

# Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades

## Antropología, patriarcado y homoerotismos en México\*

*Guillermo Núñez Noriega*

### INTRODUCCIÓN

EN ESTE ARTÍCULO me interesa plantear a las y los académicos interesados en los estudios de la sexualidad y el género, así como a los y las interesadas en los estudios de la cultura, una serie de reflexiones relacionadas con lo que he denominado “el modelo dominante de comprensión del homoerotismo entre varones en México” (MDCH). Me refiero a un discurso dominante, antropológico y de sentido común, sobre los homoerotismos entre varones, construido a partir de los binomios “penetrador-penetrado”, “activo-pasivo”, “hombre-joto”, “dominante-dominado” que, aunque “hace sentido” para entender ciertas relaciones homoeróticas, es inadecuado para entender muchas otras, y más aún, se presenta como un obstáculo teórico-metodológico para reconocer el vasto paisaje de placeres, significados, exploraciones eróticas, atrevimientos y transgresiones identitarias que acontecen en los eventos eróticos entre varones.<sup>1</sup>

GUILLERMO NÚÑEZ NORIEGA: CIAD, A.C.

\* Agradezco los comentarios de mis compañeras/os de trabajo en CIAD, A.C., Héctor Eloy Rivas S., Gilda Salazar Antúnez, Francisca Duarte, así como a los asistentes al Diplomado en Diversidad Sexual que organizó el PUEG-UNAM, así mismo a los y las participantes del seminario de “masculinidades” organizado por CORIAC y MEXFAM en la Ciudad de México con quienes compartí una versión previa.

<sup>1</sup> Por “homoerotismo” me refiero al erotismo entre personas del “mismo sexo biológico”. Por supuesto que no dejo de reconocer la

Entiendo el inicio de este debate como la expresión de una necesidad teórica y política de explorar: 1) la manera en que nuestros modelos comprensivos invisibilizan aspectos de la realidad y se vuelven cómplices de los sistemas de dominación, en este caso el patriarcado; 2) el carácter político de la vivencia erótica, en la medida en que en ella se articulan saberes y prácticas que desordenan a nivel íntimo ideologemas<sup>2</sup> sexuales y de género dominantes (Núñez, 1996); y 3) la recuperación de los estudios de los homoerotismos entre varones para las investigaciones de las masculinidades, pues nos permiten un conocimiento más profundo de las subjetividades masculinas, de las políticas de identidad en las que participan y de

literatura actual que nos habla del carácter construido de los “sexos” y de la existencia de más de dos sexos, en particular las conceptualizaciones de Anne Fausto-Sterling (Fausto-Sterling, 1992 y 1993); sin embargo, creo que para los propósitos del artículo ese debate puede obviarse. Por otra parte, cabe mencionar que en México aún no se desarrolla un discurso académico comprensivo sobre el homoerotismo entre mujeres como el que existe para los varones. En parte, esto tiene que ver con las particulares políticas de invisibilización que sufre el homoerotismo entre mujeres.

<sup>2</sup> Ideograma es un concepto que introduce el teórico norteamericano Frederic Jameson para referirse a “las unidades inteligibles más pequeñas de los discursos” (Jameson, 1981: 76). El ideograma “es una formación anfibia, cuya característica estructural esencial puede ser descrita como su posibilidad para manifestarse como una pseudo-idea —un sistema conceptual de creencias, un valor abstracto, una opinión o prejuicio— o como una protonarrativa, una especie de fantasía de clase acerca de los ‘caracteres colectivos’ que son las clases en oposición” (Jameson, 1981: 87).

sus inserciones, casi siempre ambiguas y contradictorias, en el orden de género y en la reproducción del sistema patriarcal.

Este conjunto de reflexiones se apoya en el trabajo de campo realizado de 1988 a 1993 como parte de una investigación sobre el homoerotismo entre varones en la ciudad de Hermosillo (Núñez, 1994) y de mayo de 1997 a junio del 2000 como parte de una investigación sobre masculinidad, concepciones y prácticas sexuales y reproductivas entre varones de comunidades rurales de la sierra de Sonora. Durante estas investigaciones me percaté que muchas experiencias eróticas entre varones que encontraba en mi trabajo de campo no aparecían en los relatos y no podían ser aprendidas por las categorías utilizadas en la literatura antropológica sobre homoerotismo en México. Al principio no alcanzaba a entender que la literatura reproducía lo que ahora llamo un “modelo dominante de comprensión del homoerotismo”. La información etnográfica producida en estos años y la revisión sistemática de la literatura hacen posible las reflexiones que aquí planteo. Por razones de espacio ilustro las reflexiones críticas con sólo algunas notas de campo.

16 ◀

### **I. DEL ETNOCENTRISMO “HOMOSEXUAL” A LA GEOGRAFÍA CULTURAL DE LOS HOMOEROTISMOS**

Hubo un tiempo en que los conceptos “homosexual” y “homosexualidad”, al lado de otras categorías clasificatorias de la existencia sexual,<sup>3</sup> construidas en el marco de los discursos modernos decimonónicos de la sexualidad, se aceptaron como términos “objetivos”, “científicos”, para referirse a todos los sujetos involucrados en relaciones homoeróticas, no obstante sus diferencias culturales. Un

individuo con prácticas homoeróticas en un rancho michoacano, en un suburbio neoyorkino o en un bosquecillo de Java podría ser considerado “homosexual” por los y las académicas, aunque su cultura de adscripción significara sus prácticas de otra manera.

Hace algunas décadas, este proceder interpretativo fue objeto de críticas severas y, con justa razón, fue calificado de “etnocéntrico”. Su carácter etnocéntrico consiste en que utiliza los conceptos de un discurso médico, moderno y occidental, en el estudio de las prácticas homoeróticas de individuos de otras culturas y momentos históricos, sin considerar los significados de los deleites corporales homoeróticos y sus diferentes implicaciones en las diversas sociedades: que al sensual “nativo” lo conviertan en chamán, lo inviten a una entrevista en televisión o lo apedreen públicamente, por poner sólo tres ejemplos.

Con el paradigma posestructuralista, atento a los sistemas de significación que construyen la realidad social, se dio un vuelco importante en los estudios homoeróticos. La “arqueología” foucaultiana de los discursos sexuales modernos dio la pauta para que estudiosos(as) de la antropología y la sociología comenzaran a dar cuenta de las diversas formas de concebir el homoerotismo en otras latitudes culturales. Con ello quedó asentado en la academia que los conceptos “homosexual” y “gay” remiten a campos de significación diferentes a los connotados por términos como “berdache”, “cochón”, “joto” o “eromenos”, que en otras culturas se utilizan o han utilizado para referirse a los varones que se solazan sexualmente con otros varones.

Destronado el etnocentrismo de los estudios sobre los homoerotismos, los y las antropólogas, siempre en la búsqueda ansiosa de lo “exótico”, se lanzaron a reconocer las particulares relaciones sociales y de significación que estructuran la vivencia sexual entre machos biológicos. De un fascinante despliegue voyeurístico y lingüístico, los y las antropólogas (y otros lectores) hemos aprendido que entre los sambia de Nueva Guinea el fellatio entre varones de diferentes edades es parte de un sistema ritual de masculinización (Herdt, 1981); que en la Grecia antigua la relación homoerótica se encontraba estratificada por edad y concebida en términos pedagógico-políticos (Foucault, 1986); que en algunas tribus norteamericanas los

<sup>3</sup> El término “existencia sexual” se diferencia en este texto del término “identidad sexual”. El primer término permite concebir la vida sexual del sujeto como un aspecto en permanente definición y transformación. El término identidad sexual establece un cierre narrativo, construyendo la sexualidad del sujeto a ciertos parámetros, que lo esencializan y cosifican. La identidad sexual es un hecho político, el resultado de complejas tecnologías de poder actuantes sobre la existencia sexual del sujeto.



Vigilado, Jorge Acevedo

varones con preferencias homoeróticas y “andróginas” tienen un estatus especial que les permite “matrimoniar-se” con otro varón y desempeñar actividades religiosas y ceremoniales importantes en su sociedad (Williams, 1986); o que en Nicaragua un hombre puede tener relaciones sexuales con otro varón sin ser estigmatizado, siempre y cuando desempeñe en la relación anal el papel “activo”, de penetrador (Lancaster, 1992).

Las descripciones antropológicas “sensibles a las categorías nativas”, me parecen más atinadas que las soberbias extrapolaciones que ven “gays” en la Edad de Piedra, sin embargo, no me parecen del todo convincentes, aunque su simplicidad me seduzca. Antropólogo inquisidor, me he preguntado después de leer tales descripciones, si los ya masculinizados sambia no seguirían explorando sus deseos muy fuera de los rituales masculinos estable-

cidos expofeso,<sup>4</sup> si dos adultos de la Atenas clásica no se “echarían una canita al aire” a la sombra de una higuera, si no habría dos valerosos guerreros navajos que se entregarán a mutuos placeres de la carne cuando iban de cacería, o si en algún barrio de Managua dos apuestos carniceros no se divierten con sus propios cuerpos de vez en cuando, sin identificarse como “activos” o “pasivos”.

Mi interés en plantear estas preguntas (independientemente de que tengan el efecto colateral de estimular la imaginación erótica de los y las lectoras) es estimular la imaginación antropológica para pensar los homoero-

<sup>4</sup> Cabe mencionar que Gilbert Herdt (1990) explora estas posibilidades homoeróticas entre los sambia, como parte de su estudio sobre el complejo impacto que los rituales de masculinización producen en la organización deseante de los varones.



*El Dorado, Jorge Acevedo*

tismos y la representación que de ellos hacemos. Me interesa abrir una ventana que nos permita asomarnos a la antropología de los homoerotismos para cuestionar su tendencia a privilegiar sólo la versión del discurso dominante; un discurso que termina por silenciar otras maneras de significar y llevar a cabo estos eventos eróticos dentro de una misma cultura.

En realidad, estas preguntas recorren un planteamiento teórico-metodológico de fondo que me interesa plantear en este ensayo: la antropología del homoerotismo no debe conformarse con registrar la convención social, suponiendo que con ella da cuenta de la realidad homoerótica, debe aspirar a dar cuenta del sistema sexo-género, de ese complejo juego ideológico, identitario, de poderes y placeres que al nivel de su existencia sexual “construyen a” y son “construidos por” los sujetos; o en términos bourdieuanos: debe aspirar a dar cuenta del campo sexual, de esa lucha a nivel de la representación de la existencia sexual y por el poder de tener la representación “legítima”, que existe entre los diferentes agentes sociales.

## II. LA ANTROPOLOGÍA DEL HOMOEROTISMO EN MÉXICO<sup>5</sup>

En México, el proceso seguido por los estudios sobre el homoerotismo es más o menos similar. Después de un breve abuso etnocéntrico del término “homosexual” en algunos ensayos sobre la condición del mexicano y el machismo en México, en los años setenta emerge una producción antropológica sobre los homoerotismos que se muestra más sensible a las categorías locales en el ámbito de la existencia sexual. Se trata de una mayor sensibilidad que no necesariamente significa un total abandono de categorías y enfoques etnocéntricos, pues al tiempo que autores pioneros de la antropología homoerótica como Carrier, Taylor y posteriormente Alonso, o divulgadores como Herdt y Almaguer, reconocen la necesidad de

<sup>5</sup> Me limitaré aquí a las caracterizaciones hechas por antropólogos (as) norteamericanos(as) y europeos(as) cuyos trabajos han sido ampliamente divulgados en los circuitos académicos internacionales.

atender al sistema sexual local y evitar el etnocentrismo, sus textos nos muestran un uso por demás laxo de términos como “homosexual”, “homosexualidad”, “gay” o “heterosexualidad”.<sup>6</sup> Carrier por ejemplo, utiliza en numerosas ocasiones términos como “homosexualidad mexicana”, el “mundo homosexual” (Carrier, 1995: XI), o traduce el término “ambiente” como “gay” (Carrier, 1995: 47). Taylor, a su vez, utiliza términos como “vida social de los varones homosexuales” y “subcultura homosexual” (Taylor, 1974, 1986). De igual forma, autores como Carrier, Alonso y Almaguer hablan de hombres “heterosexuales”, categoría identitaria casi desconocida en la cultura mexicana, cuya sola inclusión en los análisis nos muestra una insuficiente problematización de las ideologías e identidades de género y sexuales en el estudio de los homoerotismos en México.<sup>7</sup>

No obstante estas inconsistencias teóricas y metodológicas, la antropología sobre el homoerotismo en México ha venido perfilando una caracterización del “sistema sexual mexicano” que es más sensible a sus particularidades culturales. En general, los y las autoras suelen coincidir al contrastar las características del homoerotismo mexicano con las del sistema sexual anglo-noreuropeo (u “occidental-burgués”, como lo llama Almaguer) y asimilarlas en un sistema sexual latinoamericano, de influencia “mediterránea”.<sup>8</sup> Una diferencia que reproduce,

según Almaguer, la distinción freudiana entre “elección del objeto sexual” y “objetivo sexual”, donde la primera atendería al sexo biológico de la persona que es objeto de deseo, y la segunda al acto que se desea realizar con una persona, indistintamente de su sexo biológico (Almaguer, 1993: 257).

Con algunas variaciones de énfasis más que de contenidos, los y las antropólogos suelen destacar las siguientes características:

1. En México, el criterio que sirve para organizar las relaciones sexuales entre varones es el papel erótico que se desempeña en la relación: sea el de “penetrador” o “activo” o el de “receptor” o “pasivo”.<sup>9</sup>
2. Las diferencias en el papel erótico involucran una “estratificación por género”, pues el papel “activo” es desempeñado por un sujeto “masculino” y el papel “pasivo”, por un sujeto “afeminado” o “menos masculino”.<sup>10</sup>
3. Las diferencias en el papel erótico, que corresponden con distintas identidades de género, son aprendidas por términos que designan diferentes personajes sociales: el activo no recibe ningún nombre especial, es

<sup>6</sup> El estudio de Annick Prieur sobre travestismo y prostitución en Ciudad Nezahualcóyotl (1998), es una importante excepción en este sentido.

<sup>7</sup> Creo que lo que hace falta es realizar un estudio etnográfico e histórico sobre las categorías identitarias del homoerotismo en México: los usos y las políticas de significación alrededor de los términos “joto”, “maricón”, “puto” y similares; la aparición del término “homosexual”, su popularización, la manera en que construyó nuevas formas de representar los homoerotismos, su impacto en la construcción de nuevas identidades y estilos de vida; así como la aparición y difusión de discursos sobre lo “gay”, sobre todo a partir de los años ochenta. La definición de la “heterosexualidad” es otro tema a investigar. La “heterosexualidad” como identidad en México no existe o existe de manera muy marginal me atrevo a decir; lo que existe es la categoría identitaria “hombre”, que señala una relación “naturalizada” con el deseo “heterosexual” y una relación más ambigua con el homoerotismo. Lo que nos falta son estudios que nos permitan reconocer esta diversidad de posiciones de subjetividad e identidad, así como el carácter efectivamente contradictorio y negociado de sus significados.

<sup>8</sup> Otros antropólogos del homoerotismo en Latinoamérica relevantes para la comprensión de ese sistema sexual son Lancaster para Nicaragua y Adam y Parker para Brasil. Véase bibliografía.

<sup>9</sup> Este criterio fue primero planteado por Joseph Carrier (1972, 1976, 1985, 1995), aunque ya se encontraba prefigurado en la reconocida obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, y en el estudio sobre cultura y personalidad en un pueblo mexicano de Ingham (1968), que el mismo Carrier cita. Ambos autores sustentan sus reflexiones en el análisis del lenguaje coloquial: alburios, insultos, bromas y juegos del lenguaje. Carrier y autores posteriores como Alonso, Almaguer y Prieur utilizarán de nuevo estos argumentos lingüísticos para sustentar su apreciación. Carrier, intenta, no obstante, ir más allá del lugar común que significa el análisis de los significados de la palabra “chingar” mediante referencias a datos del trabajo de campo y a datos aportados por varios estudios cuantitativos (que a mi juicio no sustentan sus conclusiones y, por el contrario, muestran una ambigüedad y fluidez no aprensibles por la dicotomía “activo-pasivo”).

<sup>10</sup> En este punto también existe entre los y las autoras sólo una diferencia de énfasis y matices. Carrier pretende sustentar empíricamente una correlación entre “pasividad”, “actividad” y “feminidad”, “masculinidad” respectivamente. El trabajo es cuestionable en términos del sesgo en la selección de los informantes, pero además sus mismos datos muestran tal ambigüedad y fluidez, que me sorprende que no dé cuenta de ello. Esta intención de Carrier me hizo recordar a Foucault y preguntarme hasta qué punto la antropología de Carrier construye “personajes sociales”, en este caso “el pasivo”, como objeto de análisis. Un “personaje” de quien podríamos decir, parafraseando a Foucault, que “nada de su vida parece escapar a su pasividad”.

simplemente “hombre” (aunque el sujeto pasivo pueda llamarlo —casi nunca en su cara— “mayate”) y el sujeto “pasivo” es llamado con términos despectivos como “joto”, “maricón”, “puto” y otros menos comunes.

4. La diferencia nominativa expresa una diferencia de estigma, mientras el sujeto activo no es estigmatizado (incluso se ha dicho que puede ganar en prestigio), el sujeto “pasivo” recibe el peso del estigma y se convierte en objeto de poder. De hecho, en cuanto que la relación erótica se construye a través de esta serie de binarismos eróticos, de género y de estigma, la práctica homoerótica misma es concebida como una relación de poder/placer. En el acto erótico el “joto” es dominado y el “hombre” empoderado.<sup>11</sup>

Esta caracterización de las relaciones sexuales entre machos biológicos que se encuentra en la literatura antropológica sobre el tema, se complementa en algunos casos con observaciones al margen sobre la incipiente, pero creciente, comunidad “gay” en los espacios urbanos y de clase media. Sin embargo, sobre el tema hay diferentes posiciones. Mientras Almaguer señala que en el contexto mexicano/latinoamericano no hay un equivalente cultural al moderno “hombre gay” (Almaguer, 1993: 257), Carrier reconoce la presencia e influencia de la identidad “gay” en la cultura sexual mexicana cuando menciona la existencia de “internacionales” (personas que no tienen particular preferencia por desempeñar papeles eróticos como “activos” o “pasivos”). Según Carrier, se puede pensar que los “gays” mexicanos decidieron ser indistintamente activos o pasivos, para ser “políticamente correctos” (Carrier,



Orgullo, Jorge Acevedo

1995: 193). Para Carrier, sin embargo, en México la mayoría de los hombres que tienen sexo con otros hombres no ha sido afectada por el movimiento de liberación “gay” porque, 1) la mayoría sigue prefiriendo el sexo anal; y 2) muchos continúan teniendo una preferencia por un rol sexual exclusivo (Carrier, 1995: 194).<sup>12</sup> Prieur, por su parte, reconoce en su trabajo sobre travestismo, la presencia de una identidad y una comunidad “gay” en la Ciudad de México (Prieur, 1998). A su vez, Ana Alonso, en diálogo con Carrier, comenta que en la comunidad rural de Chihuahua en donde realizó una investigación sobre las ideologías de género y la Revolución mexicana no encontró “internacionales”, sólo “pasivos” y “activos”, “machos” y “jotos” (Alonso, 1993: 119).

<sup>11</sup> Considero que para el caso de México, han sido Alonso (1993) y Prieur (1998) quienes más han hecho énfasis en este aspecto. Mientras que para Carrier las relaciones “activo-pasivo” (que suponemos coincide con la dicotomía “hombre-joto”) son una función de la escasa disponibilidad de mujeres como compañeras sexuales, en virtud de los controles de género (esto es, los “hombres” tienen sexo con los “jotos” porque no hay mujeres disponibles), Alonso considera que los “jotos” también son objetos del deseo masculino y plantea que probablemente para los machos la penetración involucre una particular intersección de poder y placer, en la medida en que emasculas a otro hombre se convierte en una validación suprema de la masculinidad. Lancaster también explora para Nicaragua este carácter “íntimo del poder” (Lancaster, 1992) y su similar conclusión ha venido a reforzar aún más esta apreciación para el caso mexicano.

<sup>12</sup> Vale la pena mencionar que Carrier no aporta datos convincentes para sustentar estas aseveraciones. Por otra parte, encuentro por demás empobrecedor enfocar el estudio de lo “gay” (o de lo “homosexual” o lo “joto”) a la existencia o ausencia de penetraciones anales.

Con la caracterización complementaria sobre la identidad “gay” lo que se dibuja como “sistema sexual mexicano” es en realidad una especie de “sistema homoerótico dual”: uno de origen hispano, estructurado alrededor de la dicotomía “activo-pasivo” y otro de origen nor-europeo y norteamericano, estructurado a partir de la intercambiabilidad de los papeles eróticos y de la noción “gay”. El primer sistema, “tradicional”, es dominante; el segundo, “moderno”, se dice que es producto de influencias extranjeras y su presencia se encuentra limitada a los espacios urbanos y de clase media.<sup>13</sup>

De esta caracterización podemos decir algo similar a lo dicho para caracterizaciones de otras culturas: ¿Acaso en la Huasteca no habrá varones que después de bailar al ritmo de un “son” en el pueblo, tengan relaciones eróticas sin que exista una relación de penetración de por medio? ¿Acaso no habrá dos vaqueros chihuahuenses plenamente masculinos que gocen mutuamente de sus cuerpos después de salir de una exhibición de rodeo? ¿Qué parte de este modelo puede dar cuenta del taxista que busca travestis para ser penetrado por ellos en algún hotel “sin estrellas” de la colonia Guerrero en la Ciudad de México?<sup>14</sup> ¿En dónde se representan las solidaridades, confesiones, intimidades emocionales, afectos que los varones de Guadalajara, de Monterrey, de Durango, Jalapa o Hermosillo, tejen en y por sus relaciones homoeróticas, al margen de identidades “gays” o de otro tipo?

## II. FALOCENTRISMO, PATRIARCADO Y LOS “OTROS HOMOEROTISMOS”

A continuación expongo una crítica (sin pretensión de exhaustividad y en el ánimo de estimular la reflexión) al “sistema sexual tradicional” del modelo dominante de

comprensión del homoerotismo, a partir de dos ejes: 1) el fracaso para entender áreas de la vivencia homoerótica no comprendidas por sus supuestos dicotómicos; y 2) la manera en que se vuelve cómplice de las ideologías sexuales y de género que estructuran el sistema patriarcal. Me limito al “sistema sexual tradicional” por ser éste el que más ha recibido atención, y asumiendo que queda mucho por decir sobre la “identidad gay” en México: sus características, sus significados, sus contenidos políticos y culturales.

### I. Las relaciones homoeróticas se estructuran a partir de los papeles “penetrador-receptor”

Los problemas fundamentales de este supuesto son que: a) conceptualiza las relaciones homoeróticas como relaciones exclusivas de penetración anal, algo totalmente falso, pues las relaciones homoeróticas sin penetración abundan (incluso atendiendo a mi experiencia de investigación, son la mayoría); b) se deshace, de un plumazo falocéntrico, de los besos, de la estimulación de pezones, del confort de los abrazos, de las caricias en diferentes zonas de la epidermis, de los actos de ternura, de la masa muscular, de los roces, de las miradas, de las estimulaciones genitales, de los juegos fetichistas, etcétera; esto es, de otras interacciones corporales (qué decir de las interacciones emocionales e intelectuales) que son sumamente significativas en la organización del deseo y en la sensación de satisfacción y placer entre los sujetos (haya o no penetración para uno o ambos de los actores); y c) invisibiliza el hecho de que en relaciones homoeróticas donde existe penetración, ésta no suele estar restringida a uno de los actores necesariamente (y no estamos hablando aquí de sujetos identificados como “gays”).

Estas reflexiones se apoyan en numerosos relatos. El siguiente es sólo uno de ellos.

Habla Martín (28 años, de apariencia masculina, con estudios de preparatoria, jefe de línea en una maquiladora, que a veces tiene relaciones homoeróticas como “cotorreos”). Relata su experiencia con otro hombre de apariencia masculina, vaquera, de 26 años, obrero, con estudios no terminados de preparatoria. Ninguno de los dos se considera

<sup>13</sup> Esta caracterización dual es particularmente clara en G. Herdt. Para Herdt, México se encuentra entre los países “en vías de desarrollo” no sólo en términos económicos, sino sexuales, en la medida en que transita de un modelo tradicional inequitativo y permeado por dualidades de poder, a otro moderno, equitativo y no jerárquico.

<sup>14</sup> Annick Prieur refiere este tipo de relaciones (1998). Por mi parte he podido registrar anécdotas de travestis que refieren lo común que son este tipo de relaciones.

“gay”, sino “hombres que les gusta el cotorreo”. La entrevista se efectuó en un jardín público de Hermosillo durante la noche): “Yo le dije, ‘sabes qué, si no hacemos nada, igual me quedaría contento, porque he platicado bien a toda madre contigo.’ [M]e platicó de su esposa, de las broncas de pareja, yo le di mi opinión, hablamos bien a toda madre, la verdad, y sí, al igual que yo, me dijo que él se hubiera sentido a gusto de todos modos, o sea si no hiéramos nada. Pero, no sé si te ha pasado que cuando conoces a alguien a profundidad sientes ganas de tocarlo y así pasó. En un momento él (y eso fue lo que más me gustó) me puso la mano en la pierna y luego me tomó la mano (no sé si quería que le acariciara “abajo”) pero yo le tomé la mano y se la besé. Luego, como estaba haciendo frío nos quedamos en el carro, le pasé el brazo por los hombros y nos acercamos para abrazarnos, su cercanía cabrón... su olor... su cuerpo, acá... bien formadito, sólido... [dice como recordando el placer]. Le comencé a besar la oreja y eché su cuello hacia atrás, le besé el cuello y vi como cerraba los ojos, estaba encantado... yo pensé: yo creo que su esposa en su vida lo ha besado así. Al rato le abrí la camisa y le besé los pezones. Nos abrimos el pantalón, yo le acaricié el pene y él como que no lo había hecho nunca... no sé pero le agarré la mano y aunque puso un poco de resistencia, digo, lo sentí en la tensión de sus músculos, cedió y me tocó allí también, así estuvimos, neta bien a gusto... un buen rato, como una hora o más, no sé... para esto al rato nos salimos del carro, estábamos en el monte, y cuál frío, se nos quitó, nos abrazamos ya parados, le pedí que se volteara para verle las nalgas (por cierto que al bato le dio risa que lo quisiera ver por detrás), muy suave, unas nalgotas... [dice sonriendo]. [É]l nunca mencionó de penetrarnos y la verdad es que yo tampoco, a veces uno no trae ganas, además de que me hubiera gustado hacerlo yo con él en todo caso. Hasta que acabamos. Bien suave... Luego en el camino, ya como si nada hubiera pasado, ni preguntó, ni pregunté nada sobre lo que hicimos, hablamos de otra cosa, pero siempre, en un momento le tomé la mano porque sentí algo bien bonito hacia él y se dejó, y hasta entrelazó sus manos con las mías, así un rato... y así nos vinimos... Y te digo un hombrón el bato... acá bien masculino... y al despedirse acá tranquilo, “sobres nos estamos mirando, gracias” y yo “sobres, órales al rato nos vemos, ya sabes, gracias, aquí tienes un camarada.”

He querido transcribir uno de los tantos relatos registrados en el transcurso de mi trabajo de campo, no para apelar a alguna ensoñación de los lectores, sino para mostrar cuán inadecuada es una categorización de los

homoerotismos a partir de la dicotomía “penetrador-receptor”, y cuán reduccionista es una conceptualización de este tipo, para representar la diversidad de vivencias homoeróticas.

Señaladas las limitaciones de la dicotomía penetrador-receptor para la comprensión de los homoerotismos, paso a discurrir sobre sus implicaciones ideológicas. En primer lugar, considero que este privilegio fálico en el MDCH\* es algo más que un registro incompleto de los homoerotismos que se subsanaría con sólo agregar estos “otros” homoerotismos. En estricto sentido, no es un problema que se agota en la ampliación de la descripción o en una mejor descripción,<sup>15</sup> es un problema de escasa problematización tanto de las implicaciones ideológicas de las categorías analíticas, como del campo político del que forman parte las conceptualizaciones hegemónicas de la sexualidad. El privilegio de la dicotomía penetrador-receptor para caracterizar los homoerotismos en México se hace cómplice del patriarcado, al reproducir los ideogramas sexuales y de género dominantes que visualizan la sexualidad humana, como un evento genital y orgásmico. No queremos decir que estas consideraciones falocéntricas no operen en la actitud de muchas personas ajenas o inmersas en los eventos homoeróticos, más bien, afirmar que al categorizar de esta manera al evento homoerótico, cancelamos de inicio toda posibilidad de reconocer su complejidad y diversidad en términos corporales, subjetivos, de significación y políticos.

En segundo lugar, la clasificación de los sujetos según sus papeles eróticos es una metonimización de los mis-

\* Modelo Dominante de Comprensión del Homoerotismo (N. de E.)

<sup>15</sup> Ciertamente aún falta mucho por reconocer la diversidad de paisajes homoeróticos, de significados y procesos identitarios en los que éstos acontecen. Creo que los datos etnográficos con los que ahora contamos sólo han insistido en algunos grupos: el travesti urbano de origen proletario que se prostituye estudiado por Prieur, y el “homosexual” urbano, afeminado en mayor o menor medida, retratado por Carrier (pero que a diferencia de Prieur no delimita con claridad y que a veces parece sugerir que se trata de una caracterización de “los hombres que buscan hombres”), así como las relaciones “macho-joto” en una comunidad rural del norte de México descrita por Alonso. Por mi parte (Núñez, 1994) he relatado relaciones homoeróticas y los procesos identitarios de quienes llegan a identificarse como “homosexuales” (insistiendo en que distan de ser todos los que tienen relaciones homoeróticas).



La rey-na, Jorge Acevedo

mos a sus órganos sexuales (el penetrador es “pene”, el receptor es “ano”) que reproduce ideologemas dominantes sobre los cuerpos, el deseo y las identidades de género de carácter sexista (homofóbico) y patriarcal. En la medida en que un sujeto homoerótico (el “pasivo” y socialmente estigmatizado como “joto”) es reducido a sujeto “anal receptor”, el cuerpo homoerótico es aprehendido como “orificio” y el deseo homoerótico como un “deseo anal del pene”.<sup>16</sup> Como sabemos, un ideologema central del patriarcado que apuntala su economía deseante es que “el deseo no puede ser más que el deseo del falo”, símbolo por antonomasia del sistema de distinción genérica y de la institución del poder masculino.

<sup>16</sup> Un deseo que por cierto, se entiende como un deseo “incontrolable” del pene, que el pene se encarga de “poner en orden” (Núñez, 1997).

Finalmente podemos decir que a través de la caracterización de los homoerotismos con la dicotomía “penetrador-receptor”, se invisibilizan las prácticas y relaciones homoeróticas que día con día (y noche con noche), dan muchos ejemplos de insertarse de manera transgresiva en el orden sexual y de género. Esto es, se invisibiliza la disputa, la resistencia y la subversión constante de las pretensiones ideológicas y de poder del sistema patriarcal.

**2. Las diferencias en el papel erótico involucran una “estratificación por género”, pues el papel “activo” es desempeñado por un sujeto “masculino” y el papel “pasivo”, por un sujeto “afeminado” o “menos masculino”<sup>17</sup>**

Los problemas con esta caracterización son varios: 1) impide visualizar que hay muchísimas relaciones eróticas entre sujetos “plenamente masculinos”, y por lo tanto, no “estratificadas por género”. Es prácticamente imposible, por cuestiones de espacio, presentar en su real dimensión esta verdad central de las relaciones homoeróticas: muchos sujetos que participan en los intercambios homoeróticos son “normalmente” masculinos en sus poses, maneras de caminar, vestimenta, disposición corporal, actitudes, ocupaciones (en mi experiencia etnográfica he podido registrar personas de ocupaciones tradicionalmente “masculinas”: carniceros, trailereros, obreros, camioneros, policías, agentes de la federal preventiva, vaqueros, albañiles, soldados, recolectores de basura, carroceros, mecánicos, ladrones, ejecutivos de empresa y practicantes de deportes extremos, futbolistas, beisbolistas, jornaleros agrícolas, boxeadores, soldados, etcétera). La “crema y nata” de los símbolos “masculinos” también gusta solazarse con otros hombres sin ajustar su práctica fácilmente a la dicotomía “activo-pasivo” fundada en criterios falocéntricos y demostrando que su papel erótico no es predecible por su identidad genérica

<sup>17</sup> El término “activo” se refiere al papel erótico de penetrador en una relación sexual. El término “pasivo” refiere por su parte al papel de “penetrado”.

ni viceversa; 2) olvida que hay relaciones estratificadas por género que no incluyen la penetración; 3) no menciona que hay relaciones estratificadas por género que sí incluyen diferentes papeles eróticos, pero no en el sentido señalado por la caracterización del MDCH, sino a la inversa, donde el sujeto “afeminado” desempeña el papel “activo” sobre el sujeto “masculino”, como lo consignan diversos sujetos travestis durante mi trabajo de campo y en el de Annick Prieur (1998); 4) se deja de mencionar que incluso en aquellos casos donde se reproduce la dicotomía penetrador-receptor, “masculino-femenino” (en ningún momento pretendemos negar que esto sucede), los sujetos no son portadores acrílicos de los binarismos del orden simbólico, sino que viven su interacción subjetiva, gestual, verbal y erótica atendiendo a otros significados. De hecho, en una relación tan polarizada como la que refiere la dicotomía, ocurre que el liderazgo durante el encuentro suele quedar en manos del sujeto que el MDCH llama “pasivo”, el “afeminado” o “joto” y no en el

“activo”. Un sujeto entrevistado nos revela que los términos “activo-pasivo” no son unívocos en sus significados:

yo no sé por qué dicen que uno es pasivo, si uno es el que hace todo: uno se los liga, uno los convence, uno se los lleva, uno los seduce, uno los acaricia, a veces ellos simplemente se echan o se recuestan y uno los besa, los toca, les quita la ropa, etcétera, hasta uno los hace venirse, yo nunca me he sentido nada pasivo, sino todo lo contrario (Iván, 31 años, soltero, estilista de la ciudad de Hermosillo, “afeminado”, la entrevista se realizó en su casa).

Es importante registrar esta sensación de “actividad” o “pasividad” en la medida en que es significativa para la configuración de la identidad de ambos sujetos, pues como lo veremos más adelante, vehicula nociones de poder, que no coinciden con los supuestos de poder contenidos en la dicotomía “activo-pasivo”; y 5) la dicotomía no da cuenta del hecho de que muchos sujetos “masculinos”, independientemente de que participen o



Tito, Jorge Acevedo

no en relaciones estratificadas por género, con o sin penetración, experimentan contactos eróticos que no sólo no son aprehendidos por el binario “activo-pasivo”, sino que también contravienen prescripciones hegemónicas de género. Según la información etnográfica que he recabado, los diferentes sujetos “masculinos” no se limitan a actuar la prescripción del orden simbólico durante el encuentro erótico, sino que participan, en mayor o menor medida, de una “negociación” de contactos corporales donde “resisten” ciertas caricias y aceptan (se atreven a vivir) otras: besos sí, pero no contacto con sus glúteos, o a la inversa; o estimulación bucal de los pezones y de los glúteos, pero no besos. Discriminaciones de contacto que tienen que ver no sólo con particulares preferencias eróticas, sino con formas de gestionar goces corporales, sensaciones, deseos y fantasías reprimidas en el marco de sus identidades sexuales y de género. Estos planteamientos se apoyan en notas de campo como la siguiente aportada por Javier (un hombre de 44 años, soltero, que se asume como “guys”, término *camp* que significa algo así como *queer*,<sup>18</sup> en algunos círculos homoeróticos hermosillenses, “bastante masculino” en su apariencia y empleado manual. La entrevista se realizó en un jardín de Hermosillo durante la noche).

Esas cosas suceden muy seguido [que el hombre seducido asuma contactos eróticos que contravienen ideologemas de la masculinidad]... el “batote”<sup>19</sup> que uno puede ver muy “macho”, que te ligas en una cantina, caminando por la calle, en un baile, que tú lo ves y para nada, o sea, no salen como uno a buscar cotorreo, pero que a la hora de la hora, o sea, a la hora del cotorreo se dejan hacer muchas

cosas: besar las nalgas, algunos besar la boca, o simplemente te ven masculino, te ven interesante, porque por más masculino y “heterosexual” [dice con especial énfasis] que se la quieran dar, a todo mundo le puede atraer o puede admirar otro hombre, y así pasa te digo, que estás con ellos y les gustas y se les antoja hacer cosas o que les hagas, que tal vez nunca hayan hecho. Por ejemplo, el bato que te conté que conocí en la calle, venía medio tomado, grandote, albañil, tenía unas manotas así [me muestra el tamaño con sus manos] una cejas pobladas, media como uno noventa, un mentón de artista, muy guapo, pues la cotorreamos, al principio yo se la agarré, nos abrazamos, le besé las chichis [pezones], pero no quiso besarme él en las chichis, se dejó besar en la boca pero con los labios cerrados, pero al rato no queriendo la cosa, me di cuenta que me veía el pene, primero como que no quería ver, pero sí quería, por curiosidad, y al rato le tomé la mano y me empezó a masturbar, primero yo ayudándole, al rato él solito, es más, aunque yo no lo masturbara al mismo tiempo, no mbre... a veces aunque no los penetres, simplemente se acomodan para sentir tu cuerpo por detrás de ellos, que los “puntees” [sentir el pene en el vestíbulo del ano] y a veces tú sabes... la curiosidad mató al gato...

La dicotomía activo-pasivo y sus supuestos de estratificación por género silencian este tipo de encuentros, e invisibilizan la experiencia erótica que acontece en los cuerpos de los llamados sujetos “masculinos”, que al mismo tiempo, en vez de ratificar una estratificación dicotómica por género, contravienen supuestos ideológicos dominantes de la identidad masculina.<sup>20</sup>

Considero que la conceptualización del homoeroticismo a partir de la dicotomía “activo-pasivo” establece silencios que no se compensan con una simple ampliación de la caracterización anterior, sino que amerita un cuestionamiento de su complicidad con las ideologías sexuales y de género patriarcales que inadvertidamente reproduce.

<sup>18</sup> *Camp* es un término del inglés que designa una estética ampliamente presente en círculos gays, se trata de una estética que se expresa también en una forma particular de habla humorística: el *camping*, que en el español de México equivale a “jotear”. El término *queer*, al igual que el anterior, proviene del inglés y se traduce como “raro”. No obstante, el término refiere a un planteo teórico del cual no hemos hecho eco en este texto. Jagose lo define así: “la palabra *queer* refiere aquellos gestuales o modelos analíticos que dramatizan las incoherencias en las supuestas relaciones estables entre género, deseo sexual y cromosoma sexual” (Jagose, 1996: 3).

<sup>19</sup> Bato es un término utilizado en el norte de México, particularmente en el noroeste y el sur de Estados Unidos y significa “tipo”. No existe en femenino. El correspondiente femenino sería “morra”. “Batote” significa que era un tipo “grande”, “imponente”.

<sup>20</sup> Queda mucho por decir con respecto a esos supuestos de las ideologías dominantes de la masculinidad en relación con el uso del cuerpo y la territorialización del deseo en el cuerpo. Considero que se trata de “supuestos” en el sentido de que no existen como prescripciones claras, que pueden derivarse de discursos de lo masculino y la hombría: el “no rajarse”; el “atrás” como femenino; los orificios como femeninos; el cuerpo masculino como algo cerrado, duro; la hombría como control de emociones y deseos; lo femenino como abandono; el pene como símbolo viril, etcétera.

La principal complicidad es que la dicotomía de género activo-pasivo, que a su vez estructura la dicotomía “hombre-joto”, impone un cerco de silencio sobre características de las prácticas homoeróticas que revelan el carácter fragmentado, incoherente, heterogéneo de las masculinidades, así como sus posibilidades deseantes, corporales e intersubjetivas, y con ello pone a salvaguarda un importante ideologema del patriarcado: la “masculinidad” es una expresión de la naturaleza del cuerpo macho, y un predictor o indicador del deseo heterosexual, falocéntrico. Esto es, pone a salvaguarda la supuesta coherencia de los términos de la trilogía de prestigio: macho biológico-masculinidad-heterosexualidad.<sup>21</sup>

Las prácticas homoeróticas involucran, a menudo, una disrupción de este ideologema central del patriarcado. Se trata de una disrupción o desorden ideológico que se instala en la experiencia misma de los sujetos, en sus cuerpos, en sus placeres, en sus deseos descubiertos o reactuados. Una experiencia que revela de nuevo el carácter incoherente, inestable y fragmentado de la identidad masculina, no obstante las pretensiones sociales patriarcales de unicidad y homogeneidad.

26 ◀

**3. El sujeto “activo” no recibe ningún nombre especial, es simplemente “hombre”, aunque el sujeto “pasivo” pueda llamarlo “mayate”, y el sujeto “pasivo” es llamado con términos despectivos como “joto”, “maricón”, “puto”**

El primer problema con esta caracterización de los homoeróticos en “hombres” y “jotos” es que, al basarse en supuestos falocéntricos y de género equívocos, se encuentra limitada para dar cuenta de los homoerotismos que no se ajustan a estas categorías. Para poner un ejemplo nominativo problemático: ¿quién es el “joto” y quién es el “hombre” cuando uno masturba y el otro se deja

besar los glúteos y ambos son “masculinos”? Ciertamente estas relaciones no están consideradas en la dicotomía. El segundo problema que advierto en esta caracterización dicotomizada es que no atiende a las percepciones y significados de los sujetos involucrados, particularmente a sus prácticas nominativas y a sus estrategias para resistir los términos de las ideologías dominantes en



*Sin título, Jorge Acevedo*

las que han sido socializados. Son muchos los sujetos que en la práctica optan por, a) resistir cualquier identidad, empezando por la identidad que connota la nominación “joto”, o b) por resignificar los términos “joto”, “hombre” o “mayate”, del discurso dominante y de esa manera superar el dominio simbólico de la dicotomía “hombre-joto”.

Sobre la primera forma de resistencia he podido registrar múltiples ejemplos, de hecho durante mi trabajo

<sup>21</sup> Esta trilogía de prestigio (Núñez, 1999: 57) funciona, como dice Judith Butler, como una “matriz cultural” en la cual las identidades de género se han vuelto inteligibles, pero que al mismo tiempo hace que otras identidades “no existan” o “no puedan ser pensadas” (Butler, 1990).

de campo me he percatado que en Sonora algunos varones recurren a menudo al término “cotorreo” (“tener un cotorreo”) para nombrar su práctica, o para nombrarse y nombrar a otros con prácticas o gustos homoeróticos (“me gusta el cotorreo”), o con ganas de tenerlas en ese momento, sin necesidad de implicar ni preferencia, ni mucho menos identidad. “¿Qué ondas, no tienes ganas de cotorrearla?”, es una pregunta para invitar a alguien a tener una relación homoerótica. La función del término “cotorreo” es evadir el campo de las identidades sexuales dicotomizadas y el estigma, colocando la práctica homoerótica en el campo de la aventura, de la hazaña cómplice, de la diversión, incluso de la “travesura”. De esa manera la significación de la práctica “se mueve” del terreno de la “homosexualidad” y sus dicotomías, al que pretende llevarla el patriarcado, a un terreno simbólico menos amenazante y manejable, cercano a la complicidad “masculina”, la amistad y la “homosocialidad”. Al nombrar el deseo como “cotorreo”, se resiste el poder nominativo y de distinción del patriarcado.

Cuando a algunos varones que se ubican en el plano del “cotorreo” les he preguntado por su identidad, lo que recibo es una interrogación, una incompreensión y una leve molestia que se desprende de un entendido tácito: “esas cosas no se preguntan, no se hablan, pues en el silencio nos ponemos a salvaguarda de la clasificación estigmatizante”. A mi insistencia y mi atrevida pregunta: “¿Te consideras joto, gay?”, me responde Saúl (casado, 40 años, ingeniero, “masculino”, la entrevista se llevó a cabo dentro de su auto afuera de un parque de la ciudad de Hermosillo): “Yo nunca me pongo etiquetas, yo hago lo que hago, así lo haga con una mujer o con un hombre, uno es el mismo y punto.” Otro entrevistado, Noé (de 27 años, casado, trabajador de intendencia y portero en un equipo de fútbol, “masculino”, la entrevista se realizó en un jardín de Hermosillo durante la noche) responde a mi pregunta sobre su identidad y su práctica: “¿Joto? No... a mí también me gustan las mujeres... pero también me gustan los hombres” [se sonríe]. “[N]o, el pedo es tranquilo, es un cotorreo... si todo mundo la cotorrea hombre [...] lo hago porque me siento bien, porque me gusta, si me sintiera mal pues no lo hiciera [...] nadie tiene por qué enterarse.”

En otros casos, el término “joto” es significado de tal manera que los sujetos se ponen a salvaguarda de su efecto nominativo y, por lo mismo, de su efecto de poder sobre sí mismos. Por ejemplo, se define como “joto” sólo a las personas afeminadas y no a quienes son “masculinos”, aunque tengan relaciones homoeróticas, sean o no penetrados analmente. Pero también los términos “hombre” o “mayate”<sup>22</sup> pueden ser resignificados de tal manera que los individuos echan mano de ellos para nombrarse y nombrar prácticas homoeróticas que, en estricto sentido, subvierten los significados dominantes. Attendamos al relato de Saúl:

El compadre de mi amigo era mi amigo también. La cotorreábamos en las pachangas, en las reuniones de trabajo. Yo me iba a venir al otro día y por eso me hicieron la fiesta. Yo me eché pocas cheves, unas seis, más o menos. El bato es de mi edad más o menos, debe tener unos treinta y cuatro. El bato me dijo: “Así que te vas...”, se van las nalgas más buenas de Guaymas.” Y yo le contesté “y la reata más larga también”. “Ver para creer”, contestó; claro, siempre en tono de broma, de cotorreo, de camaradas, pero algo sentía ya. Para esto yo iba a trabajar a Guaymas, pero esa vez iba a ser el último día que iba.

En otras ocasiones, como que algo percibía yo, pero no más. El bato casado igual que yo... y desmadroso.

Al rato que ya se acabó la fiesta fui entregando a uno por uno en su casa. Adrede me fui por otra parte para dejarlo a él a lo último. Él iba adelante; en la cabina. En eso me dijo: “Ah que... de modo que te vas... Te voy a extrañar.” “Te puedo dejar un recuerdo”, le dije... yo en broma y tanteando a la vez. “¿Qué clase de recuerdo?”, me dijo. “Un hijo”, le dije riéndome. “Ah chingao, ah chingao”, volvió a decir, “no te conocía ese lado”. “Ah, qué verga, si soy bien mayate”, le dije volteándolo a ver... “pues yo también”, dijo. “Pues a ver quién es más mayate”, dije riéndome.

Hasta allí no se había aclarado nada, era nomás un juego de palabras, pero como que había algo. Ya íbamos a su casa y le dije: “¿Entonces qué?, ¿te dejo o le sigo?” Yo volteándolo a ver y manejando al mismo tiempo. “Ah chingao...”, pues sígueme pues”, dijo. Yo agarré para afuera de la ciudad. Me paré a un lado de la carretera y me dijo: “Aquí no, pueden ver, sígueme, yo te voy a decir dónde.”

<sup>22</sup> El término “mayate” se utiliza dentro y fuera de la comunidad gay para referirse al varón que juega un papel “activo” en la relación erótica y que no suele ser estigmatizado como “joto” o cualquier otro término identitario homoerótico.

Llegamos, nos bajamos del carro y ni madre, nadie hizo nada. “Chingue a su madre”, pensé yo. “Al cabo que mañana me voy.” Me quité la camisa y me abrí el pantalón. “Ah cabrón, no te conocía en ese plan”, me dijo. “Sabes qué cabrón”, le dije, “di sí o no pero no me hagas sentir mal”. Entonces el bato se quitó la camisa y se quitó el pantalón, el sombrero y las botas. Cuando lo vi, yo también hice lo mismo. Nos pusimos frente a frente y nadie se decidía... El bato también se había echado sus cheves, “Chingue a su madre”, dije yo. Lo agarré de los cabellos de la nuca y nos dimos un beso. Los dos nos penetramos, pero nomás así porque no pudimos hacerlo... pero sí cachoreamos [compartimos caricias] un buen rato. Al otro día me vine de Guaymas (Núñez, 1999: 217-218).

Esta ambigüedad y negociación de las identidades eróticas que campean en el territorio de los homoerotismos se utilizan para gestionar el deseo y el placer sexual hacia personas del mismo sexo. Javier, un entrevistado, lo dice así: “No'mbre, déjate de cosas, los mayates no existen, ésos que se la dan de hombres... ya sabemos que es una manera de excusarse para poder hacer algo que les gusta, pero para que no vayan a decir que ellos también, se la dan de mayates.”

28 ◀

La resignificación del concepto “hombre” puede ser de tal manera que explotándose sus ambigüedades intrínsecas y contradicciones, puedan incluirse las prácticas homoeróticas, incluso como prácticas “muy masculinas”. Una conversación con Francisco, habitante de una comunidad serrana de Sonora (45 años, casado y con hijos, de apariencia masculina, de personalidad extrovertida, con una trayectoria laboral que incluye la vaquería, la minería y la construcción, la entrevista se llevó a cabo en su casa en un pueblo de la sierra de Sonora por la tarde), con historia de relaciones homoeróticas, da un ejemplo de esta labor de resignificación. Cuando le pregunté si él se consideraba “homosexual” o “joto”, inmediatamente rechazó los términos y dijo con claridad: “Para nada, porque yo estoy casado, me gustan las mujeres y como puedes ver, no me comporto como joto.” Volví a preguntar: “Entonces, ¿cómo te consideras?”; sus gestos me indicaron que no entendía mi pregunta y así lo dijo: “No te entiendo.” Le expliqué que algunas personas utilizan ciertas categorías como “heterosexual”, “bisexual”, “homosexual” para clasificar los

comportamientos sexuales de la gente. Él nunca había escuchado las palabras “heterosexual” y “bisexual” y, por lo tanto, no conocía sus significados. Después de explicárselos, le pregunté si creía que alguna de ellas “hacía sentido” en su vida. Hizo una pausa, sonrió y me dijo: “Tal vez yo soy eso, ¿cómo dijiste?... ¿bisexual?” Yo también me sonreí, pues en estricto sentido era previsible. Luego me dijo en tono serio, claro y directo: “Mira Guillermo, yo soy muy hombre, muy hombre.” “¿Qué quieres decir?”, le pregunté. “¿Qué significa para tí ser muy hombre?” Después de un silencio, me explicó:

Mira, por ejemplo, yo te puedo decir, yo soy muy hombre Guillermo, yo sé cómo ser un buen amigo, y la podemos llevar a toda madre, tranquilos, pero si me invitas a hacer algo, lo que sea, lo que sea..., y me conviene hacerlo, le entro..., no hay pedo, no me da miedo nada, voy a estar contigo hasta la muerte, no me rajo..., pero cualquier cosa que hagamos juntos se queda nomás entre nosotros, pero si tú te rajás, te mato.

“¿Toda clase de proposiciones?, ¿incluido el sexo?”, le pregunté, intuyendo su intención comunicativa. Se sonrió de nuevo y dijo:

Sabes, una vez un bato y yo estábamos dando la vuelta, piteando cerca del río y empezamos a hablar de muchas cosas, acerca de ser abierto de mente, tener un criterio amplio, sobre el respeto y la lealtad en la amistad y poco a poco nos abrimos y así, hasta que me hizo una sugerencia medio indirecta de tener un cotorreo. Entonces le dije como te dije yo ahorita: Yo soy muy hombre, yo soy muy hombre, y si vamos a hacer algo, no olvides que estoy confiando en tí, todo va a quedarse entre nosotros, ¿de acuerdo? Pero si hablas te mato y yo repetí varias veces: “yo soy muy hombre”, y el bato, que ya para entonces era mi camarada me dijo: “Órale..., yo también soy muy hombre, compa [compadre] y me gusta tener camaradas como tú.” Después de eso hicimos lo que teníamos que hacer [dice sonriendo, indicando que tuvieron una relación sexual].

Como podemos apreciar en éste y en el relato anterior, ambos sujetos han emprendido una resignificación de los términos identitarios, de las identidades “hombre” y “mayate”, explotando sus contradicciones, sus ambigüedades y sus múltiples significados. A través de ese

proceso trazan nuevas rutas de significación para ellos y sus prácticas que subvierten las categorías identitarias dominantes.

La caracterización de los homoerotismos en México a través de la dicotomía “hombre-joto” (o “mayate-joto”) dista mucho de comprender cabalmente los complejos procesos de negociación, acomodamiento, resistencia y subversión de las identidades sexuales y de género hegemónicas que llevan a cabo los sujetos, para dar cuenta de sus prácticas homoeróticas y del significado de éstas en sus vidas. Lo que no es comprendido por esta dicotomía del MDCH permanece ausente del orden simbólico. Esta ausencia tiene implicaciones ideológicas y políticas importantes que fortalecen las tecnologías de poder del patriarcado, pues, por una parte, se silencia que existe una verdadera lucha al nivel de la representación, por el poder de representar la realidad social, en el campo de la sexualidad y las relaciones de género y, por otra parte, se silencia el carácter cultural y político de la definición y asignación de las identidades.

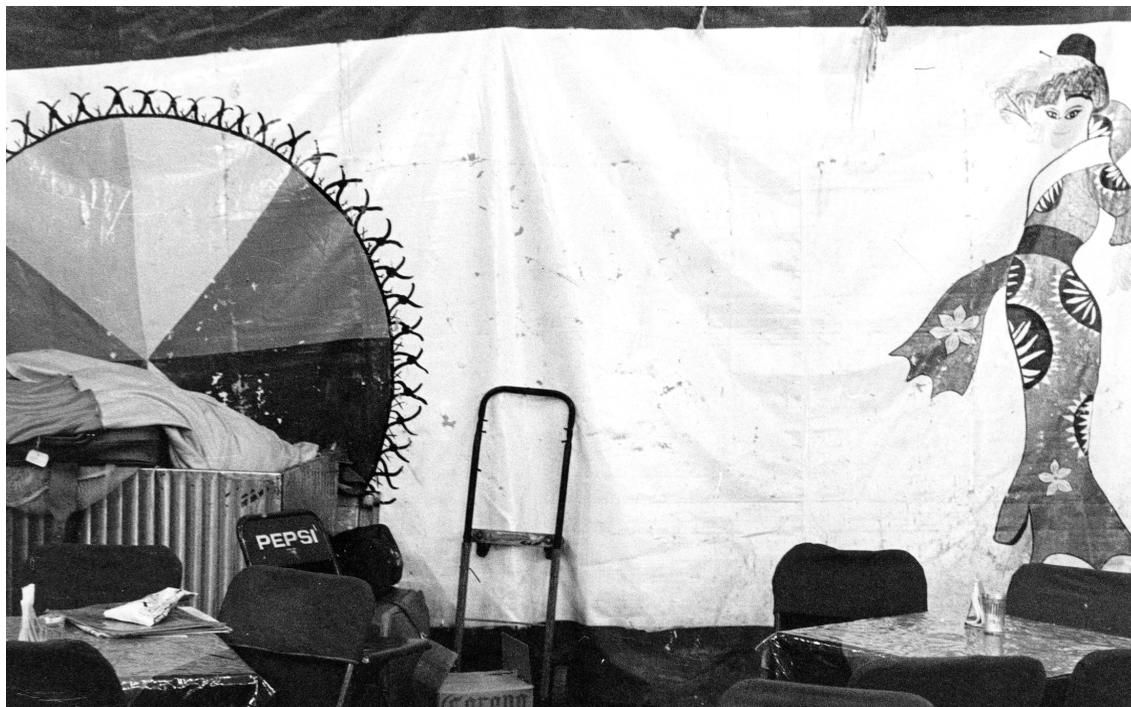
Al invisibilizar la disputa sobre las identidades sexuales y de género, silenciando el carácter ambiguo, contradictorio y cultural de las mismas, se invisibiliza que el sistema de categorías que ordenan el sistema patriarcal es una “hechura”, una ficción cultural y política, sujeta por lo tanto a disputas y a cambios, y no, como lo pretende el patriarcado, un simple reflejo de realidades naturales inmutables. Desde el punto de vista académico y político, lo cuestionable es que la antropología, en vez de someter a investigación las categorías del discurso hegemónico, las reproduzca en el análisis, tendiendo un lazo de complicidad con el patriarcado.

#### **4. La relación erótica entre varones encierra una relación de poder / placer**

Esta aseveración tiene varios problemas: 1) se basa en caracterizaciones dicotómicas inadecuadas para dar cuenta de los homoerotismos existentes, de tal manera que



*Baile generoso, Jorge Acevedo*



*Carpa china, Jorge Acevedo*

deja de lado infinidad de relaciones que se dan en el plano de la equidad y la generosidad, de las cuales los individuos desprenden no una experiencia de dominación o humillación, sino una de placer, afecto, estima de sí mismos, alegría, camaradería, en fin: una experiencia que a mi juicio se vive como empoderamiento emocional o fortalecimiento personal. Como se muestra en algunos de los relatos líneas arriba, los encuentros homoeróticos suelen estar precedidos de conversaciones, de un proceso de acercamiento y conocimiento de las mutuas realidades de vida (muchas veces disímbolas), de confesiones que involucran un nivel de confianza, de un desdoblamiento emocional en mayor o menor medida significativos para ambas personas, pero sobre todo, de una complicidad en torno a un placer y un deseo perseguido y prohibido socialmente; 2) olvida que el poder no es algo que se deriva inequívocamente de una posición predeterminada por el orden simbólico, sino una relación social construida por individuos en una interacción compleja donde se involucran deseos, significados, recursos materiales y

sociales, etcétera. Esto es, soslaya que los sujetos construyen relaciones eróticas donde intervienen muchos elementos que pueden dar lugar a relaciones de dominación, así como a relaciones generosas, pero también a relaciones donde el poder circula de una manera mucho más ambigua y contradictoria, al igual que el placer, y en donde la dicotomía de poder/placer estratificada por el papel erótico y de género es inadecuada. Un ejemplo extremo de esta complejidad lo constituyen las relaciones homoeróticas mediadas por dinero u otros bienes, en estos casos si bien el sujeto “activo” recibe dinero y no resulta estigmatizado, el “joto” o “pasivo” se puede percibir “poderoso” por la capacidad de comprar la disposición del cuerpo de otro. Recordemos que los sujetos partícipes en relaciones homoeróticas no sólo portan signos sexuales y de género, sino también de clase, étnicos, de estatus, etcétera, y que éstos interactúan de manera muy compleja en la organización de la interacción corporal y subjetiva, y por lo tanto, en la definición de las mismas como relaciones de poder; 3) que aún en el caso de las

relaciones dicotómicas “penetrador-penetrado”, “activo-pasivo”, “hombre-joto”, los sujetos suelen derivar significados de poder completamente diferentes a lo que supone el orden simbólico. Sucede que los sujetos “pasivos” suelen derivar una sensación de poder que no coincide con la visión falocéntrica del poder. La lectura no es la del orden simbólico: “Fui objeto de la acción del falo”, sino una muy diferente: “Logré a través de mi persistencia, de mi atractivo, de mi capacidad de seducción, de mi capacidad de convencimiento, de mis ‘poderes’ pues, que el otro hombre confesara a través de algo muy visible: su erección o su eyaculación (u otras demostraciones corporales), su deseo homoerótico hacia mí.”

No es casual que algunos individuos que desde la perspectiva dominante son “jotos” o “pasivos”, expresen su relación sexual con un verbo que expresa su poder: “Me lo eché.” “Echarse” a alguien es haberlo hecho partícipe de su deseo, haber extraído una confesión final de su propia capacidad homoerótica, no obstante el desinterés supuesto y exigido por las ideologías patriarcales de la masculinidad. Claro es que el sujeto “activo” puede tener otra lectura, una lectura falocéntrica de acuerdo con la cual él fue quien “humilló” o “dominó” al otro a través de su acción erótica, pero vale la pena preguntarse, ¿por qué habría que tomar en cuenta sólo la lectura del sujeto “activo”?

Considero importante señalar que la caracterización que aquí comentamos privilegia una concepción del poder y del erotismo, que silencia que hay otras concepciones y prácticas de poder que no se derivan de la humillación del otro, sino de la producción de placer en el otro, un “empoderamiento” interior, vivido como valía personal que resulta de reconocer en uno mismo la capacidad de producir deseo y placer en el otro. Se silencia también por supuesto, que en las relaciones homoeróticas, incluso las más cercanas a las dicotomías señaladas por el MDCH, los individuos son portadores de valores de dignidad, de respeto, de equidad que también participan en la decisión de realizar o suspender la relación erótica si ésta atenta contra aspectos centrales de su autoestima.

La caracterización de las relaciones homoeróticas como relaciones de poder/placer por parte del MDCH tiene varias implicaciones ideológicas que es importante señalar

para una reflexión. En primer lugar se representa al sujeto “joto” como un objeto del poder “masculino”, y en la medida en que su posición deriva de su deseo de ser penetrado analmente, su opresión no puede ser sino consecuencia de su deseo o incluso su “deseo mismo”; esto es, el deseo homoerótico es definido como un deseo esencialmente masoquista, un deseo de abyección. Independientemente de la legitimidad del deseo masoquista o de la existencia de este deseo en las relaciones homoeróticas o de otro tipo, esta representación reproduce una visión estigmatizante del deseo homoerótico como deseo “insano” o “enfermo”, que a su vez permite naturalizar y responsabilizar de su opresión al sujeto estigmatizado como “joto”. De esa manera se implica que su posición social subordinada se desprende de su cuerpo y sus deseos corporales y no de un sistema de distinción social arbitrario.

La caracterización de este deseo se basa en otro supuesto ideológico del patriarcado que no se cuestiona y se reproduce acríticamente: el ejercicio de penetración con el pene de por sí expresa una posición de poder y una relación de dominación. Esta aseveración suele reforzarse con referencias a las concepciones sexuales del poder que existen en la cultura mexicana, como lo han demostrado los estudios de los significados del verbo “chingar”. Es importante mencionar, no obstante, que la existencia de ideologías dominantes que aprenden el poder con metáforas de penetración sexual no determinan que todas las relaciones sexuales se conviertan en relaciones de poder. El pene es aprendido por ciertos discursos dominantes como símbolo de poder, como el signo maestro de la distinción genérica, pero esto no significa que en sí mismo sea un instrumento de poder. Dicho de otra manera: el pene no es el falo.

El vínculo entre el pene y el falo es más complejo y tiene que ver con el proceso mediante el cual el individuo que tiene pene es construido socialmente para poseer o pretender poseer los signos culturales del poder masculino. Es precisamente alrededor de la disparidad corporal y simbólica-social entre tener el pene y tener el falo que se configura el drama central de la identidad masculina: su condición inestable, fragmentada, contradictoria, ambigua y la exigencia social (hecha pretensión personal) de unicidad, coherencia y homogeneidad.

El hecho de que el pene participe de una relación de poder, no radica en su condición de ser “pene” y “penetrar”, sino en la manera en que éste es parte del cuerpo de un sujeto con una identidad masculina que hace de la sexualidad un ejercicio del poder, que tiene una visión fálica, patriarcal, de la sexualidad. Pero el pene puede ser parte de cuerpos de sujetos con identidades de género capaces de relaciones eróticas de autogratificación y de gratificación generosa a las otras personas.

Al confundir el pene con el falo, esta caracterización de los homoerotismos se vuelve cómplice de las ideologías patriarcales que tienden a naturalizar el poder masculino como algo derivado de su cuerpo. Al mismo tiempo, esta confusión silencia formas de configuración de la sexualidad que revelan otras maneras no opresivas de configurar las relaciones eróticas y de concebir el poder. De esa manera, también se invisibilizan formas de ser hombre y formas de vivir la sexualidad que resisten o subvierten en la práctica erótica la lógica del poder fálico y patriarcal.

## DISCUSIONES

Considero que las caracterizaciones de los homoerotismos nativos, que han emergido en años recientes cual enciclopedia geográfica de las perversiones, incluyendo las referidas a los homoerotismos en México, adolecen de un equívoco serio: privilegiar la “forma nominativa”, el modelo comprensivo del discurso dominante, y generalizarlo como “la forma” (predominante o única) que adquieren las relaciones homoeróticas en una cultura determinada. La “forma homoerótica nominativa” es la explicación predominante que se les da a los “curiosos extranjeros” que preguntan acerca de las relaciones entre personas del mismo sexo (Murray, 1997), pero dista mucho de dar cuenta de la diversidad de prácticas, significados y posiciones subjetivas (qué decir de las corporales) en las que los homoerotismos tienen lugar. Confundir ambos planos no me parece adecuado por varias razones: 1) porque confunde las prescripciones sociales con la compleja realidad; 2) porque acepta sin cuestionar al discurso dominante y obvia los juegos de poder que cons-

truye; y 3) porque al aceptar el discurso dominante se tiende un velo normalizador que nos impide reconocer al patriarcado en la verdad de sus fracturas, contradicciones e inestabilidades.

En realidad el equívoco tiene mucho que ver con la concepción de cultura que se adopta durante la definición del marco teórico-metodológico. Estos estudios, realizados en su mayoría en los años setenta y ochenta, tendieron a asumir una definición prescriptiva, normativa, de la cultura sexual. Así, el estudio de la cultura sexual y las relaciones sexuales entre varones se convirtió en el estudio de los *sexual scripts*, de las normas socialmente establecidas y sancionadas en relación con la sexualidad o las convenciones sociales sobre la sexualidad.<sup>23</sup> El problema con esta definición de cultura es que no alcanza a registrar el complejo juego discursivo y de poderes y resistencias que permea el campo sexual, como el campo cultural en general, y en cambio privilegia las normas del discurso sexual dominante<sup>24</sup> (Bourdieu, 1988, Núñez, 1994).

El registro del discurso homoerótico dominante no es suficiente para dar cuenta de los homoerotismos en una cultura por una razón muy simple, pero profunda, y es que, aunque el discurso es ontoformativo, esto es, tiende a

<sup>23</sup> La siguiente definición de cultura sexual de Gilbert Herdt, autor de uno de los libros que se proponen dar cuenta del homoerotismo a través de diferentes culturas, es ilustrativa de lo que aquí se ha dicho: “Un modelo consensual de ideales culturales acerca del comportamiento sexual en un grupo. Una cultura sexual sugiere una visión del mundo basada en normas, emociones, creencias y significados simbólicos de género y sexuales sobre la naturaleza y propósito de los encuentros sexuales” (Herdt, 1997: 17).

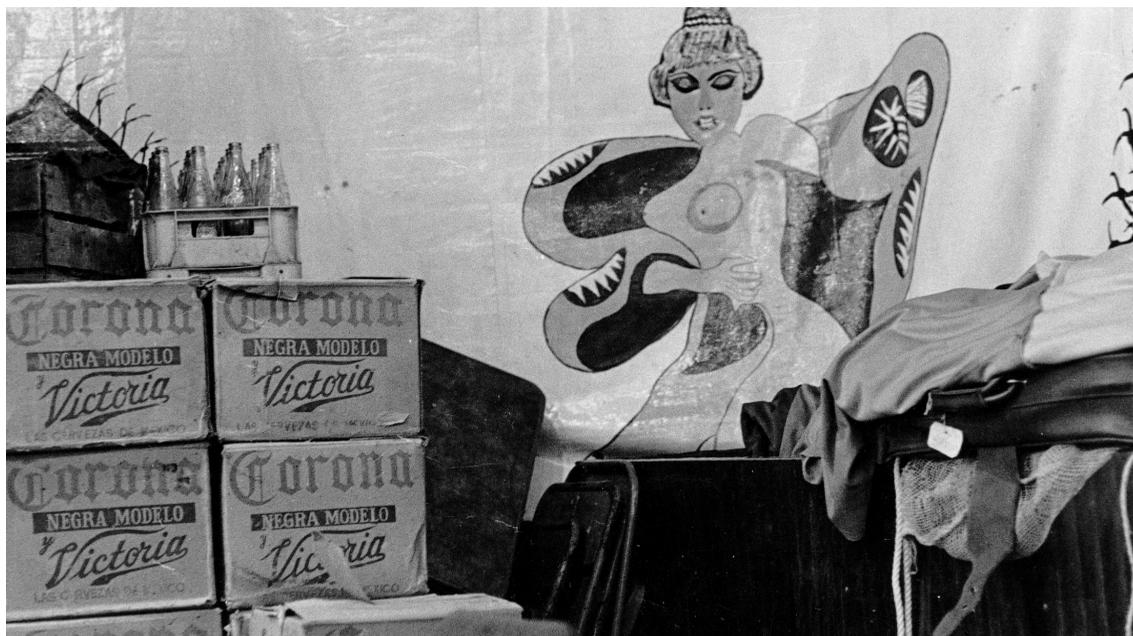
<sup>24</sup> Considero que el trabajo de Prieur logra sustraerse en gran medida al mero registro del discurso dominante y explora con mayor detalle los juegos de significación en que los actores participan. Sin embargo, Prieur estudia a un grupo homoerótico poco “representativo”: se trata de una población con escasa educación formal, muy marginada, muy autodestructiva, que además dentro de la comunidad homoerótica se le caracteriza precisamente por enfatizar las dicotomías del discurso dominante sobre lo que significa ser “joto”. Creo que este rasgo identitario de su población de estudio hace que su caracterización reincida en aspectos de lo que aquí hemos llamado el MDCH. En realidad esta reflexión nos debería llevar a un cuestionamiento más profundo sobre cómo nuestros sujetos de estudio no enuncian “la verdad” de las relaciones homoeróticas, sino su particular manera de significar estas relaciones, y eso tiene que ver con su particular inserción en el campo de significaciones y distinciones sociales, que a su vez se relaciona con su particular historia cultural, individual y grupal.

construir la realidad, la relación entre ambos elementos es más ambigua de lo que suponemos, o como señala el dicho popular, del “dicho al hecho hay mucho trecho”, sobre todo cuando en el “trecho” se topa con cuerpos y terminales nerviosas, deseos inconscientes, estímulos visuales, identidades inestables, y sujetos analíticos y creativos capaces de explorar, transgredir y hacer explotar las contradicciones del discurso dominante.

Creo firmemente que la antropología sobre el homoerotismo tiene que hacer de las categorías registradas en el MDCH su objeto de estudio, tratando de entender su papel en la organización de las tecnologías patriarcales homofóbicas, así como su impacto en la organización de los encuentros eróticos íntimos. Así mismo debe de ampliar su horizonte investigativo para reconocer la diversidad de placeres, encuentros corporales, criterios de organización de las prácticas homoeróticas, maneras de construir y deconstruir identidades, significados personales, vínculos de placer y poder. Éste es un camino que tenemos que ir construyendo juntos y del que queda mucho por decir.

Para concluir diré que la reflexión crítica del MDCH, con ayuda de la investigación etnográfica y la discusión teó-

rica-conceptual permite reconocer que el fenómeno homoerótico nos puede enseñar mucho sobre los varones y sobre: a) las diversas maneras de posicionarse en el campo de significaciones sexuales y de género y de relacionarse con los discursos hegemónicos; b) el carácter fragmentado, incoherente, inestable, ambiguo y heterogéneo de las subjetividades masculinas; c) los procesos de imposición, resistencia, acomodamiento y subversión que llevan a cabo los varones en la construcción de sus identidades de género; d) la importancia del cuerpo y sus sensaciones, no sólo de sus significados, en los procesos de construcción subjetiva e identitaria; y e) la importancia del deseo y el placer para comprender las identidades masculinas. También nos ha permitido reconocer el campo de relaciones homoeróticas como un espacio de constante desordenamiento de ideologemas sexuales y de género patriarcales, un encuentro humano abierto a la experimentación de sensaciones corporales, intimidades emocionales, relaciones intersubjetivas, deseos y placeres que promueven el desaprendizaje de convenciones dominantes de masculinidad y la elaboración de nuevas formas de ser hombre.



Carpa china II, Jorge Acevedo

## Bibliografía

- Adam, Barry, 1986, "Age-Structured Homosexual Organization", en E. Blackwood (ed.), *Anthropology and Homosexual Behavior*, Haworth Press, Nueva York, pp. 1-34.
- Almaguer, Tomás, 1993, "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", en Abelow, H., Barale, M. y Halperin, D. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Nueva York, pp. 255-273.
- Alonso, Ana y Koreck, Maria, 1993, "Silences: 'Hispanics', AIDS and Sexual Practices", en Abelow, H., Barale, M. y Halperin, D. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Nueva York, pp. 110-126.
- Bourdieu, Pierre, 1988, *La distinción*, Taurus, Madrid.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- Carrier, Joseph, 1972, *Urban Mexican Male Homosexual Encounters: An Analysis of Principants and Coping Strategies*, PhD. diss., Irvine, University of California.
- , 1976, "Cultural Factors Affecting Urban Mexican Male Homosexual Behavior", en *Archives of Sexual Behavior*, 5:103-124.
- , 1985, "Mexican Male Bisexuality", en F. Klein y T. Wolf (eds.), *Bisexuality: Theory and Research*, Haworth Press, Nueva York, pp. 75-86.
- , 1995, *De los otros. Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*, Columbia University Press, Nueva York.
- Fausto-Sterling, Anne, 1993, "The Five Sexes. Why Male and Female are not Enough", en *The Sciences*, 33 (2): 20-25.
- Foucault, Michel, 1986, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI Editores, México
- Herd, Gilbert, 1981, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Mc Graw Hill, Nueva York.
- , 1982, "Fetish and Fantasy in Sambia Initiation", en Gilbert Herdt (ed.), *Rituals of Manhood*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- , 1984, "Semen Transactions in Sambia Culture", en Gilbert Herdt (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- , 1990, "Developmental Continuity as a Dimension of Sexual Orientation Across Cultures", en McWhirter, D., Reinisch, J. y S. Sanders (eds.), *Homosexuality and Heterosexuality: the Kinsey Scale and Current Research*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 208-238.
- , 1992, *Gay Culture in America: Essays from the Field*, Beacon Press, Boston.
- , 1994, "Mistaken Sex: Culture, Biology, and the Third Sex in New Guinea", en Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York.
- , 1997, *Same Sex, Different Cultures. Exploring Gay and Lesbian Lives*, Westview Press, Oxford.
- Ingham, J., 1968, *Culture and Personality in a Mexican Village*, PhD. diss., University of California, Berkeley.
- Jagose, Annamarie, 1996, *Queer Theory*, New York University Press, Nueva York.
- Lancaster, Roger, 1992, *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of Chicago Press, Berkeley
- Murray, Stephen, 1992, *Oceanic homosexualities*, Garland, Nueva York.
- , 1995, *Latin American Male Homosexualities*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- , 1996, *American Gay*, University of Chicago Press, Chicago.
- Núñez, Guillermo, 1994, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, Universidad de Sonora-El Colegio de Sonora, Hermosillo.
- , 1997 (a), "Acá entre nos': Los estudios de las masculinidades, 'rajarse' y la negociación de la intimidad", presentado en el I Congreso de estudios de la mujer en el norte de México y sur de los Estados Unidos, Monterrey, Nuevo León, octubre de 1997, mimeo.
- , 1997 (b), "Desconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo", en Inés Martínez, Edith Araoz y Fernanda Aguilar (comps.), *Género y violencia*, El Colegio de Sonora-ssp, Hermosillo, pp. 71-93.
- , 1999, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, El Colegio de Sonora-UNAM-Porrúa, 2a. ed. revisada, México.
- Parker, Richard, 1991, *Bodies, Pleasure and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Beacon Press, Boston.
- Prieur, Annick, 1998, *Mema's House, Mexico City. On Transvestites, Queens, and Machos*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor, C., 1978, *El ambiente: Male Homosexual social life in Mexico City*, PhD discuss., University of California, Berkeley.
- , 1986, "Mexican Male Homosexual Interaction in Public Contexts", en E. Blackwood (ed.), *The Many Faces of Homosexuality*, Harrington Park Press, Nueva York, pp. 117-136.
- , 1978, "How Mexicans Define Male Homosexuality: Labeling and the Buga View", en *Kroeber Anthropological Society Papers*, núms. 53 y 54, University of California, Berkeley, pp. 106-128.
- Williams, W., 1986, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon Press, Boston.