo en realidad nos sentimos y el abanico de posibilidades a los que tenemos acceso, y en este proceso de distanciarnos con el estereotipo también nos distanciamos de la aceptación de nuestra propia sexualidad. Para el caso de jóvenes indígenas rurales estas disonancias se duplican, en principio por la que dentro de sus comunidades se censura por completo la existencia de la diversidad sexual, y en segundo término dentro del gran movimiento LGBTQ+ existe una casi nula representación de aquellas experiencias fuera de las grandes ciudades.

Las representaciones de la homosexualidad en los medios culturales, sobre todo en el cine y luego en la televisión, se esmeraron enormemente en construir una imagen del homosexual que aglutinara todo el estigma destilado en forma de un lenguaje visual que plagó las películas y los programas de televisión de hombres amanerados y de vestimenta extravagante, con un acento característico e involucrados en situaciones cómicas donde siempre quedaban mal parados, rebosantes de frases que en un juego ingenioso de palabras hacían alusión a su sexualidad o al menos a algunas de sus prácticas sexuales, pero lo suficientemente sutil para no hacer explícito lo implícito. Monsiváis (2010) explica que este aparente "hermafroditismo" con el cual se representa a los homosexuales proviene precisamente de la obra de Posada, el grabador retrató a los asistentes al baile de los 41 como hombres bigotones vestidos de mujer, en su persona se conjuntan tanto atributos masculinos como femeninos, bigote y vestido, que posicionan a los

sujetos jotos en un espacio liminal entre lo típicamente masculino y femenino. Un limbo donde no se es un hombre completo, pero tampoco se es mujer, uno es despersonificado y se convierte en un ente, en un medio hombre que se degrada a sí mismo actuando y queriendo ser mujer.

El joto, depositario de todo asco y merecedor de toda injuria que después transicionaría al homosexual y luego al gay durante el siglo XX, que para en el XXI volvería a ser joto pero esta vez reivindicado, tiene una gestación lo suficientemente larga como para arraigarlo dentro de la fauna de personajes pintorescos del imaginario colectivo mexicano. Recordemos que en las crónicas de Heriberto Frías ya había presos que en el nombre jocoso de "La turca" y "La cubana" reivindicaban un travestismo simbólico que evidenciaba esa separación con el resto de hombres y la masculinidad, y que hasta cierto punto enunciaba autonomía y resistencia, pues quién les habrá bautizado así, si no fueron otros jotos o ellos mismos (Reséndiz, 2014). El propio Salvador Novo en sus memorias ya recopilaba aquellas fiestas privadas donde se rifaban muchachos y aparecían personajes entre militares y curas (Monsiváis, 2010).

El joto o el jotito no solo es heredero de todo el repudio que se le tiene al sodomita, sino que también fue el chivo expiatorio para desahogar todas las frustraciones durante la construcción de ciudadanía posrevolucionaria. Así como el charro macho era el continuador espiritual de aquellos héroes revolucionarios a caballo, y se volvió la imagen agradable y deseable de la mexicanidad evocada hasta el hartazgo en películas durante toda la primera mitad del siglo XX, el jotito, el mariposón, el mariquita, el personaje cómicamente amanerado antítesis del charro, fue el continuador de ese espíritu de repudio a aquellos sujetos con sexualidades desviadas, el mismo espíritu de odio que se le tenía a Salvador Novo y su grupito de "Los contemporáneos". Un grupo de intelectuales muy acicalados y de ropa entallada que durante los años 20's fue repudiado por el gremio de artistas favorecidos por el régimen, que se deslindaban de los motivos típicamente favorecidos por la postrevolución y preferían las vanguardias artísticas, el grupo al que tanto Siqueiros como Rivera no tenían tapujos en llamarlos burguesillos y maricones, y que eran vistos por este par de artistas como un cáncer que debía ser extirpado de las instituciones culturales (Monsiváis, 2010).

Para Monsiváis (2010), los homosexuales mexicanos nacieron con el baile de los 41, no porque antes no hubiera habido hombres o personas que se ajustaran a lo que entendemos bajo esa etiqueta, sino más bien, porque el baile de los 41 y el escándalo que ocasionó hicieron visible la existencia de una clase de individuos que antes ni siquiera eran nombrados por el temor de

hacer apología de ellos. Por un lado, la sociedad capitalina, que era muy puritana, se dio cuenta de que en su ciudad también habitaban pervertidos, y por otro lado, aquellos que hasta ese momento vivían escondiéndose en secreto se dieron cuenta de que no estaban solos, lo que generó una especie de conciencia gremial e identitaria. Para quienes son jotos, parte de su sufrimiento proviene de esa sensación de soledad debido al ostracismo, la sensación de ser el único de su tipo, y esta sensación se magnifica cuando se vive en un espacio reducido, como un pueblo, un rancho, un ejido o una comunidad rural.

Recuerdo una conversación informal, un chico de unos 35 años, quien me contó que en su juventud se sentía confundido y sorprendido. Al igual que "L", a quien mencioné anteriormente, él era hijo de migrantes mexicanos en Estados Unidos, pero la diferencia era que había pasado la mayor parte de su vida en California. Cuando se dio cuenta de que era gay, se sintió desanimado, ya que para él era inconcebible que un mexicano, o al menos alguien de ascendencia mexicana, pudiera ser gay. Creció con la idea de que los mexicanos eran machos, y durante mucho tiempo se sintió incapaz de encontrar pareja. Este sentimiento resonó profundamente conmigo, ya que cuando crecí en mi pueblo durante mi adolescencia, sinceramente creía que era el único joto, o al menos el único joto joven, a pesar de que sí había otros jotos. Esta percepción no es descabellada, considerando que con el establecimiento del Estado posrevolucionario y todo su aparato propagandístico, se construyó un discurso que asociaba la hombría heterosexual con el trabajo y la vida rural, y presentaba la homosexualidad, considerada un atributo feminizante, como algo incompatible con la masculinidad y la identidad rural.

Pero, ¿quiénes eran esos otros jotos de mi pueblo? Muchos jotos crecimos con aquella imagen estereotipada del hombre afeminado, tanto en la televisión como en la vida real. En las calles se veían personas mayores, demacradas y decadentes, que gesticulaban, bromeaban y se reían de su propia desgracia. Parecía que la gente tenía derecho a acosarlos sin consecuencias. Así como se lanzan tomates a un condenado en el cepo, los jóvenes, los hombres y los policías de mi pueblo acosaban a La Chefira y a La Pancha cuando pasaban. Crecimos con esas imágenes de acoso hacia personas con expresiones de género ambigua, pero con una sexualidad clara, porque en el pueblo todos sabíamos con quiénes se relacionaban.

El "joto" cómico y bufonesco producido durante la primera mitad del siglo XX, que funcionaba como una sátira ridiculizando a aquellos "lilos" afeminados, perduraría el resto del

siglo, incluso hoy día es difícil desarraigar ese estereotipo del "joto puñalón" edificado por varios cómicos mexicanos y que era infaltable como parte de su repertorio de personajes. No sería hasta el 2020 que, con la consolidación de las redes sociales como mecanismo de denuncia, en un momento del año, el trending topic en Twitter fueran un montón de críticas contra Eugenio Derbez, entre otros actores, por sus personajes paródicos de tipo homofóbico (Ortiz, 2020). Para muchos niños que crecimos durante la década de 1990 y principios del 2000, fueron infaltables el "no soy no niña" retomado del personaje Paul de "La Hora Pico", detonados únicamente por ser infancias que no cubríamos con los estándares de masculinidad inalcanzables para un niño.

Desde inicios del siglo XX, como parte de las representaciones mediatizadas de lo homosexual o de lo "joto", se encuentran el hombre afeminado y modoso ejerciendo de modistas, esteticistas, decoradores o el "tío solterón" de gustos extravagantes como el que describe Monsiváis (2010), cuyas aventuras tragicómicas velaban el escarnio de vivir en una sociedad homófoba que apenas le toleraba. México fue rápidamente influenciado por todo el lenguaje psiquiátrico estadounidense, desde que la homosexualidad entró en el Manual de Diagnóstico DSM en la década de los 50, corrió en el país una noción patologizada de la homosexualidad promovida por los discursos médicos. Los homosexuales al ser vistos como pervertidos o desviados pronto fueron considerados también como potencialmente peligrosos, estando tipificada la homosexualidad dentro de la Ley de Vagos y Maleantes de la Ciudad de México (Ulloa, 2017)..

La criminalización de la homosexualidad "indiscreta" dio como resultado una serie de razias y redadas cuyo objetivo era perseguir a todo aquel sujeto identificado como homosexual. Utilizo la palabra "indiscreto" debido a que, en última instancia, los perseguidos eran aquellos "jotos" que sin ninguna vergüenza evidenciaban a través de su expresión de género una identidad construida a partir de su sexualidad. Los criterios para identificar a estos "criminales" se basaban en cosas tan arbitrarias como la forma de caminar, el uso de prendas femeninas o la "feminización" de prendas masculinas, el uso de maquillaje, etc. En resumen, cualquier indicio de una expresión de género no normativa (Monsiváis, 2010).

A partir de 1970, la prensa se desbordó en un linchamiento moral contra los "Mujercitos", pervertidos o invertidos, y aparecieron titulares sensacionalistas en periódicos como La Alarma, como "¿Qué ya nadie quiere ser hombre?" o "Más Mujercitos, festines secretos

de invertidos". En relación a una aprehensión de 37 personas en una fiesta privada, la nota decía lo siguiente: "con sus respectivos maridos: vestidos de mujer ataviados con minis, midis y maxifaldas, enfiestados en una orgía en la que bailaban exóticas melodías de cachetito [...] los desviados se reían de manera obscena, a tal grado que los vecinos se quejaron y tuvieron que llamar a la policía" (Vargas, 2011, p. 39). Nuevamente, los criterios de aprehensión fueron las faltas a la moral, existiendo una clara continuidad en el trato hacia los homosexuales y en cómo eran retratados en los medios, especialmente en la prensa, desde el "baile de los 41" hasta los años 70.

Durante esta década, se añade a este catálogo de lo indeseable otro personaje que retrata de forma más cruda al homosexual. Si bien todas las representaciones de la homosexualidad o lo "joto" (y si se quiere "*queer*", siendo este un anglicismo que ha ganado popularidad para describir estas realidades no normativas) han sido creadas con la intención de reflejar la homofobia de su época, la película "Un lugar sin límites" (1978) de Arturo Ripstein innova al mostrar una realidad más cruda. A pesar de ello, se mantiene la narrativa de presentar al homosexual como un ser medio hombre pusilánime y débil, travesti y con aspiraciones de ser mujer (Schuessler, 2010).

Desde las crónicas de finales del siglo XIX hechas por Frías, la opinión social de la época ya hace una clara vinculación entre la degradación material y degradación moral, una idea que ayudó a asociar la homosexualidad, una conducta desviada, con aquellos ciudadanos de clase baja. El baile de los 41 y los contemporáneos ayudaron a consolidar otra visión, la de asociar la homosexualidad como parte de los comportamientos erráticos de una sociedad burguesa y decadente. En ambos casos la homosexualidad era observada como un síntoma de corrupción, una corrupción generada por la pobreza o la riqueza excesiva. Aquí la acentuada diferencia era que, los "jotos" pobres y populares no podían mantener sus costumbres y prácticas en el anonimato, a diferencia de los "jotos" de clase alta cuyo estatus e influencias les podía permitir permanecer anónimos y discretos. Aquel baile de la calle de La Paz no era el primer evento de su clase y mucho menos fue el último, más bien fue el primero que rompió el cerco de discrecionalidad que protegía a sus asistentes, un cerco edificado gracias al privilegio y que la justicia popular haría visible por medio del chisme y la ridiculización. Así los "jotos" populares, escandalosos e incómodos de ver perpetuarían la idea de asociar la homosexualidad con otros

vicios sociales, como el alcohol, las drogas y la prostitución, siendo ellos moradores, junto con otros parias, de los espacios donde se ofertaban estos y otros vicios.

Encarnando a *La Manuela*, protagonista de "Un lugar sin Límites", Norberto Cobo representa a una "vestida", un "joto" que hace las veces de bailarina flamenca acompañando a un grupo de trabajadoras sexuales. La película es una clara muestra de su tiempo y las tendencias culturales de su época. Atrás había quedado la época de oro del cine mexicano caracterizada por la comedia ranchera. Los ranchos y haciendas son ahora remplazados por escenarios urbanos y citadinos que carecen de aquella visión bucólica característica de la primera mitad del siglo XX. Aunque ya no vemos charros y caballerangos, lo que permanece es el espíritu viril del macho mexicano, un macho prototípico que, de charro sombrerudo, se metamorfizó en el galán de las películas de ficheras.

Lemus (2015) explica el cine de ficheras o las sexycomedias mexicanas como un género de películas que inundó las salas de cine durante la década de los 70 y 80 y que en parte reproducían la cultura de la violación. En estas películas, además del erotismo exacerbado que se mostraba a través de desnudos parciales o completos de ficheras, trabajadoras del oficio más degradante de los cabarets y de la vida nocturna urbana, se mostraban también dos tipos de hombres. Por un lado, el galán, un hombre alto y musculoso, de sonrisa seductora y en el caso de Andrés García, por ejemplo, un marcado acento norteco que concordaba con la gravedad de su voz. Por otro lado, hombres que encarnaban un tipo de mexicano promedio, más bajo y menos agraciado, con panza cervecera o pulquera y mano larga, cuyo ingenio les ayuda a conseguir mujeres. Junto a estos dos tipos de hombres prototípicos del cine de ficheras, Lemus (2015) incluye a un tercero, al que ella llama "el personaje del mesero gay o homosexual amanerado, dicharachero, escandaloso y obsesionado con el miembro viril, es la constante que nos manifiesta, por una parte, la adjudicación que se le hace al maricón, pinche joto, puto, sodomita, pederasta, nibelungo taponango... de comportamientos patológicos, demenciales, psicóticos y dañinos". (p.5).

La irrupción de "*El lugar sin Límites*" y "*La Manuela*" no se pueden entender sin la apertura de los años 70's. El cine de ficheras, los temas picantes de las películas, cuerpos voluptuosos, machos en bañador y comedias sexuales pueden interpretarse como la posible respuesta al carácter represivo que ponderaba ciertos temas dentro de la industria cultural en décadas anteriores. También es importante entender el papel que jugó Margarita López Portillo, hermana

del entonces presidente, que fue asignada como encargada de la recién creada Dirección General de Radio, Televisión y Cinematografía, RTC, cuya consigna fue hacer de la industria fílmica de la nación un proyecto autofinanciado, y en pocas palabras no hay nada más redituable que el sexo (Moreno y Vázquez, 1984). De igual forma, las carteleras daban espacio para otro tipo de producciones de un corte más artístico que intentaban enunciar las desigualdades y la realidad de su época mientras ofrecían puestas en escena crudas y realistas pero sin alejarse demasiado de ciertos valores preestablecidos, pues como dice Tuñón citada por Lemus "el cine en la mayoría de los casos legitima los esquemas presentes en una sociedad, por lo cual el espectador busca en él una identificación y la reafirmación de sus creencias". (2015, p.3).

La historia de *La Manuela* no es para nada una comedia, presenta a un personaje que se aleja demasiado de la forma edulcorada en cómo se habían retratado a los homosexuales hasta el momento. *La Manuela* es un antihéroe o más bien una antiheroína, con un final tan trágico como su historia. La película, una adaptación del libro homónimo escrito por José Donoso, se desarrolla en El Olivo, un pueblo de tantos en México con la diferencia de que esta vez la vida campirana ya no es retratada con aquella nostalgia devocional característica del cine de la época de oro, sino que entre líneas y por medio de la composición visual se enuncia el atraso y la miseria. En este nuevo cine, el campo pierde toda su sacralidad, ahora vivir en el campo y en un pueblo miserable constriñe y asfixia. La historia no solo se preocupa por generar un escenario que proyecta miseria, sino que también denuncia las estructuras políticas caducas que se encargan de reproducir la miseria, en la figura de Don Alejandro, que funciona como una alegoría de las prácticas caciquiles que mantuvieron al PRI (Partido Revolucionario Institucional) en el poder, se visibiliza a aquellos políticos beneficiados por el régimen, cuya palabra era ley en los rincones de México donde las únicas representaciones del Estado eran estos politiquillos que fungían como pequeños dictadores.

Volviendo a *La Manuela* o a Manuel González, este personaje, paria social, es arropado por las trabajadoras sexuales de un burdel del pueblo, haciendo especial amistad con La Japonesa, administradora del lugar y tan miserable como *La Manuela*. Sin otro sitio a donde ir y con el único deseo de tener algo propio, La Japonesa acepta una apuesta con *Don Alejandro*, la apuesta consistía en que ella lograra seducir a *Manuel* y tener relaciones con él, acto que debía ser observado por *Don Alejandro*. *La japonesa* logra ganar la apuesta y el inmueble que funcionaba como burdel, pero como fruto de ese acto entre incestuoso y lésbico nace La Japonesita que

después pasará a cubrir las funciones de su madre. En la historia entran otros personajes, *Pancho Vega* y su cuñado, quien, en una visita al burdel, borracho y en su carácter de macho comienza a aproximarse a *La Japonesa*. En el acto, sale *La Manuela* en defensa de su hija, vestida de flamenca, travestida ella y aterrada pues un año antes *Pancho* y sus amigos ya le habían propinado una golpiza y abusado de ella, logra captar la atención de *Pancho* con la única intención de que deje a su hija en paz. Al son de "*El relicario*" baila alrededor de él, el alcohol hizo su efecto y en la laxitud del momento se permite darle un beso a *La Manuela*, en ese momento llega el cuñado de *Pancho* sorprendiéndoles y despertándolo de aquel trance. Acto seguido, en un arranque de ira, *Pancho* y su cuñado persiguen a *La Manuela* montados en un camión de redilas por el pueblo para finalmente matarla a punta de golpes como un acto para resarcir el honor perdido.

La intención de tomarme el tiempo para hacer una pequeña síntesis de *Un Lugar sin Límites* es la de poder comprender la profundidad de esta película y lo que implica dentro de las narrativas de lo joto. A *La Manuela* no solo la mató *Pancho*, la mató la homofobia y la represión del deseo. *Pancho* genuinamente se sintió seducido por *La Manuela*, pero al verse descubierto su primera reacción fue la de reivindicar su hombría, su virilidad, recuperar su honor por medio de un ejercicio de la virilidad, una virilidad machista que cobró la vida de Manuel González "*La Manuela*". Es inevitable no sentir empatía por esta historia, los crímenes de odio por homofobia y transfobia son una realidad dentro del colectivo, hacer el amor se convierte en una práctica de alto riesgo ya que no sabes cómo puede terminar aquello.

Tanto en entrevistas como en conversaciones informales antes y durante el trabajo de campo, se repitieron varias veces las anécdotas de "levantones" o amenazas a mano armada. Una de las que me dejó más impactado fue la de "Adrián", una amistad que conozco aproximadamente desde el 2010. Le conocí en Morelia durante mis tiempos de estudiante y recuerdo muy bien que coincidimos a través de la plataforma *LatinChat*, una página de chat que se había convertido en mi ventana al mundo gay o al ambiente desde mis años de secundaria y preparatoria antes de mudarme a Morelia. "Adrián" tiene 32 años, es nativo de la ciudad de Morelia y no se considera como de origen indígena, su familia es migrante y originaria de una zona rural, pero se asentaron en una zona barrial de la ciudad lo que en mucho lo afectó como se ha desarrollado y las adversidades a las que se ha enfrentado. Mientras entrevistaba a él, declaró que en su última temporada viviendo en la ciudad tuvo una experiencia muy traumática. Al

parecer, mientras estaba en un conocido sitio de Morelia de encuentro sexual, un auto lo abordó y él no tuvo mayor problema en subirse; sin embargo, en un punto comenzó a preocuparse.

Y entonces era como “vamos a ir a mi casa” y en el transcurso del trayecto empezamos a platicar equis cosas. Yo por ejemplo no soy alguien que va directamente a lo sexual, o sea comienza a platicar de quién eres qué haces, y entonces yo en la plática me empecé a sentir un poquito... Lo empecé a sentir hostil, entonces... y llegamos a un punto y fue así como “ya te cargó la verga pinche, joto”.

Yo solo recuerdo justo sentir en mi cuerpo esa sensación de desprendimiento, mucha adrenalina y de repente solo estaba, así como... recuerdo bajar la cabeza y decir muchas cosas. Sí, sí, sí, porque yo lo único que pensaba era “no puedo morir de esta manera” entonces no estaba pensando en lo que me estaba diciendo, ni las formas en lo que hacía, entonces al final no sé si fue un tema de un asalto [...] O sea, me queda claro que me puse vulnerable y que muchas personas lo hacemos al decidir subirnos a un auto a las 2 de la mañana de alguien que no conocemos, entonces, porque son prácticas que se tienen, pero no por un tema de “a huevo quiero que algo me pase” sino que son dinámicas que nos orillan o nos colocan ahí. Eso es la experiencia como, de las últimas que recuerdo

Yo no puedo culparle por ponerse en una situación vulnerable, yo mismo me he colocado en situaciones similares al subir al auto de completos desconocidos, por suerte tanto él como yo hemos salido bien librados. Creo que yo he corrido con un poco más de suerte, ya que nunca me he enfrentado a una situación donde se me apunte con un arma. México, para el 2019, se posicionaba como el segundo país de América Latina con el mayor número de transfeminicidios, sumando 473 crímenes tipificados como de odio, de los cuales 261 fueron contra mujeres trans (Pigeonutt, 2019). Utilizo estas estadísticas no porque mis entrevistados o

yo nos asumamos como mujeres trans, sino porque las muertes de estas mujeres son una representación mucho más fiel de cómo la homofobia interiorizada mata, ya que muchas de ellas, al igual que a *La Manuela*, las mataron hombres que no pudieron lidiar con el hecho de sentirse homosexuales.

Aquí quiero rescatar un punto importante y es el hecho de que *El lugar sin límites*, fiel reflejo de su época, es heredera de un conjunto de imágenes que se cristalizan en la muerte de *La Manuela*. Una vida homosexual que no solo carga el repudio social, las risas, el epíteto de joto, puto y maricón, sino que también contribuyó a construir una representación que asocia el ser homosexual con el travestismo, la precariedad, la vulnerabilidad, la prostitución, las drogas, las muertes violentas y posteriormente el SIDA. Todo ello conjuntado como atributos indisociables del ser joto y de la vida decadente a la que estamos destinados como penitencia por todas nuestras malas decisiones. Esta imagen de la vida homosexual no falta a la verdad, pues lo cierto es que, por diferentes motivos, muchos homosexuales, travestis y trans se vieron y se ven sometidos a todas estas violencias, sin embargo, esta imagen universalizada del destino homosexual, en conjunto con los estereotipos ridiculizantes fomentados por los medios, se convertirían en la primera referencia que una persona podía tener cuando escuchaban la palabra gay, homosexual o diversidad sexual, calando fuertemente en su tiempo y en generaciones posteriores.

Esta idiosincrasia se ve fuertemente reflejada en varios de los testimonios recabados como parte de mi trabajo de campo, ya antes había citado a Tomás y como él definía lo que para él implica ser un “homosexual respetable” y aquí creo que el complemento o más bien la antítesis del homosexual respetable vendría a ser el “joto echado a perder”, fueron las palabras textuales emitidas por otro de mis entrevistados “Carlos”. Al igual que Tomás, Carlos también es originario de una comunidad purépecha, y, de hecho, al igual que Tomás, se enorgullece mucho de sumirse como purépecha.

Carlos es originario de Cherán, sin embargo esta localidad tampoco representa de forma ideal a una comunidad prototípica serrana, aunque no deja de ser una localidad rural, tampoco está al mismo nivel que otras comunidades indígenas de la región, ya que funge como cabecera municipal, cuenta con mayor infraestructura operando como una cabecera regional, lo que implica que sus habitantes cuenten con mayores recursos y que los se encuentran más urbanizados por la migración si se comparan con otros jóvenes originarios de otras comunidades

serranas. De hecho, ni Carlos ni sus padres podrían considerarse campesinos o cercanos al campo, sus padres son comerciantes y gracias a ello K estudio en Morelia en una universidad privada, lo que ha implicado que K bajo sus propios criterios se considere de una “clase social mayor” al de otras personas en Cherán, como él mismo explicitó.

Al igual que Tomas, Carlos marcó una frontera clara entre cómo él asume y vive su sexualidad, que en este caso es la de ser bisexual, sus comportamientos y el de otros homosexuales o jotos. En muchos aspectos, justificó la forma en que se expresaba de los otros jotos y travestis de Cherán, que yo asumí como un tanto despectiva. Según sus palabras, los padres y personas mayores tienen una imagen negativa de la diversidad sexual, una imagen que se refuerza con la vida que llevan algunos homosexuales, travestis y mujeres trans del pueblo. Esto implica que cuando un joven decide salir del clóset en sus núcleos familiares, la primera reacción sea negativa, ya que ser joto se convierte en una especie de condena a llevar una vida decadente o tener una muerte trágica. En sus palabras:

Mi mamá me dijo “pues habla con él” [mí papá]. “Él no entiende esa parte, él piensa que te van a hacer daño, así como les gritan aquí”. Y le digo “pues yo siempre les he demostrado que pues hasta eso respeto a la gente para que me respeten”. Y me dice “no, pues es que tú vas a terminar como...” Aquí hay muchos tipos de gais, los cuales, pues se han echado a perder, o pues de diferentes formas, y ellos piensan que uno va a caer a lo mismo. Y ella dijo “no, pues pensamos que vas a caer a lo mismo, o sea no queremos eso para ti”. Esos son los trans que tú has visto que son de aquí, pero son jotillos de antes, pero son de los que se vestían de mujer, y este... y veían borrachos e iban con ellos, o a los albañiles, o comprarles cosas, o invitarles la peda y coger con ellos, echarse, pues, al pedo. La prostitución y todo ese desmadre. Por eso los papás de ahorita que cuando sus hijos son jotos piensan que también van a salir así. Por eso también se decepcionan y a la vez se molestan, porque piensan que uno, porque también es teporochito, piensan que también va a andar en esa parte de la prostitución, y andar en la peda y en el puto desmadre. Y la neta no, wey. O sea, también hay de jotos a jotos.

Este fragmento de la conversación arroja mucha luz sobre una realidad a la que se enfrentan buena parte de homosexuales, travestis y mujeres trans. En esta realidad, la violencia

cultural y la violencia estructural se interseccionan, colocándoles en situaciones desfavorables. Galtung (2003) explica la violencia a través de tres ejes. En primer lugar, la violencia cultural se refiere a aquellas ideas simbólicas que han construido un discurso que repudia la homosexualidad y que todos hemos interiorizado, perpetuándose en forma de prejuicios. En segundo lugar, la violencia estructural se refiere a las condiciones de desigualdad social que precarizan la vida de las personas y limitan sus posibilidades. Por último, el tercer eje es la violencia directa, que se manifiesta en actos de discriminación y crímenes de odio, similar al odio que acabó con la vida de *La Manuela*.

Ayer como hoy, el estigma con el que cargan muchos homosexuales con expresiones de género no normativas, travestis y mujeres trans es la justificación perfecta para que sean víctimas de una violencia homófoba. Incluso, en ocasiones, no reciben apoyo de otros homosexuales o bisexuales que se consideran superiores por cumplir con la cis-heteronormatividad. Además, algunas personas convierten las diferencias de clase en un capital simbólico que anula cualquier tipo de empatía que podría provenir de una conciencia compartida debido a la condición sexual disidente. Si a eso le sumamos condiciones estructurales como la pobreza y el racismo, las herramientas y habilidades de las que se puede echar mano para sobrevivir se vuelven en extremo limitadas, siendo el trabajo sexual la única alternativa y el consumo de sustancias un paliativo para evadir una realidad grotesca y violenta en extremo.

El estigma de esta manera se construye sobre una base de verdad, la asociación entre vicios y prostitución con el colectivo homosexual y trans no es gratuita, es el resultado de un proceso de exclusión sistémico que ha consolidado un estilo de vida caracterizado por la implementación de diversas estrategias cuyo objetivo es la supervivencia. Si bien, hoy en día muchos jotos tenemos más alternativas y posibilidades de desarrollo personal gracias, en parte, al movimiento LGBTQ+, lo evidente es que este aumento de oportunidades está marcado por una brecha generacional. Muchos de los jotos que nos precedieron no contaron con las mismas herramientas y oportunidades con las que sí contamos los jotos de mi generación. Cuando el chico que entrevisté dice “pero son jotillos de antes”, expresa una clara conciencia generacional, pero ello no anula que, así como hay personas cuya sexualidad y expresión de género no les representan mayores obstáculos para su desarrollo, existan otros tantos a los que sí.

Las representaciones de la homosexualidad se tensionan entre los estereotipos, los prejuicios, el estigma y la realidad. Como expresa el fragmento de la entrevista, para muchas

personas que hoy día rondamos entre los 25 y 30 años y que provenimos de pueblos pequeños aún nos es muy difícil sensibilizar a personas mayores pertenecientes a nuestros círculos cercanos sobre temas relacionados con la diversidad sexual, identidades y expresiones de género, precisamente por todos estos estereotipos tan arraigados en la cultura popular. Pero, ¿cómo nos afectan esos estereotipos? Por un lado, esos estereotipos nos recuerdan prácticas y circunstancias del pasado que aún no han desaparecido, y por el otro, son una imagen con la que tenemos que cargar que afecta cómo somos percibidos, cómo construimos nuestra identidad y autoestima y que perjudica el cómo nos relacionamos.

2.3 -“No vayas a salir así”: como se disciplinan los cuerpos

Pues yo siempre me sentí diferente, pero como no, no comprendía bien. O sea, como nunca tuve un acercamiento del qué es ser homosexual y todas esas palabras, de manera positiva, digamos. Solo negativa así, que escuchabas a mi papá, “ese es joto”.

Decía muchas groserías hacia una persona. Que había un muchacho ahí en la colonia que... él era muy femenino y mi papá decía “No, ese jotón, ese jotillo que va por ahí, ese hijo de la chingada”, y ese tipo de cosas.

Seguía relatándome "Orlando, el chico de Uruapan", de 28 años, mientras lo entrevistaba. Como él, muchos de los jotos nacidos al menos antes de los dos mil nos hemos desarrollado en entornos que se desbordan en desprecio por la homosexualidad. En el apartado anterior, hice una pequeña arqueología de aquellas imágenes que crearon un lenguaje visual de lo homosexual, imágenes creadas para alimentar un prejuicio y una fobia, y que los jotos terminamos interiorizando por medio de diferentes mecanismos. Se nos mostró y narró con lujo de detalles ejemplos de nuestro destino si no acatábamos las normas sociales y nos ceñíamos a la heterosexualidad y el cisgenerismo. La muerte de *La Manuela*, más que ficción, debe ser leída casi como una ficción documental que representa los crímenes de odio y transfeminicidios que han cobrado la vida de muchas hermanas, ya que ahí afuera hay y somos muchas *Manuelas*.

Como a los 12 o 13 años, más o menos, siempre escuchaba ese tipo de cosas, o también cuando él me platicaba sus anécdotas, especialmente cuando había tomado mucho. Recuerdo que una

vez mencionó que un conocido de la colonia, a quien le llamaban "La Pinocha", era una persona homosexual. Cuenta que en una cantina, entre todos los hombres que estaban allí, lo agarraron y abusaron de él, pero no de manera que ellos hubieran sacado su miembro, sino que utilizaron objetos [...] y así abusaron de él. Mi papá dice que aunque él quisiera hacer algo, no pudo hacer nada, pero de todas formas, no le importaba.

Continuaba "Orlando" en la entrevista. ¿Cuál sería el impacto que este tipo de relatos puede causar en la psique de una persona? Vivir o presenciar una violación en manada, una golpiza, donde quienes ejercen la violencia lo hacen simplemente porque pueden, porque saben y tienen toda certeza de que no habrá consecuencias. Ese tipo de anécdotas resultan extremadamente traumáticas y son suficientes para grabar en el inconsciente joto una frase: "esto también te puede pasar a ti".

Al menos para mí y personas de mi círculo cercano, no son raras las anécdotas de hermanas a las que mataron, la que fue a ver a un chacal o un mayate y ya no regresó, la que está desaparecida, y en el menor de las tragedias, a la que golpearon porque al tipo le "salió el arrepentimiento hetero". Los jotos crecimos bombardeados de estas muestras gráficas de violencia, que se convirtieron en una forma de controlar nuestro comportamiento. "Que no se te note", "que nadie sepa", pasa a ser entonces una de las tantas estrategias dentro del colectivo en respuesta a la ansiedad constante generada por el temor de ser descubierto y las consecuencias que ello implica. El miedo se vuelve una parte constante de nuestras vidas y nos coloca en un estado paranoico, y autores como Green (1995) han tenido bien llamar como miedo rutinizado

El miedo es una respuesta natural y biológica a un estímulo, podría reducirse a un mecanismo por medio del cual construimos asociaciones entre sensaciones y emociones que, junto con el dolor, garantiza la pervivencia de los individuos en la naturaleza. En el escenario ideal, el dolor y el miedo son sensaciones aisladas en el tiempo y, una vez cumplen su función, dejan de ser percibidas. Sin embargo, Green (1995) problematiza el hecho de que el miedo sea vivido de forma constante, hasta volverse algo parte de la cotidianidad y parte de la rutina diaria, exponiendo a los sujetos a un estado de alerta constante y convirtiéndose en una forma de violencia sutil e invisible, pero no por ello menos desagradable. Para el caso del colectivo homosexual y dependiendo del contexto, el miedo pasa a ser una emoción familiar.

Según Scrutton (1986), las emociones son creaciones culturales y para entenderlas debemos centrarnos en lo que ellas provocan y no tanto en lo que son, enfocándonos en la experiencia colectiva, donde las emociones son experimentadas individualmente pero su significado es dado de manera colectiva. Así, el colectivo de hombres homosexuales/gay, travestis y mujeres trans hemos incorporado este miedo a la extensa red de significados como parte de una cultura colectivizada en forma de lo que se ha llamado como cultura gay o el ambiente.

De la misma manera en que las mujeres hacen lecturas de espacios y situaciones, desplegando en respuesta un conjunto de estrategias para salir bien libradas, los jotos constantemente nos cuidamos las espaldas, modulamos la voz, cambiamos el andar, y antes de salir hacemos una cuidadosa selección de la ropa que usaremos. ¿Y qué es esto sino una muestra de este miedo rutinizado que regula buena parte de los aspectos de nuestras vidas en interacción social? Para Green (1995), quien hizo un extenso trabajo sobre el miedo con mujeres en aldeas afectadas por los conflictos tras las campañas de tierra quemada usadas durante la guerra civil en Guatemala, la rutinización del miedo se convierte en la instrumentalización de un terrorismo, donde las personas viven un miedo crónico disfrazado o encubierto de una aparente normalidad, y que termina por deshilar el tejido social y marcar sus vidas.

Si Segato (2018) ha denunciado que el patriarcado, por medio de la criminalidad en complicidad con el Estado, le ha declarado la guerra a las mujeres y los cuerpos feminizados, creo yo que es bastante factible hablar que también se les ha declarado la guerra a los jotos, ya que, como dice la autora, esta guerra se expresa a través de una violencia expresiva, donde las violaciones y violencia sexual hacia los cuerpos vulnerables tienen como fin central una demostración de poder, que es ejercido por los hombres y patriarcas, convirtiendo esa expresión y declaración de poder en una "pedagogía de la crueldad", como bien la llama esta autora. Tanto las mujeres como los jotos, a través de las noticias e imágenes de cuerpos violados, golpeados, desaparecidos o muertos, adquirimos conciencia de nuestra propia vulnerabilidad, y es que la realidad para muchos jotos, travestis y mujeres trans es que el Estado y la ciudadanía nos mira como cuerpos sin valor y que nadie reclamará.

De esta forma, las vidas jotas están marcadas por un delirio de persecución donde cada acto es filtrado de forma cuidadosa y consciente, el cómo hablamos, los pronombres que usamos, la ropa que vestimos, los gestos que hacemos, la posición de nuestras piernas y nuestras

manos, todo forma parte de aquellos delirios de persecución que nos empujan a intentos desesperados de mimetizarnos con la heterosexualidad.

Pero, ¿a qué nos referimos con mimetizarnos con la heterosexualidad? ¿Las preferencias sexuales pueden ser evidentes? Considero que lo correcto sería decir "intentáramos parecer heterosexuales", la sexualidad debe ser entendida como el conjunto de preferencias y prácticas erótico-afectivas más que como una forma de identidad transparente, lo que es cierto es que de forma histórica los jotos hemos construido una identidad sobre la base de una sexualidad no normativa. Una identidad expresada por el alejamiento de los patrones de conducta típicamente asociados a lo cisgénero, donde la ficción de concordancia obligatoria entre tipo de genitales, tipo de sexualidad y género binario se expresa a través del axioma "pene igual a hombre" y "hombre igual a atracción sexual hacia las mujeres" (Butler, 1988).

La forma en que los jotos construimos nuestra identidad a partir de nuestras prácticas sexuales es por medio del alejamiento y rechazo simbólico de aquellos atributos y características culturales asociadas al ser hombre, al menos las asociaciones procedentes de los convencionalismos sociales dominantes. Un ejemplo de ello es el travestismo verbal y el referirnos entre nosotras en femenino. De esta forma, el impostarnos de heterosexuales se logra gracias a imitar una masculinidad convencionalmente aceptada, desterrando de nosotras todo indicio de lo socialmente entendido como femenino.

El performanciar una masculinidad socialmente aceptada con el fin de evitar que las personas descubran en nosotros algo que les arroje algún indicio de que podríamos ser homosexuales es una experiencia común en la vida de muchos varones rurales, sobre todo si se toma en cuenta que en las áreas rurales existe una sobreexigencia sobre acatar los mandatos de género. Tal como lo expresó "Antonio", un joven de 24 años que entrevisté. Él es originario de un rancho cercano a Santa Clara, para nada tanto él como personas de su rancho se asumen como indígenas, y desde una perspectiva personal yo los tipificaría más como "güeros de rancho" más que como personas pertenecientes a un pueblo originario. En su rancho las personas se dedican principalmente a actividades agrícolas y ganaderas, de hecho, durante la entrevista Antonio dejó ver que está muy involucrado en el trabajo de campo, arreando vacas y trabajando en las huertas. Al igual que otros de mis entrevistados, pude contactarlo a través de la aplicación de *Grindr*. Me llamó especialmente la atención que él fuera muy transparente en su perfil, ya que se mostraba con una foto suya, portaba un sombrero tipo Sahuayo blanco y tenía una descripción

que invitaba a conversar antes que tener sexo, algo poco frecuente como parte de las interacciones típicas de la aplicación.

Intercambiamos un par de mensajes de presentación y cuando le propuse hacerle una entrevista, no mostró ningún tipo de reticencia. Sinceramente, a lo largo de la entrevista se mostró muy efusivo. Santa Clara es un municipio vecino a Ario, y yo en ese momento me encontraba en mi pueblo. Corrí con la suerte de que Antonio venía los fines de semana a Ario para visitar a unos amigos que viven en el pueblo, lo que implicó que la entrevista fuera realizada en la plaza de Ario, alrededor de las 10 de la noche, ya que fue el único momento libre que él me pudo brindar.

Mientras le entrevistaba, me comentó que, por cuestiones de bullying homofóbico, solo pudo estudiar hasta la secundaria. Genuinamente sintió miedo de las posibles agresiones escolares que pudiera experimentar si continuaba estudiando. De hecho, él no fue el único de mis entrevistados con una trayectoria escolar truncada por el acoso escolar. Un testimonio similar se repitió en otra entrevista con otra persona originaria de una comunidad purépecha cercana a Pátzcuaro.

Hasta el momento, los testimonios que he citado han sido de personas que, si bien yo puedo tipificar como rurales, son originarias y viven en pueblos que difícilmente pueden considerarse como ranchos, muy a diferencia de Antonio. Sin embargo, existen muchas experiencias compartidas, sobre todo analizando cómo nos afecta el acoso homofóbico, cómo rutinizamos el miedo y las estrategias empleadas para evitar que las personas descubran nuestra sexualidad.

Pero te digo ahorita he estado muy tranquila la situación, por ejemplo, varias de las cosas que yo hacía, si me ponía hora así que cruzara la pierna, nomás me quedaba así *descruza la pierna mientras suelta un rápido silbido así, me acuerdo y hasta yo mismo me da risa con mi porte de bien acá de bien macho, y es que mira, por pequeñas cosas así y aunque estuviera yo solo, sentía que yo así como me iban a descubrir aunque estuviera yo solo. Por ejemplo, si yo estaba, ya ves que vas ya sea manejando o del lado del copiloto en la camioneta, está la ventana con que llevara la mano así, mira, yo con eso, por qué, es que yo tengo que me trauma, porque has de cuenta me decían “hay que de la manita caída”, era lo que mucho expresaban, entonces yo no hacía esto [*flexiona la muñeca]. Si me sentaba tenía que tener la mano así o así o así [*cruza los brazos, se coloca las manos en las axilas y coloca sus nudillos flexionados sobre su

regazo]. Y ya era un vatote como por x cosa, así, ¿no? Cuando te digo que te sientes atrapado y que no te entiendes ni tú mismo, pero que ya conoces un poco por dónde va tu orientación sexual, si cuidas muchísimo las cosas, que eran las cosas que yo cuidaba. Por ejemplo, camisas rosas, aunque fueran de hombre, nada, un pantalón o camisa o playera, lo que quieras, que tuviera tantito sospecha de que dieran a mira, este es de mujer, nada. Ahorita me puedo poner lo que se me dé la gana o que dijeras tú a como que es de mujer, sea lo que sea, camisa, playera, aunque se vea de mujer, lo que sea a mí me vale. También, como les digo, también a los del rancho, pues ahorita ya de que me cuido, vamos a suponer ya exagerando mucho, vamos a suponer si me pongo peluca, tacones, vestido, lo que tú quieras, de todos modos, ¿qué me van a decir? Ya me conocen, saben quién soy, ni modo que me vayan a decir, "eres... pues no", porque ya saben cómo soy.

Pero, ¿cómo podemos interpretar esta imitación forzada? ¿Cómo explicamos una inversión tan grande de energía para modular nuestros comportamientos? Como dije antes, esta impostación de la heterosexualidad, entendida como la reproducción de los estereotipos masculinos convencionalmente aceptados, no es gratuita, es resultado de algo que el filósofo francés Foucault (2002) ha tenido en llamar disciplinamiento. De la misma forma en que algunas personas apalean a un perro para que aprenda dónde sí y dónde no puede orinar, bajo una premisa pavloviana donde ciertas conductas son castigadas y otras recompensadas condicionando así el comportamiento, a los jotos, de una forma similar, desde muy pequeños por medio de la "pedagogía de la crueldad" se nos advirtió y disciplinó. Foucault (2002) en su obra "Vigilar y castigar" explica cómo en las sociedades industriales del siglo XX es necesario la producción de cuerpos dóciles, bajo el supuesto de que entre más dócil se vuelve el sujeto más útil es, se generan una serie de "métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo que garantizan la sujeción de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad". A estos métodos, Foucault los llama "disciplinas" (p. 126).

Durante al menos los doscientos años en la cultura occidental eurocentrada y hegemónica se ha construido un estigma en torno al sodomita y el homosexual clínico. Un estigma reproducido por la gran maquinaria cultural que perpetúa una serie de prejuicios contra personas únicamente basándose en sus prácticas sexuales y expresión de género. Es a través de una cultura homófoba es que se ha planteado la homosexualidad como algo indeseable y a través de la guerra contra los jotos la sociedad de nuestro tiempo no escatimó en esfuerzos para que

aquellos que nos sabíamos jotos aprendiéramos a medir nuestra identidad, reprimiendo cualquier cosa que evidenciara que estábamos fuera de la norma. Cualquier mínima muestra de debilidad o desagrado por aquello tipificado como masculino era un signo y síntoma inequívoco de que eras joto, o en tu ser infantil había una potencialidad de serlo, y actuando en respuesta se desplegaba sobre ti un conjunto de acciones disciplinares cuyo fin era corregir y “enderezar” lo torcido.

Los criterios para encontrar en ti un potencial para escoger el camino de la homosexualidad eran tan claros y tan ambiguos que uno no podía más que sentirse confundido. Las preguntas y frases lapidarias clásicas eran: ¿Por qué no te gusta el fútbol?, ¿Por qué no te gustan los carritos?, ¿Por qué te mueves así?, ¿Por qué hablas así? No seas chiqueado, ¿Si ya tienes novia? Y por lo menos en mi pueblo era conocida la copla “Mariquita sin calzones, se los quita y se los pone” cancioncita que solía escuchar a menudo en la escuela y en la calle. Como bien dice Marquet “antes de saberse desviados, los niños homosexuales son seriamente injuriados para tomar conciencia sobre su diferencia” (citado por Balbuena, 2010: p. 72). Una diferencia cargada de aquellas imágenes estigmatizadas del joto sidoso, el joto indigente, el joto que mendiga sexo y comida en las calles, el joto anciano que después de una vida descarriada y víctima de su propia decadencia regresa a su pueblo para morir en la soledad sin nadie que le cierre los ojos, parte importante de la pedagogía de la crueldad por medio de la cual se te disciplinaba.

Foucault (2002) explica que los métodos de disciplinamiento tienen como fin la *normalización*, cuyo efecto es el de homogenizar y suprime lo anormal. En el caso de muchas localidades rurales de Michoacán lo normal es que los varones cumplan con un conjunto de características, muchas de ellas relacionadas con el ejercicio del poder y ligadas a la imagen prototípica del macho. En varios testimonios recabados durante el trabajo de campo y a través de entrevistas parecía haber una especie de consenso acerca de lo que implicaba “ser hombre”: un performance de género que varios jotos buscan imitar en algún momento de sus vidas con el fin de pasar desapercibidos y evitar el acoso o la violencia. Antonio ya ha dado algunos indicios de cómo él entendía el no parecer homosexual, y cómo acoplaba su ropa y movimientos corporales a lo que socialmente se espera de un hombre, sobre todo en la ruralidad.

Otro de los testimonios que arroja más luz sobre lo que se espera de un hombre me fue dado por “Salvador”. A la fecha de la entrevista, tenía 35 años y es originario de una comunidad

purépecha muy cercana a Pátzcuaro, se asume como indígena y presta servicios en el templo de su comunidad, al tiempo que se mantiene de diferentes trabajos esporádicos, ha llegado a trabajar en algunos negocios de Pátzcuaro, como tiendas, aunque ahora está muy entusiasmado aprendiendo oficios artesanales típicos de su pueblo. Lo conozco desde hace un par de años debido a que tenemos amistades en común. Cuando le planteé hacerle una entrevista, lo tomé como una especie de favor hacia mí, así que tuvo muy buena disposición. Por su petición, realizamos la entrevista en Pátzcuaro, que era un punto medio para ambos, pero después me comentaría que quiso que la entrevista se realizara ahí debido a que en su pueblo no tendríamos privacidad.

A diferencia de las personas cuyos testimonios he citado hasta el momento, se podría decir que Salvador no lleva una vida tan discreta, pues como me comentaba en su pueblo es bien sabido que él es homosexual y recibe mucho acoso homofóbico por parte de los varones de su pueblo, mismo acoso que hizo que truncara su trayectoria escolar terminando solo la secundaria, pese a ello, él no se preocupa demasiado por ocultarse, lo que, a mi parecer y tomando en cuenta el contexto, tiene muchos méritos.

En un punto de la entrevista le preguntaba a "Salvador" a qué se refería cuando me dijo "que se nota", mientras me explicaba cómo uno puede darse cuenta de que otra persona es homosexual o "no es hombre", y que esto deja entrever precisamente la construcción de la masculinidad en relación al machismo.

En el modo de hablar, en el modo de actuar, posiblemente hasta en tus sentimientos porque los hombres, disque hombres, son muy culeros, son muy machistas, golpeadores de mujeres, pinches este... andan con viejas, pero por la inseguridad andan con una y con otra, hay que, porque a mí se me antoja, bueno pus cada quien, dicen uno sus culos dicen unos, pero... pero así...

Si bien pueden existir muchas formas de ser hombre dependiendo de la sociedad, el tiempo histórico y la cultura, se debe entender que existen construcciones de la masculinidad que de forma consensuada se establecen como más legítimas que otras, volviéndose estas hegemónicas. Para el caso de la ruralidad, el ser hombre está constreñido a un conjunto de mandatos de género entre los cuales está incluida la heterosexualidad como obligatoria. Bajo esta

lógica, el ser homosexual se presenta como una disrupción a este orden, un orden establecido por un sistema sexo-género.

Ortner (1976) explica que, a los cuerpos con base a la anatomía determinada por el sexo se les asigna género, esto constituye la base del sistema sexo-género, un sistema que no solo organiza sino que norma, estructura y jerarquiza las relaciones de cuerpos sexuados, el género entonces es la construcción sociocultural de las diferencias sexuales, cada sociedad humana como parte de su cultura establece sus propios sistemas de sexo-género, estipulando los roles, lugares y estatus que ocupan los individuos dentro del grupo a partir de su género, pero algo que señala esta autora es que existe una tendencia casi universal, y es la de asignar menor estatus y prestigio a las labores, lugares y roles ocupados por las mujeres, al tiempo que estas están en la mayoría de los casos subordinadas a los varones.

Bajo este ordenamiento, las comunidades de tipo rural/campesinas michoacanas, como las de muchas otras partes del país, organizan sus relaciones sociales asignando espacios y labores a cada género, segregando los espacios propios de mujeres y propios para los hombres, regulando que cada uno permanezca en su sitio. Si bien dentro de la casa a su vez hay una división de los espacios en razón del género, el espacio doméstico en su conjunto es entendido como un espacio femenino, mientras que la calle es el lugar de los hombres. No estoy diciendo que las mujeres vivan enclaustradas a piedra y lodo dentro de sus casas o que los varones vivan en la indigencia, sino más bien, que estos espacios están cargados de cierta esencia que los vincula con uno y otro género, siendo la cocina y todo lo que de ella se desprende un espacio de primacía para las mujeres.

El disciplinamiento consiste en “normalizar”, mantener un estatus homogéneo que no debe de ser transgredido, para el caso de las comunidades rurales michoacanas, la cocina y las labores relacionadas a ésta discursivamente son labores de mujer y lo normal es que no las hagan los varones. El varón no es para estar en la casa y muchos menos “haciendo cosas de vieja”, cuando un varón se atreve a transgredir este ordenamiento la primera reacción es que esta “traicionando” a su género o no está siendo congruente con el mismo. en respuesta se ejercen acciones disciplinarias para restablecer los ordenamientos del género. A través de la consolidación de la idea de que dentro de la casa hay lugares prohibidos para los varones desde muy chicos los hombres son educados para evitar estar más tiempo del estrictamente necesario en ellos.

Creo que el mejor ejemplo es el siguiente fragmento de una entrevista que le hice a Antonio de 24 años el joven originario de un rancho cercano a Santa Clara.

yo desde chiquitillo he sido como muy dependiente, por ejemplo, al momento de hacerme de comer, hacer ciertas tareas del hogar por así decirlo y como ya ves estamos en un mundo también muy machista que disin, por ejemplo, a mi mi decían, “no que deja de hacer porque se te va caí tal cosa” “que eso es de mujeres” e... y pus a mí siempre me ha gustado ser bien maneado, lavar trastes, barrer, hacer todo tipo de quehacer de la casa, y me decía mi aguelo “que tu estas peor que una vieja, que quien sabe qué tanto, que mira nomas, que noma este la pasas en la casa, en vez de que salieras y no sé qué tanto, entonces mi papá yo creo el si ya, pus por lo regular siempre hemos sabido que los papás siempre lo saben no más que a lo mejor se hacen o no lo quieren creer, digamos por ejemplo un baile y el ya andando entonadon porque casi siempre cuando me decía cosa era cuando andaba borracho, entonces este... me ponía a bailar con una mujer “no que ese mijo” “que quien sabe qué, qué tanto” y yo, a gueno pues sí, y sientes haz de cuenta como que tu padre se sienta como orgulloso de ti, como que no se, como que necesitas esa figura paterna y que diga que esta orgullo de ti o que digas tú estás haciendo lo que él quiere para mantenerlo contento, entonces así estaba pero luego llegamos a la casa y se ponía a decir, “que hora resulta que me va salir un hijo maricón, que no sé te tanto” y “no que así me gusta que mijo baile con las viejas que no me valla salir joto” y yo así me quedaba como de “qué”.

Dentro de esta teoría del disciplinamiento de Foucault (2002), hay que tomar en cuenta las partes que intervienen. Por un lado, tenemos los estándares y parámetros de normalidad que sirven para la reproducción y permanencia de una estructura. Por el otro, los sujetos disciplinados, las personas dentro del sistema que interiorizamos los discursos del mismo y nos acatamos a ellos. Y, por último, los agentes que, al mismo tiempo que son sujetos disciplinados, se encargan de disciplinar a los demás.

El trabajo de Foucault (2002) se desarrolló analizando las dinámicas de comportamiento e interacción de las personas dentro de las cárceles, las escuelas y los centros psiquiátricos. A partir de estos ejemplos, las instituciones se desprenden y sirven a un sistema, los presos y los alumnos y los locos son sobre los que recaen las acciones disciplinares, y los policías, guardias,

maestros y médicos son los agentes que los aplican, pero para nuestro caso, ¿quiénes son los agentes que disciplinan a los jotos?

En el caso de muchos jotos, los primeros sujetos que se encargan de instrumentalizar el disciplinamiento son los cuidadores primarios, pues la familia se convierte en la primera institución en la que somos sociabilizados y por medio de la cual conocemos parte del mundo. Para Antonio, el padre y el abuelo son los primeros en corregirle, en increparle por ser incongruente con los designios de su género y también son los primeros en alejarlo de ese mundo contaminante y feminizante que es la casa y la cocina, porque puede ser que estar demasiado tiempo ahí lo haga joto. En las localidades rurales, como ya dije, el sistema sexo-género construye cultura que atribuye espacios y trabajo a cada género, y como el género y sexo también deben "estar alineados" con una forma de deseo y ejercicio de la sexualidad, el hacer cosas disonantes con tu género es interpretado como preludeo o indicador de una sexualidad desviada.

Al ser joto las personas a tu alrededor cuentan con un amplio repertorio de acciones disciplinarias. Algunas de ellas consisten en acciones persuasivas, como el prohibirte ciertos espacios y tareas que se consideran no acordes a tu género, se te bombardea de los discursos para que aprendas a repudiar la homosexualidad y en la medida de lo posible reprimirla, y si esta primera instancia falla siempre se puede contar con las acciones correctivas: castigos, gritos, palizas, un trato menos afectivo, llevarte con el cura, con el psicólogo, desterrar todo contacto con lo femenino y un largo etcétera. Por desgracia, en la mayoría de los casos se interpreta que a mayor crueldad mayor eficacia tendrán estas las acciones, pues no se escatimarán esfuerzos para evitar que el varón "salga" homosexual,

Por supuesto existen los casos de jotos cuyos procesos de descubrimiento de la sexualidad y expresividad de la misma no es reprimida, teniendo la fortuna de haberse desarrollado en un ambiente familiar más tolerante o al menos permisivo sin pasar por una violencia exacerbada. Claro está que este tipo de casos son los menos, o eso fue de lo que me pude percatar al recopilar los testimonios que conforman esta investigación.

Uno de estos casos, el de "Raúl", de 38 años y maestro rural, es interesante debido a que, si bien nació en Morelia, su padre es originario de una comunidad purépecha cercana al lago de Pátzcuaro. Esto ha implicado que él haya vivido intermitentemente entre Morelia y la comunidad de su padre. Su ascendencia y los vínculos que guarda con la comunidad y familia paterna

permitieron, en cierto modo, que él se hiciera novio de otro amigo mío originario de esa comunidad, su nombre es “Dimas”, de 36 años y quien habla y se asume como purépecha. A ambos les conozco desde antes de que formalizaran su relación; de hecho, mientras conversábamos me enteré de que se habían casado a raíz de la pandemia. Por petición suya, hicimos la entrevista los tres en un café de Pátzcuaro. De nuevo, este pueblo se presentaba como el sitio que podía brindar algo de privacidad para conversar de estos temas. A pesar de que tienen varios años juntos, llevan su vida en pareja con mucha discreción, sobre todo porque la familia de Dimas, una familia de artesanos, no termina de aceptar su sexualidad, algo en lo que profundizaré un poco más adelante.

Mientras les entrevistaba, Raúl me comentaba que en su familia ya había un precedente de una persona homosexual, un tío, curiosamente. Yo llegué a conocer un poco de la historia de su tío a través de otras personas, ya que él era conocido por salir en las danzas como "*Maringuía*". Hasta cierto punto, el antecedente de este tío pudo haber ayudado a sensibilizar a los padres acerca de la condición de su hijo. Sin embargo, lo que se podía interpretar en su testimonio es que sus padres guardaban cierta esperanza en que los comportamientos percibidos como un indicador de su homosexualidad solo fueran una etapa ligada a la naturaleza infantil. Pero esta tolerancia se desvaneció cuando la condición de su hijo se mostró como algo definitivo.

Y, de hecho, pues mi papá se alcanzó a dar cuenta con un vecinito que andábamos jugando y mi hermana la menor nos cachó pues con el calzoncillo abajo y le dijo a mi mamá y mi mamá me regañó y mi papá le dijo que no me tenía por qué regañar, que era algo que yo estaba descubriendo, que malo si lo siguiera haciendo después. Y fue poco antes de que falleciera el papá y yo siento que fue a raíz de que también tengo o tenía un tío gay, entonces a lo mejor eso hizo.

Sí. Entonces, pues a pesar de que mi papá rechazaba mucho a mi tío y era quien lo apoyaba y todo, pues cuando le tocó con el hijo no supo qué hacer y ya no supo qué más, porque fue cuando lo asesinaron.

Parrini (2003) apunta que la masculinidad no es algo dado, sino que debe ser ganada y perpetuamente defendida, así los niños desde muy corta edad deben ganarse el título de hombres y cubrir los estándares que esto implica dentro de los criterios de su cultura. Al ser la

heterosexualidad algo normalizado y naturalizado un padre rara vez de manera genuina puede desear que su hijo sea homosexual. Cuando los padres llegan a sospechar que su hijo no será heterosexual hay un proceso de duelo por el desmoronamiento de todas las expectativas cargadas sobre el hijo, sobre todo porque el padre proyecta en la masculinidad “fallada” del hijo un fracaso de su papel como padre y un ataque a su propia masculinidad. Por supuesto existen casos donde este proceso de duelo es gestionado con las herramientas adecuadas, pero en la ruralidad pocas personas cuentan con esas herramientas, lo que explica que las primeras reacciones del padre y la madre en consecuencia sean rencausar al hijo disciplinándolo de forma persuasiva en el mejor de los casos y de manera violenta en el peor.

Los padres, en su carácter pedagógico, inculcan muy bien el carácter anormal, patológico, pecaminoso y aberrante de la homosexualidad, y en muchos casos, la primera reacción de un cuidador cuando sabe o intuye que su hijo es "joto" es intentar salvarle y corregirle. Un medio habitual para este fin es despojarle de toda muestra de afecto, pues como dice Ortner (1976), las mujeres, en su carácter "contaminador", no hacen más que feminizar a los varones. Así me lo expresaba "Adrián", mi amigo que conocí durante mis años de estudiante en Morelia, a través de la plataforma *LatinChat*, y cuyos otros testimonios he citado anteriormente en este trabajo.

Por ejemplo, lo que más recuerdo marcado, fue el tema de raparme. A mí me gustaba mucho mi cabello en hongo y solía hacer cosas, pues ponerme su ropa o hacía mucho algo de que agarraba sus medias y me las ponía como una extensión más de mi cabello. Entonces a mí me gustaron mucho las medias, porque eran más pequeñas, porque las trenzaba, pero justo cuando mi mamá se daba cuenta de esto, después de eso ya no pude tener el cabello largo. Cuando estuve en su casa era raparme, raparme, raparme, y para mí fue muy duro. Me acuerdo cuando lo hizo lloré y así fue mucho tiempo. Y algo que pasó que incluso sí lo hablé con ella hace tiempo, es que dejó de tener contacto físico. Mi mamá dejó de abrazarme porque así asumí que se me iba a quitar la persona delicada que era porque pues la voz los ademanes, ese tipo de cosas siempre han estado en mí. Pero eso lo tengo muy claro, ella dejó de tener contacto físico. Entonces, de hecho, hasta la fecha hay un acercamiento después de un montón de años. Entonces eso fue lo que tuvo ella. El distanciamiento emocional fue lo que me quedó claro. Lo digo porque lo aborde con ella, porque era algo que me lastimó mucho emocionalmente. Me lastimó que me dejara de abrazar porque decía que estaba chiqueado. Sí, “es que estás muy chiqueado, por eso te comportas así, por eso hablas así” y entonces su manera de resolverlo fue

contacto físico, lo menos. Y entonces a mí, por ejemplo, esa situación me hacía sentir como más extraña, porque era como... yo asumía, interioricé, que había algo malo en mí, o sea, que yo tenía que cambiar algo, ¿no? Que el entorno... no solamente el entorno escolar o del barrio sino también en mi casa. Entonces fue así como de “ah, pam, pam” pues sí, o sea hay algo mal en mí.

Al realizar entrevistas y recabar testimonios de amigos y otros informantes, no solo los padres o cuidadores se hacían presentes como agentes disciplinarios, sino que también los hermanos mayores y primos aparecían como figuras de cierta autoridad o incluso como una amenaza real. Ellos pasaban a convertirse en agentes que hacían la advertencia constante de que cualquier tipo de conducta que pudiera dar indicios de ser homosexual tendría como respuesta un castigo. Los familiares se convierten así en los primeros agentes que ejercen sobre los "jotos" las acciones disciplinarias. Si a eso le sumamos que las localidades de tipo rural/campesinas se organizan por medio de un esquema de familia extensa, la vigilancia y control sobre los sujetos se agudiza. Ya no son solo el padre o la madre los que ejercen sobre el "joto" una presión para cumplir con los designios de la masculinidad, sino que abuelos, tíos, hermanos y primos, que viven no solo en la casa, sino también en el pueblo, se aglutinan en forma de una red de vigilancia que de una forma u otra mantendrá al "joto" disciplinado.

Mi hermano mayor sí es muy machista, el que sigue también, son muy machistas, tengo dos hermanos [...] O sea, como que critica mucho, como que yo siento que él no me iba a aceptar siendo diferente. [Le gustan los hombres]

Dice puras maldiciones y todo eso. Y como pues, el amigo que te contaba, él sí como que, pues ya se ha echado a medio [pueblo]⁸, o sea ha tenido relaciones. Y me decía “no, pues si algún día tú llegas a andar como él, te vamos a sacar de la casa y que no sé qué”. Entonces era nada más con lo que yo me quedaba, con esa mentalidad. “No, pues yo no ando como él”, le decía yo. Y como que allá en mi casa le inculcaron lo católico, y entonces a lo mejor ellos piensan que yo soy así de esa forma porque estoy adentrado en el catolicismo y todo. Y pues hasta ahorita no les he dicho nada, pues el otro hermano que es más mayor que yo, es más enojado. Si le dicen algo él luego luego explota, como que va sobre mí. Porque la otra vez que estábamos hablando, porque era algo parecido de los

⁸ Aquí se mantiene en incognito el nombre de la localidad por cuestiones de confidencialidad.

homosexuales, y me dijo “mira, a tú ni se te ocurra andar así”. Que “tú que piensas, que a nosotros no nos van a andar criticando en un futuro, o a tus sobrinos”. No, pues nada más me quedé así, está bien, entonces, me conservo. Voy a mantenerme alejado de todo eso. Por eso, pues no sabe nadie.

Fueron los comentarios de “Américo”, un chico purépecha procedente de una comunidad cercana al municipio de Coeneo. Él tiene 24 años y actualmente cursa una carrera en una universidad cercana a Pátzcuaro. El hecho de que él estuviera relativamente cerca de Pátzcuaro me permitió conocerlo, ya que al igual que otros entrevistados, pude contactarlo a través de Grindr. Su perfil en la aplicación no era demasiado llamativo y fue hasta después de conocernos un poco más que decidí proponerle la entrevista. Él cooperó de buena gana y aprovechamos que asistiría a unas conferencias en Pátzcuaro por parte de su universidad para vernos. A diferencia de otros entrevistados originarios de la región, él sí habla purépecha, durante la entrevista me enteré que su mamá es viuda y sobrevive del bordado de prendas tradicionales, sus hermanos son campesinos y uno de ellos es trabajador migrante en Estados Unidos, las remesas que envía ayudan a la manutención de su familia.

Su comunidad podría decirse que conserva mucho de lo que típicamente se asocia con una población indígena, como la lengua, la indumentaria, la organización comunitaria bajo el sistema de cargos, entre otras cosas, siendo una comunidad que se ajusta de mejor manera a lo que se suele pensar cuando se habla de una comunidad purépecha de no más de 9 mil habitantes. Sin embargo, según él mismo me comentaba, no ha pasado por experiencias desagradables relacionadas con su origen étnico, sobre todo porque esta es la primera vez que vive fuera de su pueblo y al estar estudiando en una universidad intercultural implica cierto grado de seguridad para él. Con respecto a su sexualidad, el estar fuera de su pueblo estudiando le permite cierto grado de autonomía al escapar un poco de la vigilancia familiar, aunque realmente no podría decir que él tiene una actitud que haga evidente su sexualidad. Al igual que Orlando, mi amigo de Uruapan, es bastante discreto.

Las amenazas que recibió de su hermano son similares a las de otros testimonios, donde los hermanos y/o los primos varones ejercen una especie de tutelaje sobre las conductas de los jotos. De la misma forma que en los pueblos rurales se vigila la sexualidad de las mujeres con el fin de preservar su virginidad y con ello la honra familiar, las familias ponen atención en las conductas de aquellos miembros de los que se sospecha ser homosexuales. En algunos casos ni

siquiera se vela por corregir la homosexualidad, como profundizaré un poco más adelante, pues las prácticas sexuales se pueden clandestinizar. El problema surge cuando esta sexualidad desviada está acompañada de una actitud que la haga evidente, cuando el joto rompe el pacto de secrecía y hace público lo que “debería ser privado”, como es el caso de sus prácticas y parejas sexuales. Es entonces cuando hay problemas. Los comentarios hechos hacia él no son inocuos, si se invierte tanto tiempo en hacerle advertencias es con el fin de disciplinarle, que modele su comportamiento y se aleje lo más posible de aquellas conductas reprobables. Lo ideal es que no sea un “joto echado a perder”.

Unas líneas más atrás mencioné como la familia extensa se aglutinan para formar una red de vigilancia, en varias entrevistas no faltaba la frase “pueblo chico infierno grande”, y es que vivir sabiéndose vigilado puede llegar a ser muy angustiante, sobre todo si lo que cuidas es mantener oculta una parte de ti como es tu sexualidad y expresión de género. Foucault (2002) explica que una de las estrategias para hacer eficiente el ejercicio del poder sobre los sujetos y su disciplinamiento es la introyección del panóptico. Este autor retoma la torreta de vigilancia en las cárceles como una alegoría de la hipervigilancia ejercida hacia y entre los sujetos, cuya finalidad es el de volvemos dóciles en la medida en la que nos sabemos observados y vigilados. En palabras del propio Foucault (2002):

“Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia. De suerte que no es necesario recurrir a medios de fuerza para obligar al condenado a la buena conducta, el loco a la tranquilidad, el obrero al trabajo, el escolar a la aplicación, el enfermo a la observación de las prescripciones” (p. 187).

El panóptico o panoptismo en el caso de los jotos se expresa a través del miedo rutinizado a través del delirio de persecución, resultado obvio de los procesos de disciplinamiento. En la medida en que eres joto y creces sociabilizado por medio de una pedagogía de la crueldad, aprendes a sentir miedo y luego vergüenza por saberte “anormal”. Como se observa en el caso de J, O, Antonio el padre, los abuelos, los hermanos, el pueblo se convierten en una especie de agentes prestos para corregir cualquier tipo de conducta indeseable y si a esto le sumamos una violencia cultural homófoba, llega un punto en el que ya no necesitas que nadie te vigile, tú mismo te vuelves tu verdugo interiorizando todas aquellas normas de conducta llegando al punto de que quien aplica los correctivos sobre ti eres tú mismo.

Vivir en una sociedad que constantemente legitima la opresión de minorías sexuales y ataca expresiones de género no normativas no solo es agotador, sino que también angustiante, no solo debes luchar contra el exterior sino también con tu propio interior una vez que has interiorizado el disciplinamiento y te sabes proscrito de la normalidad. Por ello, no es casualidad que la ideación y los intentos suicidas tengan una mayor incidencia en población LGBTQ+ si la comparamos con la población heterosexual, según datos del Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación CONAPRED (2018), de un total de encuestados un 36% dijo haber tenido ideación suicida, siendo los grupos de mayor concentración personas *queers*. Con respecto a los intentos suicidas casi un 16% adicionalmente a la ideación tuvo intentos suicidas, siendo también el sector *queer* el de mayor concentración en comparación con otros grupos como hombres trans o mujeres bisexuales.

Según López (2019) el suicidio en México es la tercera causa de muerte en jóvenes de entre 15 a 29 años, habiendo un incremento de la tasa de suicidio de un 74% desde 1999 al 2010. Si hacemos uso del sentido común y un cruzamos los datos podemos concluir varias cosas. Primeramente, la adolescencia y juventud es una etapa de descubrimiento y afirmación de la sexualidad, así como construcción de la identidad y la autoestima, si desde la niñez vienes arrastrando procesos donde se te hizo interiorizar un estigma por cómo te expresabas o tu insipiente sexualidad, no es raro que llegues a la adolescencia sin las herramientas adecuadas para lidiar con ello. En segundo lugar, sumemos los procesos de disciplinamiento emprendidos dentro de tu núcleo familiar, el acoso escolar y la homofobia arraigada en la cultura, así la ideación suicida puede interpretarse, desde mi punto de vista, como una forma de interiorización del disciplinamiento social y muchas ocasiones el único mecanismo de afrontación para lidiar con el peso del ser diferente termina siendo el suicidio. Ello no es una decisión fácil y existen muchos factores que se conjuntan para concretar un intento suicida, sin embargo, las estadísticas arrojan indicios que plantean una predisposición evidente.

En este punto yo no puedo negar que por mi cabeza no han pasado ideas suicidas, inclusive después de haber transitado por instituciones psiquiátricas pude ponerles nombre, se le llama rumiación suicida a esos escenarios imaginarios donde planeas tu propia muerte, estableces lugar y método y a partir de ello comienzas un proceso de negociación de la fecha, ello no necesariamente desemboca en la concreción del acto, heme aquí como prueba de ello, pero lo cierto es que desde niño mucha de esta ideación en parte estuvo detonada por mi

sexualidad. Durante mi trabajo de campo en más de una ocasión aparecieron testimonios donde se mencionó el haber pensado en el suicidio, Antonio el chico del rancho cercano a Santa Clara dijo:

Si varias veces no te voy a negar si pensé en atentar contra mi vida por todo lo que yo escuchaba alrededor de mí, pero principalmente mis familiares, “no que, si yo me llega a salir un hijo gay, no que yo voy a tener un joto en mi familia” así escuchaba pues los comentarios, entonces yo asina me quedaba pensando qué voy a hacer, como le voy a hacer, si lo digo, a quien se lo digo si me aceptan, donde me voy a ir, que voy a hacer, te pones a hacer una infinidad de cosas.

Inclusive, antes de realizar el trabajo formal de investigación, a través de un conocido que después entrevistaría, supe del caso de un chico de mi pueblo que tuvo un intento suicida. Al parecer, esta persona tiene solo 22 años, es muy joven, pero se rumoreaba entre los jotos de mi pueblo que el tomar esa decisión estuvo fuertemente influenciada por que sus padres no lo aceptaban. Como dijo “Salvador”, mi amigo de 35 años purépecha originario de una comunidad cercana a Pátzcuaro y cuyos fragmentos de entrevista ya he citado:

Te entra lo de la adolescencia donde dices “ya nadie me quiere, todos se burlan de mí, me quiero colgar” y el que supera la pubertad ya la hizo y el que no chingue su madre, se ahorca por la debilidad, por la discriminación, por la falta de atención.

En una etapa de vida donde aún eres dependiente materialmente de tus cuidadores, el que estos no te acepten significa la vulneración total, es sinónimo de echarte al mundo con una mano atrás y otra adelante y tus opciones limitadas. Tan drástica es la situación que en el peor de los casos la única salida es el suicidio, pero antes de llegar a él, muchos jotos pasamos por episodios depresivos y autolesivos. Creo que, para mí, uno de los testimonios más dolorosos fue el de “Mario”. Él es originario de Uruapan y tiene 32 años, y al igual que Orlando, trabaja como obrero en una empresa de Uruapan, vive aún con su familia y trabaja como en un espacio masculinizado, lo que implica que tanto en su casa como en su espacio laboral lleve su sexualidad de forma extremadamente discreta y como un medio de fuga prefiera hacer visitas esporádicas a Morelia, Guadalajara o la Ciudad de México.

Nos conocimos hace varios años, como dije, él solía desafanarse un poco de la vida en el pueblo de Uruapan y frecuentaba otras ciudades. En ese momento, formaba parte de un grupo de personas con gustos por el anime y la cultura *geek* que se reunía en Morelia. Cuando yo me incorporé a este grupo, terminamos por hacernos amigos. Como mencioné al principio, aunque Uruapan no es del todo un rancho, no termina por ser un lugar que ofrezca los estímulos adecuados, sobre todo para los jóvenes, más aún si éstos tienen un consumo cultural que hasta hace pocos años era poco común en la región y se movían en círculos de personas muy reducidos dentro de los pueblos.

A este conjunto de condiciones se suma que desde que murió el padre, Mario ha tenido que hacerse cargo económicamente de su familia y desempeñarse en sitios de trabajo extremadamente masculinos y poco tolerantes. Su madre y hermanas saben sobre su sexualidad, pero tratan el tema con cierta frialdad, prefiriendo ignorarlo, algo que no se debe confundir con aceptación, pues nunca faltan los comentarios persuasivos sobre casarse y "enderezar" su vida. Mientras lo entrevistaba sobre cómo descubrió que era homosexual, en un punto del relato dijo:

Empieza lo triste y lo malo, porque pues ya empecé a lastimarme. O sea, ya empecé... cada que tenía un pensamiento hacia lo homosexual, yo me empezaba lacerar, así de clavarme las uñas, rasguñarme, todo lo que traigo aquí en las piernas y todo eso.

Las experiencias jotas no son universales, existen casos donde el descubrimiento de la sexualidad y la salida del clóset no es un evento traumático o doloroso, pero ello para nada anula otras vivencias que si lo han sido. En las trayectorias de vida homosexuales el ser segregado, ser sometido a acciones persuasivas y correctivas, rutinizar el miedo, la interiorización de la homofobia, la necesidad de permanecer en el clóset, la incertidumbre ante la reacción de otros al saber sobre tu sexualidad forman parte de un marco de referencias de comunes como parte del colectivo, no necesariamente todos los jotos pasan por todo este conjunto de experiencias, pero es fácil resonar con al menos alguna de ellas o conocer a alguien que ha pasado por este tipo de circunstancias directa o indirectamente, lo que implica la existencia de una homofobia sistema.

Una homofobia sistémica alimentada por los prejuicios que de forma ecléctica conjuntan argumentos religiosos, jurídicos y médicos, parte de un meta relato donde nuestros hábitos

sexuales son repulsivos y nuestras formas de expresión del afecto son ilegítimas. Un meta relato expandido en el mundo occidental e interiorizado como parte de la cultura y sistemas de creencias de pueblos rurales que terminan instrumentalizado estos discursos para justificar el ejercicio de una violencia también sistemática hacia personas no heterosexuales, así los jotos en la ruralidad vivimos en entornos permeados por la homofobia, donde nuestras familias y comunidades se vuelven en agentes que vigilan nuestro actuar con la intención de regular nuestra sexualidad y comportamiento.

CAP. 3. SEXO CLANDESTINO, COMO ES EL PROCURARSE PLACER EN LAS SOMBRAS

Para el caso del colectivo homosexual, la cultura del grupo no se liga a un espacio físico, por lo menos no en su totalidad, sino que se manifiesta por medio de un conjunto de prácticas aprendidas a través de ser sociabilizado en el ambiente después de tomar conciencia de la condición sexual. La cultura del ambiente, si bien está en muchos casos constreñida a lo urbano, el acceso a ella no es imposible para los que estamos fuera de la urbanidad. Por ello, el siguiente capítulo busca describir cómo se ha consolidado la cultura gay de ambiente tomando en cuenta los movimientos de liberación sexual en Estados Unidos y México que terminaron por construir lo que entendemos hoy día como cultura gay de gueto, así como el conjunto de espacios y servicios ofrecidos para la población homosexual urbana y que la población homosexual rural también hace uso. Analizo los procesos de migración, la migración permanente o intermitente a la ciudad emprendidos por los varones homosexuales de origen rural y cómo éstos transitamos entre lo rural y lo urbano, las dificultades que se nos presentan para insertarnos en el ambiente/cultura gay a partir de la intersección de nuestra condición sexual, étnica y de clase derivado por supuesto de la procedencia rural.

A partir de establecer cómo se han construido los espacios exclusivos y seguros para el colectivo homosexual, hago una descripción de aquellos espacios destinados a acercamientos más íntimos y cuyo fin es facilitar los encuentros sexuales de forma casual y anónima, ello desde la propuesta del espacio apropiado de Lindón (2009), analizando cómo estos forman parte de un conjunto de estrategias de clandestinización de la sexualidad resultado de la proscripción y persecución de la homosexualidad. Por ello, otro de los objetivos es describir cómo se despliega una red de significados y significantes como parte de un conjunto de códigos colectivizados dentro de la cultura del ambiente y que modelan los protocolos de interacción en los espacios de ligue y encuentro sexual constituidos por las cabinas, vapores, cines pornográficos y apps de ligue digital como Grindr, valiéndome de la descripción densa propuesta por Geertz (2003).

3.1- Saliendo del clóset y apropiando una identidad.

El panorama al que se enfrentan los jotos parece sumamente desalentador, y lo es. Prácticamente desde que nacemos debemos enfrentarnos a la violencia cultural que a lo largo de

800 años ha construido un odio y convertido en disidencias todas aquellas muestras de afecto no heterosexuales, una violencia cultural con un conjunto de discursos que justifican los actos de discriminación, segregación y violencia explícita hacia nosotros. Debemos vivir escondidos y ocultos entre la protección de las sombras y la clandestinidad, ya que nuestras formas de amar resultan obscenas, perversas y pecaminosas para una sociedad patriarcal de origen. Para el Estado moderno, heredero espiritual de los procesos de colonización y reproductor de la colonialidad, somos ciudadanos de segunda, pues la forma en la que nos procuramos placer resulta inútil para la intrincada maquinaria de explotación capitalista. Si a lo anterior sumamos las violencias estructurales que propician la desigualdad, identidad sexual, pobreza y racialización, se conjuntan para posicionarnos en espacios de extrema vulnerabilidad.

Aquí una pregunta pertinente sería la de “¿Por qué existen los jotos?” Como dije anteriormente, en una sociedad donde la heterosexualidad es hegemónica, la homosexualidad es leída como una anomalía, una falla, un error, un renglón torcido. Más de una vez he escuchado a personas decir que la homosexualidad es una elección o incluso un capricho, como si por elección los jotos nos empecináramos en pasar por tantos trajines. ¿Por qué simplemente no elegimos ser heterosexuales entonces? Y es que lo intentamos, no se nos puede reprochar el no intentar cambiar o reprimir nuestros deseos. Sin temor a equivocarme, prácticamente todos los jotos de mi generación y los de antes pasamos por etapas de impostación. Nos presentamos ante la sociedad como heterosexuales o en su defecto como personas bisexuales o de sexualidad ambigua, pero nunca como jotos. El asumirte como joto públicamente o salir del clóset es un acto de valentía. Los jotos, como colectivo, tenemos nuestros propios códigos y ritos contruidos sobre la base de nuestra marginalidad.

Salir del clóset es una decisión que implica mucho, por un lado, la lucha interna de conciliarte contigo mismo, aceptando todo el estigma implícito a tu sexualidad e identidad, y por el otro, lo exterior todo aquello que está totalmente fuera de tu control, saberte vulnerable e incapaz de enfrentarte a un mundo que te odia simplemente por ser tú. El mundo espera de ti que seas heterosexual, que sí naciste con pene te gusten las mujeres que nacieron con vulva, como expliqué en el capítulo anterior, durante toda la infancia y juventud las personas a tu alrededor actúan como una maquinaria que te disciplina, te disuade de ser homosexual y te corrige inmediatamente si sospecha que podrías serlo. Para muchos jotos este disciplinamiento constante pesa, estruja el estómago y hace nudo la garganta cada vez que hablas con las personas,

teniendo especial cuidado en que no descubran en ti eso que ocultas, todo ello son reacciones naturales a una culpa que no nos merecimos. Culpa por mentirle a los demás y mentirte a ti mismo, bajo el adagio de “el que nada debe nada teme” la homosexualidad te coloca como deudor ante la sociedad, y a menos de que la pagues guardando las apariencias y en la medida de lo posible reprimiendo tus deseos pecaminosos y enfermos te harán pagar esa deuda con creces.

Uno de los jóvenes a quienes entrevisté, "José", me compartió un poco de su experiencia con respecto al tema de su salida del clóset. En varias entrevistas, tuve el cuidado de incluir esta pregunta, ya que la salida del clóset o la exteriorización de la sexualidad para muchos es un parteaguas en sus vidas. José es originario también de Ario de Rosales; de hecho, fuimos juntos a la primaria, y como muchos jóvenes del interior del estado, se mudó a una ciudad para seguir con su trayectoria escolar. En su caso, la ciudad de acogida fue Guadalajara, ya que la carrera que decidió estudiar, la de danza, no formaba parte de la oferta educativa de las universidades de la capital del estado.

El caso de José también es muy representativo de la región y de lo que yo he tipificado como la nueva ruralidad, ya que, si bien él no guarda relación con el trabajo en el campo, su abuelo sí, formando parte de una generación de jóvenes ya desagrarizados y que han tenido mayores oportunidades de movilidad social gracias a la educación universitaria y que se encuentran mucho más urbanizados si los comparamos con sus padres o abuelos, pero que siguen estando inmersos en la vida de pueblo. Tras concluir su formación en Guadalajara, José regresó a Ario para abrir un pequeño estudio de danza y una florería. De hecho, la entrevista la realizamos reuniéndonos en su estudio a eso de las 8 de la noche después de sus clases. Cuando le comenté que estaba haciendo una investigación, no solo aceptó ser entrevistado, sino que tuvo la amabilidad de comentarle a algunos de los chicos que asisten a sus clases de danza con el fin de que también pudiera entrevistarlos. Ambos chicos de 18 años aportaron cierta perspectiva generacional, ya que pasarían a convertirse en mis entrevistados más jóvenes.

El estudio de danza de José está ubicado en la casa de su madre. Él vive en otra casa aparte, pero como pude percatarme y como me iría contando en la entrevista, su familia sabe bien que él es gay. Aunque el estudio ofrecía cierta privacidad al estar relativamente separado del área doméstica por un extenso patio, el hecho de que José no se sintiera incómodo por los temas que trataríamos, a pesar de que algunos de sus familiares estuviesen cerca, facilitó mucho las

cosas. Hasta ese momento, todas las entrevistas las tuve que realizar por petición de los entrevistados fuera de sus casas o definitivamente fuera de sus pueblos.

Aunque José está fuera del clóset, ello no implica que comunicarle a su familia fuera algo sencillo y que no hubiese sido un momento dramático para él, pues como me comentó, su salida del clóset fue resultado de un ataque emocional detonado por el hartazgo de fingir ser heterosexual. En sus palabras:

Yo sí le dije a mi mamá “ya déjame en paz, soy gay”. Es que mi mamá me molestaba mucho, o sea a mí... no tuve la suerte de “Paco”⁹ que me dieron chance de hacer una carta, mi mamá sí era como de “y cuándo vas a tener novia, y cuándo vas a tener tu familia, y cuándo vas a tener hijos”, hasta que un día volteé y le dije “Soy gay” “¡Ahh! ¿Qué?” Le dije soy gay. ¿No te das cuenta? soy gay, ya todo el mundo lo sabe ¿qué no te das cuenta?

Considero que esas preguntas lapidarias, además de fastidiosas, son una forma de ejercer control y disciplinamiento, de hacerte cumplir los designios de género y pagues tu deuda a la sociedad. El salir del clóset para muchos jotos es un albur, te la juegas desde una premisa de incertidumbre pues no sabes cuál será la reacción de las personas, no niego que existen casos afortunados, donde la salida del clóset viene acompañada de una contención emocional que se materializa en apoyo y afecto incondicional. Sin embargo, tomando en cuenta todas las referencias con las que crecimos de vidas trágicas homosexuales, y tantos casos de personas que fueron desterradas de sus hogares a raíz de confesarse homosexuales, es natural que exista un miedo colectivizado, y que la mayoría de los jotos esperen el peor de los escenarios.

Permanecer en el clóset no es para nada un acto ingenuo, forma parte de aquellas estrategias de supervivencia interiorizadas desde el colectivo como parte de una cultura modelada por la pedagogía de la crueldad y la rutinización del miedo como dirían Segato (2018) y Green (1995) respectivamente. Los jotos desde que comenzamos a percibirnos diferentes de manera involuntaria nos sentimos aludidos cada vez que escuchamos las palabras joto, puto, marica, nuestros muy justificados delirios de persecución hacen que cuando oímos las risas resultado de

⁹ Otro de los entrevistados que estaba ahí con nosotros.

un chiste homofóbico creamos que esas personas en realidad se ríen de nosotros. Las palabras, insultos, chistes y discursos condenatorios nos taladran los tímpanos alimentando nuestros miedos y cuando los cuerpos sin vida víctimas de crímenes son encontrados, a través de una involuntaria conciencia gremial, hace que encubramos el miedo con una falsa sensación de suerte, suerte de que ese cuerpo no haya sido el tuyo. Citando el discurso de Mary Griffith, mujer estadounidense que se convertiría en activista por los derechos LGBTQ+ tras el suicidio de su hijo gay.

La muerte de Bobby, fue el resultado directo de la ignorancia y del miedo de sus padres a la palabra GAY. Sus esperanzas y sueños no deberían haber sido quitados de él, pero lo fueron. Hay niños, como Bobby, sentados en nuestras congregaciones, desconocidos por nosotros. Ellos estarán escuchando mientras nuestros ecos "amén", y eso de prisa silenciará sus plegarias. Sus plegarias a Dios, por comprensión y aceptación y por nuestro amor. Pero nuestro odio y miedo e ignorancia de la palabra gay silenciarán esas plegarias. Por eso, antes del eco "amen" en nuestras congregaciones y casas de oración, piense y recuerde. Un niño lo estará escuchando. (Mulcahy, 2009).

Cuando tu familia te condiciona el afecto y vives inmerso en una sociedad que te rechaza, lo natural es buscar contención, apoyo y afecto en personas con las cuales te sientas identificado, de la misma forma que colectivas feministas han reivindicado la sororidad como una forma de conciencia de género cuyo propósito es ofrecer protección, redes de apoyo y escucha incondicional ante la violencia patriarcal, los jotos a través del hacer comunidad hemos emulado este fenómeno. Durante el proceso de aprender a vivir desde los márgenes de la heterosexualidad obligatoria, hemos construido una identidad modelada por nuestra condición sexual marginal.

Incluso desde antes de salir del clóset y en el trayecto que significa ir identificando tu diferencia, de una forma u otra vas incorporando ciertos rasgos de identidad jota, una identidad que se nutre de las referencias que se van observando a través de los medios culturales, conocidos y lo que se ve en la calle, entre otras cosas. Así, poco a poco, uno va sabiendo qué es aquello que significa ser homosexual y ser gay. De ahí la gran importancia de que hoy día existan representaciones dignas y reales de la diversidad sexual y mayor información que contrarreste los discursos religiosos y pseudocientíficos de base homofóbica. En mi caso, como el de muchos otros según comprobé, la salida del clóset estuvo condicionada por mi arribo a la ciudad de

Morelia durante mi etapa universitaria. Sin embargo, la manera en la que comencé a empapararme del mundo gay o de aquellos temas relacionados con lo LGBTQ+ fue a través de la televisión. Antes de la masificación del internet, el acceso a la televisión por cable era el único medio que tenías para ampliar tu consumo cultural. A pesar de la precariedad económica en mi casa, durante un corto tiempo mis padres pudieron pagar el servicio de cable y a través de él, y por supuesto a escondidas, pude ver varias películas que hoy bien podrían estar agrupadas en lo que el colectivo llama *cine queer*.

Obviamente mis referencias de lo que era ser gay, no joto, sino gay, estuvo plagado por influencias culturales estadounidenses, por ello no es raro en que líneas anteriores haya citado un discurso extraído de la película “*Prayer’s for Bobby*” del 2009. “*To Wong Foo, Thanks for Everything! Julie Newmar*” de 1995, conocida con el título de “¿*Reyes o reinas?*” en Latinoamérica, “*La jaula de las locas*” de 1996 cuyo título original es de “*The Birdcage*”, “*Priscila la reina del desierto*” de 1996. En fin, como un chico joto nacido en los 90’s pude ser testigo de una etapa importantísima en los medios de entretenimientos hegemónicos de Estados Unidos, pues esta década fue un periodo transicional y donde se solidificaba ya una identidad que buscaba agrupar al conjunto de hombres con prácticas homosexuales bajo una etiqueta y una cultura desde la cual promover imágenes emanadas de lo *emic*.

Del mismo modo, en México durante la época de oro del cine y con la abundancia de las comedias rancheras, se promovió la imagen del macho como referente del hombre mexicano o del “verdadero hombre” (Lemus, 2015). Los tópicos que abordaban estas películas *queer* buscaban mostrar diferentes facetas y problemáticas de un colectivo que ya se agrupaba bajo la etiqueta gay y que tenía la intención de llevar sus historias a las plataformas hegemónicas de entretenimiento como Hollywood. A pesar de que estas películas son referentes dentro de la historicidad del colectivo y su visibilización, no debemos dejar de observar que su realización estuvo condicionada por una industria cinematográfica que no estaba dispuesta a arriesgarse demasiado mostrando historias que aún eran muy disruptivas para su tiempo.

Los 90’s también son la época del mandato de Reagan, uno de los presidentes cuya administración suele usarse como parteaguas para indicar el comienzo de las políticas neoliberales a nivel global, junto con el mandato de Thatcher como primera ministra en Inglaterra. La presidencia de Reagan tuvo la intención de fortalecer y promover la familia blanca estadounidense tradicional como modelo de ciudadanía y en el proceso criminalizar la pobreza

que se encontraba concentrada en los sectores racializados de la población norteamericana, comenzando así una guerra contra los negros, latinos e inmigrantes (Roca, 2017).

La guerra de Reagan también fue contra los homosexuales, gais, transexuales, muchos de ellos y ellas también racializados y pobres, que por medio de sus conductas atentaban contra los buenos valores americanos, de hecho, fue una guerra que cobraría millones de vidas. En el año de 1981, el Centro para el Control y Prevención de Enfermedades de los Estados Unidos daba a conocer la aparición de un nuevo virus que comprometía el sistema inmunológico de las personas. Los primeros casos reportados fueron los de pacientes homosexuales y el hecho de que este virus se transmitiera a través de la inoculación de fluidos sexuales rápidamente encendió todas las alarmas y puso el ojo sobre la población de varones homosexuales. El virus de la inmunodeficiencia humana y el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida, VIH y SIDA respectivamente, durante el mandato de Reagan fue tratado con la mayor de las negligencias, en gran parte motivada por su asociación con consumidores de drogas inyectables y homosexuales. Fue hasta que el SIDA comenzara a afectar significativamente al resto de la población que el gobierno intentó contener la epidemia, acompañados de una disculpa por parte de Reagan y su administración por el "descuido ante la epidemia" (Díez, 2017).

Philadelphia, película estrenada en 1993, es un intento cinematográfico por narrar una de las tantas historias trágicas de esta pandemia y la generación de un nuevo estigma sobre la comunidad homosexual/gay. Ahora, además de ser considerados depravados, éramos etiquetados como sidosos, un estigma que persiste hasta nuestros días y que en su momento significó un cambio total en la manera en que el colectivo ejercía su sexualidad. Los años 90 intentaron visibilizar a la comunidad LGBTQ+ pero nunca se alejaron demasiado de la dicotomía entre el referente edulcorado y cómico del gay extrovertido, y la tragedia del paciente de SIDA homosexual. Estas dos imágenes se convirtieron en los extremos de lo que podíamos ser y marcaron las vidas de muchas personas homosexuales, gais y bisexuales de mi generación, algo que pude comprobar a través de una entrevista realizada a "Pablo".

Al momento de la entrevista, él tenía 28 años. Aunque nos habíamos conocido en Morelia aproximadamente en el 2018, nuestras interacciones no habían sido demasiadas hasta ese momento. Conocí a Pablo mientras él dirigía un pequeño centro cultural autogestivo en la ciudad, y por invitación suya, yo había dado algunos talleres allí. Cuando le comenté sobre la investigación que estaba realizando y le solicité una entrevista, no tuvo mayor inconveniente,

creo que fue un gesto solidario debido a que él también está inmiscuido en proyectos de investigación. Entrevistarle no fue una decisión arbitraria, pues de nuevo, al igual que muchas otras personas con las que conversé, él es originario de un pueblo, en este caso Maravatío al oriente del estado, con la diferencia de que desde su adolescencia radica en la ciudad de Morelia, una condición que me es muy relevante y en la cual profundizaré un poco más adelante. En su caso, para comunicarle a sus padres que él era gay, optó por escribirles una carta. Él comentaba lo siguiente:

Quando terminé de leer la carta, sentía que me había liberado, que me había quitado una tonelada de encima [...] La carta, ya no sé dónde habrá quedado, pero básicamente les explicaba, les decía que yo no quería ocultarme, ¿no? que me parecía cobarde de mi parte hacerlo, cuando tenía conciencia de todos, todos los activistas que habían tenido que morir, ¿no? porque las circunstancias cambiaran. O sea, tampoco volviéndolo una cosa mártir, pues, pero eso, me parecía cobarde de mi parte no poder salir del closet, cuando la escena, a mi parecer, ya vislumbraba como una salida. Creo que también el cine jugó un papel fundamental en ese momento de mi vida. O sea, me rodeé de películas que tuvieran que ver con VIH, con la salida del closet, con la adolescencia... O sea tampoco que yo las buscara necesariamente, sino que azarosamente algunos títulos iban llegando. Y eso, creo que esas ficciones a partir de realidades sí me abrieron otra puerta.

Las producciones del cine *queer* de los 90's son fieles a su época y, para muchos jotos de pueblo que vivíamos reclusos en localidades donde nuestros únicos referentes de personas homosexuales estaban hechas a propósito para sentir vergüenza de ser así, eran nuestra única ventana a un mundo desconocido y añorado. Pues hasta cierto punto, te mostraban una visión sesgada de la vida gay, pero al menos veías parejas o lugares donde podías ligar. Estas películas entonces se convertían en heterotopías, tal cual como las explica Foucault (2009). Sin embargo, estas producciones cinematográficas que se suman a las dadas de representación ambigua con las que crecimos no son la panacea, pues identificarse del todo con la cultura gay de gueto estadounidense plantea enfrentarse a varias disonancias cognitivas para las personas de origen rural.

Desde mediados del siglo XIX y principios del XX, lo que entendemos como homosexualidad aparece junto con los discursos médicos que patologizaban las prácticas eróticas entre varones. Según González (2001), durante ese periodo los procesos de estigmatización de la homosexualidad propiciaron que los homosexuales difícilmente se sintieran identificados con las categorías con las cuales eran clasificados y las apropiaran como una forma de identidad. La homosexualidad funcionaba más como una reificación de la única identidad válida, la heterosexualidad, a través de la contrastación con la homosexualidad. El resultado de este proceso fue que hasta antes de la década de 1950, los homosexuales solo cargaron con estigmas legitimadores de la identidad heterosexual y no con una identidad auto concebida.

La identidad homosexual/gay, como forma de agrupar a una colectividad de personas a partir de las prácticas sexuales y las opresiones vividas por el estigma a ese hecho, comienza a gestarse en Estados Unidos posterior a las revueltas de Stonewall, siendo en 1969 cuando se usa por primera vez la etiqueta gay como una forma de autonombrarse y contrarrestar el resto de formas peyorativas con las que se atacaba a los homosexuales (Boivin, 2001). Pollak (1987) explica cómo durante la década de 1970 surge dentro del colectivo la cultura del coming out, es decir, salir del closet, la cual comenzaría a establecer una serie de estándares de clase y estatus acerca del ser homosexual y una progresiva masculinización de las representaciones que el colectivo hacía de sí mismo, como resultado de la baja incidencia en el rechazo vivido por el colectivo que abrió la posibilidad de generar representaciones propias más allá de la resemantización/reivindicación de los viejos clichés construidos desde la heterosexualidad que miraban al homosexual como un hombre afeminado o una mujer fallada.

La crisis del SIDA de los años 80's significó una reavivación del estigma y prejuicios hacia los homosexuales, la incapacidad del colectivo para enfrentar al virus y la indolencia de las instituciones y fuerzas políticas para atacar el problema propició una renovación del discurso de lo gay y una unión de fuerzas entre comerciantes y activistas en pro de los derechos LGBTQ+ que renovaron los principios de auto segregación materializados en los barrios gay y guetos (Boivin, 2001). De esta forma, la construcción de los barrios gay en varias ciudades importantes se volvieron espacios que ofrecían protección, familiaridad y solidaridad durante y después de la aparición del SIDA. Así la vida en el gueto/barrio gay pasaría a establecer un estilo de vida homosexual, lo cual serviría como repertorio de referencias para los nuevos clichés de homosexuales de la cultura pop estadounidense.

La cultura gay renovada de los 90's y 2000 fue transformándose paulatinamente en el único referente de vida gay estadounidense, el cual pronto sería exportado más hacia el sur. Lejos en el tiempo había quedado el espíritu inclusivo de Stonewall, donde las *Trans, travestis y Drag Queens* negras, latinas y pobres cobijaban a los jóvenes expulsados de sus hogares por su condición sexual. El espíritu de familia elegida y de comunidad que había logrado hacer frente al SIDA era ya solo un recuerdo, siendo sustituido por la cultura gay de masas donde lo que importaba era tu capacidad para incorporarte a las tendencias a través de la cultura del consumo capitalista. Vargas (2014) explica que, en el mundo anglosajón resultado de la movilización política e identitaria de los años 80's que consolidarían una cultura gay, reducirían la palabra gay a una especie de concepto abstracto que terminaría siendo usado para referirse a algo llamativo y feminizado. Lo gay se convertía así en referente de una estética ligada a un colectivo alejado de su significado político.

En el caso de México, el movimiento LGBTQ+ tiene su propia historicidad. Si bien nosotros no tuvimos un Stonewall en los 60's, sí tuvimos un Tlatelolco. La movilización de las disidencias sexuales de forma organizada estuvo íntimamente ligada a la izquierda, el anarquismo y al movimiento estudiantil. La primera edición de la Marcha del Orgullo Gay en la Ciudad de México se llevó a cabo el 26 de julio de 1978. Además de exigir libertad para las identidades sexuales, fue una marcha con contingentes en apoyo al movimiento estudiantil del 68, donde parte de los asistentes pertenecían a agrupaciones como el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria o el Grupo Lambda de Liberación Homosexual (Vargas, 2014).

Al tiempo que en Estados Unidos la etiqueta gay comenzaba a ganar terreno, como una manera de nombrar una forma de identidad sexual alejándose de las etiquetas patologizantes como homosexual y los adjetivos peyorativos, en México rápidamente se adoptó esta medida, haciéndose común el uso de la palabra gay durante la segunda mitad de la década del 70. Lo interesante es que antes de que la etiqueta gay se popularizara, en México se asumía que solo al penetrado o la parte pasiva en una relación entre dos hombres se le podía considerar joto u homosexual, esto por su cercanía con un rol "femenino", mientras que para el que penetraba se reservaban motes como mayate permaneciendo con su identidad de hombre intacta, la etiqueta gay vino entonces a englobar dentro de una misma identidad a todos los homosexuales sin importar su rol dentro de sus prácticas sexuales. Durante la crisis del VIH-SIDA en la prensa

mexicana de los 90's, el gay también vino a sustituir al maricón, incluyéndose así en el lenguaje palabras como "crimen de odio" y "homofobia" (Laguarda, 2009; Vargas, 2014).

Lo problemático fue que, si bien, la etiqueta gay y el movimiento político gay tenían un fin reivindicatorio, terminaron por universalizar identidades de colectivos y sujetos distintos entre sí, cuyo único punto en común eran sus prácticas sexuales. Al igual que en Estados Unidos, la gay culture impuso estándares de vida y creó arquetipos y estereotipos, en México no ocurrió lo contrario, pues las realidades gay anglosajonas que se tropicalizarían aquí en forma del ambiente quedaban restringidas para aquellas personas ciudadinas de clase media alta mexicana. Vargas dice: "En México, el acto performativo de 'salir del clóset' no se basa únicamente en la identidad de género y sexual, también incluye la intersección con la clase y la tonalidad de piel" (2014: p.157). Con ello se refiere a que en México existe una fuerte disonancia entre lo que se entiende por gay de herencia anglosajona y las realidades de los jotos pobres, prietos, indios, barriales o pueblerinos de México.

Antes de profundizar más en estas vivencias interseccionadas, es importante reflexionar sobre los actos de resistencia y el poder, pues como dice González (2001), la identidad gay puede ser leída como una identidad de resistencia, utilizando para ello los conceptos de construcción de la identidad de Castells. Foucault (1998) plantea el poder como algo que es ejercido, no es un bien que se puede poseer, sino que es una actitud implícita dentro de las relaciones, ya que dota a la relación, queramos o no, de una base de desigualdad. En palabras simples, el poder es ejercido en las relaciones asimétricas como la que tiene un padre con un hijo, el doctor con su paciente, el profesor con su alumno, las sexualidades legítimas hacia las sexualidades erráticas, etcétera. Sin embargo, los actores sometidos a relaciones sociales ejercen el poder a partir de tensiones y negociaciones, ya que el poder no puede ser poseído, sino que es relacional. Los roles de quienes ejercen el poder pueden ser intercambiables, ya que donde hay interacciones sociales hay un ejercicio del poder y un ejercicio de resistencia.

Estos ejercicios de resistencia están contenidos en pequeños actos cuyo fin es contrarrestar el ejercicio del poder, equilibrar las relaciones y en algunos casos subvertirlas. Si las tecnologías de disciplinamiento fueran tan realmente efectivas, hoy día viviríamos en un mundo sin homosexuales, lesbianas y personas trans; muy por el contrario, a este escenario, los colectivos de personas con identidades sexuales y de género marginalizadas constantemente tensionan las relaciones de poder y se revelan a los discursos que les mantienen y nos mantienen

oprimidos. La resistencia y la subversión del poder pueden estar contenidas en los actos más cotidianos, por ejemplo, lo que para muchos heterosexuales es solo un beso, para los jotos significa un acto que contradice todo lo que se nos enseñó el sistema. Al besarnos, no solo nos oponemos a los discursos, sino que nos oponemos a nosotros mismos y a las estructuras de pensamiento que creímos como verdaderas.

Una de las estrategias para resistirse al poder ejercido por la sexualidad hegemónica y el cisgenderismo es primero el reconocimiento de la diferencia. Esta diferencia se cristaliza en forma de la construcción de una identidad cuya base es la condición de opresión sexual, inevitablemente “dios decanta” y terminamos agrupándonos con aquellos y aquellas con los que sentimos afinidad y en los otros podemos vernos a nosotros mismos. Buscamos la familiaridad, la cercanía y la comprensión, que, a fin de cuentas, son la base de una comunidad solidaria.

En Michoacán, al ser los puerépechas el grupo indígena mayoritario, no es raro que cuando un joven emigre de su pueblo a Morelia genere alianzas y vínculos afectivos, románticos y sexuales con otros migrantes procedentes de la misma región, un fenómeno que se repite en otros lugares receptores de población migrante indígena dentro y fuera de México. El uso exclusivo del puerépecha como idioma conversacional se convierte en una barrera imaginaria para evitar que personas ajenas a esa forma de identidad étnica traspasen y perturben la sensación de protección e intimidad, una estrategia que varias amistades y yo hemos empleado, ni siquiera por iniciativa mía, sino porque mis amistades hablantes del puerépecha, conscientes de mi nivel de uso de la lengua, no tienen reparos en que la omisión del español propicie cierto grado de privacidad, ello a pesar de estar rodeados de gente.

Aquí deseo mencionar algunas observaciones hechas en una jornada de trabajo de campo, de hecho, fue la misma jornada en la que entrevisté a Carlos, el joven de 24 años que había usado las palabras “jotos echados a perder”. Originalmente contemplaba entrevistarlo solo a él, y habíamos acordado reunirnos en su pueblo un domingo, ya que era su único día libre. Nos vimos en los portales junto a la plaza y cuando le pregunté sobre algún lugar adecuado para conversar, él tuvo a bien llevarme a un bar muy conocido del pueblo.

Según me comentaba, ese bar no es un bar gay, pero al ser uno de los pocos bares en Cherán. La sola existencia de este bar de nuevo hace a Cherán en una comunidad bastante peculiar, ya que en el resto de comunidades, pueblos y ranchos de la región los jóvenes para

tomar suelen juntarse en grupos afuera de las tiendas o en las esquinas, el concepto de bar es algo más citadino y de a poco se ha ido implantando en la región hasta llegar a las cabeceras municipales. Este bar es frecuentado por las juventudes cheranenses y, entre ellas, muchas hermanas del colectivo, por lo que se notaba que era un lugar popular. Al entrar al sitio, había algunos jóvenes con apariencia y look skate de no más de 25 años, fumando marihuana y charlando. Mi acompañante y yo nos sentamos en una mesa, y yo sólo miraba cómo él saludaba a todos y lo saludaban de vuelta. Se acercaban a la mesa, forcejeaban con él y luchaban en tono amistoso, era un comportamiento muy ameno que me recordó mis años de preparatoria y cómo yo interactuaba con mis amigos varones de aquel entonces.

Por ser domingo, iba llegando más y más gente, y en un punto en nuestra mesa se incorporaron dos amigos de Carlos, otros jóvenes también homosexuales. Comenzamos a hablar de cosas que nos son comunes: hombres, conocidos y conocidas en común, que si chacales, mayates, además de viejos amoríos y aventurillas sexuales. Conforme iba pasando la tarde, llegaron más personas a nuestra mesa, una pareja heterosexual amigos de Carlos y los otros. No diré que fue intrusivo, pero sí diré que noté un cambio radical en el tono de la conversación y una pequeña ruptura de la intimidad.

La chica que se sentó en la mesa, después de que Carlos me introdujera con ella, no dejaba de hacer comentarios que, aunque enmascarados de "bien intencionados", nuevamente estaban cargados de cierta ignorancia. Decía cosas como que "a mí no se me notaba que era gay" o que, si conocía a fulano o a zutano, amigos de ella que también eran gais, y que tal vez me gustaría conocer. Comentaba cosas de ese estilo, y es que, a pesar de que hay personas que tienen toda la intención de ser aliadas, no todas ellas cuentan con la información suficiente sobre el colectivo.

El novio de la chica, de igual forma, no participaba demasiado en la conversación, no porque no quisiera hacerlo, sino porque genuinamente interpreté que no sabía qué decir o sobre qué tema hablar. ¿De qué podía hablar con nosotros, la bola de jotos que estábamos ahí? Y terminaron saliendo a colación anécdotas genéricas de la primaria y cosas por el estilo. Cuando esta chica o su novio dejaban la mesa para ir al baño, saludar a alguien o pedir algo en la barra, Carlos, los demás y yo intentábamos retomar la conversación antes de que ellos llegaran. En voz baja e incluso agachándonos para acercarnos al oído del otro, nos susurrábamos cosas del tipo "¿apoco con ese?" y "¿cómo la tiene?", parecería que el chisme y saber sobre nuestras aventuras

sexuales no podía esperar, pero eran temas que no les incumbían a los otros y, aunque les incumbieran, dudo mucho que los pudieran comprender.

Al igual que muchos jóvenes indígenas migrantes buscan a personas de su mismo origen étnico para establecer vínculos estando en un entorno que les es extraño, los jotos también procuramos buscarnos entre nosotros para sobrellevar la vida en este entorno que nos condenó al ostracismo llamado heterolandia (Marquet, 2005). Si bien los jotos estamos expuestos a la proscripción, persecución y violencia, en los pocos espacios donde somos tolerados nos enfrentamos al mismo sentimiento de extrañeza al que se enfrenta un extranjero en una tierra extraña, pues del mismo modo en como los hijos de migrantes mexicanos en Estados Unidos construyeron una identidad chicana y los judíos y romaníes expatriados y trashumantes por el mundo construyen fronteras étnicas en los territorios de acogida, con el propósito de que la idea de comunidad les ofrezca protección, los jotos, travestis y mujeres trans nos apiñamos y reproducimos un *habitus* y una cultura, mismos que están conformados por aquellas experiencias de vida compartidas y colectivizadas que se vuelven referentes comunes para todos, todas y todes, creando así con este *habitus* un lenguaje codificado, un caló, que en su riqueza semántica puede nombrar aquellas prácticas que no son tan comunes y familiares y caracterizan nuestro modo de vida.

Aquella experiencia en Cherán es prueba de ello, pues ante la incomodidad de hablar con personas heterosexuales o "bugas" de nuestras cosas, de inmediato desplegamos un conjunto de estrategias para poder llevar una conversación paralela a la que se tenía en la mesa, una práctica común entre colectividades que hemos sido marginalizadas y que constantemente debemos tensionar las relaciones de poder entre heterosexuales y homosexuales. Del mismo modo que Geertz (2003) describía la sociedad balinesa, su cultura e idiosincrasia utilizando como texto las peleas de gallos, es fácil describir la compleja red de significados incorporados como parte de lo que se ha denominado como cultura gay, que no es otra cosa que una serie de códigos colectivizados en una población atravesada por una misma condición, como es el ser homosexual.

Tanto González (2001) como Núñez (2005) han utilizado la categoría del *habitus* construida por Bourdieu como un marco explicativo que ayuda a comprender a la comunidad de varones homosexuales/gay. González dice:

“Cuando los individuos que comparten un mismo estigma se encuentran con los otros, se marcan recíprocamente su *habitus*, mismo que los hace sentirse unidos [...] Los homosexuales se unen bajo el referente gay tras un proceso de aprendizaje que ayuda a cohesionarlos e incorporarlos en el mundo de los gais” (2001: p.109).

Mientras que Núñez al hablar del "campo sexual" se refiere a: "es un espacio de dominantes y dominadas que se construyen en virtud de la acción de determinados principios de diferenciación sobre la existencia sexual de los individuos" (2005: pp. 80-81). Ello haciendo alusión a las pugnas por la legitimidad de las sexualidades no heterosexuales en lucha con discursos religiosos y civiles que ven la homosexualidad como una herejía.

Bourdieu dice: “Para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera” (1990: p.109). En otras palabras, la teoría de los campos sociales se refiere a los diferentes espacios de interacción humana que terminan convirtiéndose en campos de disputa, donde se desarrollan relaciones de fuerza y una lucha. Los participantes en el campo o jugadores son llamados por Bourdieu (1990) como agentes, esto debido a que tienen una capacidad de acción y modificación del campo, cada agente a través de diferentes disposiciones y capitales ocupa un lugar en el juego y la disputa tiene como lógica la permanencia en ese lugar o la movilidad. Los campos sociales pueden ser áreas de trabajo, la escuela, la calle, etcétera, y el capital puede ser económico, social o cultural, citando al autor: “Las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado” (Bourdieu, 1990: p. 206).

Explicado de otro modo, los campos como espacios de interacción entre agentes pueden ser cualquier espacio de sociabilización, para los jotos nuestros campos son aquellos donde nos relacionamos entre nosotros, como el ambiente, y con los otros, cualquier espacio de convivencia con los heterosexuales. En el campo lo que disputamos es la preservación del capital simbólico, es decir, no peleamos por dinero, sino que luchamos por la legitimidad de nuestras prácticas sexuales y de nuestra expresión de género, en un campo donde los heterosexuales cisgénero preservan un capital y no están dispuestos a cederlo, de ahí que exista un conflicto.

En el caso del capital social y cultural, son aquellos que están conformados por las relaciones sociales que construyes y el conocimiento que adquieres a través de la sociabilización en otros campos como el familiar o en tu trayectoria educativa respectivamente. Si traducimos los capitales al lenguaje de la cultura del privilegio, el capital monetario, social y cultural acumulado puede posicionarte en una condición de privilegio, lo que supone estar exento de ciertas opresiones que se materializan en forma de violencias que, si pueden llegar a vivir otras personas sin estos capitales o advenedizas dentro del campo. La distribución desigual de los capitales en un campo es un reflejo de cómo está estructurado y, para el caso de los jotos, travestis y mujeres trans, estamos desprovistos de toda legitimidad y estatus dentro del campo que establece la heterosexualidad y el cisgenerismo como la norma.

Si eres un varón homosexual, por ejemplo, tener una expresión de género más tendiente a lo normativo, que se puede traducir como "típicamente masculina", te otorga capital simbólico dentro de los esquemas sociales de valorización de la masculinidad. Si le sumamos el no ser una persona racializada, ello te otorga un capital simbólico adicional por ser hegemónicamente atractivo. Además, si eres una persona de clase media o media alta, posees un capital económico o monetario, lo que significa que posiblemente tus necesidades básicas estarán cubiertas, lo que te permitirá dedicar tiempo a acumular un capital cultural adicional incorporado por herencia y sociabilización. Si eres una persona ciudadana, esto implica que has incorporado el ambiente de tu ciudad, ya lo conoces y sabes su funcionamiento sin habértelo propuesto y sin la necesidad de tener que descifrarlo. Todo lo anterior implica que tendrás mejores cartas o una ventaja implícita que te ayudará a moverte con mayor libertad en los campos sociales, preservar tu lugar y estatus, o acumular más capital.

Para Bourdieu (1990), los campos no solo determinan las posiciones de los agentes en la estructura, sino que también producen *habitus*. Siguiendo con la metáfora del juego, los *habitus* son la interiorización de las reglas del juego, es decir, la descripción de tu posición en el campo a partir de la cual preservarás o intentarás acrecentar tus capitales. Aunque las estructuras pesen, la capacidad de agencia te da cierta capacidad de maniobra con la cual puedes aprovechar tus capitales disponibles y, mediante estrategias, cambiar leve o radicalmente tu posición en un campo. Dicho de otra forma, la movilidad social es un ejemplo de esta dinámica. El *habitus* es la forma en la que uno interioriza el funcionamiento de la estructura; son aquellas visiones, creencias y esquemas de pensamiento producidos y heredados por aquellos que ocupan el mismo

sitio en el campo y que nosotros incorporamos tan pronto que pudiera llegar a pensarse que son innatos.

El *habitus* no es propiamente "un estado del alma", es un "estado del cuerpo", es un estado especial que adoptan las condiciones objetivas incorporadas y convertidas así en disposiciones duraderas, maneras duraderas de mantenerse y de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir que se presentan con todas las apariencias de la naturaleza. (Bureau, 2010: p. 15)

La mejor manera de explicar los *habitus* es usando el esquema clásico de la clase, ya que resultan extremadamente evidentes los cambios en los patrones de comportamiento, producción cultural y hábitos de consumo de una clase a otra. Por eso hoy día decimos "arte" y "arte popular". El *habitus* está fuertemente ligado al capital cultural, el cual es heredado socialmente y tiene la capacidad de ser convertido en objetos culturales, como libros, cuadros, esculturas, etcétera. Estos objetos culturales están impregnados de códigos y significados, que son leídos a partir de la clase social que los produce y consume. Para que un objeto pueda ser apreciado, el observador debe comprender el código cultural incorporado al objeto. Por lo tanto, más de una persona levantará una ceja al ver una obra como el mingitorio de Duchamp o la etapa cubista de Picasso.

Por otro lado, existen un conjunto de discursos, instituciones y estructuras que legitiman esas obras como arte, y están ligados a un colectivo de personas con un capital cultural y económico dado por su clase. Para otras personas, esas manifestaciones artísticas pueden ser incomprensibles y carentes de estética, no porque sean ignorantes, sino porque el *habitus* también produce un sentido del gusto. Conforme, independientemente de tu clase, adquieras ese capital cultural, obras de ese tipo se irán haciendo comprensibles, pero tal vez no hermosas (Bourdieu, 2000; 2010).

El *habitus* parte de una sensación de empatía y, por supuesto, de una conciencia gremial. Es por eso que hablamos del *habitus* de las clases altas, el *habitus* popular, *habitus* campesino, y en palabras de Pollak (1987) *habitus* homosexual, pues a través de compartir un mismo lugar dentro de los campos sociales inevitablemente produces un *habitus* que te enseña cómo habitar ese espacio y te otorga cierto margen de maniobra para permanecer en él o moverte. Difícilmente personas que históricamente han sido el referente desde donde se mide la normalidad, como lo

han sido los heterosexuales y cisgéneros, podrán sentirse identificados o identificadas con la proscripción, persecución y patologización que hemos vivido de una u otra forma personas LGBTQ+, ya que los heterosexuales al practicar la sexualidad hegemónica y "legítima" cuentan con el privilegio de no tener que ocultarse, esconder sus deseos o llevar formas de vida paralelas o al menos no como si las llevamos los jotos.

Volviendo a las experiencias de vida interseccionadas, si bien la etiqueta gay, representada como la G en el acrónimo LGBTQ+, es de uso coloquial dentro del colectivo, resultado de su promoción como una forma para autonombrarse y contrarrestar así los insultos que contra nosotros se lanzaban, lo cierto es que desde hace algunos años se ha hecho evidente que la identidad gay como identidad globalizadora es insuficiente para describir todas las realidades dentro de la diversidad sexual mexicana. Ello debido a que necesitamos entender que la manera en que se vive e interpreta la sexualidad y cómo las identidades sexuales que se generan a partir de estas interpretaciones están modeladas desde los *habitus*, mismos que están determinados a partir del contexto cultural y de clase.

A pesar de que, existen experiencias casi universales para todos los gay, homosexuales y jotos al ser sujetos que presentamos una sexualidad marginal, ilegítima y subordinada, del mismo modo que la mayoría de las mujeres viven formas de violencia asociadas a su género, lo cierto es que no existe como tal un *habitus* homosexual universal, así como no existe una única forma de ser mujer o una esencia del ser mujer. En cambio, existe una cultura gay urbano-citadina hegemónica implantada como resultado de las luchas sociales de la segunda mitad del siglo XX que ha marcado las pautas de cómo se debe ser gay, donde se puede ser gay y bajo qué condiciones, creando roles, que de algún modo, reedifican residualmente las formas de interacción tradicionales en la heterosexualidad. Los jotos, travestis, trans y gais nos relacionamos con esta cultura gay que hemos bautizado como *el ambiente*, a partir de nuestras condiciones de clase y la manera en la que nos incorporamos al *ambiente* y nos sentimos representados por él y ahí adentro está determinado por nuestro capital cultural y nuestra capacidad que acceso a la oferta de bienes culturales que éste ofrece.

Tanto Vargas (2014) como Laguarda (2009) hablan del ambiente como un espacio que dentro del colectivo gay mexicano fomentó la segregación de los sujetos a partir de criterios de clase. Laguarda (2009) explica que el ambiente era exclusivo, se entraba a él a través de amigos o conocidos que te invitaban a fiestas privadas y que era asequible solo para ciertas personas que

lo podían costear. De hecho, en una conversación uno de mis entrevistados de Uruapan, un hombre de 49 años de nombre "Doro", me comentaba que su descubrimiento de su bisexualidad fue precisamente durante el inicio de sus 20's, a través de que amistades suyas, gais y travestis comenzaran a invitarlo a este tipo de fiestas privadas donde él por tener una expresión muy masculina impregnada de la imagen Chola gansta, típica de los migrantes retornados de Estados Unidos, terminaba por ser la sensación en este tipo de fiestas con desenlaces sexuales.

Vargas (2014) dice que el ambiente paulatinamente se volvió más característico de personas de clase media y media baja. Este cambio en la exclusividad del ambiente puede deberse a descripciones separadas en el tiempo, pues la discrecionalidad del ambiente como un espacio al que se llega por introducción de otro y el conocimiento de boca en boca dentro del colectivo responde muy bien a la lógica de persecución de finales de los 70's y principios de los 90's, lo que implica que aceptar a cualquier persona al ambiente podía suponer un riesgo, como ejemplo tenemos las redadas y las aprehensiones de *los mujercitos*.

En lo que coinciden ambos autores es que de a poco *ser de ambiente* se volvió un código identificador lo suficientemente discreto para declarar que alguien era gay, hoy día el decir que alguien es de ambiente sigue siendo entendido y parte de la jerga del colectivo y su *habitus*, sin embargo, desde hace algunos años hacia acá se ha ido sustituyendo este eufemismo por el de *hermana*, como parte de los cambios generacionales en el lenguaje, de igual forma, el no ser parte del ambiente es usado frecuentemente como un demarcador, el ambiente está asociado con una declaración explícita de compartir un *habitus* gay de fuera del clóset, cuando alguien en una aplicación de ligue o en una conversación declara "no soy de *ambiente*" implícitamente está diciendo que es *discreto* y que mantiene una expresión de género que no hace evidente su sexualidad, al mismo tiempo, deja claro no frecuentar los lugares que el colectivo ha construido como propios, llámese antros o bares y hasta cierto punto el adjetivo "*de ambiente*" tiene una carga peyorativa por la homofobia interiorizada dentro del colectivo

Antes uno levantaba la ceja preguntándose si alguien era de ambiente, ahora no se deja de escuchar y usar el "¿será hermana?" como una forma de identificación entre nosotras y nosotres dentro del colectivo aludiendo a ese travestismo verbal que tiene como intención colocarnos como algo disidente con la identidad masculina heterosexual. Como ejemplo del uso de la palabra ambiente cito a "Santiago" de 54 años, uno de mis entrevistados de mayor edad y originario de un rancho muy cercano a Ziracuaretiro, una localidad vecina a Uruapan. A pesar

de ser de un rancho, y como he descrito un poco más adelante, Santiago desde su juventud pudo incorporarse al ambiente por su cercanía con Uruapan, de hecho, actualmente se desempeña en parte dando shows como artista travesti en algunos bares y antros conocidos de la zona.

A él pude conocerlo a través de Doro, mi entrevistado de Uruapan de 49 años, debido a que ambos tienen algunos años de conocerse y asisten al mismo grupo AA. Después de una jornada de trabajo de campo en la que realicé una entrevista a Doro, este tuvo a bien subir unas fotos nuestras en su Facebook, por medio de las cuales Santiago pudo saber de mí, a los pocos días recibí una solicitud de amistad suya y comenzamos a conversar. Como dato curioso y creo que es algo que resulta un tanto extraño a las personas de mi generación, él tenía a bien llamarme por teléfono para conversar, digo extraño debido a que creo que algunos amigos y yo estamos más acostumbrados a las interacciones vía mensaje de texto. En las llamadas él solía invitarme a sus shows, en ese momento eran vísperas de Halloween y muertos, así que los bares estaban ávidos de ofrecer fiestas alusivas a la fecha, aunque yo preferí declinar esas invitaciones cortésmente debido a que la zona alrededor de Uruapan no es del todo segura. En una de las llamadas llegué a comentarle sobre la investigación que estaba realizando y sobre el hecho de que Doro ya había participado en una entrevista, así que cuando pregunté sobre si él podía ayudarme con eso se mostró bastante colaborativo.

Santiago tiene 54 años, lo que implica que tiene una experiencia de vida marcada por la gestación del ambiente en Michoacán, un ambiente que él conoce de primera mano gracias a su faceta como artista, al mismo tiempo que en mucho representa aquellas vivencias homosexuales anteriores a que el gran movimiento LGBTQ+ popularizara las etiquetas que hoy no son tan comunes para describir la diversidad sexual, aunado a la aparentemente mayor información sobre estos temas que tenemos en la actualidad. Él mencionaba:

Mira, aquí la verdad como que mi pueblo era muy, exageradamente, muy tapado. Conocía a dos personas, tres personas más mayores que yo. Y los oía pues que decían “no, pues que fulano es maricón o es joto”, “y que también fulano es joto y que también fulano es este... que ya lo vieron con este” y que “ay, qué tan grande y andar con sus tonteras”. Entonces, así como que te ponías a pensar y decías bueno ¿qué onda, no? Y era lo que yo oía del ambiente, porque, pues sí sabes, te hablo de cuarenta años atrás. Ahí viene el maricón, el joto, ahí viene el raro. Entonces era lo que escuchaba.

El acto transicional de salir del clóset y la forma en la que interiorizamos el ser joto y aprendemos a desenvolvernó en el ambiente no es igual para todes y definitivamente está determinado por condiciones contextuales como el origen étnico y la clase. El *ambiente* es un espacio donde uno incorpora en sí el *habitus* homosexual/gay, un espacio que en mucho está asociado a lo urbano, lo que significa que dependiendo de las condiciones que limiten o faciliten tu acceso a la ciudad tendrás mayores o menores posibilidades de incorporarte al ambiente. Para muchos jotos de pueblo en Michoacán, y dependiendo de la región, Morelia pasa a ser uno de los pocos referentes de ciudad urbanizada, ir Morelia implica estar más cerca del ambiente conformado por los bares, cafés, plazas y puntos de sociabilización en la ciudad, y sumado a que Morelia es una ciudad con una robusta población universitaria, también se plantea que en el escenario ideal estar en Morelia facilitaría el conocer personas, amigos y encontrar pareja.

Como ejemplo, continúo con el testimonio de Pablo, mi entrevistado originario de Maravatío. Anteriormente mencionaba que el hecho de que él haya vivido en Morelia desde su adolescencia era relevante, esto debido a que, según mis conclusiones en base a lo que él mencionaba, en cierta medida estar fuera de su pueblo pudo ayudar a que su proceso de descubrimiento y aceptación de su sexualidad no estuviera marcado por experiencias traumáticas, o al menos no las mismas de otros testimonios de entrevistados que sí permanecieron durante este proceso. Pablo comentaba que durante su experiencia universitaria no vivió escenas desagradables detonadas por su sexualidad; muy por el contrario, su paso por la educación superior le permitió conocer a un grupo de amigos y vivir sus primeras experiencias románticas con personas de su mismo sexo como parte de las interacciones típicas universitarias.

Te digo, fueron como varias circunstancias. Por un lado, el cobijo de mis amigas, por otro lado, el cine, por otro lado, el tener una primera experiencia con un chico, o sea no fue nada más que un beso, pero ahí fue como... Fue como ese inicio y fin [...]

Pues fue después de una fiesta. O sea, fue la fiesta de inicio de semestre de la universidad, y yo en ese momento estaba en tercer semestre. Y después de la fiesta, se acabó la fiesta, nos fuimos a seguirla con otro chico, o sea, era una pareja de chicos y un amigo de ellos, y yo. Éramos como... aparte, así, como los cuatro gays ¿no? Dos de ellos eran pareja [...]

Y al final, cuando me despedí, yo me regresé muy temprano a casa, amaneciendo, y uno de ellos, el que era soltero, me agarró y me besó. O sea fue súper rápido, ni siquiera fue profundo; eso, como incluso, robado. Pero... no sé. O sea, creo que, como el simple gesto me pareció... o sea tampoco ha sido el mejor beso que he tenido en mi vida, pero como que sí marca como un cierre de un ciclo, el inicio de otro. O sea, también haber convivido esa noche con esa pareja de chicos, fue lindo pensar, pensarme, también, en algún momento, en una relación. Antes no había tenido una relación que fuera una relación afectiva o amorosa con otro chico. Entonces creo que eso es algo que pasa con la homosexualidad en nuestra generación. En tanto no existen referentes sanos, digamos, o que los referentes que tenemos son de la enfermedad, ¿no? bastante satanizados, de pronto eso no nos ayuda a quererlo, ¿no? a sentirnos identificados, o a decir “ay, yo quiero eso”, ¿no? Como que hasta... bueno hablaré por mí, ¿no? como que me sentía culpable de eso. Y luego tener un referente estable, de una pareja, como que decía “ah, claro, sí se puede, ¿no? No todo son esos productos televisivos o cinematográficos que vemos, ¿no? Es que es eso, o sea, pues al final es algo normal, ¿no? Pero creo que a veces en los productos, o en la sociedad se estigmatizan a un grado como de algo malo, ¿no?

Cuando le pregunté a Pablo si creía que eso, el beso y el proceso de saber que podía conocer personas y crear vínculos afectivos, hubiera podido ocurrir en Maravatío, él tomó un momento, creo que de introspección, y me contestó:

Fíjate que eso nunca lo había pensado, o sea yo creo que si hay algo que sucedió... No sé cómo hubiera sido en Maravatío, o sea yo creo que en Morelia lo que sucedió fue que, no es la ciudad más grande, pero sí hay una... No, olvídale, iba a decir que en la ciudad hay una mayor aceptación, creo que es bastante reciente, pero al menos fue la universidad, particularmente, lo que me ayudó a mí. O sea, lo que pasaba en la universidad es que venían personas de muy distintas procedencias, de distintos lugares, y yo creo que esa apertura logró propiciar el sitio ideal para que yo saliera del closet. En Maravatío no sé cómo hubiera sido. Fíjate que nunca lo había pensado. Más bien lo que sí había pensado era que cuando yo iba a entrar a la universidad, en algún momento pensé en irme a la

Ciudad de México y poder explorar como cierta, o sea, como que sí asociaba el irme con el poder ser más libre.

El caso de Pablo fue bastante afortunado y en mucho está alejado de una lectura dramática; sin embargo, vale la pena analizar cuáles fueron las circunstancias que permitieron que él pudiera encontrar las redes de apoyo adecuadas y explorar su sexualidad y afectividad de manera segura. Según me relataba, llegó a Morelia desde la preparatoria, lo que implica que pudo urbanizarse desde su adolescencia. Pablo no pasó por cualquier universidad, sino que se incorporó a la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia (ENES Morelia), una extensión de la UNAM de la Ciudad de México, en la cual no solo se inscriben personas de Michoacán, sino que buena parte de su matrícula estaba conformada por estudiantes procedentes de la Ciudad de México, lo que propiciaba un ambiente universitario más sensible y tolerante aparentemente.

En contraste, muchos otros jóvenes que llegan a la ciudad pasan por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, una de las universidades estatales más grandes del país, la cual conforma su matrícula principalmente por jóvenes, varios de ellos de origen indígena, procedentes de localidades rurales del interior del Estado, además de Chiapas, Guerrero y Oaxaca. Para muchos de estos jóvenes rurales, el paso por la universidad se convierte en su primer contacto con la urbanidad, un contacto muy frecuentemente hecho desde condiciones poco favorables como la pobreza, el hablar una lengua indígena o un dialecto del español.

Para un parte de las trayectorias de vida homosexuales el arribo a la ciudad y el acceso al ambiente es visto como una fuga, un relapso de la represión que significa vivirse joto en el pueblo, pero la ciudad tampoco es la panacea, pues el habitar la ciudad es una experiencia modelada en mucho por las circunstancias de clase, raza, etnicidad y expresión de género. Este tipo de circunstancias de vida son las que condiciona los procesos de subjetivación de su identidad sexual, pues el hecho de que existan un sector dentro del colectivo homosexual/gay que es renuente a asumirse como parte del *ambiente*, habla de la falta de referentes con los cuales sea posible identificarse.

Al existir una cultura gay urbana-citadina a la cual se tiene acceso a partir del capital cultural, el estatus dado por el tono de piel tendiente a lo blanco y pertenecer a una clase media alta, el resto de jotos no urbanos, pueblerinos, barriales e indígenas construimos un *habitus*

propio, paralelo a la cultura gay hegemónica con la que tenemos contacto, y de la cual extraemos y nos apropiamos de referencias, pero al mismo tiempo, la tropicalizamos y la cargamos de referencias locales que nos son familiares y que podemos comprender, pues como dice Bourdieu.

De hecho, por la intermediación de las condiciones económicas y sociales que suponen, las diferentes maneras, más o menos desapegadas o distantes, de entrar en relación con las realidades y las ficciones, de creer en las ficciones y en las realidades que simulan, están muy estrechamente ligadas a las diferentes posiciones posibles en el espacio social y, por ello, estrechamente incluidas en los sistemas de disposiciones (*habitus*) característicos de las diferentes clases y fracciones de clase. (2010: pp. 238-239).

Si bien las fronteras entre lo urbano/ciudadino y lo rural/campesino se han ido diluyendo existiendo una retroalimentación cultural mutua entre ambos entornos como parte de la nueva ruralidad y se han generado nuevos *habitus* con referencias compartidas, lo real es que aún existe una asimetría cultural marcada por la clase. Giménez (2017) explica la asimetría cultural como un fenómeno donde existe un intercambio cultural asimétrico que niega toda forma de interculturalidad, donde personas de clase media o alta tienen acceso a las manifestaciones culturales de la clase baja pero la clase baja o populares no pueden siquiera aspirar a tener acceso a la cultura de las clases alta, algo que puede ejemplificarse muy bien con los hábitos de consumo alimentario para dar aún más claridad al concepto: , para una persona rica comer tacos podría formar parte de una experiencia exótica pero el taquero que prepara esos tacos de ninguna forma podría comer pate o caviar ya que el consumo de esos productos de lujo se vuelve imposible a partir de condicionantes de clase.

Así los jotos pueblerinos si bien podemos acceder a ciertas manifestaciones culturales de la cultura gay hegemónica urbana-ciudadina que llegan a nosotros a través de la democratización de la tecnología, las redes sociales, los procesos de migración y movilidad, lo cierto es que en ocasiones nuestro *habitus* joto está más vinculado a nuestro propio patrimonio cultural y las formas en cómo nos insertamos en la vida de nuestras localidades. González dice al respecto:

El *habitus* sirve para comprender la separación de los gais en colectividades específicas: su pertenencia al mundo gay los hace sentirse identificados con esta identidad reivindicatoria, pero su *habitus*, modelado por otras estructuras

normativas externas y traslapables al espacio de los gais, los lleva a congeniar con o separarse de otros gais (2010: p. 109).

Como ejemplo paradigmático, que no es el único, existe la *muxeidad*, donde las experiencias de vida que yo nombré como ser gay, *joteidades*, travestismo y transgenerismo son abrazadas por la identidad muxe, una forma en que las comunidades zapotecas del istmo de Tehuantepec en Oaxaca interpretan bajo sus propios códigos culturales lo que desde afuera podemos traducir como diversidad sexual. En el caso de Juchitán y localidades vecinas las, los y les muxes integran a su identidad sexual y performance de género los roles que cada cuerpo sexuado ocupa dentro su cultura, su sentido de la estética y sus códigos de prestigio, entre otras tantas cosas, existiendo una predilección entre las muxes por el uso de indumentaria tradicional y una participación activa en las tradiciones de sus pueblos y la generación de fiestas propias como es el caso de la *Vela de las Intrépidas Buscadoras del Peligro* en Juchitán (Miano, 2002).

La muxeidad no es el único ejemplo de cómo personas de origen indígenas construyen su identidad sexual y de género sobre la base de la reafirmación de su identidad étnica. En la región purépecha de Michoacán existe un fenómeno reciente por medio del cual varones homosexuales, travestis, personas no binarias y mujeres trans han comenzado a portar de forma cotidiana la indumentaria tradicional femenina de sus pueblos, lo que ha suscitado reacciones en mucho negativas, como referí anteriormente con los comentarios vertidos en redes sociales, lo que se terminó de confirmar por medio de conversaciones informales y testimonios vertidos en entrevistas. Para varias personas en la región la diversidad sexual y las expresiones de género no normativas son percibidas como incompatibles con su cultura tradicional purépecha, tal como lo expresó Tomas, mi entrevistado originario de una localidad purépecha cercana a Uruapan y que cité al principio de este trabajo. Desde su concepción de ser que significa ser un “homosexual respetable” ve con mucha severidad que ambos temas, el de la diversidad sexual y la cultura tradicional purépecha se mezclen. En sus palabras:

Es lo que te digo. Entonces las preferencias de cada quien se deben de respetar. Y los que tengamos preferencias distintas debemos de respetar las tradiciones de años de la cultura purépecha o cultural cual sea, y no querer camuflajear y este... y querer salir a relucir ahí. Y los weyes maricones con vestidos tradicionales ni nada, o sea que se respete que hay una raya de todo, o sea, un respeto a la cultura. La cultura purépecha no es gay, no es de jotos, es de gente normal. Entonces,

respetar cada, cada lado. Eso son... la cultura no la puedes describir en palabras. Se ha formado a través de cientos de años. Es original. Querer fusionar la jotería con la cultura purépecha, pues es como que le dijeras a los purépechas “Ey, todos sean jotos y todos pónganse vestido y las mujeres pónganse pantalón y vamos a fusionar”, pues es algo imposible. Tú te puedes vestir de naguas rollo y todo eso, y huanengo, pero pues eso no te hace ser de la cultura purépecha, te hace hacer el ridículo delante de los demás. Y que digan “ah mira ese joto que anda vestido de guarecita,¹⁰ es lo único que ganan. Es lo que te digo, o sea, mi opinión es que se debe respetar las tradiciones y no andar weyes vestidos con naguas, haciendo quedar mal al traje tradicional o weyes que quieren andar con ropa tradicional bien putones y ya queriendo camuflajearse con una tradición para... para poner ahí que el LGTB, o sea deben de apartar lo que es el LGTB, es algo que viene de Estados Unidos y de Inglaterra y lo quieren imponer en las culturas purépechas y eso no está bien, esta es mi opinión.

Las opiniones de “Tomás” en mucho son el reflejo de un discurso que legitima el estigma histórico que despojó de todo respeto a personas homosexuales, travestis y trans, dotándoles de un carácter contaminante. Al mismo tiempo, reproduce el tópico de ver la diversidad sexual como algo procedente de la modernidad, conductas importadas a las comunidades como resultado de la pérdida de valores asociado a su contacto con lo coloquialmente se entiende como cultura occidental.

Si a eso le sumamos que dentro de los procesos de reivindicación cultural purépecha se ha fomentado una asociación entre respetabilidad, cultura tradicional y ancestralidad, el panorama para las personas que como parte de su identidad sexual y de género disidente busquen abrazar también su identidad étnica es bastante desalentador, pues por una parte se enfrentan a la hostilización constante y gratuita porque su mera existencia es interpretada como una afrenta y una falta de respeto dolosa para la purepecheidad, y por la otra, el ambiente de carácter urbano-ciudadino no necesariamente puede traducirse como un lugar seguro, pues en su interior también existen los procesos de hostilización por razones de clase o raza, colocando a muchos jotos

¹⁰ En Michoacán de forma coloquial y a veces peyorativa se le llama guarecita a las mujeres de origen indígena o purépecha, la palabra proviene de *Gualiti*, mujer en purépecha.

purépechas en un limbo que los enfrenta con un proceso de conciliación de las identidades, algo que caracteriza en mucho las joteidades rurales pero sobre todo las indígenas.

La conciliación de identidades no solo está relacionada con la negociación entre que tan compatible es nuestra sexualidad con nuestra identidad étnica y cultura, sino que antes siquiera de atender este tema como parte de las trayectorias de vida de los jotos, homosexuales/gay, travestis y mujeres trans también existen procesos de negociación, conciliación y aceptación entre los hábitos y prácticas que conforman nuestra expresión del deseo, nuestra sexualidad, con nuestra identidad de género resultado de las aparentemente lógicas concordancias construidas desde el sistema sexo-género en el cual somos sociabilizados.

El sistema sexo-género binario sociabiliza a los individuos introyectando en ellos una concordancia obligatoria entre un conjunto de características genitales, una sexualidad, un género y una expresión de género. En la experiencia de muchos jotos, y aquí me gustaría incluirme, es común pasar por momentos de indecisión, exploración y descubrimiento de nuestra identidad de género, pues la expresión del deseo homosexual no solo es disidente, sino que es capaz también de desestabilizar el género, si desde pequeños, como hombres, somos socializados construyendo y reforzando una la asociación de que ser hombre es igual a ser heterosexual al descubrir en nosotros el deseo homosexual la reacción de varios es asumir que tal vez son mujeres. Mi intención no es invalidar las experiencias trans, la disforia de género y la lucha por la existencia ha costado muchas vidas, pero considero que la falta de información y la rigidez con la que se mira el deseo en relación a los cuerpos involucrados en el acto sexual ha propiciado que muchas personas, sobre todo en contextos rurales alejados de la circulación de información referente al tema, tomen decisiones precipitadas, radicales y a veces irreversibles en pos de cumplir con estándares y cumplir con la concordancia obligatoria.

En una de mis jornadas de trabajo de campo realicé algunas entrevistas en Uruapan para al día siguiente ir a Cherán a un bautizo. Quien bautizaba era la hija de *Mamá grande* un personaje emblemático para las joteidades de la meseta, pues junto con su esposo y sus hijas han convertido su casa y negocio en un santuario para los jotos y mujeres trans de Cherán, Paracho y Nahuatzen, de ahí que entre las *hermanas* de la región se les conozca como Mamá y a su esposo como Papá. Mamá y Papá se toman muy en serio estos títulos pues actúan como la madre y el padre que muchos jotos no tuvieron, cuidándoles y procurando que “no se echen a perder”, pues como ya

dije antes, las vidas jotas son más vulnerables a paliar las violencias estructurales y la culturales con adicciones.

Quien me había invitado al bautizo fue Ale, una amistad originaria también de Carapan, el mismo pueblo de Mamá. Una noche antes del bautizo, Ale y yo permanecimos en Uruapan en casa de una amiga en común, Mariza. Ella trabaja como enfermera en una clínica de Uruapan, pero es originaria de Paracho. Creo que hasta el momento se puede notar cómo la cercanía de las localidades y la conformación de una región con localidades que funcionan como cabeceras permite que diferentes pueblos, tanto indígenas como no indígenas, desarrollen relaciones y vínculos.

Durante la mañana, Ale y yo nos arreglamos. La intención era ir al bautizo portando indumentaria tradicional. Saliendo de la casa de Mariza, los tres nos tomamos un momento para desayunar en una plaza gastronómica instalada a espaldas de la Huatapera en el centro de Uruapan. De hecho, mientras desayunábamos, la manera en la que íbamos vestidas llamó la atención de algunas personas. Era temprano, alrededor de las 10, y algunos de los trabajadores de los puestos de comida tuvieron a bien conversar y tomarse fotos con nosotros, y es que al igual que nosotros, ellos también eran homosexuales. Uno incluso era originario de Arantepacua, una comunidad purépecha cercana y que está sujeta a Nahuatzen. Creo que aquella escena se puede interpretar como un momento de jotoridad, pues al encontrarnos aprovechamos el momento para hacer comunidad, tal como se puede ver en la imagen 3.



Imagen 3. Fotografía tomada por Mariza en Uruapan el 6 de noviembre del 2022.

Después del desayuno, Mariza se despidió de nosotros, ya que ella iba a ir a su trabajo. Ale y yo permanecemos en el centro un momento más, viendo algunas de las tiendas, antes de dirigirnos a la parada de taxis que van desde Uruapan a Cherán. Mientras estábamos en el centro, nos encontramos con Misael, un amigo en común originario de Uruapan, que también asistiría al bautizo y que administra una estética en Cherán, un lugar de suma relevancia en esta investigación y el cual retomaré más adelante. Se había hecho bastante tarde, así que las tres corrimos al paradero de taxis que está cerca del mercado de "La Charanda". La ruta es la siguiente: desde Uruapan, los taxis salen a Paracho pasando por Capacuaro; llegando ahí, se hace un pequeño transbordo de taxis en Paracho para finalmente llegar a Cherán, lo que se traduce en aproximadamente un recorrido de 45 minutos.

Al llegar a la parada no faltaron las miradas indiscretas, creo que resaltábamos demasiado, pues aún el travestismo es demasiado disruptivo en un lugar como Uruapan y más aún en las comunidades de su alrededor. La parada de taxis estaba llena de gente originaria de comunidades que hacen uso del servicio, y es que es fácil deducir el origen de aquellas personas, pues en la zona aún se preserva mucho el uso de indumentaria como marcador étnico, pero por suerte no tuvimos ningún tipo de contratiempo o altercado. Mientras que el chofer que nos llevó desde Uruapan a Paracho se portó un tanto indiferente, al tomar el taxi hacia Cherán la reacción de los choferes en el paradero de taxis fue muy distinta, de hecho efusiva, pues juguetonamente nos decía "muchachas" al tiempo que el chofer que iba de salida se mostraba con muy buena disposición para llevarnos. Incluso, al llegar a Cherán y bajar todos del taxi, el chofer se dirigió a algunos compañeros que se encontraban en el paradero diciendo "ya les traje unas muchachas". Y es que si bien la transexualidad y la homosexualidad son repudiadas por muchos como identidad, el travestismo sí es interpretado bajo la lectura de un performance cómico, es tolerado en las comunidades. Algo en lo que profundizaré un poco más con el caso de las Maringuías.

En el camino, apretados los tres en la parte trasera del taxi, surgió el tema de las transiciones, pues nuestro amigo Misael, quien administra la estética, fue bailarín y estuvo un tiempo trabajando cerca de la frontera. Nos comentaba que tanto él como varias amistades suyas pensaron en transicionar, "ponerse chichis y operarse", pero él desistió de hacerlo porque asumió que sería algo demasiado drástico y le impediría "andar de niño", como él dijo. En ese punto, de

forma anecdótica, nos dijo cómo varias de sus amigas en un momento se arrepintieron de algunas operaciones y de la transición, pero que eran ya procedimientos irreversibles.

Ale y yo nos miramos mientras escuchábamos esta historia. Tanto Ale como yo tenemos una expresión de género un tanto fluida. Desde esta condición, era imposible no empatizar con las vivencias de estas personas. Tanto ellas como nosotras estamos alejadas del cisgenderismo. Al final, solo nos sentimos agradecidas de que hoy día haya más información sobre formas de expresión de género desligadas de la genitalidad y los hábitos sexuales.

Cuando uno es joto rural, no solo te enfrentas a la violencia causada por tu sexualidad marginalizada, sino que también te topas con las limitaciones implícitas a la falta de información con respecto a las identidades de género y expresiones de género. Para muchas personas, las nuevas etiquetas como *queer*, género fluido o género no binario en realidad no vinieron a crear nuevas identidades, sino que han ayudado a nombrar las ya existentes, pero que hasta ese momento simplemente eran agrupadas dentro de la identidad homosexual/gay o la jotería. Sensibilizarnos sobre el espectro grandísimo que puede llegar a presentar la sexualidad, las expresiones e identidades de género es de gran importancia para el respeto y validación de las identidades de varias personas y desarraigar la idea de la concordancia obligatoria.

El gran problema es que la información que puede detonar procesos de sensibilización muchas veces es información de nicho que difícilmente sale de sus sitios de producción como espacios académicos y políticos en las ciudades y puede llegar a la ruralidad. Prueba de ello es que, por lo general, mis amistades de origen rural más informadas sobre temas relacionados a perspectiva de género, feminismo y diversidad sexual, procedentes de comunidades indígenas o localidades pequeñas, comenzaron a nombrarse como no binaries por su cercanía con colectivas feministas y tras procesos de politización incentivados desde estas organizaciones. Ello implica un capital cultural exclusivo y que difícilmente circula fuera de estos espacios organizativos.

Otra de las formas de adquirir este capital cultural es acercarte al ambiente; sin embargo, el acceso al ambiente que, en el escenario ideal, serviría como un apoyo en el proceso de reafirmación de la identidad, generación de redes de apoyo y ejercicio de la sexualidad, está limitado por el aislamiento que presenta la ruralidad. De igual modo, el ambiente no es una panacea, pues recordemos las disonancias cognitivas que presenta, propiciadas por las contradicciones con respecto a tu propia cultura y *habitus* rural, frente a espacios que se

caracterizan por su carácter aspiracional y estar contruidos desde el privilegio blanco, como es el caso de lugares exclusivos para gays de clase media alta ubicados en las zonas gentrificadas de muchas ciudades. De este modo, el sentirse disidente dentro de las disidencias se convierte en un sentimiento cotidiano para muchos jotos que provienen de la ruralidad.

3.2- Las heterotopias citadinas, de tu pueblo al ambiente.

Una de las características de la ruralidad, en antítesis de la urbanidad, es su aparente aislamiento. A pesar de que, en las últimas décadas, los proyectos desarrollistas de los estados han invertido buena parte de sus presupuestos en infraestructura como caminos y transportes, ello con la intención de facilitar la llegada del estado y sus instituciones a zonas cada vez más aisladas. El hecho de que haya más carreteras y caminos en comparación con hace al menos 50 años, y que las nuevas generaciones, tipificadas como parte de la nueva ruralidad, estén cada vez más urbanizadas, son cosas que siguen sin anular el hecho de que aún el aislamiento sea una característica de la ruralidad. No es para nada gratuito que para hablar de pobreza se use la palabra marginalidad, y es que precisamente uno de los criterios para medir la pobreza es qué tan alejado estás de los servicios clínicos, educación y tantos otros servicios que el Estado está obligado a brindar, mismos que muchas veces están centralizados en las ciudades. Incluso hoy en día, realizar trámites básicos como acudir al registro civil para muchas personas originarias de localidades rurales implica necesariamente un traslado desde sus pueblos a la cabecera municipal, y ello solo para trámites burocráticos; ahora ni hablar de emergencias médicas u otros percances más urgentes. Cuando eres un joto rural, en la vida te vas enfrentando con diferentes dificultades, muchas de ellas detonadas por una violencia cultural homófoba, pero también por las violencias estructurales.

de bálsamo que alivia las emociones provocadas por esta situación.

ChatGPT

La ruralidad no es homogénea, de nuevo termina siendo otro de los tantos campos sociales donde existe una pugna de los capitales y una lucha por el estatus. Sin embargo, este campo

social, que es la ruralidad, también presenta características y referencias comunes a los que la habitamos, que de una forma u otra modelan nuestra experiencia de vida. Para los jotos rurales, parte de nuestra experiencia de vida está marcada por la proscripción de la homosexualidad y los procesos de disciplinamiento a los que se nos somete, todo ellos justificado en discursos homófobos que ven todo aquello fuera de la cisheteronorma como aberrante.

Cuando eres joto rural, si no logras esconder lo que eres, o incluso aun cuando sí lo haces, no dejas de enfrentarte a la sensación de ostracismo. Se te condena a ser una especie de paria en tu propio pueblo, imposibilitado de construir redes de apoyo y vínculos afectivos en tu lugar de origen. Ya ni hablar de pensar siquiera en tener pareja, en consecuencia, para muchos jotos rurales salir del pueblo a veces es una especie de bálsamo que alivia las emociones provocadas por esta situación.

Las ciudades y, sobre todo, las ciudades más urbanizadas se caracterizan por relaciones sociales basadas en lo que Augé (2000) llamó como un individualismo solidario, donde lo urbano se convierte en el contraste de lo comunal, al fomentar un relajamiento de vigilancia y fiscalización característico de agrupaciones pequeñas. Pese a que las grandes ciudades se presentan como un espacio estéril y frío si las comparamos con la aparente calidez del campo, esto no implica que las ciudades estén exentas de contener comunidades solidarias constituidas a partir de identidades nutridas por la etnicidad, la clase, o en muchos casos por una necesidad de agrupamiento en respuesta a procesos de segregación y marginación, como es el caso del colectivo LGBTQ+ (Delgado, 1999). De esta manera, desde finales del siglo XX las ciudades han sido incubadoras de una identidad politizada de colectividades oprimidas, reclamando así espacios y construyendo guetos.

Wacquant (2007) explica el gueto usando como referencia los procesos de marginación de la población negra en las metrópolis estadounidenses y su confinamiento en barrios. El gueto está constituido por aquellos espacios dentro de la metrópolis que ocupan el lugar más bajo del sistema jerárquico de organización territorial. Las favelas, villas miseria, barrios marginales, periferia, polígonos industriales son diferentes nombres para un mismo tipo de espacio ocupado por poblaciones marginalizadas y estigmatizadas por su condición de raza y/o clase. Uno de los aportes de este autor es no solo describir la reclusión de los pobres en los guetos, sino cómo los guetos y quienes los habitan comienzan a ser relacionados con criminalidad, fracaso escolar, desempleo, violencia y peligrosidad, propiciando la implementación de una serie de políticas de

criminalización de la pobreza, una característica de las políticas estatales estadounidenses neoliberales tras el fracaso del estado de bienestar (Wacquant, 2009).

En principio el gueto funciona “como una incubadora y matriz simbólica para la producción de una identidad arruinada” (Wacquant, 2004, p. 77). En los guetos urbanos estadounidenses de esta forma cohabitaban la población negra segregada, inmigrantes y personas pobres, muchas de las cuales también eran homosexuales, travestis y mujeres trans que moraban las ciudades desde las periferias e intentaban sobrevivir con las pocas herramientas que les brindaba el sistema. El gueto comunitario de manera estratégica cumplía las funciones de barrera y de protección con las sociedades blancas y ayudaba a afrontar la marginación y la violencia del exterior, sin embargo, esta dinámica pronto desaparecería con los procesos de desindustrialización en ciertas regiones de Estados Unidos y el surgimiento de la nueva pobreza, así el gueto comunitario se transformó paulatinamente en los sitios donde la marginalidad, criminalidad y la violencia justificarían posteriores políticas de guerra contra los pobres y los lugares que les refugiaba (Wacquant, 2004).

Citando a Wacquant: “lo que afecta la vida cotidiana en el gueto, a finales del siglo XX es la extraordinaria importancia del miedo físico y la aguda sensación de inseguridad que reina en sus calles.” (2007, p. 73). El hecho de que los guetos de finales del siglo XX se tornaran violentos según Wacquant (2007) tiene que ver con un cambio en las dinámicas de poblamiento de los guetos negros en Estados Unidos propiciado por el éxodo de familias más acomodadas que buscaban modos de vida menos desagradable alejándose del gueto histórico, en contraste con las familias que se quedaban imposibilitadas de irse por la precarización del trabajo y el desempleo. Por un lado, la desocialización del trabajo propició un proceso de precarización laboral, donde el trabajar hoy día no garantiza ningún tipo de seguridad financiera a corto ni largo plazo, volviendo las jubilaciones a los 60 años en algo caduco. De igual manera Wacquant (2006) expone una desconexión entre las tendencias económicas nacionales y los barrios pobres, esta desconexión se traduce en que sin importar en qué tan bien vaya la economía de un país esta no se traducirá necesariamente en un mejoramiento de las condiciones de vida de los más pobres, no solo volviendo prácticamente imposible una movilidad social ascendente sino que también plantea que los más pobres son los que terminan por resentir más crisis cíclicas del capitalismo.

En parte, el odio homofóbico se sustenta en una misoginia arraigada en una sociedad patriarcal de origen, y no es nada raro que dentro del colectivo se reproduzcan discursos que ven en la femineidad un motivo suficiente para restar estatus en este campo social que es el ambiente. Con frecuencia se escucha la "pasiva", la "jota", la "obvia", la "vestida", etiquetas todas en femenino que suelen referirse a aquellos sujetos y sujetas cuya expresión de género resulta demasiado femenina. Lo joto para nada te exime de conductas o pensamientos misóginos, y la heteronormatividad, una vez usada como estrategia de supervivencia que te ayuda a mimetizarte en la masa heterosexual, ahora y en ciertos casos, es empleada más como una forma de capital simbólico que te otorga estatus dentro del gueto homosexual.

En Estados Unidos parte de la consolidación de los *guetos*/barrio gay consistió en la construcción de representaciones de la homosexualidad y los homosexuales hechas por y para el colectivo. Pollak explica que:

Como reacción contra esa caricatura, [La del hombre afeminado o mujer fallada] el hombre superviril, el macho, se ha convertido en el tipo ideal en el medio homosexual: cabellos cortos, bigote o barba y cuerpo musculoso. Así, mientras la cuestión de la emancipación de los heterosexuales no se vincula, con frecuencia, a la diferenciación de los roles masculinos y femeninos, la emancipación de los homosexuales pasa actualmente por una fase de definición muy estricta de los términos de la identidad sexual. (1987: p. 29).

Mucha de la propaganda gay desde mediados de 1980 hasta principios de los 2000 se esforzaron en promover esta imagen "ideal del varón homosexual", aquel varón que "a pesar" de sus prácticas sexuales seguía viéndose y actuando como hombre, estas imágenes propagandísticas no fueron inocuas, sus efectos calaron en toda una generación y como ejemplo basta recordar como Tomas, mi entrevistado de 38 años y originario de una comunidad cercana a Uruapan, definía de forma enfática lo que significa ser un "homosexual respetable. Desde un análisis personal esta exacerbación de la masculinidad puede interpretarse como una especie de acto compensatorio consiente, la intención era alejarse lo más posible de aquellas representaciones construidas desde el estigma y enviar el mensaje de que los gais eran como cualquier otro ciudadano americano. Muestra de esta estrategia propagandística es por ejemplo el surgimiento de la agrupación Village People, un grupo musical de 5 hombres que a través de

sus vestuarios representaban alegóricamente a personajes de la cultura americana, un nativo americano con un tocado Navajo, un policía, un constructor con casco, un vaquero y un leather/motociclista, todos arquetipos de una masculinidad aspiracional.

El costo grandísimo de darle tanto peso a esta representación de la homosexualidad fue que desplazaron por completo a aquellas personas que no cubrían estos estándares como, hombres afeminados, travestis y Drag Queens propiciando pugnas al interior del colectivo y una lucha por la legitimidad. Las revueltas de StoneWall a finales de los 60's habían sido lideradas por mujeres trans negras y latinas, travestis, chicos afeminados y por supuesto mujeres lesbianas que habían encontrado en ese pequeño bar de mala muerte controlado por la mafia un espacio de permisividad y libertad para poder divertirse con otras personas del colectivo, bailar, amar y expresarse convirtiendo su ropa en un *fashion statement*. Para los 90's los bares gays que se habían podido construir sobre la base del esfuerzo de las activistas trans y otras personas del colectivo se reservaban el derecho de admisión solo a hombres de cierta apariencia además de ser sitios exclusivos inabordable para cualquiera.

La naturaleza voraz del capitalismo supo ver las potencialidades del colectivo gay como un target de mercado, las ansias por hacerse de un poco del *dinero rosa* despojo de todo su significado político el concepto de lo gay en favor de su mercantilización. Prueba de esta absorción del movimiento LGBTQ+ por parte del capitalismo es que hoy día durante el mes de junio, mes conmemorativo a la revuelta de StoneWall, las grandes empresas y corporativos visten sus marcas con los colores de la bandera arcoíris con el fin de poder llevarse una tajada del pastel y hacerse de un poco de dinero homosexual. El *queerbaiting* o la marica/joto impostación de las marcas vende un falso compromiso con la causa mientras que discretamente apoya iniciativas de ley que siguen cuartando la integración del colectivo en la sociedad, Disney es un ejemplo de esta hipocresía corporativa pues mientras que en junio publica *tweets* en apoyo a la comunidad lo cierto es que muchos de sus empleados se quejan sobre las restricciones creativas y la negativa de los empresarios de incluir representación importante LGBTQ+, pues ello puede limitar la distribución de series, películas y animación en mercados como China, al mismo tiempo empresarios de Disney han sido acusados de apoyar y financiar iniciativas de ley que buscan censurar cualquier información sobre temas LGBT en las escuelas, esto en el caso del estado de Florida en Estados Unidos (Castellón, 2021).

Sobre las bases de los negocios preexistentes en las zonas de tolerancia en los nuevos guetos/barrios gays proliferaron negocios cuyo fin era cubrir las necesidades sexuales y de entretenimiento de sus habitantes. Pollak (1987) explica que desde finales de los años 70's la revolución sexual trajo consigo la masificación de los comercios destinados al mercado del sexo, a lo que se sumó la industria turística que se apoderó del mundo homosexual. Para este autor la búsqueda de sexo continua hace que para los hombres homosexuales el mercado sexual de las pequeñas ciudades se agote rápidamente, dando como resultado viajes de fines de semana ramificando la geografía homosexual hacia las grandes ciudades haciendo que ciertos lugares se ganen una merecida fama de ciudades *gayfriendly*. Según Román (2013) en el momento que él hizo su investigación el *mercado gay* de Estados Unidos estaba valuado en 660 mil millones de dólares y el de México en 67 mil millones de dólares.

La consolidación de los *guetos/* barrios gays en ciertas ciudades propició la aparición de un ecosistema económico alrededor del sexo siendo un punto de atracción para una población migrante o flotante que hacía uso de ellos. Es sumamente interesante, por no ser irónico, que los homosexuales en las grandes ciudades pasaran de ser un colectivo segregado y repudiado a ser una comunidad que aumentara el valor y la plusvalía de las zonas donde se asentaban y emprendían negocios. Ello por supuesto derivado del alto poder adquisitivo de ciertos sectores dentro del colectivo que les permitía abrir espacios como bares gays, mismos que luego propiciarían la apertura de negocios cada vez más sofisticados que se volverían los nuevos lugares de homo-sociabilización y que terminaron por reconfigurar el territorio urbano propiciando espacios de tolerancia en las ciudades transgrediendo los espacios tradicionalmente heterosexuales (Román, 2013).

Obviamente este cambio en la configuración de los gays en las ciudades no se dio de la noche a la mañana y su existencia no significa que la aceptación de las disidencias sexuales sea ya un hecho. La construcción de guetos gays en las ciudades si bien ha contribuido a los procesos de integración del colectivo LGBTQ+ a la sociedad su consolidación para nada es inocua, como he venido argumentando este tipo de espacios se han consolidado a través de una segregación interna sustentada en la misoginia y homofobia interiorizada, y han servido para construir la idea de la existencia de “gay respetables” como lo llamaba mi entrevistado Tomas “homosexuales respetables”, en contraposición de los maricas o locas donde los criterios de diferenciación se basan en la clase y el capital monetario. Al mismo tiempo, la construcción de los barrios gays

también ha contribuido a los procesos de gentrificación sobre todo si hablamos de la expansión de la *geografía homosexual* como la nombra Pollak (1987).

En México, para el año 2020, se contabilizaba el número de extranjeros residentes en un millón 168 mil personas, la mayoría de ellos procedentes de Estados Unidos (Rodríguez, 2023). El fenómeno del arribo de extranjeros hacia México y el turismo residencial, si bien no es nuevo, en los últimos años se ha comenzado a investigar su relación con los procesos de gentrificación en las ciudades. Este fenómeno es rastreable hasta 1950 en casos como Guanajuato y San Miguel de Allende (Navarrete, 2018). Los "pueblos mágicos" mexicanos se han convertido en lugares atractivos para que docenas de extranjeros vengan a vivir su retiro, comprando propiedades, emprendiendo negocios y formando pequeñas comunidades en los centros de estos pueblos.

Ahora bien, uniendo los datos estadísticos con la experiencia empírica, es fácil explicar el arribo de extranjeros a estos pueblos como parte de la ramificación de la geografía homosexual a través del turismo. No es casualidad que, por ejemplo, Puerto Vallarta haya sido nombrada por la revista Forbes como "el destino mexicano más gay friendly" y que el Barrio Romántico, rebosante de clubes y bares gays, reporte ser una de las zonas de mayor crecimiento de la ciudad (Sosa, 2021).

Al abrir Grindr, una de las apps de sexo gay más conocidas y socorridas dentro del colectivo, en pueblos como Pátzcuaro en Michoacán, San Miguel de Allende en Guanajuato, Ajijic en Jalisco o la ciudad de Oaxaca, no es para nada raro toparse con el perfil de alguno de estos extranjeros mayores residentes en México, ya sea buscando sexo casual u otro tipo de interacción con la población local. En mi caso, durante los años que viví en Pátzcuaro, llegué a conocer uno que otro gringo residente, e incluso algunos de mis amigos cercanos, cuyos testimonios son la base de esta investigación, mantienen relaciones de pareja desde hace varios años con estos extranjeros que vinieron a hacer vida en México.

Tal es el caso de Ricardo, uno de estos amigos que a la fecha de la entrevista ya tenía 15 años junto a su novio, un extranjero que vive de forma intermitente en Pátzcuaro. El perfil de Ricardo es nuevamente muy representativo de las nuevas ruralidades, sus padres son campesinos y nativos de una colonia conocida de Pátzcuaro y aunque ellos no se asumen o presentan como indígenas, Ricardo interpreta el ser originario de Pátzcuaro como algo que lo vincula con el ser

indígena y por iniciativa propia ha buscado aprender purépecha como una forma de conectar con una raíz cultural con la que él se siente vinculado.

Otro aspecto importante y a destacar es que, desde muy joven ha trabajado en diferentes negocios en el centro de Pátzcuaro, algunos de ellos emprendimientos de extranjeros, de ahí que ello le haya permitido estar en contacto con esta comunidad a través de la cual conoció al que es hoy su pareja. Ricardo tiene 34 años, es una persona que de forma muy franca se asume como alguien abiertamente gay, durante la entrevista me comentó cómo fue su proceso de salida del clóset con su familia y el consecuente proceso de conciliación de ésta con su sexualidad, tras un periodo de asimilación su familia terminó por aceptarle, creo que en mucho ayudó que él desde muy joven ha trabajado y ganado dinero, lo que se traduce en un grado relativo de independencia y autonomía aun cuando se viva en la casa materna. Según algunas otras experiencias que he conocido, el tener autonomía económica ha facilitado enormemente la salida del clóset, en parte lo atribuyo a que a mayor autonomía, menos control ejercen sobre ti tus padres, lo que se ve reflejado en cómo tú gestionas tu propia sexualidad, escapando un poco de la figura tutelar que ellos representan. De ahí que para personas que aún son dependientes materialmente de sus familias les sea tan difícil confesarse como gays. Aunque Ricardo se presenta como gay, con la misma franqueza habla de sí mismo como alguien alejado del ambiente, en sus palabras con respecto a éste:

En cuestión de pareja homosexual Mmm conozco, tengo varios amiguitos que viven en pareja o que son pareja, ya tienen tiempcito... pero regresamos a lo mismo, o sea, es una lavandería, es un puro chisme. Un par de estas relaciones son relaciones abiertas, entonces, no los juzgo, pero creo que es difícil y más sobre todo en Pátzcuaro porque es un pueblito bien pequeñito y o sea ¿Cuántas personas homosexuales habemos? Ya están... Ya se metieron todos contra todos, es como de, ¿y ahora quién sigue? ¿No? ¿Entonces no es como de... Pero si a ellos les funciona, está padre, está padre y a estas personas si les ha funcionado porque siguen juntos, entonces creo que no les implica ningún problema. Yo en mi persona el ambiente me hizo no querer buscar una pareja o tener una relación aquí. Porque sentía el ambiente muy pesado. Te juzgan, te tachan de mil cosas, entonces fue como un... no una meta, pero fue como un límite que me puse yo, el decir no me voy a meter con nadie de aquí ni voy a tener una relación de aquí,

porque pues ya todos se conocen con todos y era como de no, para qué sea. Y aunque yo aceptara a la persona, o sea, sé que van a venir a decirte cosas como de ay fulanita estuvo con fulanito e hicieron esto. Entonces pues no sé si estuviera preparado para algo así, entonces no. No se me dio la oportunidad porque nunca la busqué y cuando tuve la oportunidad de tener una relación, que es la que tengo ahorita, pues no es como que dije ay me voy a buscar a una persona extranjera. Simplemente se dio y pasó.

Como ya había mencionado, el vivir en el pueblo siendo homosexual supone una serie de limitaciones para establecer relaciones afectivas, en parte por lo complicado que es conocer otras personas que compartan tu sexualidad, y si es que logras conocerlas, el sexo casual y anónimo como única forma de interacción está tan arraigado en la cultura del ambiente que difícilmente puedes aspirar a establecer una relación que trascienda el sexo casi transaccional. El vivir en una localidad pequeña también se presenta como un inconveniente, al menos desde la experiencia de Ricardo, ello debido a que, aunque puedas conocer a otros homosexuales o gays, el hecho de que todos se conozcan e interactúen en los mismos espacios propicia que no exista privacidad ni discreción en las relaciones.

En la jerga del colectivo se suele utilizar el concepto "hermanas de leche" para referirse a aquellas personas con las que compartes alguna pareja sexual; funciona para establecer un grado de parentesco, y si existe el título es porque dentro del colectivo no es raro tener sexo con el ex de alguien cercano, ello propiciado por el hecho de ser una minoría sexual que termina por propiciar relaciones endogámicas. La solución a la endogamia y a la indiscreción es buscar pareja fuera de tu lugar de origen donde la oferta de posibles parejas afectivas y sexuales sea mayor. Por ello, es completamente comprensible que Ricardo, al igual que muchos otros jotos de pueblo, haya preferido buscar pareja fuera, aun cuando terminó viviendo en Pátzcuaro de forma permanente. Otro de los puntos interesantes del testimonio de Ricardo es su impresión del ambiente y las personas inmersas en él. Para algunos sectores dentro del colectivo, estar o ser de ambiente no es muy bien visto. Del mismo modo que muchas mujeres se enfrentan a la construcción patriarcal de que la "buena mujer" es la que se queda en casa, es abnegada, prudente, callada y fiel, dentro del colectivo estar en el ambiente te asocia a la vida nocturna, los bares, los antros, estar de fiesta, ser promiscuo, ser indiscreto, ser escandaloso, liosa, tener un grado bajo de compromiso. No es raro escuchar el "no es de ambiente" como un atributo

positivo al describir a una persona. El colectivo no solo adolece de la homofobia que viene del exterior, sino que también hay mucha homofobia interiorizada que reedifica construcciones culturales del género.

Si bien, el ambiente discursivamente se proyecta bajo la idea de comunidad, lo cierto es que no es la panacea y llega a fomentar mucha hostilidad en su interior, una hostilidad propiciada por la discriminación clasista y racista y las pugnas por la preservación del estatus dado por los capitales monetarios, culturales y sociales de sus integrantes. Debemos entender que el barrio gay, si bien en un principio sirvió de la misma forma que los guetos negros en Estados Unidos para resguardar a una población que compartía un sentido de comunidad dado por una opresión compartida y que inevitablemente te hacía desarrollar una conciencia gremial, en los últimos años se deformó en ser un lugar de acceso exclusivo y que ha contribuido a la gentrificación de las ciudades.

El ambiente en México viene a ser, sí, una de estas comunidades solidarias en medio de una ciudad avasalladora, que por medio de la consolidación de un gueto se esmeró en generar espacios seguros por y para las, los, les miembros del colectivo, eso al menos de forma discursiva en sus inicios, ya que como explicaré más adelante el ambiente no deja de ser un campo social donde los agentes tensionamos las fuerzas en pos de mantener y acrecentar nuestros capitales. De igual forma, así como el gueto negro estadounidense tiene sus periodos de creación, consolidación, decadencia y desintegración, el gueto/barrio gay y el ambiente también, una decadencia siempre detonada por las presiones económicas externas derivadas del capitalismo voraz.

A pesar de que el ambiente es un campo por medio del cual los jotos mexicanos incorporamos un *habitus* homosexual, para los jotos rurales hay un proceso de conciliación entre el *habitus* del ambiente citadino y nuestros propios *habitus* incorporados desde lo que podría ser nuestras condiciones étnicas o de clase. Esta conciliación no está exenta de la construcción de paradojas, pues como ya mencioné, el ser homosexual a veces pareciera incompatible con el origen rural. Incorporarte al ambiente implica también una tensión de las relaciones de fuerza entre los que ya están y tú como recién llegado, ya que el ambiente no es un espacio que homogenice a los sujetos ni vuelva horizontales todas las relaciones. Al provenir de un pueblo rural, llámese comunidad indígena o localidad campesina, de inmediato pasas por un proceso de exotización, que se va atenuando conforme logres urbanizarte y, por lo tanto, blanquearte, pues

de nuevo en el pantone pigmentocrático, el blanco el color más apreciado, aunque irónicamente, el que llama menos la atención. Prueba de ello es que en el ambiente, campo para nada exento de los conflictos raciales, étnicos y de clase, se vale de una clasificación de los sujetos a la manera de las sociedades de castas, donde la expresión de género, hábitos y prácticas sexuales, así como estar dentro o fuera del clóset, tu clase y estar o no racializado son criterios sobre los cuales se construye un intrincado conjunto de etiquetas para nombrarte.

Antes del *gueto*/barrios gay de finales de los 80's, plagados de hombres blancos de clase media alta, caracterizados por la pulcritud, el buen gusto y no hacer demasiado evidente su sexualidad más allá de colgar una bandera de arcoíris en sus negocios, la vida *queer* estadounidense de los guetos se caracterizaba por las condiciones de vulnerabilidad propiciadas por un sistema construido sobre la reproducción de las desigualdades. Pero ¿cuál fue el factor que vino a generar esta transición, o más bien, división de la vida *queer* en dos polos? Por un lado, las zonas marginales de comercio sexual donde transitaban las vidas de trabajadoras sexuales, gais pobres y *queers*, y por el otro, los barrios con espacios exclusivos para gais “respetables” integrados al resto de la comunidad.

Aquí soy enfático al usar la palabra dividir porque la conformación de los barrios gay no vino a desaparecer las zonas de tolerancia, las zonas rojas ni los negocios cuyo giro era el sexo y el placer constreñido a áreas pobres, sino que vinieron a construir y promover una imagen del ser gay sustentada en la búsqueda de aceptación de los gais por parte de los heterosexuales bajo la condicionante de la autocensura y la cisheteronormatividad. Ayer como hoy, tu clase y los capitales implícitos a ella son determinantes para el acceso y desenvolvimiento en uno u otro de estos espacios. Pues uno de los grandes males de los cuales adolece el colectivo de varones homosexuales/gay es la búsqueda constante de preservar los capitales simbólicos residuales de una expresión de género masculina.

Al ser de ambiente casi en automático se te cataloga como un varón que, aunque puede o no ser originario de una ciudad, el hecho es que estás urbanizado, heredero de los modelos y estándares de la vida gay contruidos a partir del fortalecimiento de la identidad gay de la década de 1980. Los gais de ambiente o los "putos de ambiente", como los llama Vargas (2010), muchas veces son varones de cultura urbana/citadina que, a pesar de formar parte de un colectivo oprimido, como es el homosexual, se rehúsan a cuestionar los privilegios implícitos a su expresión de género y aquellos otros *habitus* que terminan posicionándolos más cercano a lo

hegemónico. Muy a diferencia de las trans y las travestis que dentro del ambiente son llamadas como vestidas de manera peyorativa por parte de estos varones gais, ello derivado de la suposición de poseer un mayor estatus por no hacer evidente su sexualidad y "parecer hombres".

La Ciudad de México y la Zona Rosa son ejemplos de la consolidación de espacios exclusivos para el colectivo LGBTQ+ en medio de la cristalización de una identidad sexual y política, especialmente para los varones homosexuales, mujeres trans y travestis, por medio de la apropiación del espacio urbano en tensión constante con los discursos heterocéntricos que exigían a las diversidades no cisheterosexuales el ocultarse. El ambiente como campo social en la Ciudad de México no solo propició la construcción del *habitus* gay mexicano como lo entendemos, a imagen y semejanza del modelo anglosajón, sino que también, por medio de un proceso de expansión, lo llevaría fuera de la gran ciudad al resto del país, propiciando que los jotos de pueblo nos familiarizáramos e incorporáramos este *habitus* homosexual/gay junto con sus pugnas internas y sus procesos de politización. Así, desde la ruralidad, las ciudades y el ambiente contenido en ellas se volvieron un relapso y parte integral de los imaginarios y trayectorias de vida de homosexuales, gais, trans y travestis rurales.

Los ahora exclusivos bares de la Zona Rosa en Ciudad de México no surgieron de la noche a la mañana, debemos entender que la imagen que tenemos hoy de la ciudad dista mucho de las dimensiones originales de la misma. Barrios y calles que antes eran la periferia y sedes de las zonas de tolerancia y tugurios hoy han sido devorados por la mancha urbana, tal es el caso de la zona gay de la Ciudad de México, según Bautista las calles que iban desde Madero a San Juan de Letrán y que incluían una porción de la Alameda central tenían una amplia reputación como zona de tolerancia, al respecto dice: “en lo que hoy es el Centro Histórico, un área cuyas orillas siempre han sido turbias y permisivas existieron antros [...] fuertemente ambiguos, donde no eran escasos los encuentros homosexuales”. (2010: p. 216).

Para 1950 comienzan a aparecer en la avenida Chapultepec lugares como *L' Etui* o *EL Eco*, en la calle de Sullivan, sitios orientados a un público homosexual y frecuentados por intelectuales y artistas, sin embargo, ambos establecimientos no prosperarían por la persecución moral durante la administración de Ernesto Uruchurtu, regente del Distrito Federal (Boivin, 2011). Bautista explica que antes de la aparición de los bares gay, como los conocemos hoy día, en la ciudad de México los lugares de *ambiente* no eran otros que las cantinas de lo que es hoy el centro, *L' Hardyş*, *La nueva Paris*, *El Oasis*, el icónico *Marrakech* “sitio que revolvía sin

contradicciones toda la fauna noctambula de México: sardos, putas mariachis, boleros, raterillos, chichifos, intelectuales, artistas, travestis, activistas de izquierda, etcétera, etcétera” (2010: p. 220) son ejemplos de espacios que a pesar de no ser exclusivamente para homosexuales se convertían en lugares frecuentados por ellos, volviéndoles sitios de interacción para el colectivo.

Boivin (2011) explica cómo los cambios en cómo se vivía la homosexualidad desplazarían los lugares de interacción homosexual de las cantinas a los bares. Según este autor, para inicios de 1970, cercana a la glorieta de Insurgentes, la Colonia Roma empezaría a albergar bares clandestinos abiertos en ese lugar para aprovechar las zonas de ligue callejero homosexual. De a poco, el Centro histórico fue abandonado por sus habitantes más pudientes, desplazándose estos al norte y sur, dejando a las cantinas recluidas en la “barra de tugurios” de la Colonia Guerrero. Las antiguas cantinas, así como los lugares de encuentro sexual del centro, serían visto como decadentes e inseguros por una población homosexual de clase media. Del mismo modo, la construcción de una identidad gay que buscaba proyectar una respetabilidad por medio de la ambigüedad ya no encajaba con un centro histórico materialmente degradado. Así de a poco, la Zona Rosa fue apropiada por una minoría de homosexuales de clase acomodada que ofrecía un ambiente bohemio y alternativo para una población de expresión de género ambigua.

Laguarda enuncia el bar gay como un fenómeno importantísimo como parte de la consolidación y expansión de la forma gay de entender la homosexualidad. Además de ser modelos de negocio lucrativos, en el bar gay se activan sentimientos de pertenencia a una comunidad apropiación de una forma de identidad al reconocer a sus asistentes como gay, independientemente de sus prácticas sexuales. Citándole; “Es un lugar en el que no sólo se adquiere libertad para hacer ciertas cosas, sino en el que se aprende a ser de cierta forma” (2009: p.142). La trascendencia de los bares gais radica en el hecho de que antes de su apertura los homosexuales, otras disidencias sexuales y de género aprovechaban los espacios preexistentes heterosexuales, la construcción de un lugar exclusivamente gay responde a una lógica de reconocimiento, el mero hecho de estar en el sitio ya es una declaración de tu sexualidad eliminando cualquier ambigüedad y facilitando la homo-sociabilización ahorrando preguntas incómodas y malos entendidos.

Desde un punto de vista personal, parte de lo que adolecemos los jotos y que se ha consolidado como un privilegio heterosexual es la presunción de heterosexualidad. Difícilmente una persona heterosexual se enfrentará a un escenario donde asumir la sexualidad de otra

persona lo exponga a violencia, muchos homosexuales, gais y jotos debemos pasar por un periodo de confirmación antes de tener algún avance de tipo sexual o romántico con una persona que conocemos casualmente o fuera de los espacios que hemos construido con el fin de acercarnos unos con los otros. El sexto sentido gay o radar gay, entendidos como aquella habilidad que se dice que tenemos los jotos para identificarnos, en palabras de Salvador, mi entrevistado purépecha que vive cerca de Pátzcuaro, “se te nota”. El “notar” que otra persona comparte tu sexualidad forma parte precisamente de las habilidades que nos vimos obligados a desarrollar como parte de nuestra proscripción, así como la construcción de códigos lo suficientemente sutiles, pero no demasiado discretos, que nos pudiéramos reconocer fuera del ambiente.

En México la proliferación de los bares gay durante este periodo tiene mucho que ver con los viajes de varios gais empresarios a ciudades importantes de Estados Unidos, y como a su retorno quisieron replicar la fórmula del bar gay como un medio de construcción de comunidad y reafirmación de la identidad aprovechando un esquema de negocio rentable. Algo que es importante aclarar es que, la aparición de estos bares para nada hizo desaparecer las cantinas y tugurios. Recordemos que estos espacios tenían una amplia clientela y los jotos, gais, travestis y mujeres trans solo eran una parte de sus parroquianos (Laguarda, 2005). Tanto es así que, muchas de esas cantinas aún existen y son aun frecuentadas por jotos que buscan experiencias más económicas o “auténticas” alejadas del ambiente y con el auge del turismo gay han comenzado a ser frecuentadas también por extranjeros.

Como prueba, un extracto de una jornada de trabajo de campo. Durante una visita a la Ciudad de México, me encontré con un amigo nativo de la ciudad, una persona en extremo atenta y ya en sus cuarenta. Yo en ese momento me estaba quedando muy cerca del Barrio Chino y la Alameda en el centro. Mi amigo, como buen anfitrión, decidió llevarme a una cantina, “El Tahúr”, en la calle Belisario Domínguez, muy cerca de “La Purísima”, un conocido bar gay de la zona, y “El Marra”, lo que antes era conocido como “El Marrakesh”.

No era demasiado tarde a la noche, entre 9 y 10, nos vimos en Bellas Artes para de ahí llegar al lugar, charlar y tomar un par de caguamas. La cantina era sencilla, mesas plegables de Corona y muros pintados de verde pistache y nada de pretensiones ni alarde de ser un espacio gay, pues sí, el Tahúr está tipificada como una cantinita gay. De inmediato al entrar se notaba el perfil de los parroquianos: hombres robustos, maduros y uno que otro señor. Había también

gente en sus treinta o menor de treinta, aunque era la menos, y entre los grupos sentados alrededor de algunas mesas uno que otro extranjero de pelo muy cano. El ambiente era festivo pero no ruidoso, tanto es así que cerca de nuestra mesa un chico se podía permitir leer un libro mientras se tomaba su cerveza. Mi amigo me comentaba que ese lugar era frecuentado mucho por señores y que muchos jóvenes iniciaban la jornada de fiesta nocturna ahí, tal parece que “el Tahúr” es el resabio de lo que alguna vez fue la vida nocturna y popular del centro de la ciudad, antes de la llegada masiva de los bares como parte del relevo generacional.

Los bares gays vinieron a ampliar las opciones de entretenimiento nocturno para las disidencias sexuales y se sumaron a las cantinas y fiestas privadas como espacios de sociabilización y ligue para el colectivo. Si bien desde los 80's fueron apareciendo varios bares en las ciudades, unos más accesibles que otros, muchos de ellos eran preferidos por gays de clase media y alta. De esta forma, ayer como hoy, el lugar que ocupabas en el ambiente, así como los sitios que frecuentabas, estaba marcado por tu poder adquisitivo. No es por ello raro que hoy día haya sitios que, a pesar de tener una bandera arcoíris en su fachada, tengan fama de reservarse el derecho de admisión, tanto el cover como las bebidas sean costosas y las caras en el interior no sean demasiado amigables.

Citando a Monsiváis: “El ámbito de los homosexuales urbanos se ha llamado el ambiente, el gueto creado por la homofobia y al que describen las libertades expresivas, los gustos compartidos, la creación de modas, las facilidades de ligue y la conformación de la familia gay o núcleos amistosos” (2010: p. 146). Como he venido explicando, el ambiente es un gueto, un campo social, un generador y reproductor de un *habitus* que para nada está exento de pugnas internas. Lo importante para mí en este punto es destacar que el ambiente, de origen, es un espacio constreñido a una realidad urbana/citadina, restringido para muchos jotos “provincianos” como nos llama Monsiváis:

“Antes de la década de 1980 (aproximadamente) fuera de la Ciudad de México, de su medio intelectual y artístico, y de su vida nocturna, impera el espíritu provinciano que combina la moral religiosa con el analfabetismo científico, y protege la mezcla con la exaptación de los prejuicios. En las regiones a los gays les aguardan los rechazos sociales, los encarcelamientos por faltas a la moral, el desprecio infinito, o la aceptación que deshumaniza.” (2010: p. 152).

Con la experiencia y el trabajo de campo se puede inferir que la ciudad no representa un edén, ni siquiera la gran Ciudad de México, pero lo cierto es que, para los jotos pueblerinos de origen rural, las ciudades se vuelven una heterotopia por antonomasia. En comparación con nuestros pueblos, las grandes urbes son espacios de anonimato, seguimos practicando una sexualidad proscrita y las ciudades no están exentas de las miradas juiciosas, pero en los conglomerados urbanos la gran panóptica que vivimos en nuestros lugares de origen se diluye, ofreciéndonos un respiro, respiro para decir quién eres sin temor a represalias familiares, respiro para estar con quien quieras sin la hipervigilancia, respiro para vestir como quieras sin la actitud juiciosa.

Foucault (2009) plantea las utopías como aquellos espacios sin lugar y sin tiempo, espacios ideales y por lo tanto irreales; las heterotopías son en antítesis contra espacios, lugares situados y físicos, pero que por su carácter aberrante la gente prefiere imaginar que no existen o simplemente desvía la mirada para no verles; son espacios donde se es y no se es, o más bien se es el otro. Así, este autor construye el término de heterotopología para clasificar las heterotopías construidas por las sociedades. Al respecto, dice:

Tal vez se podrían clasificar las sociedades, por ejemplo, según las heterotopías que prefieren, según las heterotopías que constituyen. Por ejemplo, las sociedades llamadas primitivas tienen lugares privilegiados o sagrados o prohibidos como nosotros mismos, por otra parte—; pero esos lugares privilegiados o sagrados están en general reservados a los individuos “en crisis biológica”. (Foucault, 2009: p.22).

Cuando habla de crisis biológica, se refiere a la vejez, pues en las sociedades contemporáneas el ocio y la improductividad forman parte de esas condiciones aberrantes. Así, los asilos de ancianos se vuelven una heterotopía en las orillas de las ciudades. Las heterotopías, según Foucault (2009), son los espacios físicos cuya transgresión lleva un tabú implícito; rompen con el transcurso de lo cotidiano, de ahí que estén situadas en un tiempo como las ferias o el teatro; tienen ciertas características según su contexto, agrupando y aislando lo diferente, como los hospitales, las cárceles y los manicomios; pueden ser de carácter cerrado, y su incursión en ellos implica procesos de purificación, como los templos. Una característica de las heterotopías es su capacidad de mantenerse aisladas del espacio circundante, y aunque puede haber heterotopías abiertas en apariencia, te mantienen afuera, tal es el caso de los moteles.

Este cuarto era una suerte de heterotopía totalmente exterior. Se lo podría comparar con la heterotopía de los moteles norteamericanos, donde se entra con su auto y su amante, y donde la sexualidad ilegal se encuentra a la vez albergada y oculta, mantenida aparte, sin por ello ser dejada al aire libre. (Foucault, 2009: p.28).

El ambiente y las ciudades para muchos jotos pueblerinos y provincianos se vuelven entonces una heterotopía que transgrede la cotidianidad del clóset, un lugar extraño con una ubicación conocida, pero al mismo tiempo inexplorada, y un sitio que rompe con la perpetua sensación de ostracismo al encontrar a otras personas como tú. Aunque la Ciudad de México es la heterotopía urbana por excelencia y el lugar de arribo de cientos de jotos que salen de sus pueblos para probar suerte en la capital, lo real es que la construcción del ambiente no estuvo restringida a esta ciudad. Durante los años que comprenden entre 1990 y los 2000, en varias ciudades provincianas, empezaron a abrir los primeros bares gays, muchos de ellos por iniciativa de empresarios que habían vivido buena parte de sus vidas en la Ciudad de México y que, con la crisis del SIDA, decidieron retornar a sus ciudades de origen, ya sea para intentar construir espacios para el colectivo o para pasar sus últimos años ante la noticia de haber contraído el virus.

Esta expansión del ambiente fuera de la Ciudad de México llevó a las capitales estatales y las pequeñas ciudades de provincia a contar con bares, antros y lugares que ya se presentaban como espacios exclusivamente pensados para la comunidad gay. Obviamente, la apertura de estos sitios y su aceptación como parte del ecosistema económico de los centros de las ciudades no fue inmediata; muchos de ellos operaban bajo la fachada de bares para todo público, pero dentro del colectivo era bien sabido que esos bares eran lugares de ambiente. Este fue el código para identificar a los antros y discotecas que ofrecían música de moda, bebidas y shows travesti. Tal es el caso de "Con las Rojas", el primer bar gay abierto en Morelia por Sofía Rojas, quien menciona en una entrevista:

Se inició porque yo desde joven, todas mis amistades, maestros, compañeros de teatro de danza eran de la comunidad [...] Los bares estaban feos, feos y lejos, mi hijo me dijo que, porque no poníamos un antro digno, bonito, dijimos que sí, y lo hicimos, obviamente, lo pusimos muy bonito, ellos se sentían muy a gusto [...] Iniciamos y al principio fue muy difícil, tuvimos que hablar con autoridades,

con el presidente municipal, con el jefe de reglamentos, porque al principio nos agredieron mucho, y después de tiempo nos soltaron, si van y revisan por supuesto. (Cb, 2017)

Morelia no fue la única ciudad de Michoacán que vivió esta expansión del ambiente; incluso ciudades más pequeñas en medio de la ruralidad como Uruapan o Apatzingán vivieron la apertura de bares administrados por empresarios miembros del colectivo que buscaban replicar la fórmula del bar gay en sus lugares de origen. Para el caso de Uruapan, la apertura y cierre, así como los cambios de locación y de administraciones, están muy bien registrados por hombres homosexuales y bisexuales que convirtieron estos bares en sus lugares de reunión, ligue y homo-sociabilización. A estos bares y antros no solo acudía población local, sino que también eran puntos de atracción para los jotos de las áreas circundantes a Uruapan, pertenecientes a ranchos, pueblos y comunidades. Como había mencionado, Santiago, mi entrevistado de 54 años originario de un rancho cercano a Ziracuaretiro, vivió de primera mano la expansión del ambiente y rápidamente se incorporó en él; en sus palabras:

Sí. Cuando... automáticamente... Yo era de irme a Uruapan mucho a mis 22 años, 23 años, de irme a Uruapan a este... pues con amigos, y que esto y que lo otro. Igual empecé a traer amigos a mi casa así gais. Y pues a lo último les dije que, pues que yo iba a un antro gay y que esto, que lo otro. Luego empecé a usar, por ejemplo, empecé yo a comprar con mi propio dinero, ya cuando yo hablé con ellos, yo empecé a comprar... A mí me llamaban mucho, mucho, mucho, mucho la atención: botas tenía de todos los colores. Chicas largas, larguísimas. Botas de tacón de diez centímetros. Entonces yo me metía a cambiarme y pues ya salía entaconada para irme al antro. [en ese] entonces empezamos, empezó a sonar “no, que abrieron un antro nuevo en Uruapan y es gay” y “no, pos que abrieron un antro, en Uruapan y es gay”. Y yo decía, no pues te entra la curiosidad. Y empecé a ir. Entonces pues ya, al último ya no me sacaban de allá. Yo cada ocho días ahí andaba.

La novedad de los bares gais en provincia fue todo un suceso y vino a transformar parte de la vida homosexual rural que hasta ese momento tenía que conformarse con los espacios existentes como las cantinas y tugurios locales que si bien, les toleraban, no podían verse como un espacio propio. El bar gay de provincia, al menos en sus inicios, convocaba a un espectro

variado de miembros del colectivo, al haber tan pocos lugares “gais” todo, toda y tode aquel identificado con lo gay, ya sea por afinidad o por falta de más opciones, terminaba yendo a esos espacios, conforme la sociedad se fue volviendo más permisiva y la persecución menguó fueron surgiendo bares LGBTQ+ cada vez más fresones destinados a un público más selecto o que estaban dirigidos a una parte específica del colectivo, como los Bears, leathers, Vaqueros etcétera.

Muchos de los homosexuales/gais y jotos rurales que nacimos durante la década de 1990 heredamos este concepto del bar gay como espacio de homo-sociabilización, era un espacio ya construido y dado al que nosotros nos integramos durante nuestro proceso de incorporación al ambiente y adquisición de un *habitus* propio de la comunidad, referencia de la vida gay citadina y en algunos casos, una patria añorada e imaginaria, para mí el acceso a un bar gay albergaba la posibilidad de conocer a más personas, encontrar pareja. Algo importante a destacar, y creo yo, es una característica de las vidas jotos rurales, al menos para el caso michoacano, es que no necesariamente debes estar fuera del clóset para estar en el ambiente, las vidas paralelas no son cosa rara para muchos homosexuales y retomando la idea de la heterotopía como un relapso de la cotidianidad, el ambiente gay citadino se vuelve un espacio de permisividad al que se accede de forma temporal para luego volver a la cotidianidad y a lo rutinario, que para el caso de muchos es impostarse de heterosexual.

Pollak (1987) hablaba de la cultura del *coming out*, echarse afuera, como parte de la vida de los varones homosexuales que se incorporaron al gueto gay de las ciudades de Nueva York, para estos jóvenes salir del clóset implicaba un destierro del lugar de origen ante la imposibilidad de permanecer ahí, ya sea por el rechazo, la expulsión o el auto destierro detonado de una condición sexual aberrante. Estos jóvenes homosexuales viajaban a las grandes ciudades en busca de un respiro de encontrar comunidad y una familia de acogida conformada por otros gays, tanto locales como advenedizos, que como ellos fueron rechazados por sus familias. Zúñiga (2020) usa el término sexilio para explicar los desplazamientos de jóvenes LGBTQ+ de origen rural a las grandes ciudades, y esto responde en parte a las trayectorias de vida de muchas personas en la comunidad que llegan a sexiliarse ya que esto se identifica como la única alternativa viable para poder vivir fuera de un ambiente opresivo fomentado por la familia y el pueblo.

Hoy día el sexilio sigue siendo un fenómeno presente en el colectivo, existen personas que al asumir su identidad cortan toda relación con su familia o ésta corta toda relación con ellos obligándoles a hacer vida fuera de sus lugares de origen. Si bien muchos jotos se *sexilian* el caso

más representativo de este fenómeno son las vidas trans, por lo disruptivo que es el hecho de transicionar y reafirmar la identidad de género, no es difícil toparse con historias de mujeres trans que para iniciar su proceso de transición emigraron de sus pueblos a las ciudades con el fin de estar más cerca de los servicios clínicos. Volviendo al ejemplo de las muxes, existe ya estudios como el de Miano (2002) o Gutiérrez (2021) que registran y analizan los procesos de migración de las mujeres trans muxes desde el Istmo a la Ciudad de México, así como las rutas de tránsito, los lugares y comunidades de acogida en la ciudad, la apropiación de los espacios y la reproducción cultural zapoteca, como el acceso al ambiente ciudadano lleno de referencias como el travestismo, los bares, los shows, etcétera, han retroalimentado la experiencia muxe istmeña.

Aunque el sexilio es un fenómeno que está presente como parte de las trayectorias de vida de muchas personas del colectivo LGBTQ+ no siempre es usado como una primera instancia. Ante el rechazo y los posibles escenarios que supone salir del clóset, muchos jotos hacemos uso de otras estrategias para vivir nuestra identidad y ejercer nuestra sexualidad. Las estrategias se idean a partir de un cálculo entre los recursos de los que se disponen y las metas a conseguir, los procesos de migración intermitente o incluso una visita rápida a la ciudad para atender algún menester forma parte precisamente de estas estrategias para escapar de la cotidianidad opresiva del pueblo y acercarse un poco al ambiente. No es para nada gratuito que muchos jóvenes jotos del interior del estado saliéramos del clóset alejados de la vigilancia de nuestras familias mientras estudiábamos o estábamos en Morelia como he citado antes.

Salir del clóset no está peleado con el retorno a él, creo que como una persona con una sexualidad o identidad de género marginal a lo largo de tu vida vuelves al clóset una y otra vez por pequeños momentos, obviamente coaccionado por las circunstancias que escapan a tu control y que suponen un riesgo para tu integridad, prueba de ello es que por más que nos esforcemos aún sea difícil usar la etiqueta novio o novia para referirnos a las personas con las que mantenemos una relación, al parecer "pareja" resulta lo suficientemente ambiguo y ayuda a hacer un diagnóstico del entorno que nos diga que tan expresivos podemos llegar a ser.

La consolidación del ambiente ligado a la identidad gay y la construcción de espacios de homo-sociabilización exclusivos como el antro y el bar gay es un fenómeno que ocurrió a la par de otros procesos sociales. Es un hecho que desde la década de 1970 la relación del campo y la ciudad se ha vuelto cada vez más estrecha. Por una parte, tenemos las oleadas de personas de origen rural que han emigrado a las ciudades por motivos laborales y generado en su interior

pequeñas aldeas, Gorelik (2008) explica cómo en varias ciudades de Latinoamérica existen pequeñas agrupaciones de migrantes indígenas y campesinos que se vuelven las comunidades de acogida de los recién llegados y ayudan en los procesos de integración a la ciudad o su paso a otras.

La migración, conjuntada con la desacralización del campo y la diversificación de las actividades productivas, ha generado una nueva forma de entender cómo se vive la ruralidad (Carton, 2009). En parte, esta nueva ruralidad ha sido resultado de un proceso sostenido en el tiempo de democratización de la educación pública, que ha incentivado a muchos jóvenes de origen rural a migrar de sus pueblos y permanecer en las ciudades para terminar sus estudios de nivel medio superior y superior. Mientras que para 2000/2001 el número total de individuos matriculados en alguna institución de nivel superior era de 53,100 personas, para el ciclo escolar 2020/2021 el número ascendió a 115,919 (INEGI, 2023).

Obviamente, estos son datos duros, pero son un buen indicio e indicador de los flujos migratorios hacia las ciudades por motivos escolares, sobre todo si tomamos en cuenta que en Michoacán la Universidad con mayor número de alumnos matriculados es la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Para el año 2021, los estudiantes inscritos se contabilizaban en 40,508, concentrándose la mayor parte de ellos en Morelia (DataMéxico, 2023). Varios de los testimonios que he vertido en este trabajo provienen precisamente de estos jóvenes que salieron de sus pueblos para continuar con sus trayectorias escolares, tal es el caso de José, quien fuera mi compañero en la primaria y regresó a Ario para establecer un estudio de danza, o Américo, el joven purépecha que actualmente vive cerca de Pátzcuaro mientras transcurre su etapa universitaria, solo como ejemplos citados anteriormente.

Salir del pueblo a la ciudad por cuestiones escolares o de trabajo plantea muchas posibilidades, sobre todo cuando se es joto. El sexilio implica salir de tu pueblo para no volver y en mucho este exilio está motivado por razones más estructurales, si tu localidad de origen no te ofrece las condiciones para vivir plenamente tu sexualidad y ello se conjunta con la carencia de medios para subsistir necesariamente te orilla a buscar vida fuera. Sin embargo, en el caso de varias trayectorias de vida homosexual de procedencia rural, más que sexilio se podría hablar más de una migración intermitente más que un destierro. Muchos trabajadores agrícolas pasan temporadas de trabajo fuera de sus localidades regresando en determinadas fechas a sus pueblos, de igual forma la población estudiantil foránea suele hacer uso tanto fines de semana como

periodos vacacionales para pasar tiempo en los hogares familiares. Esta migración intermitente y estacional es aprovechada por los jotos rurales para tener un pequeño relapso de permisividad y libertas, ya que nuestras estadías en la ciudad significan estar fuera de nuestros pueblos y de las limitaciones que estos presentan.

Núñez (2013) ya explicaba cómo algunos varones de origen indígena a través de su experiencia como migrantes se permiten explorar su sexualidad experimentando con otros varones, ya sea por necesidad de afecto o por deseo genuino, con el matiz de que las problemáticas a las que se enfrentan estos migrantes en relación a sus prácticas sexuales se ven atravesadas por la discriminación y el racismo en los lugares de recepción, así como procesos de fetichización y exotización que los ponen en situaciones vulnerables ante el VIH-SIDA, una experiencia que resuena mucho con las historias de vida de otros varones rurales.

En mi caso, por ejemplo, poco después de arribar a la ciudad conocí al que fuera mi pareja, un chico de origen purépecha que era morador de una casa de estudiantes, una especie de albergue estudiantil gratuito; los hay mixtos o exclusivos para hombres o mujeres, son instituciones que dependen de recursos estatales y cuyo fin es brindar hospedaje y comida a jóvenes foráneos. En ese entonces él tenía 18 años y yo 20. Parte de nuestra dinámica de pareja consistía en vernos en plazas lo suficientemente discretas del centro de la ciudad, empatando nuestra relación con nuestras actividades escolares. Llegábamos a vernos también los fines de semana, siempre y cuando alguno de los dos no tuviera que regresar a su pueblo por dinero o para ver a su familia. A través de él, y de anécdotas de otros compañeros y amigos moradores de las casas de estudiantes, pude conocer varias historias sobre visitas nocturnas a la litera de algún compañero o encuentros fugaces en el área de baños y regaderas o las azoteas. En Morelia era un secreto a voces entre la comunidad universitaria que en las casas de estudiante había mucha actividad sexual, y el lugar donde muchos jotos pueblerinos encontraron y encontramos a nuestras primeras parejas.

La estancia en Morelia para muchos no solo plantea la lejanía real y simbólica con el pueblo, sino que les permite experimentar una privacidad que difícilmente se tiene en la casa familiar o el pueblo. Ricardo, mi entrevistado de 34 años que vive con su pareja extranjera en Pátzcuaro, ya mencionaba que él prefirió buscarse alguien de fuera, alguien alejado del ambiente o al menos el ambiente de Pátzcuaro, para evitar los chismes. Para muchos foráneos, la ciudad

de acogida se vuelve la oportunidad ideal para escapar de la panóptica de tu pueblo y en mucho es aprovechado para la exploración y ejercicio de la afectividad y sexualidad.

Considero que el testimonio de uno de mis entrevistados expresa muy bien este sentimiento de libertad experimentado una vez que se está lejos de la vigilancia de la familia y de tu pueblo. "Cuauhtémoc," a la fecha de la entrevista, tenía años. Él, al igual que Pablo, mi entrevistado de Maravatío, vive de forma permanente en Morelia. Cuauhtémoc es originario de Uruapan y llegó a Morelia para cursar su carrera universitaria en bellas artes. Ante la falta de oportunidades para poder desarrollar su carrera artística en Uruapan, decidió quedarse en Morelia una vez terminó la carrera. Conocí a Cuauhtémoc hace un par de años a través de Adrián, el amigo que conocí por medio del *LatinChat* y que fue encañonado en un punto de *cruising*. Los tres habíamos coincidido en una pequeña reunión en casa de Cuauhtémoc en Morelia en 2021. A mediados de mi trabajo de campo decidí contactarle para plantear la posibilidad de una entrevista, él no tuvo mayores inconvenientes y acordamos vernos en un café en Morelia para conversar. Opté por entrevistarle debido a que me pareció interesante el hecho de que decidiera no retornar a Uruapan, suponiendo en parte que su sexualidad tenía algo que ver en el asunto, algo que se afirmó en parte. Cuando le pregunté sobre cómo percibió su arribo a Morelia, él mencionaba lo siguiente: Pues también como, pues aquí pues no estaban mis papás y no tenía familia, pues prácticamente podía hacer más de las cosas que yo quisiera, ¿no? o sea como salir más, pasármela mucho de fiesta, también, tener un poco también de privacidad, tener a mis amigos también cerca todo el tiempo, que era también algo que me gustaba bastante, también pues podía salir más aquí a bares gay, pero pues sin dar explicaciones de nada, o así, ¿no?

Otro aspecto importante a destacar sobre las características de las trayectorias de vida homosexuales en Michoacán son las parejas interculturales. Como había mencionado, Morelia es el punto de atracción de una población en edad universitaria no solo del interior del estado, sino de otros estados, muchas de ellas de origen indígena. Y para varios homosexuales de procedencia rural, ofrece la oportunidad de cercanía con muchas otras personas que comparten

la misma sexualidad, permitiendo que jóvenes indígenas conozcan y se vinculen con jóvenes no indígenas, pero también rurales.

La ruralidad es una procedencia común para jóvenes indígenas y no indígenas que arriban a Morelia, y al fin de cuentas, llegar a la ciudad con un *habitus* incorporado producido por proceder de una clase obrero-campesina ayuda a encontrar puntos de coincidencia y resonancia. En el caso de Michoacán, esta resonancia se da por medio del emparejamiento entre personas de origen indígena y personas que vienen de ranchos y pueblos con condiciones prácticamente iguales a las de las comunidades. Al mismo tiempo, la ciudad es otro campo social donde ahora eres clasificado como foráneo y las luchas de poder ahora son con los locales que te ven como un advenedizo o un intruso en su ciudad, o al menos esa fue la percepción que varios compañeros y yo sentimos durante nuestra estancia en la capital.

Berna (2012) hace un análisis de cómo en las zonas periféricas de algunas ciudades españolas conviven tanto inmigrantes latinoamericanos como la población romani/gitana. Ambos son grupos que están situados muy abajo en la escala social y comparten violencias derivadas de la segregación y el racismo. Esta opresión compartida ha propiciado que algunos gitanos gais se sientan cómodos e identificados con la población latina, encontrando en ella parejas en respuesta a una cultura gitana que rechaza la homosexualidad, lo que imposibilita el encontrar parejas estables dentro del grupo. Al igual que los gitanos gais, muchos jóvenes indígenas y no indígenas de origen rural ven en la ciudad la oportunidad de establecer relaciones fuera de la vigilancia y castigos de sus pueblos

En relación a lo anterior, existe también otra dinámica interesante como parte de aquellas estrategias empleadas por los jotos rurales y que terminan marcando nuestras trayectorias efectivas. El sexilio que plantea Zúñiga (2020) muchas veces representa una decisión drástica, sobre todo si tomamos en cuenta que las relaciones sociales que caracterizan la vida rural, la familia extensa y el pueblo, aunque éstos son agentes de una maquinaria de disciplinamiento son nuestros vínculos primarios y de quienes dependemos materialmente, haciendo el abandonarles en una decisión fácil. La precarización de la vida te obliga necesariamente a mantener alianzas y el independizarte cortando de tajo estas alianzas no es la mejor opción. En el caso de varios homosexuales rurales el sexiliarse no es indispensable o necesario, habiendo un proceso de negociación entre la vida en el campo con las ocasionales visitas a la ciudad que ofrecen un alivio

de la opresión familiar y el pueblo a cambio de la oportunidad de salir del clóset al menos durante un corto lapso de tiempo.

Como ejemplo de ello una anécdota, cuando yo vivía en Pátzcuaro, allá por el 2018 y ya estando soltero, resultó ser que mi vecino, el cual estaba casado, también era gay. Nos conocimos a través de un grupo en Facebook llamado "Pátzcuaro gay". Después de intercambiar un par de mensajes y tener un par de encuentros sexuales, establecimos una dinámica de interacción, algo endeble pero sostenida. Lo significativo era que este sujeto era taxista y ocasionalmente me invitaba a acompañarlo a "Mamá no lo sabe", un conocido bar gay de Morelia. Las visitas al bar consistían en que primero pasaba a recoger a algunos otros amigos en Santa Clara, un pueblo que no está a más de 20 minutos de Pátzcuaro. Después de eso, pasaba por mí o nos congregábamos en un punto, para luego ir hasta Morelia. El trayecto a Morelia desde Pátzcuaro no es demasiado largo, alrededor de 45 minutos. Llegábamos al bar, pagábamos el cover y pasábamos el rato ahí hasta que cerraban a las 3 de la mañana. Luego, este mismo sujeto nos traía de vuelta.

En Pátzcuaro hay bares, cantinas e incluso nightclubs, pero no existen espacios LGBTQ+. Hubo intentos de abrir algunos cafés, pero no prosperaron. Adicionalmente, en Pátzcuaro se aplica muy bien el dicho "pueblo chico, infierno grande", casi todos se conocen y si no estás fuera del clóset, corres el riesgo de que si alguien te ve en un lugar así, la noticia rápidamente llegará a tu familia. Morelia, en este sentido, se convierte en un lugar lo suficientemente alejado y discreto. Aunque es una ciudad pequeña, cuenta con lugares que ver y donde entretenerse. De hecho, ya como adulto y tras haber retornado a mi pueblo por la pandemia, las salidas con las hermanas seguían implicando el traslado obligado a Morelia. Lo interesante aquí es que a veces ni siquiera necesitas trasladarte a una "gran ciudad" para escapar de la vigilancia, basta con salir de tu pueblo a un lugar un poco más grande pero no necesariamente tan alejado para sentirte un poco más cómodo y libre. Varios testimonios de amigos y conocidos procedentes de localidades pequeñas como ranchos y comunidades indígenas cercanas al lago veían en Pátzcuaro como un lugar para salir, distraerse y sobre todo hacer vida en pareja. Tal es el caso de Dimas, de 32 años, uno de mis entrevistados de origen purépecha, procedente de una familia reconocida de artesanos de una comunidad cercana al Lago de Pátzcuaro, a quien entrevisté junto a su esposo, Raúl. La experiencia de Dimas sobre el descubrimiento de su sexualidad y cómo fue tomado este hecho por su familia ya lo cité un poco

antes en este trabajo. Dimas accedió a una entrevista junto con su esposo, pero hizo la solicitud de que preferentemente fuera en Pátzcuaro, algo que me hizo mucho sentido después de escuchar lo siguiente:

De hecho, yo no vivo... No tengo como una referencia. No, no me siento. No estoy, no vivo feliz en mi casa. Yo no vivo feliz porque desde hace como un año, un año para acá, me tienen como más observado. Y vivo... Vivo con mucho miedo. O sea, no sé si es un decir, pero sinceramente, sí vivo como con miedo. Porque pasa algo y es... aunque haga las cosas bien o las haga mal, de todas formas, me llaman la atención, pero siento como que tiene que ver esto. Yo lo relaciono mucho con esto. Y cuando llega él, me siento feliz. Porque cuando me saca del pueblo, nos vamos a dar la vuelta, me siento mejor todavía, me siento libre. Siento que no, no me estoy escondiendo. Y allá no hay muchas cosas que no puedo hacer como las quisiera realmente hacer, pero muchas veces no sé si por nuestra cultura o la apropiación cultural de nuestras comunidades, pero tenemos como esa responsabilidad de los padres, de los papás. Que sentimos eso de que tenemos que estar ahí y estamos ahí. Cuando pasa algo, estamos... cuando menos en mi familia, cuando pasa algo, soy el primero en estar en la fila, en recibir los madrazos. En recibir las noticias, en recibir todo, en estar con las preocupaciones, en resolver los asuntos. Ahí estoy. Pero cuando yo necesito algo, ellos no están.

La experiencia de Dimas es muy similar a la de muchos otros jóvenes y adultos que no logran tomar un respiro de la represión que viven en sus comunidades y pueblos. Como ya he explicado, las acciones de estricta disciplina implican también actitudes correctivas. Pareciera que cuando tu familia sabe que eres joto, porque siendo sincero "no hay peor ciego que el que no quiere ver", y muchas veces es más fácil vivir en negación y fingir que eres heterosexual, las exigencias hacia tu persona se vuelven mayores, como si tuvieras que compensar el ser joto y pagar una especie de deuda. La vigilancia hacia ti aumenta, pues escapar de la vista de tus padres, hermanos o tu pueblo es interpretada como darte una pequeña posibilidad de facilitarte seguir con tus conductas depravadas.

Para muchos homosexuales rurales, salir de nuestros pueblos, aunque sea por una tarde, implica la despedida de la madre que siempre se acompaña de una frase: "te cuidas mucho".

Nuestras madres intuyen lo que nosotros salimos a hacer, sospechan en nosotros actos heréticos y sodomitas. El "te cuidas mucho" no es sino una frase lapidaria que encubre una advertencia con una bendición, pues independientemente de aquello que salgamos a hacer e incluso si ello es la más inocua de las acciones, de lo que tenemos que cuidarnos es que nuestra orientación y actos no nos traigan consecuencias nefastas, consecuencias que al parecer nosotros nos buscamos y tenemos bien ganadas por el ser jotos.

3.3- *Cruising*, lugares de encuentro y la otra cara del ambiente, teniendo orgasmos a oscuras y en silencio

Las trayectorias afectivas de gran cantidad de varones homosexuales rurales no solo están marcadas por la proscripción de su sexualidad y la hipervigilancia que ello supone, sino también por la construcción de estrategias que buscan aprovechar al máximo aquellos espacios que escapen de la panóptica que representa el pueblo. Pues llevar tus prácticas afectivas fuera de tu lugar de origen es una forma de clandestinización. La clandestinidad es algo que atraviesa por completo la vida de los jotos, como ya he comentado, el clóset es un espacio que nunca se abandona del todo, dependiendo de las circunstancias sales y vuelves a él, fluyes entre ocultar quién eres y expresarlo a partir de las lecturas que haces del lugar y momento en que te encuentras. La proscripción y consecuente persecución de los jotos a lo largo de la historia no solo fue el detonante para la construcción del ambiente como espacio de homo-socialización codificado, sino que también ha modelado cómo nos vinculamos y, sobre todo, cómo ejercemos nuestra sexualidad.

Las sociedades, en su organización, disponen espacios tanto masculinos como femeninos, e independientemente del género asignado a un lugar, lo cierto es que los espacios en su totalidad son implícitamente heterosexuales. Esta heteronormatividad o heterosexualidad obligada del espacio presupone que todos los que deambulamos o habitamos los espacios, cualesquiera que sean estos, somos heterosexuales, dejando fuera cualquier otra sexualidad considerada como anómala (Rojas, 2016). El espacio heterosexual por antonomasia es el espacio público, expulsando de sí cualquier forma de afecto aberrante. Y como ejemplo, las cifras de actos de discriminación y violencia hacia personas LGBTQ+ en espacios públicos.

Según datos del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en 2018, se analizaron 1,031 casos de presunta discriminación, siendo tres de cada cuatro actos relacionados con la discriminación hacia personas de la diversidad sexual. Si a ello le sumamos los casos no reportados a este instituto, pero sí a la prensa, la cifra de personas violentadas por su orientación sexual puede aumentar. Basta usar como ejemplo el caso de la pareja homosexual que fue increpada por guardias de seguridad en el parque Six Flags en el año 2021; el argumento era que las muestras de afecto estaban prohibidas dentro del parque, pero solo se actuaba contra parejas del mismo sexo (Santos, 2021). Todo lo anterior demuestra cómo las muestras de afecto entre personas del mismo sexo siguen siendo algo incómodo para la sociedad, fomentando su censura.

Los colectivos de homosexuales a través de la acción disciplinaria que ejerce la panóptica han sido obligados a escapar de la mirada pública y con ello llevar nuestros modos de vida, la demostración de afectos y el ejercicio de la sexualidad a lo clandestino como se lleva todo aquello que es prohibido y es tabú. Los jotos como muchas otras minorías hemos construido vidas paralelas y espacios que nos ayuden a sobrellevar la segregación y marginación. Citando a Marquet:

para una gran mayoría la vida en familia, en el trabajo, la educación, e incluso una parte de la diversión se realiza en heterolandia; mientras la vida comunitaria gay se arrincona en breves lapsos, todos fuera de una ley que niega la especificidad homosexual (2005, p.92).

Así, la generación de vínculos afectivos, pero sobre todo el sexo, se vuelve una actividad clandestina, convirtiendo las relaciones sexuales casuales y rápidas en lugares fortuitos en una parte de la cultura del ambiente, pues como todo acto prohibido debe hacerse con la mayor de las discreciones para minimizar los riesgos y maximizar los que Pollak (1987) decidió llamar "rendimientos orgásmicos". En mucho la proscripción y persecución de la homosexualidad y el afecto explícito entre varones ha arraigado en la cultura del colectivo, haciendo que el sexo sea la primera, y a veces la única, instancia de interacción, ponderando la actividad sexual por encima de otro tipo de relaciones.

Por ello, y como había mencionado anteriormente, no es para nada gratuito que muchos homosexuales rurales no solo acudan a las ciudades en busca de sexo, sino también en busca de

parejas en el sentido convencional, pues aunque en tu pueblo puedas encontrar otros homosexuales tal vez solo puedas aspirar a tener sexo casual con ellos ya que las condiciones imposibilitan las relaciones de pareja.

En su momento el colectivo como si de forma consensuada se tratara asumió que la principal prioridad a atender era la proscripción del sexo, generando así un conjunto de estrategias para poder ejercer la sexualidad. En consecuencia, el ambiente no solo generó espacios de homo-sociabilización pública y hasta cierto punto inocuo como los bares y los antros, sino que abriga también lugares donde se despachan orgasmos como si de apretones de manos se tratara. Aquí no quiero sonar moralina ni mocho, el sexo casual y anónimo es una parte importante dentro del colectivo y su cultura, la apropiación de espacios y la creación de un código de comunicación cifrado para los externos es prueba de esos espacios de resistencia, pues qué puede ser más revolucionarios que hacer el amor en medio de la guerra, la guerra contra los jotos.

Los espacios reclamados por el colectivo homosexual/gay dentro de las ciudades no solo albergaron bares y antros, sino que también abrigaron sitios para encuentros sexuales fugaces y anónimos, cuartos oscuros, cabinas, cines pornográficos, baños públicos y de vapor, salones de BDSM, estaciones de autobús y de metro, fiestas privadas, orgías y un largo etcétera. El *cruising*, y aquí pido una disculpa por el anglicismo, es una práctica tan arraigada en el colectivo debido a que en su momento fue la única forma en la que los jotos pudimos ejercer nuestra sexualidad en un mundo vigilante y pendiente de que fueras heterosexual. Como ya explicaba Boivin (2011) muchos de los bares gay de la avenida Reforma en la Ciudad de México surgieron aprovechando zonas conocidas de ligue callejero, y es que la geografía de las ciudades siempre guarda en sus rincones zonas de tolerancia para el placer y el sexo, que, como los cementerios, los hospitales y los manicomios, son heterotopías visibles, pero al mismo tiempo ignoradas (Foucault, 2009).

El término *cruising* viene del verbo cruzar, da cuenta de un acto fortuito donde en un espacio público te cruzas o te topas con otra persona. Si bien para los heterosexuales esto no podría representar nada, los jotos como colectivo perseguido creamos todo un código cuyo objetivo es identificarnos en la multitud. Debemos recordar que una de las principales estrategias de los jotos para sobrevivir en heterolandia ha sido la impostación; fingimos lo mejor que podemos ser heterosexuales con el propósito de pasar desapercibidos y no ser señalados. El costo grandísimo de esta estrategia ha sido que a veces este acto paródico es tan eficiente que ni

entre nosotros mismos logramos distinguirnos, de ahí que el lenguaje no verbal juegue un papel importantísimo en la homo-sociabilización. Una homo-sociabilización que lo que busca es mantener discretas las interacciones, al menos lo suficiente para no ser percibidas por los heterosexuales de alrededor, y mantener en el resguardo de la clandestinidad los deseos.

Recordando a Bourdieu (2000), el capital cultural puede ser objetivado, y para que un objeto pueda ser apreciado, el espectador debe conocer los códigos culturales incorporados en la pieza. El *habitus* no solo objetiva la cultura, sino que genera lenguajes, códigos, signos y significantes propios de un *habitus* asociado a una clase o un colectivo. Así, el colectivo de varones homosexuales, gais, travestis y mujeres trans compartimos un mismo lenguaje que nos ha ayudado a identificarnos y comunicarnos entre nosotros, no solo en los procesos de politización de la identidad, sino también para cubrir necesidades básicas de interacción, como aquellas usadas para establecer los puentes de diálogo necesarios para concertar un encuentro sexual.

Previo a la cristalización de un gueto, un espacio visible, físico y delimitado en los barrios gay de las ciudades, que cobijaba a los gais desplazados y errantes, existieron muchos lugares que el propio colectivo ya se había convertido en propios y destinados como sitios de interacción, bajo la lógica de "si estamos aquí es porque buscamos lo mismo". Muchos lugares escondidos dentro de las ciudades comenzaron a ser frecuentados por hombres cuyo propósito era encontrar sexo homosexual, creándose así puntos identificados como sitios de encuentro que después serían incorporados a la geografía homosexual.

Mi madre, en su sabiduría popular, suele decir "entre gitanos no nos vamos a leer la mano", y es que confirmar la concordancia de los deseos e intenciones entre dos personas que acuden a uno de estos puntos de encuentro es tan fácil como intercambiar un par de miradas y tal vez algunos tocamientos. Llamar la atención del otro enviándole este tipo de señales sutiles es el primer paso y, de ser correspondidas, el siguiente daría pie a concretar algo más, ya sea en ese mismo sitio o trasladarse a otros un poco más "privado".

Doro, de 49 años y originario de Uruapan, explica muy bien cómo estos códigos de interacción son incorporados como parte de la inmersión en el ambiente. En líneas anteriores, ya había mencionado cómo él descubrió su bisexualidad acudiendo a fiestas privadas durante su juventud, pero me gustaría profundizar un poco más acerca de él. Su rango de edad es significativo, pues al igual que el de Santiago de 54 años, puede dar cuenta de cómo muchas

formas de interacción homosexual se han arraigado como parte de la cultura de un grupo ya desde hace varias décadas. Doro actualmente vive en uno de los barrios de Uruapan y, como es el caso de muchas personas en esta pequeña ciudad, su madre y hermanos viven en la misma colonia, solo que en casas separadas. Trabaja en una carpintería y, en mucho, su expresión de género no dista en nada de la de otros hombres de su edad y de su contexto; se podría decir que es discreta, por motivos que luego él me aclaró.

A pesar de ser discreto, Doro tiene una vida social muy activa con otros hombres más adentrados en el ambiente. A él lo conocí a través de Facebook, me llegó su solicitud hace un par de años y luego me pidió mi número telefónico a través de un mensaje. A partir de ese momento, mantuvimos una interacción esporádica en WhatsApp. Al momento de la planeación de esta investigación y contemplar quiénes podrían contribuir a ella, de inmediato pensé en Doro. De hecho, fue uno de mis primeros entrevistados. Acordamos vernos en Uruapan un domingo, su único día libre, y tuvo la amabilidad de pasar por mí en su camioneta cerca del paradero de combis que conectan Ario con Uruapan. Digo que tiene una vida social muy activa debido a que en mucho gusta de salir e interactuar con chicos jóvenes, o al menos más jóvenes que él. Por lo menos, fue algo que mencionó mientras conversábamos de camino al sitio de la entrevista, mientras me compartía que también gustaba de ir a unos vapores que recién habían abierto en Uruapan.

Para realizar la entrevista me llevó al “Pájaro Loco”, un pequeño bar que está en el norte de Uruapan en la colonia Benito Juárez. Se notaba que los dueños de aquel sitio habían invertido mucho dinero en él, pues los muebles y la decoración del lugar daban la impresión de que buscaba imitar en cierta medida un Sport Bar al estilo estadounidense, o uno de los bares que típicamente se pueden encontrar en las zonas costeras turísticas. García y Sánchez (2007) ya mencionaban cómo la inyección de capital procedente de las remesas ha modificado la arquitectura y las fuentes de ingreso de las comunidades purépechas de la sierra y el lago. En relación a este tema, en muchos pueblos de Michoacán ha ocurrido un fenómeno donde los migrantes retornados de Estados Unidos emprenden negocios que buscan emular lo visto en su experiencia como migrantes. Los Sport Bar son ejemplo de ello, habiendo muchos de estos en localidades como Uruapan, pero sobre todo en Cherán. Incluso en Ario está el “Center Cock” como ejemplo, siendo puntos de reunión novedosos para personas y jóvenes pertenecientes a la nueva ruralidad.

En la carta había opciones de platillos con mariscos como ceviche y mojarras doradas, junto con opciones de bebidas y, por supuesto, cerveza y cócteles. Al entrar, la música para ambientar el sitio era de Banda, se podían ver mesas distribuidas en el lugar, algunas de ellas ocupadas por hombres. Era alrededor de medio día, así que el bar no estaba demasiado concurrido. El sitio daba la impresión de ser muy parecido a las marisquerías que terminan siendo frecuentadas en su mayoría por varones para pasar el rato con los amigos. El bar también no era de fácil acceso, al estar en una cuesta, solo se puede llegar por medio de vehículos, lo que le otorga cierto grado de privacidad.

Cuando Doro y yo ocupamos una mesa y llegó el mesero a dejar la carta y luego tomar la orden, Doro fue muy asertivo al decirme que la cuenta sería separada y que cada uno pagaría por su consumo. Obviamente, yo no esperaba que él pagara, y ante el gesto no pude dejar de pensar en cuántos muchachos había llevado a ese sitio y en cuántas ocasiones él tuvo que pagar. Pues como profundizaré más adelante, en las interacciones homosexuales muchas veces el sexo se convierte en algo transaccional, y al establecer una cita con alguien si hay intención de conseguir sexo, se busca al menos comprometer este hecho generando una especie de deuda pagando por lo consumido en la cita.

En mucho las experiencias de Doro representan cómo se interiorizan los códigos de interacción en la medida en que te inmiscuyes más en los lugares "de ambiente". En una parte de la entrevista, me comentaba sobre sus primeras experiencias acudiendo a uno de los cines de antaño del centro de Uruapan y cómo fue aprendiendo a interpretar las señales y gestos de otros homosexuales que buscaban sexo. Él relataba lo siguiente:

Y yo decía "qué onda", y una vez, que voy al baño y que me quedo ahí. Pues como todo está bien oscuro pues ya, luego luego se te arriman y te empiezan a tocar, o estás así, con las manos así, y te tocan los dedos, y si tú no dices nada, pues ya se van a lo demás, y yo siento que de ahí es de dónde aprende uno. O también una forma de ligar, ya sea en un cine o acá en la calle, es tocarte tus partes. Como los hombres, ya ves que se la pasan rascándose los huevos, y uno así, también así, pero con la mirada hacia la persona que te quieres ligar. Entonces te agarras y lo miras, ¿no? Y si ves que sí, pues entonces ya empiezas. Es una forma de ligar. Y esa es la que más... Cuando voy al centro, hay veces que estoy ahí en la plaza sentado o recargado en un muro y así me pongo. Luego hay veces

que hasta chavos que van así en el camión, se bajan. O hay veces que me hacen plática, a veces, “para dónde vas” o “qué andas haciendo”, “cuál es el plan”. Y ya, de ahí ya empieza uno, pues eso es una forma de ligar. Y eso no cualquiera lo sabe, nomás uno que anda en el ambiente. Son cositas que anda uno aprendiendo. No necesariamente tienes que ir a una disco o a un cine, sino en la calle o en la plaza, dónde estás. Y como... estar, así como... dispuesto, ¿no? a hacer las cosas. Porque si vas y estás inseguro no pasa nada.

Aquí concuerdo mucho con él, pues el gueto gay de ninguna forma inventó el *cruising* o el encuentro callejero, sino que se preocupó por incorporarlo como parte de la oferta de servicios en los bares y antros. De ahí que hoy día no sea raro encontrar lugares que, además de bebidas y música, tienen áreas destinadas como cuarto oscuro. Podría clasificar los lugares de encuentro en tres vertientes: los espacios apropiados por el colectivo, mismos que son estos espacios públicos que ya mencionaba como lugares de ligue, mismos que no necesariamente son lugares de encuentro sexual; los lugares de encuentro sexual públicos apropiados; y, por último, los espacios construidos exprofeso para encuentros sexuales homosexuales. Cada uno de estos sitios presenta características que los diferenciarían entre sí, así como una lógica de interacción en su interior, cada una con un propósito específico.

De igual forma, el acceso a estos espacios o el conocimiento de su existencia también depende de qué tan empapado se esté del ambiente, como ya he argumentado el acceso al ambiente y la experiencia dentro de él está modelada por otros *habitus* incorporados desde la clase. Vale la pena aclarar, y para evitar malos entendidos, que pese a que el sexo casual es una práctica asociada al colectivo homosexual, no significa que sea algo generalizado o una práctica extendida por todos sus miembros. Los medios que usas para encontrar pareja y procurarte placer siendo joto son muy diversos, como desarrollaré un poco más adelante, estar dentro o fuera del clóset, la manera en que te incorporas al ambiente, la clase, la etnicidad, el cálculo de costos beneficios con respecto a hacer pública tu sexualidad son factores que modelan tus experiencias sexuales y de pareja.

Entre los recovecos de las grandes ciudades heteronormadas existen pequeños espacios reclamados por el colectivo LGBTQ+. Si bien, la clandestinización de la homosexualidad es una forma en la que la heteronorma somete y vuelve periféricas a aquellas sexualidades no heterosexuales, lo cierto es que esta clandestinización no aplica de la misma manera para todos

los miembros del colectivo, existiendo algunas personas que tienen una mayor movilidad entre lo que Lindón (2009) llama como el exterior, el espacio abierto y deambulable de las ciudades, que para efectos prácticos podemos llamar también como el espacio público. Tu capacidad de tránsito en la ciudad siempre estará condicionada por qué tan cercano te encuentres a lo hegemónico, no es para nada casualidad que cientos de personas de origen indígena que migran a la ciudad midan el uso de indumentaria tradicional o el uso de la lengua materna con el fin de mantener un perfil bajo. Para los jotos, mantener el perfil bajo implica cuidar los pronombres, las frases, la entonación, la expresión corporal con el fin de no evidenciar demasiado una identidad sexual.

Dentro del lenguaje activista existe la categoría del *cispassing*, que no es otra cosa que estar exento de ciertas violencias gracias al pase o la licencia que te da la cisnormatividad. Pese a que la sexualidad entendida como la expresión del deseo afectivo-sexual y la expresión de género son dos cosas diferentes, ocurre que muchas veces a través de una expresión de género disruptiva buscamos hacer evidente nuestra sexualidad como una especie de reclamo por la existencia pública. En la medida que logras mantener la ropa que usas y tu expresión corporal lo suficientemente discreta el tránsito por la ciudad se facilita, algo de lo que yo puedo dar cuenta desde mi experiencia como travesti, las miradas más que curiosas morbosas, el acoso callejero, las revisiones policiales arbitrarias y las palabras juiciosas son un infaltable si tu apariencia rompe con ciertos estereotipos de género consensuados socialmente.

El libre tránsito que otorga el *cispassing* ha propiciado que varones homosexuales/gay con una expresión de género más cercana a lo normativo puedan deambular por las ciudades durante el día sin llamar demasiado la atención, apropiándose de ciertos espacios que por medio de la circulación de información de boca en boca comienzan a ser identificados por el resto del colectivo como puntos dentro de una geografía homosexual trazada sobre la ciudad. Lindón (2009) al hacer una clasificación de los espacios urbanos habla sobre la *apropiación corporal territorial y efímera* como un acto político que por medio de la ocupación del espacio éste es reclamado para sí o para un colectivo, dando el ejemplo de parques y plazas. La acción de ocupar estos espacios públicos de forma discreta adquiere importancia si tomamos en cuenta las acciones de raza policial y las detenciones que bajo los cargos de faltas a la moral llevaba presos a cualquiera sujeto sospechoso de ser homosexual o joto (Vargas, 2011).

Mientras que para el resto de las personas que deambulan el espacio urbano un parque, una plaza, un jardín son solo eso, para el colectivo estos lugares son puntos de ambiente ocultos y que solo son conocidos por un selecto grupo de personas que ha visto en ellos un medio para cubrir una necesidad. Estos puntos en las ciudades se vuelven espacios de contacto entre jotos, pero al ser demasiado públicos se limitan a ser solo sitios de ligue callejero, donde a través de miradas, tocamientos, chiflidos, besos, guiños de ojos a plena luz del día se inicia una conversación para establecer si se quiere hacer algo más y buscar donde. Estos espacios reclamados también pueden fungir la función de ser puntos de reunión para los jotos, un punto de referencia común y conocido donde se cita a los amigos para luego moverse a otro punto de la geografía homosexual, como un bar, un antro, una cantina o incluso solo deambular por la ciudad.

Aquí me parece prudente ahondar en un tema problemático, que tiene que ver con los cambios generacionales dentro del colectivo y el cambio de perspectivas con respecto a los límites y alcances de la interacción. Yo intento hablar desde mi locus, ello significa que yo, como producto de mi tiempo, crecí incorporando un *habitus* que hasta cierto punto ve con inocuidades algunas prácticas. Soy el producto de la transición entre el estigma de los 80's y la lucha por la visibilización del colectivo LGBTQ+ de los 90's. Esto significa que yo y algunos coetáneos míos, por temas generacionales, estemos más familiarizados con formas de interacción que se crearon en un momento donde la prioridad era ocultarte, llevar al máximo la discrecionalidad y donde nadie debía saber que eras joto; consecuentemente, la interacción en público era algo torpe, por decir lo menos, y con la sensibilidad y el filtro actual, bien pueden ser tipificadas como acoso.

El acoso callejero es una problemática real a la que se enfrentan tanto las mujeres como los jotos, sobre todo, cuando dentro de una sociedad patriarcal que asume que tanto mujeres como los cuerpos feminizados son un medio de satisfacción de las necesidades de los hombres. Ello propicia que dentro del pensamiento de muchos varones que detentan algún grado de poder dado por sus capitales exista una idea afija de que tanto mujeres como jotos estaremos siempre disponibles y solícitos ante cualquier avance sexual de su parte. Muchos hombres hacen insinuaciones sexuales bajo la premisa de que el "sí" ya está dado, y en muchos casos el avance y explicitación de las intenciones puede estar acompañado de un acercamiento torpemente ambiguo en el mejor de los casos y violento en el peor.

Conforme te vas empapando del ambiente e incorporando sus *habitus* aprendes a leer estas situaciones y responder a ellas. Entiendo que para una persona que desconoce el origen de estas prácticas pueda sonar incómodo incluso hostil que alguien se toque el pene frente a ti como una cortés invitación a tener sexo en el baño más próximo, pero tiene que ver con cómo los jotos desde lo marginal hemos construido nuestros propios códigos de sociabilización y protocolos para establecer un contacto sexual. De igual forma, el emisor de estos mensajes no los lanza al aire ni a todo público, hay una cuidadosa lectura de la situación que permite llevar a cabo estos actos sin llamar demasiado la atención de los ahí presentes, se extremen precauciones para que el mensaje llegue a quien tiene que llegar haciendo uso de formas de identificación consensuadas dentro de un grupo y que forman parte de un *habitus* y de una cultura que lo sustenta.

Para Geertz (2003) la cultura es una urdimbre de significados, y el análisis de esta ha de ser una ciencia interpretativa que busque descifrar qué significan los signos construidos desde los códigos de un grupo específico. Este autor hace una diferenciación entre la descripción superficial, la descripción del acto por sí mismo, y la descripción densa, que significa ese acto tomando en cuenta los contextos culturales. Así como Geertz (2003) explicaba los diferentes significados que puede tener el acto de guiñar, los jotos hemos colectivizado un lenguaje gesticulado que es descifrable solo en la medida que uno es sociabilizado como parte del grupo o del ambiente. Así la descripción densa de los frotamientos, los juegos de miradas, los movimientos de cabeza son insinuaciones sexuales discretas como parte del marco de significados del grupo y que pueden hacerse pasar por gestos inocuos para los ajenos.

Citando a Lamas (2018), no toda expresión sexual puede ser leída como acoso, y lo cierto es que antes de juzgar estas formas de interacción con severidad, hay que contextualizarlas como parte de la cultura producida por un sector históricamente perseguido y expulsado de la vida pública. Creo, y es algo que se comienza a notar desde un par de años hacia la fecha, conforme la sociedad se vuelva más receptiva, pero sobre todo respetuosa de aquellas formas de sexualidad y afecto no heterosexuales, la interacción entre miembros del colectivo será cada vez menos directa, por no decir precipitada. Las y los heterosexuales tienen el privilegio del libre tránsito y ellos y ellas pueden tomarse todo el tiempo necesario para establecer cuándo y cómo quieren tener sexo. Los jotos, en cambio, vivimos en la incertidumbre y actuando bajo el principio de escasez, aprendimos a aprovechar cualquier oportunidad que tuviéramos para hacer ejercicio de

nuestra sexualidad, estableciendo así una cultura del sexo casual, lo que le costó al colectivo ser tipificado como un espacio donde abunda la depravación y la promiscuidad.

Estos espacios públicos, que son puntos de reunión e interacción para los jotos a lo largo del día, van cambiando conforme va oscureciendo y con el amparo de la noche la permisividad de los sitios va en aumento, ya que se van vaciando de gente, permitiendo una interacción más estrecha. De nuevo, existen sitios de ligue callejero que no necesariamente son lugares de encuentro sexual; más bien funcionan como una primera instancia donde hay un primer contacto a partir del cual se establece si se quiere o no tener sexo y, si es así, se dispone de otro lugar para concretar algo. En el caso de Morelia, la Plaza de armas y otros lugares aledaños, al llegar la noche, son puntos de ligue callejero donde es fácil ir y conocer personas. Adrián, a quien conocí por *LatinChat*, me explicaba que sus primeros acercamientos con el ligue a los 13 años fue a través del ligue callejero en la plaza de Morelia:

No, no, porque te digo que como que me da un poquito de... cómo que yo sentía que... Ah, porque aparte iba temprano, iba como a las 10 o 11 de la noche entonces, bueno me parece que había gente, que era más seguro, y entonces así hacía práctica esa forma. Lo que hacía luego era que dejaba ahí estacionado el coche y yo me ponía en la calle, entonces lo hacía eso o en Plaza Guerrero. Plaza Guerrero también es, Jardín Guerrero, también se da más. Entonces, ¿qué hacía? Dejar el coche estacionado, entonces... a veces ya iba ¿no? Bueno, en realidad iba muchas veces, o sea cada que me sentía sola, me sentía mal, iba. Entonces ya, al menos platicaba con alguien o ya me iba con alguien ¿no? Entonces, pues esas fueron mis experiencias. Y yo creo que también, pues ahora que lo pienso en retrospectiva, en este momento, por ejemplo, tengo ya cuatro meses en abstinencia. Así como de no vincularme sexualmente. Entonces este... como un tema justo de... En mi vida aprendí el tema de lo sexual como si eso fuera una forma de acercarme a la gente.

Su testimonio deja ver algo muy cierto, y es que el colectivo LGBTQ+ al ser poseedores de sexualidades marginales nos han despojado del derecho de poder relacionarnos de la misma forma y tiempos en la que si lo hacen los heterosexuales. Dentro del ambiente y su red de significados y cultura, no necesariamente debe establecerse un vínculo afectivo para poder conseguir sexo, y algo de lo que adolece el colectivo de varones homosexuales/gay, travestis y

mujeres trans es que el sexo a veces funciona como una excusa para conseguir cercanía, intimidad y un poco de afecto edulcorado con un orgasmo.

Con lo anterior no quiero estigmatizar el sexo casual, pero sí quiero enunciar que en un momento histórico del colectivo, fue la única alternativa que pudimos tomar para hacer ejercicio de nuestra sexualidad y la manera en la que aprendimos a generar vínculos. Aquí creo que vale la pena confesar que, en mi caso, por ejemplo, el sexo sin compromisos fue el primer paso para la construcción de mis relaciones de pareja y la relación que tengo con el que es hoy mi mejor amigo y una de las personas más trascendentes en mi vida. Pues como bien dice Pollak: “Los pequeños grupos de amigos, a menudo formados por antiguos amantes que en el pasado han mantenido relaciones sexuales entre sí, forman una especie de familia homosexual extensa” (1987: p. 26).

Siguiendo con Pollak (1987), él hablaba también del mercado sexual como el campo de interacción relegado a la clandestinidad, donde los homosexuales buscan y consiguen sexo. Este autor explica que, en los procesos de mantener una sexualidad marginal, el colectivo homosexual se vio obligado a reducir al mínimo los ritos de preparación del sexo, así como una gestión particular de la vida afectiva. En este sentido, la cultura del sexo casual como parte del ambiente y del *habitus* homosexual transgrede las formas tradicionales de concertación para una relación sexual, permitiendo la existencia y construcción de espacios cuyo propósito es únicamente concretar el acto sexual.

Estos lugares de encuentro sexual, a diferencia de los sitios de ligue callejero públicos, cuentan con un poco más de "privacidad", lo que permite que en ellos se concreten encuentros sexuales fugaces. De nuevo, yo hago aquí una clasificación de estos lugares de encuentro, separándolos en: los espacios apropiados y los espacios construidos.

Los espacios apropiados son aquellos espacios que nuevamente son el resultado de lo que Lindón (2009) llama como *apropiación corporal territorial y efímera*. Baños públicos, parques, estacionamientos son ejemplos de estos lugares que, a través de su ocupación y uso, son identificados como lugares de ambiente. Lo trascendente de este tipo de lugares es que están relacionados a condiciones de precariedad; quienes acuden a estos sitios son los sin lugar, personas del colectivo que no cuentan con las condiciones materiales para poder costear un cuarto de hotel o motel o un lugar "más apropiado" para tener sexo. Nuevamente, la circulación

de boca en boca hace conocidos estos sitios dentro del colectivo y se vuelven espacios frecuentados por aquellos que gustan de tener sexo acompañado de un grado de riesgo. Pues, aunque estos lugares sean públicos, en la mayoría de los casos su potencial para convertirse en lugares de encuentro sexual es el hecho de ser poco vigilados, dando pie a que quienes hacen uso de ellos se expongan a robos, violencia y extorsiones policiales.

El tener sexo en lugares públicos como parques implica un alto nivel de riesgo, pero en el cálculo minucioso de costos beneficios los parques y baños públicos se presentan como la única alternativa para poder ejercer tu sexualidad. Lo pondré de la siguiente manera, cuando eres un chico gay que aún no ha salido del clóset o un sujeto mayor que lleva una vida pública como heterosexual, pero que de forma clandestina buscas encuentros sexuales con otros hombres, no te puedes dar el lujo de ir a un bar gay ni buscar a tus parejas sexuales de formas heterossexualmente convencionales, el *cruising* es entonces una de las estrategias que se creó como medida para zanjar este problema, ofreciendo espacios que terminan convirtiéndose en puntos de reunión para personas que buscan sexo rápido y anónimo. El poder de convocatoria de estos espacios apropiados puede llegar a ser tan grande que en medio de la oscuridad de un parque y atrás de unos matorrales se pueden concertar verdaderas orgias.

De nuevo deseo ser enfático en que a pesar de que el *cruising* forma parte del ambiente sinceramente no es para todos, de hecho, es una práctica un poco estigmatizada al interior del colectivo por ser considerada insalubre y peligrosa, y es que lo es, cuando yo era un muchacho de 22 años sin conocimiento del autocuidado, sin ninguna noción de que era el VIH para mí era extremadamente fácil tener relaciones *a pelo*, sin ningún tipo de protección. Mi primera ITS la contraí tras una práctica sin condón y sinceramente fue algo vergonzoso y traumático para mí. No busco estigmatizar las sexualidades periféricas ni reproducir los discursos que culpabilizan por procurarte placer a través del sexo, lo real es que parte de las violencias estructurales que vivimos desde la ruralidad es el hecho de que mucha información sobre todo forma de ejercicio de la sexualidad que no sea reproductiva llegan a cuenta gotas a nuestros pueblos, y cuando logra llegar viene sesgada por la moral religiosa y secular que ve en la educación sexual una invitación y apología a la perversión.

Cuando eres un joto pueblerino y rural, la urbanidad citadina se convierte en una heterotopía, asumes que la ciudad no solo contiene el ambiente, sino que también encapsula todo lo derivado de éste, un tópico reforzado en el discurso de muchas personas rurales al

considerar la diversidad sexual como algo exclusivo de las ciudades. Los jotos, a partir de la década de 1980, tuvimos que vivir la pandemia del VIH y las muertes por enfermedades comorbidas al SIDA, generándose en los imaginarios colectivos una asociación entre el SIDA y el colectivo homosexual y trans. La sociedad conservadora y moralina tuvo a bien ver en el SIDA un castigo divino y penitencia que purgaría el mundo de los jotos y putos perversos que nos buscamos esa enfermedad por nuestra sexualidad depravada. Así como el mundo gay y el ambiente durante décadas estuvo constreñido a las ciudades, el SIDA se consideró como algo que jamás llegaría a los pueblos, el virus se veía lejano, lo que propició que muchos jotos en los pueblos siguieran ejerciendo su sexualidad de forma desprotegida, esto a pesar de las campañas de información que exhortaban a las poblaciones vulnerables al VIH a usar condón.

Durante el trabajo de campo en una conversación informal con Mario, mi amigo de 32 años originario de Uruapan, antes de que le entrevistara me contaba la anécdota de cómo su madre le preguntó cuándo le daría nietos, y él pícaramente le respondió: "hay mamá, en la caca no pegan". Obviamente, esto hace referencia de forma explícita y gráfica al sexo anal, ya que durante años, aun con el SIDA, la única preocupación de las sexualidades rurales era evitar embarazos prematrimoniales, y los jotos estábamos exentos de esta mortificación, lo que propició que el sexo sin condón fuera la norma. No era como si la ausencia del condón pudiera generarnos un embarazo entre nosotros. Esa laxitud y confianza en que el SIDA era un problema de las ciudades propició que, a largo plazo, con la expansión del virus, este también se volviera un problema que atañe a las ruralidades y a las personas que habitamos en ellas, sobre todo si tomamos en cuenta los fenómenos de movilidad y migración de población sexualmente activa del campo a la ciudad y viceversa. Núñez (2011) explica que durante muchos años las poblaciones rurales no estuvieron contempladas en la agenda de las políticas de prevención y atención del virus, nuevamente a causa de los prejuicios hacia las sexualidades de pueblos campesinos, indígenas y afro mexicanos, pues ¿cómo era posible que el VIH llegara a sus localidades y comunidades?

Lo problemático del asunto es que muchas de las campañas de prevención y atención están focalizadas en las ciudades, lo que entorpece grandemente la detección temprana de personas que viven con el virus y su correcta canalización a los servicios de salud. Ahora, aunque se logre hacer un diagnóstico temprano, las poblaciones rurales nos enfrentamos a otro gran problema. Por un lado, el estigma que aún pesa sobre el virus, los prejuicios, la re victimización

y el enfrentarte a una clínica homófoba y racista. Y por el otro, la centralización de los servicios médicos especializados. Aquí puedo abonar con varios ejemplos anecdóticos propios y de otras personas.

Antes de iniciado el trabajo de campo, a través de Grindr, conocí a un señor, algo mayor, originario de un rancho cercano a Zamora. Obviamente, el acercamiento con él fue, en otros términos, pero antes de cualquier avance sexual, este sujeto me "confesó" su estado serológico. Me contó que el año pasado había contraído el VIH a través de una relación que tuvo con un maestro de Zacapu, que no supo bien cómo había estado la cosa, pero que tenía certeza de que había sido él quien se lo había transmitido. Este señor de Zamora se enteró que vivía con el virus en un chequeo de rutina, según me dijo, y tras enterarse tuvo que "confesarse" con su familia. Obviamente, tanto su esposa como sus hijos no sabían de las prácticas sexuales, lo que propició una crisis familiar. Su esposa terminó por separarse de él, pero entre todo, siguió recibiendo apoyo de sus hijos.

Una de sus hijas estaba afiliada al Seguro Social, a través de ella él quedó cubierto por el seguro y esto le permite llevar su tratamiento en la clínica IMSS de Morelia. Para poder acudir mes a mes a sus chequeos y renovar su medicación, debe trasladarse desde su rancho a Zamora y luego a Morelia, un trayecto de tres horas aproximadamente. En caso de no tener IMSS, debería afiliarse al CAPASITS (Centro Ambulatorio para la Prevención y Atención en SIDA e Infecciones de Transmisión Sexual) que también está en Morelia y es famoso por los desabastos de medicamentos antirretrovirales, que son la base del tratamiento para el control del VIH. Como dije antes, una problemática de la ruralidad es la lejanía con los servicios básicos de primera necesidad, y en muchos casos, el no morir de una infección oportunista que aproveche tu estado inmunodeprimido por el SIDA depende totalmente de privilegios estructurales o de que logres conjuntar una red de apoyo que te ayude a sobrellevar aquellos menesteres relacionados con los servicios de salud y atención al VIH. Tomando en cuenta que muchas familias expulsan a sus hijos por ser homosexuales y si la condición sexual se conjunta con vivir con el virus, prácticamente les están desahuciando. De ahí que en los pueblos no sean para nada extrañas las anécdotas de personas que murieron por complicaciones relacionadas al VIH tras haber sido despojados de todo apoyo por parte de sus familias.

Por ello, el *cruising* termina siendo una actividad con riesgos implícitos, estos pueden ser los riesgos inmediatos que tienen que ver con el colocarte en un lugar potencialmente peligroso

a merced de asaltantes, policías o incluso las mismas personas que acuden al lugar. La manera en que las personas asumimos, pero sobre todo nos conciliamos con nuestra sexualidad, son muy variadas. Cada uno o una gestiona sus emociones de manera distinta y con las herramientas que tiene a la mano, herramientas que, de nuevo, pueden depender de tus condiciones de privilegio.

La homofobia interiorizada puede manifestarse de muchas maneras. En algunos casos, basta con aferrarse a un estereotipo de masculinidad socialmente consensuado y en otros casos, existe una necesidad de usar la violencia como un mecanismo de afrontamiento ante el hecho de saberse poseedor de un deseo sexual social e históricamente estigmatizado. Esta expresión de la violencia puede aparecer en estallidos justo después del coito con otro hombre o con alguien que es leído como hombre, donde en él se proyecta el odio y repulsión que uno siente hacia sí mismo, como una forma de dissociarse de la culpa por haber sentido placer. De ahí que para nada sean raras las golpizas, intentos de homicidio y homicidios a hombres homosexuales, travestis y mujeres trans por parte de parejas sexuales.

Además de los parques públicos, otros de los espacios socorridos por el colectivo homosexual/gay son los baños públicos. Estos operan como lugares que, a puertas cerradas, ofrecen privacidad y la oportunidad de tener acercamientos sexuales discretos con otros hombres, al ser sitios exclusivos para este género. Obviamente, no todos los baños públicos presentan las características necesarias para que puedan ser tipificados por el colectivo como puntos de encuentro sexual. Para ello, debe conjuntarse de manera casi paradójica la afluencia de gente con la privacidad, pues si es un lugar al que no va nadie, no vale la pena intentar buscar algo ahí; y al mismo tiempo, si es un baño demasiado vigilado, corres demasiados riesgos y cabe la posibilidad de ser sorprendido.

De esta forma, los baños que típicamente son convertidos en puntos de encuentro sexual terminan siendo aquellos que forman parte de espacios de tránsito o pasaje, como mercados y, sobre todo, estaciones de autobús.

Como parte de mi experiencia previa a esta investigación, llegué a conocer muchos de estos baños apropiados por el colectivo como puntos de encuentro sexual, y durante mi trabajo de campo los revisité solo para confirmar su continuidad como sitios frecuentados con el fin de hacer *cruising*. En Uruapan, los baños de la Central de autobuses y los del Mercado Tarícuari son bastante conocidos, algo que pude reafirmar en algunas jornadas de trabajo de campo en Cherán,

debido a que algunos de los varones con los que conversé mencionaron que en algún momento llegaron a acudir a ellos, de igual forma que los baños de la Central de Pátzcuaro. Lo interesante es que estos espacios, además de ser frecuentados por la población local, son lugares aprovechados por las personas que acuden desde localidades cercanas. De la misma forma, Morelia se vuelve un punto de atracción para una población flotante de trabajadores y estudiantes que aprovechan su estancia en la ciudad para hacer uso de sus servicios. Uruapan y Pátzcuaro son cabeceras de regiones rurales con una alta concentración de comunidades indígenas y localidades campesinas.

Para la población que habita en localidades cercanas a Uruapan y Pátzcuaro, acudir a estas ciudades es inevitable, ya sea por asuntos relacionados con trámites administrativos, comprar objetos ofertados únicamente en los comercios asentados en ellas, ir a comerciar productos propios como artesanías o alimentos, o simplemente por esparcimiento. Es por ello que en varias áreas de estas cabeceras no solo converge la población local, sino también población indígena y campesina, además de turistas ocasionales. Muchos jotos hemos aprendido a aprovechar la estancia o tránsito por estas ciudades como un respiro de la vida cotidiana en el pueblo, y en muchas ocasiones, hacer una parada en los baños de las centrales o de los mercados es algo inevitable, pues "a quien le dan pan que llore" o quién se negaría a "echarse una cana al aire". En palabras de Antonio, el chico de 24 años originario del rancho cercano a Santa Clara:

Y si tenía como tú dices, si tenía la curiosidad de llegar a un lugar de ese tipo, pero te digo si no son de mi agrado, aunque vaya y tenga tantas ganas de ir y conocer, pus haz de cuenta nomás lo voy a conocer y ya, es que no, a lo mejor puede que un día pueda volver a ir una vez, pero que digas tu tengo ganas de ir voy cada 8 días, dos tres veces a la semana, pus no, ganas de salir no, pero salir haz de cuenta a veces salgo hasta Pátzcuaro, ahí me la paso en la plaza, voy a comer comida china, agarro y me compro una nieve, agarro y me vengo y ya, esa es mi vida, pero ya estoy pensando ir hasta Morelia, pus iba a cada rato a Santa Clara, y luego se me hizo chico y Pátzcuaro también se me está haciendo chico y luego de Morelia a México di.

La interacción al interior de los baños también depende de una comunicación cuidadosamente cifrada, vuelvo a citar a Geertz (2003) y su descripción densa de los gestos, pues corres el riesgo de malinterpretar las intenciones de las demás personas ahí y que estas no

respondan tan bien a tus insinuaciones o no conozca los significados de tus gestos por ser ajeno al ambiente. Esta interacción por lo menos para el caso tanto de los baños de la central de Uruapan como la de Pátzcuaro ocurre en el área de mingitorios, el baño si bien debe contar con una afluencia de personas idealmente debe contar con lapsos de soledad, orinar o fingir que orinas a la espera de que alguien ocupe el mingitorio vecino es una de las estrategias empleadas antes de iniciar una interacción. Con algo de suerte y a partir de la hora del día y del poder de convocatoria del sitio tarde o temprano alguien ocupara el mingitorio vecino y te permitirá desplegar una serie de señales lo suficientemente sutiles como dejar espacio a la ambigüedad, es decir, no son señales tan directas como las que se pueden usar en un lugar de *cruising* al aire libre donde de inmediato explicitas tus intenciones en forma de la pregunta “¿quieres que te la mame?”. En los baños aún existe la posibilidad de que quien acuda ahí simple y llanamente vaya a desahogar una necesidad fisiológica no sexual, por ello hay que dejar espacio a la interpretación o la descripción superficial.

Una mirada discreta por encima de la división de los uriniales, el dejar de oír la micción de tu compañero pero que este permanezca ahí son los pasos preliminares para comenzar algo más, como directamente mostrarle tus genitales y permitirle que los toque o tu tocar los de él, todo en un lapso en el que no haya gente en el baño por supuesto, pues el exhibicionismo es una práctica reservada a otro tipo de lugares explícitamente contruidos como puntos de encuentro sexual y muy peligroso para ser llevados a cabo en los espacios apropiados, en este caso el baño. A partir de que ya se hizo esta exposición de intenciones la conversación se reduce a que se quiere o se puede hacer, con ello me refiero a que se enuncia el *rol*, si se es activo, pasivo o inter o si simplemente se busca un toqueteo mutuo o una mamada trasladando la acción a uno de los cubículos vacíos con el propósito de no ser vistos o descubiertos.

Esto es solo una de las tantas dinámicas de interacción sexual que se pueden dar en los baños, existen también los acercamientos a través de los espacios por debajo de las divisiones de los cubículos de los sanitarios o los famosos *gloryholes*, agujeros practicados entre estas divisiones que no solo permiten ver a quien está del otro lado, sino que funcionan a manera de una ventaba a través de la cual se pasa el pene para recibir sexo oral. Todo siguiendo un cuidadoso protocolo que mantiene el anonimato de las partes y tan rápido concluye el acto sexual se sale del baño cuidando las apariencias. Admito que este tipo de prácticas pueden ser controversiales, pues a final de cuentas parten de una invasión a la privacidad de los sujetos, existen personas que

simplemente acuden al baño sin saber que este es un punto de encuentro sexual llevándose experiencias desagradables, de igual forma la interacción al interior de los baños no está exenta de hostilidad, pues existen sujetos que no saben aceptar un no por respuesta. Aun para muchos es difícil entender que el consentimiento puede ser dado y removido aun iniciado el acto sexual, de ahí que sea difícil, aun para los que conocemos las dinámicas del *cruising*, lidiar con algunas de las personas que convergen en los lugares de encuentro sexual.

Tanto los parques como los baños públicos forman parte de espacios apropiados, son lugares cuyas condiciones fueron aprovechadas por el colectivo para ser identificados como puntos de encuentro, sin embargo, existen otros sitios explícitamente materializados para la interacción sexual. Del mismo modo que, existen moteles y hoteles que ofrecen tarifas accesibles por un periodo determinado de horas para que las parejas puedan tener sexo en un cuarto, existen también otro tipo de establecimientos cuya oferta es ser lugares a donde explícitamente se va a tener sexo y que son herederos de una parte del ambiente poco conocido cuando este era aún más marginal y periférico. Me refiero a los cuartos oscuros, los vapores, los cines porno, pero sobre todo a las cabinas. Estos espacios al ser lugares de tránsito en donde la comunicación es en extremo limitada perfectamente pueden encajar con lo que Augé (2000) ha llamado como los no lugares antropológicos y a continuación explico él por qué.

Primero, vale la pena aclarar que al igual que el bar gay, las cabinas, cines pornográficos y vapores son de nuevo espacios recludos a las ciudades, difícilmente este tipo de servicios prosperarían en nuestros pueblos, y de nuevo son espacios a los que acude una población rural flotante que ve en ellos sitios que sirven para satisfacer una necesidad que no es otra que el ejercicio del deseo.

Las ciudades que describe Augé (2000) son ciudades plagadas de los no lugares, aquellos espacios a los que designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios” (p. 98). En las ciudades explicadas desde la perspectiva de este autor, los no lugares son esos sitios de transición de un punto a otro, las estaciones de metro, aeropuertos, estaciones de tren, el metro mismo, las autopistas, son lugares plagados de texto e indicaciones cuya finalidad es evitar la interacción, son espacios, si se quiere, asépticos, genéricos y carentes de una identidad particular que los vuelve no lugares antropológicos. Otra de las características de los no lugares es el anonimato, un anonimato asegurado a través de la

regulación del acceso a estos sitios. Para entrar a un no lugar necesariamente implica la presentación de un documento, que se convierte en una especie de contrato que declara la identidad, éste contrato viene en la figura de un boleto o la presentación misma de una identificación antes de abordar un vuelo, por ejemplo, de forma irónica “el pasajero sólo adquiere su derecho al anonimato después de haber aportado la prueba de su identidad, refrendado el contrato de alguna manera” (p. 105).

Las cabinas situadas en las ciudades, pues cualquier lugar que se precie de ser ciudad debe tener al menos un lugar de cabinas, son espacios sí de interacción sexual pero carentes de cualquier otra forma de interacción humana. De la misma forma en como en el metro de la Ciudad de México y los supermercados existen un sinnúmero de carteles que indican donde esta cada cosa evitando que exista la necesidad de pedir ayuda y automatizando el tránsito por estos “no lugares”, las conversaciones al interior de un local de cabinas está limitada a solo brindar la información necesaria que facilite llevar a cabo una relación sexual, habiendo carteles que indican las contraseñas del WIFI o inscripciones pintadas alrededor de los *gloryholes* con las leyendas “métela”.

En Morelia, existe un local de cabinas situado en la calle de Pino Suárez, en el Centro histórico y a un costado del Congreso del Estado. Como anécdota, por allá del 2011 al 2012, llegué a trabajar en un café que estaba situado un par de locales hacia debajo de donde se encuentran estas cabinas. Tan discreto era el espacio que no supe el giro del negocio hasta que otros amigos me comentaron acerca de él, y me aventuraría a conocerlo hasta el 2014. Durante mi trabajo de campo, volví a revisitarlo y debo admitir que no cambió demasiado desde la primera vez que fui. Es un local pequeño, desde afuera se logra ver parte del interior a través de la puerta de entrada. Lo primero que se ve es un mostrador rebosante de dulces, detrás del cual está el dependiente del lugar. En la puerta, que no es más que un pequeño zaguán que abre hacia adentro y que permanece pegado a la pared durante las horas de atención, el único indicio vago de ser un espacio gay son las tangas, suspensorios y demás piezas de ropa interior exhibidas para su venta en la puerta. Véase imagen 4.



Imagen 4. Calle Pino Suarez del centro de Morelia, la primera puerta de derecha a izquierda corresponde a las cabinas "La peceria", foto tomada por Ferreira (2022).

La forma de entrar es sencilla, entras y el dependiente te preguntará cuánto tiempo piensas estar; las tarifas son de \$20 pesos la hora o fracción, o \$50 por la permanencia voluntaria. Sinceramente, es un precio extremadamente accesible. Al lado del escritorio del dependiente hay una cortina que separa el local exterior del local interior. Una vez pasas este "portal", entras a un sitio oscuro, iluminado únicamente por la luz tenue de un foco rojo, sinceramente es difícil ver demasiado en pos de mantener un ambiente "erótico". La característica de las cabinas es que son eso, cubículos pegados al muro dispuestos de tal forma que en el estrecho local dejan una especie de pasillo al medio. Estos cubículos, al igual que los locales de renta de equipos de cómputo o internet, cuentan con alguna computadora, mientras que otros prescinden de ella. Sin embargo, todos vienen incorporados con una cortina de satén barato que puede ser corrida para brindar privacidad. El ambiente en el interior es sofocante, ello debido a la falta de ventilación y el encierro, no es raro que al poco tiempo de entrar comiences a sudar un poco en respuesta.

La dinámica de interacción de nuevo se rige por un conjunto de gestos parte de la red de significados entendidos como parte de la cultura del ambiente. Estos gestos siguen un protocolo, de la misma forma que se sabe por consenso general que es de mala educación poner los codos sobre la mesa, en las cabinas hay una expresión de lenguaje corporal, un lenguaje de gestos que como el ejemplo del guiño que usa Geertz (2003) pueden estar cargados de diferentes

significados según la interpretación, y que en este caso indican el rol de cada participante y lo que busca. En el marco del cubículo se posicionan sujetos que estoicamente esperan a que "caiga algo", sin hablar permanecen de pie mientras que otros sujetos deambulan a través del angosto pasillo en medio de los cubículos. En las cabinas, la disposición del espacio permite tener sexo, de pie, pero a fin de cuentas, sexo.

El protocolo para tener sexo con alguien es sencillo, si ves a un sujeto que te agrada de pie en el marco de un cubículo te acercas a él, le palpas la entrepierna y si la persona corresponde el gesto existen varias opciones a partir de lo que en ese momento te apetezca, si lo deseas puedes intrépidamente ponerte de rodillas y hacerle una mamada o si buscas ser un poco más "romántico" puedes fajonear ahí mismo. En caso de querer llegar un poco más lejos puedes ir dentro del cubículo y correr la cortina para tener un poco de privacidad, el voyeurismo y el exhibicionismo son elementos infaltables en este tipo de lugares pues parte infaltable de la experiencia, si es que aún no has concretado algo con alguien, es revisar aquellos cubículos con la cortina corrida solo por el morbo de observar y tal vez incluirte a la acción.

Cuando yo estaba en mis jornadas de trabajo visité varias veces las cabinas de Pino Suárez, no fueron raros los toqueteos o frotamientos por encima de la ropa y conforme los sujetos que se acercaban a mí intentaban introducir sus manos al interior de mis pantalones deportivos, simplemente con un movimiento gentil pero firme sujetaba sus manos y las llevaba lejos de mi entrepierna, lo que era interpretado como una señal de que no estaba dispuesto a nada más, lo que incentivaba que me dejaran y buscaran algo con alguna otra persona del lugar. Al interior de las cabinas no se habla demasiado, prácticamente la interacción se lleva por medio de gestos y concretar algo depende de saber identificarlos. No se escucha nada más que uno que otro gemido o susurro, tal vez con algo de música de fondo. Pese a que la comunicación verbal está casi ausente, gracias a las redes de significados desplegadas como parte de la cultura del ambiente, hay un consenso claro de los gestos para otorgar o negar el consentimiento. Si no deseas hacer algo con alguien, simplemente no correspondes a sus toqueteos y esta persona pasará de ti e irá a buscar a alguien más. En mi experiencia, desde las primeras veces que acudí a las cabinas hasta ahora, tanto en Morelia como en otras ciudades que he visitado, no me he topado con actitudes hostiles o insistentes. Véase imagen 4.

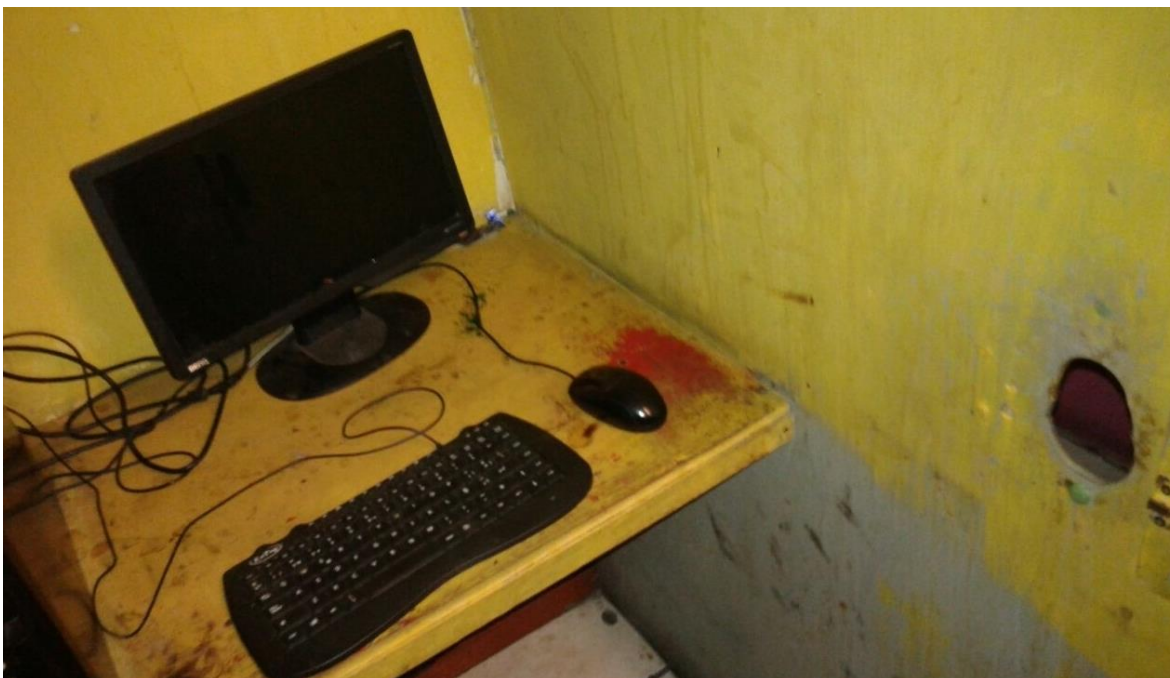


Imagen 5. Fotografías tomadas de Cacho (2016) Correspondientes a la redada para clausurar las cabinas de la calle Quintana Roo, los agujeros en las divisiones corresponden a los *Glory Holes*. Fotografías tomadas de Cacho (2016) correspondientes a la redada para clausurar las cabinas de la calle Quintana Roo, los agujeros en las divisiones corresponden a los *glory holes*.

Las cabinas en Morelia durante mis años universitarios fueron todo un fenómeno, las primeras que conocí, las más antiguas y las que han perdurado hasta hoy día son las de Pino Suárez, sin embargo, allá por el 2014 al 2016 hubo una especie de boom de las cabinas en el centro de la ciudad, llegué a conocer al menos 4 locales, uno se encontraba en la calle Guerrero, otro cerca de la Plaza Sor Juana, muy cerca de la fuente de “Las Tarascas”, había otro local en la calle Andrés Quintana Roo, en ese local ofrecía servicio de lockers y el dress code del lugar era en ropa interior o desnudo. Fue tanto el auge de las cabinas que rápidamente se rompió el cerco de discrecionalidad y empezó una razia que propició que varios locales fueran clausurados por autoridades, el resto cerró de forma voluntaria ante el temor de correr con el mismo destino. Como parte de esa época traigo una nota del periódico que circuló por aquel tiempo y escandalizó enormemente a la muy mocha sociedad vallisoletana, perdón, moreliana. La nota se titula “Revientan” mega orgía en cibeafés de Morelia”. Véase imagen 5.

La Dirección de Inspección y Reglamentos del Ayuntamiento local clausuró dos establecimientos donde se practicaban relaciones sexuales y orgías bajo la aparente fachada de ser cibercafés, confirmó Maricruz Ontiveros, directora de la dependencia municipal.

Los lugares operaban desde 2006 bajo la licencia y razón social de “ciber cafés” mientras ocultaban su verdadero giro, precisó la funcionaria.

Los inmuebles se encontraban en las calles de Quintana Roo y Pino Suárez en el Centro Histórico de la capital michoacana; contaban con 60 cabinas para practicar sexo y en el momento en que se implementó un operativo para revisar los inmuebles el personal municipal encontró una orgía con 100 personas. (Cacho, 2016).



Imagen 6. Fotografías tomadas de Cacho (2016) Correspondientes a la redada para clausurar las cabinas de la calle Quintana Roo, los agujeros en las divisiones corresponden a los Glory Holes.

Las notas que despiertan la curiosidad morbosa en aquel 2016 en nada se diferencian con titulares del Alarma y la detención de los “mujercitos” a principios de los 70’s. La permanencia y continuidad de los puntos de encuentro sexual para homosexuales dependen de la preservación de su clandestinidad, si la desfachatez de los que frecuentamos esos sitios comienza a hacer evidente que algo ocurre al interior, el lugar se quema, muchos jotos al ser descuidados quemamos esos pequeños santuarios que hasta ese momento operaban bajo una fachada. En aquel momento podías juntarte con amigos y por \$20 o \$50 podías ir a pasar un rato agradable, de hecho, fue en ese contexto donde llegué a conocer a varias amistades que perduran hasta el día de hoy y cuyos testimonios complementan esta investigación.

Una de estas amistades es “Joaquín”, un chico originario de un rancho cercano a Huiramba, actualmente tiene 28 años y vive y trabaja en Guanajuato retornando periódicamente a Michoacán para visitar a su familia, pero decidí entrevistarle debido a que nos conocimos cuando cuando ambos estábamos estudiando en Morelia, y nuestra experiencia creo que refleja muy bien la de muchos jóvenes foráneos que llegan a la ciudad y descubren su sexualidad en ella. El contacto inicial con Joaquín en aquellos años se dio porque los dos éramos miembros de un grupo llamado “gay Morelia”, los grupos de Facebook con el desdoblamiento del ambiente al espacio digital han sido herramientas idóneas para poder acercar a los homosexuales, en el caso de Morelia estos grupos en mucho eran y son usados por una población flotante de estudiantes foráneos que buscan mantener el anonimato y la discrecionalidad. Como había mencionado antes, para muchos jóvenes de origen rural el ambiente citadino se presenta como algo desconocido despertando sentimientos de curiosidad, pero también de miedo, por lo que se agradece enormemente que las primeras incursiones dentro del ambiente sino pueden ser guiadas por lo menos sean acompañadas. De este modo no es infrecuente que como parte de las trayectorias sexuales de muchos de estos jóvenes homosexuales las primeras visitas a las cabinas o lugares de encuentro se hayan hecho en compañía de un amigo/compañero de andanzas o un ligue que tenga una experiencia previa y sepa moverse en estos sitios.

Cuando conocí a Joaquín él fue quien me ayudó a conocer las cabinas, llegamos a ir a un par de ellas juntos mientras ambos estuvimos en Morelia, teniendo esto como antecedente quise entrevistarle para preguntarle cómo había sido su proceso conociendo estos espacios siendo foráneo y sus experiencias en ellos. Él me comentaba:

Bueno, pues cuando estaba en clases y así, ahí hay, conoces gente de todos lados. Yo siempre tenía mi grupito. O sea, éramos tres chavos, nada más, y nosotros, pues éramos cuatro. Una vez nos fuimos a las saladas. Y de ahí una de nuestras amigas llevó a tres personas. Y de esas tres personas, era un muchacho, o sea, un muchacho gay también, Y este muchacho me empieza a hacer plática.

Eso fue el primer día. Luego la segunda salida, igual vamos a los mismos tacos. Y otra vez va el muchacho y que me empieza a preguntar que si no me gustaba salir. Entonces yo le decía te voy a ser sincero. Casi no conozco y no traigo tanto dinero para gastar así a lo pendejo. Y ya el chavo cambiaba de tema, que si yo no iba a lugares de esos. Y ahí fue cuando me empieza a ilustrar. ¿Ya me empieza a decir, “a poco tú no tienes pareja o amigos, así?” Y yo “no, no conozco tampoco, digo, ni te conozco.” Y ya, me empieza a decir que así es esto. Ahí en esos lugares puedes traer, puedes hacer esto, siempre y cuando con discreción, y yo Ok, Ok, Y yo lo oigo “y ahí qué se hace”, y ya me dice “pues lo que quieras”. Y ya diciéndome que siempre llevara protección, y yo “ah, bueno”. Y ya me da los datos de la dirección de una, y me dice ah pues si quieres ve a la que está en el centro, y yo “bueno”. ¡Ya cuando voy a la del centro me quedé de “qué pedo”! [...]

Por qué, haz de cuenta que cuando entré, entré como si nada. Y me voy metiendo, pues a la cadenita y todo. ¡Y de repente, zaz, que me arriman dices tú “qué es eso” y yo “qué es eso!” Y ya pues lo empiezo a agarrar y todo.

Creo que el testimonio de Joaquín tiene resonancia con el de muchos de los jotos foráneos y pueblerinos que vivimos nuestras primeras incursiones al ambiente a través de estos sitios de encuentro sexual. Para muchos, las ciudades como Uruapan y Pátzcuaro, pero en especial Morelia, se convertían en sitios llenos de potencialidades, sobre todo cuando tus principales referencias del ambiente eran aquellas pocas que lograban llegar a tu pueblo. La urbanidad citadina no es en sí el espacio de tolerancia esperado y también aísla; te otorga una libertad que difícilmente puedes experimentar en tu pueblo, te da un pequeño respiro y te permite descansar tu pecho y tus hombros fatigados por la opresión que significa ser joto en un mundo heterosexual. La ciudad como heterotopía para muchos jotos del interior del estado no solo abrigaba y abriga las esperanzas de conocer a más personas como tú, atenuando la

autopercepción de ostracismo, hacer comunidad, ejercer tu sexualidad y tal vez incluso encontrar pareja.

Los lugares de encuentro sexual, espacios construidos explícitamente para cubrir las necesidades derivadas de poseer un deseo sexual marginal y proscrito, para muchos miembros del colectivo son la única alternativa que les permite tener un relapso, un momento de placer o un orgasmo sincero, pues muchos varones homosexuales, en este cálculo cuidadoso que significa salir o no del clóset, deciden que la vida en el clóset puede ser llevadera si se complementa con pequeños encuentros fugaces y clandestinos. Mientras que para otros tantos miembros del colectivo el clóset no es una opción. Diferentes circunstancias de vida terminan siendo determinantes para vivir fuera o dentro del clóset, y estas mismas circunstancias terminarán modelando tus hábitos sexuales.

Como dije antes, estar fuera del clóset no es un estado perpetuo, ni se sale una única vez. La trayectoria de vida de muchos jotos está plagada de diferentes salidas del clóset en diferentes ámbitos de la vida que ante todo son campos sociales: el espacio público, la escuela, el trabajo, tus familiares, tus amigos, tu pueblo, la ciudad, la casa. Mientras que fuera de tu pueblo tú puedes llegar a vivir siendo abiertamente homosexual o gay, incluso travesti o reafirmando una identidad trans, en tu pueblo o tu casa en muchos casos debes retornar al clóset impostándote de cishetero.

En este sentido, y como parte de lo que observé escudriñando en mi propia experiencia y escuchando a otros, conforme vas ganando autonomía y adquieres mejores herramientas para negociar y tensionar las relaciones de poder en los campos sociales, las prácticas sexuales clandestinas dejan de ser la única opción para el ejercicio de la sexualidad y pasan a ser una opción entre tantas. En un momento, varios amigos y yo llegamos a frecuentar las cabinas y otros lugares de encuentro sexual como los vapores solo por la anécdota y el morbo del sexo multitudinario, y no como una manera de desahogar un deseo reprimido, como sí es el caso de muchos varones que acuden a estos sitios a escondidas y como una manera de preservar el anonimato. En contraste al testimonio de Joaquín, mi amigo de un pueblo cercano a Huiramba, tengo el de Cuauhtémoc de Uruapan, a quien ya he citado

Sí, entonces como que pensé que era algo así como muy underground, que casi nadie sabía lo de las cabinas o que casi... pero después ya fui metiéndome más en el ambiente y me di cuenta de que todo el mundo sabía, menos yo. O cosas así, o que había muchas cosas que todavía

me sacaban mucho de onda, así, como de... precisamente del *cruising* y me sacaba mucho de onda, o me saca mucho de esto de las cabinas. [...]

Pues como mucho tiempo no tuve con muchos amigos LGBT, o sea, como que eso ya fue como, como a mis 24 o 25 fue cuando me empecé a armar de más amigos LGBT, casi siempre eran como heteros, o mis amigas lenchas ¿no? Y así, entonces como que no sabía muchas cosas. Después ya me fui leyendo o cosillas así, y así ya como que me fui sumergiendo más ¿no? Pero antes se me hacía algo así como muy culero, ¿no? esas cosas, pero pues ya después como que me fui abriendo también a cosas que antes se me hacían como culeras. Pero pues digo pues no, ¿no? O sea, por ejemplo, el *cruising*, si te digo que no me gusta, pero, pero no es que diga “no, es que como va la pinche gente hacer eso”, o sea no, pues más bien siento que para mí, para mi forma de ser, como que no me siento cómodo ¿no? Y ahora se me hace como de las cosas padres y de las posibilidades que hay en el mundo. Que puedes ir a los vapores, que puedes ir a las cabinas, que puedes ir a otras cosas, pero te digo que, con mi carácter, por lo mismo que soy muy nervioso, no me siento cómodo en esos espacios.

De nuevo los niveles de decisión en el ambiente y desde la experiencia jota limitan o amplían las posibilidades para procurarse placer y terminan modelando los hábitos sexuales. De ahí que sea evidente la diferenciación de los perfiles entre un punto y otro. Pues además de las cabinas, como bien dice Cuauhtémoc, la ciudad de Morelia también cuenta con otro tipo de espacios que han sido construidos por el colectivo para colocar más cerca a las personas que buscamos sexo casual. En Morelia la calle Eduardo Ruiz que baja desde la Plaza del Carmen y termina en la avenida Guadalupe Victoria en el centro, no solo alberga una conocida zona de tolerancia para el trabajo sexual, sino que, justo enfrente de la central vieja se sitúan los baños Valladolid y a unos pocos metros, casi al final de la cuadra el Cine Arcadia. Ambos son lugares conocidísimos del ambiente gay en Morelia.

Los baños Valladolid es un establecimiento de dimensiones considerables, al entrar lo primero con lo que te topas es con una especie de *lounge*, es decir un vestíbulo o salón de descanso en donde además de algunos sillones hay una pequeña caja, a través de una ventanilla pagas tu acceso. La tarifa de entrada es de \$120, y para acceder al área de lockers debes entrar por una puerta del lado derecho, dentro te toparás con un amplio espacio con muros pintados beige y al

fondo una barra donde están exhibidas bebidas. El acceso incluye una llave para un locker, un jabón Rosa Venus, una toalla grande y un lienzo de lino sintético más pequeño, mientras que la toalla sirve para que te seques el cuerpo al finalizar la visita de los baños, el otro lienzo, si es que eres algo pudendo, lo puedes llevar rodeando tu cintura. Una vez que te desnudas y con o sin lienzo una puerta separa el área de baños del gran galerón que funciona como vestidor. La primera vista que obtienes al entrar es una piscina donde suelen retozar varios hombres ya sea dentro de ella o en alguno de los camastros que la rodean. Hay un área de regaderas, un cuarto de vapor iluminado y un baño turco que funciona como cuarto oscuro. Vease imagen 7.



Imagen 7. Fachada de los "Baños Valladolid" imagen tomada de Maldonado (2023)

De la misma forma, que las cabinas los Baños Valladolid no solo atienden a una población local, sino que son frecuentados por muchos varones del interior del estado, no todos van al sitio a buscar sexo, pues al igual que las barberías los saunas son espacios de interacción masculina, varios hombres acuden a estos vapores simplemente para relajarse un rato y conversar con los amigos, siendo prácticamente todos homosexuales, que han convertido el sitio en un lugar de homo-sociabilización como podría ser un café o un bar, pues en mi experiencia visitando estos espacios antes y durante el trabajo de campo no ha sido infrecuente ver personas que acuden al sitio con sus parejas. En cambio, para las personas que van en busca de sexo casual

está el baño turco/cuarto oscuro, un área segregada del resto donde la interacción es meramente sexual. Al interior de este baño existen pequeñas bancas de concreto en las cuales puedes sentarte para contemplar lo que ahí sucede o tener acercamientos sexuales con tus vecinos de asiento. Vease imagen 8, 9 y 10.



Imagen 8. Área de lockers del interior de los baños, imagen tomad de Maldonado (2023).



Imagen 9. Alberca al interior de los Baños Valladolid, imagen tomada de Maldonado (2023).



Imagen 10. Área de regaderas de los Baños Valladolid, imagen tomada de Maldonado (2023).

Nuevamente, este tipo de lugares si bien son puntos de atracción para una población homosexual/gay y jota flotante como el resto de lugares de ambiente, son leídos con cierta peligrosidad para los jotos que provenimos de espacios rurales y ajenos a las dinámicas sexuales que esos espacios fomentan. Del mismo modo que Cuauhtémoc, mi entrevistado de Uruapan veía en las cabinas un lugar cargado de cierta peligrosidad por no decir insalubridad, otro de mis entrevistados compartió una opinión similar de los vapores. Para muchos jotos pueblerinos, el acudir a esos sitios a veces surge de una curiosidad genuina, de una necesidad de comprobar con nuestros propios ojos aquello de lo que tanto se habla, sin embargo, las experiencias son muy subjetivas y muchas veces existe una disonancia entre las expectativas y lo que se encuentra. Así como yo viví cierta decepción al ir por primera vez a un bar gay, uno de mis entrevistados, Salvador, mi amigo originario de una comunidad purépecha cercana a Pátzcuaro me relató una experiencia que le hizo desistir de volver a ir a los vapores Valladolid.

Fui la primera vez, no mames le dije a un taxista, me lleva ahí enfrente de la central vieja porque así me dijeron, ese wey que me dijo es de ahí también, pero yo bien inocente no conocía

los lugares, pero yo creo que la vida por algo no te dice antes porque pudo haber pasado otra cosa, pude enfermarme, o no sé, tantas cosas que pueden pasar, total, ya fui pero no hice nada la primera vez, y en eso un chavo se me acerca, y me dice “ten mucho cuidado, cuídate”, en el oído, me da un beso, “cuídate mucho no te dejes coger por cualquiera porque muchos vienen nomás a hacerte males”, se salió y se fue y quien sabe quién era.

Bueno. El chiste que llegó y me dijo, así me dio un beso. Pero no me gustó nada, había puro viejito y unas así chiquitas, bueno total no hice nada, pero conocí el lugar. La segunda vez que fui me tocó un chavo hermosísimo, me tocó un chavo hermosísimo con unos ojos de color, de color verde mar, una así, se dejó, pero ay pendejo yo iba, pero unos ojos tan hermosos, nunca lo volví a ver en mi vida, me he topado a otros, pero ahí es de no te conozco. Una amiga me dijo “tú te vas a ahí, que me dijo un amigo que te vas a dar baños de puerta ahí” y que le digo quien es, el que da los boletos, y yo de ay no, porque me preguntó de dónde eres y yo bien confiando y él le conto “que es de Cuanajo” pero ya jamás le dije nada y él está turnos si turnos no, y pus ahí tú ya sabes tú si tú no, y los que tienen más o menos bien aquello, pero ya después yo dije a qué chingados voy no obtengo nada, disque te vas a divertir, pus si te vas a bañar te vas a alejar un rato, ahorita ya tengo rato que no voy. No sé, yo creo que en va llegar el momento de quien me diga tu eres para mí, o así, o como de que no estoy buscando una relación, prefiero quedarme solo con mis perros, con mis gatos.

El otro punto importante de esta geografía homosexual en Morelia es el cine “Arcadia”, este a diferencia de los bares, cafés, cabinas y vapores atiende a un perfil de clientes mucho más específico. Mientras que las edades de las personas que acuden a las cabinas no superan los 35 años, y en los vapores el rango de edad puede ir desde los 25 a tal vez unos 60, en la única sala del cine “Arcadia” se logra ver que la constante son hombres mayores. La imagen del cine no desentona demasiado con la arquitectura del centro, fachada de cantera que busca simular un edificio colonial con toques de lo que fuera un cine típico de los años 1970 u 80’s. El giro del lugar no es un secreto, pues en la entrada del cine se logran ver los afiches de películas XXX que indican el tipo de cosas que uno puede ver al interior. De nuevo, el cine se vuelve una opción demasiado accesible tanto para locales, pero más aún para una población flotante en Morelia, no

solo por su precio, la entrada tiene un coste de \$50 y es permanencia voluntaria, sino también por otros puntos que quiero ahondar. Vease imagen 11.



Imagen 11. Fachada del cine Arcadia, foto tomado por Ferreira (2022).

Laguarda (2009) hablaba del bar gay como una de las piedras angulares para la conformación de una identidad gay durante la década de 1980. El bar y el antro gay son sitios de homo-sociabilización que han sido lugares de resistencia y generadores de *habitus*, pero debemos tomar en cuenta que sus horarios de operación en muchas ocasiones son una limitante si no vives cerca de ellos. Yo ya narraba una anécdota de cómo un taxista nos llevaba a algunos amigos de él y a mí desde Pátzcuaro a Morelia, y he explicado cómo los baños de la central de autobuses de Uruapan y Pátzcuaro son frecuentados por varones en busca de sexo. Una parte importante de la clandestinidad de los hábitos sexuales homosexuales parte de la capacidad de aprovechar oportunidades y, sobre todo, poder construir coartadas convincentes que no levanten demasiadas sospechas. Como dije antes, ir a un bar gay a mitad de la noche es algo demasiado sospechoso y despertaría la suspicacia de más de uno o una. En cambio, hacer una visita rápida

a un baño, una cabina o incluso el cine durante el día y aprovechando que se está cerca de esos espacios resulta mucho más discreto.

De igual forma, y esto como una lectura personal, asumo que el cine ofrece un ambiente mucho más amigable para personas mayores. Muchos de ellos vivieron el auge del cine y los teatros mexicanos donde se estrenaban las películas de los hermanos Almada y las películas de ficheras. El cine Arcadia poco o nada ha modificado sus instalaciones desde que abrió, lo que ofrece un entorno conocido y que no hay que descifrar. Ya no hay necesidad de aprender nuevos códigos ni protocolos que se han ido generando conforme el ambiente fue consolidando otro tipo de espacios exclusivos para los gays. Ello también explicaría que varias cantinas como el Tahúr en la Ciudad de México preservaran una clientela fiel a lo largo del tiempo, pues mantener viejos hábitos es mucho más fácil que aprender nuevos. Prueba de ello es que, según el testimonio de Doro, mi entrevistado de Uruapan que en líneas anteriores comentaba cómo fue su proceso de aprendizaje de los códigos de interacción del ambiente, las proyecciones para adultos no eran algo raro en los cines de esa época, algo que se preservó en establecimientos como el “Arcadia”.

Todo eso se aprende, mucho, desde que llegas a un sitio y te sientas, el que se te arrima... y ahí ya te vas pasando hasta dónde está la persona. Sí claro da un poco de miedo ¿no? Pero si el vato no se quita, pues quiere decir algo. Pero yo pienso que como aprendes es como te enseñan, porque yo la primera vez que entré a un cine fue en Tariácuri. El que estaba aquí en el centro. Pasaban puras películas mexicanas de Mario Almada.

Pero ya después se fue acabando todo eso, y luego ya después, haz de cuenta que había dos funciones de películas mexicanas. Pero ya como de las 8:30 para adelante ponían una de adultos y si tenías más de 18 años pues te quedabas, ¿no? Entonces yo una vez me quedé y entonces yo estaba ahí sentado. Y entonces, ya después, llegó un señor y se me empezó a arrimar y pues yo me quedaba viendo, y se me empezó a arrimar y arrimar y arrimar, ya hasta que estaba ahí a un lado de mí. Bien raro ¿no? pues la primera vez si te pasa, así como bien raro. Pues qué onda. Y ya después, como todo está oscuro, no ves nada, pero luego te empiezan con la mano. Empiezan a tocar una pierna y te empiezan a, pues si tú no dices nada, pues empiezan acceder. Y luego ya... Y así fue la primera vez.

Para un hombre maduro, homosexual o bisexual, casado y con una vida pública como heterosexual, una visita rápida al cine, las cabinas o un baño donde se haga *cruising* resulta mil veces más eficiente que siquiera pensar en aventurarse a un bar gay ruidoso dominado por personas más inmiscuidas en el ambiente. Volviendo a los niveles de decisión, muchos factores modelan tus hábitos sexuales y las formas en las que buscas y te procuras placer. Por ello, no es extraño y, atendiendo al pragmatismo, que la mayoría de personas que frecuentan el cine “Arcadia” sean personas mayores, trabajadores agrícolas u obreros de pueblos cercanos a Morelia o que están de paso por la ciudad. Al entrar al cine es extremadamente fácil ver hombres de pelo cano, robustos, de vientre prominente y que visten sombreros y cintos piteados. Recuerdo que en una de mis jornadas de trabajo de campo con mis 29 años era muy seguramente la persona más joven al interior de aquel cine.

La dinámica de interacción en el cine es muy similar a las de las cabinas, se basa en gestos que se descifran a partir de qué tan inmerso estés en la cultura del ambiente. La taquilla conecta con la sala a través de dos puertas laterales, el interior del recinto es oscuro y se ilumina solo con la luz que logra entrar cuando alguien abre la puerta y, por supuesto, con la luz tenue de la película que se proyecta. Aunque el sitio es un lugar de encuentro sexual entre varones, las películas que se proyectan son porno heterosexual. Sin embargo, no puedo afirmar que es un espacio exclusivamente homosexual, pues en varias jornadas es fácil ver hombres sentados en el área de luneta viendo la película y ajenos al resto de interacciones y sinceramente muy tolerantes a las invitaciones a participar. Y esto lo digo porque, motivado por la curiosidad en una de mis jornadas, me acerqué a una de estas personas y cuando le pregunté si no le gustaba el desmadre, solo se limitó a decirme: "no compa, yo no le hago a eso".

El gran galerón que es la sala de cine está dividido en tres áreas. Por una parte, la gran pantalla de proyección; enfrente de esta, el área de luneta con todos los asientos, y detrás de los asientos, un muro flanqueado por las puertas de entrada. Es en este muro donde se desarrolla buena parte de la interacción sexual entre los sujetos, de la misma forma que en las cabinas, hombres de pie o recargados en la pared esperan a que otros lleguen a llamar su atención. El ambiente es mucho menos pudoroso que en las cabinas, pues el coito se lleva a cabo ahí de pie en el pasillo formado entre el muro y los asientos. Sin embargo, no es lo único que pasa, pues entre los pasillos laterales al área de luneta se oye el claquetear de los tacones de mujeres trans y travestis que se dedican al trabajo sexual. Rondan el espacio y se acercan a los sujetos sentados

en las solitarias filas de asientos para ofrecer sus servicios. Como dije antes, el cine es frecuentado por hombres que gustan de tener sexo con otros hombres, pero ello no imposibilita que en el lugar también acudan hombres bisexuales o heterosexuales que hacen uso de los servicios ofertados por estas chicas.

De nuevo, entra en juego la clandestinidad, pues para que estas personas puedan desempeñar su trabajo, suelen entrar al cine vestidas de hombre. Una vez dentro, pasan al baño para cambiarse de ropa, maquillarse, colocarse peluca, tacones y comenzar su jornada. El interior del cine funciona como un espacio liminal, una heterotopía separada del mundo exterior que permite la flexibilización del deseo y un amplio grado de permisividad, todo en pos de procurarse placer. Un placer que en otros espacios es prohibido e inalcanzable.

CAP. 4. CHACALES, MAYATES, QUEBRADAS Y JOTAS, EL CAPITAL SIMBÓLICO Y LA REEDIFICACIÓN DEL GÉNERO

El discurso clínico construyó la categoría homosexual para clasificar un conjunto de prácticas sexuales bien definidas; esta etiqueta después sería retomada por una parte de los movimientos de liberación y reivindicación de las minorías sexuales y resemantizada, para, junto con la etiqueta gay, agrupar a un colectivo de personas. La identidad de este colectivo se sustentó en las experiencias comunes derivadas de la proscripción y persecución de sus prácticas sexuales y amatorias periféricas, produciendo una cultura que en México se ha denominado como ambiente. El ambiente está lleno de referencias, códigos y un lenguaje colectivizado entre sus miembros. Sin embargo, la etiqueta homosexual, en ocasiones, opera solo para describir las prácticas sexuales de cierto sector de varones que no se identifican como parte del ambiente o que no se sienten cómodos siendo clasificados de la misma forma que los gais.

Por ello, en el siguiente capítulo analizo cómo dentro del colectivo de hombres homosexuales y el ambiente existen varones que, lejos de sentirse oprimidos por sus prácticas sexuales, ejercen violencia hacia las mujeres y otros varones a través de la reedificación de lo que Kimmell (1998) y Connell (2005) han denominado como masculinidad hegemónica. Describiendo lo que en el ambiente se ha clasificado como discretos, chacales y mayates, intento dar una perspectiva de las diferentes identidades que convergen en el colectivo homosexual, y cómo las construcciones de género y la masculinidad, vinculada al ejercicio del poder, juegan un papel importante en las formas en las que los varones nos relacionamos con otros varones, ya sea de forma afectiva o sexual. Para ello, me valgo de la etnografía digital, analizando cómo las descripciones y etiquetas utilizadas en los perfiles de Grindr son un reflejo de una masculinidad alineada a la cisheteronormatividad, reedificada por estos varones que buscan relacionarse con otros varones de forma discreta para guardar apariencias y no ser vinculados al ambiente.

En contraposición a estos varones que ostentan una masculinidad hegemónica, analizo los casos de varones con masculinidades subordinadas, siendo estos las locas, jotas o maricas, travestis y mujeres trans en la ruralidad. Exploro cómo se construyen las identidades desde fuera de lo convencionalmente entendido como masculino y se reivindican otro tipo de identidades

de género más inclinadas a la liminalidad y la fluidez. Hago un análisis profundo de la obra de Miano (2002) y sus interpretaciones en torno al tema muxe y el tercer género, contrastándolo con otras vivencias homosexuales, travestis, no binarias y trans en la ruralidad.

Al mismo tiempo, describo parte de las violencias ejercidas contra homosexuales/gais, travestis y mujeres trans en razón de su expresión de género no normativa por parte de otros varones dentro del colectivo, ello derivado de los privilegios residuales a la masculinidad hegemónica y al ser varón.

Finalmente, analizo cómo los otros espacios de homo-sociabilización fundados fuera del ambiente citadino-urbano, conformados por las estéticas administradas por homosexuales y mujeres trans, se vuelven espacios seguros para disidencias sexuales y mujeres. También exploro cómo varones homosexuales, travestis y personas no binarias purépechas expresan su identidad de género aprovechando espacios de permisividad; en algunas danzas, interpretando el personaje de la Maringüia y utilizando la indumentaria tradicional femenina de sus pueblos. Estas personas reivindican sus identidades sexuales y de género en medio de un movimiento de reivindicación cultural de corte etnofundamentalista que ve como incompatible la cultura purépecha con la diversidad sexual.

4.1- Cuando lo joto no te quita lo vato, masculinidades, afectos y homosexualidad

En su libro "Hombre, Mujer y Muxe en el Istmo de Tehuantepec", Miano dice: "el mundo muxe de Juchitán está poblado de locas, perras, reinas, vestidas, chicas, jotos, putos, travestidos, gay tapados o de clóset, homosexuales, mayates, mexe, mamos, chichifos, bugas, machos, machines y otros personajes que todavía desconozco" (2002: p.154). Si bien Juchitán es un municipio que se precia de ser una comunidad indígena, con fuerte aprecio por sus raíces y que en la medida de lo posible revitaliza su cultura a través de la continuidad de sus prácticas tradicionales, ello para nada anula que las, los y les juchitecas interactúen con otras formas culturales adicionales a las generadas endémicamente. Debemos entender las identidades como algo situado, adoptamos diferentes formas de identidad dependiendo la posición que ocupemos y con quienes estemos interactuando y en nosotres convergen muchas formas de identidad construidas a partir de nuestro consumo cultural mismo que construye una forma de *habitus* que nos diferencia de otros.

Como ya he venido explicando, los jotos de origen rural, seamos indígenas o no, retroalimentamos nuestra identidad como disidentes del sistema sexo-género que ha impuesto la heterosexualidad como obligatoria y "natural" con nuestros propios *habitus* incorporados a partir de nuestra clase y etnicidad. Existe un *habitus* homosexual construido a partir de los procesos de politización de lo gay situando a las gaisdades como algo proveniente de entornos urbanos/ciudadinos, sin embargo, una vez que estos discursos urbanos llegaron a los pueblos, ranchos, localidades y comunidades del campo, ya sea por la expansión de la información o traídos por aquellas hermanas que en sus trayectorias de vida se fueron a la ciudad y luego retornaron, los jotos pueblerinos y provincianos terminamos por empaparnos de todo aquel nuevo lenguaje reivindicatorio sobre la diversidad sexual, lo reinterpretemos y lo incorporamos, a partir de este sincretismo. Las identidades jotas mexicanas generamos un *habitus* específico que, si bien tiene puntos de resonancia con el gran discurso gay, es en realidad un reflejo fiel de las tensiones de clase, raza y etnicidad, propias de nuestra circunstancia como resultado de un proyecto colonial que organiza por medio de la segregación a las personas, pero sobre todo nos jerarquiza.

Como bien dice Quijano (2004), con la conquista y colonización de América se inventa, tal y como lo usamos hoy día, los conceptos de raza y de género, pues ¿qué es la raza sino la justificación discursiva para clasificar a las personas? La sociedad colonial se encargó de construir un intrincado sistema de clasificación que determinaba las "calidades" de los sujetos a partir de qué tan cercanos o alejados estuvieran de lo hegemónico, y ayer como hoy esa hegemonía está detentada por lo blanco europeo. Aunque mucho se ha debatido sobre si realmente ese sistema de castas era operante y una limitación real para que los sujetos tuvieran movilidad social, como es el caso de los trabajos de Alberro y Gonzalvo (2013) hechos a partir de los registros parroquiales, lo cierto es que unos pocos ejemplos afortunados de personas que, pese a ser de origen indígena o "casta", pudieron ostentar buenas posiciones dentro del sistema colonial, no queda invalidada la gran estadística que demuestra la explotación en la que vivían la gran mayoría de población no blanca al estar sometidos a la servidumbre. De hecho, investigaciones como las de Cumes (2014) argumentan cómo la institución de servidumbre impuesta a los indígenas en La Colonia cimentó las bases para una pobreza que en Latinoamérica está racializada, endémica y hereditaria, pues hoy día no es raro que muchas mujeres indígenas, al menos para el caso guatemalteco, tengan como única oportunidad laborar emplearse como trabajadoras domésticas en casas de los blancos y mestizos.

Las, los y les mexicanos somos herederos de un sistema colonial que se erigió sobre la invención de la raza para justificar la desigualdad, una desigualdad que usa como principal criterio de identificación los fenotipos de las personas e impuso lo blanco como centro a partir desde donde se mira y clasifica el mundo. Tan es así que en el eterno debate de si los mexicanos somos racistas o clasistas, lo verdaderamente preocupante es que en México el racismo y el clasismo están imbricados, pues al igual que muchos otros países de Latinoamérica, la pobreza permanece como una constante en poblaciones clasificadas como indígenas o afrodescendientes (Juárez y Vergara, 2018). Tengo muy claro que en México no todas las personas morenas son indígenas y que asumirte bajo el concepto político indígena no necesariamente te hace pobre, sin embargo, es claro que en los imaginarios colectivos existe una relación casi indisoluble entre pobreza, pieles morenas u oscuras, una idea que se refuerza con la estadística pues siempre las localidades más precarizadas y los índices de pobreza relativa más altos se concentran en regiones de mayoría indígena, al mismo tiempo, existe una tendencia en donde la concentración de la riqueza y los sueldos más altos son acaparados por personas de piel clara (PRODER, 2023).

Fieles a nuestra historicidad y el legado que nos deja ser resultado de la colonialidad, la cultura joto en México ha generado un conjunto de términos clasificatorios que, a la manera de las sociedades de castas, enuncian los capitales que ostentan dentro de este campo social que es el ambiente. Si en el argot gay estadounidense existen los Bears (osos) y los Otters (nutrias) como etiquetas que describen tu corporalidad a partir de si eres gordo, musculoso, delgado y con mucho vello corporal, y los daddys (papis) y Twinks (jovencitos) para clasificarte según tu edad y que tan cercano eres a satisfacer fetiches cercanos a la efebofilia, en México y a través de la multiplicidad expresiva desbordamos el ambiente con etiquetas, que como había planteado antes, dan cuenta no solo de tu apariencia física, sino del capital simbólico implícito a la misma, tu cercanía o lejanía a la masculinidad, si estás o no en el clóset, además claro de tus hábitos y prácticas sexuales, pues las formas en cómo te procuras placer a través del sexo son muy variadas y estas pueden vincularte al ambiente pero no necesariamente darte la membresía de permanencia en él. De ahí que joto y mayate sean dos polos de un espectro de prácticas sexuales y formas de nombrar identidades ligadas o no al ambiente.

Para este punto, creo que el lector ya ha notado mi insistencia en generar fronteras entre lo joto y lo homosexual/gay pues, en varios textos que analizan las disidencias sexuales usan la etiqueta homosexual como un concepto que sirve para agrupar a un conjunto de personas muy

disímiles entre sí usando como principal punto en común los hábitos sexuales. Núñez (2011) explica que en las últimas décadas el término diversidad sexual ha inundado el lenguaje político y a la manera de un término paraguas intenta agrupar a todo el espectro LGBTQ+, invisibilizando las diferencias, para nada sutiles, entre identidades de género, expresión de género y formas de manifestación del deseo a través de las preferencias amorosas y sexuales. Del mismo modo que la categoría indígena invisibiliza las particularidades de poblaciones con fronteras étnicas bien delimitadas entre sí, y es una forma de ejercicio del poder al ignorar los nominativos propios, utilizando como común denominador el ser descendiente de poblaciones que habitaron el territorio nacional antes del establecimiento del Estado-Nación. Hablar de homosexuales para referirse a una colectividad de varones tan diverso plantea el mismo bulo, pues discursivamente homogeneiza y pareciera anular aquellos conflictos internos y tensiones al interior del ambiente, que saltan a la vista si ponemos atención a las etiquetas construidas de forma emic y que son vituperadas o reivindicadas por aquellos que entendemos sus significados y la capacidad de otorgar o negar estatus.

Homosexual se queda corto para describir la multiplicidad de formas en las que la sexualidad se expresa y crea identidades a partir de ocupar un sitio en un campo social, y como buena categoría apropiada por la clínica es meramente descriptiva, mientras que gay es un anglicismo que huele a blanquitud. Desde los años 90's con el empuje del activismo la etiqueta *queer* pasó de ser un insulto callejero a una etiqueta reivindicada en medio de una crisis de representatividad del movimiento LGBTQ+. Tanto fue el empuje activista que la palabra *queer* pasó a ser el nombre de una flamante teoría que buscaba desestabilizar la concordancia obligatoria entre cuerpo, deseo y género (Bernini, 2018).

Así como *queer* fue resemantizado de insulto a una nueva categoría paraguas que nombrara a toda una miscelánea de identidades donde también se incluían a las ya conocidas LGBT. En países como México, lo joto, lo puto, lo marica también se han resignificado como etiquetas que marcan un alejamiento discursivo con lo gay, lo ciudadano, lo blanco, lo heteronormado y lo cisgénero en pro de lo barrial, lo pueblerino, lo prieto, lo indio, lo naco, lo ambiguo, lo trans y lo pobre. Así, el mundo rural mexicano o más bien las diferentes regiones rurales del país enriquecen aún más el diccionario del ambiente con floridos localismos, existiendo, pese a lo diverso, un consenso en el uso de etiquetas específicas para referirse a ciertos individuos dentro del ambiente más allá de las prácticas sexuales.

El ambiente, más allá de la palabra "comunidad", es un campo donde hay una disputa perpetua por la preservación y acumulación de los capitales. Necesitamos entender que el sistema construido sobre la reproducción de las desigualdades y las opresiones son vividas de formas muy diversas. Mi madre dice "cada quien habla dependiendo de cómo le fue en la feria", y es que, de la misma forma en que opera el racismo, existen muchos factores que pueden atenuar lo incómodo que es el poseer una sexualidad anormalizada. Si bien todos los jotos y homosexuales/gay estamos expuestos a una violencia cultural homófoba y sistemática que nos ha bombardeado con discursos de odio, cada uno termina por interiorizar estos discursos de manera distinta. Existen algunos que, pese a todo, se muestran expresivos, por no decir escandalosos, tensionando así las relaciones de poder a través de la resistencia que plantea la visibilización pública. En cambio, existen otros que prefieren ejercer la resistencia desde la continuidad de las prácticas sexuales a través de la clandestinidad, manteniendo un perfil bajo o lo que en el argot se denomina ser discreto. Y finalmente, los hay incluso contrarios a toda forma de conciencia gremial, manteniendo sus prácticas homosexuales en lo clandestino mientras atacan a aquellos que se muestran evidentes.

Existe un aparente conflicto entre la expresividad y la vida pública y la discreción como sinónimo de respetabilidad, tal como lo expresaba Tomás, mi entrevistado cercano a Uruapan, al usar la frase "homosexual respetable", reproduciendo el discurso de que el buen gay es aquel al que no se le nota que es gay. Con ello quiero aclarar al lector ajeno al ambiente y los significados y significantes base de esta cultura que no todos los hombres que tienen sexo con otros hombres se autoadscriben como gay. Los hay casados con mujeres, no todos salen a marchar, no todos usan una bandera arcoíris, no todos son de ambiente. Muy por el contrario, los hay discretos, masculinos, varoniles y no femeninos (no fems), etiquetas muy comunes usadas en las descripciones de Grindr y que son el reflejo de cómo la masculinidad opera como un capital simbólico y dador de estatus. Como planteé anteriormente, la homofobia se enraíza en la misoginia y al interior del colectivo existen muchos varones que no están dispuestos a abandonar los privilegios implícitos a la masculinidad. Muchos de ellos no sienten un peso asfixiante por el hecho de no poder declarar sus prácticas sexuales, y han sabido aprovechar aquellos espacios de encuentro sexual para poder procurarse placer de forma clandestina sin que ello interfiera para nada con su vida como heterosexuales. Nuevamente, el placer es como el agua y siempre encuentra camino y si no lo hay hará uno.

Caraballo (2020) retoma dos categorías construidas desde el ambiente: el discreto y la obvia. En esta separación de lo público y lo privado, y la asociación de la sexualidad como un asunto de sábanas que no debería incumbirle a nadie, en el colectivo los discretos aluden a aquellos sujetos que permanecen en el clóset, no tienen ninguna intención de salir de él, se sitúan periféricos al ambiente y se alejan de cualquier cosa que pudiera vincularlos a éste. Si recordamos el testimonio de Ricardo, mi entrevistado de Pátzcuaro, su opinión del ambiente no es del todo positiva, prefiriendo, al igual que muchos otros, permanecer alejado de él para evitar conflictos.

En el otro extremo están las obvias, aquellas jotas que escandalosamente hacen de dominio público su sexualidad, son expresivas rayando en lo extravagante y empapadas de las construcciones mercantilizadas de la cultura gay capitalista. En el ambiente y sobre todo en la ruralidad no es raro toparte con hombres discretos, personas que mantienen un perfil bajo, alineados a los constructos culturales de la masculinidad y que muchas veces se aprovechan de este estatus para reproducir varios tipos de violencias, al tiempo que son los perfiles que tratan sus hábitos sexuales con la mayor clandestinidad posible.

Antes que nada, para poder entender cómo se manifiesta el deseo debemos alejarnos de los discursos que crean una vinculación indisoluble entre cuerpos sexuados y una manifestación específica de deseo desestabilizando la obligatoriedad de la cisheterosexualidad. Un aporte grandísimo de la antropología con perspectiva feminista prácticamente en los últimos 50 años ha sido diferenciar las nociones de sexo y género como dos categorías, tanto sexo como género aluden aspectos distintos que conforman a los individuos. Lamas (1986) explica el género como las construcciones culturales incorporadas a un cuerpo sexuado y que incorporan a los individuos dentro de un sistema sexo-género, lo problemático, por supuesto, es que estas divisiones no son inocuas, al ordenar inevitablemente se construye una jerarquización, dotando a los cuerpos sexuados diferentes atributos a partir si son asignados como hombres o como mujeres, existiendo una tendencia casi universal a otorgar mayor prestigio, estatus y poder a todo aquello relacionado con los varones en contraparte con la constante de la subordinación de la mujer.

Para fines más prácticos, mientras que el sexo viene a ser una serie de disposiciones anatómicas que si bien, cumplen con determinados fines biológicos, pero que no están limitados a ello, de ahí la gran importancia de nombrar los genitales como aparatos sexuales y no solo reproductivos; el género es como esos cuerpos son sociabilizados a través de una cultura específica y dotados de un conjunto de atributos. Butler cita a Foucault para exponer cómo la

heterosexualidad se convierte en un dispositivo de disciplinamiento que regula las relaciones sociales y sobre todo restringe los deseos, la atracción y la sexualidad, por medio de la asociación de un sexo natural a un género donde queda prescrita la atracción hacia la persona de un sexo/género opuesto (Butler, 1999, 1988). Los aportes de Butler a los estudios *queer* se centran entonces en la desnaturalización de los discursos que rigen las identidades de género planteándola en un carácter fluido más que esencial y donde el deseo entendido como la sexualidad no viene dado de manera natural a los cuerpos o al género.

Como ejemplo de lo anterior y de lo complejo que es hablar de sexualidades alineadas al género, una anécdota: durante una jornada de trabajo de campo, algunas amistades y yo acompañamos a una amiga trans a una ceremonia de perdón en Cherán, una comunidad serrana. En la ruralidad michoacana existe una práctica muy extendida, la del rapto de la novia, donde es común que el novio extraiga a la novia del hogar familiar y se la lleve a vivir con él. Antiguamente, este robo o rapto en una gran mayoría de casos era a todas luces una forma de secuestro; sin embargo, hoy día y por fortuna, decir que "se robó a la novia" es un eufemismo para referirse a un acto consensuado. Tan difundida es la práctica que puedo decir que a mis dos hermanas mayores se las "robaron" a los 15 y 17 años respectivamente. Pero como nosotros somos de un pueblo mestizo campesino, pedir perdón se limita a una simple reunión entre las dos familias para disponer si se acepta la unión de los novios o desahogar inconformidades. En el caso purépecha, el perdón es toda una ceremonia que debe cubrir un protocolo específico y donde cada miembro de ambas familias, las del novio y la novia, tiene asignado un rol y tareas a cumplir. Parte de esta ceremonia implica hacer una fiesta, con música y bebida.

Nuestra amiga era parte de la familia del novio y la acompañamos a "llevar el pan" como dicta la costumbre y los protocolos. Para la fiesta se había dispuesto la calle enfrente de la casa del novio, se colgó una gran lona a modo de carpa y se instaló un pequeño sonido para amenizar. En el lugar estaban los miembros de ambas familias, mujeres, ancianas, niños, muchachos y hombres dispuestos alrededor de la improvisada pista de baile, que no era otra cosa que una calle de terracería cerrada para tal fin. Esta comunidad, a pesar de reconocerse y ser reconocida como purépecha, lo cierto es que, como muchas otras comunidades de la región, ha transformado muchos de sus elementos culturales. Existen en ella realmente pocos hablantes de purépecha menores de 60 años y el hecho de ser una cabecera municipal ha generado que tenga conflictos de legitimidad con otras comunidades aledañas, lo que se acrecienta por el hecho de que muchos

de sus habitantes, al ser profesionistas, hayan tenido cierta movilidad social en las últimas décadas, propiciando una generación de individuos más urbanizados y menos vinculados con la vida comunal tradicional. Mismos que, con el auge de un movimiento pancomunitario que busca reivindicar la cultura purépecha, se hayan repurepechizado a la manera de cómo lo explica Vásquez (1995).

Con lo anterior, lo que quiero dar a entender es que, si bien estaba en una comunidad purépecha, las fronteras étnicas eran muy tenues para una persona de mi contexto y el lenguaje no era para nada una limitante. Lo importante fue que avanzada la tarde noche, los asistentes cada vez estaban más ebrios. Las personas que habían acompañado a esa fiesta eran Misael, el chico que nos acompañó a Ale y a mí en nuestro recorrido desde Uruapan a Cherán para ir a un bautizo, y el propio Ale. Los tres acompañamos a La Chuchuca, una mujer trans conocida en Cherán.

Como mis amistades y yo éramos invitados de Chuchuca, parienta del novio, en un punto recorrimos la fiesta para brindar. La dinámica es la siguiente: tú y otra persona o personas recorren el lugar con una botella de tequila o algún destilado. Por lo general, va más de una persona pues está quien carga la botella, quien carga los complementos como refresco y quien carga vasos desechables. El que carga la botella debe llegar a ofrecer el licor, pero la jiribilla está en que la persona que acepta brindar no lo hará sola y te obligará a tomar junto con él o ella. Esto se convierte en una especie de carrera de resistencia para ver quién termina emborrachándose primero, y en el calor de las copas siempre se afloja la lengua.

En una de estas rondas de brindis que yo acompañé, pude conversar con algunos de los señores ahí presentes. Uno de mis amigos, Misael, cargaba la botella y ofrecía el brindis. Él está lejos de poder ser tipificado como un gay discreto, es un chico muy expresivo. Al perdón asistió con pantalones de mezclilla muy ajustados, botas y una camisa manga corta entallada. Estaba muy bien peinado, con pestañas enchinadas, cejas bien delineadas con maquillaje y las mejillas retocadas con iluminador. Él es muy conocido en ese pueblo, muchos hombres le buscan con fines sexuales y yo le he conocido varios novios originarios del lugar.

Yo, por suerte, estaba muy lúcido, prácticamente sobrio, pues Misael hábilmente dosificaba la cantidad de tequila que nos servía. La cantidad era ínfima en comparación con la que vertía en los vasos de los invitados. Mientras Misael coqueteaba y platicaba con algunos

señores, yo conversé con otro. Desde hace rato, Misael estaba recibiendo proposiciones de un sujeto, y mientras coqueteaba con él, el hermano de este sujeto también intentaba llamar su atención. En un punto, ya entonado por el alcohol, el hermano comenzó a decirle a Misael: "Bueno, o con mi hermano o conmigo", con una voz balbuceante, no de forma agresiva, sino más bien como una proposición seria disfrazada de broma. Mientras Misael seguía sirviendo tragos, el sujeto me dijo que él ya se había acostado con como cinco jotos. Para mí, esa era información valiosísima y quise indagar más, así que le pregunté cómo se había dado eso. Él respondió: "Empinados". En ese momento, me reí un poco de su literalidad y le dije: "No pues, ¿cómo se ha dado o qué?". El hermano rió y con seguridad dijo: "Ahorita pedo es una cosa, pero ya bueno y sano es otro jale".

Con lo anterior, lo que busco es dar cuenta de que para algunos hombres el tener sexo con los jotos es visto más como un relapso, una forma de procurarse placer y, si se quiere, una forma de ejercicio del poder que para nada afectará su estatuto de hombre ni tampoco es un reflejo contundente de una preferencia sexual o amatoria hacia otros hombres. Bajo aquel dicho que versa "en tiempos de guerra cualquier hoyo es trinchera", las prácticas homosexuales entre varones no implican la auto adscripción a una forma de identidad como la homosexual/gay. Muchos de estos señores discretos acuden a los jotos, travestis y mujeres trans como una forma de desahogo sexual o en busca de sexo transaccional. Bajo esta dinámica, se tensionan las relaciones de poder, en donde un sujeto le hace creer al otro que es él quien está ejerciendo el poder, pues a la manera de cazador cazado, muchos jotos hemos hecho creer a estos hombres que ocasionalmente se permiten tener sexo con otros varones que son ellos los que nos convencieron, que ellos nos están haciendo una especie de favor, cuando la realidad es que el chacaleo, el chichifeo o el mayateo son una forma de satisfacer un fetiche específico arraigado dentro del colectivo.

El Chacal forma parte de estas "tribus" endémicas del ambiente mexicano, Caraballo (2020) lo describe como el epitome de la masculinidad en contraposición al gay blanco, hombres de origen popular, barrial y proletarios, de rasgos indígenas y que a través del deseo colonial es vuelto un fetiche, una forma de romantizar y erotizar las relaciones de clase, que consolida la acción civilizatoria de occidente sobre los cuerpos racializados. Como bien argumenta este autor, la etiqueta Chacal no es una categoría de auto adscripción, sino que forma parte de aquellas formas de expresión del deseo homosexual. Aunque yo comparto su opinión con respecto a que

tanto el Chacal como el Mayate ejercen en las relaciones homosexuales un rol activo, el que penetra, creo que es un poco laxo al decir que estos personajes sienten un desprecio por sus parejas y vale la pena profundizar un poco en cómo los varones, sean jotos o no, aprendemos a relacionarnos y a generar intimidad con las mujeres y como trasladamos ese aprendizaje incorporado a las relaciones con otros hombres.

Uno de los grandes aportes del feminismo como matriz epistémica no solo fue la ruptura del sexo y el género sino la problematización de las desigualdades de género sustentadas sobre la base de los bulos biológicos. Los estudios de género y de las masculinidades nos arrojan que los hombres también son sujetos genéricos, cuyas identidades, prácticas y relaciones como hombres son construcciones sociales y no biológicas (Núñez, 2016). De esta manera lo que se considera que hace al varón y cómo se construyen las identidades del ser hombre y la masculinidad, inevitablemente están determinadas por una serie de subjetividades. Kimmel (1998) nos dice que los significados de la masculinidad varían en diferentes culturas y a lo largo de la historia, entre los hombres de una misma cultura y también en el transcurso de la vida. Es así como la masculinidad y el ser hombre no se pueden entender como una esencia universal. Sino más bien como refiere Núñez (2016) el ser hombre y la masculinidad son una ficción cultural, un conjunto de significados que bajo las concepciones de género son socializados los individuos.

Lo que se entiende por masculinidad hegemónica fue una categoría construida por Connell (2005) como aquellas prácticas y creencias consensuadas sobre el ser hombre y que forman parte de un *habitus* incorporado cuyo propósito es perpetuar las relaciones jerarquizadas entre hombres y mujeres, la masculinidad hegemónica permite el dominio de los varones sobre las mujeres y otros varones con masculinidades subordinadas, con ello se refiere, por supuesto, a aquellos varones que no cubren las cuotas de masculinidad.

Los varones, entonces, estamos inmersos en un sistema sexo-género que establece una serie de discursos sobre el ser hombre e impone estándares a alcanzar a los cuerpos sexuados. El hombre no solo debe poseer una genitalidad propia de los hombres, constituida por pene y bolsa escrotal con testículos, sino que debe expresar una forma de deseo específica en concordancia, la heterosexual. De ahí que, como parte de las acciones disciplinarias, se invierta tanta energía en asegurar la heterosexualidad del varón, una heterosexualidad que puede ser diagnosticada por simple observación y que hace que los padres y madres de los varones respiren

aliviados cuando ven que sus hijos desempeñan una correcta ejecución de los actos de citación del género establecidos por su cultura.

Ortner (1976) argumenta que, como parte de los discursos que buscan legitimar y perpetuar el sistema sexo-género que con la acción colonizadora prácticamente se ha universalizado, se ha construido una división donde las mujeres son a la naturaleza lo que los hombres son para la cultura, derivado de una asociación simple entre capacidad gestante y acciones derivadas tales como labores de cuidado, lo que encierra una peligrosa vinculación entre mujer y naturaleza que se ha consolidado a lo largo del tiempo, siendo la cultura una especie de fuerza o acción racionalmente intencionada que domina y transforma la naturaleza, estableciendo las posiciones que ocupamos hombres y mujeres dentro de este sistema y los roles que debemos cumplir. Así, los varones, como opuestos complementarios de las mujeres, se posicionan como poseedores de una racionalidad civilizatoria. De esta forma, los "hombres de verdad" o los "hombres con letras mayúsculas", como los menciona Ponce, deben demostrar de manera casi obsesiva que, en antítesis con las mujeres y lo femenino, "son racionales, agresivos, valientes, activos, fuertes, atrevidos, aguantadores, independientes; pero, sobre todo, tienen que demostrar control sobre sus emociones y afectos, lo que supuestamente les permite protegerse y ejercer dominio sobre las mujeres" (2004: p. 8).

Continuando con Ponce (2004), los consensos sobre lo masculino y socialmente valorado en los varones terminan por afectar cómo nosotros ejercemos nuestra sexualidad, reduciendo el sexo a una forma de ejercicio del poder sobre las mujeres y otros hombres, a través, por supuesto, de la capacidad de la penetración. Los varones también estamos inmersos dentro de un sistema sexo-género que impone sobre nosotros discursos a través de los cuales construimos nuestra identidad como varones; esto no anula los privilegios y prerrogativas que el sistema sexo-género patriarcal otorga a los hombres al posicionarlos arriba en la jerarquía. Ajustarse a los parámetros de hombría a través de una correcta citación de la masculinidad realmente implica gozar de muchas comodidades, pero lo cierto es que parte de lo que los estudios de masculinidades buscan es precisamente enunciar los costes que implican ocupar esa posición.

Los varones contamos sí con una serie de prerrogativas en el patriarcado, pero al mismo tiempo ser beneficiarios de éstas te pasa factura. Una de las preocupaciones de los estudios de masculinidades es precisamente los costes emocionales y cómo el intentar ser congruentes con

los discursos y estándares de masculinidad hegemónica afecta el ejercicio de nuestra sexualidad y los procesos de construcción de vínculos afectivos, como son los de pareja y el ejercicio de las paternidades. La afectividad, al menos en la versión hegemónica de la masculinidad, es un terreno peligroso que vulnera. Entrar en él te sitúa en una cuerda floja donde tu derecho a ser llamado hombre tambalea, sobre todo cuando existe una construcción histórica que ha producido una concordancia obligatoria entre cuerpo, género y deseo. El demostrar afecto te acerca a lo femenino y para volver a estabilizar la concordancia obligatoria lo "natural" es que también seas homosexual.

En este trabajo ya narré cómo, como parte de las acciones persuasivas y correctivas dentro del repertorio de las acciones disciplinarias, a los niños afeminados se nos despoja de todo contacto físico y muestra de afecto. El contacto con mujeres, que en nuestras sociedades patriarcales se vuelven cuidadoras primarias, es visto como algo contaminante, algo que limitaría tu potencial de convertirte en un hombre de verdad. Esta disociación entre afecto y hombría persigue a los varones a lo largo de toda su trayectoria de vida, pues incluso las relaciones entre varones están reguladas por lo que Núñez (2016) expresa como la policía del género. Si bien las identidades masculinas se construyen sobre la base de una capacidad de dominio, el capital simbólico implícito a la masculinidad que naturaliza en los hombres actitudes que tienen que ver con una demostración constante de fuerza y ejercicios de poder, que se manifiestan a través de las desigualdades en las relaciones entre hombres y mujeres y otros hombres (Bourdieu, 2000).

Ello no implica que en todas las relaciones entre varones estos ejercicios de fuerza sean demasiado evidentes. Aunque, como expresa Foucault (1998), el poder es relacional y donde hay poder hay resistencia, existen muchas formas de relación que logran disimular muy bien las relaciones de poder y en apariencia pueden verse como horizontales. Núñez (1999) retoma el concepto de homosociabilización¹¹ para hablar de aquellas interacciones entre varones resultado de una política de género que segrega a hombres y mujeres, en donde los procesos de descubrimiento y exploración de la sexualidad, generación de vínculos como amistad u otros más íntimos entre los varones son en parte resultado de la convivencia estrecha y alejada de las mujeres, al tiempo que las muestras de afectividad se escapan de aquellas regulaciones sociales de los cuerpos.

¹¹ Diferente al concepto de homo-sociabilización de Laguarda (2009) que se refiere a las relaciones entre varones homosexuales.

Núñez (2016) también hace una crítica a los sesgos ideológicos en la antropología que han atribuido la intimidad y acercamientos sexuales entre los varones como un resultado residual de la segregación de los géneros, como si a falta de mujeres los hombres tuvieran que satisfacerse con otros hombres, lo que termina por reproducir el discurso y creencia de que la única forma de sexualidad "natural" fuera la heterosexual, colocando a toda práctica ajena a ésta como una anomalía que debe ser explicada o justificada. Para que un varón le pueda demostrar afecto a otro y generar con este otro una relación afectiva no necesariamente debe estar de por medio siempre la identidad homosexualidad o buscar la concreción de un acto sexual. Los varones nos disociamos tanto de la afectividad que sustituimos en nuestra interacción diaria con otros varones la caricia por el golpe (Galindo y Paredes, 2001).

Volviendo un poco a Caraballo (2020) y la afirmación de que los chacales y mayates tienen en común proyectar una masculinidad hegemónica ocupando el rol penetrante de una relación homosexual y que desprecian a su pareja, lo cierto es que esta afirmación parte de una base de realidad y es reflejo de un sector del colectivo, pero no representa la totalidad de experiencias, ya que las formas en que los varones ejercemos el afecto y cómo interactúa con otras identidades abarca un amplio espectro y muchas veces es disonante con los discursos de lo que socialmente se entiende como "hombre" de cierta clase social. Guttman retoma la categoría Gramsciana "conciencia contradictoria" para explicar cómo se contraponen "los entendimientos, identidades y prácticas populares en relación a los entendimientos, identidades y prácticas dominantes", explicando así las contradicciones entre lo que los hombres dicen que deben ser y lo que en realidad hacen, esto también aplica al ejercicio de la paternidad en relación al estereotipo del macho mexicano (2000: p.38).

Aplicando esta conciencia contradictoria se puede pensar en los hombres de clases populares, clasificados como chacales por el ambiente, como hombres desbordantes de una masculinidad viril, que no homoerotizan con otros hombres, sino que convierten a los jotos en un medio de desahogo sexual. En líneas anteriores narré cómo un hombre en medio de un baile orgulloso me decía que en su historial ya se había "cogido cinco jotitos". No tengo intenciones de afirmar que ese tipo de prácticas no ocurren, pero sí busco clarificar que no es la única forma de interacción sexual entre varones. Tan es así que como parte del *habitus* joto existe la problemática frase "voltar al chacal", misma que hace referencia a un conjunto de estrategias desplegadas por un hombre para convencer a otro hombre de tener relaciones sexuales, ya sea a

través de la seducción o la persuasión, donde el alcohol o el dinero lubrican la interacción y flexibilizan los márgenes de represión sexual.

La crítica surge de la asociación inmediata entre masculinidad, racialización, virilidad fálica, pobreza y violencia, una asociación que no solo alimenta el fetiche alrededor de los chacales, sino que también resulta extremadamente prejuiciosa y reproduce discursos clasistas y racistas. ¿Por qué negarles a estos hombres, a estos chacales, la capacidad de desarrollar vínculos afectivos con otros hombres, ya sea que impliquen intimidad sexual o no, más allá de los discursos e imposiciones de la masculinidad hegemónica? Muchas de mis experiencias haciendo *cruising* resultaron en contactos con chacales, hombres maduros, populares, morenos, tatuados, narcomenudistas que una vez estando de forma íntima con ellos más que despertar en mí una sensación de inseguridad se comportaban afectivos y cariñosos, pues a fin de cuentas la intimidad sexual implica adoptar un performance distinto al que se muestra en otros contextos sociales.

De ahí que la clandestinidad se convierta en un espacio íntimo a la vez que seguro, de ejercicio de la sexualidad para unos, o un espacio de exploración de la afectividad para otros, pues lejos de las miradas juiciosas, esta se convierte en un relapso de la cárcel que implica la masculinidad hegemónica. Muchos varones de origen rural aprovechan así los espacios segregados y la interacción estrecha con otros hombres para vincularse con sus congéneres en diferentes niveles: la fraternidad, la camaradería, la solidaridad son una muestra de ello, pero también, la intimidad y la afectividad corporal lo son.

Existiendo pueblos y comunidades rurales donde hombres abiertamente homosexuales se hacen de un lugar en medio de espacios de homosociabilización masculina, propiciando con ello y hasta cierto punto procesos de sensibilización por parte del resto de varones y una exploración de los afectos. Ejemplo de ello es el caso de “Marcos”, de 34 años, uno de mis entrevistados originario de Apatzingán pero que actualmente vive y trabaja en Morelia, está muy inmiscuido en el activismo, forma parte del ayuntamiento en una comisión relacionada a temas LGBTQ+. Apatzingán es un pueblo bastante interesante, pertenece a la región de Tierra Caliente en Michoacán y ha sido el escenario de múltiples estallidos de violencia detonada por el narco. En mucho, la cultura de Tierra Caliente, de la misma forma que en el norte, ha fomentado la imagen de hombres campesinos rudos y bragados, sin temor a nada, ajustándose a las imágenes típicas del hombre ranchero que en las últimas décadas se ha imbricado con la narcocultura.

Aunque el perfil de Marcos no se ajusta con esta imagen prototípica de hombre calentano, es decir esos hombres de cinto piteado, botas y sombrero, ganadero o campesino, muy por el contrario, según me relataba desde joven tenía un performance de género bastante disruptivo para su contexto. El vivir su infancia y adolescencia y parte de su vida adulta en Apatzingán antes de irse a Morelia a estudiar le hizo convivir e interactuar con estos hombres más típicos de la región cuyos estándares de masculinidad no son distintos a los de otros hombres rurales. A raíz de esta convivencia cotidiana vivió una experiencia que, creo yo, da cuenta de la capacidad afectiva de los varones cuando los discursos de masculinidad hegemónica se relajan.

Si a mí me dio, en particular con un chico que también la conocí por el voleibol y demás. Sí, o sea, de hecho, fue muy raro porque yo con él pues había como está... Digo, no éramos amigos, pero nos llevábamos bien, pues había como esta camaradería, de bromear, de todo eso, y llegó a haber un momento donde ya empezamos a platicar diferente, ¿no? Porque a él también le gustaba la historia, no sé qué tanto. Entonces me empezó a hablar de eso y yo también le comentaba como de la vivencia. O sea, hablábamos de otra cosa que no tenía que ver con el voleibol ni con nada de eso. Entonces pues se daba que ahí, en esa, en ese espacio, en esa cancha, pues había mucho mayate, ¿no? Pero él no lo era. O sea, él nada más iba a jugar voleibol porque vivía cerca y porque se llevaba bien con la mayoría de los que iban ahí. Pero él nunca se había metido con un hombre, nunca había estado con un hombre ni nada. Pero todos los demás sí, pero porque mayateaban, pues así, porque buscaban la remuneración económica o algo así, ¿no? Y entonces pues con él de repente empezó a haber el juego, porque el dueño de la cancha era mi amigo, también era gay y entonces él era el que me... Llegó un momento que me empezó a decir "no, pues es que dijo fulanito de tal, (ya ni me acuerdo del nombre del chico, pero) dijo este, que si se metería con un gay sería con alguien que le gustara físicamente e intelectualmente" ¿No? Pero lo decía como para que yo me enterara, pero yo ni cuenta que.

Como que más bien él ya le había comentado a mi amigo que yo le gustaba, que yo le interesaba de alguna forma, pero no se animaba a decírmelo. Entonces mi amigo tampoco me lo decía directamente, pero lo decía así, como en el aire. Entonces yo en la pendeja ¿no? Hasta que un día que me dice "oye, te acompaño

a tu casa”. Entonces ya estábamos afuera de mi casa y estábamos platicando de trivialidades, de cosas así, de la vida y demás, y de repente me da un beso, entonces él fue el que se me aventó y me dio un beso.

A que él no vea, que no está sintiendo que estuviera haciendo algo incorrecto conmigo. Que realmente la atraía, no en un aspecto de enamoramiento ni nada de eso, y yo “pues no sé, porque me besaste”, o sea, siento que no es lo mismo que a que nos enfoquemos solamente en la parte sexual. Ahí sí, diría yo, nada más hay una cuestión sexual, pero ya hay un beso, o sea, un beso. Y ya con una intención cariñosa, o sea, ni siquiera era con una intención diferente, entonces, para él era como una manera de demostrarme como protección. Fue lo que me dijo. O sea que me había besado como para que yo me sintiera protegido o, como no en un espacio vulnerado pues. O sea, que no fuera yo a pensar que después él me fuera a violentar de alguna manera, o después me iba a traer en chismes con sus amigos. Nada de eso. O sea, como que él, que él quería, como...

Y también siento que era un buen chico. O sea, no sé si siga vivo o no, pero no siento que haya sido en ese momento un chico malo, o sea, como de emociones o sentimientos malos y como que siento que también él se quería cubrir en esa parte de decir no, o sea, lo estoy haciendo porque, porque estoy sintiendo un afecto por él. O sea, no lo estoy haciendo porque quiera abusar de o porque quiera luego tenerlo en chismes o cosas así, sino porque quería... Y sí, después de eso, digo, yo ya vivía acá en Morelia, yo le dije “va a ser más difícil de frecuentar y demás”, y eso fue lo que nos distanció. Pero a mí lo primero que me sacó de onda fue que me haya besado porque, porque fue iniciativa de él, no iniciativa mía. Y yo así de “¡qué!”

La anécdota de Marcos es significativa porque no solo da cuenta de este sexo transaccional buscado tanto por los mayates como por los jotos, sino que también es muestra de otro tipo de interacción por medio de la cual se generan vínculos entre varones. La ruralidad es un entorno difícil para las disidencias sexuales y termina por limitar las posibilidades de establecer vínculos afectivos, pero de ninguna manera las anula, de esta forma en pueblos, comunidades y ranchos de Michoacán y muy seguramente las de otras partes de México existen anécdotas de varones que han mantenido relaciones que van más allá del mero intercambio sexual. Si existen

jotos, varones con una sexualidad bien definida que gustan de otros hombres, también existen otros hombres que sin usar la etiqueta homosexual o bisexual se permiten explorar y experimentar su sexualidad y generan vínculos con otros varones, claro este, ciñéndose a márgenes bien delimitados y preestablecidos por la permisividad comunitaria.

De hecho, el famoso término Mayate que he ido aludiendo en este texto es muy empleado en el argot del colectivo para referirse precisamente a estos varones. El Chacal es un hombre con cierta apariencia, barrial o hipermasculino, pero el Mayate es más bien un título, es una etiqueta con la que se nombra a la persona que no necesariamente es gay, pero mantiene una especie de relación afectiva o sexual estable con alguien que sí se asume como gay o con travestis o mujeres trans. De esta forma, alguien con apariencia chacalona sin problemas puede ser a la vez el Mayate de alguien. También alude a relaciones de poder dadas por la transaccionalidad, pues como decía Marcos, muchos mayates a la manera de un escort brindan sus servicios de compañía o sexuales a aquellos jotos que pueden costearlo.

pues fíjate que el mayateo tenía como varias vertientes. O sea, estaban los que sí iban por una cuestión de dinero, que esos, obviamente los más, o sea, porque siempre han visto que los gais pagamos por afecto. Digo, yo todavía no pago por afecto, pero mis comadres sí pagan por afecto. Para mí era muy evidente que decían.

Y también de mi comadre con una falta como de... O sea, porque lo que me decía mi amigo, [nombre omitido], era que a él le gustaba sentir, el que tenía el control sobre un hombre. Y él decía es que a mí no me gustan los gais, me gustan los hombres. Los hombres. Me gusta controlar a los hombres. O sea, hija, ve a terapia. Ve a terapia porque estás muy equivocada.

Y obviamente para él era más fácil así, que por medio de una cuestión monetaria poder conseguir el servicio sexual. Él en particular lo hacía con personas de veintitantos años, o sea, nunca se ha ido a otro lado. Que ahorita que estoy hablando del gay, también te voy a hablar de otra parte, porque también había gais que más bien lo que hacían era pagarles a chavitos menores de edad para que se los cogieran. Y este no. Estos chicos pues, sí lo buscaban así de “ay es que necesito” Y ahí veías al rato a la mujer bien endeudada, terminó hasta en la cárcel

por andarse metiendo en temas que no, con tal de tener los hombres que ella quería. Pero también los generaba una violencia cabrona contra ellos, porque si le cantaba así. “Pues por mi tragas, cállate hijo de tu puta madre, porque eso que traes yo te lo pagué”, cosas así. Y pues estos chicos sí buscaban a los que mejor posicionados o los que tuvieran trabajo. O sea, había comadres que trabajaban en el tec de Apatzingán o bachilleres o cosas así. Y eran con los que iban. E iban y se les arrastraban así, literal, y les decían, así como de ay si quieres yo te puedo coger, pero te va a costar. Ajá, Obviamente nunca le decían cuánto porque podía variar. O sea, podían ser mil pesos, dos mil pesos.

Disfrazadas de amistad o amparadas por la clandestinidad, además de las relaciones sexuales y afectivas interseccionadas por el mayateo o el chichifeo, también existen en la ruralidad otras formas de vinculación afectiva y de pareja más convencionales. Como dije antes, existen periodos en las trayectorias de vida de muchos varones de exploración de su sexualidad, y en estos periodos pueden estar acompañados de la experimentación y el establecimiento de relaciones de pareja con otros varones, sin embargo, lo problemático y lo triste es de nuevo los discursos que proscriben la no heterosexualidad terminan por entorpecer la consolidación de estas relaciones y limitarlas. Uno de los grandes temores para muchos jotos de pueblo, mismo que termina siendo un motivante para buscar el amor fuera del lugar de origen, es que a fin de cuentas mucho a lo que aspiran los hombres en nuestras localidades es a hacerse de una familia, en el término tradicional de la palabra, tener hijos y cumplir así todos estos mandatos de género.

Existen casos donde los procesos de exploración y experimentación de la sexualidad entre varones son vistos con cierta permisividad por parte de sus familias, siempre y cuando se limiten a eso, exploración y experimentación discreta y una vez que son desahogados el muchacho debe volver a encauzar su vida para casarse, siendo por desgracia, las mujeres más medio para conseguir la procreación y un hijo que una persona con la que deseas estar en pareja. Hay una frase popular mexicana que se suele usar mucho dentro del ambiente, “taparle el ojo al macho”, muchos varones ante el temor de aceptar sus verdaderos deseos “le tapan el ojo al macho” manteniendo relaciones heterosexuales de forma pública, mientras sus interacciones con los jotos, travestis y mujeres trans en relaciones periféricas, una especie de “casa chica”.

Antes de casarse y de resignarse a vivir en el clóset muchos de estos varones, adolescentes y jóvenes adultos, aprovechan las libertades sexuales implícitas a su género y las posiciones de

privilegio que les da ser varón dentro de sus localidades, me refiero por supuesto a su autonomía y libertad para andar en la calle y estar a deshoras en la noche fuera de sus casas, sin que ello implique un interrogatorio al retornar. Los hombres rurales a diferencia de las mujeres si somos dueños de nuestra sexualidad y al no pesar sobre nosotros la institución de la virginidad como una forma de control de nuestros cuerpos, estar con otros hombres no despierta demasiados temores, siempre y cuando estos hombres no tengan una “mala reputación como jotos”.

La homosociabilidad masculina permite disfrazar vínculos afectivos íntimos de una inocua amistad; de esta forma, no son extrañas las anécdotas de chicos que, en sus procesos de exploración de su sexualidad, se acercan a otros varones. Incluso existen casos donde los jotos conocidos del pueblo se convierten en una especie de "iniciadores", un primer contacto sexual buscado por otro varón ya sea por curiosidad, calentura, morbo, atracción genuina o la búsqueda de contención emocional en el proceso angustioso de conciliarse con una sexualidad y deseos no comprendidos.

Se ha escrito mucho sobre estas interacciones masculinas dentro y fuera de contextos indígenas, como lo muestran los trabajos de Cosió y Fernández (2004), donde analizan el caso de las Maringuias en Tiríndaro, una comunidad cercana a Zacapu, donde hombres mayores que administran una estética son frecuentados por algunos varones jóvenes de la misma comunidad. También existen las descripciones de Núñez (1999) para el caso de Hermosillo, que ya he citado antes, y por supuesto, el paradigma Muxe.

Miano (2002) y Amaranta Gómez (2004) explican cómo en Juchitán las y los muxes se convierten en los primeros contactos sexuales de muchos hombres desde edades muy tempranas como una especie de alternativa a tener sexo con las mujeres. Por supuesto, existen particularidades en cada uno de los trabajos antes mencionados, pero lo innegable es que las trayectorias de vida y, con ello, sus experiencias afectivas y sexuales de estos varones rurales, sean indígenas o no, están modeladas desde un *habitus* compartido, que se construye sobre la base de la ruralidad y los discursos hegemónicos que imponen la heterosexualidad como lo "natural".

Profundizando en lo anterior, y esto desde una postura muy crítica, considero que en las últimas décadas la muxicidad se ha convertido en un fetiche antropológico, esta fetichización lejos de contribuir al análisis de las sociedades rurales ha fomentado la sobreexotización de las

identidades de género y las prácticas sexuales de comunidades indígenas istmeñas, difundiendo el bulo de que en Juchitán y poblaciones aledañas existe una aceptación plena de identidades y sexualidades fuera de la cisheterosexualidad, apoyándose en el argumento de que la muxicidad forma parte de visiones de género procedentes de discursos que han logrado tener continuidad desde la prehispanidad hasta nuestros días, invisibilizando así las violencias contemporáneas que viven las muxes y que para nada son distintas a las que viven las, los y les jotos en el resto de regiones rurales de México, mismas que en este trabajo me he dado la tarea de enunciar.

Considero que esta exotización de la muxicidad en mucho reproduce discursos no solo colonizantes sino también racistas, pues como parte de los discursos anticoloniales se ha denunciado el género como un concepto inventado por occidente e impuesto a las comunidades (Quijano, 2004). Sin embargo, y de forma muy contradictoria, muchos académicos, activistas y líderes étnicos en los procesos de reivindicación cultural gustosamente alimentan el mito de que los pueblos indígenas son entidades prístinas, una especie de facsímil de sociedades prehispánicas con una continuidad ininterrumpida hasta nuestros días, negando discursivamente los procesos de imposición del sistema colonial, sus instituciones y la religión católica en las poblaciones sobrevivientes a la conquista y a las epidemias y cuyos descendientes son la base poblacional de aquellos que llamamos indígenas en México.

No niego la capacidad de agencia y que existen muchos remanentes de cultura prehispánica en las manifestaciones culturales de las poblaciones indígenas contemporáneas como parte de procesos de resistencia, pero atribuir el binarismo de género como una forma de disposición y jerarquización de los cuerpos sexuados como algo exclusivo de occidente y la modernidad no solo es falso, sino que en antítesis ha generalizado la idea de que el binarismo de género es incompatible con los discursos construidos en torno a la prehispanidad.

Como ya expliqué anteriormente, es extremadamente difícil conocer cómo los pueblos indígenas prehispánicos disponían, ordenaban y jerarquizaban los cuerpos a través de las diferencias culturales atribuidas al sexo, primero por la falta de fuentes confiables. La arqueología ha contribuido en gran medida a rescatar indicios que ayudan a hacer una reconstrucción de las formas de vida antes de la conquista, pero es extremadamente difícil hacer hablar a las piedras. Por su parte, la historia ha intentado hacer lo propio con las fuentes escritas, pero de nuevo, los códices prehispánicos son pocos y las fuentes coloniales deben ser tomadas con precaución, considerando su contexto de escritura y los autores.

El otro gran problema, y creo es el más importante, es que la prehispanidad no es una unidad cultural homogénea, sino la categoría epistémica construida para facilitar el estudio de un periodo y las poblaciones que vivieron durante éste en un territorio determinado. Lo que asumimos como mundo prehispanico es en realidad un conjunto de pueblos con culturas particulares que luego fueron homogenizados bajo la categoría colonial indio y para posteriormente ser absorbidos por los proyectos nacionales como indígenas. Decir que en el mundo prehispanico la homosexualidad era tolerada o que existían terceros géneros, no solo puede conjuntar anacronismos, sino que cae en la sobregeneralización, puesto que las visiones acerca de lo aceptable o inaceptable como parte de las prácticas sexuales, así como los roles y construcciones culturales incorporados a los cuerpos sexuados de un grupo en específico podrían ajustarse a lo que contemporáneamente entendemos como homosexualidad y formas no binarias de género, pero también podrían no hacerlo, al tiempo que no necesariamente serían compartidas por algún otro grupo.

En la actualidad, los movimientos indígenas se debaten en dos discursos dicotómicos. Por un lado, los que atribuyen la heterosexualidad y el cisgenderismo como una forma "natural" y "correcta" de deseo y de la expresión de la identidad de género, mucho más acorde con los pueblos indígenas, y que relacionan la homosexualidad, el travestismo y el transgenerismo con una "contaminación" que llegó a las comunidades a través de una cultura occidental, ladina y mestiza decadente (Hernández, 2000; Núñez, 2011). Por otro lado, los discursos que insisten en seguir viendo a las comunidades como regiones de refugio, tal como las planteaba Aguirre (1991), ajenas a fenómenos como la interculturalidad, donde lo que se considera como una "contaminación de occidente" son las disposiciones binarias de los cuerpos sexuados. En este paradigma, lo más adecuado para atender las prácticas sexuales y disposiciones de género de los pueblos indígenas como entidades desterradas de la modernidad es, en realidad, la fluidez de género y expresiones que sobrepasan el binario hombre-mujer. Esto se debe a que, por supuesto, el binarismo de género como disposición hegemónica resulta "poco exótico", por no decir demasiado aburrido, y disiente con las visiones que ven a los pueblos indígenas como entidades al margen de la civilización occidental cuando en realidad están teniendo una lucha constante por defender su posición como parte de ella dentro de los Estados modernos.

En ambos casos, lo que se busca es conectar a los pueblos indígenas y sus movimientos de reivindicación cultural contemporáneos con un pasado glorificado, muy acorde a lo planteado

por Melucci (1993) como parte de su teoría de los nuevos movimientos sociales. Lo preocupante aquí es cómo esta lucha discursiva afecta a las diversidades sexuales originarias de pueblos indígenas en contextos rurales, y los bulos de información que difunde. Desde una perspectiva, se anula la existencia de formas de deseo y expresión de género no cisheteronormativas dentro de las poblaciones originarias, y por otro lado, se usan las homosexualidades y formas de travestismo y transgenerismo indígenas como una prueba irrefutable de su lejanía cultural con la civilización occidental, asumiendo, por supuesto, que éstas deben ser un remanente de formas culturales prehispánicas.

Desde mi lectura, lo problemático del caso muxe es que desde descripciones externas se ha asumido la muxeidad como un tercer género. De la misma forma en cómo los exploradores coloniales ingleses narraban y exotizaban las costumbres de los pueblos de África y la India, propios y extraños han difundido este bulo del tercer género aceptado por la comunidad, algo que no es del todo cierto. Aquí no quiero anular las identidades de género fluidas y fuera del binarismo, ni la popularización del pronombre “elle” para referirse a las identidades no binarias, más bien invito a que seamos cuidadosos y aprendamos a no hacer generalizaciones. Al ser cercano a estos temas he conocido muchas personas y construido amistades originarias del Istmo que al tiempo que reivindican la etiqueta muxe también se reconocen como personas no binarias, ellos como parte de una generación de jóvenes dentro de la nueva ruralidad comenzaron a reconocerse fuera del binario de género tras empaparse con la información brindada por el movimiento LGBTQ+ ciudadano o por estar en contacto estrecho con colectivas feministas. Antes de estos procesos de introspección y reconocimiento de esta identidad se sentían cómodos con las etiquetas convencionales homosexual, gay, joto y trans en algunos casos. Si bien ellos representan una parte de la muxeidad esta identidad cultural abraza otras formas de sexualidad y expresión de género como homosexuales/gay cisgénero, travestis y sobre todo mujeres trans.

Mi mayor problema con las interpretaciones contemporáneas y lecturas de la muxeidad es que en principio reproducen los prejuicios que tanto daño han hecho al colectivo, pues reduce las identidades trans a un acto paródico donde no eres considerado un hombre al tiempo que se te niega el ser mujer, eres una perpetua intermedia que no termina de ser una cosa u otra, obviamente hay personas que están cómodas con esta liminalidad y la abrazan y reivindican pero su experiencia no representa la de la totalidad del grupo, tal como lo expresan los testimonios de

varias mujeres trans muxes plasmadas en el corto “La realidad muxe: el no paraíso del Istmo de Tehuantepec” de Conciencia Cultural (2020).

En el otro extremo, las personas alejadas del ambiente y la jotería asumen que lo que ocurre en el Istmo es un fenómeno único, cuando esto no es cierto, y en un afán de ser respetuosos e inclusivos convierten todo acto performativo en una manifestación de un aparente tercer género, pues no saben reconocer las sutiles diferencias entre ser trans y jotear, ya hablé antes del travestirnos verbal como un acto performativo por medio del uso de los pronombres en femenino, el que un homosexual como joto o jota con amistades o en ciertos espacios se refiera a sí misma en femenino no significa que se perciba como mujer o reclame el ser reconocida como tal, un derecho de muy difícil acceso para las mujeres trans, muy al estilo de los actos del habla de Austin (1985) lo que muchos jotos hacemos es posicionarnos por medio del uso de las palabras lejos de una heterosexualidad asociada a su vez, por la concordancia obligatoria, con la masculinidad y la forma convencional de ser hombre..

Desde una posición personal, prefiero leer la muxicidad como una identidad cultural indígena reivindicada que se imbrica con formas de deseo y de expresión de género tradicionalmente marginalizadas y que abarcan un amplio espectro. Reducir todas estas identidades a una especie de tercer género me parece re exotizar a estos pueblos indígenas, mientras se invisibilizan las violencias que muchos jotos, homosexuales/gay, travestis, y mujeres trans muxes viven en sus comunidades, mismas que forman parte de las violencias estructurales y culturales que vivimos las sexualidades e identidades de género fuera de la cisheteronormatividad en el resto de regiones rurales del país. Como argumenté al principio, las dinámicas de exclusión, discriminación y sobre todo, las formas en cómo se ejerce la sexualidad y los espacios de permisividad y resistencia para la expresión de género no distan demasiado de otras colectividades rurales.

En la ruralidad en varias localidades pequeñas, sean indígenas o no, existen procesos en donde los varones con la intención de explorar su sexualidad se acercan a otros varones o incluso a los jotos, sosteniendo encuentros sexuales ocasionales o generando algún tipo de vínculo afectivo que puede prolongarse en el tiempo hasta que las partes decidan disolverlo o sean obligados a hacerlo. Las disoluciones de estas relaciones pueden darse por presión de la familia del muchacho que mantiene una relación con el joto, pues en la ruralidad lo que se espera socialmente no solo es que seas heterosexual sino que contraigas matrimonio, formes una familia

y tengas hijos. Como ejemplo de uno de estos casos traigo el testimonio de Salvador de 35 años, mi amigo originario de una comunidad purépecha cercana a Pátzcuaro, y cuyos fragmentos de entrevista ya he citado anteriormente en este trabajo. Como parte de su trayectoria afectiva ha mantenido cierta vinculación con chicos jóvenes de su comunidad, no porque él les haya buscado, sino porque estos jóvenes han visto en Salvador una persona que ofrece seguridad para explorar lo que podríamos llamar como bisexualidad. Incluso desde una perspectiva más crítica se podría decir que estos varones buscan a Salvador porque ven en él a una persona vulnerable que fácilmente aceptará mantener relaciones sexuales o dar dinero, cuando este no es el caso por supuesto. Sea cual sea la motivación, este tipo de relaciones no tienen la capacidad de trascender o prolongarse demasiado por las circunstancias que impone el vivir en el pueblo.

Pues es que... te voy a decir uno de tantos, pues... es que uno un chavito yo nunca me imaginé que él, llega y me dice “préstame dinero”, así pues en buen plan y yo nunca me imaginé, todavía hasta el wey me lo jura por el señor de Caracuaro “no, te los voy a pagar”, bueno, hasta el día de hoy no me los ha dado, bueno ya , nos llevamos, pero una noche fuimos con... mero por ahí una aventurilla y es de los chacalillos que hay por ahí en los pueblos, y te digo yo que se va, dos chavos se van a ver a la disca prima en lo oscuro, y les digo yo, yo me quedé parado, y le digo yo ¿Qué pues tanto hacen ellos? “tú no te fijas en eso, mira ven” y hay voy, eso sucedió hace poquito, mira ven, siéntate acá a un lado, estaba oscuro también ahí, agáchate, a cabrón dije yo pus para que, y para qué crees, no te imaginas, yo tampoco me imaginaba, que se saca pinche macanota, abre la boca, para que voy a abrir la boca, tu ábrela, no'mbre cuando siento el pinche fierro, no que me baja y casi me ahoga, no pus él era una cosita así y pinche macanon, como que jaló porque ya sentía que me ahogaba, y dice “yo pensé que no lo ibas a hacer” y yo de wey pero me lo estás dando, “y andas en el templo y haciendo esto, no ves que en la biblia dice” le dije a mi me vale verga lo que diga la biblia, “cómo puedes hacer esto” y le dije mira una cosa es decir, todos somos humanos y pecadores, no porque ande ahí vas a decir que me voy a portar muy bien, bien que te gusto, ya a me dijo “pero no le vayas a decir a nadie” y yo de, yo no lo hice lo hiciste tú, pero no te preocupes de mí no sale nada. Ahí empezó la aventura, llegó y me dijo, es que no tengo nada pa darte y yo pendejo, y ahí empezó uno, dos, 3 años.

No es que viene 2 de la mañana, chífleme y chífleme ahí afuera de mi casa, no qué vergüenza, y mi mamá, y los perros ladre, que vergüenza, todo se oía ahí en el patio de mi casa, pus como es parcela no, y chiflándome, ya cuando oía el chifladito ya sentía el corazón, pero no tenía llenadora de coger, en el campo.

“¿Qué quieres? ¿qué haces aquí? Te van a oír”, “tu agárrale” no me digan dos veces, ven, la primera vez lo metí y duro, no yo ya no aguantaba, yo le dije no ya párale, pus 3 horas, pero iba pues medio entrado, no sé si en vino [alcoholizado] o su pinche cigarrillo [marihuana], no sé, pero duro, no ya, me ponía acá, me ponía allá, me echaba acá, y el pinche rechinadero de aquí de la mesa, de la cama [se ríe]. Me da miedo porque si me da miedo, soy de las personas que digo soy pinche caliente, pero tengo que aguantar, tengo que buscar la persona correcta, llegó un tiempo que dije “no, te vas a meter en problema” él en ese tiempo era soltero, después ya se juntó, ya tuvo hijos.

Si, a diario, iba cada tercer día o cada así, ay no le dije, pero no sé qué encontraba en mí, pus tú ves, no, nada que ver, pero pus ahí iba el chico, ahorita ya se fue al norte, gracias a dios ya me la dejó, pero no me habla pues ya porque le dije que ya no, ni dirigir la palabra, se enojó fue tanto su coraje que ya no me habla.

Como que tuvimos una relación chistosa de que éramos novios y que la chingada, siento que es bisexual, pero ya se juntó, pero frente de mi mamá se pasaba, le valía madre, el que, si tenía una relación seria, según pues, pinche juego se pasaba, y mi mamá “pus es que quién es”. Sus papás lo iban a buscar a mi casa, uy ya sentía que... su papá bien pinche especial.

En la ruralidad, muchos hombres discretos no necesariamente se asumen como homosexuales a pesar de tener una atracción genuina hacia otros hombres, aprovechando la convivencia estrecha con otros varones en espacios de homosociabilidad masculina. Desarrollan vínculos afectivos que a veces se construyen sobre la base de la interacción sexual transaccional (al menos al principio), llamase mayateo o chichifeo. Estos hombres de ninguna manera aspiran a casarse con otro hombre. No necesitan llamarle novio o pareja al sujeto con el que tienen intimidad; sus relaciones no implican exclusividad sexual ni monogamia, sino que, alejados del ambiente y la etiqueta gay u homosexual, hacen vida como heterosexuales teniendo esporádicos

encuentros de manera clandestina con otros hombres, como ya he ejemplificado aquí por medio de diferentes testimonios.

Es importante no confundir intencionalidad con ingenuidad; la etiqueta gay u homosexual no se evita por desconocimiento del significado de estas palabras, muy por el contrario, se conocen tan bien los estigmas derivados de ellas que es preferible sustituirlas por eufemismos que, al fin de cuentas, terminan describiendo la relación. Núñez (2016) para el caso de Hermosillo reconoció la palabra "conocerse" o "cotorrear" como códigos cifrados que aludían a la cercanía y contacto íntimo entre varones. En mi experiencia, he llegado a escuchar "cotorrear", pero creo que han sido las palabras más comunes "morbosear" o "que te gusta el desmadre", ser "funda de alguien" para describir el rol pasivo, o ser "el piquete" cuando se es el activo, aunque no hay términos estandarizados.

La razón de que no haya un consenso para seleccionar una palabra que englobe estas prácticas es sencillamente lógico. Estos varones están fuera del ambiente y los *habitus* que este genera; son visitantes ocasionales, pero no asiduos. No son un grupo que haya cristalizado una forma de identidad política sobre la base de sus hábitos sexuales, se limitan a ser hombres que ocasionalmente gustan de otros hombres cuyas formas de procurarse placer están determinadas por un alto grado de clandestinidad. Asumiendo en sus interacciones con otros varones la etiqueta de "discreto", para con ello asegurarse de mantener esa faceta de su sexualidad oculta. Muchos de ellos tienen novia, son casados, divorciados o viudos, pero todos hombres alineados a la heterosexualidad y a la respetabilidad asociada a ella, como es el caso de Doro, uno de mis entrevistados de Uruapan, un hombre maduro que representa muy bien este tipo de varones.

Sí, pero, soy así como tapadito, porque te digo, aquí todos me conocen. Serio, pues, o clientes que tengo de la madera o así. Entonces siempre trato de ser así más tranquilón, más calmadito. Guardo mi distancia.

Mira, yo antes me cuidaba mucho en ese aspecto, pero yo la neta empecé a notar que cuando más te cuidas, más te pasan cosas. No sé si te ha pasado. Porque yo antes, conocía amigos, así como tú digamos, que eran de fuera, y decía "no, pues vamos a un hotel aquí del centro". Y como te digo, cuando más te cuidas, más te pasan las cosas. Y yo les decía "pero vamos a entrar al hotel, así como si nada" pero cuando más me estaba cuidando era cuando me encontraba a conocidos.

Entonces ya ahorita trato de ver una forma natural. Pues ya, me cuido en la cuestión de que no le voy a andar enseñando mis partes a cualquier persona, con que es un cliente, ¿no? Pero pues uno identifica las personas cuándo quieres ligar, entonces me cuido en la cuestión de mi negocio. En la cuestión de tener una apariencia dentro de mi negocio. Por decir, en mi negocio nunca me ando llevando con los albañiles, con los arquitectos, nunca le he insinuado nada a un cliente. Pero ya de ahí en fuera pues ya.

4.2- Del espacio físico a lo digital, el desdoblamiento del ambiente en redes sociales y apps de ligue

En el capítulo anterior hablaba ya de cómo el cine Arcadia y algunos otros lugares de encuentro sexual eran frecuentados por este tipo de varones, cuyo único propósito era procurarse placer más allá de construir vínculos. Sin embargo, me pareció prudente dejar para esta parte otro tipo de herramientas por medio de las cuales tanto jotos como personas esporádicas en el ambiente hemos encontrado la forma de conectar entre nosotros, y estos son los medios digitales. Es innegable el hecho de que en las últimas décadas la tecnología se ha democratizado; el acceso a los equipos de cómputo, teléfonos inteligentes y al internet dejaron de ser un lujo para ser parte ya del día a día. Incluso con la pandemia de COVID-19 del 2020, se evidenció la necesidad de democratizar aún más las tecnologías de la información y de las comunicaciones (TIC). Para el caso de Michoacán, para el año 2021, el 66.8% de la población tenía acceso a internet. Pese a que no se posiciona como uno de los estados con mayor accesibilidad a internet, tampoco es de los más rezagados. Al mismo tiempo, el 74% de los michoacanos poseemos teléfonos celulares (INEGI, 2021).

Analizando lo anterior, da un panorama interesante con respecto a lo accesibles que son las redes sociales y las aplicaciones de ligue más allá de las ciudades. Como anécdota personal, puedo declarar que desde mi pueblo tuve mis primeros vistazos al ambiente a través de una plataforma de chat allá por el 2008, mientras asistía a la preparatoria. Teniendo acceso al internet gratuito de las instalaciones de la escuela y visitando los *cibers* que cobraban \$10 la hora, pude conocer a otras personas y tener un ligero respiro de la sensación de aislamiento que me

provocaba mi pueblo, mucho antes de irme a Morelia o de la masificación de las redes sociales o las aplicaciones de ligue. Una anécdota similar es compartida por Marcos, mi entrevistado de Apatzingán, que declaraba:

Ay, pues es bien chistoso porque se lo bajé a otra. O sea, pero no, o sea, ¿cómo te explico? Se lo bajé, pero no, porque yo quería bajárselo. Me acuerdo de que este chico en una ocasión fue a recoger a su novio a la misma prepa, pero él iba en el turno matutino y yo vespertino. Pero ya ves que siempre nos topamos a la salida. Y entonces él lo estaba esperando y pues yo ahí me quedé a zorrear. A zorrear así, a posar. Y pues igual me gustaba, pero ahí quedó, o sea no, como que ya después no fue por el chico ni nada de eso. Luego me lo volví a topa. En el centro y yo dije mmm. Y ya la manera en la que ya por fin empezamos a platicar fue por esta aplicación que te decía del winrap, creo que se llamaba el programa. Pero eran chats de diferentes cosas que, para hablar de perros, que, para hablar de viajes, y entre eso había salas LGBT y había chat privados. Eran las salas donde todo el mundo expresaba y hacía figuritas, así como en el metroflog que juntabas muchos signos y hacías una flor... así también. Sí estaba muy mono porque también tenías interacción con gente de Veracruz hasta de Guatemala, o sea era una plataforma muy amplia, pero en lo local, pues también tenía como “Chat Apatzingán”, “Gay Apatzingán”, “LGBT Apatzingán”, o cosas así. Entonces yo me metía a esos, obviamente. Y ahí, pues estuvimos platicando porque también se pueden mandar... Fotos no se pueden mandar, pero sí había la opción de prender tu cámara y hacer una video llamada. Y como toda esa información era encriptada pues nadie veía nada, ¿no? Pero luego había weyes que, en el ciber, se ponían a jalársela y todo el pedo ahí.

Si, o sea esto era un lujo y ahí fue donde ya como que empezamos a hablar. Ya en esa, en ese programa. Y ya nos citamos, pero pues yo era, yo era muy tonta. O sea, porque me acuerdo que nuestra primera cita fue ir al cine, pero pues yo te digo, estaba muy nervioso, estaba muy desubicado de que no sabía que se hacía en esos casos y aparte el me ganaba por diez años, o sea yo tenía 17 y el 27.

Los *cibers* y las salas de chat, si bien en su momento fueron una novedad, no son otra cosa que el traslado de prácticas bien conocidas en el colectivo llevadas a los formatos digitales.

Durante finales de los noventa y principios de los dos mil, era frecuente que en los puestos de revistas y estancillos circularan revistas pornográficas. Estas revistas, para muchos homosexuales, incluido mi caso, fueron el primer contacto con la pornografía no heterosexual. En algunas de estas revistas para adultos, era común que, además de imágenes explícitas, hubiera artículos referentes a información relevante para el colectivo, teniendo al final una sección de “se busca”, donde uno podía encontrar anuncios o solicitudes de relaciones y amistad en plan "hombre maduro busca tal, favor de comunicarse al número". Aquello era una manera ingeniosa, por decir lo menos, en la que el colectivo buscaba los medios para conocer a otras personas y, en la medida de lo posible, generar vínculos o intimar, todo cuidando las apariencias y protegiendo el anonimato. Los medios digitales, como las salas de chat y luego las aplicaciones de ligue y las redes sociales, fueron las herederas espirituales y continuadoras de estas dinámicas de interacción.

Facebook se ha convertido en una de las redes de mayor penetración y permanencia desde su aparición. Para generarte un perfil en esta red no es necesario cargar toda tu información, al mismo tiempo la plataforma no regula la producción de perfiles de sus usuarios, lo que permite generar un perfil fake que mantenga anónima tu identidad. Al mismo tiempo, la plataforma brinda la opción de hacer grupo con la finalidad de generar comunidades de usuarios, lo que ha sido empleado ingeniosamente no solo para hacer grupos de compra venta, sino otros más discretos que, a la manera de las plataformas de chat, te permite conocer los perfiles de otras personas que, como tú, buscan sexo de forma discreta. Yo, desde que me mudé a Morelia allá por el 2010, ya conocía este tipo de dinámicas. Es común que cada ciudad tenga su grupo de Facebook gay o LGBTQ+, de hecho, mis primeras citas salieron de personas que conocí a través de un grupo llamado "Gay Morelia".

Estos grupos permiten la interacción de sus usuarios y es una buena forma para conocer personas sin recurrir a los lugares de ambiente físicos, de ahí que como parte de mi trabajo de campo pudiera identificar varios grupos en la región de estudio, muchos con nombres muy sugerentes como "Desmadre Gay Uruapan". Lo interesante es que estos grupos no solo eran empleados por una población local, sino que varios post eran de gente de Capacuaro, Paracho, Nahuatzen y Cherán, entre otras localidades rurales cercanas a Uruapan. Estos grupos, a diferencia de los lugares de *cruising*, te permiten tener una mayor interacción con otras personas, al tiempo que dan un mayor margen de planificación para un encuentro. Nuevamente, buscar

personas fuera de tu localidad y establecer un punto medio o alejado permiten conservar la clandestinidad y evitar miradas indiscretas, siendo Uruapan un punto de atracción para muchos chicos originarios de comunidades purépechas aledañas, como Capacuaro, Quinceo, Comachuen, Turícuaro, Nurio y Urapicho, entre otras, donde se pueden permitir tener relaciones homosexuales con personas contactadas en este grupo lejos de la vigilancia de sus comunidades. Véase imagen 11.



Imagen 2. Imagen modificada de Facebook enero 2023.

Además de los grupos de Facebook, existen otros espacios construidos por los medios digitales que se han convertido en fenómenos interesantes y permiten observar diferentes facetas de la interacción humana, sobre todo, cómo se reedifica el género en las aplicaciones cuyo fin es buscar sexo o pareja. Ya anteriormente en este trabajo he mencionado la aplicación Grindr; esta no es otra cosa que una app de citas específicamente hecha para la comunidad de varones homosexuales, aunque ello no excluye que personas travestis, mujeres trans o personas no binarias también puedan ser usuarios. La aplicación, al igual que Facebook, te permite hacer un perfil sin ser necesario llenar todos los campos de información. Estos campos van desde tu nombre o username, edad, rol sexual, identidad de género, situación sentimental o estado civil, comunidad a la que te auto adscribes ya sea esta twink, bears, otthers, etc., estado serológico y última fecha de testeo de VIH, al tiempo que te permite cargar hasta cinco fotos, una de las

cuales será la primera que verán el resto de usuarios, aunque si lo prefieres puedes omitir esto. La aplicación comprende tan bien la situación de sus usuarios que incluso permite disfrazar el icono de la aplicación por el de una calculadora o reloj con el fin de brindar mayor discreción. Véase imagen 12.

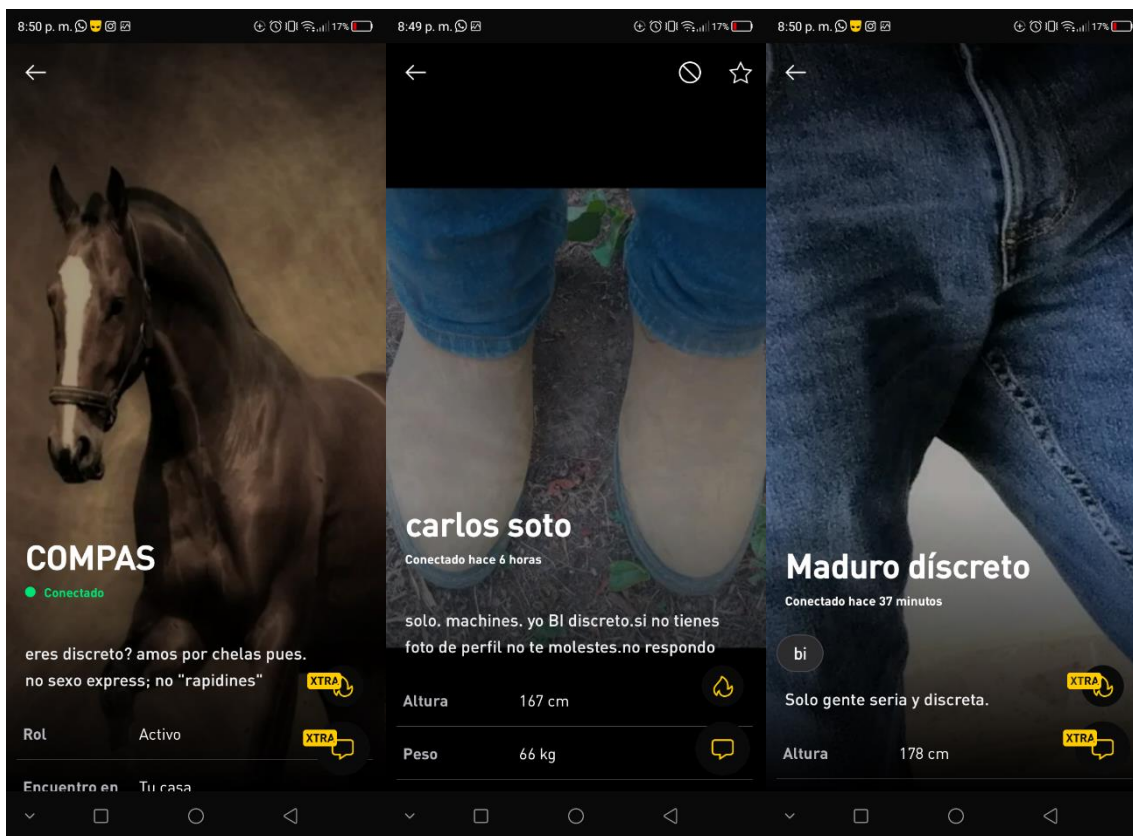


Imagen 3 Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022, donde se pueden observar la manera en que se elaboran los perfiles y algunas de las etiquetas mencionadas donde prevalece la de discreto. Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022, donde se pueden observar la manera en que se elaboran los perfiles y algunas de las etiquetas mencionadas donde prevalece la de *discreto*

La dinámica en Grindr es sencilla, abres una cuenta con algún correo o directamente con tu Facebook, generas un perfil con un username bajo del cual puedes escribir una pequeña descripción de lo que buscas o información que deseas dar a conocer a otros usuarios, algo en lo que profundizaré más adelante. Como un aspecto novedoso y reciente en la descripción de usuario, Grindr incorporó la opción de colocar etiquetas, mismas que en teoría facilitan a los usuarios la búsqueda de personas con gustos afines. Las etiquetas abarcan desde pertenencia a un colectivo, fetiches sexuales, pasatiempos, de entre las cuales destaca la etiqueta "Discreto"

para indicar si estás o no en el closet o bajo qué términos y condiciones deseas tener sexo. La app te da opción de ocultar tu edad, y usando tecnología de geolocalización de tu celular te mostrará los perfiles de otros usuarios en un rango de hasta 80 km para las cuentas básicas, dando la opción de aumentar el rango de alcance en versiones pagadas de la aplicación. La interacción típica dentro de la app consiste en ver los perfiles de los demás usuarios, y si alguno llamó la atención, pues directamente enviarle un mensaje o si lo prefieres dar un tap, que se representa con el icono de una flama. La aplicación te avisará en tu bandeja de mensajes cuáles perfiles te han dado tap y a partir de ello tú decidirás si deseas interactuar con ellos.

Grindr ha tenido una importante penetración en México, pues según el último comunicado de prensa de los directivos de marketing de la aplicación, cuenta con 13 millones de usuarios alrededor del mundo, estando México entre los tres primeros, superado por Brasil y la India en el segundo y primer lugar, respectivamente (Caporal, 2022). Al igual que las cabinas y otros sitios de encuentro sexual, la popularidad de Grindr se ha conseguido por la publicidad boca a boca, pues no es raro que en el colectivo se recomiende su uso y las referencias a la app formen parte ya de la cultura del ambiente. Con ello, quiero dar pie a un análisis de la aplicación, pues en el colectivo hay un consenso en que no solo es un lugar hostil al propiciar una interacción displacentera entre sus usuarios, sino que en ella es fácil ver reflejadas las pugnas al interior del colectivo fomentadas por las luchas de poder desde la masculinidad hegemónica y misoginia.

Las etiquetas "no fems", "hetero curioso", "macho por macho", "masculino discreto", "casado discreto", "soy gay y me gustan los hombres, si quisiera una mujer sería hetero" y "varonil discreto", entre tantas otras similares, son parte de un lenguaje común que uno fácilmente puede encontrar como parte de las descripciones de Grindr. Esta aplicación termina siendo otro campo social donde la masculinidad hegemónica y la expresividad de la misma aparentemente te otorgan un mayor estatus, un capital simbólico sobre el cual varios varones sustentan los ejercicios de dominación hacia otros hombres, que ellos perciben por debajo en la jerarquía social al estar más cercano a lo típicamente asociado a la feminidad. Como ya había planteado antes, la homofobia se enraíza en una misoginia construida por la disposición y jerarquización de los cuerpos sexuados como parte de la estructuración de los sistemas sexo-género, como lo plantea Ortner (1976) y Rubin (2013). Véase imagen 13.

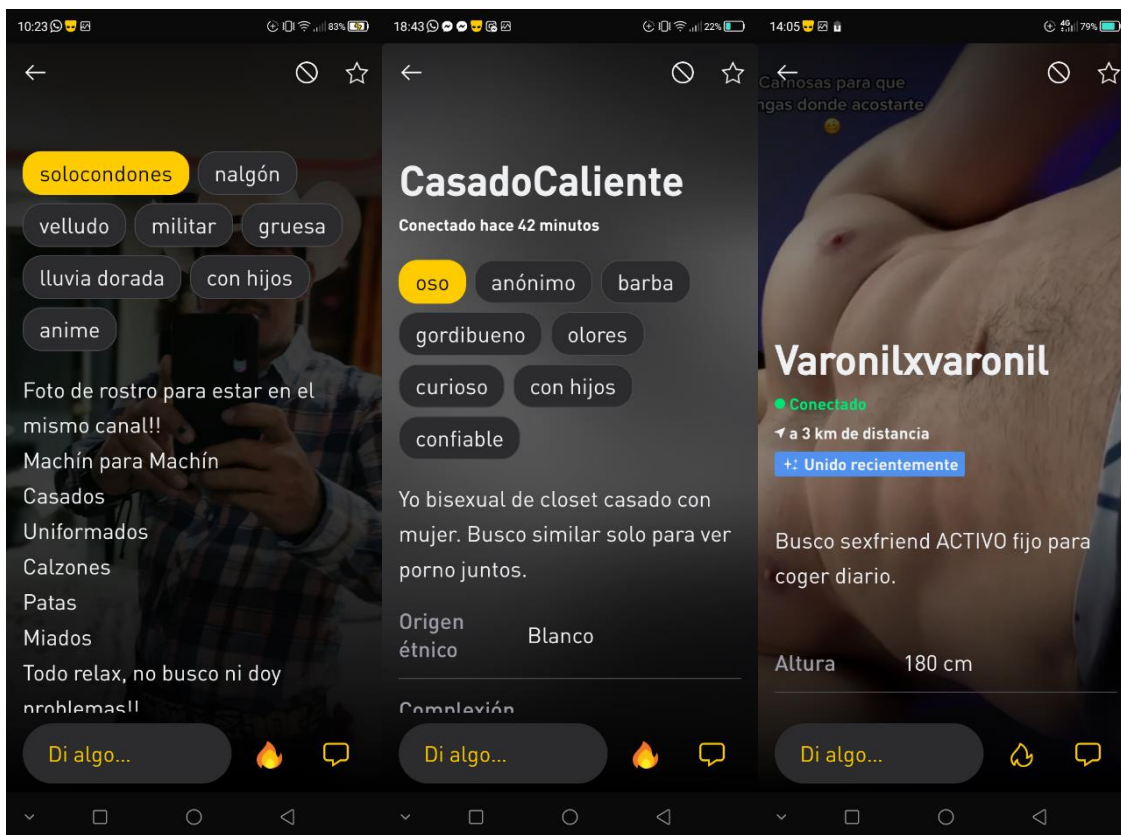


Imagen 4. Capturas de pantalla de algunos perfiles obtenidas de Grindr. Imagen modificada de Grindr del 10 de junio 2022.

Por ello, no es contradictorio que los sujetos homosexuales, como personas incorporadas a este sistema sexo-género, reproduzcamos los discursos que subordinan a la mujer y lo femenino. Así, cuando hablamos de homofobia interiorizada, no solo estoy aludiendo al disciplinamiento internalizado que nos enseñó a odiarnos y repudiarnos a nosotros mismos por poseer una sexualidad "aberrante", sino también cuando algunos varones que sí cubren ciertos estándares de masculinidad se convierten a su vez en agentes disciplinares para otros varones. De esta forma, las etiquetas de "loca", "jota", "pasiva" o "obvia" son vituperios lanzados a miembros del colectivo por otros miembros del colectivo para enunciar su posición degradada en el ambiente, cuyo empleo en las redes sociales y las apps como un desdoblamiento del ambiente físico también es frecuente. Este tipo de experiencias se ejemplifican con el testimonio de Antonio, mi entrevistado de 24 años y originario de un rancho cercano a Santa Clara, al cual precisamente contacté a través de Grindr.

Y yo me quedo así de no manches, ósea, si eres o si no eres cuantimás si si lo eres pa que vas a estar atacando a otras personas siendo que tu es igual, namas por puro. Vamos a suponer que por puro machismo nomas para aparentar, y yo nomas me quedaba acá de que me dirías si te dijera que esa persona que tú me estás diciendo que dice asina que si llegara a tener un hijo, vamos a poner un ejemplo pues, pero si fue uno de ellos, me vino a buscar ayer, yo así me quedaba de no manches o luego también tuve otras experiencias porque me llegaron a buscar no sé si por querer experimentar o no sé si porque realmente si, que me decían como estas comentando que están en la aplicación [Grindr] que “heterocurioso” que este que “hetero” o que “hetero discreto” o no sé qué, haz de cuenta ahí se quedaban nada más este... am... haz de cuenta ahí decía “pero es que yo no soy joto” “es que a mí me gustan la mujeres” y ya estando bien entrados, o sea en que momento tú vas a decir que tú eres... bueno hombres somos todos, diferentes preferencias sí, pero haz de cuenta a como ellos toman la etiqueta o el decir soy hombre es porque les gustan las mujeres y digo ok si te gustan las mujeres porque te andas metiendo con un vato y así me decían “pero es que a mi si me gustan las mujeres que quien sabe que tanto” o luego ello me decían “lo que tú quieras x cosa y me consigues a fulanita de tal y seguimos tu y yo” y yo o sea no manches por eso te digo que.. en el rancho hay varios lo que pasa que son ben miedosos ya que tienen sus familias sus hijos sus nietos ya como que dicen “ya pa qué” o lo que sea y se guardan por qué, porque son gente haz de cuenta de años atrás que no les tocó vivir como pus hasta ahorita.

Si bien Grindr permite a sus usuarios procurarse placer de forma discreta, como parte de los hábitos sexuales modelados por la clandestinidad asociados a sexualidades periféricas como la homosexual, la interacción a través de un medio digital desvanece ciertos filtros sociales implícitos al espacio físico, lo que fomenta una mayor hostilidad entre los usuarios que tal vez no se vería en un contexto de interacción cara a cara (Gómez, 2019). En mi caso, la app no es nada nuevo para mí, mi primer perfil lo abrí en el año 2018 y he sido usuario de la app de forma intermitente desde entonces. Durante mis jornadas de trabajo de campo, era fácil toparse con los clásicos perfiles sin información más allá del nombre o un username y la edad, ello bajo la lógica de preservar el anonimato, por supuesto. Sin embargo, lo interesante es que había otro sector de usuarios que ponían especial esmero en proyectar una imagen de masculinidad ligada

a aspectos asociados a su vida cotidiana como personas provenientes de la ruralidad. No era extraño toparse con perfiles con sujetos a caballo, usando sombrero, gallos de pelea, pistolas o composiciones fotográficas que daban cuenta de que los sujetos eran campesinos o trabajaban en el campo. Había selfies en huertas de aguacate, de zarza o viveros de la ya instaurada industria aguacatera-berry que tiene Michoacán.

Como ya he venido mencionando, el género son las disposiciones que la cultura hace de los cuerpos a partir de las diferencias sexuales. Como dice Butler (1999), no existe sexo dado ni género dado, sino que el género es la citación performática de los discursos construidos a lo largo del tiempo, incorporados socialmente a los cuerpos asignados con el género hombre, imponiendo sobre estos también un conjunto de mandatos, mismos que asocian las identidades masculinas con el trabajo y la función proveedora derivada de ésta (Sarricolea, 2017). Por medio de esta asociación hombre-trabajo, muchos varones rurales convierten las labores que tradicionalmente desempeñan en sus comunidades como referentes de masculinidad, una masculinidad usada como un capital simbólico que estabiliza las aparentes disonancias cognitivas detonadas por sentir atracción hacia otros hombres, casi como si de un “pero” se tratara. Los alardes de masculinidad usando la indumentaria y el trabajo en el campo, todo bien cuadrado como parte de *habitus* rural, discursivamente, lo que se busca proyectar es “me gustan los hombres, pero eso no me hace dejar de ser hombre”.

Los alardes de hombría y el rechazo contundente a aquellos varones alejados del modelo de masculinidad hegemónica en la ruralidad no solo atienden a una aparente preferencia de ciertas estéticas o expresiones de género en el plano erótico. Estos varones buscan a sus iguales con no solo para satisfacer un fetiche, sino que esta preferencia por hombres alineados a expresiones de género normativas, es decir que no se les note, cubre también otra necesidad primordial, que de nuevo alude a una estrategia surgida de la clandestinidad, la de preservar la discrecionalidad de los encuentros. Al menos eso fue lo que pude deducir tras algunas jornadas haciendo etnografía digital. Obviamente, el performance que buscaba proyectar en el perfil de Facebook que usaba exprofeso para esta tarea buscaba emular en lo posible a cómo se debe de ver un hombre bajo los estándares de la ruralidad. Entre las conversaciones que sostuve con diferentes varones a modo de ligue, una me llamó especialmente la atención. Era un perfil de hombre de 48 años, que me dijo ser de un rancho cercano a Sahuayo. Textualmente, el sujeto

me dijo que si yo fuera a verlo no habría problema, ello porque mi apariencia no levantaría sospechas. Véase imagen 14.

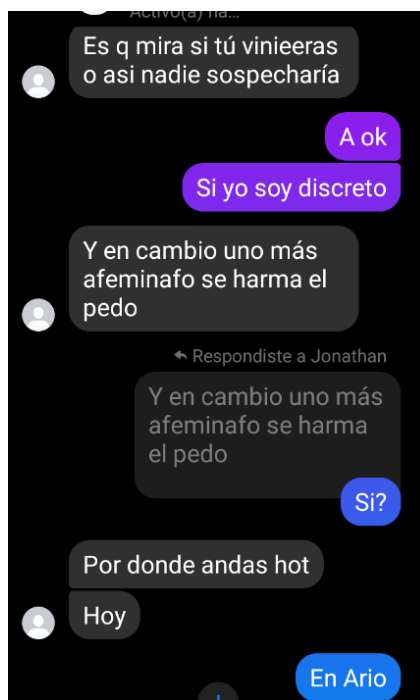


Imagen 14. Captura de pantalla de una conversación de Facebook.

En la ruralidad, la homosociabilización masculina puede encubrir interacciones mucho más íntimas. Como parte de mi trabajo de campo, decidí adoptar una imagen tan masculina como pude. No es que mi persona desentone demasiado con lo típicamente entendido como un hombre, pero al menos intenté potencializar un poco aspectos como mi barba y la ropa con la que era visto en mis fotos. De este modo, mantuve interacción digital con varios varones discretos. Lo interesante es que muchos de ellos mostraron mucho interés en mí, más allá de si les parecí atractivo o no. Creo que el interés provenía en que, al menos en mis fotos, preservaba cierta imagen alejada de lo estereotípicamente gay. No me veía obvia a la manera que la describe Caraballo (2020), pues él plantea a la obvia o la loca como el extremo contrario del discreto, y que es otro de las tantas categorías construidas por el ambiente.

En los pueblos, algo de lo que adolecemos las jotas obvias es la condena al ostracismo que se manifiesta a través de la segregación. Muchos varones prefieren permanecer alejados de los jotos por el temor a ser relacionados con ellos. Un hombre que se respete, lo último que quiere es que lo inmiscuyan en chismes. Ramírez (2013), en su momento, documentó cómo,

para el caso de Cherán, el chisme se instrumentalizaba como un medio de control de la sexualidad de las mujeres. Las mujeres procuraban "no estar en chismes," regulando su comportamiento y ciñéndose a lo que se espera de ellas, esto bajo los criterios de honorabilidad y respetabilidad. Como ya había mencionado, en los pueblos pertenecientes a áreas rurales, opera una panóptica conformada por la familia nuclear y extensa que, junto con el resto de la comunidad, vigilan tu comportamiento y se vuelven agentes disciplinarios. Si el chisme no solo regula el comportamiento de las mujeres, sino que también el de los hombres.

Desde la perspectiva rural, los jotos, al igual que las mujeres como diría Ortner (1976), somos una especie de agente contaminante que limita la potencialidad de los varones para alcanzar su masculinidad. Los pueblos son muy conservadores aún, y no es raro que la gente comience a cuchichear y a pensar lo peor cuando ve a un hombre en compañía de un joto, ¿pues por qué estarían frecuentándose si no es con fines sexuales? A lo largo de las jornadas de campo, entrevistas y conversaciones informales, de vez en cuando aparecía la frase "pueblo chico, infierno grande." Muchos varones heterosexuales evitan estar demasiado cerca de aquellos varones abiertamente homosexuales, lo que implica que, dentro de nuestros pueblos, las jotas obvias y locas generemos nuestros propios espacios de homosociabilización segregados e independientes del resto de varones y que termina por modelar cómo nos relacionamos dentro de nuestras comunidades y nos integramos a las mismas. Pues al ser homosexual, en la mayoría de los casos, no puedes relacionarte desde condiciones de igualdad con otros varones, pues el cómo la masculinidad se construye sobre la base de la heterosexualidad y el ejercicio del poder juegan un papel muy importante.

4.3-La masculinidad construida sobre el ejercicio del poder y su proyección en la homoerótica

La manera en la que los varones nos vinculamos con las mujeres y otros varones está modelada por las relaciones de poder desiguales propiciadas por los discursos acerca del ser hombre y las construcciones de las identidades masculinas, mismas que están vinculadas al ejercicio del poder y la dominación. El cómo estos discursos se interiorizan repercute fuertemente en las formas que los varones tenemos para expresar nuestros afectos, pero, sobre todo, afectan la posición

que ocupamos en nuestras relaciones. Pese a que existe la noción de conciencia contradictoria que planteaba Guttman (2000), en donde las acciones que ejercemos pueden disentir con lo que se dice que debemos hacer, y el ser macho o un hombre con letras mayúsculas es algo inoperante como parte de las relaciones humanas que aspiran a la horizontalidad, lo cierto es que es extremadamente difícil despojarse por completo de los privilegios implícitos a la masculinidad, sin importar que se esté hablando de varones no heterosexuales.

La sexualidad no necesariamente está ligada a una expresión de género determinada, sin embargo, muchos varones gustosamente reedifican la masculinidad hegemónica si ello implica seguir beneficiándose del poder que les otorga ser hombre dentro de sus relaciones comunitarias, familiares y de pareja, siendo este el caso de muchos hombres rurales que sin importar con quién se acuesten, sus preferencias amorosas o sexuales no dejan de ostentar el título de machos, acompañado, por supuesto, de los ejercicios de poder que ello implica. Como ya planteé en este capítulo “lo joto no te quita lo vato”, y no es raro que en las relaciones homosexuales se reproduzcan formas de violencia que viven las parejas heterosexuales, por supuesto, en ambos casos detonadas por los ejercicios de poder asociados a la expresión de la masculinidad. Creo que uno de los testimonios que mejor ejemplifica este hecho es el de Alberto, uno de los entrevistados que forma parte de un círculo cercano de amistades. Si bien él no es originario de Michoacán, como parte de su formación posuniversitaria arribó a Morelia y como parte de sus experiencias afectivas mantuvo una relación con un chico originario de un rancho cercano a Zacapu, quien se acopla de mejor manera al perfil de persona rural que he estado describiendo. Al escuchar a Alberto, pude percatarme de varios puntos interesantes de cómo se reedifica la masculinidad dentro de las relaciones homosexuales, sobre todo cuando una de las partes es de procedencia rural.

Nos conocimos por Instagram, de hecho. Y me invitó a Zacapu. Yo no conocía Zacapu y entonces me pareció buena idea ir. Entonces fui y la plática se vio muy bien y todo muy bien. Pues Zacapu es bonito, pero desde el principio noté, siempre, desde el principio, como esta extrema caballerosidad, ¿no? Como elemento de... O como condicionante de ligue. O sea que vamos a subir a la combi y te dejo pasar primero. Yo voy a pagar la combi, yo. Estamos caminando, te muevo a un lado de la banqueta, ¿no?, no hacia el lado de los carros. O sea, como es corporalizar ese ser masculino. Y a mí eso me empezó a hacer sentir

incómodo, porque para empezar pues uno ahí en sus rollos, uno dice “oye, yo no necesito que me cuiden”, o sea, a ver, me gusta mucho el apapacho y todo esto, pero yo no necesito un vato que me proteja de todo, ¿no? o que me esté arrojando, que me esté...

Estuvo muy chido, yo me metí a nadar y todo, y el momento de ya cuando todo se... pues ya íbamos a coger y todo, ahí fue la cosa más incómoda del mundo. Porque pues yo no tengo, por ejemplo, ningún problema con los roles, ¿no? Sexualmente yo soy inter. Y como que para mí es importante en el momento lo que se va dando, o sea, como que... no es como que... a mí me impresiona cómo pareciera que a veces sí, la gente como que se programa y dice “a ver, hoy voy a ser activo”. Y entonces como que ya te programaste y cualquier cosa que pase “hoy yo voy a ser activo”, ¿no? Y para mí es como wey, si empezamos a fajar y de pronto me dan ganas de ser activo, soy activo y si me dan ganas de ser pasivo, soy pasivo y empezamos a luchar, pero como en este juego, va, lo que vaya saliendo. Y ahí no, ahí fue muy claro, incluso hasta cierto punto violento, de “vamos a hacer esto como yo quiera, ¿no? porque a mí me gusta que seas así”. Y entonces yo me sentí bastante vulnerable.

Sí, no, no, no, No cogimos ni nada. Entonces eso hizo que él en el camino de regreso... Bueno, para ese entonces ya eran como las seis, siete, ya estaba oscureciendo y yo estaba como de “chin, o sea, no hay forma de que ahorita regrese a Morelia, no sé qué voy a hacer”. Pero eso como que a él le hizo cambiar un poco del chip y después empezó a ser bastante cariñoso y seguimos platicando y todo muy bien, total me invitó a su casa y fue una cosa también bastante rara e incómoda porque no vive en Zacapu sino en una rancharía cercana a Zacapu.

Y llegamos a su casa y fue una cosa muy rara. Yo no pude dormir esa vez porque... Pues como que él era el mayor de la familia. ¿No? sólo estaba su mamá y su hermano, su hermano tiene discapacidad. Él era el mayor de la familia y como que él ahí, entonces fue llegar y “yo soy”. No, y creo que murió. O los abandonó. No sé. Él es como el jefe de la familia. Entonces cuando llegó, a mí me impresionó porque yo iba con él, y ni siquiera fue como, “oye”, pedirle permiso a su mamá porque me iba a quedar, nada. O sea. fue como “mira, ya

llegué. Traje a él y te aguantas. Él va a quedarse hoy”. Y fue una cuestión así como que yo no sabía qué hacer. Fue muy raro, pero interesante también observar todas las dinámicas, porque pues antropólogo. Entonces... Le servían de comer, lo atendían en todo. O sea, era un vato ¿no? un vato vato. Pues obviamente dormimos juntos y cogimos y todo. Estuvo chido, después de todo estuvo chido, pero volvió... Pero coger fue una negociación tremenda. Porque para empezar no quería usar condón, o sea, era como un forcejeo constante. Al grado de, me sacó sus últimos análisis de VIH y me lo mostró y todo. Y con este rollo de “yo confío en ti, yo sé que tú eres buena persona”, entonces como... Y yo así como “wey ni si quiera te estoy pidiendo comprobante de nada, yo solamente te dije no vamos a coger, si no es con condón y punto”. Y él seguía como tratando de insistir e insistir e insistir. Y bueno, pues al final yo le dije “pues o con condón o nada a mano”, y pues ya se tuvo que aguantar.

El sexo, si bien es una forma en la que el deseo se expresa, también puede llegar a ser la instrumentalización de un ejercicio de poder patriarcal, tanto las violaciones como vejaciones sexuales son una manera en que los varones reafirman su estatus y jerarquía en un grupo o un campo social (Segato, 2018). Para el caso de mi amigo R, la disputa fue por usar condón y por suerte no pasó a mayores, sin embargo, considero que esto es una pequeña muestra de cosas que pasan en el colectivo. Las trayectorias de vida de varios jotos, así como otros miembros del colectivo LGBTQ+, muchas veces incluyen experiencias de abuso sexual, no solo como parte de las violencias que se pueden vivir en pareja, sino incluso desde mucho antes. Según datos de Aldeas Infantiles, una organización para la infancia, cada año en México 5,4 millones de niñas, niños y adolescentes son víctimas de abuso sexual, siendo los perpetradores, en la mayoría de los casos, un 60%, familiares o personas cercanas a la familia (Barragán, 2022).

No es raro que al ser un niño "delicado" o de comportamiento amanerado, las personas a tu alrededor de inmediato te lean como más vulnerable y comiencen a feminizarte en respuesta, y claro está, como parte de una tecnología de disciplinamiento. De por sí, los niños no son leídos del todo como varones, aún están en un espacio liminal que los sitúa más cercanos a lo femenino que a lo masculino, y como parte de los constructos patriarcales tanto mujeres como niños son un medio de satisfacción para los varones, lo que propicia el abuso no solo como una forma de satisfacción derivada de una parafilia sexual como es la pedofilia, sino como un puro y llano

ejercicio de poder que se aprovecha de la vulnerabilidad de las infancias y la feminización de las mismas. En mi caso, desde los 6 hasta los 8 o 9 años, viví abuso sexual por parte de compañeros de la escuela y adolescentes cercanos a mi núcleo familiar, y en los testimonios de varios de mis entrevistados una y otra vez se repetían anécdotas que hacían alusión al abuso, como la de Salvador, de 32 años, mi entrevistado de una comunidad purépecha cercana a Pátzcuaro.

Ay sí, prácticamente, pues fue un vecino, me dice “vamos a jugar” “pero este juego no se lo vas a contar a nadie” y yo después vamos, y que me baja los pantalones y que me pone, mi mamá búsqueme y búsqueme, y que me va encontrando y que lo saca y lo corre, tonces de ahí esa familia me empezó a decir “nanaka” “joto” “jotito” o sea cosas así, y yo llegaba “mamá por qué me dicen así” y mi mamá “pues quién sabe”, y el señor grande el mayor, pero por qué me dicen así, pero pues ahí había juegos, pues esa familia es pues... muy cochina, se meten hasta hermanos con hermanos tengo entendido, entonces a esa familia como que no la trago, pero a ese chavo todavía, como que no sé, como que me quedó ese morbo, como que lo odio y como que no. Entonces ellos así me decían, y jugábamos, y nos íbamos a las milpas, ya ves que están así tiradas y el chayotillo se formaban cuevitas, pues órale a jugar ahí a coger, y era un juego de todos los vecinos, y ahorita pus todos muy machotes, me dicen “eres un joto” y les digo “¿se acuerdan?” “no tú estás loco, tú estás pendejo”.

El procesar el abuso no es fácil, y en existen ocasiones en que, aunque el abuso no se manifieste en forma de un trauma, ya sea que se sitúe en la infancia o la adolescencia, termina por afectar el desarrollo psicosexual en etapas posteriores de vida, sobre todo cuando se es joto o parte de un espectro sexual disidente. Con todas las teorías que buscan explicar una anormalidad como es la homosexualidad, no es raro que se busque en un evento traumático de la infancia el causante de una "desviación" sexual. Los jotos interiorizamos estos discursos en forma de homofobia interiorizada, algo de lo que pude percatarme como parte de una jornada de trabajo de campo.

Después de asistir a una fiesta en una comunidad serrana cercana a Paracho, un amigo que tiene casa propia en el pueblo nos dio hospedaje a algunos de los asistentes y a mí. Éramos todos conocidos y en su casa pasaríamos la noche para al día siguiente regresar a nuestros hogares. Todos dormiríamos en el mismo cuarto, pero por cortesía este amigo había cedido su

cama para mí y otros invitados, y dispuesto cobijas y almohadas en el suelo para él dormir ahí junto con su novio. Su novio era un chico de 22 años, algo joven en comparación, pues este amigo tenía 36, él vivía aún con sus padres y aprovechaba ciertas ocasiones para poder quedarse en casa de mi amigo y poder dormir con él, como es el caso de una fiesta como a la que habíamos ido.

Lo que pasó se lo atribuyo un poco a que esa tarde estuvimos bebiendo y a que tal vez este chico de unos 22 años se sintió en un ambiente adecuado para hablar de esos temas, el hecho fue que en medio de una crisis compartió con todos estábamos en el lugar como fue abusado por su cuñado cuando tenía 12 años, para él este abuso en su infancia fue lo que provocó que ahora sea bisexual, y en la medida que nos contaba esta experiencia traumática en su narrativa se podía percibir como el abuso era empleado como un mecanismo de catarsis que le ayudaba a procesar lo angustiante que para él es ser bisexual y no completamente heterosexual. Como dije antes, tanto mujeres como jotos somos entes feminizados y como tal somos percibidos por los hombres como medios de satisfacción sexual, y desde antes del salir del clóset como joto te enfrentas a diferentes grados de hostigamiento sexual por parte de otros hombres como parte de los ejercicios de violencia de la masculinidad hegemónica.

Procesar el abuso y gestionar las emociones resultantes de este evento traumático es complicado, no hay una sola manera de hacerlo. A pesar de que en psicología se habla de que el abuso puede o no generar trauma persistente, lo que es irrefutable es que este tipo de acontecimientos tienen la potencialidad para afectar a los sujetos en etapas posteriores de la vida. Los efectos del abuso se miden a corto plazo, dos años posteriores al hecho, y a largo plazo, durante la adolescencia y la adultez, habiendo una tendencia estadística que señala la correlación entre algunos trastornos de personalidad en personas que recibieron maltrato o abuso sexual en la infancia. De igual modo, los efectos del abuso pueden ser observables en la manifestación de problemas de conducta y dificultades para la adaptación social, así como la presencia de una sexualidad desadaptativa, traduciéndose ésta última en la predisposición a conductas sexuales atípicas o parafilias (Rodríguez, 2012).

Sin el afán de revictimizar a las personas que hemos sufrido algún tipo de abuso en la infancia, y mucho menos el de reproducir discursos patologizantes que ven en este tipo de situaciones la justificación de sexualidades o expresiones de género no cisheteronormativas, lo cierto es que algunos de estos varones abusados, desde los constructos de masculinidad

hegemónica y los mandatos de género, se perciben como "hombres arruinados", poseedores de una "masculinidad dañada". Como parte de las narrativas de vida, algunos hombres abusados que a su vez manifiestan deseo o atracción hacia otros hombres, la homosexualidad aparece como consecuencia del abuso, no porque ese sea el caso, sino que es la manera en la que se puede gestionar el trauma de haber sido víctima de abuso y a su vez manifestar una sexualidad entendida como antinatural.

. Como dije antes, existen casos de varones que intentan dar sentido a sus deseos y resolver con este la disonancia cognitiva entre su identidad masculina y su sexualidad, el abuso cumple la función de parteaguas donde la heterosexualidad se "arruinó", sin embargo, dentro del colectivo existen otras reacciones donde el abuso no es visto como causa de la homosexualidad sino como consecuencia. Algunos varones dentro del colectivo que sufrieron algún tipo de abuso sexual en la infancia convierten el abuso en una especie de capital simbólico. La experiencia de abuso dentro de la trayectoria sexual demuestra que desde muy corta edad, las personas que hoy día se reconocen como homosexuales, travestis o mujeres trans, contaban ya con un poder de atracción sexual hacia otros hombres. El abuso no es leído como un ejercicio de poder por parte de otro varón mayor o adulto hacia el infante, sino que es percibido como algo buscado y hasta deseado, y como la prueba irrefutable de poseer un sex appeal construido desde la infancia y preservado en la adultez.

Obviamente, este tipo de afirmaciones son problemáticas y peligrosas, ya que intentan construir un relato que enmascara el trauma del abuso y minimiza las dimensiones de este como una forma grave de violencia. Amaranta Gómez, una activista y antropóloga transgénero y muxhe, habla de la experiencia típica vivida por las infancias muxes como parte de un juego de las escondidas en Juchitán:

Lo importante de esto es que la mayoría de los que estaban jugando ya se habían localizado, pero dos de los integrantes no aparecían. Efectivamente eran un muxhe con un niño varón, por lo general mayor que el muxhe. Al fin, después de varios gritos y tras amenazas de sacarlo fuera del juego si no aparecían, los escondidos hacían su aparición burlándose [...] El resto del grupo los acosaban con preguntas que mostraban interés por saber lo que estaban haciendo el niño y el muxhe solitos, por lo general las niñas (gunas) o algún amigo muxhe le preguntaba más insistentemente al muxhe lo que había pasado y las respuestas,

en algunos casos, se compartían y se confirmaban que durante el tiempo que estuvo escondido con el niño (nguiu) hubo juegos de tocamiento y hasta penetración. Por su parte, el niño (nguiu) era acosado por los otros niños que por lo general comentaban entre si cosas peros sin mayores detalles o en su caso eran otras las repuestas.

Esta anécdota permite ver que las y los niños que eran parte del juego veían con anti naturalidad al muxhe [...] Por ello quiero decir a manera de hipótesis, que la diferencia de la tolerancia que existe en Juchitán hacia las personas muxhe's, en comparación con otras partes de la República Mexicana, es que aquí el sentido de complicidad, solidaridad y respeto se trasmite desde la niñez haciendo de ello un asunto de vida cotidiana que permanece hasta nuestra muerte. (2004: p. 201).

Desde mi lectura, lo que busca esta anécdota es demostrar cómo las infancias muxes son sociabilizadas e integradas en la sociedad juchiteca. Pero haciendo un análisis más profundo, salta a la vista lo problemático de invisibilizar conductas abusivas y sexuales entre menores. Muchos niños en la ruralidad son coaccionados por otros menores, adolescentes y adultos para participar en actos sexuales. Ya antes cité el caso de Salvador y cómo lo hacían "jugar un juego que no le debía contar a nadie". Incluso yo mismo, a los 6 años, otro niño en la primaria me obligaba a darle sexo oral bajo amenaza de que si no lo hacía, dejaría de ser mi amigo. Y este tipo de circunstancias se repitieron con otros niños y adolescentes, escalando hasta actos penetrativos que se prolongaron hasta que yo tuve alrededor de 8 o 9 años.

En el relato de Amaranta Gómez (2004) se conjuntan el convencimiento, la coerción y la secrecía, que ya son indicadores de una forma de abuso sexual, además claro de relaciones de poder desiguales dadas por las diferencias de edad, ello sin importar que ambos fueran menores. Lo peligroso de incluir este tipo de relatos como parte de las reivindicaciones de sexualidades e identidades de género no cisheteronormativas rurales, que a su vez están imbricadas con una identidad indígena, es que crean una visión distorsionada que hace pasar por un acto inocuo un ejercicio de poder expresado a través de violencia sexual y lo más perjudicial al respecto es que lo enmarca como una "forma de tolerancia e integración a la comunidad", cuando claramente es la reproducción de los discursos que confirman las posiciones que ocupan las mujeres y los cuerpos feminizados dentro de las estructuras patriarcales tradicionales.

Algo de lo que adolecemos muchos jotos, travestis y mujeres trans en la ruralidad es del hecho de que otros varones nos vean solo como un medio de desahogo sexual. Las mujeres a diferencia de los jotos, al menos en teoría, cuentan con marcos normativos donde hay formas consensuadas de resarcimiento del daño, aquí no hablo de leyes, sino de formas consuetudinarias que en la ruralidad aplican como una especie de normatividad. Estos marcos no son perfectos ni efectivos, ni mucho menos están pensados en beneficio de las mujeres, pues en muchos casos la manera de resolver los conflictos surgidos por violencia de género como abuso sexual es que la víctima se case con su violador para así "restaurar su honra", para el caso de los jotos, travestis y mujeres trans no existe nada y nos coloca en un desamparo total, pues de manera real y simbólica el mensaje que se da a los posibles agresores es que el acto que se cometa contra nosotras, nosotros y nosotres no tendrá consecuencia, además claro del hecho de que denunciar no tiene efecto pues la tendencia siempre es el de culpar a la víctima, esto sin importar el género. Si eres mujer o joto se te acusará de que tú provocaste la agresión, y si eres hombre se te recriminará por qué no pudiste defenderte.

Siendo reiterativo, el haber sido víctima de abuso sexual en la infancia no tiene una relación directa con la expresión de formas no cisheteronormativas de sexualidad o expresión de género en la adultez, o, en otras palabras, uno no se hace joto por haber sido abusado. Lo que sí guarda el abuso es la potencialidad para que los sujetos desarrollemos una sexualidad desadaptativa, misma que se puede expresar de muchas maneras y que puede dificultar las formas en las que generamos vínculos interpersonales. Como ya dije, la forma en que algunos sujetos jotos, homosexuales/gay, travestis o mujeres trans enfrentan el trauma del abuso es la de convertirlo en una forma de capital sexual, lo colocamos como parte de nuestras trayectorias afectivas y sexuales sin dimensionar las violencias implícitas a él. Como ejemplo de lo anterior es parte del testimonio de Marcos, mi entrevistado de Apatzingán, mismo que revela mucho de cómo desde la experiencia homosexual intentamos procesar esta sobresexualización desde la infancia.

Entonces yo desde ahí me doy cuenta, toda mi preescolar, pues yo era muy, yo era muy amanerado, o sea muy femenino, sí muy amanerado. Entonces también, cerca de donde viven mis papás, en la otra esquina está una biblioteca pública, que tiene como dos... dos espacios muy grandes y en uno este de esos toda la vida se ha jugado voleibol. Entonces pues ahí fue. Yo me di cuenta que era gay

desde preescolar, pero aparte como que mi desarrollo sexual en ese aspecto, pues se vio todavía, o sea, yo nunca tuve restricción de ser amanerado porque mi mamá dice que está chiqueado jajaja.

Había personas que justamente sí me decían “el jotillo, ay, eres una niña, ay no sé qué”, o sea, siempre. Digo yo no me agarraba como a golpes. Digo como dos ocasiones, una fue con una lesbiana. jajaja. Pero con hombres no. Me protegían. De repente me protegían mucho. otros sí me mandaban a la verga. Pero también había personas que empezaban como a sexualizarme, o sea, ya como por ahí de los nueve, nueve, diez años, empezó a haber mucha sexualidad hacia mi persona, de muchos hombres heterosexuales y gais.

Pues a eso de que ya empezaban como a ver que... O sea, porque por ejemplo yo. antes de salir de la primaria ya tenía bigote y ya tenía vello púbico. Entonces como que de alguna forma estas personas entendían que yo ya estaba en una etapa de reproducción, entonces empezaban a ver ya mi cuerpo de otra manera, o sea, ya no lo empezaban a ver... Y yo lo notaba porque bueno, yo también era bien cínica, o sea, ya para la primaria, que nos tocaba deporte, pues yo me llevaba un shortcito muy muy, muy pequeño. Muy revelador. Muy revelador. Muy antojador. Entonces, luego, de repente, eso permitía que, particularmente con el de educación física.

El maestro de educación física, que si de repente, o sea, pues de conocerlo toda la vida, o sea, no solo porque fue mi maestro durante los cinco primeros años de primaria (y el último también, pero para), sino que también vivía cerca de donde viven mis papás, entonces se conocían con mis papás. Entonces yo sí dije bueno, a ver, ya estoy entrando al 6.º de primaria, ya estoy en esta parte, y él ya empezó a tocarme diferente, o sea que me tomaba de repente, o sea, me abrazaba y me empezaba como estrujar los hombros.

También vecinos, también vecinos. Porque mi desarrollo fue en una vecindad. O sea, yo... Digo, mis papás, mi mamá todavía sigue viviendo en la vecindad. Y entonces pues sí, muchos vecinos alrededor. Entonces luego la dinámica con los varones, había muchos que están casados, otros que no, pero desde el casado

hasta el que no, o sea, también buscaban como el momento donde me ofrecieran la verga. Entonces sí era como, como una dinámica muy extraña, porque había mucha gente que era como “el jotillo, ay que maricón, que débil, qué no sé qué, niñita” y cosas así, y estaba este otro lado de estas otras personas que querían aprovechar mi cuerpo, servicios de reproducción.

Lo problemático de la sexualidad desadaptativa radica en que algunos jotos no aprendemos a relacionarnos de otras formas que no sea a través del sexo, convirtiéndolo en un acto protocolario entre nosotros como lo enuncia Pollak (1987), pero al mismo tiempo, al sociabilizar con otras personas, sobre todo varones fuera del colectivo, existen ocasiones en que interactuamos bajo la posibilidad de que estos varones estén buscando en nosotros un medio de satisfacción sexual, esto puede ser real o no serlo, pero la consecuencia directa es que de una u otra forma inducimos a que la interacción con estos varones se dirija al plano sexual para comprobarlo, convenciéndonos o presionándonos, convirtiendo a los jotos, travestis y mujeres trans ahora en las y los acosadores. Obviamente no todos los miembros del colectivo presentan sexualidades desadaptativas, y quienes las presentan no siempre es resultado del abuso sexual, a fin de cuentas el desarrollo de formas desadaptativas de la conducta es multifactorial, y existen miembros del colectivo que logran vincularse desde otros lugares que no es el sexo gracias a contar con mejores herramientas, después de todo, también existen los privilegios emocionales y uno se relaciona con otras personas, en palabras de mi madre, “como dios le da a entender”.

Lo que es verdad es que como parte del ambiente y su cultura sí existe un capital simbólico, o capital sexual si se quiere, dado por la sobresexualización, se habla del “chacaleo”, “mayateo”, “voltrear heteros” o “meterte con casados” como si de una hazaña se tratara, presentándose también un desdoblamiento de la cultura de la violación, donde el alcohol y los estupefacientes son medios persuasivos para conseguir sexo en contextos muy pero muy específicos, mismos que están asociados a sitios de alta marginalidad, pobreza y peligrosidad y que en la ruralidad y en las periferias urbanas abundan. No es mi intención hacer sobregeneralizaciones, ni estigmatizar aún más el colectivo, pero sí tomar conciencia y responsabilidad de las prácticas derivadas de la sexualidad desadaptativa.

Con todo lo anterior, lo que deseo plantear es que la homosexualidad funciona como la descripción de una práctica sexual, pero no funciona para abarcar el gran espectro de identidades que conforman las identidades jotas, homosexuales/gay, travestis y personas no binarias. El

colectivo de varones homosexuales no es homogéneo y dentro de él hay una gran cantidad de disputas por el estatus, así como la reproducción de discursos racistas, clasistas, homofobia internalizada, ejercicios de poder y violencia ligados a la construcción de las identidades masculinas. Existen realidades desgarradoras como parte de las trayectorias de vida de muchos varones homosexuales, sobre todo, las de aquellos que se alejan de la masculinidad hegemónica, jotos, putos, maricas, obvias, locas, y demás adjetivos, sin embargo junto a las experiencias de estas personas cohabitan otras realidades, las de jotos que reproducimos las mismas prácticas de las que nos quejamos y las de los varones cuyas preferencias sexuales para nada anulan sus otros privilegios otorgados por ser hombres que no se cuestionan sus resquicios de poder, que no tienen reparos en violentar a otras, otros y otras, que son violadores, pedófilos, incluso asesinos y que para nada están dispuestos a renunciar a los beneficios que les da ser hijos saludables del patriarcado.

4.4-Espacios de jotoridad: haciendo comunidad entre hermanas.

Dentro del colectivo de varones homosexuales/gay hay una homofobia interiorizada que está construida sobre una base misógina, esto se expresa en un rechazo hacia aquellos varones que no cubren con los estándares de masculinidad hegemónica, sin embargo, este rechazo no es unilateral sino más bien recíproco, pues muchos jotos y travestis también sienten repudio hacia aquellas formas de masculinidad ostentadas por varones que históricamente nos han violentado. La segregación que hemos vivido de los espacios típicamente masculinos o masculinizados ha propiciado que aquellos varones que se podría decir representamos, en palabras de Connell (2005), de masculinidades subordinadas, nos sintamos más cómodos ya sea con las mujeres o con otros varones que vemos como iguales, mismos que se convierten en nuestras hermanas.

Como he ido argumentando, el colectivo de varones homosexuales y el ambiente como campo social no es homogéneo y en su interior se desarrollan diferentes pugnas, una de ellas es la lucha por la legitimidad. Desde los años 80's como parte de la politización del colectivo y con el triunfo de lo que Caraballo (2020) llama el proyecto comercial gay, las imágenes promovidas de la homosexualidad se han empeñado en construir un arquetipo de gay alineado con la masculinidad hegemónica y reducido a un sector de mercado dentro del capitalismo. Los gais

discretos, como aquellos varones que mantienen sus preferencias sexuales en lo privado, por no decir en lo clandestino, desde el inicio del movimiento y la politización del colectivo se han parapetado como los dignos representantes de lo que un homosexual/gay debe ser, convirtiendo su expresión de género en un capital simbólico dador de estatus al interior del colectivo.

En contraposición, las jotas obvias, locas y travestis reclaman ser las representantes legítimas del movimiento como herederas espirituales de aquellas disidencias fuera de la cisheteronormatividad que pusieron sus cuerpos en la lucha por los derechos y que en principio somos las primeras víctimas de la homofobia, transfobia y misoginia. De la misma forma, en el ambiente se usan las etiquetas vestidas, pasivas, locas y obvias como insulto, la etiqueta heteronormada o normada es vituperada en respuesta ante la irrisoria incongruencia y la falta de conciencia gremial de un sector de varones que creen que su existencia es más legítima solo por ser menos incómodos al sistema.

Las jotas, locas y obvias, hermanas todas junto con las trans y las travestis nos colocamos en un sitio alejado de la masculinidad precisamente como un locus de enunciación político, donde construimos nuestra identidad a partir de no ser relacionadas con esa masculinidad cisheteronormativa. Una característica importante que diferencia a los nuevos movimientos sociales de los viejos, es su capacidad para construir identidades colectivas, la militancia dentro de un movimiento implica una inversión emocional, misma que es compensada con la membresía y el sentido de pertenencia otorgado por la militancia dentro de un movimiento (Chihu y López, 2007). Así como se habla de los feminismos, en plural, cada uno con agendas específicas y con posicionamientos políticos diferenciados, también es importante hablar de las diversas formas de convertir tu sexualidad y expresión de género en una militancia más o menos alejada de ciertos discursos, discursos que han convertido la cisheteronormatividad como única forma legítima de sexualidad y de expresión de género convirtiendo en disidentes a las personas que se alejan de ellos, reivindicando esta disidencia en forma de una identidad colectiva en pugna constante con otras.

Ahora bien, aquí deseo esclarecer un tema, pues necesitamos entender cómo opera la performatividad, y cuando los actos del habla son empleados en algunas ocasiones para enunciarte como mujer y cuando estos son utilizados para posicionarte en un lugar alejado de un modelo específico de masculinidad, sin que ello signifique necesariamente que te asumas como mujer. Núñez (1999) habla, por ejemplo, de las palabras homosexualmente connotadas,

como una forma dialectal usada en contextos homosexuales o de ambiente que parodia la gracia y la delicadeza asociadas a la femineidad. Austin (1995) construye una teoría de los actos del habla como aquellas formas del uso del lenguaje que no solo son descriptivas y que no solo pueden ser analizados bajo los criterios de verdad o falsedad. Si bien este filósofo construyó su teoría en torno a las enunciaciones constataivas, que dan constancia de algo observable, y realizativos, es decir, aquellas enunciaciones que de forma implícita implican realizar una acción sujeta a formas de compromiso socialmente consensuadas, lo interesante es cómo a través de los actos del habla podemos escapar de la literalidad del lenguaje e interpretar los enunciados a partir de contextos variados.

Para el caso de las joteidades, estos actos del habla se manifiestan a través del uso reiterado de los pronombres en femenino como una acción que reafirma un alejamiento con la masculinidad, una especie de travestismo verbal en palabras de Reséndiz (2014), pero que al mismo tiempo no reclama de forma literal una pertenencia completa a la femineidad, ello derivado de los discursos cisheteronormativos que imposibilitan a ciertas anatomías de poder ostentar el título legítimo de mujer. Creo que de aquí surge la confusión de entender estas formas de enunciarse y presentarse como si de un tercer género se tratara, cuando en realidad muchos jotos, homosexuales/gais y travestis simplemente estamos evadiendo una identidad masculina no hegemónica, por decisión propia y porque dentro de los estándares de masculinidad tampoco podemos ostentar el título legítimo de hombre, posicionándonos en un espacio liminal entre ambas categorías.

Hoy día se ha vuelto cada vez más popular la etiqueta no binaria y el uso de pronombres neutros para nombrar formas de identidad de género que se sienten más cómodas con la indefinición o la fluidez, no porque antes no existieran, sino porque simplemente estaban absorbidas por otras categorías que a manera de paraguas agrupaban todas estas formas de disidencia. A los jotos se nos coloca en una zona liminal entre ser hombre y mujer y por medio de la construcción de nuestra identidad política hemos reivindicado esta liminalidad, pero ello no quiere decir que todos los jotos literalmente se sientan como un intermedio o un tercer género. Las identidades múltiples son una realidad dentro del colectivo y las etiquetas que describen las prácticas sexuales son insuficientes para nombrarlas, como parte de la agenda de reconocimiento de estas identidades se ha impulsado el lenguaje inclusivo de forma institucionalizada y la posibilidad de omitir el sexo en documentos oficiales de identidad como

la INE o que en la credencial aparezca una “X” como forma de identificar a las personas de género no binario (INE, 2023). Algo que para nada está exento de pugnas detonadas por la invalidación, pues de nuevo en nuestro sistema sexo-género binario las únicas identidades legítimas son la de hombre y mujer.

Como ya había explicado en líneas atrás, Ortner (1976) y Lamas (1986) sostienen que, por medio de las diferencias anatómicas evidentes, como son los genitales, se incorpora a los cuerpos sexuados un conjunto de atributos y mandatos, todos consensuados dentro de un marco cultural. De esta manera, se puede afirmar que no existe una forma universalizada de ser mujer u hombre; cada cultura organiza a los cuerpos sexuados y también asocia más o menos prestigio a las labores hechas o roles ocupados por cada uno de sus miembros. De ahí que también se pueda casi afirmar una tendencia universalizada de la subordinación de los cuerpos sexuados sociabilizados con la categoría mujer en relación a los cuerpos sexuados incorporados socialmente bajo la categoría hombre. Más que hablar de esencias o formas universales del ser hombre o mujer, lo ideal sería entender discursos hegemónicos acerca de lo que debe ser un hombre o una mujer.

Digo hombre y mujer porque antes de entender lo no binario vale la pena entender lo binario, aunque cada cultura disponga su propio sistema sexo-género y existan pueblos en el mundo que reconocen y aceptan múltiples posibilidades, en nuestra sociedad de manera histórica el binario se ha establecido como el hegemónico. Aquí me gustaría ahondar en una propuesta hecha por Gómez (2010), lo que esta autora propone es entender los sistemas sexo-género bajo dos esquemas, el digital, aquellos sistemas sexo-género contruidos sobre la base de dígitos limitados y categorías dimórficas excluyentes y duales, rígidos y finitos; y los analógicos, sistemas flexibles y fluidos que aceptan la multiplicidad de las expresiones sexuales y de género y tendientes más a la liminalidad de las mismas. Ella explica que en occidente los dos grandes modelos digitales que han terminado por establecer el sistema sexo-género binario hunden sus raíces en el modelo judeo-cristiano que ejerció una fuerte influencia en Europa, dicho modelo después de la secularización sería esta vez legitimado por el modelo bio-médico como aparato legitimador de las identidades sexuales, opciones sexuales y las relaciones de parentesco.

Para Quijano (2004) las categorías raza y género son inventadas e instrumentalizadas para organizar el sistema colonial, es innegable la influencia que ha tenido para el mundo la acción colonizadora europea a través de la cual se ha impuesto la civilización europea como parámetro

de normalidad. Bajo el modelo digital/binario eurocentrado, judeocristiano y clínico se admiten solo dos sexos, donde el sexo se establece, en palabras de Butler, como “una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura” (p. 56). La clínica ha avanzado mucho desde los 1800, y hoy día sabemos de la existencia del sexo genético, gonadal y fenotípico, cuyas discrepancias son asumidas como una manifestación de hermafroditismo o intersexualidad (Avella, 2020). El establecimiento del modelo digital/binario se ha construido sobre la base de reconocer como naturales/legítimas aquellos cuerpos que presentan concordancia fenotípica y gonadal, excluyendo el resto de las manifestaciones biológicas como no naturales/ilegítimas, siendo interpretadas como anomalías más como una posibilidad dentro de un espectro. A partir de ello, los géneros incorporados a los cuerpos sexuados en correspondencia también deben ser dos.

Ahora, para entender un poco más el género, Butler nos dice: “género no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género” (2007: p. 84). Hablar de performatividad hace referencia a que ya incluso antes de nacer, y esto gracias al avance de la clínica y la capacidad de conocer el sexo del feto durante su gestación, somos asignados con un género a partir de nuestra anatomía conocida, pues si bien existe el sexo genético pocas personas tienen acceso a conocer su situación cromosómica y si es que esta está alineada con su sexo fenotípico y gonadal, de esta forma el sexo no es algo tan llano ni transparente que permita presuponer el género como una esencia biológica. El género se convierte en un rol que nosotros debemos actuar y que aprendemos a desempeñar una vez comenzamos a ser sociabilizados en una cultura específica, está acompañado de un conjunto de asociaciones, mandatos y como ya expliqué antes, el no cumplirlos implica el despliegue de un conjunto de acciones disciplinarias.

Para mí es problemático hablar de terceros géneros, ello debido a que es casi imposible escapar del binarismo, al menos en México no existe un género incorporado a una de las variantes anatómicas fuera de las estructuras típicas de pene y vulva, esto lo digo debido a que estas variaciones entendidas como hermafroditismo de inmediato son alineadas a un género u otro, haciendo las correcciones quirúrgicas necesarias para respetar la concordancia impuesta socialmente (Avella, 2020). Considero que lo ideal sería hablar de un género asignado que puede ser hombre o mujer a partir de los genitales aparentes, y la posibilidad de que en la medida en

que nos desarrollamos y vamos adquiriendo conciencia este primer género asignado despierte en nosotros conformidad o inconformidad. Esta desconformidad puede presentarse en la forma de disforia de género o en una simple inapetencia por lo típicamente asociado a lo masculino o femenino, no es que exista una tercera opción, sino que se transita o deambula entre el espacio intermedio entre lo que típicamente se entiende como hombre o mujer. Existen las realidades no binarias como las de las personas que no se identifican del todo con el género hombre o mujer y las identidades transgénero como aquellas experiencias que definitivamente transicionaron de un género a otro abandonando del todo la identidad pasada, pero cualquiera sea el caso la manera de enunciar la desconformidad con el binarismo es reafirmar el binarismo pues terminamos por citar las referencias consensuadas y comunes de lo que se nos dijo era propio de los hombres o propio de las mujeres.

Gómez (2010) al hablar sobre la percepción de los maricones en la cuenca del mediterráneo explica que en los sitios donde existe el binomio activo/pasivo las relaciones homosexuales refuerzan la virilidad del activo y la feminización del pasivo, siendo estos los roles que fijan el modelo de identidad, es decir, el acto sexual no es llevado a cabo por dos hombres o un hombre y una mujer, quien ejerce de activo no se considera homosexual y conserva intacta su hombría mientras que el pasivo recibe una serie de descalificativos y despectivos, como marica. Para esta autora esto podría clasificar al sistema mediterráneo como parte de los modelos analógicos sexo-género, pues permite la existencia simultánea de diferentes identidades en un mismo individuo como el ser hombre al tiempo que no ser heterosexual, misma que luego extrapola a la sociedad istmeña, pues para ella los muxes y los mayates que tienen sexo con los muxes encarnan perfectamente estas identidades liminares.

De nuevo para mí es problemático hablar de terceros géneros en el Istmo, y como ya narré anteriormente el mayateo no es exclusivo de Juchitán, siendo una práctica de interacción sexual extendida en casi todo el México rural y zonas barriales/periféricas urbanas como parte de la cultura del ambiente en México. Concuero en que pueden existir identidades liminares pero creo que estas identidades pueden ser entendidas de mejor manera como expresiones fluidas entre un binario más que como un tercer género, al mismo tiempo al hablar de "los" muxes (en masculino) es una sobregeneralización que invisibiliza las identidades muxes transgénero, pues así como hay muchas mujeres trans que se asumen como parte de la joteria o joteidades también hay muchas mujeres trans istmeñas que reivindican su herencia cultural como

muxes y el considerarlas medio hombre medio mujer invalida sus procesos de autorreconocimiento e identidad, reproduciendo el tópico de que las mujeres trans no son mujeres.

Precisamente, una problemática que atraviesa las vidas trans es el hecho del arrebatamiento de su identidad, la imposibilidad de reconocer la transición como una forma genuina de asumir y expresar la identidad de género, cuando nos referimos a las personas trans de inmediato salen a relucir prejuicios en el peor de los casos y confusiones en el mejor, pero de nuevo, la ingenuidad suele ser atrevidamente ignorante. Butler (2007) plantea que nuestras sociedades han construido una concordancia obligatoria entre cuerpo, género y deseo, esta concordancia se manifiesta por la correlación entre sexo y género, ambas categorías incorporadas como parte de un modelo digital/binario.

El pensar en la posibilidad de que puedan existir mujeres con pene u hombres con vulva subvierte por completo los esquemas de pensamiento tradicionales binarios y desestabiliza la concordancia obligatoria, que en la búsqueda de tornar a la estabilidad invalida por completo estas corporalidades que son tan disruptivas dentro del entendimiento de un modelo que ha configurado de forma rígida al sujeto mujer y al sujeto hombre adheriéroslos a una fisionomía específica, clasificando las disconformidades con el género asignado al cuerpo como pecaminosas, aberrantes y patológicas. Fue hasta el año de 2019 que la Organización Mundial de la Salud (OMS) dejó de considerar la disconformidad con el género asignado al nacer como un trastorno mental, una muestra de un cambio insipiente en cómo las instituciones comienzan a ver las identidades trans (El Confidencial, 2019).

Ser un hombre o mujer transgénero no solo implica un acto disruptivo con la manera en que el género es impuesto a los cuerpos, sino la construcción de un cuerpo en sí y la reafirmación de la identidad por medio de su validación social, pues como explica García (2018), de una forma u otra todas las experiencias trans pasan por la “invención del cuerpo”, en las trayectorias de vida trans está presente la posibilidad de intervenir el cuerpo, construirlo y ceñirlo, si se desea, a las definiciones binarias del género. Esta transita también, por la reafirmar la identidad escogiendo un nuevo nombre y adoptando una identidad que en principio fue negada por las disposiciones del género asignado al nacer y del cual uno, una y une busca alejarse. Se dice fácil pero la realidad es en extremo complicada, pues lo cierto es que, muchas personas trans y sobre todo las mujeres se enfrentan a una constante invalidación de su identidad, seguimos reduciendo

la condición transgénero a un acto paródico, a una forma de travestismo o a una forma de impostación del género opuesto y sin reparos se alude a las condiciones biológicas intrínsecas a los cuerpos como argumento negacionista que demuestra la imposibilidad de ser una “mujer de verdad” aludiendo otra vez al cuerpo sexuado como única base sobre la cual se pueda construir el género. En palabras de la propia García:

Para muchas mujeres trans, es en el terreno de las prácticas subjetivas y cotidianas de construcción de identidad de sexo y género donde se desarrollan las más intensas luchas y negociaciones, donde se experimentan las más enconadas batallas, con dolores intensos y con victorias fundamentales que ayudan a persistir. Muertes y nacimientos perpetuos. Luchas interminables y sin reconocimientos de ningún tipo. Al margen de los espectáculos mediáticos, de los reinados y desfiles de modas de trans híper-femeninas e híper-estereotipadas, fuera del espacio de las políticas públicas, de las organizaciones colectivas y de los discursos académicos, se viven múltiples prácticas subjetivas-identitarias que parecen no dejar registro en archivos, en pantallas, ni en informes o discursos institucionales, y que no se reconocen en las políticas identitarias de la transformación y la reivindicación. (2018: p. 91).

Volviendo a la performatividad del género de Butler (2018), los jotos en este alejamiento simbólico con la masculinidad performanciamos el género, citamos constantemente lo que social y culturalmente se nos enseñó que era propio de las mujeres, histrionizamos la feminidad como una forma de reivindicar nuestra posición social como “hombres a medias”, ocupamos espacios y roles feminizados, actuamos y vestimos de forma extravagante como parte de un reclamo de visibilidad ante una sociedad que nos exige discreción. Acciones que subvierten el ordenamiento tradicional del género y que vuelven difusos los límites entre ser hombre y mujer, pero dicho acto transita una línea delgada entre la reivindicación del acto paródico que hacemos los jotos y la reafirmación de la identidad de género por la que pasan las mujeres trans. Lo problemático radica en meter a todos, jotos, travestis y mujeres trans, en un mismo saco, el del tercer género, pues con ello no solo se sobre dimensionan los actos del habla jotos que forman parte de un performance de género que reivindica el estigma, sino que también invalida y anula los procesos de transición por los que pasan las mujeres trans.

La diferencia de condiciones entre jotos, travestis y mujeres trans es que los jotos vivimos una identidad liminal o fluida, si se prefiere, pues nunca abandonamos del todo nuestra condición de hombres, socialmente somos leídos como hombres y se nos reclama que seamos hombres, tan es así que el histrionismo con el que performanceamos la feminidad es precisamente una acción compensatoria, un acto de rebeldía que enuncia que somos jotos, que busca evidenciar nuestra condición alejada de la masculinidad hegemónica, propiciado por la manera en cómo entendemos nuestra sexualidad y cómo ésta termina acercándonos más a lo femenino y a las mujeres. El travestismo forma parte de muchas vidas jotas, es un acto performático momentáneo, salimos de fiesta o a la calle como vestidas, jugando con la ambigüedad y forzando los límites de lo que puede ser entendido como masculino y femenino, muy a diferencia de las mujeres trans, pues ellas no juegan a ser mujeres, son mujeres, y como tal buscan ser leídas y nombradas. El uso de los pronombres en las vidas trans no es un acto histriónico o paródico, es más bien una manera de reafirmación identitaria y el vestir y portar elementos culturalmente asociados a las mujeres, a diferencia del travestismo, no es algo restringido a un momento y lugar específico, sino que es un acto llevado a la cotidianidad y sostenido en el tiempo. Defender estos actos de reafirmación identitarios precisamente ha costado la vida a muchas mujeres trans.

Parte de las violencias a las que se enfrentan hombres y mujeres transgénero es que su identidad no es reconocida ni social ni jurídicamente. Desde el 2008, a nivel legislativo ha habido acalorados debates para que las personas trans puedan hacer los trámites correspondientes al cambio de identidad en documentos oficiales como el acta de nacimiento y la INE, sin que para ello sea requisito haber pasado por procesos quirúrgicos o tratamientos hormonales. La Ciudad de México ha sido pionera en estos temas, y después se ha retomado como parte de las agendas legislativas del resto de los estados (CONAPRED, 2008). En Michoacán, por ejemplo, en el 2022 se aprobaron reformas para agilizar este tipo de trámites y permitir que el cambio de identidad se pueda llevar a cabo sin necesidad de interponer un juicio, y que el cambio de identidad pueda ser realizado en cualquier oficina del registro civil del estado (Quadratín, 2022).

Con lo anterior, lo que deseo dejar claro son todas las problemáticas por las que pasan las personas transgénero como parte de sus trayectorias de vida y en relación al reconocimiento de su identidad como hombres o mujeres. Con ello, no invalido las identidades liminares, fluidas o no binarias, pero lo que pretendo es dejar claras las sutiles diferencias entre jotos y mujeres trans que suelen escapársele a las personas alejadas del ambiente y que suscita confusiones, sobre

todo cuando son tratadas desde el morbo y el exotismo. La presencia de personas transgénero en contextos rurales no es algo extraño ni novedoso; el punto crítico del asunto está en la falta de información con la que son abordados estos temas en la ruralidad.

Hoy en día, contamos con un conjunto de etiquetas que han ayudado a parcelar las identidades derivadas de las formas de expresión del deseo y las maneras de expresar la identidad de género. Sin embargo, estas etiquetas son muy recientes y de uso más cotidiano por las juventudes; personas de mi generación y anteriores apenas hemos ido logrando empaparnos de todos estos términos. Antes de conocer las diferencias entre sexo, género y sexualidad, todo aquello considerado disruptivo o aberrante era metido en un solo cajón, el del estigma. Así, las identidades trans eran revueltas junto con los jotos, putos, lilos y mujercitos. Creo que una muestra de este cambio suscitado por la democratización de la información puede percibirse en un fragmento de una entrevista hecha a "Francisco", un chico de 18 años originario de Ario de Rosales, y al cual entrevisté junto con José en su estudio de danza. En su testimonio, pude percibir el cambio generacional en la democratización de la información.

Es que creo que quiero hacer un disclaimer, no como una opinión, no sé, creo que... muchas veces creo que parte de la desinformación confundimos el término homosexual con trans ¿no? Y creo que también es parte de esa persona que también está desinformada ¿no? Por ejemplo, esta persona que le dicen la Pancha todo el mundo piensa que es gay y es una mujer trans ¿no? Y tal vez ella no sabe que es trans porque no sabe qué es ser una persona trans y toda su vida pensó que eso es ser gay y dijo "Ah, soy gay" pero se viste de mujer y habla como mujer entonces es trans, tal vez ella no sabe qué es trans.

Un testimonio que luego fue reforzado por el de "José", de 28 años, quien retornó al pueblo hace un par de años después de haber estudiado en Guadalajara.

Pues y a la persona que veo que sí la pasó más mal es esta otra, a la que le dicen la Colorina, de dónde te dejo siempre en la esquina. Está chica chique, lo que sea. Según yo es trans ¿no? porque se viste como las mujeres ¿no? Pero yo si la he visto en una degradación total. O sea, a la Pancha la veo, a lo mejor sí ha sufrido muchísimo, o sea no sabemos la vida de ella, o al menos yo no. Pero la veo bien ¿sabes? sale hacer su ejercicio o va al templo, convive con mucha gente

heterosexual, no está tan juzgada ni está tan degradada como persona. Como ella, que la otra vez me la encontré y traía unas mallas, estaba haciendo un chingo de frío y traía, así como un mayón de pescador y una playerita de asas, una peluca güera y una chichi de fuera ¿sabes? y sí fue como de ay, no sé. Sí dije wey, qué mala onda.

Como he ido explicando, existen diferentes estrategias para afrontar el ser parte de las disidencias sexuales y de género desde los contextos rurales; las formas de resistencia no solo implican aquellas relacionadas con el ejercicio de la sexualidad, sino también con la afirmación de la identidad. Si bien las ciudades se convierten en heterotopías anheladas, espacios donde eres leído como un ente anónimo y con ello el disciplinamiento tiene un respiro, estos respiros están limitados en el tiempo. Hacer uso de la ciudad de forma intermitente, si bien para muchos, muchas y muchos de nosotres da un respiro, lo cierto es que después de una visita a la ciudad debes retornar a tu cotidianidad, una cotidianidad representada con el retorno momentáneo al clóset. Sin embargo, ello no implica que desde nuestros pueblos, comunidades y ranchos no construyamos nuestros propios lugares de resistencia, espacios de hermandad, pequeñas heterotopías dentro de nuestras localidades.

Cosío y Fernández (2004) realizaron una etnografía interesante en la comunidad de Tiríndaro, un poblado muy cercano a Zacapu. Históricamente, este pueblo se reconoce como parte de la región purépecha, aunque hay cierta controversia acerca de ello. Por ejemplo, Vázquez (1995) clasifica a Tiríndaro y a otras comunidades sujetas a Zacapu, como Naranja de Tapia y Tarejero, como comunidades agrarias que durante los años de reparto de la hacienda de Cantabria, un latifundio porfiriano responsable de la desecación de la cuenca del lago de Zacapu, se asumieron como indígenas para poder ser constituidas de tierras.

El purepecherio o la región purépecha está dividida en cuatro subregiones: eraxaman, la cañada de los once pueblos cercanos al municipio de Chilchota; japondaru, todas las comunidades alrededor del lago de Pátzcuaro; kukuminta o juataru ish, la sierra siendo la más extensa con Cherán, Paracho y Uruapan como centros regionales; y la de zacapindu, con Zacapu y Coeneo como cabeceras. De esta última región, solo las comunidades de Santiago Azajo y Zipiajo han conservado de mejor manera la lengua, la indumentaria y otros elementos asociados con la cultura purépecha, mientras que el resto de comunidades, las de Zacapu, se han asimilado más a la cultura mestizo campesina de alrededor.

Lo relevante de Tiríndaro es que parte de los elementos culturales purépechas que ha conservado es la participación activa de algunos de sus pobladores personificando a la Maringüia en danzas realizadas en honor al niño Dios y otras celebraciones como carnaval. Cosío y Fernández (2004) documentan que en esta comunidad hay una estética administrada por un grupo de hombres gay, que son tolerados en la comunidad y que hasta cierto punto es un secreto a voces que son frecuentados por algunos hombres del pueblo. Siendo la peluquería de Tiríndaro uno de estos espacios de hermandad o de gayasidad en palabras de estas autoras a los que me refiero, pues cumple la función de abstraerse del mundo exterior convirtiéndose en un lugar que permite el ser, cotorrear, jotear y hacer escándalo lejos de las miradas juiciosas.

Particularmente, su espacio de reunión es la peluquería de Tiríndaro, lugar donde beben, escuchan música, conocen "muchachos", refuerzan y realizan sus prácticas sociosexuales. Asisten muchachos y señores casados, con los que pueden tener lazos de parentesco o amistad. También hay algunos que simplemente acuden por la curiosidad de ver qué sucede ahí. Los hombres se integran a dichas reuniones: los gueis no salen a buscarlos, "el que llega es porque llegó, no porque [otra persona] lo invitó". Los fines de semana se reúnen en otra peluquería de Zacapu. (2004: p. 133).

La peluquería de Tiríndaro ejemplifica cómo tradicionalmente las estéticas administradas por jotos y mujeres trans se han consolidado como espacios de ambiente, de homo-sociabilidad que en los pueblos alejados de las ciudades y los bares gays, se convierten en refugio, escuela y casa de locas y maricones. Existe un concepto construido por Miano (2002) y es retomado por Gómez (2010) y es el de "homosexualidad institucionalizada", este funciona para explicar cómo en el Istmo de Tehuantepec "el homoerotismo, las prácticas homosexuales, junto con el afeminamiento y el travestismo están institucionalizados y funcionan como un «tercer género» socialmente concebido, permitido y aceptado" (Gómez, 2010: p. 76). De nuevo reitero que para mí es en extremo problemático universalizar a todas las experiencias fuera de la cisheteronorma como un tercer género, pues como ya dije esto resulta transfóbico y mete en un mismo saco las identidades jotas y trans. Juchitán y la muxeidad se han convertido en fetiches antropológicos y mediáticos, dando como resultado que el discurso acerca del tercer género sea usado siempre como marcos explicativos para todas las manifestaciones de diversidad sexual rural y sobre todo

cuando se habla de colectividades indígenas¹², pero la homosexualidad institucionalizada hasta cierto punto puede explicar los procesos de integración, pero no de aceptación, de los jotos, travestis y mujeres trans dentro de sus pueblos en la ruralidad.

Ser un joto de pueblo implica un abanico reducido de posibilidades, las únicas opciones son vivir en el clóset impostándote de heterosexual, ser un discreto, casándote para “taparle el ojo al macho” y clandestinizar tus prácticas homosexuales; la otra opción es irte en definitiva del pueblo, es decir sexiliarte, para quemar naves en un lugar nuevo y vivir fuera del clóset rompiendo lazos con tu comunidad; una tercera opción sería la intermitencia, mantener un perfil bajo, estar fuera del clóset solo en ciertos círculos íntimos y hacer uso de las ciudades o localidades alejadas de tu pueblo para tener pequeños respiros, tres escenarios que he explicado a lo largo de este trabajo; otra instancia, y a mi parecer la más temeraria, es el quedarte, y no solo eso, sino que formar parte de tu comunidad desde una existencia disruptiva, trabajar y hacerte visible y hacer hermandad con otros jotos, travestis y mujeres trans pese al hostigamiento y comunitario. Para mí es en extremo falaz hablar de una “aceptación” completa de las disidencias sexuales y de género en la ruralidad.

A lo largo de mi trabajo de campo, a través de los testimonios de amistades y otras personas, contrastados con mi experiencia propia, he intentado mostrar una cara del ser joto en la ruralidad, donde en las trayectorias de vida jotas siempre están presentes diferentes tipos de violencias. Miano (2004) al hablar sobre los muxes (en masculino) o más bien de lo que yo prefiero llamar como muxeadad, edifica una serie de bulos de información que han sido difíciles de desmentir o, al menos, matizar. Desde una visión bucólica, esta autora romantiza las circunstancias de vida de las y los muxes, y en su obra “Hombre, mujer y Muxe” cae en varias contradicciones, pues al mismo tiempo que afirma que para los padres tener un hijo muxe resulta en una bendición, pues este se encargará de cuidarlos en la vejez, documenta cómo los muxes están expuestos a sufrir violencias por los hombres, y cito: “las agresiones de las que el muxe puede ser objeto por parte de los hombres son una preocupación constante de los padres, sobre todo de las madres. Peor aún si toma y le gusta la putería” (Miano, 2002: p. 173). Miano luego

¹² Como dato adicional, de unos años a la fecha la desinformación del tema muxe ha sido tal, que muchas personas creen que muxe funciona como un genérico para referirse a homosexuales indígenas sin importar que no sean originarios del Istmo. En una visita a la Ciudad de México Ale, una amistad no binaria purépecha y yo nos hospedamos en un hostel administrado por una persona de Puerto Rico, ambas íbamos vestidas con indumentaria tradicional y en cuanto el administrador de los cuartos nos vio tuvo a bien en preguntarnos que, si éramos muxes, una experiencia que Ale volvió a pasar en otras reuniones como parte de su labor activista.

se refiere al tipo de relaciones a las que pueden aspirar las muxes, “las locas, lamentan (a veces hasta lloran) la imposibilidad de tener una relación con un hombre —o con un marido, como llaman al compañero con quien tienen una relación mínimamente estable, no ocasional” (2004: p. 182). Las relaciones que las muxes tienen, donde el sexo transaccional con los mayates y el chichifeo es algo común y el malestar que esto genera en las muxes aparece como algo muy inocuo en su obra y para nada es leído como una forma de violencia.

Cuando nos referimos a la institucionalización de la homosexualidad no debemos confundirla con la aceptación plena de las prácticas que la conforman, sino más bien de la tolerancia de las mismas. Aceptar y tolerar son dos categorías distintas entre sí y que se refieren a dos lecturas sociales que recaen sobre ti, quien eres y lo que haces. El trabajo sexual/prostitución está institucionalizado, históricamente se ha reconocido su presencia y de manera formal o informal se ha reglamentado, se ha regulado y su ejercicio se ha restringido a los llamados lugares de tolerancia y zonas rojas, pero de ninguna forma podemos decir que es aceptado, pues coloquialmente “hijo de puta” sigue siendo un insulto, de la misma forma que puto o joto. El ser puta o joto de ninguna forma es una etiqueta que otorgue prestigio social, muy al contrario, son identidades deterioradas socialmente. Tal como lo explica Goffman (1963) al hablar sobre el estigma, haciendo referencia a éste como atributos profundamente desacreditadores que afectan las relaciones sociales, el estigma y la estigmatización pueden estar detonados por comportamientos socialmente sancionados. La homosexualidad, el travestismo y la disconformidad con el género asignado, a fin de cuentas, forman parte de estas identidades deterioradas, tú y tus prácticas sexuales son repudiadas y ese repudio difícilmente puede ser anulado a pesar de que logres “hacerte un lugar” en tu comunidad de origen.

Cito a Miano (2002) y el caso muxe porque esta autora difundió la falacia del matriarcado istmeño y la aceptación de la homosexualidad, el travestismo y el transgenerismo encarnados en la muxicidad, sin notar las violencias que viven las y los muxes en el Istmo a fin de sostener la idea exotista de la existencia de un tercer género y asignarle un rol social dentro de Juchitán, cuando la realidad es que este “rol” no es otra cosa que la circunstancia de vida común para la gran mayoría de jotos, homosexuales/gais, travestis y mujeres trans originarios de regiones rurales o zonas barriales/periféricas urbanas del país.

Lo que Miano (2002) documentó como homosexualidad institucionalizada es en realidad cómo los hombres hacen uso del poder patriarcal para reducir a las mujeres, niños y cuerpos

feminizados como es el caso de jotos, travestis y mujeres trans a un medio de satisfacción, en este caso sexual. Si el mayateo y el chichifeo es una práctica institucionalizada en el ambiente es porque durante mucho tiempo el pagar por sexo o el sexo transaccional era la única forma por medio de la cual las locas, obvias, vestidas y trans, podían procurarse placer con un hombre, chacal o mayate, sin incurrir en el tabú del incesto con otra hermana jota. Antes como hoy pagabas por alguien que te hiciera “el favor”, un eufemismo que resguardaba la hombría y heterosexualidad de aquellos varones que gustosamente erotizaban con alguien del mismo sexo, pero no del mismo género.

Cuando Miano (2002) se refiere a que para los padres es una bendición tener un hijo muxé, pues este no se casará y se quedará en casa a cuidarles, además de hacer una sobre generalización, pues existen casos donde el amaneramiento de los hijos y el presentar comportamientos femeninos para nada es bien recibido por los padres y sobre el infante se despliegan varias acciones disciplinarias con la intención de corregirle, detonadas por supuesto de que el niño no cubre las expectativas de lo que debe ser un varón (Conciencia Cultural, 2021). También está evidenciando un destino habitual para muchos jotos de pueblo y del que muchos rehuimos.

En Génesis 2:24, una cita bíblica recitada comúnmente como parte de los sermones de boda aparece, “El hombre debe dejar el hogar de sus padres y unirse a su mujer, para ser “una sola carne” con ella” (Reina, 1960). En los pueblos lo que se espera de ti seas hombre o mujer es que te cases, y desde la infancia se te bombardea con el mandato de formar una familia, de manera lúdica las infancias aprenden de los roles de género y se les obliga a reproducirlos, y para el caso de los jotos y homosexuales/gais las reafirmaciones sobre el rol que debemos cubrir como hombres se convierte en una frase lapidaria que nos recuerda nuestra diferencia. Tal como lo declara Antonio mi entrevistado del rancho cercano a Santa Clara:

si tienes que, como te explico mmm... cuidar ciertas cosas para evitar que los demás se enteren y pus yo asina me quedaba, oyes como que yo qué o por qué o por qué a mí, como que no me aceptaba yo mismo pero haz de cuenta cuando agarré más valor fue cuando empecé a sentirme bien conmigo mismo , como aceptarme a mí mismo que es lo que se debe de hacer aceptarse uno mismo y despues todas las personas te van a aceptar, ya luego asina como uno nace hombre que es lo que esperan, vamos a suponer, por dar una cierta edad vamos a suponer

unos 16, qué es lo que espera de un hombre el papá y la mamá. Primeramente, que tengas novia, pus fíjate que antes de salir del closet me toco hacer eso.

Tuve, ponle 2, y no fue porque allá querido y fue por aquella presión social que la mayoría de nosotros tenemos, entonces este... cuando tuve yo primera novia me sentía, haz de cuenta, como te lo explico pa que no se oiga, como de... bueno haz de cuenta mi sentía como si fuera como si me hubiera curado, como si... como que yo estaba haciendo las cosas que tenía que hacer, o sea yo no me sentí como que “a tengo novia, esto y lo otro” sino que me sentí como que a ya estoy haciendo lo que los demás, porque has de cuenta que yo empecé a salir de mi casa como hasta los 16 años, mis demás hermanos 12, 13 o lo que sea y eso era lo que peor todavía para mí, porque me decían “no mira que tu hermano fulanito este a sus tantos años ya tiene quien sabe cuántas novias” “no que yo a tu edad ya tenía tantas novias y que no sé qué tanto”. O sea es todavía más la presión que sientes de que vamos a poner tus hermanos a los 12, 13 años ya tenías 2, 3 novias o x cosa, o a lo mejor ya hasta su primera vez, yo no sé, y que tu nomas ahí pus no sabes que hacer estas confundido no puedes tomar decisiones no puedes hacer nada, por qué, porque al sexo opuesto al que te deberías de sentir atraído pus no atrae, te atraen los del mismo sexo y ahí como que tú dices, si yo soy hombre porque me atraen los hombres, o sea las mujeres les atraen los hombres a los hombres las mujeres y yo por qué no, entonces yo así me quedaba bueno por qué.

Si eres joto, travesti o mujer trans, establecer relaciones de pareja que no estén reducidas al sexo transaccional y clandestino es algo extremadamente complicado. En los pueblos, es aún difícil que la gran mayoría de personas acepten que dos hombres o dos mujeres tengan una relación formal a imagen y semejanza de lo típicamente heterosexual. De la misma forma, aún hay cierto tabú sobre el aceptar que un hombre heterosexual mantenga una relación formal con una mujer trans; socialmente, esas no son parejas legítimas. Ejemplos de cómo estas relaciones se tienen que clandestinizar o, en el mejor de los casos, ser llevadas de manera discreta fuera de la localidad de origen con la finalidad de que prosperen, ya he dado a lo largo de este escrito. Por supuesto, existen parejas que se empecinan en permanecer juntas a pesar de la reticencia social; felizmente, supongo que el amor se sobrepone, pero su presencia en los pueblos no implica que

sean cabalmente aceptadas o no se hayan enfrentado al desacuerdo por parte de las familias o estén rodeadas de rumores malintencionados. Este es el caso de una pareja de dos mujeres, ya mayores, muy conocidas en una comunidad purépecha en la ribera del lago de Pátzcuaro. Yo tenía conocimiento de estas dos mujeres, pero los detalles de su relación me fueron contados por Dimas, mi entrevistado casado con Raúl, y que también es originario de la comunidad de esta pareja.

Para mis papás somos amigos, pero he recibido comentarios porque hay una... Hay una pareja que también está como... una pareja de mujeres que ya están grandes.

YO: ¿Las que venden tacos?

Las que venden tacos. Ellas han estado así, no sé por cuánto tiempo, pero desde que tengo conciencia o memoria ellas han estado juntas. No sé si estén casadas.

Y han sido las únicas y he recibido comentarios de ellas por parte de mis papás que las ven mal

Que las ven mal y que su mamá de ellas, hace poco me platicó mi mamá, que estaba platicando con la mamá de una de ellas y que esa mamá trató de separarlas hasta donde pudo, inclusive hasta llamar a un sacerdote, a llevarlas con el sacerdote para que las separará. Y no, decía, decía mi mamá que su mamá, una de las mamás de ellas, le decía a mi mamá que la corría, prácticamente, la corría de su casa y la otra compañera de la otra, o la pareja de la de su hija, no se iba. Y eso me dio a entender que pues, mi vida no va a ser fácil, o la vida de nosotros no va a ser fácil.

Tal vez en algún tiempo lleguemos a tener problemas con mi familia o no sé. Pero no va a ser fácil.

Para muchos jotos, travestis y mujeres trans, la imposibilidad de ser vistos o vistas como algo más que un medio de satisfacción sexual clandestino para los hombres implica abrazar la soltería. En mi pueblo, se les suele llamar cotorros o cotorras a las personas que no se casan, y para mí ver a los jotos ya ancianos que se quedaron cotorritos y nunca se salieron de la casa de sus padres era una advertencia del destino que me esperaba siendo joto. De ahí la premura por

encontrar pareja. Si un joto se queda a cuidar a sus padres, no es por decisión propia, sino porque es la manera en la que se pega la deuda moral de haber salido así. Federici (2010) es muy clara al hablar de cómo las labores de cuidado y el trabajo doméstico han sido una imposición patriarcal hacia las mujeres. Los hombres somos criados y sociabilizados en entornos que reducen a las mujeres a un medio de satisfacción de las necesidades de los hombres. Somos acunados por mujeres, alimentados por mujeres y hemos reducido también a las mujeres a un medio de satisfacción sexual. Citando a esta autora

No solo nos convertimos en enfermeras, criadas, profesoras, secretarias para todo, labores en las cuales se nos adoctrina en casa, sino que estamos en el mismo aprieto que entorpece nuestras luchas en el hogar: el aislamiento, el hecho de que dependan de nosotras las vidas de otras personas y la imposibilidad de ver dónde comienza y termina nuestro trabajo, dónde comienzan y acaban nuestros deseos. (Federici, 2010: p. 42).

Los jotos, travestis y mujeres trans, como cuerpos feminizados, somos sometidos a esta misma enajenación, sobre todo cuando nuestra realidad sexual y de género está modelada desde los patriarcados comunitarios. Mientras los hermanos y hermanas se casan y hacen vida, a muchos de nosotros se nos impone el cuidado de los padres como una forma de compensar el hecho de que no nos casamos ni tenemos hijos, o más bien, estamos imposibilitados para hacerlo. De esta manera, el cuidado que deberíamos darle a nuestra prole es trasladado a los padres y, sobre todo, a la madre. Un mandato patriarcal que ha encadenado a muchas mujeres y jotos al hogar materno y limitando en gran medida nuestra realización como individuos.

En todo caso, cuando Miano (2002) hace alusión a la "puteria", en realidad está nombrando el lugar que jotos, travestis y mujeres trans socialmente se nos obliga a ocupar. Desde que uno, una o une adquiere conciencia de su diferencia, aprende sobre el lugar que ocupa en su campo social, esto es el *habitus*, a partir de las referencias que te muestra el medio en el que te desarrollas sobre tu posición en el campo generas expectativas sobre qué tanto te puedes mover en él, y si desde tu infancia insistentemente se te enseña que tu rol es el de ser un medio de satisfacción sexual para otros hombres, es lógico que uno, una, una desarrolle una sexualidad desadaptativa y centre las formas de vinculación en el sexo.

Son precisamente este tipo de prácticas las que construyen una especie de "reputación" que refuerza en los imaginarios de los hombres que los jotos somos un medio para su desahogo sexual y que aceptaremos cualquier tipo de insinuación de su parte. Respetando las autonomías corporales de cada uno, una o une, existen personas en el colectivo que no ven mayor conflicto en este hecho, incluso se aprovechan de él para procurarse placer bajo el dicho "la que no es puta no disfruta" o "la que mucho escoge poco coge", sin embargo y como ya dije, esto no es un pensamiento extendido y disiente con las maneras en las que otros, otras y otras llevan su sexualidad. Esto se ejemplifica con el testimonio de Américo, mi entrevistado de una comunidad purépecha cercana a Coeneo y de 24 años, al hablarme un poco de una de sus amistades y sus gustos sexuales.

Sí, sí está un poco complicado. Como te digo, pues ahí es la gente que ya saben, pero, como dicen, como que nada más para los chavos, para tener relaciones sexuales y ya. O sea, también los chavos ya saben el tipo de persona, como que van directamente con él, le echan su rollo y todo eso, pero anda más para tener relaciones con él, y él también pues sí. Porque pues dicen que lo han visto, con otros chavos teniendo cosas, por eso pues ya, ahí ya habla todo. Inclusive con los señores con los que ha hecho, hasta a veces ellos también hablan diciendo "no, yo lo hice con tal persona, o..." como que pues también ahí son muy de boca suelta y todo eso. Sí, yo no. Yo sinceramente le dije a mi amigo yo sí no... Somos amigos. Me lleva... pues me dobla la edad. Tiene 34 años. Yo le digo "no, yo no sería capaz de andar con un señor y menos casado, sabiendo que tiene hijos, no pues no". y me dice "no, pues es que debes de abrirte más y todo eso, porque te van a llegar gente y todo eso" y yo "no, yo así estoy bien".

Con todo lo anterior, el trabajo de Miano (2002) es en extremo problemático, pues carece de un análisis real de todas las violencias por las que pasan las muxes, que, a fin de cuentas, no dejan de ser la expresión de una disidencia sexual y de género perteneciente a una colectividad indígena y a la ruralidad. Como buena etnografía oaxaqueña, la mirada no se aparta del propio ombligo, exponiendo las prácticas y dinámicas de sociabilización de los jotos, homosexuales/gais, travestis y mujeres trans muxes como únicas, al no ser contrastadas ni comparadas, cuando en realidad y como ya expuse, forman parte de un *habitus* construido desde el ambiente mexicano que a su vez está matizado por la cultura local istmeña.

Se pasan por alto todas las problemáticas por las que pasan las personas dentro de la muxicidad, que son las mismas por las que pasamos el resto de las joteidades rurales, con el fin de sostener la falacia de la aceptación comunitaria y la existencia de un tercer género que invisibilizan las identidades trans. Expongo el trabajo de esta autora como una advertencia, debido a que su visión sesgada de la muxicidad se ha querido mirar en el resto de colectividades jotas, travestis y trans rurales del resto del país, confundiendo los procesos de resistencia del poder que dan como resultado la integración parcial a la comunidad por parte de las joteidades con una aparente aceptación e institucionalización de la homosexualidad.

Los jotos en nuestros pueblos no contamos con la aceptación plena, si bien podemos construir alianzas con otros jotos y por supuesto con las mujeres que hacen más llevadera la segregación y la violencia, siempre a costas llevamos los estigmas resultantes de nuestras prácticas sexuales o nuestra expresión de género socialmente reprobada, incluso cuando las personas que nos rodean intentan ser amables salen a relucir los prejuicios en forma de comentarios que, aunque no sean mal intencionados no por ello dejan de ser ignorantes. Por mucho que logremos hacer vida en nuestros pueblos, los rumores y habladurías estarán presentes, y esto lo digo desde una experiencia encarnada, la gente morbosamente desea indagar en los motivos por los cuales nosotros “somos así”, la anomalía debe ser explicada y justificada tal parece, somos lo no normal, pues normal muchas veces se usa como sinónimo de heterosexualidad y cisgenerismo, encarnamos la otredad de la misma forma que tantas otras colectividades anormalizadas y como tal somos tratades. Me gustaría aquí retomar un concepto que me parece maravillosamente esclarecedor y que para el caso puede usarse como un símil, y es el del *racismo amoroso*.

Cumes (2014) al hacer su tesis doctoral expone un hecho, y es el referente a que la mayoría de mujeres que trabajan como empleadas domésticas en las grandes ciudades de Guatemala son mujeres indígenas migrantes. Al analizar las dinámicas bajo las cuales estas mujeres son empleadas, encuentra muchas similitudes, por no decir continuidades, con prácticas establecidas en la época colonial, estableciendo que el trabajo doméstico indígena contemporáneo es heredero espiritual de la institución de servidumbre impuesta a las poblaciones indígenas. Estas mujeres indígenas empleadas domésticas se enfrentan a muchos tipos de violencia estructural y cultural, manifestándose a través del racismo.

Lo interesante es cómo este racismo a veces puede tomar una cara muy sutil o encubierto, ello debido a que muchas empleadoras blancas y mestizas se jactan de dar “buenos tratos” a sus “sirvientas”, casi como si el trabajar con ellas fuera un privilegio, edulcorando las relaciones laborales y convirtiéndolas en una especie de tutelaje paternalista que se ejemplifica perfectamente con la frase “mi sirvienta es parte de mi familia”. Este trato “amoroso” cumple la función de disimular las relaciones de desigualdad y sobre todo perpetuar las estructuras que mantienen el poder como monopolio de la blanquitud. Aquí es importante darse cuenta de cómo los “buenos tratos” para nada cambian tu estatuto, ni subvierten las estructuras que te mantienen oprimido o subordinado, o plantean un cambio en los discursos que alimentan los prejuicios hacia tu persona, de ahí lo problemático de hablar de “aceptación” usando como criterio el trato humano mínimo aceptable que es ofrecido como una dádiva o favor.

Para el caso de las joteidades, la homofobia amorosa se manifiesta con un trato cariñoso, pero no por ello menos degradante, en palabras de Monsiváis los jotos no podemos escapar del hostigamiento y a veces toma la forma de un “trato siempre condescendiente y en diminutivo, (Juanito/Robertito), que subraya el infantilismo de los ajenos a la madurez del matrimonio” (2010: p. 91). Algo que puedo constatar yo y también fue compartido por uno de mis entrevistados de Ario de Rosales, José, la persona que tiene el estudio de danza.

Pero yo creo que fuera de eso, yo siento que ellos creen que el ser gay es una discapacidad, porque de repente a mí me ha pasado que me dicen “Josesito” o así, gente más grande, no sé, que te gusta, cuando yo tenía 20 y ellos tenían 30 y algo, me decían Josesito. De que “ay, Jasesito esto”, y “ay, no sé qué” y es como...

También existen las frases que torpemente intentan ser usadas como un cumplido, “a ti no se te nota” me han dicho como si eso fuera algo bueno, “tengo muchos amigos gais, a lo mejor tú los conoces” porque somos tan pocos que debemos conocernos entre todos, pero la peor de todas considero que es la fórmula verbal de “yo respeto, pero”, y es que, ese pero siempre viene acompañado de una sentencia reprobatoria de nuestras formas de vida, como si nuestra existencia estuviera condicionada al hecho de no serles incómodos. Como colectividad tutelada que somos, siempre alguien más sabe que es mejor para nosotres, que nos deja claro que, si nosotres existimos es porque ellos nos lo permiten, estableciendo un límite claro de lo que podemos o no hacer, límites que no deben ser transgredidos, pues como he ido explicando el lugar que se nos obliga ocupar es el de lo clandestino, alejado de las miradas, ya que vernos puede

inducir a la perversión y el pecado, pues al contar con una identidad patologizada nuestra naturaleza es contagiosa y contaminante.

Somos aceptados solo por ocupar un lugar en nuestras comunidades emprendiendo un negocio y que la violencia que vivimos no sea tan visible, como lo plantea Miano (2002), no solo es una forma en la que se manifiesta la homofobia amorosa, sino que también, anula los esfuerzos continuos de los jotos, homosexuales/gais, travestis y mujeres trans para ocupar lugares desde lo visible siendo quienes somos y alejándonos de toda sutileza y discreción, algo que resulta extremadamente complicado en poblaciones rurales, ya sean estas mestizo-campesinas o indígenas. Las estéticas son un resabio histórico de estos lugares de resistencia que en el corazón de los pueblos y más allá de las cantinas o tugurios se erigen como espacios propios, lugares donde desarrollamos una conciencia gremial y nos empapamos del *habitus* del colectivo, donde cotorreamos, nos arreglamos, criticamos a la que se mira *churpia*, hablamos de chacales y mayates, lloramos la desgracia propia y ajena, nos peleamos y reconciliamos y nos hacemos de una familia. La peluquería de Tiríndaro, como ejemplo inicial no es el único espacio de hermandad en la región, pues como parte de mi trabajo de campo pude conocer espacios similares en otras comunidades purépechas o localidades campesinas mestizas, pues de nuevo las peluquerías y estéticas son espacios de homo-sociabilización desde el *habitus* homosexual y no una manifestación exclusiva de un solo lugar.

Uno de los ejemplos más sobresalientes son dos estéticas en Cherán. Cherán no es el mejor ejemplo para representar una comunidad purépecha típica de la región, ello debido a que ya desde hace casi dos siglos funge como una cabecera municipal, de hecho, ya desde los escritos de Lumholtz (1981), un explorador que visitó este pueblo a finales del siglo XIX, Cherán era descrito como una cabecera regional importante. Digo que no es la mejor representación de una comunidad purépecha típica debido a que en Michoacán, con contadas excepciones, las comunidades se organizan bajo la figura jurídica de la Tenencia, estando sujetas a cabeceras municipales mestizas (*turisícha* en purépecha).

El hecho de que Cherán desde hace varios años figurara como cabecera propició una asimilación más rápida a la cultura hegemónica mestizo-campesina. Si lo comparamos con la experiencia de otras comunidades, este proceso se vio acelerado también por la desintegración del territorio comunal, debido a la venta de tierras comunales para solventar

los onerosos gastos que implicaban los cargos de las fiestas, tal como lo explica Molgora (2004).

Junto con la desintegración comunitaria, los procesos de migración al norte influyeron en gran medida en las transformaciones culturales de esta localidad. Los flujos migratorios iniciaron durante la década de los 40's con el programa bracero, pero no pararon ahí, ya que durante el resto del siglo XX hubo un importante flujo de migrantes originarios de Cherán hacia Estados Unidos, dando como resultado el establecimiento de comunidades de acogida en ciudades fronterizas y en la unión americana, sin faltar por supuesto los grupos de retornados del norte que terminaban por quedarse en Cherán, tal como lo explica Leco (2009). Para entender cómo se configura la identidad y la cultura purépecha en Cherán, es de suma importancia tomar en cuenta los fenómenos migratorios, pues la migración también propició una inyección de capital a Cherán, misma que se tradujo en mayores capacidades para las juventudes cheranenses para acceder a la educación media superior y superior, existiendo así una generación de profesionistas indígenas que se educaron en las ciudades durante décadas de 1970 y 1980 cuya descendencia creció desvinculada de la vida comunitaria indígena purépecha.

El ser una cabecera municipal, el contar con mayor población e infraestructura que el resto de comunidades en la región, tener un alto número de profesionistas clase medieros y otro tanto de personas que si bien no eran profesionistas eran dueños de negocios y no campesinos, rápidamente generó una noción de diferencia para muchos pobladores de Cherán hacia con el resto de comunidades. Muchos cheranenses durante mucho tiempo en la región se jactaban de no ser indígenas o al menos no ser indígenas de la misma clase que los que habitaban el resto de comunidades serranas, en condiciones mucho más precarias, una actitud que aún preservan algunos de sus habitantes, sobre todo, los jóvenes que en la última década se han empapado de los discursos de reivindicación étnica y purepechidad.

Desde la década de 1970 a raíz del reconocimiento jurídico de la comunidad agraria muchas comunidades purépechas han emprendido una lucha por la reconstitución de sus tierras y con ello han buscado reivindicar su identidad étnica cohesionándose como grupo (Jasso, 2010). En el trayecto muchas comunidades que habían transformado su cultura y habían abandonado elementos identitarios como la indumentaria o el uso de la lengua invirtieron grandes esfuerzos en su revitalización, Vázquez (1992) le llamó a este proceso

“repurepechización”. Para el caso de Cherán su repurepechización puede rastrearse junto con las luchas de reconstitución comunitarias de 1970, adquiriendo mucha más fuerza e ímpetu a raíz de los movimientos de defensa de los bosques contra el narcotráfico del 2011, un movimiento que culminaría con la expulsión de los partidos políticos de la comunidad y el reconocimiento del autogobierno por usos y costumbres, siendo el único municipio autónomo en Michoacán (Santillán, 2014).

Con todo lo anterior, lo que deseo es esclarecer un poco la situación de Cherán como una localidad que, si bien es purépecha, no es el mejor ejemplo de una comunidad purépecha serrana, pues presenta muchas diferencias con las comunidades/tenencia de la meseta. Tampoco estoy argumentando que Cherán es totalmente mestizo, pues existe una continuidad de varios elementos culturales que las y los purépechas reconocen como base de su identidad.

Tal es el caso de los sistemas de cargos en las fiestas, acompañados por supuesto de un sentido de reciprocidad y deuda moral/cooperativismo, la familia extensa como base de la organización comunitaria, creencias, ritos y ceremonias asociados a diferentes etapas de la vida como nacimiento, matrimonio y muerte, un número de hablantes, que si bien reducido, son el vínculo que las nuevas generaciones tienen con la sonoridad del purépecha. Lo importante de hacer estas aclaraciones es que precisamente son estas diferencias con el resto de comunidades lo que ha permitido que estas estéticas, junto con bares y otros negocios prosperen y se vuelvan puntos de homo-sociabilización, pues Cherán a diferencia de otras localidades purépechas más reducidas y conservadoras ofrece un margen de maniobra un poco más amplio, convirtiéndose también en un punto de atracción para otros jotos y trans de municipios vecinos como Uruapan, Nahuatzen y Paracho, junto con personas provenientes de los ranchos y comunidades sujetas a estas cabeceras.

En Cherán, una de estas estéticas es administrada por Paola, una mujer trans originaria de Paracho, de hecho, en la marcha del orgullo LGBTQ+ de la Meseta Purépecha fue coronada como reina. Su estética es un punto conocido en Cherán y es un lugar de reunión para mayates y chacales no solo de Cherán sino de otras comunidades, pues los hombres que ahí se reúnen buscan cotorrear junto con las chicas trans que trabajan o frecuentan el lugar. Las estéticas, si bien son lugares de homo-sociabilidad, podrían considerarse más como espacios construidos por mujeres trans que arropan a los jotos, o al menos este sería

el caso de la estética de Paola. Cherán del mismo modo que otras comunidades purépechas cuenta con un ciclo festivo importante, a lo largo del año se realizan diferentes fiestas en honor a un santo o santa, la fiesta amerita un conjunto de ceremonias, pero sobre todo un baile y quema de castillo.

En la región no es para nada extraño que la fiesta patronal de una comunidad convoque no solo a los habitantes de la comunidad, sino a personas provenientes de muchas otras comunidades, ranchos y pueblos vecinos. El baile no solo es un momento de esparcimiento, sino que ofrece la oportunidad de brillar y, sobre todo, de hechizar. Como parte del calor del ambiente, la palabra "hechizar" se usa mucho asociado al travestismo y cuando siendo mujer trans te arreglas para verte lo más femenina posible, el hechizo, tal como lo explica Antonio España para el caso muxe, es una "estrategia para transformar su cuerpo <<masculino>> hacia uno más <<femenino>>" (2021: p. 45). De este modo, previo a un baile, mujeres trans de Nahuatzen y Cherán, amigas de Paola, van a su estética para arreglarse, tomar y cotorrear con los mayates, y salir despampanantes a la fiesta.

La estética de Paola, como muchas otras en el resto de México, no solo son lugares de esparcimiento, sino que cumplen un papel importantísimo dentro de las trayectorias de vida de muchos jotos, travestis y mujeres trans, pues se convierten en espacios de reafirmación de la identidad, son lugares de incorporación del *habitus* joto. Como parte del sistema sexo-género, lo que es propio de los hombres y lo que es propio de las mujeres es inculcado a las infancias desde la asignación del género, se nos exige que hagamos una correcta citación de aquello que es propio de nuestro sexo. El sistema sexo-género binario en el cual estamos inscritos no admite la existencia de identidades fuera de estas dos categorías, de este modo, las identidades liminares, como expliqué antes, incorporamos nuestro *habitus* a través de las referencias sociales que vamos encontrando a nuestro alrededor y con estas construyendo nuestra noción de lo que significa ser joto.

Las estéticas, como sitios de homo-sociabilización, ofrecen un espacio donde a través de mujeres trans y jotos mayores, las, los y les jotos y trans jóvenes pueden aprender sobre el ambiente y adquirir herramientas para desenvolverse en el mundo, acompañados de la experiencia de estas personas. Estas enseñanzas van más allá de saber vestirse, maquillarse y hechizar, sino que incluye la posibilidad de aprender un oficio, pues no son raros los casos de jotos que, arropados en las estéticas y aprovechando el capital social y cultural adquirido

en ellas, y tras un proceso de profesionalización, abran sus propios salones, como si de un esquema gremial de maestra-aprendices se tratara.

Esto es en extremo significativo, pues parte de lo que adolece el colectivo joto, travesti y trans es la precarización laboral, derivada, claro está, por la falta de oportunidades implicadas con la condición sexual, de clase o de expresión de género. Del mismo modo que Cumes (2014) explicaba que, para mujeres indígenas analfabetas, sin ninguna habilidad capitalizable más que el trabajo doméstico que aprendieron a desempeñar como parte de los mandatos de género de sus comunidades, para muchas mujeres trans antes, durante y después de la transición, así como jotos obvias y locas el trabajo sexual muchas veces es la única alternativa para sobrevivir, sobre todo, en un entorno extraño y sin ninguna red de apoyo, de ahí que estén bien documentados los casos de mujeres trans, travestis y jotos migrantes de origen rural que ejercen trabajo sexual en las ciudades de acogida como la migración Muxe a la CDMX analizada por España (2021).

En Cherán la otra estética conocida y punto de reunión es la de Misael, un personaje que ya he citado anteriormente en este trabajo. Él es originario de Uruapan y fue aprendiz de Paola, luego abrió su propia estética independiente donde atiende a varios hombres de Cherán y otras localidades vecinas, así como a las mujeres trans amigas de él. De nuevo quiero dejar claro que la existencia de estas dos estéticas, la de Paola y la Misael, es gracias a la urbanización de Cherán y que esta población está un poco más habituada a los negocios fundados por gente ajena a Cherán, debido a la naturaleza de la localidad como cabecera regional que funge la labor de ser interlocutora entre las comunidades purépechas serranas y el estado, al concentrar infraestructura como hospitales y escuelas, además de ser la sede de instituciones que ofrecen servicios a población indígena de la región como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) o la Normal Superior Indígena entre otras.

Con lo anterior, tampoco quiero dejar la impresión de que las estéticas pasan desapercibidas, pues, así como hay gente que tolera su presencia y lo que ahí ocurre, también existen comentarios despectivos hacia ellas y quienes las administran, como el de “jotos echados a perder” una frase por Carlos, mi entrevistado de 24 años originario de esa misma comunidad y que con la cual se refería a quienes administran esos lugares. Lo cierto es que, la percepción que se tiene de homosexuales, travestis y mujeres trans tanto en Cherán como otras localidades rurales, sean indígenas o no, varía bastante de persona a persona. Miano (2002) al hablar sobre

el caso de las muxes en el Istmo mencionó que muchas mujeres en Juchitán ven en las y los muxes aliadas y cómplices pues se sienten mejor entendidas por ellos y ellas que por el resto de hombres del pueblo, y este hecho no es algo exclusivo del Istmo, pues, es innegable que la condición de joto para muchos y muchas te conecta con la femineidad y hasta cierto grado te sensibiliza y te hace conocer algunas de las violencias que viven las mujeres por su condición de género, volviendo estos espacios jotos de homosociabilización espacios seguros y de esparcimiento también para mujeres que los visitan ocasionalmente

Casi siempre, y esto con base a mi experiencia de vida y lo que pude observar en campo, las peores opiniones hacia las personas homosexuales vienen de los varones, ensañándose más con aquellas identidades que se alejan de este modelo de masculinidad hegemónica basada en el ejercicio del poder y la instrumentalización de la fuerza, como si de una traición a la masculinidad y al rol que debes ejercer se tratara, entre más te acercas a lo entendido como femenino peor es la manera en la que otros hombres se expresan de ti en la ruralidad. Para el caso purépecha a los discursos religiosos y clínicos que ven la homosexualidad como algo desviado, patológico y pecaminoso, se le suman los discursos etnofundamentalistas, pues como ya había mencionado, las comunidades de la región están pasando por un movimiento de reivindicación cultural cuyo fin es la repurepechización de las comunidades, sin embargo, los discursos que nutren la retórica de la repurepechización en mucho son fundamentalistas y buscan traer al presente elementos de una cultura patriarcal de origen sin cuestionarlos.

La retórica del movimiento purépecha desde sus inicios ha sido liderada por hombres, muchos de ellos maestros rurales y profesionistas que no han tenido reparos en imponer su visión acerca de cómo las comunidades deben gestionar su cultura, ellos buscaron reforzar los elementos identitarios de una cultura íntima local y un modelo “ideal” de comunidad, convirtiendo a las localidades purépechas en comunidades empapadas de los discursos del movimiento reivindicatorio en comunidades corporativas cerradas (Dietz, 2017). Muy en concordancia con la teoría de los nuevos movimientos sociales de Melucci (1993), la retórica del movimiento impulsada por sus líderes buscó revivir todos aquellos elementos y prácticas del pasado bajo la fórmula, antiguo igual a auténtico, y bajo esta premisa cualquier cosa que se percibiera como disonante con la cultura tradicional purépecha era menospreciada. Como ejemplo de ello basta ver la opinión de Irineo Rojas, quien fuera líder purépecha y director del Centro de Estudios e Investigación de la Cultura Purépecha de la Universidad Michoacana de

San Nicolás de Hidalgo, al ver la propuesta del cartel del año nuevo purépecha de 1995, donde se mostraba la representación de una mujer portando el traje tradicional característico de Tarecuato y bailando alegremente, ante lo que él recriminó:

las mujeres p'urhepechas nunca danzaban con tal movimiento corporal [...] en las danzas las mujeres deberían estar con las manos juntas atrás del cuerpo, con pasos casi al ras del suelo y mirada fija en sus pies [...] tal diseño no encajaba con la tradición, y éste debía representar la identidad cultural del grupo (Yasumura, 2003: p. 663).

Este es solo un ejemplo, pero como parte del movimiento purépecha no es raro toparse con más propaganda de este tipo, donde se deja claro el papel de las mujeres en sus comunidades y los roles que deben cumplir como parte de la tradición, Hernández (2000) inclusive al explicar cómo operan los patriarcados comunitarios cita un discurso pronunciado por Julián Chaves en Nurío en el 2001 que en su búsqueda de reivindicar la cultura indígena milenaria hace uso y abuso de un montón de metáforas biologists y niega toda posibilidad de las identidades múltiples, restringiendo el papel de las mujeres a ser reproductoras de la vida y guardianas de la cultura. Un papel que, por supuesto, las expulsa de los cargos de autoridad y los puestos de toma de decisiones, tal es el caso de los movimientos de autonomías comunitarias tan presentes en comunidades purépechas en la última década, en donde existe una resistencia palpable por parte de los varones de aceptar el nombramiento de mujeres en cargos de mando al interior de sus comunidades (Amado, 2019).

La retórica del movimiento no solo se ha encargado de establecer el papel de las mujeres, sino que también por extensión las disidencias sexuales y de género son vistas como algo incompatible con las formas tradicionales comunitarias purépechas, como ya he ejemplificado anteriormente desde estas visiones etnofundamentalistas las personas homosexuales, travestis y mujeres trans no son bien vistas en entornos comunitarios o al menos como parte de ellos, y no porque no existan sino más bien que se les piensa como una contaminación proveniente de la cultura decadente ladina, mestiza o *turisha* y se prefiere que su presencia no sea visible. Lo irónico es que en este afán de revivir y revitalizar la cultura tradicional purépecha la retórica del movimiento también ha generado pequeños espacios de permisividad que las disidencias han sabido aprovechar muy bien.

Algo que documentó Miano (2002) y que debe reconocerse como un mérito de la muxicidad y de las Intrepidas Buscadoras del Peligro, ha sido el proceso de apropiación de la

indumentaria tradicional por parte de las muxes y su performance de género, desde los años 70's con la migración a la Ciudad de México y su irrupción en el ambiente, muchos homosexuales se permitieron travestirse al tiempo que muchas mujeres trans muxes iniciaron sus procesos de reafirmación de género, al retornar a sus localidades de origen, muchas de ellas y ellos ya habían adoptado este performance de género al cual después incorporaron los elementos tradicionales istmeños. Antes de que las muxes se visibilizaran usando los trajes bordados y toda la indumentaria femenina, las disidencias sexuales y de género en el Istmo se conformaban con solo usar las guayaberas típicas de la región con uno que otro elemento floral bordado, como un código discreto para diferenciarse del resto de varones heterosexuales, desde los 80's las muxes saltaron a escena reivindicando su herencia y la indumentaria femenina, habituando a las personas a verlas como el resto de las mujeres de forma cotidiana y no solo en las velas o fiestas (España, 2021).

Para el caso purépecha, este tipo de actos de travestismo o de performatividad de género son vistos como un tabú y llevarlos fuera de los espacios de permisividad implica enfrentarse al hostigamiento comunitario. Para ejemplo, el de una persona cercana y que ya desde hace algunos años ha usado la indumentaria tradicional de su pueblo de forma más cotidiana, Ale, de 24 años, mi amistad no binaria purépecha originaria de Carápan, en una entrevista para un periódico local dijo:

“Ha sido un reto bastante complicado y desgastante, hay veces donde he dicho ‘no quiero seguir’, me refiero a abdicar en ese espacio y buscar salirme de Carapan con su contexto violento y así sé que estaría mejor como en otras ciudades, podría ser yo con más libertad. Pero alejarme de mi cultura sería renunciar a mi identidad, sé que muchas personas diversas lo han hecho para encajar, y por ende no se reconocen como purépecha, yo no quiero eso” (Sol de Morelia, 2023).

Y es que con Ale no han sido infrecuentes las pláticas acerca de lo difícil que es tener una expresión de género no normativa dentro de la región. En las salidas que hemos tenido juntas, siempre hacemos una lectura previa del sitio al que vamos y si este es o no seguro. A partir de esa lectura, escogemos la ropa con la que saldremos. Ambas gustamos de utilizar indumentaria tradicional y en las pocas salidas que hemos hecho a la ciudad, procuramos vestir con naguas, algo en extremo complicado en las comunidades.

Para el caso de Ale, llevar un performance de género disruptivo y reivindicar su cultura no ha sido nada fácil, pues de nuevo en los imaginarios colectivos comunitarios, el ser joto es la peor de las ofensas junto con ser puta, y en esta retórica el mero acto de travestismo es tomado como una falta de respeto hacia la cultura tradicional purépecha, algo que yo puedo constatar por los comentarios que se vertieron en redes sociales a raíz de la primera marcha del Orgullo en Paracho y la entrevista hecha a Tomás, mi entrevistado de 38 años de una comunidad cercana a Uruapan, donde los puntos en común van siempre a que el ser homosexual, travesti, trans o no binario es algo irreconciliable con el ser purépecha y forma parte de una cultura externa que contamina las comunidades. La primera marcha en Paracho significó todo un suceso a raíz del cual en redes comenzaron a circular en páginas de Facebook comunitarias memes y post cuyo fin era ridiculizar estos actos de travestismo y que se suman a tantos que reproducen la mofa hacia las identidades disruptivas. Véase Imagen 15.



Imagen 15. Imagen modificada de Facebook del 25 de marzo de 2023, el post fue hecho por una página que difunde memes de la comunidad de Arantepacua municipio de Nahuatzen, la fotografía original fue tomada durante la primera marcha del orgullo en Paracho.

La indumentaria purépecha ya desde hace varias décadas, como parte del movimiento de reivindicación cultural y repeurepechización, ha sido elevada a lo que Bartolomé (1997) llama

como elemento cultural emblemático, algo que Ramírez (2012) ha confirmado al hablar sobre el uso político de la indumentaria, al analizar cómo líderes comunitarios acuden a las reuniones con representantes estatales usando indumentaria tradicional de forma intencionada, misma que no se suele usar de forma cotidiana en los contextos comunitarios. De esta forma, como parte del movimiento purépecha de matriz etnofundamentalista, la indumentaria o el "traje" ha sido sacralizado. Sin embargo, esta sacralización no ha sido impedimento para que personas no purépechas porten la indumentaria, sobre todo si se toma en cuenta los procesos de comercialización de las prendas fuera de sus contextos de uso y su circulación en el mercado de artesanías.

Si se desea, la venta de la indumentaria puede ser vista como parte de un fenómeno de enajenación cultural, tal como lo plantea Bonfil (1986) al hablar sobre los procesos estructurales que hacen que pueblos indígenas pierdan control y autonomía en la gestión de su propia cultura, y donde la precarización les obligue enajenar parte de la misma por medio de la venta de elementos culturales. Lo contradictorio es que, tanto líderes purépechas y población originaria de diversas comunidades ven hasta cierto punto con inocuidad este hecho, y no lo leen como una falta de respeto que mujeres no purépechas usen la indumentaria. El problema parece surgir solo cuando son las disidencias sexuales purépechas las que incorporan como parte de su expresión de género la indumentaria de sus comunidades.

Dentro de los discursos etnofundamentalistas purépechas se ha construido una asociación entre el ser mujer, una indígena y el pudor ligado a la castidad, donde la mujer que merece respeto es aquella que se mantiene recatada y pudorosa. Para muchos líderes étnicos, el papel de la mujer dentro del orden comunitario está marcado por su rol reproductor y su papel como transmisora cultural por medio del ejercicio de su maternidad, existiendo una sobre exigencia hacia las mujeres para que representen dignamente este papel (Hernández, 2000). Dentro de las comunidades purépechas se han establecido una serie de mecanismos de control como los rumores y los chismes que aseguran que las mujeres se ciñan a este discurso de pudor, recato y respetabilidad, todo ello construido sobre la base de la represión de su sexualidad y sujeción a los hombres (Ramírez, 2013).

En contraposición, existe un prejuicio que asocia la homosexualidad a la promiscuidad y a comportamientos aberrantes, siendo esta la antítesis de la honra, lo que despoja a las personas homosexuales de cualquier tipo de respeto dentro del pensamiento comunitario. En

consecuencia, los etnofundamentalistas leen como una amenaza el hecho de que una persona homosexual, travesti o una mujer trans purépecha utilice la indumentaria femenina de su pueblo o de otro pueblo, pues ello rompe con el discurso que buscan fomentar dentro de las comunidades al contradecir los valores asociados e impuestos a las mujeres purépechas, sin importar el comportamiento o los contextos en que personas de la diversidad sexual y de género utilicen las prendas.

Como un ejemplo similar me gustaría traer el caso siguiente: en el 2019 en el Palacio de Bellas Artes se organizó la exposición titulada "Zapata después de Zapata" cuya curaduría incluía diferentes obras donde se representaba este caudillo de la revolución mexicana, la obra que levantó ámpula y ameritó que un grupo de zapatistas organizara un boicot de la exposición a las puertas del recinto. La obra que ameritó tal despliegue de inconformidad fue el Zapata del artista Fabián Chaires, donde se representaba al héroe revolucionario al estilo pin up desnudo y montando un caballo en erección (Izquierdo, 2023). Lo que deseo rescatar es que de nuevo la inconformidad, por no decir la furia de los manifestantes, fue la sensualización de Zapata y con ello su feminización. El artista intentó apelar a una faceta poco conocida de Zapata, pues mucho se ha especulado sobre sus hábitos sexuales, y tal parece que incluirle dentro de un panteón de "héroes/representantes de la diversidad sexual" bajo una codificación homoerótica fue leído como un insulto abierto, y es que de forma histórica el feminizar a un hombre ha sido la manera clásica de insultarle o satirizarle en tono de burla. De esta manera, los etnofundamentalistas purépechas ven en el contacto entre sus elementos culturales emblemáticos con personas homosexuales, travestis y trans en medio de un contexto asociado a la reivindicación de la diversidad sexual como un insulto, y donde la defensa de la cultura opera como una excusa para atacar abiertamente a personas no heterosexuales o con expresiones de género no normativas.

La molestia de los etnofundamentalistas con respecto a que personas de la diversidad sexual purépechas utilicen indumentaria tradicional proviene de una sensación de ataque a la cultura purépecha, que se imbrica con una homofobia y transfobia que plantean como irreconciliable el ser una persona purépecha respetable o de respeto y el ser homosexual, travesti, trans o no binario. Para muchos líderes etnofundamentalistas, realmente la ofensa a la cultura viene solo cuando ésta proviene de personas de la diversidad sexual, sean originarias de las comunidades o no. Tal pareciera que otros procesos que afectan a las comunidades y la manera en la que se representa la cultura de las mismas no levantan tantas ámpulas, sino que por el

contrario, son vistos como inocuos, siempre y cuando éstos no atenten contra los discursos sexo-généricos binarios que imponen la heterosexualidad y el cisgenerismo como obligatorios y "naturales".

Me refiero a los actos de impostación y manipulación de la identidad indígena llevados a cabo con el fin de capitalizar un potencial turístico. En los últimos años, varias localidades han comenzado a reclamarse como purépechas, reduciendo la indumentaria a una especie de disfraz folclórico con el fin de ajustarse de mejor manera a la imagen de "lo indio". Tal es el caso de Erongarícuaro y Pátzcuaro, que, en el 2023, por iniciativa de una minoría que no entiende a cabalidad lo que significa ser indígena, promovieron que se incluyera esta cabecera dentro del catálogo de comunidades indígenas del país (Martínez, 2023). Este acto contradice al menos 80 años de información etnográfica y toda la información histórica que colocaba a Pátzcuaro como una ciudad cabecera ladina con un hinterland de comunidades muy al estilo de las regiones de refugio planteadas por Beltrán (Sodi, 2010).

El hecho es que hoy día sigue viéndose con muy malos ojos, en la ruralidad y sobre todo en la región purépecha, que los homosexuales, o al menos los que viven fuera del closet cuya expresión y performatividad es poco normativa, se inmiscuyan en la cultura tradicional, pues pareciera que todo lo que se relaciona con nosotros, homosexuales, jotos, travestis y trans, se contaminase, algo muy similar a un toque de Midas inverso que en vez de convertir las cosas en oro las transformara en algo despreciable, y que reafirma la naturaleza contaminante asociada a nuestra sexualidad.

Con todo lo anterior, lo que deseo es dejar claro que la percepción acerca del travestismo y sobre todo las identidades trans en la región no son del todo aceptadas, usando diversos argumentos para invalidarlas como algo incompatible con las formas de vida tradicional purépecha, o al menos, las promovidas por los discursos etnofundamentalistas, que se retroalimentan con el discurso religioso, clínico y nativista con el fin de reforzar la aparente paradoja entre ser indígena, en este caso purépecha, y el ser una persona no heterosexual o cisgénero.

En medio de todas estas paradojas irónicamente ha sido la necesidad de revitalizar las tradiciones asociadas a las festividades religiosas y los sistemas de cargos lo que ha permitido que muchos varones homosexuales, travestis y mujeres trans purépechas se hayan apropiado de

ciertos roles dentro de algunas celebraciones que terminan siendo pequeños espacios de permisividad e integración de las disidencias sexuales y de género a la vida comunitaria. Aquí estoy hablando de la personificación de la Maringüia, un personaje que representa a una mujer purépecha que acompaña las danzas de carnaval o las danzas de Viejos. Tradicionalmente la Maringüia es ejecutada por un varón que porta la indumentaria tradicional femenina purépecha, cada pueblo perteneciente a las diferentes regiones de la zona purépecha tiene su propia versión de la Maringüia teniendo como común denominador que el que la ejecuta protege su identidad o más bien preserva su anonimato con una máscara, o bien, cubriéndose el rostro con pañuelos, hacer de Maringüia es tomado como algo respetable al ser parte de las tradiciones, pero no por ello se anula el tabú alrededor del travestismo imperante en las comunidades.

El personaje de la Marigüia no me es desconocido, al contrario, puedo llegar a decir que soy cercano a él o más bien ella, desde antes de embarcarme en esta investigación yo mismo llegué a participar como Maringüia en su versión más mestiza o *turish*, participando en los desfiles de carnaval de mi pueblo “toreando al torito” portando unas naguas largas de tela floreada y peluca, para otros niños la Maringüia era solo un papel que se tenía que cubrir a regañadientes o de forma bufonesca, para mí y para muchos otros y otras hermanas el salir de Maringüia era y es la única oportunidad de explorar aquella heterotopía que significaba el travestismo, usando por supuesto como excusa el ambiente festivo y carnavalesco, para habitar esos espacios y esas prendas de forma segura y sin que ello fuera visto como apología a la perversión homosexual. Ya como adulto y emparejado con un chico purépecha serrano, conocí la versión purépecha de la Maringüia, ello debido a que él junto con sus parientes gustaba de salir de Maringüia en las festividades de diciembre en su pueblo, todo ello como preludeo para que yo terminara saliendo de Maringüia en Pichataro, esto por invitación de una de mis hermanas originaria de esta localidad.

La Maringüia purépecha guarda una marcada distancia con lo que yo había conocido de niño en el carnaval de mi pueblo, y es que la versión purépecha está acompañada de un aire de ritualidad y de los protocolos infaltables como parte de las tradiciones purépechas, partiendo en primera instancia de la marcada preocupación por resguardar la identidad de quien ejecuta este performance. En mi pueblo, cuando yo era niño, vestirse de Maringüia era un acto de improvisación total, mi madre tomaba lo primero que tuviera a la mano, se reciclaban vestuarios del 16 de septiembre o 20 de noviembre que habían usado mis hermanas mayores, una playera

vieja y me ponía globos simulando senos para completar el conjunto. Yo en ese momento me sentía soñada por el mero hecho de llevar una falda arriba del pantalón pero para el caso de la Maringüia purépecha en su versión más tradicional puede ser muchas cosas menos un acto de improvisación, involucra no solo a quienes ejecutarán la danza, sino también a un número considerable de mujeres que se encargarán de vestir a los ejecutantes, pues bajo las lógicas de género tradicionales purépechas un hombre no sabría cómo vestirse de mujer, todo ello a puertas cerradas y con la mayor secrecía posible, pues el tabú del travestismo es una constante que acompaña a este personaje, y con la intención de que quien la ejecuta no se vea dañado por este estigma se evita a toda costa revelar su identidad, algo que se logra con capas y capas de ropa que cubren cuanta piel sea posible. Véase Imagen 16 y 17.



Imagen 16. Indumentaria para salir de Maringüia en la comunidad de San Francisco Pichataro, fotografía del autor 25 de diciembre 2022.

Cada comunidad tiene su versión de la Maringüia, ello significa que la estética puede variar de pueblo en pueblo y de región a región al tiempo que las danzas donde participa no es la misma en cada uno de estos sitios, pero en sus versiones más clásicas lo que se busca es emular el cómo se viste una mujer purépecha, de igual modo la edad de la mujer que se busca representar también depende de cada localidad, pues mientras que en algunas comunidades la Maringüia es

vestida como una muchacha, en otras la intención es mostrar una mujer mayor con toda la solemnidad que ello conlleva. Al representar a la Maringüia se tiene especial cuidado en no hacer apología al travestismo, pues en comunidades serranas como Turícuaro, Angahuan y San Lorenzo, San Juan Nuevo y Caltzontzin el que ejecuta la Maringüia no se desnuda para portar la ropa de mujer, sino que arriba del pantalón se le coloca la nagua blanca y las encimas o shirijtakua, se faja profusamente y sobre la camisa de manga larga se le sobreponen las blusas bordadas y el saco, cubriendo incluso las manos con guantes, la cabeza es cubierta por lienzos blancos que dejan visible solo la franja de los ojos, y sobre estos lienzos se ajusta la máscara de madera, el conjunto se completa con trenzas largas con mucho listón y un sombrero de señor. Véase imagen 17.



Imagen 17. Maringüias ya vestidas [yo aparezco al medio portando un sombrero blanco], imagen tomada en San Francisco Pichataro 25 de diciembre 2022.

Lo anterior corresponde completamente a las versiones más tradicionales del personaje, sin embargo, ello no significa que estas versiones no coexistan con reinterpretaciones de la Maringüia que se han convertido en un espacio seguro para que tanto varones homosexuales,

travestis, mujeres trans, así como personas no binarias puedan utilizar indumentaria tradicional femenina de forma segura y con la aprobación de sus comunidades. Algo que debe quedar claro es que la Maringüia es un personaje, su ejecución forma parte de un performance asociado a un contexto festivo específico, lo que permite generar un espacio de permisividad con tal de que dicho performance pueda llevarse a cabo, lo que significa que muchos de las personas que se visten como Maringüia no puedan portar indumentaria femenina sin la excusa de la fiesta o de la danza.

La Maringüia más que nada es un personaje fuertemente asociado a las festividades en torno a la figura del Niño Dios, de ahí que sus tiempos de ejecución sea finales de diciembre y principio de enero principalmente, es un personaje que acompaña las danzas que se hacen en honor a esta figura. Eso significa que no todos los varones que personifican a la Maringüia forman parte de la diversidad sexual o tienen una identidad de género disidente. Tradicionalmente a quienes le correspondía salir de Maringüias era a varones casados o casaderos, la indumentaria era provista por sus parejas, esto según lo que me relataron algunos informante,¹³ sin embargo, siempre ha habido presencia de homosexuales y personas no binarias que se han apropiado del personaje, coexistiendo así las Maringüias clásicas, si se les puede llamar de esta forma, y las Maringüias aprovechadas como espacios de permisividad por parte de personas disidentes sexuales.

Las motivaciones para personificar a la Maringüia son variadas e independientemente de la sexualidad o la identidad de género de quien asume este papel, salir de Maringüia puede traducirse ya sea como un acto devocional, es decir, como una forma de manda para el niño Dios, o como lo que Singer (1972) llama como “actuación cultural”, la representación pública de un ritual, ceremonia o festiva cuyo fin es que la cultura sea aprendida y puesta en escena para sí mismos o para otros miembros de un mismo grupo. De ahí que, para algunas de las personas, personificar a la Maringüia en una danza no sea más o menos trascendente que cubrir algún otro rol o personaje, siempre y cuando se esté contribuyendo a la reproducción cultural. Obviamente una cosa no está peleada con la otra, y en mucho las devociones personales están imbricadas con las tradiciones que mantienen cohesionadas a las comunidades. Existen también los casos, que

¹³ Como parte de mi tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia realice una investigación que en parte se enfocó en la Maringüia, realizando entrevistas a varones que interpretaban este rol en sus comunidades, esto antes de que yo mismo llegara a participar como Maringüia por invitación de algunos amigos purépechas.

no son todos, de varones homosexuales y personas no binarias que ejecutan a la Maringua con un triple propósito, primero como devoción al niño Dios, luego como actuación cultural, y finalmente como un medio de expresión, siendo estos tres elementos intercambiables en la escala de prioridades de cada persona que asume este personaje. Ver imagen 18.



Imagen 18. Imagen modificada de Facebook del 23 de marzo de 2023 donde se aprecia una versión antigua de la indumentaria que usaba la Maringua, nótese la camisa a cuadros y los guantes debajo de la blusa o saco.

En los últimos años ha habido fuertes tensiones derivadas de cuáles de estos aspectos se deben poner como prioridad, sobre todo tomando en cuenta que la industria turística y cultural ha propiciado que muchas danzas y música purépecha sean ejecutadas fuera de sus contextos originales quedando reducidas a un espectáculo turístico (Flores, 2016). Esta descontextualización de las danzas las aleja de sus propósitos devocionales originales poniendo como prioridad la actuación cultural, y con la intención de mantenerse lo más fieles a una versión “auténtica/antigua” de la danza, hay detractores de las versiones alternativas de las Maringuias. Como ejemplo de estas tensiones basta ver un comentario en redes donde un danzante reprueba toda modificación a la versión de la Maringüia mostrada en la K’uinchikua, un espectáculo promovido por la Secretaría de Turismo del estado de Michoacán similar a la Guelaguetza de Oaxaca. Cuando menciono las versiones alternativas de las Maringuias me refiero, por supuesto, a aquellas que son ejecutadas por personas que se han apropiado del personaje como un medio de expresión de género y como la única oportunidad de habitar la indumentaria femenina sin que ello les traiga consecuencias, de ahí que exista una marcada diferenciación en la estética del personaje.

A diferencia de los varones que son vestidos en medio de un ritual por mujeres quienes a su vez son las que proporcionan la ropa, los varones homosexuales y personas no binarias que asumimos el papel nos vestimos sin ritual, ni ayuda femenina ni protocolo. El salir de Maringüia es un acto planeado con mucha antelación, nos reunimos en una casa proporcionada con el fin de vestirnos y convertimos ese momento en un tiempo de homo-sociabilización o *jotoridad* si se quiere ver así, nos ayudamos entre nosotras a colocarnos las prendas, fajarnos, trenzarnos para salir impecables, no usamos pantalón ni camisas debajo, sino que, vestimos la indumentaria tal cual lo haría una mujer purépecha, sustituyendo por supuesto el usar botas de trabajo con zapatillas o tacones. La ropa que utilizamos rara vez es prestada, sino que a lo largo del año invertimos fuertes cantidades de dinero para adquirir las prendas que conforman el ajuar de una mujer purépecha, y es que este gasto no es poca cosa, pues está siempre presenta la intención de dar una buena impresión y mostrarse de forma digna, verse bonita o completar el *hechizo*.¹⁴ Para muchos varones homosexuales, personas no binarias, o mujeres trans purépechas el salir de

¹⁴ Como parte de mi investigación de tesis en la licenciatura conocí a un maestro muy conocido en Santa Fe de la Laguna municipio de Quiroga, el al igual que otras Maringuias costea la indumentaria con la que aparece, año con año cambia de vestuario haciéndose de una colección de trajes que exhibe en su casa. Véase imágenes 20 y 21 en el anexo.

Maringuía a veces es el único momento del año en el que se puede experimentar un poco de euforia de género habitando prendas que tradicionalmente nos están vetadas por el tabú del travestismo o el estigma contaminante relacionado a la homosexualidad de ahí que ese momento no sea desaprovechado y sea dignificado como un relapso de la represión que se vive dentro de las comunidades.

CONCLUSIONES

A manera de conclusión, me gustaría, primeramente, hacer un conjunto de reflexiones referentes a la categoría de representatividad, ello desde las posturas de Spivak (2003) al respecto. La intención de resaltar esta investigación en gran medida estuvo motivada por denunciar un conjunto de violencias que viven personas LGBTQ+ en la ruralidad, sobre todo aquellos varones que nos asumimos como homosexuales/gais, personas travestis y no binarias, y mujeres trans. En gran medida, consideré que el tema había sido poco tratado, y algunos de los trabajos que consulté, sobre todo aquellos donde también se buscaba describir realidades indígenas, como es el caso de la obra de Miano (2002), no lograban ser un reflejo tan fiel a las realidades de las disidencias sexuales interseccionadas por la condición rural. Con ello no estoy diciendo que este trabajo no tenga sus fallos y sus propios límites, aunque quien lo escriba esté interseccionado directamente por el tema. Aludo a Spivak (2003) debido a que ella, al ser en parte fundadora de los estudios subalternos, es muy crítica con respecto al concepto de representatividad. Si bien parte de esta investigación se construyó sobre la base de mis propias experiencias, debo admitir que, al final de cuentas, yo estoy hablando desde un *locus* de enunciación muy personal y subjetivo, modelado a partir de varias condiciones, no solo mi sexualidad. Con ello quiero declarar que, si bien mi historia de vida puede resonar con la de muchas otras personas dentro del colectivo que busco visibilizar, eso no quiere decir que mi historia represente a todos algo que el trabajo de campo y la recabación de dato dejaron ver.

Por medio del trabajo antropológico, la reflexión conseguida a través de un marco teórico estructurado, el trabajo de campo y gracias sobre todo a los testimonios recabados durante este periodo, intenté armar una imagen más o menos clara de lo que implica ser homosexual en la ruralidad. Primeramente, me propuse hacer un análisis del concepto de ruralidad, ello debido a que a mi consideración cuando se habla del campo y de las personas rurales se suelen hacer un conjunto de conjeturas de forma apresurada, mismas que responden a prejuicios contruidos históricamente y un tanto desfasadas de las realidades más contemporáneas. Al centrarme en la perspectiva dada por la nueva ruralidad busqué desencializar la etiqueta rural para que esta pudiera abrazar otras identidades más allá de la campesina, pero sin que estas otras identidades se alejaran demasiado del *habitus* rural. Ello en parte ayudó también a que los testimonios de personas de origen indígena pudieran incluirse y estar a la par de los dados por otros varones que cohabitan los mismos territorios pero que no necesariamente se asumen como indígenas.

Sin anular que pueblos y comunidades indígenas en México son poseedores de identidades propias y particulares. Desde un análisis personal y contrastado con el campo es innegable que el concepto

de indígena es una etiqueta reexotizante y que termina por invisibilizar la diversidad de realidades de personas que son ceñidas a ella. Al trabajar en localidades inmersas en la región purépecha pude observar que las problemáticas a las que se enfrentan varones homosexuales, travestis y mujeres trans indígenas no son diametralmente distintas a las que enfrentan sujetos con identidades sexuales o expresiones de género similares no indígenas pero originarios de localidades rurales pertenecientes a la región de estudio. Creo que, así como se ha discutido la necesidad de flexibilizar los criterios de tipificación de poblaciones rurales, valdría mucho la pena repensar y flexibilizar la categoría indígena desesencializándola, sobre todo cuando hablamos de jóvenes. Pues las maneras en las que las nuevas generaciones asumen y se apropian de la etiqueta indígena es desde un lugar muy distinto a como lo hacen sus padres y abuelos, sobre todo ante los procesos de *desindianización* planteados por Bonfil (1984), donde en muchos casos el asumirse como indígena ya no implica como requisito hablar una lengua, haber nacido en un territorio reconocido como ancestral o reproducir todos y cada uno de los repertorios culturales asociados al pueblo/nación al que te adscribes.

A través del trabajo de campo pude percatarme que las problemáticas a las que se enfrentan varones homosexuales rurales indígenas o no indígenas terminan estando directamente relacionadas con los discursos que establecen la heterosexualidad como norma. Mismos que a lo largo de la historia han sido instrumentalizados por instituciones como la iglesia y el Estado, y que de forma sistemática han establecido conductas sexuales no heterosexuales y formas de expresión de género no cisgenericas como aberrantes, pecaminosas, contaminantes, sucias o enfermas, de ahí que como parte de mis observaciones este el hecho de que la proscripción y persecución de la homosexualidad este presente tanto en comunidades indígenas como ranchos o localidades no indígenas, por lo menos en la región de estudio.

Desde una perspectiva foucaultiana, donde hay ejercicio del poder siempre hay un acto de resistencia, así otra parte importante de la investigación intento describir y analizar aquellas estrategias implementadas por el colectivo homosexual de origen rural para poder procurarse placer y construir vínculos afectivos. Creo que en esta parte de la investigación fue donde relució el hecho de que, si bien mi historia de vida puede resonar con la de muchos otros homosexuales, no representa la totalidad de las experiencias dentro del colectivo. En un inicio creí que la categoría de *sexilio* de Zuñiga (2020) explicaría a la perfección los procesos de migración motivados por homofobia y transfobia en la región de estudio, pero el trabajo de campo demostró que, si bien existen los casos, el arraigo y permanencia en el lugar de origen termina estando mucho más presente. Salir del pueblo y sexiliarte se convierte en una estrategia, pero no en la única alternativa, al escuchar a mis entrevistados el ser homosexual, travesti o no binario implicaba situaciones incómodas, por decir lo menos, pero también obliga a las personas a echar mano de un conjunto de estrategias que permiten permanecer en el pueblo al tiempo que se ejerce la sexualidad y la expresión de género.

Considero que desde una mirada preliminar subestime las capacidades de adaptación y resiliencia de las personas, pues no en todos los casos la homosexualidad se vive como algo opresivo, si como una condición que limita las oportunidades para ejercer la sexualidad y establecer vínculos afectivos de una forma convencionalmente heterosexual, pero no es un factor que imposibilite del todo que los homosexuales hagamos vida en nuestros pueblos. Las trayectorias de vida homosexuales de manera colectiva están atravesadas la clandestinización de las prácticas sexuales, permanecer en el clóset y para los jotos rurales de pueblo el aprovechar la privacidad brindada por las ciudades y los lugares de *ambiente* contenidos en ella para tener un ligero relapso de la hipervigilancia y la panóptica presente en el pueblo.

Retomando el tema de la representatividad, si bien el tema de estudio me interpela como investigador, lo cierto es que, sin la participación de aquellos varones que colaboraron en las entrevistas y conversaciones, sinceramente, este trabajo hubiera resultado en un conjunto de anécdotas y caído demasiado en lo autobiográfico. A partir de esta reflexión, me interesa profundizar en otro tópico.

Figuroa (2017), al hablar sobre aquellos trabajos que abordan la homosexualidad masculina y las masculinidades, acuñó el concepto de expropiación de subjetividades para denunciar cómo, en algunos casos académicos al abordar estos temas en sus investigaciones y amparados por las estructuras académicas que propician relaciones de poder asimétricas, expropian las historias, relatos y experiencias de vida de sus interlocutores para construir sus textos. Figuroa (2017) continúa denunciando que, a la hora de realizar una investigación, el primero en beneficiarse es el investigador. Considero que sería ingenuo de mi parte decir que esta investigación es la excepción a la regla y que yo no salgo beneficiado de ella. Si bien, parte de las entrevistas de las cuales extraje fragmentos para complementar mis interpretaciones fueron hechas a un círculo de personas cercanas, tal como lo expreso en el texto, amigos y conocidos a los cuales conozco desde hace años y que participaron en la investigación casi como un favor personal hacia mí, lo cierto es que otra parte de los testimonios fueron de personas más casuales que compartieron mucho de sus experiencias a un grado muy íntimo.

La cuestión aquí sería cuáles podrían ser los medios de retribución idóneos para todas estas personas. Más allá del ámbito académico, esta investigación busca visibilizar un conjunto de problemáticas que atraviesan la vida de un sector, problemáticas que en mucho se ven agravadas por condiciones estructurales, sociales y culturales. Al usar sus propios testimonios, cuidando el anonimato de los mismos, no es que intente darles voz a mis interlocutores ni hablar por ellos, sino que la investigación opere como una plataforma de denuncia y ayude a la sensibilización con respecto al tema. Por ello, una de mis preocupaciones al escribir era la de ser lo más cuidadoso posible y no fomentar una narrativa que contribuya al morbo con el que de por sí ya es visto el colectivo. También busqué hablar tomando en cuenta la mayor perspectiva, intentando visibilizar aquellos pequeños actos de resistencia y

agencia expresados por estos varones, en la medida de que ello contribuyera a no fomentar una imagen de completa desvalía del colectivo al que pertenezco.

Con respecto a las representaciones del colectivo, mediáticamente a nivel de movimiento social se suele proyectar una imagen de comunidad solidaria, en parte esta imagen responde a la conformación de una identidad colectivizada que se ha venido gestando desde mediados del siglo XX y que adquirió fuerza durante la crisis sanitaria derivada del SIDA en la década de 1980. Lo problemático de asumir al colectivo como comunidad es que en parte no se denuncian los conflictos internos resultantes de la pugna por los capitales simbólicos otorgados sobre todo por la clase, y la asociación de ciertos tonos de piel a ciertas clases sociales. En el texto intente evidenciar que el *ambiente* no deja de ser un constructo urbano y que en muchos casos termina siendo un sitio hostil para personas de procedencia rural o leídas como rurales. También busque desmentir en parte la imagen de comunidad solidaria al presentar el hecho de que muchos varones homosexuales no se sienten representados por el movimiento LGBTQ+, muy por el contrario, en la ruralidad existen un conjunto de prejuicios hacia éste por parte de algunos varones homosexuales, derivados de considerarle como incompatible con otro tipo de identidades construidas desde fuera de lo urbano.

Al hablar de identidades también busqué denunciar como, independientemente de la sexualidad, la masculinidad sigue estando vinculada a un ejercicio del poder hacia otros hombres y las mujeres. Por lo general cuando se habla del colectivo homosexual de varones se suele apelar a un sector del colectivo que vive discriminación y violencias derivadas de una condición sexual disidente y una expresión de género disruptiva, pero como intente evidenciarlo en el texto, existen muchos tipos de varones dentro del colectivo, algunos de los cuales no están dispuestos a renunciar a los privilegios implícitos a poseer una masculinidad hegemónica y que se conforman con vivir su sexualidad en la clandestinidad. Al hablar de estos varones intente dar un panorama más integral del colectivo intentando abarcar por lo menos a los sectores más representativos en la ruralidad.

Otro de los aspectos del cual me gustaría hablar es el tema del trabajo de campo y los alcances y limitaciones que implica la observación participante como instrumento de registro de datos. En un trabajo de Villa (2018) hace un trabajo etnográfico para analizar la masculinidad expresada en un contexto de comercio sexual, su trabajo de campo consistió en asistir a sitios conocidos donde se ofertaban servicios sexuales para varones, en una parte de su descripción metodológica él deja muy claro que asistió a los lugares de trabajo sexual actuando como cliente para poder contactar a otros varones y hacer entrevistas, pero que él no tuvo ningún tipo de contacto sexual con las trabajadoras sexuales. Existen otros trabajos similares como el de Albuquerque (2009) que hace una exploración de los cuartos oscuros donde la autora explicita que sus incursiones a estos espacios fueron guiadas por amigos suyos, varones homosexuales, y que se limitaron a solo observar. Hasta donde se puede llegar con la participación en una jornada de

observación participante puede despertar muchas suspicacias, sobre todo por el tema de la ética, en mi caso parte del trabajo de campo se desarrolló en lugares de encuentro sexual, cabinas, un cine pornográfico y un salón de vapores, estos espacios para nada me son ajenos, muy por el contrario, eran lugares conocidos que revisité como parte de la recolección de datos para la investigación, solo que esta vez la intención era mirarlos desde un posicionamiento como investigador y ya no solo como un usuario casual, obviamente las impresiones después de años cambiaron enfocándome en analizar de forma profusa las interacciones que ahí se desarrollaban.

En parte, la información conseguida se hizo haciendo observaciones e interactuando en los sitios, el que no fueran lugares extraños para mí contribuyó a que yo conociera los protocolos de sociabilización, así como aquellas señales codiciadas que permitían mantener ciertos límites, pero no pienso decir que no hubo interacciones sexuales como parte de estas jornadas. Lo que sí deseo matizar es que estas interacciones se dieron en un contexto donde al no declarar que estaba ahí como investigador yo solo era leído como un asistente más, lo que anula cualquier tipo de relación de poder que pudiese coercionar la interacción sexual, estos contactos fueron consensuados, ni yo me sentí obligado a concretar nada por "el bien de la investigación", ni las personas con las que interactué fueron persuadidas a hacer algo.

Otro aspecto importante es que en las jornadas de etnografía digital seguí un protocolo similar, la intención de interactuar con los perfiles de diferentes personas en Grindr y Facebook era observar cómo se redificaba la masculinidad, por ello busqué simplemente seguir los mismos códigos de comportamiento típicos de este tipo de espacios, simplemente interactuando y conversando pues sabía que difícilmente habría posibilidad de vernos cara a cara. En un punto de la presentación de la investigación se me llegó a preguntar ¿si pensaba hacer trabajo de campo de manera encubierta?, y creo que al menos esta parte de la recabación de datos sí se hizo de esta forma. En otras ocasiones y a partir de una lectura rápida de la posible disposición de la persona con la que interactuaba, rápidamente cambiaba el tono de la conversación y revelaba mi identidad como investigador y mis intenciones, lo que dio como resultado que muchas interacciones concluyeran en ese momento, pero en otras logré contactar a nuevos colaboradores cuyas entrevistas cito en este trabajo.

Como mencionaba anteriormente, puede haber muchos cuestionamientos con respecto a las relaciones de poder entre el investigador y los interlocutores, y, sobre todo, a si los métodos empleados para la recopilación de información son éticos. De nuevo, deseo partir de la premisa de que en este trabajo intenté ceñirme a la mayor transparencia posible, hablando desde un privilegio epistémico dado por ser parte del colectivo cuyas problemáticas buscaba describir, por lo que deseo pensar que los métodos empleados no resultaron tan intrusivos y mucho menos antiético.

Anexo 1. Guía de entrevista.

Datos generales:

Nombre, edad y localidad de origen.

Hacer anotaciones sobre donde se hizo la entrevista, si el lugar corresponde a la localidad de origen del entrevistado, si este por algún motivo solicito que la entrevista no se hiciera ahí.

Si la localidad forma parte del catálogo de comunidades indígenas o está dentro de la región purépecha preguntar sobre si la persona se considera purépecha.

Si es el caso preguntar si habla purépecha si es que no lo declara a lo largo de la entrevista.

¿Vives en tu pueblo o fuera de éste?

Si es el caso

¿Dónde radicas y por qué motivo? (anotar si es por cuestiones laborales, escolares o directamente por condición sexual)

Datos referentes a la infancia del sujeto.

¿Cómo descubriste que eras “así”? (Evitar usar etiquetas y comenzar a usarlas una vez que el entrevistado declare si es gay, homosexual, bisexual, joto u otro)

¿Qué edad tenías cuando te diste cuenta?

¿Antes de darte cuenta tenías algún tipo de referencia acerca del tema?

¿Qué comentarios escuchaba en su entorno familiar sobre ese tipo de temas?

¿Qué comentarios escuchaba en su entorno comunitario referente a ese tipo de tema?

¿Percibes que las personas de tu entorno de daban un trato diferenciado?

¿Cuáles fue tu experiencia en tu entorno escolar? (indagar sobre la trayectoria escolar)

¿Sufriste *bullying*?

Datos referentes al estatus de.

¿Estás en el clóset?

“No”

¿A qué edad saliste del clóset?

¿Saliste del clóset con tu familia?

¿Cómo lo tomó?

“Sí”

¿Por qué motivos permaneces en el clóset?

¿Cuál crees que sea la reacción de tu familia si sales del clóset?

¿Has conocido experiencias desafortunadas de otras personas con respecto al tema?

¿Te consideras una persona discreta?

¿Qué tan abierto llevas el tema de tu sexualidad?

¿Cuál es tu ocupación?

¿Tus compañeros de trabajo saben acerca de tu sexualidad?

“No”

¿Cómo te sentirías si lo supieran?

¿Cuáles crees que serían sus reacciones con respecto al tema?

“Sí”

¿Has notado tratos diferenciados hacia ti?

¿Qué has escuchado en tu entorno laboral sobre temas LGBT?

Preguntas referentes a la trayectoria afectiva

¿Tienes pareja?

“Sí”

¿Cómo la conociste? (Indagar si conoce a sus parejas a través de alguna app)

¿Conoces o has usado aplicaciones de ligue?

¿La conociste por *Grindr*?

¿Cómo conociste la aplicación?

¿Tu pareja es originaria de tu pueblo o de alguna otra parte?

¿Cómo llevan su relación?

¿Cuándo salen juntos lo hacen en su mismo pueblo o para verse prefieren tener citas en algún otro lugar?

¿Qué tan discreta llevan su relación?

¿La familia de tu novio o su entorno sabe sobre su relación contigo?

¿Te sientes cómodo saliendo con tu novio o has percibido reacciones del resto de las personas que los ven juntos?

¿Tu familia sabe sobre tu novio?

“Sí”

¿Cómo percibes que lo han tomado?

“No”

¿Cuál crees que sería su reacción si se enteran?

¿Tienes o has tenido pareja?

“No”

¿Aspiras o te gustaría tener pareja?

“Sí”

¿Cuáles son los medios que utilizas para conocer personas?

¿Utilizas apps o redes sociales para conocer personas?

¿Consideras que es factible tener pareja en tu pueblo?

¿Conoces a parejas de hombres o mujeres que vivan en tu pueblo?

Preguntas referentes a la trayectoria sexual

¿Qué edad tenías cuando comenzaste tu vida sexual?

¿Utilizas apps o redes sociales para conocer personas con fines sexuales?

En caso de vivir de manera regular en el pueblo

¿Conoces puntos de ligue en tu pueblo?

Cuando acuerdas algún encuentro sexual:

¿Acudes a algún sitio específico?

¿Tienes algún lugar destinado para tal fin o acuden a alguna otra parte? ¿Cuál y por qué?

En caso de vivir fuera de o intermitentemente en el pueblo:

¿Conoces puntos de encuentro sexual o de ligue en dónde vives? (anotar si son cabinas, cines, baños públicos, vapores, puntos de *cruising*)

¿Cómo te enteraste de la existencia de ese lugar?

¿Has acudido a alguno de estos sitios?

¿Cuándo vas al lugar como interactúas con las demás personas?

¿Cómo llamas la atención de otros para establecer contacto sexual?

¿Cómo aprendiste a que eso era lo que se tenía que hacer?

Anexo 2. Tabla de datos de los entrevistados

Municipio de origen (Incluye localidades)	Entrevistados	Autoadscripción étnica	Lengua materna	Sexualidad	Edad al momento de la entrevista	Escolaridad	Actividad Principal	Fecha de la entrevista
Ario de Rosales	1	No indígena	Español	Gay	29	Superior concluida	Maestro de danza	4 de septiembre
Ario de Rosales	2	No indígena	Español	Gay	18	Media superior	Estudiante	14 de noviembre
Ario de Rosales	3	No indígena	Español	Gay	18	Media superior	Estudiante	29 de agosto
Apatzingán	4	No indígena	Español	Gay	34	Superior concluida	Empleado municipal	24 de noviembre
Cherán	5	Purépecha	Español tiene nociones de purépecha	Bisexual	24	Técnica concluida	Chef	19 de agosto
Coeneo	6	Purépecha	Purépecha y domina el español	Gay	26	Superior	Estudiante	31 de octubre
Erongarícuaro	7	No indígena	Español	Bisexual	22	Superior	Estudiante	8 de diciembre
Huiramba	8	No indígena	Español	Gay	28	Superior concluida	Empleado en comercio	8 de diciembre
Maraquato	9	No indígena	Español	Gay	28	Superior concluida	Estudiante	6 de noviembre
Morelia	10	Purépecha	Español tiene nociones de	Gay	32	Media superior concluida	Artesano	4 de noviembre

			purépecha					
Pátzcuaro	11	Purépecha	Español tiene nociones de purépecha	Gay	35	Secundaria Trunca	Artesano	4 de diciembre
	12	No indígena	Español	Gay	26	Superior concluida	Medico	25 de septiembre
	13	No indígena	Español	Gay	36	Media superior concluida	Dueño de tienda	26 de septiembre
	14	No indígena	Español	Gay	24	Media Superior trunca	Empleado en comercio	19 de agosto
Puebla (radica en Michoacán)	15	No indígena	Español	Gay	34	Posgrado	Estudiante	24 de noviembre
Quiroga	16	Purépecha	Inglés, domina español tiene nociones de purépecha	Gay	24	Técnica concluida	Chef	15 de noviembre
	17	Purépecha	Español tiene nociones de purépecha	Gay	36	Superior concluida	Docente	15 de noviembre
Salvador Escalante	18	No indígena	Español	Gay	24	Secundaria trunca	Campesino	15 de noviembre
Uruapan	19	No indígena	Español	Hombre que tiene sexo con	49	Media superior trunca	Carpintero	12 de noviembre

			otros hombres				
20	Purépecha	Purépecha y domina el español	Gay	38	Media superior trunca	Artesano	12 de noviembre
21	No indígena	Español	Gay	24	Superior concluida	Estudiante	1 de diciembre
22	No indígena	Español	Bisexual	32	Superior concluida	Obrero	17 de noviembre
23	No indígena	Español	Gay	28	Superior concluida	Obrero	25 de noviembre
24	No indígena	Español	Gay	54	Secundaria concluida	Animador de eventos	12 de noviembre
25	Purépecha	Purépecha puede hablar español	Gay	20	Secundaria Trunca	Empleado en comercio familiar	27 de noviembre
26	No indígena	Español	Gay	28	Técnica concluida	Mecánico	7 de diciembre
27	No indígena	Español	Gay	32	Superior concluida	Artista plástico	11 de noviembre

Anexo 3. Guía de observación para trabajo de campo

Datos (base empírica)	¿Quién?	¿Cuándo?	¿Dónde?	¿Cómo?	¿Por qué?	¿Para qué?
<p>Interacciones con fines eróticos llevadas a cabo de manera clandestina.</p> <p>Protocolarización de las relaciones sexuales entre varones.</p> <p>Expresiones de una masculinidad hegemónica expresada por medio del ejercicio del poder y la dominación.</p>	<p>Hombres que se consideran homosexuales/gay y hombres que tienen sexo con otros hombres de que hacen uso de sitios de encuentro sexual en Morelia.</p>	<p>Durante el proceso de interacción dentro de las cabinas y cine.</p>	<p>Dentro de las cabinas del centro de Morelia. El cine Arcadia al ser los únicos lugares más conocidos de encuentro sexual frecuentados por varones homosexuales de la ciudad de Morelia.</p>	<p>Observando las interacciones desde el arribo y el pago de la entrada. Al interior la posición que los sujetos toman y como se da pie el intercambio de señales para dar comienzo a la interacción sexual. Qué tipo de cuerpos y sujetos son más buscados. Qué tipo de relaciones se tienen, orales, penetrativas o no penetrativas, si se usa condón o no, que tan reticentes son los usuarios de este tipo de</p>	<p>Las cabinas y los saunas son lugares frecuentados por muchos varones homosexuales y varones que tienen sexo con otros hombres para buscar y tener encuentros sexuales de forma anónima y son la expresión más clara de clandestinización de las relaciones homosexuales. Conjuntamente, la manera en que se desarrollan las interacciones sexuales al interior de estos lugares son un reflejo de las dinámicas</p>	<p>Los lugares de encuentro sexual son una especie de espacio liminal que ofrece a sus usuarios discrecionalidad y son el resultado de un conjunto de estrategias empleadas por varones homosexuales para hacer ejercicio de su sexualidad clandestinamente protegiéndose de los estigmas asociados a lo homosexual.</p>

				lugares al uso del preservativo.	de poder entre varones asociadas a la masculinidad.	
Expresiones de la clandestinización de la sexualidad por medio de apps que permiten preservar el anonimato	Hombres que se consideran homosexuales/gay y hombres que tienen sexo con otros hombres de origen rural que hacen uso de la aplicación de <i>Grindr</i> .	Durante el uso de la aplicación antes y durante la interacción para establecer algún tipo de encuentro	Dentro de la aplicación.	Observando las descripciones que los usuarios hacen de sí mismos y las especificaciones del tipo de pareja que buscan.	La aplicación de <i>Grindr</i> se convierte en una especie de espacio liminal donde muchos de sus usuarios tienen la plena confianza de que tanto sus comentarios como los que escriben no tendrán consecuencias, lo que ha propiciado que muchas de las interacciones virtuales en <i>Grindr</i> carezcan de los mismos filtros que si habría en una conversación cara a cara.	Al tener menos filtros, los usuarios de <i>Grindr</i> suelen externar un performance de masculinidad más acentuado y que permite observar aspectos relacionados al ser hombre y sus interpretaciones dentro del colectivo gay así de cómo son modeladas las identidades homosexual/gay a partir de <i>habitus</i> de clase o etnicidad.

REFERENCIAS

Abitbol, P. (2020). En vez de liberarnos a las personas, enfocarse en la “identidad” puede esencializarlas. OpenGlobal Rights. <https://www.openglobalrights.org/focusing-on-identity-can-essentialize-rather-than-liberate-people/?lang=Spanish>

Afrofeminas. (2018). Las olimpiadas de opresiones. Afrofeminas, en: <https://afrofeminas.com/2018/09/30/las-olimpiadas-de-la-opresion/#:~:text=Los%20%E2%80%9CJuegos%20Ol%C3%ADmpicos%20de%20la,de%20su%20respectivo%20grupo%20marginado.>

Aguirre Beltrán, G. (1991). *Obra antropológica IX. Regiones de refugio*. México: INI

Alberro, S y Gonzalbo P. (2013). La sociedad novohispana: estereotipos y realidades. *Temas Americanistas*, (35), 148–153.

Albuquerque de Braz, C. (2009). Machos a media luz, miradas de una antropología impropia, *Revista de antropología iberoamericana*, 4(3), pp. 443-467.

Álvarez Macías, D.L. (2018). *Los mitos vivos de México, Identidad regional en los altos de Jalisco*. [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Amado, F. (2019). *El gran pendiente de las autonomías purépechas: la participación de las mujeres*. Obtenido de elartefacto.net: <http://elartefacto.net/el-gran-pendiente-de-las-autonomias-purepechas-la-participacion-de-las-mujeres/>

Augé, Marc. (2000). *Los no lugares, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.

Augé, Marc. (2000). *Los no lugares, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.

Austin, J. (1995). *Como Hacer Cosas Con Palabras: Palabras y Acciones*. España: Paidós.

Avellano Marino, I. La intersexualidad de un hijo o una hija: un entramado de significados. *Trabajo Social*, 22(2): 95-121.

Balbuena Bello, Raúl. (2010). La construcción sociocultural de la homosexualidad. Enseñando a vivir en el anonimato. *Culturales*, 6(11): 63-82.

Balbuena, Bello, Raúl. (2010). La construcción sociocultural de la homosexualidad. Enseñando a vivir en el anonimato. *Culturales*, vol. VI, núm. 11, pp. 63-82.

Bartolomé M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI; INI.

Barragán, A. (2022). El 90% de las violaciones contra niñas en México sucede en el entorno familiar. *El País*, extraído de: <https://elpais.com/mexico/2021-11-03/el-90-de-las-violaciones-contra-ninas-en-mexico-sucede-en-el-entorno-familiar.html>

Bartra, A. (1985). *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. México: Era.

Bazave, B. (2008). *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. México: Fondo de cultura económica.

Benjín, M. Foucault et al. *Sexualidades occidentales*. Argentina: Paidós, pp. 71-102.

Bernini, L. (2018). *Las teorías Queer. Una introducción*. España: Egales.

Bernini, L. (2018). *Las teorías Queer. Una introducción*. España: Egales.

Boivin Renaud, R. (2001). De la ambigüedad del closet a la cultura del gueto gay. *Género y homosexualidad en París, Madrid y México*. *La ventana*, (34):146-190.

Boivin Renaud, R. (2001). De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay. *Género y homosexualidad en París, Madrid y México*. *La ventana*, (34):146-190.

Bonfil Batalla, C. (1987). *México profundo una civilización negada*. México: Random House.

Bonfil, G. (1988). Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Anuarios antropológicos*, 86, 13-53.

Boswell, J. (2004). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. España: Muchnik.

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

Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. México: Desclee de Brouwer.

Bpurdeau, P. (2010). *El sentido social del gusto, elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Siglo XXI.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.

Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, vol. 40, núm. 4, pp. 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>

- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.
- Cacho, J. (2016). “Revientan” megaorgía en cibercafés de Morelia, Primera Plana, extraído de: <https://primeraplana.mx/archivos/321719>
- Calderón Molgora, M. (2004) *Historias, procesos políticos y cardenismo*. México: Colegio de Michoacán.
- Calderón, Molgora, Marco Antonio, *Historias, procesos políticos y cardenismo*, México, Colegio de Michoacán, 2004.
- Camba, U. (2011). El pecado nefando en los barcos de la carrera de indias en el siglo XVII. Entre condena moral y tolerancia. En: E. Rosello. (coord.) *Presencias y miradas del cuerpo en nueva España*. (109-134). México: UNAM.
- Campos Vázquez, R. (2016), “Promoviendo la movilidad social en México: Informe de Movilidad Social 2015”, El Colegio de México. Documento disponible en: <https://movilidadsocial.colmex.mx/images/promoviendo-la-movilidad-rc.pdf>, última consulta: 11 de diciembre de 2019.
- Caporal, I. (2022). México es de los países donde más se usa Grindr. Homosensual. Extraído de: <https://www.homosensual.com/mercado-lgbt/mexico-paises-mas-usuarios-informe-grindr-unwrapped/>
- Cardín, A. (1984). *Guerreros, Chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. España: Tusquets.
- Carraballo Correa, P. (2020). Los límites de la “hermandad”. Modernidad e identidad gay en México. *La Ventana*, 52, 70-99.
- Carton de Grammont, H. (2004). La nueva ruralidad e América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*. (66):279-300.
- Carton de Grammont, H. (2009). La desagrarización del campo mexicano, *Convergencia. Revista de ciencias sociales*, (50), pp. 13-55.
- Casares, M. A. (2008). *Antropología del género. Cultura, mitos y estereotipos sexuales*.
- Castro-Gómez, Santiago. (200). La hybris del punto cero. Ciencia raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar.
- Cb digital. (2017). Conoce la conmovedora historia detrás del bar gay “Rojas” en Morelia, recuperado de: <https://cbtelevision.com.mx/>

CEDRSSA. (2017). Reporte caso de la exportación del aguacate. México: Camara de diputados LXIII Legislatura.

Chihu, Amparan, Aquiles. (2000). Melucci la teoría de la acción colectiva.

CONAPO (2010). Índices de Intensidad Migratoria México-Estados Unidos. en: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/Migracion_Mex_EU.pdf

CONAPO. (2020). Migración y remesas Michoacán. <https://coespo.michoacan.gob.mx/wp-content/uploads/2020/12/Migracion-y-Remesas-2020.pdf>

CONAPRED. (2008). Derecho a la identidad de género. *Noticias*. Extraído de: https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=1944&id_opcion=&op=447

Conciencia Colectiva. (2020). La realidad muxe: el no paraíso del Istmo de Tehuantepec [video]. YouTube. Extraído de: https://www.youtube.com/watch?v=WoqmFaKP5Qg&ab_channel=ConcienciaCultural

Connel, R. (2005). Masculinidad Hegemónica. *Género y Sociedad*, 19 (6), 829-859.

Consejo Nacional Para Prevenir La Discriminación (2018). Población LGBTTTI. Recuperado de: <https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5b1/ff9/f94/5b1ff9f945326665643161.pdf>

Cosío Barroso, I y Fernández Chagoya, M. (2004). Entre masculinidades y gayasidades. Tiríndaro Michoacán, un caso etnográfico. *Desacatos*, 35, 13-28.

Cuadratin. (2022). Tramitar cambio de identidad en Michoacán no requiere proceso judicial. Extraído de: <https://www.quadratin.com.mx/sucesos/tramitar-cambio-de-identidad-en-michoacan-no-requiere-proceso-judicial/>

Cumes Simón, Aura. (2014). La India como sirvienta. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala, Tesis doctoral en antropología social, México: CIESAS.

D. Grammont, H. (2004). La nueva ruralidad e América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*. (66):279-300.

DataMéxico. (2023). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, recuperado de: <https://www.datamexico.org>

De Beauvoir, S. (1958). *El segundo Sexo*. Argentina: Leviatán.

- De Lauretis, Teresa. (1989). *Tecnologías del género*. Londres: Macmillan. España: Catedra-
- De Lauretis, T. (1989). *Tecnologías del género*. Londres: Macmillan. España: Catedra-
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Haciendo antropología de los espacios urbanos*. España: Anagrama.
- Demme, J. (1993). *Philadelphia* [película]. TriStar Pictures.
- Devereux, George, (2005), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México: Siglo XXI.
- Dietz, G. (2017). *¿Hacia una nación purhépecha? Génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México*. Ciudad de México: UNAM.
- Diez, T. (2017). La crisis del SIDA en la era de Reagan contada en tres obras para televisión. Cultura Plaza, recuperada de: <https://valenciaplaza.com/la-crisis-del-sida-en-la-era-reagan-contada-en-tres-obras-para-television>
- Duneier, Mitchell. (2017). *Gueto. La invención de un lugar, la historia de una idea*, Madrid, Capitán Swing.
- Ecos de la Meseta. (2023). Con recorrido de la madre purépecha a la guitarra...[post de Facebook, imagen 1]. Facebook. https://www.facebook.com/Ecosdelameseta/?locale=es_LA.
- El Confidencial. (2019). La OMS elimina a las personas transgénero de su lista de enfermedades mentales. Extraído de: https://www.elconfidencial.com/mundo/2019-05-30/transgenero-oms-considera-enfermedad-mental_2044090/
- Elliot, Anthony. (2009). Sexualidad: teoría social y crisis de identidad. *Sociología*, núm. 69, pp. 185-212.
- Elliot, A. (2009). Sexualidad: teoría social y crisis de identidad. *Sociología*. (69): 185-212.
- ENADIS. (2017). Instituto Nacional de Estadística y Geografía. <https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2017/>
- Eribon, Didier. 2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. 2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. 2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Espinoza, A. (2020). *Cruising, Historia íntima de un pasatiempo radical*. España: Dosbigotes.

Falconí, T. D(ed.). (2018). *Inflexión marica. Escritura del descalabro gay en América Latina*. México: Kindle.

Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de sueños.

Ferri, p. (2019). Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. *El País*, en: https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html

Figuroa Perea, A. (2017). El riesgo de expropiar la subjetividad como dilema ético al investigar la diversidad sexual. *El Cotidiano*, 202, pp. 7-16

Flores Mercado, G. (2016). *Identidades en venta: músicas tradicionales y turismo en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Forge Collazos, C. (2007). El estado de bienestar. *Enfoques*. 19(2): 45-54.

Foucault, M. (2009). *Cuerpo utópico, las heterotopías*. Argentina: Claves.

Foucault, Michael. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault. M. (1979). *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.

Foucault. M. (1979). *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.

Foucault. M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault. M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault. M. (2004). *El nacimiento de la clínica*. Argentina: Siglo XXI.

Foucault. M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Fabula TusQuest.

Fuentes Díaz, A. (2015) Narcotráfico y autodefensas comunitarias en “tierra caliente” de Michoacán, México. *Ciencias Sociales*, (68), pp. 68-82.

Galindo, M y Paredes, J. (2001). *Machos, varones y maricones: manual para conocer tu sexualidad por ti mismo*. Bolivia: Mujeres Creando.

Galtung, J. (2003). *Violencia cultural. Una tipología de violencia directa y estructural*. Gernika

Gamboa Cetina. Y; Casares Contreras, O; Quiñones Cetina, L. (2021). Los enemas entre los mayas prehispánicos ¿clismo-filia o práctica sexual ritualizada? En: E. Peña Sánchez y L. Hernández Albarrán (coord.). *Cuerpo, género y sexualidades en contextos mesoamericanos y contemporáneos*. (87-119). México: Científica.

Gogoratz, Documento 14, 9-24.

García Becerra, A. (2018). Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

García Espinoza, S y Sánchez Crispín A. (2007). Impacto de las remesas sobre el recurso turístico de la imagen urbana e localidades de la sierra purépecha y ribera del lago de Pátzcuaro, *Investigaciones Geográficas*, (65), pp. 102-117.

García Martínez, E. (2009). Los agricultores y la migración interna: las motivaciones de irse y volver en una comunidad purépecha. En: G. Castillo Ramírez. (coord.). Migraciones internas en México. Miradas desde la geografía humana. (107-128). México: UNAM.

García, C. (4/2/2022). Six Flags México emite disculpa pública tras discriminación a pareja gay, *Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/six-flags-mexico-disculpa-publicamente-discriminacion-pareja>

Gasca, Moreno, Claudia Teresa y Gacía, Gómez Miguel Ángel. (2019). La ciudad bajo el lente antropológico. Quivera. Revista de Estudios Territoriales. 21(1): 27-41.

Gasca, Moreno, Claudia Teresa y Gacía, Gómez Miguel Ángel. (2019). La ciudad bajo el lente

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. España, Gedisa, 2003.

Gibson, C. (1994). *The adventures of Pricilla, Queen of the Desert* [película]. MGM, Unite Artitits.

Giménez, G. (2005). La cultura como identidad la identidad como cultura. III Encuentro Internacional de Promotores Culturales. Recuperado de: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70

Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17): 8-24.

Giménez, G. (2006). Identidades étnicas y estado de la cuestión, *idnetidades*, (1), pp. 129-141.

Giménez, G. (2014). El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales. *Cultura representaciones sociales*, 8(16), pp.99-136.

Giménez, G. (coord.). (2017). El retorno a las culturas populares en la ciencias sociales. México: UMAN.

Giménez, Gilberto. (1999). Territorio, cultura e identidad. La región socio-cultural. Estudios sobre las culturas contemporáneas, vol. II, núm. 9, pp. 25-57.

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

- Goffman, Erving (1963), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Beltrán, I. (2019). Grindr. La masculinidad hegemónica, aproximación comparativa al rechazo de la femineidad. *Estudios Sociológicos*, 109, 39-68. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1644>
- Gómez Suárez, A. (2010). Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, 130, 2010: 61-96
- Gómez, A. (2004). Trascendiendo, *Desacatos*, 15-16, 199-208.
- González. M. (2019). La adolescencia robada o porque no es igual crecer siendo gay que hetero. *Revista GQ*, recuperado de: <https://www.revistagq.com/cuidados/articulo/adolescencia-robada>
- González Casanova, Pablo. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *Revista América Latina*, 6(3):15-32.
- González Pérez, C. O. (2001). La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo homosexual. *Desacatos*. (6): 97-110.
- González Pérez. C. (2001). La identidad Gay: una identidad en tensión. Una forma para entender el mundo de los homosexuales. *Desacatos*. (6): 97-110.
- Gorelik, Ardían. (2008). La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate antropológico. *Revista del Museo de Antropología*. I(1): 73-96.
- Gorelik, Ardían. (2008). La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate antropológico. *Revista del Museo de Antropología*, vol. I. núm. 1, pp. 73-96.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Lima: Norma.
- Guha, Ranajit. (1983). *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial*. Delhi: Oxford University.
- Gutiérrez, España. J. A. (2021). *El intrépido vuelo de las mariposas itsmeñas a la Ciudad de México. Muxeidad, identidad de género y corporalidad en contexto migratorio*. (Tesis de Maestría). Oaxaca, México: CIESAS Pacífico Sur.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Valencia, España: Universitat de Valencia.
- Haraway, Donna, (1995), “Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Valencia, España: Universitat de Valencia, pp. 313-346.

Hernández Castillo, R. A. (2000). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Moemoria*, 206-229.

Hills Collins, P y Bilga, S. (2016). Interseccionalidad. Madrid: Morata.

Hills, Collins, P. y Bilga, S. (2016). Interseccionalidad. Madrid: Morata.

INE. (2023). Aprueba INE incorporación del dato que reconozca a las personas no binarias en la Credencial para Votar. Extraído de: <https://centralector.ine.mx/2023/02/27/aprueba-ine-incorporacion-del-dato-que-reconozca-a-las-personas-no-binarias-en-la-credencial-para-votar/>

INEGI (2021). Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (Endutih), extraída de: <https://www.inegi.org.mx/programas/dutih/2021/>

INEGI. (2020). Censos de Población y Vivienda 2010-2020, recuperado de: <https://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/diversidad.aspx>

INEGI. (2020). Distribución por entidad rural y urbana. En: https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/rur_urb.aspx?tema=P

INEGI. (2020). Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años por entidad federativa según sexo, años censales seleccionados 2000 a 2020. En: https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=Educacion_Educacion_05_2f6d2a08-babc-442f-b4e0-25f7d324dfe0

INEGI. (2023). Matrícula escolar por entidad federativa según nivel educativo, ciclos escolares seleccionados de 2000/2001 a 2021/2022, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=ac13059d-e874-4962-93bb-74f2c58a3cb9>

Izquierdo, I. (2023). Cuando una pintura de Zapata provocó golpes en Bellas Artes. Infobae, en: <https://www.infobae.com/mexico/2023/02/18/cuando-una-pintura-de-zapata-provoco-golpes-en-bellas-artes/>

Jasso Martínez Ivy Jacaranda, “Las demandas de las organizaciones purhépechas y el movimiento indígena en Michoacán”, en: *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, núm. 1, vol. VIII, año 8, Junio 2010, San Cristóbal de las Casas Chiapas México, p. 66.

Jiménez Pelayo, A. (1989). Condiciones de trabajo en el reaprtimiento indígena en la Nueva Galicia en el siglo XVII, *Historia Mexicana*, 38(3), pp. 455-470.

Juárez B. (2022). Mercado laboral: retos y consejos para la inclusión de personas afrodescendientes, *El Economista*, en: <https://www.economista.com.mx/autor/blancajuarez>

Juárez Huet, N. y Vergara Silva, F. (2018). De la raza y sus tres grandes mentiras. En: G. Iturralde Nieto y E. Iturralde Acevedo. (Compiladores). Caja de herramientas para identificar el racismo en México. (16-17). México: Afrodescendencias.

Kidron, B. (1995). *To Wong Foo, thanks for everything July Newman* [película]. TriStar Pictures.

Krotz, Esteban. (2002). La otredad cultural entre utopía y ciencia, México: FCE.

Laguarda, R. (2009). Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982. Mexico: CIESAS, Instituto Mora.

Lamas, Marta. (1986) La antropología feminista y la categoría de género. Nueva

Lavagg, A. (2001). Republica de indios, republica de españoles en los reinos de Indias, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, (23), pp. 419-428.

Leco, T. (2009). *Migración indígena a Estados Unidos. Purbépechas de Burnsville Norte Carolina*. México: UMSNH.

Leco, Tomas, Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos. Purbépechas de Burnsville Norte Carolina*, México, UMSNH, Instituto de Investigaciones México- Estados Unidos, Coordinación de la Investigación Científica, Secretaria del Migrante Michoacán, Facultad de Historia de la UMSNH, 2009.

Lemus, V. (2015). Erotismo, sexualidad e iconografía en el cine mexicano de ficheras de los años 1970, *Imaginaires de l'érotisme en Amérique latine* 46 (2), 160-168. <https://doi.org/10.4000/america.1310>

Liffman, P. M. (2011). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*, El Colegio de Michoacán-CIESAS.

Lindón, A. (2009). La construcción espacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sensitivimiento. *Cuerpo, emociones y sociedad*, vol. I, núm. 1, pp.6-20.

López Campos. L. (2019). Relación entre ideación e intento suicida y homofobia. (Tesis de licenciatura). CDMX: UNAM.

López. Campos. L. (2019). Relación entre ideación e intento suicida y homofobia. (Tesis de licenciatura). CDMX: UNAM.

- Lumholtz Carl. (1981). *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán*, Tomo II. México: Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías.
- Maldonado, F. (2023). Baños Valladolid [imágenes 5, 6, 7 y 8]. En: V. Ruiz. Baños Valladolid del vapor relajante al encuentro casual que todos quieren jugar. El sol de Morelia. <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/banos-valladolid-del-vapor-relajante-al-encuentro-casual-que-todos-quieren-jugar-9785301.html>
- Mallon, F. (1995). Capecinado y nación. La construcción de México y Perú poscolonial. México: CIESAS, Colegio de San Luis A.C; COLMICH.
- Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multiloca. *Alteridades*, 11(22): 111-127.
- Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22): 111-127.
- Marquet. A. (2005). Ofensivas discursivas en las narrativas gay (para sobrevivir en heterlandia). *Literatura Mexicana*, vol. 2, núm. 2, pp. 89-115.
- Marquet. A. (2005). Ofensivas discursivas en las narrativas gay (para sobrevivir en heterolandia). *Literatura Mexicana*. 2 (2): 89-115.
- Martínez, Salud, (2023). Pátzcuaro, dentro del catálogo de comunidades indígenas del país. Salud Martínez • Noticias & Podcast, recuperado de: <https://saludmartinez.info/patzcuaro-dentro-del-catalogo-de-comunidades-indigenas-del-pais/>
- Mastevic Arcila, M. T y Ruiz Silva, A. (2013). La construcción social de lo rural. *Revista latinoamericana de metodología de investigación social*, 3(5): 24-41.
- Melucci, Alberto. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: COLMEX
- Mérida, R. (2007). Sodoma en el viejo y nuevo mundo. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 64, 89-102.
- Meyer, J. (1986). Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato. Algunas falacias estadísticas. *Historia Mexicana*, 35(3), 477-509
- Mirabal. J. A. (2016). *Representaciones sociales de la homosexualidad entre los nabuas de la huasteca potosina*. (Tesis de Maestría). San Luis Potosí: Colegio de San Luis S.A.
- Mirabal. A. (2016). El baile de los 41. Cultura. <https://www.laizquierdadiario.mx/El-baile-de-los-41>

Mólgora Calderón, M. (2004). Historias, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la Sierra Purépecha. Zamora: COLMICH.

Monsiváis, C. (2004). Crónica de aspectos, aspersiones, cambios, arquetipos y estereotipos de la masculinidad. *Desacatos*, 16. 90-108.

Monsiváis, C. (2010). Que se abra esa puerta. Crónica y ensayo sobre diversidad. México: Fondo de Cultura Económica.

Monsiváis, C. (2010). *Que se abran las puertas del clóset*. México: Paidós.

Monsiváis, C. Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre diversidad sexual. México: Paidós.

Moreno Mena, J y Niño Contreras, L. (2004). Nivel de bienestar de los trabajadores agrícolas en los Valles de San Quintín y Mexicali en Baja California, *Ciencias Marinas*, (30), pp. 133-143.

Moreno Mena, J. y Niño Contreras, L. (2004). Nivel de bienestar en los trabajadores agrícolas en los valles de San Quintín y Mexicali Baja California, *Ciencias Marinas*, 30, pp. 133-143.

Moreno, D. E. y Vázquez, A. (1984). *Política cinematográfica de exhibición en el sexenio lópezportillista*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Mulcahy, R. (2009). Plegarias por Bobby [Película]. LifeTime.

Navarrete, D. (2018). Turismo y Gentrificación en ciudades patrimoniales Mexicanas: Exclusiones sociales a través de las transformaciones urbanas y arquitecturales en Sitios Patrimonio de la Humanidad. *Anais Bras. de Est. Tur./ ABET, Juiç de Fora*, 8 (3), pp.32 – 46.

Nichols, M. (1996). *The Birdcage* [película]. MGM, Unite Artitits.

Novo, S. (1998). Estatua de sal. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Núñez Noriega, G. (2011). Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología.

Núñez Noriega, G. (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Porrúa, El Colegio de Sonora, PUEG-UNAM.

Núñez Noriega, G. (2013). Hombres indígenas migrantes con prácticas homoeróticas en México: escenarios de discriminación y vulnerabilidad al VIH-SIDA. Adriana Cruz Manjarrez (coord.) *Multiculturalismo y minorías étnicas*, México: Universidad de Colima, Enfoque Académico, 251-278.

Núñez Noriega, G. (2013). Hombres indígenas migrantes con prácticas homoeróticas en México: escenarios de discriminación y vulnerabilidad al VIH-SIDA. Adriana Cruz Manjarrez (coord.) *Multiculturalismo y minorías étnicas*, México: Universidad de Colima, Enfoque Académico, 251-278.

Núñez Noriega, G. (2015). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: CIAD, Colegio de la Frontera Norte, UNAM.

Núñez Noriega, G. (2015). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: CIAD, Colegio de la Frontera Norte, UNAM.

Núñez Noriega, G. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? *Culturales*, 4(1): 9-31.

Núñez Noriega, G. (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian? *Culturales*, 4(1): 9-31.

Núñez Noriega, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y SIDA*. México: Colegio de Sonora, Porrua.

Núñez Noriega, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y SIDA*. México: Colegio de Sonora, Porrua.

Núñez Noriega, G. (2009). *Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-SIDA*. México: CIESAS D.F, CIAD.

Núñez Noriega, G. (2009). *Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-SIDA*. México: CIESAS D.F, CIAD.

Núñez, Noriega, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y SIDA*. México: Colegio de Sonora, Porrua.

Núñez, Noriega, G. (2009). *Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-SIDA*. México: CIESAS D.F, CIAD.

Oliver, G. (2004). Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico, en: G. Escalante (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. (331-322). México: Fondo de Cultura Económica.

OMS/OIT. (2021). Casi 2 millones de personas mueren cada año por causas relacionadas con el trabajo, Comunicado de prensa. Extraído de: <https://www.who.int/es/news/item/16-09-2021-who-ilo-almost-2-million-people-die-from-work-related-causes-each-year>

Ortiz Mnea, A. (1998). El desarrollo estabilizador: Reflexiones sobre una época. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortiz Paniagua, C. F. (2017). Agricultura de Exportación de Aguacate y Turismo en Michoacán. Una perspectiva desde los Servicios Ecosistémicos, *El Periplo Sustentable*, 33: 452 – 485

París, M. (Coord.) (2012). *Migrantes desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas*. México: COLEF.

Parrini, R. (2003). Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad. Chile: Flacso.

Peidro, S. (2021). La patologización de la homosexualidad en los manuales diagnósticos y calcificaciones psiquiátricas. *Revista de Biomédica y Derecho*, 52, 221-235. DOI 10.1344/rbd2021.52.31202

Pirenne, H. (1983). *Las ciudades de la edad media*. Madrid: Alianza.

Pirenne, H. (1983). *Las ciudades de la edad media*. Madrid: Alianza.

Pollak, M. (1987). La homosexualidad masculina o la ¿felicidad de vivir en el ghetto? Ph. Aries, A. Benjin, M. Foucault. *Sexualidades occidentales* (71-102). Buenos Aires: Nueva visión.

Pollak, Michael. (1987). Homosexualidad masculina: o la felicidad del Ghetto, en: Ph. Aries, A. Benjín, M. Foucault et al. *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires: Paidós, pp. 71-102.

Pollak. M. (1987). Homosexualidad masculina: o la felicidad del Ghetto, en: Ph. Aries, A.

Ponce, P. (2004). Masculinidades diversas. *Desacatos*. (16): 7-9.

Prakash, Gyan. (2001). “La imposibilidad de la historia subalterna” en Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos: estado cultura, subalternidad*, Amsterdam/Atlanta,

Quevedo Pérez, D; Cervantes Herrera, J; Noriero Escalante, L; Zepeda del Valle, J. (2017). Maíz: Sustento de vida en la cultura Teenek. Comunidad Tamaleton, Tancanhuitz, S.L.P. México *Revista de Geografía Agrícola*, (58) , pp. 5-19

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Ramírez Garayzar, A. (2012). Indumentaria de fiesta y cotidiana de los P’urhepechas. En: F. Martínez y A. Ochoa Serrano (Editores), *Espacios y saberes en Michoacán*, México: Casa de la Cultura del Valle de Zamora, Palenque/Editorial Morevallado.

Ramírez Herrera, A.M. (2013). *El honor y la honra en el contexto purépecha* [Tesis de maestría]. México: CIESAS.

Redfield, R. (1944). Yucatan, una cultura en transición. México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, R. (1973). Tepoztlán un pueblo mexicano, un estudio de la vida folclórica. Atlanta: Universidad de Chicago.

Reina Valera. (1960). Versión de la Biblia. En: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis%202%3A24&version=RV1960>

Reséndiz, Oikion, E. (2014). Cárcel de Belem, cárcel de los deseos: heterotopías de sodomitas, afeminados y hombres con prácticas homoeróticas en las crónicas de Heriberto Frías. En: R. Parrini y A. Brios. (coord.). *La memoria del deseo. Estudios gay y queer en México*. (101-118). México: Seminarios.

Reyna, P. (1992). Sobre la burguesía y el fortalecimiento urbano en plena edad media (siglo XI-XIII). *Ciudad y Territorio*, (94), p. 19-31.

Rich, Adrienne. (1985). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista feminista*. (3): 3-35.

Ríos Meza, J. A “El Komander”. (2014). Soy de rancho, Canción. Álbum Cazador. <https://open.spotify.com/artist/2wC90WSKQd0BvdxJZ0mObr?autoplay=true>

Roca, L. (2017). La masificación de las cárceles: Breve reflexión a propósito del caso de Estados Unidos de América. *Revista electrónica de ciencia penal y criminología*. Obtenido en: <http://criminet.ugr.es/recpc - ISSN 1695-0194>

Rodríguez, G. (2023). ¿Qué extranjeros viven en México? *La jornada*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx>

Rodríguez, Y. (2012). Consecuencias psicológicas del abuso infantil. *Eureya*, 9(1): 58-68.

Rojas Herrera, L. (2016). *Cruising*: La apropiación fortuita del espacio público, *Revista Rupturas*, 6(2), pp. 329-344.

Rosique Castañeda, J. A. (2017). Campo, ciudad y nueva ruralidad. Hacia la urbanización total del territorio nacional. México: UNAM.

Rubín, Gayle. (2013). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo, en: Marta Lamas. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. UNAM, Porrúa, pp. 35-97.

Santillán, V. (2014). *El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán, 2011-2014*. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.

Sarricolea Torres, J.M. (2017). Forjando un cuerpo trabajador. Etnografía retrospectiva de la construcción de las masculinidades. *La ventana*, 45, 310-339.

Schuessler. M. y Capistran. M. (2010) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay en México*. Temas de Hoy, México.

Schuessler. M. y Capistran. M. (2010) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay en México*. México: Temas de Hoy.

Segato, R. (2018). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros.

Singer, Milton (1972). Cuando una Gran Tradición se Moderniza: Aproximación Antropológica a la Civilización India. New York: Praeger.

Sodi, D. (2010). Aguirre Beltrán, G. REGIONES DE REFUGIO. *Anales De Antropología*, 5(1). <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.1968.1.19390>

Sol de Morelia. (2023). Alejandro Volka y los estigmas por ser no binario en la Meseta Purépecha, retomada de: <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/alejandro-volka-y-los-estigmas-por-ser-no-binario-en-la-meseta-purepecha-9893137.html>.

Solari V. (2005). Empresas, localidades y neoliberalismo: Michoacán en los años noventa, *Economía y Sociedad*, 10(15), pp. 31-69.

Sosa, J. O. (2021). Puerto Vallarta: espacio turístico LGBT configurado a través de relaciones de poder en red. *Dimensiones Turísticas*, 5(9), 9-32. <https://doi.org/WGAN3308>

Speed, S. (2011). Forjado en el diálogo. hacia una investigación activista críticamente comprometida. En X. Leyva, *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestra práctica de conocimiento situado. Tomo 2* (pp. 273-298). Ciudad de México: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSN.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.

Stavenhagen, R. (2001). La cuestión étnica. Mexico: COLMEX.

Thiong'o, N. (2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. España: Rayo verde.

Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista colombiana de sociología*. (27): 255-278.

Ulloa López. S. (2017). De la persecución al reconocimiento de las minorías sexuales en la Ciudad de México. *El Cotidiano*. (202): 59-71.

Ulloa, S. (2017). De la persecución al reconocimiento de las minorías sexuales en la Ciudad de México. *El Cotidiano*, núm. 202, pp. 59-71.

utler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*. 40(4): 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>

Vargas Monrey, L. (2011). De testigos modestos y puntos cero de observación: las incómodas intersecciones entre ciencia y colonialidad, *Tabula Rasa*, (12), pp. 73-94.

Vargas, S. (2011). El que ríe al último, ríe mejor. Mujercitos en la nota roja durante los años setenta en México. En: G. Martínez, G, Strw y S. Vargas (eds.). *Aprehendiendo al delincuente, crimen y medios en América del norte*. (35-51). México: CISAN-UNAM, McHill University.

Vargas, S. (2014). Salir del clóset en México: ¿*queer*, gay o maricón? En: R, Parrini y A. Brios. (coord.) *La memoria del deseo, estudios gay y queer en México*. (155-177). México: Seminarios.

Vásquez González, A; Chávez Mejía, C; Herrera Tapia, F; Carreño Meléndez, F. (2016). La milpa mazahua: baluarte de conocimientos y creencias Iberóforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 11 (21), pp. 142-167.

Vásquez León Luis, *Ser indio otra vez, la purhepechización de los Tarascos serranos*, México, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Vásquez, Luis. (2003). Purépechas de Michoacán. Proyecto perfiles indígenas de México. Documento de trabajo.

Velázquez Guerrero, V. (2018). Territorios encarnados. Mujeres P'urhépechas ante el extractivismo, la agroindustria y la autonomía de Cherán. Tesis de Doctorado. México: CIESAS.

Vignerón, L. (2016). Imaginarios de lo cotidiano, afrancesamiento y vida burguesa en México, 1880-1920 [Tesis de Maestría]. México: BUAP.

Villa, S. 2018. Etnografía de la masculinidad en el comercio sexual de Punta Arenas. *Revista Chilena de Antropología* 38: 398-413 doi: 10.5354/0719-1472.51182

Wacquant, L. (2004). Las dos caras de un gueto. La construcción de un concepto sociológico. *Regiones*, (51): 6-11.

Wacquant, L. (2004). Las dos caras de un gueto. La construcción de un concepto sociológico. *Regiones*, (51): 6-11.

Wacquant, L. (2006). Castigar a los parias urbanos. *Antipodas*. (2): 56-66.

Wacquant, L. (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Argentina: Siglo XXI.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Yasumura, Naoki. (2003). Polifonía en la construcción de lo purépecha. Un caso de la política de identidad. En: Carlos Paredes Martínez, Marta Terán (Coordinadores). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Vol. II, México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Zapata Quiroz, L. (1979). *El vampiro de la colonia Roma*, Mexico: Grijalbo.

Zárate Hernández, J. E. (2001). *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purépecha*. México: CIESAS

Zúñiga, Rodríguez, Nerea. (2020). *Salir del pueblo. Algunos relatos entorno a las causas y consecuencias del sexilio*. (Tesis de Master). País Vasco: Universidad del País Vasco.