

La construcción sociocultural de la homosexualidad. Enseñando a vivir en el anonimato

Raúl Balbuena Bello
Universidad Autónoma de Baja California

Resumen. El texto que aquí se presenta, tiene por objetivo discutir una hipótesis arriesgada, aunque desde mi punto de vista, relevante y propositiva. Una hipótesis que se ha dilatado en la literatura de las homosexualidades: se enseña a ser homosexual. La discusión que envuelve a esta hipótesis se basa, por una parte, en textos significativos relativos a la homosexualidad y, por otra parte, en una breve presentación del significado de cultura; para pasar luego, a la comprensión de las formas en que la heterosexualidad “indica” que se tiene que ser homosexual. Lo que argumento, es que, desde que “los sujetos” homosexuales “llegan” a la cultura heterosexual, aprenden –mediante el insulto, el oprobio y la grosería– a ser homosexual, un “ser” de la oscuridad, de la marginalidad y del silencio.

Palabras clave: 1. homosexualidad, 2. homofobia, 3. cultura.

Abstract. In this paper I argue that exist one way to be a homosexual. In the heterosexist system, the homosexual may have to learn to hide from others. Since reaching the heterosexual culture, the homosexual understand the insult as a way of life. My discussion is that: our heterosexual culture, teach how homosexuality should to be (in the closet, in the shame and in the ignominy).

Keywords: 1. homosexuality, 2. homophobia, 3. culture.

culturales

VOL. VI, NÚM. 11, ENERO-JUNIO DE 2010

ISSN 1870-1191

Culturales

EN UNO DE LOS TRABAJOS MÁS CRÍTICOS sobre homosexualidad se reportan noticias de la forma en que los “exóticos” ponen en juego sus recursos sexuales para explicar un mundo particular en que convergen género, sexo, magia y jerarquía social. En *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Cardín (1984) sigue la tradición de Claude Lévi-Strauss para referirse a las culturas no occidentales y opta por llamarlas “exóticas”,¹ puesto que supone cierta neutralidad.

Una de las críticas que Cardín realiza en este trabajo tiene que ver con un texto que sobrevalora las relaciones homosexuales en más de 60 sociedades. El trabajo de Ford y Beach (1969) indica que sociedades como la de los alorenses no toleran la homosexualidad, algo que, en términos de Cardín, es incorrecto. Al respecto, este autor aclara:

sociedades que toleran la homosexualidad en determinadas edades, como los aloreses, son colocadas entre las que abominan las relaciones entre varones, mientras otras, como [la de] los samoanos, que muestran un comportamiento parecido, son colocadas en la lista de las permisivas (Cardín, 1984:18).

Las observaciones que hace Cardín sobre este trabajo no se reducen a simples y llanas precisiones. Están orientadas a la interrogación de argumentos que son tomados como verdaderos. Explico.

En el terreno de los estudios de la homosexualidad, y en un contexto sociopolítico específico, enterarse de que más del 60 por ciento de algunas culturas estudiadas y reportadas por trabajos como los de Ford y Beach “aceptan” a la homosexualidad puede tomar un cariz importante y tomarse como un estandarte que incline la balanza hacia la “aceptación” de la homosexualidad en las sociedades modernas. Es decir, hablamos aquí de la posibilidad de construir un a priori sostenido en malas lecturas etnográficas, en imprecisiones, o bien en militancias exacerbadas.

¹ Quiero permitirme formular una interrogante a este respecto: ¿en que convierte a las culturas latinoamericanas la idea de “exóticos” tomando en cuenta que este concepto, de uso común, indica otra cosa?

Y en este sentido, no basta con tratar de ubicar a cada una de las “experiencias” de la homosexualidad en los marcos explicativos de las culturas (también específicas); también hay que entender su significación, los momentos en que cobra tal significación y los sistemas construidos a partir de ella. El reporte Ford y Beach y su intento de “validar” a la homosexualidad, como dice Cardín, mezcla un punto de vista etnocéntrico con una equivocada comunicación entre el informante y el observador (Cardín, 1984:27).

Existe otro punto de igual relevancia en Cardín que me gustaría referir: al igual que Foucault, este autor también reconoce que la “figura” del homosexual nace en el momento en que el Dr. Wesphal la nombra en 1870. Cardín define al homosexual como el heredero, o bien el resultado, de “la especialización del libertino, y del consiguiente desglose jurídico del sodomita” (1984:21), algo que luego será retomado por Óscar Guasch.

El sodomita, de acuerdo con Cardín, se consideraba como un perverso en Occidente, objeto del máximo castigo. En la historia de Occidente, y particularmente en la de España, el sodomita también es diferenciado del bestialista, y se considera de mayor punibilidad al último. En palabras de Cardín, el sodomita al que hace alusión Foucault “monopoliza gran parte de la tipificación jurídico-canónica del sodomita, y abre paso a una minuciosa tipología de perversidades menores, de las que se hace cargo la [p]siquiatría forense” (1984:22).²

De esta forma, el homosexual entra al siglo diecinueve aprovechando un cambio cultural,³ que, sin embargo, mantuvo la idea del “sodomita medieval y barroco” (Cardín, 1984:22).⁴ Siguiendo

² Ya antes, en 342, en el Bajo Imperio Romano la sodomía había sido prohibida por decreto por el emperador Constantino, quien establece la pena de muerte por sodomía (Nicolas, 1978). Estas medidas fueron reproducidas tiempo después por Justiniano, quien, a partir de la codificación de la Ley Romana, estableció la castración y la tortura para los practicantes sodomitas (Nicolas, 1978).

³ Considero que tal cambio cultural es producto de los cambios en los modos de producción por los implementos de la tecnología, pero también por el proyecto de la Ilustración, que plantea una forma distinta de explicar el mundo.

⁴ En el mismo sentido, la Edad Media imaginó sistemas de castigo y represión de las prácticas homosexuales que no se explican sin la pugna por el poder entablada

a Cardín, la idea de este sodomita permitirá una dislocación: el libertino heterosexual (aceptado socialmente) y el sodomita homosexual (negado socialmente) (1984:22). Desde mi punto de vista, esta dislocación podría extrapolarse a, y explorarse desde, la actual perspectiva de género: la división entre el libertino y el sodomita puede explicarse a partir de lo que algunos han definido como una “cuestión intragénero” y que invariablemente se refiere a las formas en que las mujeres “viven” su feminidad de forma diferenciada. Sin embargo, la diferencia que proviene de esta dislocación entra en una discusión diferente. Aquí no sólo se trata de la forma en que los hombres viven su sexualidad o su hombría, sino de la brecha que se acrecienta entre lo socialmente permitido y lo socialmente sancionado en función de una “orientación sexual” no heterosexual dentro del género masculino.⁵ Lo que intento decir, si no ha quedado claro, es que la homosexualidad masculina llega al siglo veinte de la cultura occidental con una tremenda carga de señalamientos y descalificaciones originada en su sodomía y acrecentada por una “falta de hombría” que se explica por la presencia de un heterosexual que hace de la promiscuidad o del libertinaje una “actividad” socialmente positiva.

Cardín es preciso cuando indica que la sodomía definirá por mucho tiempo distintos ámbitos que no se relacionan abiertamente con la homosexualidad: la idea de un homosexual sodomita incluirá a quienes “sexualmente no llegan a definirse como homosexuales” (1984:24). Por eso, en los movimientos gay de la década de los setenta en Norteamérica, y de los ochenta alrededor del mundo, los travestis, transgénero, bisexuales, *leathers*, osos –o *bears* en la cultura occidental– y sado experimentaron la represión fuertemente, por lo menos hasta que la “epidemia” del VIH, irónicamente, ayudó a construir una posición política más fuerte a través de la identidad gay.

entre los señores feudales y la Iglesia: “De este modo se creaba una imbricación entre el hecho de oponerse a los dogmas del poder y de la iglesia oficial y la acusación de las prácticas homosexuales, fundada en parte en el hecho de que los ritos religiosos de dichos herejes comportaban... unas prácticas homosexuales” (Nicolas, 1987:55).

⁵ Las condiciones de raza o clase social operarían como una variable explicativa de gran relevancia en muchos casos, según los contextos o situaciones.

Como señalé arriba, el homosexual entra en la cultura occidental en el siglo veinte como resabio de la sodomía. Lo que acontece a partir de este hecho es de dominio público: sanciones, recriminación y descalificación para quienes, en términos actuales, sostienen relaciones amorosas y/o sexuales con personas de su mismo sexo.

Bajo esta “condición” es que en los movimientos gay del siglo pasado, en la militancia y poco después (aunque lentamente) en la academia comienza a hablarse de homosexualidad. Son los propios homosexuales quienes comienzan a luchar por la “despatologización” y la “desnaturalización” o contra la condenación religiosa y social. Personajes (en Occidente) como Magnus Hirschfeld (y la idea del “tercer sexo”), Karl Heinrich Ulrich (con su concepto de “uranista”), Wilhelm Reich (con el “hermafroditismo del alma”) y el propio Karl-Maria Kertbeny (de quien se dice acuñó el concepto “homosexual”) habrían comenzado ya a establecer caminos críticos desde el siglo diecinueve. Desde cada una de sus experiencias, estos personajes establecieron una lucha decidida por encontrar formas de “reivindicación” de la homosexualidad.⁶ Considero que, tal como señala Pollak (1987), Hirschfeld pero también Bloch “no se entienden sino como armas políticas en la lucha contra el código penal que prohibía la homosexualidad por considerarla un acto antinatural” (Pollak, 1987:72).

Las ideas, las formulaciones y los conceptos desarrollados por ellos influenciaron determinantemente el desarrollo de la militancia y de las concepciones posteriores de la homosexualidad. Muchos trabajos o parte de ellos, como los de Foucault, no se explicarían sin estas aportaciones. Sin embargo, la visión de Occidente sobre

⁶ La obra de Ulrich fue prohibida en toda Prusia; el Comité Científico Humanitario, fundado por Magnus Hirschfeld y que difundía trabajos para una mejor comprensión de la homosexualidad, fue quemado durante el nazismo (lo que obligó a Hirschfeld vivir y morir en el exilio); aunque no puede decirse que Wilhelm Reich fuera homosexual, sus trabajos siempre incluyeron una perspectiva liberadora asociada a la condición de clase, que finalmente le llevaron a romper con Freud y con el ambiente político de la época, y murió también en el exilio; finalmente, Karl-Maria Kertbeny colabora activamente para despenalizar la homosexualidad y muere dejando cierta incógnita sobre su orientación sexual.

la homosexualidad no aparece con suficiencia para explicar las formas en que ésta se vive o expresa en culturas como la nuestra.⁷

Tratando de mantener este punto de vista, discutiré un punto que me parece importante considerando la “situación actual” de la homosexualidad, y partiendo del texto “La homosexualidad masculina o ¿la felicidad en el ghetto?”, de Michael Pollak, publicado en México en 1987 en *Sexualidades occidentales*, obra de Ariel Philips. En este texto, Pollak afirma que 15 años atrás existía ya una proliferación de discursos sobre la sexualidad y una reformulación de la imagen de la homosexualidad (1987:71). Pero en esta reformulación hace falta pensar en algo específico que plantearé basándome en lo que dice el mismo autor.

La prohibición de la homosexualidad obligó a una minimización de los riesgos y a una optimización de la eficacia. Esto es, los actos sexuales se aíslan en tiempo y espacio; las relaciones sexuales se diluyen luego del acto y se gesta un sistema de comunicación basado en códigos específicos que van aparejados a la aparición de un mercado casi *ad hoc* (Pollak, 1987:78). Todo esto se reconoce y se aprende en la “vida homosexual”. No se nace homosexual: se hace homosexual, afirma Pollak (1987:76).⁸ Se aprenden los lugares, las formas, los códigos y el ligue; se descubre la lógica de la vida homosexual.⁹

En distintos espacios, que incluyen los encuentros académicos, he visto reproducirse cierta idea: a los homosexuales no se les enseña a serlo. Aquí planteo lo contrario: existe una forma de enseñar a ser homosexual que incluye lo que describe Pollak pero también aquello contra la que se manifestaban esos autores del siglo diecinueve: un aprendizaje del oprobio, el insulto, el anonimato y el agravio.

⁷ Desde mi punto de vista, queda pendiente todavía discutir si este vocablo puede explicar la sexualidad entre varones o mujeres en las culturas latinas o bien en las “exóticas”.

⁸ Posteriormente, autores como Óscar Guasch han dicho lo mismo: hay que aprender a ser homosexual.

⁹ Por supuesto, en este panorama las restricciones juegan un papel fundamental; sin ellas, las condiciones de la homosexualidad podrían ser otras.

La construcción sociocultural de la homosexualidad

Pero antes de abordar este planteamiento discutiré sobre la forma en que nuestra cultura establece las formas en que “se tiene que ser homosexual”, y lo haré partiendo de una definición básica de “cultura”. Luego me centraré en casos específicos que me son familiares y asequibles.

Cultura

La cultura, según afirma Marvin Harris, es un “conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida” que se adquieren socialmente e incluye “modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar” (2007:19-20).

En uno de sus textos más conocidos, *Cultura y verdad* (1991), Renato Rosaldo afirma que las preguntas relativas a “la cultura” se convierten en cuestiones angustiosas de la identidad (1991:11). La reflexión de Rosaldo requiere de una circunscripción especial: el debate de la relación de las culturas nacionales, particularmente la norteamericana, frente a las expresiones culturales “minoritarias”. Lo que me interesa de este texto es rescatar el imperativo cultural que luego será cuestionado y hasta rechazado por culturas “menores”.

En sus párrafos iniciales, Rosaldo escribe algo que me parece esencial rescatar en este texto: “las cuestiones de la cultura no sólo emergen de mi disciplina, sino también de políticas más personales de identidad y comunidad” (1991:12).

¿Puede el conjunto aprendido de tradiciones, de conductas adquiridas socialmente, ser interpelado? Uso la frase de Rosaldo para animar mi postura y afirmar que no sólo es posible sino que se interpela cotidianamente desde la intimidad, es decir, desde esa política más personal de identidad y comunidad. Pero también reconozco que se asume, se acepta y reproduce.

La cultura, dice Rosaldo, penetra todo, desde los actos más inverosímiles hasta los más probables. Organiza y selecciona la acción humana, le da significado. Las formas de crianza o la

aflicción son imaginaciones humanas formadas culturalmente y “son específicas para ciertas formas de vida” (1991:35).

Clifford Geertz, en su célebre obra *La interpretación de las culturas*, pone la polémica sobre el significado de “cultura” en otra dimensión. ¿Cómo decidir, cómo saber cuando un guiño debe ser interpretado como algo cultural? Hay que preguntarse, dice Geertz, por el sentido y el valor del acto, “si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo y orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio” (2005:25). Sin embargo, existen dos formas de oscurecer esta “verdad evidente”: por un lado, pensar la cultura como una “realidad superorgánica”, es decir, reificarla; por el otro, considerarla un esquema de la conducta observada, o sea, reducirla (2005:25). Siguiendo la definición de Goodenough, Geertz dice que la cultura se conforma de estructuras psicológicas que guían la conducta de los individuos; la cultura es todo aquello que debe conocerse y que permite obrar de manera aceptable en una sociedad (2005:25). Pero Geertz parece ser más audaz cuando propone entender la cultura como una “serie de mecanismos... que gobiernan la conducta” (2005:51).

Desde mi punto de vista, la definición de Geertz responde claramente a una infinidad de sucesos sociales que habría que explicar culturalmente. La cultura, tal como la define Geertz, Goodenough e incluso Harris, se refiere a la disposición de repertorios de conductas que anteceden al sujeto. Extrapolando el pensamiento de Butler, se puede decir que la cultura se compone de una serie de etiquetas que ciñen al individuo, lo normalizan, lo vuelven socialmente funcional.

La cultura, dice Saurabh Dube en la introducción de *Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales*, tiene que ser entendida como un sistema de reproducción cotidiana de la vida social; esto incluye las normas y las prácticas simbólicas y estructuradas (1999).

En la cultura mexicana, el silencio de los homosexuales, su constante represión a lo largo de la historia y el señalamiento y

descalificación, no sólo son la “herencia precolombina y el legado opresivo-represivo de una moral judeocristiana reelaborada por una España católica y por un Estado ineficaz y corrupto” (Lizárraga, 2003:160). Se construyeron formas de represión (aunque sospecho que también de negociación) similares a las que asumieron las mujeres de finales del colonialismo.

Un caso analizado por Steve J. Stern, sucedido entre 1806 y 1807,¹⁰ ilumina, tal como señala el autor, “una dinámica y un espacio sociales que normalmente se ocultan bajo la discreción personal y la mitología cultural” (1999:21). A partir de esta reflexión, Stern plantea algo que me parece podría explicar mucho de la cultura mexicana respecto a la forma en que se relacionan los géneros. Según el autor, la cultura es entendida como “un conjunto de valores que cuenta con el consenso casi total de los miembros de la sociedad participante, y las mujeres mexicanas comparten los códigos de honor y los valores patriarcales que, según se cree, impregnan la cultura mexicana en particular, y las latinoamericanas y mediterráneas en general” (1999:22).

Lo que deduce Stern, en el caso de las mujeres menos privilegiadas o menos acomodadas, es que existe una especie de transacción o, como él afirma, una reinterpretación que las mujeres llevan a cabo del significado operativo de los principios de la dominación patriarcales. Es decir, no es que las mujeres acaten siempre a pie juntillas los imperativos de la dominación patriarcal, sino que a menudo las tensiones creadas entre esos imperativos y las decisiones de ellas generan campos de tensión. Aunque en el caso de las mujeres acomodadas esto no sucede igual.

A fines del periodo colonial, dice Stern, “el derecho de género” entre hombres y mujeres pobres tenía que ver más con una disputa que con una imposición. Cada “acto disidente” representaba, dice el autor, “un desafío práctico a la autoridad

¹⁰ El matrimonio entre María Teresa y José Marcelino se disuelve luego de que éste le quita la vida imprudencialmente a su esposa; José Marcelino es encarcelado y luego expiado por la suegra, quien retira los cargos.

masculina en una cultura popular dividida entre el enfoque absoluto y el enfoque condicional del derecho a la autoridad de género” (1999: 412). Esto indica, en palabras del propio autor, que nuestras premisas sobre la “complicidad en la subordinación de género” deben revisarse.

¿Podría suceder esto con los homosexuales? Por el momento, el único indicio al respecto del que puedo hablar es una novela de Fernando Zamora (2002) que plantea la forma en que un travesti puede vivir en la época de la Revolución.

La cultura es un resultado, afirma Marta Lamas, pero también una mediación (1997:337). A través de ella nos conformamos como sujetos escindidos, incompletos, pero también como “hombres” y como “mujeres”. De ahí se desprende también “la represiva economía sexual y la política sexista y homófoba” (1997:19). Y en esta lógica el homosexual no encuentra espacio, salvo el del anonimato.

Uno entra a la cultura al tiempo que entra al proceso del lenguaje y al género (1997:341). Bajo esta premisa, puedo decir que el homosexual entra también a la cultura con este proceso, pero en distintas condiciones: el orden simbólico social, como afirma Lamas, fabrica las ideas acerca de lo que debe ser el hombre y la mujer; pero al mismo tiempo ha fabricado sus ideas de *lo que es un homosexual*. El infortunado baile de los 41 recordó que en una cultura heterosexista, como la mexicana, los homosexuales no sólo son mal vistos; también son ridiculizados a través del lenguaje; son preconcebidos antes de que “lleguen” a la vida cultural y social. Como afirma Marquet, antes de saberse “desviados”, los niños homosexuales son seriamente injuriados para tomar conciencia sobre “su diferencia” (Marquet, 2006:63). Es *la palabra* la que descubre su anormalidad; *la palabra* es la que, en nuestra cultura, enseña a los homosexuales a vivir en el oprobio, a manejar el insulto, huirle; a vivir en el clóset o, en el mejor de los casos, a encontrar estrategias para usarlo, tal como dice Sedwick (1998).

Cultura de censura: cultura de homofobia

En el contexto mexicano, la posición tanto de la mujer como de los homosexuales en referencia a la dominación masculina, para decirlo en términos de Bourdieu (2000), es resultado de una construcción histórica pero también cultural. El enfoque de género ya ha develado con abundancia las formas en que el sistema de género ha sido construido a partir de las diferencias biológicas: ser mujer y ser hombre comienza definiéndose por la posesión de un pene o una vagina. De esta diferencia abrevan los atributos que luego nos caracterizan y nos definen, y sobre los cuales se forjan otros atributos, como el de debilidad-feminidad versus valentía-masculinidad. Pero esta matriz también define la forma en que obligatoriamente “se tiene que ser hombre” y “se tiene que ser mujer”; es decir, la diferencia biológica se instauro como un imperativo en nuestro desenvolvimiento sociocultural. En este sentido, la masculinidad, es decir, la exigencia u obligatoriedad de “ser hombre” (entendida como tal cuando se experimenta en la vida cotidiana como un sistema de mandatos pretendidamente institucionalizados por vías específicas como el sistema familiar) sigue generando políticas homofóbicas.

Desde el punto de vista de Guasch (2000), la figura del homosexual feminizada ha sido sustituida por el gay clasemediero, obsesionado con el cuidado del cuerpo y la construcción de una apariencia y actitud varonil. La aparente renuncia de muchos gays a adoptar el imaginario social sobre el homosexual débil, afeminado, indefenso e “imposibilitado” para la reproducción biológica puede explicarse por lo que el mismo Guasch señala: la condena de la pasividad masculina. Ésta, dice, ha operado por lo menos durante los últimos dos mil años.¹¹ El modelo gay del siglo veintiuno, según afirma Guasch, parece peligroso a la heterosexualidad porque “el gay” no se presenta como “abiertamente homosexual”; es decir,

¹¹ “A lo largo de toda la Edad Media, cada vez que se pretende controlar a los disidentes religiosos, políticos o sociales, y para conseguir su descalificación global, la acusación que se vierte contra ellos es la de cometer pecado de sodomía... La sodomía siempre ha sido un pecado, pero desde el siglo XIII en adelante se convierte en el pecado. La falta innombrable, la torpeza nefanda” (Guasch, 2000:49-50).

ha adoptado una actitud masculina que permite a muchos gays interactuar en el mundo masculino heterosexual sin ser advertidos. En ese sentido, cualquier indicio de “homosexualidad femenina” o admitir que a “un hombre le gustan los hombres” entrañan la misma sentencia que la sodomía.

En su obra *Homofobia. Odio, crimen y justicia, 1995-2005* (2007), Fernando del Collado indaga en los prejuicios, la desinformación y, sobre todo, las actitudes machistas, que no sólo descalifican los asesinatos de odio por homofobia, sino que también parecen constituirse como la principal resistencia para que los asesinatos se esclarezcan. Al respecto, considero que estos prejuicios constituyen parte de una narrativa histórico-cultural que asigna posiciones de descrédito a los homosexuales, deshumanizándolos o subrayando una condición de pecadores y de perversos que no tiene más sustento que los repetitivos argumentos que esgrime la religión.

Anthony Giddens señala que los “gays masculinos” ponen en entredicho las relaciones tradicionales heterosexuales y sus instituciones fundantes: el matrimonio y la monogamia¹² (2001:135), y constituye, además, una deconstrucción visible del machismo. Pero si el modelo gay del siglo veintiuno, como propone Guasch, apunta hacia la virilidad y a la normalización, ¿cómo puede deconstruir el modelo heterosexual, tal como afirma Giddens? En realidad, la deconstrucción a la que hace referencia Giddens es parte del propio modelo gay al que se refiere Guasch. La virilidad gay parece no reproducir el machismo como parte fundamental de su intimidad; más aún, sigue siendo vulnerable a los embates de éste.¹³ La injuria y la violencia física y simbólica ejercidas hacia gente homosexual, viril o no, convierten sus lugares más íntimos en espacios de sufrimiento. El hogar suele ser uno de los primeros espacios en que muchos homosexuales conocen y aprenden a vivir o evadir lo que denomino “políticas homofóbicas”, es decir, el sistema de reglas que inhiben las expresiones homosexuales con

¹² Ambos, fuertemente sostenidos en bases religiosas.

¹³ Aunque quizá un estudio con perspectiva de clase y etnicidad puede hablar de una perspectiva distinta.

el objetivo de perpetuar un solo sistema sexual y un solo modelo familiar: el reproductivo y heterosexual.

Eribon, en su obra *Reflexiones sobre la cuestión gay* (2001) afirma que el homosexual huye hacia las ciudades donde encuentra mejores opciones de vida. Huye porque los lugares de procedencia resultan demasiado opresores. En muchos casos esto se cumple; pero en otros más los homosexuales no huyen, enfrentan la opresión aun a costos altísimos: en 2005, la International Lesbian and Gay Association (ILGA) denunciaban 15 muertes cada mes por homofobia y transfobia en México. Por su parte, los diarios nacionales han dado cuenta de casos como el de Octavio Acuña, activista de la ciudad de Querétaro que fue asesinado de seis cuchilladas en la condonería de su propiedad el 21 de junio del mismo año. Unos días antes de su asesinato Acuña había declarado su temor a ser agredido, luego de que interpuso una denuncia por discriminación y de la que no había obtenido más que respuestas homofóbicas.

Acciones como éstas suceden frecuentemente en nuestra sociedad, en nuestras ciudades y en nuestras familias formadas con principios machistas, alimentados éstos por la idea de que la humanidad ha sido creada por obra divina y dispuesto sólo dos sexos: masculino y femenino. La familia, como ha dicho Althusser (2008), posee un carácter privado en el que la ideología, es decir, la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, opera a partir de la división de los géneros basados en la diferencia biológica, que luego se vuelve un imperativo: ser hombre-ser mujer. Así, la ideología familiar basada en la diferencia sexual se representa a sí misma como esencialmente heterosexual, y por tanto, también las relaciones sociales, emotivas y sexuales de sus integrantes deberán ser heterosexuales. Además, dice Althusser, la ideología tiene una existencia material, esto es, se manifiesta a través de actos contenidos en prácticas difundidas por rituales específicos. De esta forma, el modelo de la familia heterosexual propaga su propia ideología a partir de sus propias relaciones, de sus prácticas y de

los ritos a los que se adhiere, tales como el noviazgo, el matrimonio, la paternidad, la feminidad y la hombría. Consecuentemente, la homosexualidad, como una “conducta” no esperada en esta ideología, sólo encuentra negación e incompreensión.

Del Collado (2007) relata la historia de Fabián, un joven de 18 años que antes de ser asesinado en un hotel había declarado a su madre su homosexualidad. Antes de que la madre aceptara y comprendiera la vida de Fabián, éste tuvo que ser atendido por un psiquiatra y escuchado algunas recomendaciones religiosas. La madre buscó también respuestas en la crianza, recurriendo a mitos que aún prevalecen: el hecho de que un hijo único haya crecido en un mundo femenino, de que la crianza fuera hecha sólo por la madre, o bien la ausencia de una figura paterna que sirviera de patrón masculino. Aunque finalmente la homosexualidad de Fabián fue bien aceptada por su madre, la mayoría de quienes declaran su homosexualidad a la familia son rechazados y excluidos de ella.

En mi experiencia, y basado en mis indagaciones, he encontrado casos en que tanto los padres como los hermanos condenan al integrante homosexual. Alberto, uno de mis informantes, fue desacreditado cuando denunció ante sus familiares a su tío de que había abusado de él durante varios años, argumentando que había elaborado la mentira para justificar su “desviación”. Después de ser acusado abandonó el núcleo familiar puesto que se le prohibió “acercarse” a sus primos por el riesgo de “perversión” que representaba. Creo que en este caso el descubrimiento de que el modelo de masculinidad establecido al interior de la familia había sido traicionado, suponía la mayor amenaza para los demás integrantes de la familia, suponía el deshonor. Bajo esta política, muchos homosexuales son “educados” para reprimir su preferencia, para esconderla o para aprender a vivir en el oprobio, y cuando estas “reglas” son insuficientes, la homofobia se expresa en su forma más extrema, la de los asesinatos por odio.

En los asesinatos reportados por el Comité Ciudadano Contra los Crímenes de Odio por Homofobia y en los que reporta Fernando del Collado (2007), las averiguaciones posteriores a

los homicidios incluyen una serie de interrogatorios realizados a parientes y amigos de los acaecidos. Estos interrogatorios, tal como Del Collado señala, se orientan hacia la parte sexual de las víctimas: número de amantes, gustos sexuales, hoteles frecuentados e incluso posiciones asumidas a la hora del sexo. Del Collado es contundente al señalar que la estructura pericial y de justicia está llena de prejuicios homofóbicos que interfieren en la resolución de los homicidios. Sumado a esto, considero que el machismo tiene un papel fundamental en la indagatoria. Para quienes investigan estos casos, los asesinados no son más que “putos”, maricones o jotos; sujetos que carecen de valor y honor frente a la lógica de la masculinidad.

Según Connell, las masculinidades modernas son un producto histórico desarrollado desde Occidente, que recién ha mostrado diversas estrategias para caracterizar el tipo de persona que es masculina. En este sentido, propone tres definiciones que actualmente caracterizan lo masculino: la esencialista (que adjudica valores y atributos esenciales de orden biológico y psicológico), la perspectiva positivista (que distingue estadísticamente a hombres de mujeres basándose en distinciones tales como “lo que hacen las mujeres y lo que hacen los hombres”) y las aproximaciones semióticas (que distinguen a lo masculino a través de un sistema de diferencias simbólicas) (2003:103-108).

A partir de estas diferencias, Connell afirma que existen masculinidades múltiples que se reconocen frente a un modelo hegemónico, que Bourdieu (2001) asocia con el poder, la facultad, la capacidad, el deber y la potencia sexual. Estas características se encuentran inscritas en las divisiones del mundo social y, por supuesto, también en las prácticas y en los ritos que las sostienen.

En su famosa obra *Hacerse hombre*, Gilmore se pregunta ¿por qué en tantos lugares se les pide a los varones que “actúen como hombres”, “que sean hombres”? ¿Y por qué tan a menudo se adoctrina o se hace pasar pruebas a los muchachos antes de otorgarles su masculinidad? (1994:20). Como el mismo Gilmore afirma, existen regularidades “en los papeles masculinos

y femeninos estándares por encima de las fronteras culturales” (1994:23) que guardan enorme sintonía entre sí respecto a los rituales que sostienen y validan los modelos masculinos. Casi como una obligatoriedad, estos modelos operan en cazadores, campesinos o habitantes de la urbe (1994:23). Sin embargo, las sanciones que operan cuando la obligatoriedad no se cumple se activan, precisamente, cuando los hombres “no se comportan como hombres” según la expectativa cultural. En la vida cotidiana la gente homosexual recibe calificativos que van desde “joto”, “loca”, “marica”, hasta “puto”, “puñal” o “desviado” y “perverso”, y son, incluso, parodiados y tratados condescendentemente por las mujeres, aunque también son “blanco de incursiones emocionales y de la caza sexual de mujeres heterosexuales” (Dowsset, 2007:77). Al no comprender el “mundo de las homosexualidades” y considerarlas rutinariamente como parte de un espacio irrelevante para la vida heterosexual, sin validez o “legalidad” social, jurídica o política, la homosexualidad no sólo se parodia. En contraste con la transformación de las relaciones domésticas de los hombres gay, según afirma Dowsset (2007:81), que ha tomado forma en Occidente, considero que en muchos lugares de Latinoamérica, y de México particularmente, se sigue considerando a los homosexuales como un sujeto no bien recibido en los ámbitos públicos. Por lo menos en México, el homosexual sigue aleccionándose a partir de la injuria:

Es a través de la injuria como el gay cobra conciencia de su diferencia, de su sexualidad. Antes de que pueda definir o afirmar su gusto por su mismo género, sus inclinaciones, alguien le asesta la etiqueta. No hay manera de acceder a la homosexualidad sino de manera traumática... (Marquet, 2006: 37).

Es decir, antes de considerarse parte de una comunidad escolar, un grupo de amigos o un sistema familiar, el homosexual debe instruirse en su sexualidad, en lo que ésta significa en las culturas en que se exalta una masculinidad que lo denigra; debe

instruirse también en las estrategias que conviene elaborar para evitar la sanción, o bien aprender a reconocer la sanción misma y vivir con ella:

El niño gay ni siquiera sabe por qué la gente huye de él como si estuviera apestado, no entiende por qué es evitado, por qué se invita a los hermanos con la clara consigna de que “él”, por favor, no vaya en esta ocasión... todo ese horror que un niño de seis o siete años puede despertar en su entorno (...) como niños, los gay lo padecemos, ¿lo dejamos de padecer, lo entendemos de adultos? (Marquet, 2006:446).

La pertinencia de la pregunta que realiza Marquet resulta evidente; sin embargo, considero que puede complementarse: ¿lo entienden los demás?

Las políticas homofóbicas continúan manifestándose en nuestro país no sólo a través de las prácticas y los ritos, sino también en esas luchas por la supuesta defensa de un modelo de familia que pocas veces se manifiestan en la vida cotidiana. En espacios de la producción y del trabajo los homosexuales todavía son vinculados con el imaginario social que los concibe como “anormales” o “carentes de hombría”.

Connell (2003) propone construir una nueva masculinidad a partir de las relaciones genéricas que emanan de la experiencia de vida de hombres y mujeres; pero en una sociedad en la que la cultura machista se transmite casi automáticamente habrá que preguntarse sobre las posibilidades de construir estas nuevas masculinidades, sobre todo considerando que “la experiencia homosexual” queda fuera de un *continuum* de masculinidad que la subordina (Dowsset, 2007:79).

Dowsset declara que desde varios años atrás se dio cuenta de que los hombres gay aportarían algo a las formas de repensar la sexualidad, las relaciones y la cultura. Igualmente, afirma que actualmente puede advertirse una creciente diversidad que sale a la luz en todos los países (2007:91). Conuerdo con esta idea, pero además pienso que en muchos contextos locales la “aceptación” de la homosexualidad se encuentra en posiciones

Culturales

verdaderamente radicales. Pensando en la situación cotidiana de señalamiento que muchos homosexuales pueden experimentar y cuya experiencia de agresión y sufrimiento va aparejada a una ausencia de instancias funcionales a las cuales acogerse, creo que el aleccionamiento hacia los homosexuales, es decir, esa forma de “enseñarles” a ser homosexuales (desde el agravio y la vergüenza), forma parte indiscutible de una (nuestra) cultura que parece indestructiblemente heterosexual y machista, y que se refuerza en cada embate hacia la homosexualidad.

Conclusión

Grandes trabajos se han ocupado de “hablar” desde y por la homosexualidad, legando sendas iniciales de reflexión en torno a la “condición” que guarda la “preferencia” frente a la heterosexualidad pero también frente a sí misma.

He tratado de evitar caer en la victimización de la homosexualidad, pero creo que cualquier argumento en este sentido corre el riesgo de tambalearse: ¿no han sido los homosexuales víctimas ya por bastante tiempo? ¿Es necesario establecer una línea firme entre el análisis “objetivo” de la homosexualidad y la victimización de los sujetos? Desde mi punto de vista, la “victimización” parece más un intento de desvincular a los sujetos materiales de sus experiencias de abusos, asesinatos, injurias y señalamiento.

Me he esforzado en presentar la forma en que se “educa” a los homosexuales para ser “individuos del silencio”. Aunque no estoy seguro de haber logrado el objetivo, me parece relevante poner la idea en el mapa de las discusiones. No sólo en el contexto de la construcción de la homofobia a partir de prejuicios machistas y de la idea que “los heterosexuales” tienen en la cabeza acerca de los homosexuales. Los objetivos de mi discusión han sido, por un lado, exponer las formas en que la homofobia se expresa y se lía con la masculinidad y, por otro, cómo estas formas se encuentran presentes en nuestra cultura.

La construcción sociocultural de la homosexualidad

Básicamente, he pretendido sentar reflexiones sobre una cuestión: ¿quién cuenta la historia? La historia de los homosexuales no es una propia, sino la de la masculinidad heterosexual; porque finalmente, como afirma Marquet,

la gaydad: nuestra historia, nuestra etiología, nuestro perfil, nuestra biografía se ha hecho por otros, desde la heteronormatividad (en el mejor de los casos desde formas de gaydad partidista). No hay una historia desde dentro, no hay una exploración desde dentro del territorio *queer*, desde el territorio lésbico, desde el terreno transexual, desde el terreno travesti... apenas empezamos a explorar (Marquet, 2002:466-467).

Comencemos a explorar, entonces, las formas en que nuestra cultura enseña a vivir en el anonimato, a sentir vergüenza y a experimentar el oprobio por ser homosexual.

Bibliografía

- ALTHUSER, LOUIS, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Argentina, 2008.
- BOURDIEU, PIERRE, *La dominación masculina*, Anagrama, España, 2007,.
- CARDÍN, ALBERTO, *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Tusquets, España, 1984.
- CONNELL, RANDALL, *Masculinidades*, UNAM, México, 2003.
- DEL COLLADO, FERNANDO, *Homofobia. Odio, crimen y justicia, 1995-2005*, Tusquets, México, 2007.
- DOWSSET, GARY, “Yo te enseño el mío si tú me enseñas el tuyo: hombres gay, investigación sobre masculinidades, estudios sobre hombres y sexualidad”, en Ana Amuchástegui e Ivonne Szasz (coords.), *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, El Colegio de México, México, 2007.
- DUBE, SAURABH, “Introducción: Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, en Saurabh Dube, *Temas e intersec-*

Culturales

- ciones de los pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, 1999.
- ERIBON, DIDIER, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, España, 2001.
- GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 2005.
- GIDDENS, ANTHONY, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, España, 2004.
- GUASCH, ÓSCAR, *La crisis de la heterosexualidad*, Laertes, España, 2000.
- HARRIS, MARVIN, *Antropología cultural*, Alianza Editorial, España, 2007.
- LAMAS, MARTA, *El género: la construcción cultural de la diferencia*, UNAM-Porrúa, México, 1997.
- LIZÁRRAGA, XAVIER, *Una historia sociocultural de la homosexualidad*, Paidós, México, 2003.
- POLLAK, MICHAEL, “La homosexualidad masculina o ¿la felicidad en el ghetto?”, en Philippe Aries, *Sexualidades occidentales*, Paidós, México, 1987.
- ROSALDO, RENATO, *Cultura y verdad*, 1991.
- SEDWICK, EVE, *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, España, 1998.
- STERN, STEVE, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimetrías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- ZAMORA, FERNANDO, *Por debajo del agua*, Plaza y Janés, México, 2002.

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2009
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2010