



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

**INVENTAR EL ESPACIO URBANO POR SUJETOS CON PRÁCTICAS
HOMOERÓTICAS EN TIJUANA: AFECTIVIDAD Y MIGRACIONES**

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN GEOGRAFÍA (SOCIEDAD Y TERRITORIO)

PRESENTA:

RODRIGO PÉREZ TOLEDO

DIRECTOR

ÁLVARO LÓPEZ LÓPEZ, IG

CIUDAD DE MÉXICO

OCTUBRE, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Convertiría sus vergüenzas y humillaciones en trofeos.
Se crearía una patria nueva, en un exilio voluntario.
De repente se acordó de Capri

Roger Peyrefitte, *El exiliado de Capri*

A mi madre

A mi padre

Hacía calor; el cuerpo sudaba. Había sonidos pero no palabras, voces pero no caras y nombres sin pasado ni futuro; sólo existía el presente. Era la noche y me encantaba. Me encantaba por su luz tenue, por sus nombres inventados: Édgar, Miguel, cualquiera, ninguno. Era una noche rígida, bajo control, y yo, dipsómano de la noche, la cruzaba todos los días. Él se fue y yo regresé corriendo a la noche pero ya no había nada para mí, nada que no fuera todo lo que ya conocía. La noche me expulsó y supe que ya no tenía respuestas para mí.

Caminaba rápidamente pero no tanto como para no detenerme un momento, voltear hacia arriba, contemplar la imagen que me había atraído y buscar en ella algo que aún me interesara. Ya no volví a verlo y me di cuenta que no había tal imagen sino ojos anhelantes que la habían inventado. Ojos que no lo vieron aunque estaba frente a mí, ojos que tocaban las calles, las paredes, los puentes buscándolo y ya sin encontrarlo jamás. Ojos que esperaban verlo un día de enero que nunca llegó.

Salía del departamento buscando siempre un camino que no fuera el mismo. No importaba si había que alejarme, que retrasarme, que volver sobre mis pasos. No importaba porque esos cortos minutos eran el único momento donde podía pretender no ser yo ni vivir lo que vivía. Por eso caminaba por otras calles, porque pensaba que eso me libraría, aunque fuera un momento, del presente. Podía cambiar todo el recorrido, aunque fuera más largo, más lento, pero nunca cambié el destino. Nunca logré llegar a otro lado. Siempre era el mismo departamento hasta que supe que tenía que irme, que la ciudad me asfixiaba, que ya no era para mí.

Era la primera vez que mis ojos veían al Sol ocultarse detrás del mar. Esa tarde no hubo rocas ni barcos ni personas entre nosotros. Éramos el Sol, el mar, él, yo. En la madrugada también vimos la luna ocultarse detrás del mar, nocturno mar. A su lado las horas eran rápidas, también los días, las semanas y el espacio era pequeño; la ciudad entera cabía en una habitación y nada sobraba y nada faltaba y no había más letras que las de su nombre que repetía para que no se fuera. Pero se fue. No había futuro con él, ambos éramos nómadas en una ciudad de paso. Él se fue y la noche se hizo larguísima. La misma noche a la que había renunciado, la misma noche a la que renunciaba cada que llegaba corriendo a la casa y estaba sola y hablaba y no había voz que no fuera la mía y encendía las luces pero no había luz que alumbrara la

ventana desde fuera y me asomaba y entonces confirmaba que la noche estaba ahí pero que ya no era para mí. Esa noche larguísima que comenzaba a las cuatro de la tarde, me decía que podía volver, que había aprendido, que me aceptaba otra vez. Ahora la noche era diferente, ya no era la noche que buscaba todos los días, todo el día ni la noche en la que no dormía.

我回到了家，却未觉孤单，也不惧漫步于城市中。这是因为我的眼睛不再属于我自己，而属于他。我再次对这座城市产生了热情，再次在这座城市中行走。那些我曾想忘却的记忆、那些我想与他分享的记忆再次涌现。他是个调皮的小男孩，说“不”的时候会将头转过去，将脸颊对准我；我亲吻他的脸颊后，他会说“好的”，然后冲着我笑。他的真人比照片中要来得可爱，百看不厌。我在写下这些话语时，才发现这一切都比我想象来得真实。他住在悉尼或是巴黎都无所谓，因为寂静或缺席都不能将我们分隔。

和他在一起的时候，光亮和声响等一切都失去了意义。点着蜡烛和他一起浸浴时，无需其它的话语，我只想和他在一起。他的身体很柔软，我发现天使真的存在，他就是在我身边一个天使。我在黑夜中拥抱着他，这样他就不会离开，而我也不会离开。和他在一起的时候，海洋也变得温柔和清澈起来。他拨开云朵，将我带入天堂。这或许只有短暂的一刻，但逐渐填充出我们的未来。

Permítanseme unos nombres: Norma, Yaghia, Mariana, Alejandro, Juan, Jaime.
Muchas gracias.

Beijing y México
Agosto de 2018

Esta investigación se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y de la organización TrySpaces. Asimismo, se nutrió de las valiosas clases que tomé en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género y de quienes formaron parte del sínodo. Mi sincero agradecimiento.

Índice

Introducción	10
Capítulo 1. Apuntes sobre el espacio	15
1.1 Aproximaciones al espacio	15
Los orígenes	21
El lugar desde la perspectiva humanística	22
El lugar desde la perspectiva marxista radical	27
El habitar	29
Pensar desde los márgenes	33
Ciudad sin fin	38
1.2 Espacio y afectividad	40
1.3 Los espacios de los homoerotismos	52
1.4 Migración	62
Capítulo 2. Sexualidades y homoerotismos	70
2.1 Género y sexualidades	70
2.2 Masculinidades y homoerotismos	77
2.3 Horadados por la diferencia	102
Las críticas a la Interseccionalidad	107
Capítulo 3. Ciudad necesaria, espejo insoportable	114
3.1 Borderlands / La frontera	126
3.2 Procedimiento metodológico	136

Capítulo 4. La entelequia de la ciudad	141
4.1 Escuchar el silencio	144
4.2 Si yo hubiera sabido todo lo malo	153
4.3 Y ahí fue cuando me gustó la ciudad	163
4.4 La última esquina de América Latina abierta al cosmopolitismo norteamericano	173
4.5 Yo desde morrillo quise tener un compañero	182
4.6 Yo necesitaba una ciudad que estuviera lejos	188
4.7 Quiero irme a Tijuana	195
Espejismos del desierto	199
Después de la ciudad	203
Referencias	210

Introducción

La presente investigación busca analizar la relación que tienen los hombres con prácticas homoeróticas con su entorno de vida que es la ciudad fronteriza de Tijuana, a donde llegaron a vivir como migrantes. La premisa principal es que la existencia de las prácticas homoeróticas de los siete hombres que fueron entrevistados fue el factor más importante que promovió su migración y que es a partir de estas dos condiciones que estos hombres construyen sus significados sobre Tijuana.

El primer capítulo estudia al espacio. Como categoría de análisis, el espacio ha sido pensado desde distintos paradigmas entre los cuales se pueden citar el humanista, marxista y el neopositivista. Sus principales aportaciones y debates están plasmadas en esta investigación porque son los antecedentes que permitieron la gestación de la propuesta que aquí se presenta. Dicha propuesta emerge al considerar que dichas categorías no lograban satisfacer lo planteado por esta investigación; en consecuencia, hubo de integrarse una perspectiva poco abordada en los estudios espaciales pero que es ampliamente reconocida en los estudios de género a los cuales aspira asirse esta investigación. Tal propuesta es la del filósofo Benedict de Spinoza quien dedicó gran parte de su obra *Ética explicada según el orden geométrico* al tema de los *afectos*, a los que define como las impresiones que cuerpos dejan sobre otros cuerpos y mentes sobre otras mentes que limitan o incrementan su posibilidad de actuación.

Spinoza no habló directamente del espacio en su *Ética*, pero la relectura de su obra que hace Lord (2010) estudia sus ideas acerca el espacio. Sobre esas ideas se basa esta investigación puesto que considera que el espacio es percibido por los cuerpos y las mentes; los afecta y estos afectos o afecciones son los que conducen a un cierto actuar. Esta idea guió la presente investigación: que el espacio y sus valoraciones -las que también reconoce, separa y define Spinoza- son las que dictan el actuar de los sujetos. Aunque no se mencione tácitamente, la presencia de las prácticas homoeróticas de estos hombres también los afecta; es el motor que los motiva a migrar puesto que

todos los elementos externos a nuestros cuerpos y a nuestras almas *afectan*, ya sea en mayor o menor medida, las actividades que realizamos.

Las ideas sobre los afectos también han sido criticadas y repensadas desde distintas posturas y ese debate se esboza en este mismo apartado. Es preciso mencionar que los afectos no son considerados como inamovibles; el filósofo reconoce que cada que se entra en contacto con otro cuerpo o mente, dicho cuerpo o mente se afecta de una manera específica y nueva que está en función del pasado pero también de las asociaciones con otros cuerpos o mentes. Así, a cada nuevo encuentro habrá una nueva valoración que puede confirmar o refutar las impresiones previas.

El segundo capítulo versa sobre el género, las sexualidades y los homoerotismos. Tras una breve reconstrucción de la idea del género como categoría de análisis y su inserción a la academia, es posible hablar de las sexualidades y los homoerotismos. En un principio, las sexualidades y los homoerotismos fueron estudiados desde una medicina aséptica que condenaba todo aquello que no se adhiriera a las normas judeo-cristianas en occidente. En este ambiente es cuando se crea la categoría del homosexual para definir al sujeto con prácticas homoeróticas. Los estudios posteriores que surgieron desde el psicoanálisis buscaron encontrar las razones ocultas en el pasado y la niñez de los sujetos que ayuden a explicar sus prácticas. Toda vez que las estructuras presentes en las personas analizadas fueran identificadas y corregidas, las personas de manera automática abandonarían esos comportamientos sexuales.

Cuando estos paradigmas fueron desechados se comenzó a estudiar la sexualidad, pero ahora desde una postura diferente en la que se la reconoce como una práctica aprendida (*afectada*, por recuperar a Spinoza) por las condiciones sociales y culturales en las que se desenvuelven los individuos. Consecuencia de esta característica se reconoce que la sexualidad, que es construida cultural y personalmente, es una narrativa abierta a los cambios. Allende de los debates sobre las sexualidades y los homoerotismos, hay un apartado dedicado a la idea de la *interseccionalidad* y a sus críticas. Esta perspectiva reconoce que los sujetos se encuentran horadados por sus condiciones de clase, raza, nivel socioeconómico, sexualidad y demás aspectos que los organizan en una jerarquía. Las críticas a esta

idea afirman que no es una jerarquía inamovible sino una organización volátil y versátil en función de las relaciones de los sujetos y de las ideas que se tienen sobre éstos. Esta idea también se relaciona con la idea de los afectos spinozianos y con la idea de que el primer espacio es el del cuerpo y que a partir de la valoración de la materialidad de éste, afectada por cuestiones culturales e históricas, se va a afectar la vivencia del espacio.

El tercer capítulo de esta investigación aborda los antecedentes históricos de Tijuana; su fundación que, en el contexto de la historia de México, fue tardía como la mayoría de las ciudades del norte de la República, pues responde al trazo de la nueva frontera a consecuencia de las guerras intestinas en México y, sobre todo, de un voraz capitalismo estadounidense que, a decir del análisis marxista someramente recuperado aquí, era indispensable para que Estados Unidos, con un control sobre los dos mares, y un acceso a cuantiosos recursos materiales pudiera comenzar su industrialización y consecuente ascenso desorbitado al capitalismo.

El trazo de dicha frontera es consecuencia de una guerra desigual e injusta y la fundación de las ciudades del norte de México es una respuesta al crecimiento del sur de Estados Unidos. En el discurso, Tijuana es el espejo “nefando” de la sociedad californiana pero también, hasta cierto punto, estadounidense. Tijuana se fundó en 1889 pero su auge comenzó hasta el segundo decenio del siglo XX con la implementación de la Ley Volstead por parte del presidente Wilson e, indudablemente, por la corrupción de funcionarios mexicanos, especialmente del entonces gobernador Abelardo Rodríguez que mandó construir el complejo de Agua Caliente.

Durante mucho tiempo, Tijuana fue considerada como el patio trasero de Estados Unidos, un lugar donde se permitía lo que estaba prohibido del otro lado de la frontera. La aparente bonanza de Tijuana durante el decenio de 1920 experimentó un declive por la crisis de 1929 pero se recuperó lentamente y volvió a consolidarse con la entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial. Desde ese momento, la situación de Tijuana fue variable hasta el primer decenio del 2000, cuando hubo un aumento exponencial de la violencia, consecuencia de la guerra contra el narcotráfico. Allende de los datos históricos y estadísticos, hay un breve recorrido por escritores

Tijuanenses que han hablado sobre su ciudad. Hay temas comunes: El muro, el desierto, el otro lado, la violencia.

En el siguiente apartado también se habla sobre la metodología que se siguió para la construcción y procesamiento de los datos. En consonancia las metodologías cualitativas en los estudios de género se reconocen las implicaciones de quien conduce la investigación, sus razones para acercarse al tema y su impacto (*afecciones*) en los sujetos a los que estudia y en los resultados obtenidos. Esta metodología, de orden constructivista, reconoce que no hay una realidad escondida e inamovible a la que se llegará mediante un arduo trabajo de exploración, sino que acepta que hay múltiples realidades inaccesibles y que es a partir de un lenguaje compartido entre quienes forman parte de esta investigación, tanto los sujetos de estudio como el propio investigador, que puede *construirse* una realidad del estudio, pues se trata de una co-creación del conocimiento. Por tal motivo, es totalmente pertinente señalar aquí que, bajo el paraguas del constructivismo, soportado por la hermenéutica, se considera válido el referir al investigador en primera persona, pues es un co-creador de un fenómeno que, de por sí, es subjetivo. De modo que en lo sucesivo y cuando se justifique, introduciré mi participación en el texto en primera persona. En este apartado también tienen cabida las propuestas de Spinoza en el sentido de que la percepción sobre un hecho está en función de la persona que percibe el hecho y no tanto del hecho mismo. También es importante mencionar desde ahora que las co-creaciones son una consecuencia de cómo las personas implicadas se *afectan* entre sí.

Vale la pena puntualizar las ideas y categorías sobre las que se basa la investigación. La valoración del espacio es una consecuencia de la valoración del cuerpo y este cuerpo está horadado por las intersecciones de raza, género, nivel socioeconómico y prácticas sexuales. Estas últimas van a ser aquellas que motiven, de manera más vehemente, la migración de estos hombres a otra ciudad donde puedan vivir, expresar su deseo y entablar prácticas homoeróticas con otros hombres. La imagen de la ciudad, los cuerpos, las prácticas eróticas, las relaciones que entablan los sujetos van a cambiar constantemente, se van a afectar unas a otras.

El último capítulo, en donde se presentan los resultados del trabajo de campo de esta tesis, contiene las historias de los hombres que fueron entrevistados para esta

investigación. Son seis mexicanos y un hondureño, de entre 25 y 48 años que han vivido en la ciudad desde 2 y hasta 25 años. Todos ellos migraron a Tijuana buscando cambiar algo de sus vidas. A algunos los esperaba algún familiar, otros llegaron con sus parejas y otros solos. La mayoría de ellos se identifican como *gay s* porque les gustan los hombres, pero no porque reconozcan en ellos las exigencias culturales necesarias para adscribirse a esta categoría. Aquí es cuando la categoría de sujetos con prácticas homoeróticas es importante pues reconoce que la presencia de estas prácticas no significa adscribirse a la categoría global de lo *gay* que obnubila las diferencias culturales que permiten, en contextos particulares, la posibilidad de contactos eróticos entre hombres.

Capítulo 1. Apuntes sobre el espacio

En el presente capítulo se revisan, someramente, las distintas posturas a partir de las cuales se ha estudiado al espacio, especialmente aquellas que reconocen las implicaciones entre las personas y su entorno más allá de la materialidad de éste. También se revisa el trabajo de Spinoza y se construye una propuesta con base en su idea sobre los afectos que permita relacionar a las personas y al espacio. Esta propuesta se debe a que las propuestas más comunes en el ámbito espacial no consideraban algunos aspectos importantes para la construcción de significados del espacio. Adicionalmente, se presentan los trabajos que se han hecho sobre la relación entre prácticas homoeróticas y el espacio así como un apartado dedicado a la migración cuando está en función de las prácticas homoeróticas.

1.1 Aproximaciones al espacio

El estudio y la reflexión sobre el espacio ha sido conducido con la ferviente creencia de que es un reflejo de la sociedad, de lo que ésta busca representar. En ese sentido, las negaciones, los silencios, los recodos de luz y de sombra ayudan a entender a la sociedad, a que se explique a sí misma.

El cuerpo y el espacio no han sido estudiados con amplitud de manera conjunta dentro de las ciencias sociales. Se niega, aún, la importancia de los afectos humanos en la conformación del espacio. A fin de terminar con esta situación, se necesita renunciar a las ideas binarias, objetivistas y naturalistas que permean en los estudios de las ciencias sociales. Entonces es menesteroso estudiar la relación entre el cuerpo y el espacio desde otra perspectiva que reconozca su articulación, pero también que reconozca que el cuerpo no puede ser estudiado sólo por sus características físicas; se debe reconocer, más bien, su corporalidad. El cuerpo se construye más por cuestiones socioculturales que por su propia materialidad (Díaz, 2014).

La idea del espacio ha sido estudiada desde muchas perspectivas. La que va a ser el sustento de esta investigación es la que, a grandes rasgos, considera que el espacio es construido de manera social, personal, relacional. Para ello, se revisan varios autores

que, desde distintos campos del conocimiento, han teorizado sobre la idea del espacio, como se precisa adelante. En este sentido, las categorías del *lugar* y del *habitar* son las que, dentro de los estudios espaciales están más relacionadas con la propuesta que aquí se maneja pero que no logran satisfacer las aspiraciones de esta investigación por lo que se integra la propuesta del filósofo Benedict de Spinoza a partir de cuyas ideas se organiza la relación que los hombres entrevistados tienen con el espacio, las prácticas homoeróticas y su proceso migratorio.

Entre los primeros intentos por entender los impactos de la materialidad del espacio en los seres vivos se encuentran los que fueron llevados a cabo por la psicología durante la primera mitad del siglo XX. Estos trabajos, que Merleau-Ponty, clasifica como “the classical conception” estudiaban cómo los seres vivos eran afectados por la temperatura, el color y las dimensiones, entre otras características físicas de los espacios. Las funciones perceptuales, *abstract functions*, usualmente las primeras, son definidas como “*percepción del espacio*, eso es, el conocimiento que un sujeto desinteresado podría tener de las relaciones espaciales entre los objetos y sus caracteres geométricos” (Merleau-Ponty, 1994, p. 327).

Aguilar (2014, p. 322) reconoce que para Merleau-Ponty el espacio

“sería entonces una categoría de orden mayor con un carácter de constitución del mundo sensible. La capacidad del espacio es subrayada cuando se afirma su carácter espacializante, es decir, capaz de crear conexiones indeterminadas entre objetos. De este modo se busca superar la separación sujeto-objeto ya que la experiencia de la percepción no se origina en los objetos, sino a través del cuerpo, el cuerpo en el mundo. Más aún, el cuerpo no está en el espacio, ‘es del espacio’ [...] Yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca”.

La propuesta de este autor reconoce que el espacio es una parte inherente del sujeto, que lo percibe a partir de lo que es: “La percepción del espacio no es una clase particular de «estados de consciencia» o de actos, y sus modalidades expresan

siempre la vida total del sujeto, la energía con la que tiende hacia un futuro a través de su cuerpo y de su mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 298).

Una de las consecuencias más palpables de la propuesta de Merleau-Ponty es el concepto de *embodiment*¹. Analizar al sujeto requiere reconocer que éste es una consecuencia de la cultura. Conocer a partir del cuerpo es conocer a partir de la experiencia (Csordas, 1990, recuperado en Aguilar, 2014). La ubicación de las personas va a tener un gran peso en la percepción que estos tienen en el espacio “la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible” Y además “Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio” (Merleau-Ponty, 1994, pp. 295, 296).

Low, recuperada por Aguilar (2014), se basa en las ideas de Merleau-Ponty para proponer la idea de *embodied spaces*, “espacios encarnados”. En ellos coloca al cuerpo en el centro de la organización del espacio reconociendo que éste es “un centro de agencia, una localización para hablar y actuar en el mundo” (Low, 2003, p. 10). El cuerpo del que nos habla, basándose en Pandolfi (1990), va a estar inscrito con “relaciones culturales y sociopolíticas”; en consecuencia, la identidad “está definida por estructuras sociohistóricas que inscriben el cuerpo y naturalizan la existencia de las personas en el mundo” (Low, 2003, p. 11).

El espacio, entonces, no es estático, sino que constantemente “se contrae y expande en relación con las emociones de las personas y su estado mental, sentido de sí mismo (*sense of self*), relaciones sociales y predisposiciones culturales” (Low, 2003, p. 10).

¹ Aguilar (2014, p. 323) traduce, en primera instancia, *embodiment* como corporalización. Un par de párrafos más abajo utiliza la idea de encarnación, que “se trata de acción encarnada en los sujetos que ponen en juego su propia condición corporal” y después se refiere a ella como incorporación. Para el presente trabajo se va a preferir la palabra *encarnación*.

La propuesta de Yi Fu Tuan (1977), recuperado en Aguilar (2014), propone la idea de “cuerpo vivido” y acepta que el espacio es humanamente construido. A partir del conocimiento del cuerpo se organiza el espacio, lo que está atrás, arriba, adelante, debajo (Díaz, 2014, p. 327).

La tarea de relacionar al “cuerpo con el espacio es múltiple y complej[a], para ser cabalmente atendid[a] se requiere situar al cuerpo como producido y productor de espacio a partir de prácticas que muestran tanto creatividad como su inclusión en sistemas ya estructurados (Díaz 2014, p.336).

Aguilar (2014) recupera las principales posturas e ideas desde las cuales se ha estudiado el cuerpo en la ciudad. Su recorrido teórico abarca autores como Hall (1968) y su propuesta de la proxemia, Le Breton (1995), Lefebvre (1974, 2004), Lynch (1984), Mauss (1934), Merleau-Ponty (1964) Moles (1998), Sennet (1990, 1996), Simmel (1988) y Tuan (1977). Tras este amplio recorrido es posible concluir que el cuerpo es el origen para el entendimiento del espacio personal.

El trabajo de Lefebvre (1974) es importante puesto que “rompe con las interpretaciones clásicas de la sociología, presentes hasta mediados del siglo XX, al poner de manifiesto que las intenciones, los planes y los proyectos de los individuos contribuyen al modelado del espacio en el que viven” (Shmite y Nin, 2007, p. 173).

Otra propuesta interesante es la que hace Thomas Fuchs (2007) cuando analiza las percepciones del espacio en personas con desórdenes mentales. Se inspira en Husserl para decir que:

“el espacio vivido puede ser considerado como la totalidad del espacio que una persona, de manera pre reflectiva, vive y experimenta con sus situaciones, condiciones, movimientos, efectos y sus horizontes de posibilidades – siendo su ambiente y esfera de acción de un sujeto corporeizado. El espacio no es homogéneo sino centrado en la persona y su cuerpo, caracterizado por su naturaleza simbólica o física que pone una resistencia, rígida o elástica, al movimiento” (Fuchs, 2007, p. 426).

Este espacio, al que denomina *Lebenswelt* “está particularmente formado por las relaciones sociales y los significados”.

Pero no todas las relaciones van a modificar el espacio vivido con la misma fuerza “las más intensas y estimulantes respuestas van a suceder con la familia o en las relaciones de pareja” (Fuchs, 2007, p. 427). Fuchs (2007) entonces propone la idea de ‘topología existencial’ que define como:

“una matriz personal de significados y relaciones, creando el espacio-tiempo existencial con sus curvaturas, gradientes, barreras, etc. [...] Este mundo es de una naturaleza social esencialmente [...] por supuesto, el espacio habitado por un individuo va a ser invisible a los otros”. Este espacio va a tener puntos que nos atraigan o nos repulsen “que se manifiestan en ‘puntos ciegos’, ausencias o curvaturas del espacio vivido, en los patrones del comportamiento que atrapan a la persona una y otra vez, en las acciones que el individuo se rehúsa a tomar, en las vidas que no se atreve a vivir”.

Qian y Zhu (2014, p. 81, 82), basándose en Tuan (1977) y Relph (1976), afirman que “la experiencia humana y la experiencia especial constituyen, de manera muy importante, la producción de los significados del espacio”. Además, el sentido del espacio está conectado “con las redes de relaciones personales, estructuras sociales e identidades sociales”.

En su estudio sobre el sentido de pertenencia entre los migrantes que han llegado a Guangzhou, China, Qian Y Zhu (2014) desarrollan un esquema de sentido de lugar que incluye *Place attachment* al que definen como “los lazos emocionales que las personas han desarrollado para con sus lugares” y que se vuelve evidente por medio de la necesidad de “mantener cierta proximidad con estos lugares”; *Place Identity* que “considera el proceso en el que la identidad personal emerge de relaciones sociales y afectivas con lugares específicos. Las identidades individuales están definidas con base en las características particulares de ciertos lugares dado que estos permiten que emerja un sentido de distinción, continuidad, auto estima y auto eficacia *self-efficacy*” La última característica sería la que se refiere a *Place Dependence* y que “se

refiere a la dependencia a hacia un lugar a fin de lograr ciertos objetivos y hacer cosas que nosotros queremos [...] generalmente se encuentra asociado con la auto actualización y auto realización de las personas a través de experiencias espaciales” (Qian y Zhu, 2014, p. 86).

Además, reconocen que “mientras los estudios previos habían considerado a la migración como un proceso de-territorializante asociado con la aniquilación de lazos emocionales para con los lugares, muchos trabajos académicos sugieren que el concepto de *lugar* sea posicionado en un contexto espacial que incluye a la migración como un importante eje alrededor del cual los significados del espacio están contruidos (Lawson, 1999)” (Qian and Zhu, 2014, p. 82). El sentido del lugar incluye el lugar desde donde vienen y el lugar al que llegaron “Este acercamiento evidencia la incesante re-negociación de las identidades basadas en los lugares [de origen] en múltiples sitios a fin de ilustrar el complejo proceso de pertenencia y exclusión incrustado en las trayectorias de la migración (Lawson, 1999)”, de tal manera que el desplazamiento se traduce en “dolor y duelo debido a la disyunción entre el espacio ocupado actualmente y las identidades establecidas culturalmente (Inhalan and Finch, 2014; Bogac, 2009)” (Qian and Zhu, 2014, p. 82).

De la misma manera que en las otras propuestas, quienes migran construyen su sentido del lugar a partir de las relaciones sociales de las que forman parte (*Íbid.*). Esta idea es la que desarrolla Brickell en su análisis sobre las redes de afecto “Nuestras relaciones con otras personas forman los contornos del espacio ya que afectan las relaciones de proximidad y distancia ente los cuerpos (Ahmed, 2006, p. 3)” (2015, p. 185). Estas redes “incluyen las conexiones entre sentimientos, emociones y espacios y las formas en que los sentimientos viajan a través de caminos – literales y figurativos – entre las personas, espacios y personas en tiempo y espacio” posteriormente “nuestros sentimientos se desarrollan dentro de los espacios que habitamos y, contrariamente, el espacio se vuelve significativo cuando las emociones y sensaciones circulan a través de ellos. Los sentimientos se incorporan dentro y alrededor de ciertos lugares (Bondi, Davidson y Smith, 2005, p. 3)” (Brickell, 2015, p. 194).

Otra categoría de suma importancia en cuanto al estudio entre las personas y el espacio es la del *lugar* que se ha nutrido desde las perspectivas humanísticas y radicales. Si bien esta categoría no se utilizará en los resultados de la investigación es importante rescatarla porque, dentro de los estudios de índole espacial, ha sido ampliamente utilizada y es bastante cercana a la propuesta que se hace en esta investigación. La categoría de *lugar* es el antecedente directo a la propuesta que se busca hacer en esta investigación pues ha aportado valiosos elementos en cuanto a la relación entre las personas y su entorno más allá de las cuestiones físicas y materiales que se estudiaban con anterioridad.

La primera de las perspectivas a partir de las que se estudia al *lugar* -la humanista- busca elucidar la manera en la que los seres vivos se relacionan con los espacios que frecuentan, de qué manera su paso constante y reiterado por ciertos sitios les va a ayudar a construir una idea de lo que son, de su vida, de su identidad; la segunda, busca entender cómo el espacio es utilizado para reproducir al capital. Las ideas provenientes de las perspectivas marxistas van a buscar explicar el papel que juega el espacio físico en el proceso de desarrollo del capitalismo, su relación con la idea de construcción de identidades y cómo dicha idea puede ser tergiversada por el capitalismo para volverla banal y vacía al tiempo que más rentable económicamente. Los estudios desde tal perspectiva ven a los lugares y buscan entender los flujos y relaciones que se establecen entre ellos y que permiten reproducir el capital.

Los orígenes

El *lugar*, a diferencia de otros es de, relativamente, reciente creación. Sin embargo, desde otros campos del conocimiento, dicho concepto también ha suscitado debates al respecto; desde la Filosofía, por ejemplo, hay dos perspectivas que tienen por objetivo estudiar al *lugar*. La primera de ellas, de origen aristotélico, afirma que "el lugar es el límite que circunda al cuerpo y es, por lo tanto, una realidad por sí misma; y la moderna, según la cual es una determinada relación de un cuerpo con otros" (Ramírez y López, 2015, p. 160).

Castree (2003), citado en Ramírez y López (2015) afirma que la escala del *lugar* es variable y que es posible referirse a cualquier punto específico de la superficie terrestre con ese nombre, como también lo señala Cresswell (2009). Posteriormente,

Castree rescata que se puede nombrar de la misma manera a un espacio más restringido y acotado; por último, recupera la idea de que puede estar relacionado con ámbitos de la vida cotidiana y que, por ende, se encuentra permeado por la identidad de un individuo o una comunidad, esta última parte de la definición posee una connotación cultural.

Hacia el decenio de 1970, la categoría de *lugar* tuvo un uso más amplio consecuencia del surgimiento de la corriente humanista, o humanística, dentro de las ciencias sociales, que buscó relacionar la cultura de un grupo específico con su localización. Básicamente, esta perspectiva afirma que quienes ocupan y hacen uso de un sitio determinado lo apropian simbólicamente y lo utilizan como un referente para crear una identidad. Uno de los principales promotores de esta perspectiva es Yi Fu Tuan. Huelga rescatar que, desde la perspectiva humanística, se promueve la idea de que la apropiación de un espacio determinado conlleva su transformación (Ramírez y López, 2015; Cresswell, 2009).

En tal sentido, Gregory *et. al.* (2009, p. 593, recuperado en Ramírez y López (2015, p. 161), afirman que "Generalmente se distingue a través de los significados culturales y subjetivos, a través de los cuales se construye y diferencia".

El lugar desde la perspectiva humanística

Las ideas aquí expuestas tomaron fuerza hacia el decenio de los setenta, como ya fue mencionado, cuando se cuestionó la revolución cuantitativa por considerarla una perspectiva "deshumanizante" que no permite dar cuenta de los procesos y situaciones que afectan a los seres vivos y que no pueden ser contabilizados de manera técnica. En este tenor, la discusión sobre el *lugar* vuelve y es vinculada con la idea del *habitar* que ya había sido trabajada desde diversos campos del conocimiento. Se habla del *lugar* y se relaciona con una localización provista de sentido (Ramírez y López, 2015).

Cresswell (2009, p. 1) diferencia las dos ideas precedentes y afirma que el *lugar* es "una localización específica que ha sido dotada de sentido. El lugar es un sitio con significados en el que se combinan *localización, locale y sentido de lugar*" a los cuales define como:

- *Localización* es la posición absoluta que un sitio ocupa en un plano cartesiano referido mediante coordenadas que enuncian su posición en los ejes X y Y.
- *Locale* hace referencia a los atributos materiales que permiten las relaciones sociales, la forma en cómo se ven y se perciben tales atributos. Abarca la infraestructura y aquello que sea tangible.
- *Sentido de lugar* es la forma en la que las personas, que se encuentran en una *localización* y que, combinadas con lo *locale*, experimentan su presencia ahí. En palabras del autor, son "Los sentimientos y emociones que son evocadas por un *lugar*" (Cresswell, 2009, p. 1). Tales sentimientos pueden crearse individualmente o pueden ser compartidos entre personas que se identifiquen como comunidad; pueden haberse experimentado en carne propia o pueden ser referidos por quienes integran la comunidad. Sea cual sea su origen, los *sentidos* que se le atribuyen a tal *lugar* van a atraer personas o a alejarlas. Tales *sentidos* de lugar van a crearse a partir de los procesos de *mediación* y de *representación*.

El autor prosigue con su análisis y afirma que en los *lugares* existe *materialidad*, *significado* y *prácticas*. La primera de estas características es la infraestructura, lo tangible, que pueden ser los grandes monumentos de una ciudad o las angostas calles que son cruzadas para llegar a la casa o al trabajo. La segunda es la que permite diferenciar una mera localización, un sistema de coordenadas y tener la posibilidad de nombrar una ciudad. La nominación crea al *lugar*, le da un significado y va más allá de la simple ubicación. Los significados son forjados y trabajados día con día, pero nunca están acabados. Se hacen, se deshacen, se rehacen, se confirman cada que son pensados y actuados. El significado de los lugares siempre peligra puesto que las personas que los utilizan los dotan de otros sentidos que les van a permitir y a promover llevar a cabo prácticas específicas que, en ocasiones, van a ser contrarias a las que buscan otros grupos. El *lugar* está en un constante proceso de lucha entre los diferentes grupos que lo utilizan y lo significan.

Por último, los lugares son utilizados y ahí, por ellos, son llevadas a cabo ciertas prácticas. Estas prácticas son el sustento a partir del cual se va a dotar de significado al *lugar*. Las prácticas o los hechos históricos van a significar al *lugar* como también

lo van a hacer las actividades diarias de quienes transitan y viven ahí. Estas últimas, aunque menos visibles para la sociedad, van a ser las más importantes para los individuos ya que se verán ahí reflejados. Las prácticas pueden ser únicas o reiterativas y de ellas se va a obtener la *experiencia* que, para el autor, es considerada el núcleo del *lugar*.

Tales prácticas van a ser permitidas por la infraestructura física del *lugar* y la susodicha infraestructura va a existir por las exigencias y necesidades que un determinado grupo tiene de ellas. Van a ser construidas por un orden y constructoras y generadoras de ese mismo orden.

Uno de los más importantes exponentes de la perspectiva humanística y que ha dedicado gran parte de su trabajo a la conceptualización de la idea de *lugar* es Yi Fu Tuan quien, desde la fenomenología, afirma que hay una relación estrecha entre la idea de *lugar* y la búsqueda de significados. De acuerdo con Gregory (2009), citado en Ramírez y López (2015, p.165), "la experiencia, las percepciones, las interpretaciones, las sensaciones y la memoria son constitutivas del lugar".

Para Tuan (1974) el concepto puede usarse y entenderse con dos significados: la posición a partir de los significados simbólicos, dados a una localización específica; el otro, el de la localización espacial, es consecuencia del *vivir en* y de lo que significa esta asociación con el espacio. "En su opinión, el lugar tiene un espíritu y personalidad que se manifiestan por las expresiones de carga emocional adquiridas por su localización o por su función de nodo; pero al mismo tiempo, se tiene un sentido de lugar cuando, a pesar de sus caras únicas, los humanos, al expresar sus discernimientos morales y estéticos, dan a los sitios percepción a través de sus sentidos, a partir de gustos preferencias y sentimientos" (Ramírez y López, 2015).

Tuan (1977) introduce su texto con la afirmación de que "Lugar es seguridad, espacio es libertad", los lugares además son los centros donde nuestras necesidades animales pueden ser satisfechas sin percibir algún riesgo, tal es el caso de las necesidades de comida, agua, descanso y procreación. Realiza una metáfora interesante pues percibe el espacio como movimiento, como dinámico y el lugar como pausa, como quietud y,

de alguna manera, aunque no lo dice tácitamente, como contemplación, como la posibilidad para el embelesamiento.

Cuando habla de la experiencia, la reconoce como las maneras por medio de las cuales las personas conocen y construyen la realidad y que puede llevarse a través de los sentidos hasta llegar a la simbolización. De esta manera, las situaciones y los objetos son percibidos a partir de nuestros sentidos y de cómo somos. Significamos y percibimos a partir de lo que somos.

Ramírez y López (2015, p. 166) reconocen las aportaciones hechas por Relph, inspirado en Husserl, para el estudio del *lugar*; por una parte, se encuentra la intencionalidad, que se refiere a "la conciencia de que no se puede obtener de lo abstracto, sino que somos en lo concreto y a partir del lugar"; por otra parte, la esencia que "es lo que hace a algo ser lo que es, lo que hace que un lugar sea tal".

Con anterioridad fue, brevemente, esbozada la idea de Cresswell (2009) sobre las prácticas que van a dotar de significado a los sitios. En este tenor, el trabajo de Vidal y Pol (2005), profundiza en tal idea.

Desde la Psicología, la idea de *apropiación* fue conducida por los estudios del soviético Lev Semiónovich Vigotsky y continuada por Alekséi Leontiév. Para ellos, la *apropiación* es entendida como "un mecanismo básico del desarrollo humano, por el que la persona se 'apropia' de la experiencia generalizada del ser humano, lo que se concreta en los significados de la 'realidad'" (Vidal y Pol, 2005, p. 282). Para los autores, la apropiación es entendida como la "interiorización de la praxis humana a través de sus significados. [...] A través de la apropiación, la persona se hace a sí misma mediante las propias acciones, en un contexto social e histórico" (2005, p. 283).

Las acciones que los seres humanos llevan a cabo dejan una impronta en el espacio que va a tener un significado:

"a través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su 'huella', es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente. [...] Las acciones dotan al espacio de significado individual y social (Pol, 1996, 2002a). Mientras que, por medio de la identificación simbólica, la persona y el grupo se reconocen

en el entorno, y mediante proceso de categorización del yo - en el sentido de Turner (1990) - las personas se auto atribuyen las cualidades del entorno como definitorias de su identidad (Valera, 1997; Valera y Pol, 1994)" (2005, p. 283).

Posteriormente, Vidal y Pol (2005) hablan de la idea del *espacio simbólico* al cual relaciona Valera (1993, 1996) con el simbolismo como una propiedad inherente a los espacios y a la percepción que de éstos se tiene donde el significado puede darse por las "características físico-estructurales, de la funcionalidad ligada a las prácticas sociales que en éstos se desarrollan o de las interacciones simbólicas entre los sujetos que ocupan dicho espacio". Esta idea, según los autores, se relaciona con la mencionada por Gibson (1979), citado en (Vidal y Pol, 2005, p. 286), "donde se enfatiza la percepción del entorno en cuanto a su posibilidad de uso". Los sujetos van a entender la manera en la cual pueden actuar en un determinado sitio en función de la materialidad de éste, la disposición y presencia de ciertos objetos y las necesidades de quienes ahí se encuentran, así como del sujeto en cuestión. "Percibimos un cierto significado porque percibimos un determinado contexto ambiental en que éste y sus elementos muestran un determinado sentido de uso, una determinada oportunidad - *affordance*. (Gibson, 1979)" (Pol y Vidal, 2005, p. 287).

Valera (1997: 20), citada en Pol y Vidal (2005, p. 287), sugiere que el espacio simbólico urbano tiene la capacidad de identificar a un determinado grupo asociado a un entorno en particular y que es capaz de "simbolizar alguna o algunas de las dimensiones relevantes de esta categoría y que permite a los individuos que configuran el grupo percibirse como iguales en tanto en cuanto se identifican con este espacio".

Cuando los autores hablan de la identidad y el lugar, apuntan que uno de los componentes más importantes es el de "identificar el entorno, ser identificado por el entorno e identificarse con el entorno" (*Íbid*, 288).

Finalmente, la exposición de Pol y Vidal (2005, pp. 291-292) concluye con la afirmación de que "la apropiación del espacio es un proceso dialéctico por el cual se vinculan las personas y los espacios, dentro de un contexto sociocultural, desde los niveles individual, grupal y comunitario hasta el de la sociedad. [...] Entre sus

principales resultados se hallan el significado atribuido al espacio, los aspectos de la identidad y el apego al lugar, los cuales pueden entenderse como facilitadores de los comportamientos [...]".

El lugar desde la perspectiva marxista

Si bien la idea de *lugar*, promovida desde el marxismo, puede tener algunas similitudes con las perspectivas humanísticas, hay una férrea crítica que se basa en el hecho de que los análisis humanísticos son demasiado específicos, que abundan en detalles nimios y, sobre todo, que no permiten entender la vinculación que existe entre distintos *lugares*. Para el marxismo no importa la experiencia ni la unicidad de los procesos que se construyen y que construyen *lugares*; importa cómo éstos se relacionan entre sí dando la posibilidad de crear conexiones que permitan reproducir al capitalismo. Esta premisa permitió reflexionar sobre el proceso mediante el cual los eventos de índole global interfieren en las dinámicas de los grupos locales.

Dos reconocidas personalidades en el campo de los estudios del marxismo y sus implicaciones espaciales, Massey y Harvey, tuvieron distintas ideas sobre el significado del término y lo hicieron palpable en escritos como *El sentido global del lugar* y *The political place of locality studies*, de la primera y, del segundo, *From space to place and back again*. Las diferencias en sus concepciones pueden distinguirse en tres puntos como lo refieren Ramírez y López (2015):

- Harvey abunda en las generalidades del capitalismo mientras que Massey busca entender las condiciones generales de reproducción de los lugares.
- Ambos reconocen que los *lugares* no son estáticos; sin embargo, Massey se refiere a una idea de construcción, más relacionada con la cultura, que reconoce las posibilidades de transformación a partir de un movimiento abierto mientras que Harvey recupera la visión de Lefebvre para hablar de un proceso de *producción* llevado a cabo por el capital.
- Coinciden en la importancia de la materialidad para la concreción de un lugar; Harvey considera que tal condición le es inherente y Massey, por su parte,

reconoce que esa materialidad, y sus significados, se encuentra en un proceso de cambio constante.

Para Harvey (1996), citado en Ramírez y López (2015), el lugar es portador de significados puesto que, por una parte, es "el resultado de la permanencia física relativa de las estructuras físicas y sociales de la tierra que las generan al interior del flujo de la circulación del capital (1996: 295), pero también de las tensiones que resultan entre la inversión especulativa en el desarrollo de un lugar y de la movilidad de otras formas de capital (2015, p. 296)".

Para Harvey (1996) hay dos formas de crear lugares. Desde la visión relacional espacio-tiempo se basa en la idea de las existencias, entendidas como las estabildades, efímeras o longevas, pero nunca perpetuas, que logran dichas entidades y que afectan la delimitación con otras entidades, así como su ordenamiento interno, que van a crear las condiciones espacio-temporales. Esta visión desemboca en la idea de que el *lugar* puede ser entendido como una localización física un mapa espacio temporal cuyo proceso de creación haya sido llevado a cabo bajo un proceso social específico. La otra posible conclusión es hablar de una 'existencia' que esté "transformando la construcción del espacio". Harvey menciona la importancia de que el espacio sea transformado, materialmente, para poder hablar de la creación de existencias espacio temporales.

La otra posibilidad que reconoce el autor es la de considerar al *lugar* como locus de ideales, institucionalizaciones que van a configurar las relaciones sociales y sus prácticas materiales que están, ambas, profundamente influidas por las relaciones de poder y discursivas con lo que busca "entender los lugares como configuraciones internamente heterogéneas, dialécticas y dinámicas de las 'existencias' relativas dentro de la dinámica general espacio temporal de los procesos socioecológicos" (Harvey, 1996, p. 296). Es posible entender a las localizaciones en un momento estático y como entes aislados pero, afirma, lo más interesante es poder conocerlas a partir de la combinación y relación de todos los momentos posibles.

Posteriormente, en el apartado *Lugar y poder*, el autor afirma que ha sido necesario que los grupos sojuzgados, que no son considerados importantes en el capitalismo ni

en el patriarcado, pero que pueden llegar a permitir su reproducción, han buscado crear *lugares* con el fin de resistir los embates de las dos grandes estructuras previamente mencionadas. En la presente investigación se considera que, al lograrlo, regulan el acceso que las personas tienen ante ese lugar y buscan, entonces erradicar el discurso que consideran negativo pero que, muchas veces, han somatizado tanto, como apunta Bourdieu (2015), que la estructura misma se mantiene y sólo se cambian las posiciones que las personas ocupan.

Casi al final, el autor escribe sobre la peligrosidad de enarbolar la idea del lugar puesto que hacerlo, afirma, exacerba las diferencias entre personas y, así, aísla a quienes no comparten las mismas características. El *lugar* es el primer paso del fascismo, puesto que jerarquiza a los seres humanos. En ese sentido, el capitalismo banaliza la idea de identidad, propuesta por Heidegger, para lograr una adscripción a un grupo específico, a través de la posibilidad de producir *lugares* donde se sustenten actividades de las cuales las personas se consideren partidarias.

El habitar

Profundamente relacionado con la idea del *lugar*, y que también ocupa una parte importante en la presente investigación, es la idea del *habitar* que se ha nutrido por el trabajo proveniente de diversos campos del conocimiento, especialmente desde la Filosofía. El *habitar* es entendido como estar en el mundo, saberse parte de una comunidad, generar identidad, sentirse seguro y libre. Esta idea reconoce las características que los seres vivos le otorgamos al espacio siempre que sean de protección, de cuidado, de resguardo. Hay una parte que queda soslayada desde tal perspectiva puesto que los significados atribuidos a los lugares no siempre son considerados como positivos. A veces inspiran miedo, temor, tristeza, impotencia, a veces nos son insoportables y ello no significa que dejen de ser importantes, más bien, representan la compleja articulación de sentimientos que la naturaleza y los sentimientos pueden expresar.

Uno de los autores que han sido preponderantes en la evolución del pensamiento que reconoce las formas en que nos relacionamos con nuestro espacio es Relph. Desde la fenomenología de Heidegger retoma el concepto de *habitar* (*dwelling*) que

está ampliamente relacionado con la idea de la existencia humana lo que le permite hablar de la idea de *comunidad*.

Giglia (2012) recupera las principales posiciones de diversos autores que se han dado a la tarea de pensar la idea de *habitar*. Retoma a Radkowski quien afirma que la importancia del *habitar* recae en el hecho de estar ubicado en un lugar en un momento específico del tiempo, es la posibilidad de tener injerencia en el tiempo desde un espacio al cual, en consecuencia, le estaremos dando un significado y, así, un recuerdo.

El *habitar* reconoce nuestra presencia en un *lugar* determinado, dicha presencia puede ser efímera, longeva, estática, cambiante. Permite al sujeto saber dónde está ubicado, reconoce su presencia, el valor que tiene en su unicidad.

Posteriormente, la autora recupera a Ernesto de Martino quien, inspirado en el trabajo de Heidegger, y cercano a las ideas del existencialismo y la fenomenología, habla de una idea de *habitar* que está más allá de la existencia en una localización y que se refiere a la capacidad de estar consciente en el tiempo, en el sentido de "estar presente en la historia" mediante la cultura.

En uno de sus textos, de Martino (1977) ejemplifica con mito fundacional del pueblo Aquilpa que ha cambiado constantemente de ubicación y, en cada nueva localización en la cual se establecen, llevan a cabo un rito fundacional el cual consiste en plantar en la tierra el palo totémico y, a partir de ese momento, comenzar a construir y organizar su nueva ciudad. Este relato permite entender que, para este grupo nómada de recolectores, recrear el mito fundacional les permite dotar de un pasado y un significado a la nueva localización en la cual comenzarán a habitar y en la cual comenzarán a construir sus vidas. En palabras de de Martino "Con ello se quita al lugar su angustiante historicidad, su riesgoso carácter caótico, y se lo convierte en una repetición del mismo lugar absoluto, del centro, en el cual una vez, que es la vez por excelencia, el mundo fue garantizado" (Giglia, 2012, p. 11).

El pueblo Aquilpa dota de un significado a una localización desconocida a partir de un ritual previamente conocido que les permite reconocer, en esta nueva ubicación, características altamente valoradas que van a ser el sustento ideológico e intangible,

de su actuar cotidiano; este proceso va a ser concretizado por medio de un objeto - el palo totémico - que les proporcionará un referente para crear significados y vivencias nuevas.

El otro autor que recupera Giglia (2012) es Heidegger quien abunda más en la idea del *habitar* que en la de *lugar* aunque ambas estén profundamente relacionadas. Para el filósofo, la idea de *ser* está profundamente relacionada con la de *habitar en el mundo*. En este sentido, habitar no sólo significa residir en una ubicación que proteja de las inclemencias del tiempo, sino que va más allá al afirmar que se requiere sentirse protegido, sentirse presente. Heidegger relaciona las ideas de *habitar*, *construir* y *cuidar*. Es útil pensar que la posibilidad de construir no debe ser vista únicamente como la creación de una infraestructura material sino como algo personal, una inscripción que está grabada en la materialidad pero que sólo es visible ante nuestros ojos.

Harvey (1996, p. 13) también retoma al filósofo alemán y a la idea de *habitar* que trabaja. Reconoce que, para lograrlo, se requiere crear una unidad entre la unidad espiritual de los humanos y de las cosas. En su análisis retoma a Relph (1989: 26-9) quien no hesita en afirmar que para poder construir *lugares* es necesario que las experiencias ahí obtenidas sean "profundizadas por el tiempo y calificadas por la memoria".

El análisis de Harvey, en relación a Heidegger y sus ideas, concluye que se debe reforzar la idea de *lugar* puesto que tal actividad va a permitir resistir ante los embates del capitalismo. Sólo la unicidad de una localización y los arraigos que estén en las memorias de los sujetos que ahí *habitan* van a poder hacer mella en el proceso de producción capitalista que, evidentemente, necesita localizaciones y recursos materiales para continuar su expansión. Al espacio del capitalismo contemporáneo se lo considera como homogéneo, como un espacio en el que no pasa nada. La reproducción del capital necesita las menores fricciones posibles y limar las asperezas del espacio permiten que dicha reproducción suceda con mayor rapidez (Shmite y Nin, 2007).

Posteriormente, en el apartado intitulado *El lugar como sitios (locus) de la memoria colectiva*, Harvey (1996) abunda en la idea de que, si bien los *lugares* son los recipiendarios de nuestros recuerdos, hay en esta afirmación cierto peligro ligado a la idea de que tales recuerdos sólo pueden ser compartidos por sujetos con intereses afines. Luego entonces, estos mismos intereses también serán contrarios a los de otros grupos y esta imposibilidad para compartir los recuerdos ahí anclados va a significar una lid entre grupos con divergencias.

Harvey (1996) recupera a Bachelard cuando menciona, brevemente, dos actividades que se encuentran ligadas y que tienen cabida en el *lugar*, la de la remembranza y la de la imaginación. Creamos, inventamos nuestras vidas en *lugares* donde recordamos lo pasado o donde, por el imaginario colectivo creemos que es posible que ciertos sucesos ocurran. La imaginación, quizá tanto como la remembranza, es el motor que impulsa a los seres humanos a asistir a ciertos *lugares* con la intención de lograr algo. Mary Gordon (1995: 47), citada en Harvey, afirma que "Hay un lazo entre la esperanza y la memoria. Sin recordar, uno no puede estar confiado en algo. Y así el tiempo no significa nada".

Los tres autores mencionados con antelación - Radkowsky, de Martino y Heidegger - convergen en la idea de que para *habitar* es necesario *estar presente*, para ello es necesario reconocerse en una localización y reconocer el orden espacial que la rige. Reconocer este orden, que también es social y cultural, va a permitir al sujeto actuar en consecuencia. El actuar en consecuencia también va a posibilitar al sujeto sentirse en sintonía para proceder de la manera requerida por las exigencias culturales y sociales.

Después del recorrido por los autores mencionados previamente, Giglia (2012, p. 13) propone una definición de habitar: "Es un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse adentro de él, y establecer un orden propio". En este sentido, el *habitar* permite al sujeto *estar* en un *lugar* en el cual se desarrollan actividades que él apoya o disfruta presenciar o realizar, que le hacen sentirse cómodo, confiado. Es interesante esta

definición puesto que no enuncia de manera tácita la relación que existe entre el *habitar* y el sentir protección.

Si bien la idea de *habitar* está ampliamente relacionada con la de *lugar* no sería posible que todos los *lugares* se habiten ya que, como fue expuesto previamente, la actividad de *habitar* se refiere a estar en una localización a la que se ha dotado de sentimientos como el de protección, amparo, sosiego, entre otros; no es posible, o cuando menos no lo refiere la autora, poder *habitar* un lugar donde los sentimientos que se experimenten sean de miedo, zozobra, desesperación o impotencia. En tal sentido, la idea del *habitar* es útil para pensar los sentimientos positivos que hemos conferido a una localización a través de las prácticas que ahí hemos tenido y las experiencias que hemos obtenido; por otra parte, resulta limitada al tratar de vincularla con ideas de miedo, de impotencia, de imposibilidad, mismas que también *crean lugares*. El *lugar* se crea a partir de los sentimientos que experimentan las personas que están en una localización y los significados son tan amplios como lo son las posibilidades de experimentar y sentirse de alguna forma en ellos.

Finalmente, la idea de *ser* también es recuperada, brevemente, por Cresswell (2009) cuando habla de que, para *ser*, es necesario contar con un sustento físico, con un *lugar* al que se esté relacionado y, de alguna manera, ligado a.

Pensar desde los márgenes

Con base en los debates que se han suscitado para entender al género, se explica que las actividades dirigidas a, y llevadas a cabo por, sujetos que están horadados por su diferencia sexual, estén también diseñadas y materializadas en espacios específicos. En ese sentido, Soto (2015) afirma que los espacios son percibidos, de manera diferenciada, por sujetos masculinos y femeninos. Son, en sus palabras "Un tiempo y un espacio marcado por la diferencia" (Soto, 2015, p. 78).

En otra publicación (Soto, 2003, p. 89), afirma que "la reflexión feminista sobre el espacio y los lugares, proviene del profundo cuestionamiento a los roles asignados a las mujeres, a la distribución espacial desigual de hombres y mujeres, todo lo cual determina las posibilidades de aparición, desplazamientos, movilidad y la construcción de imaginarios simbólicos". Si tal afirmación es contrastada con lo

expuesto por Harvey (1996) es preciso reconocer que la construcción de los espacios y lugares en una sociedad no sólo es un proceso que es productor y generador del orden social sino que es una consecuencia, mediante la cual el orden patriarcal de las sociedades en las que vivimos buscan, a través de todos los medios posibles, evidenciar las diferencias que existen entre los sujetos *centrales* y los *periféricos* y que el espacio es una forma más de lograrlo.

El género, además, va a ser entendido no únicamente a través del binomio hombres-mujeres ni masculino-femenino puesto que esto limita su entendimiento. Para resolver esta situación, se retoma la propuesta de Serret (2011, p. 75) en la que habla acerca de las *parejas simbólicas* que, en sus palabras, "funcionan como referentes de significación en la medida en que nos permiten comprender los procesos que caracterizan la aprehensión humana del mundo en virtud del principio de identidad. Podemos comprender, situar, apropiarnos de algo en la medida en que distinguimos al fenómeno de aquello que lo niega, que encarna sus límites y su alteridad" La idea de las parejas simbólicas se sirve de la *negación*; se define algo a partir de lo que no es.

La autora ejemplifica con el caso de *A* y *-A*. Considera a *A* como la categoría central y a *-A* como lo periférico. Tal idea resulta más útil para pensar la dicotomía sobre la que se ha construido la sociedad. También es preciso rescatar, como lo ha propuesto Crenshaw (1991), desde la teoría de la interseccionalidad, que hay personas que ocupan posiciones *centrales* en algunos aspectos y *periféricos* en otros y que estas posiciones, como se propone con la *Translocational Positionality* no son fijas sino variables. Reconocer esto permite entender a las personas como una totalidad con aspectos socialmente reconocidos y otros socialmente punibles y no a partir de una esencialización de sus características, especialmente las físicas. Por ello al agrupar en las categorías de lo *central* y lo *periférico* es preciso reconocer que las personas pueden ocupar un nicho en una de estas categorías pero que tales categorías no son fijas sino *relacionales* puesto que van a variar en función de la alteridad con la que interactúen.

Entender a los sujetos de esta manera permite dar cuenta de que sus características físicas no son tan importantes si se las compara con sus *status*, sus actitudes o sus pensamientos y que son éstos los que más los alejan o acercan a lo *central* o a lo *periférico*.

Desde los estudios de género, ha sido posible, no sin vicisitudes, evidenciar que los sujetos ubicados en lo periférico han sido constreñidos a espacios cuyas principales características han sido la reclusión, la invisibilidad y el silencio. El análisis, desde la perspectiva de género, para llegar a estas conclusiones, requiere dejar de concebir al espacio como un simple 'escenario' donde se desarrollan las actividades de las personas y comenzar a pensarlo como un agente activo que incide sobre los sujetos.

Otra de las aportaciones hechas desde el feminismo es pensar en el binomio *público-privado* y asociarlo con sujetos *centrales-periféricos* como bien lo afirma Bender-Baird (2016). Esta idea, posteriormente, la relaciona con las afirmaciones hechas por Foucault (1975) en relación a la idea del panóptico como el *lugar* desde donde el cual se puede ver a la alteridad y ejercer poder y control sobre ésta. A diferencia de la idea original, en el espacio público las personas pueden ver y ser vistas de tal manera que pueden ejercer poder sobre otras, pero también pueden ser controladas por quienes las ven. El espacio público, visto de esta manera, es considerado un organizador del orden social.

Otra aportación del trabajo de Soto (2003) es la que se refiere a la percepción de miedo o inseguridad, por parte de sujetos periféricos, que les impide un completo uso y goce del espacio público y que les constriñe al espacio privado y doméstico donde, aparentemente, no se percibe que existan amenazas. Posteriormente, relaciona esta idea con el papel preponderante del poder en el proceso de creación de *lugares*. Los ciudadanos, las sociedades y las ciudades, como lo afirma Pacheco (2004), son construidos en función de la heterosexualidad obligatoria y del patriarcado. La autora afirma que tal condición es necesaria para que el sistema heteronormativo siga existiendo.

La cuestión del poder está estrechamente relacionada con la del *status* que es el tema al cual se dedica Spain (1992). Ella habla del *status* relacionado con los *espacios* y cómo la infraestructura de éstos va a influir en el acceso diferenciado de personas *centrales* y *periféricas* a conocimientos y a actividades socialmente reconocidas.

Una de las críticas de la autora versa sobre la pregunta, que pareciese eterna, que ha ocupado las mentes de quienes se dedican pensar el espacio, que fue mencionada

con anterioridad: ¿es el arreglo espacial una consecuencia de los procesos sociales o viceversa? Pensar en una relación causal, argumenta, impide dimensionar el proceso en toda su extensión. Si bien es cierto, como argumenta Harvey (1973), recuperado en Spain (1992) que los espacios son producidos desde un cierto orden social, van a ser las trincheras desde los cuales se promuevan los lineamientos de la sociedad. Van a ser producto de un cierto orden social pero, también, producidos a partir de tal orden.

La tesis que la autora propone, y que es uno de los estandartes de los feminismos, es la idea de que las diferencias de *status* entre sujetos *centrales* y *periféricos* van a producir espacios *generizados* y que tal segregación va a ser institucionalizada y, desde ahí, se va a reproducir el orden social patriarcal.

La idea del patriarcado, como ha sido evidenciado por el feminismo radical, entiende a éste como una "jerarquía masculina que va a organizar a la sociedad, con base en diferencias biológicas, que se manifiestan en el control del trabajo y de la sexualidad de las mujeres" (Spain, 1992, p. 25).

Esta idea, vista a través de la propuesta de Serret (2011) da cuenta de que el patriarcado va a ejercer su poder contra todo lo *no central* - que no reúna las características de ser blanco, masculino, heterosexual - que ha sido señalado, por el feminismo, como la triada de valores socialmente reconocidos y a partir de los cuales se jerarquiza a los seres humanos.

En relación con la cuestión espacial Spain (1992) afirma que las diferencias biológicas entre los sujetos *centrales* y los *periféricos* se materializan en el espacio creando distancias entre ellos. Estas distancias no son consideradas únicamente en su carácter físico, sino que representan, también, una lejanía social entre los sujetos que no va a desaparecer a menos de que se desdibujen los binomios y las características de los sujetos sean repensadas en un sistema que no les jerarquice.

La idea de *lugar* permite entender cómo los seres vivos nos relacionamos con nuestro entorno, mismo que, a partir de nuestras vivencias y experiencias hemos dotado de significados. Los lugares a los cuales asistimos nos van a atraer por lo que hay en ellos, por lo que representan, por lo que podemos hacer ahí, por lo que podemos ser

ahí. Nuestra presencia se encuentra condicionada por nuestras diferencias, por nuestras características, por nuestras posibilidades y, así, hay lugares en los que no vamos a poder entrar porque, en sus resquicios, suceden prácticas con las cuales no coincidimos, a las cuales no apoyamos, para las que representamos una amenaza.

Así, los sujetos que se consideren más cercanos al centro van a tener mayores posibilidades de ocupar espacios públicos donde sean visibles y reconocidos por la sociedad y, aquellos que no lo sean, estarán, de alguna manera, confinados a desenvolverse en un espacio privado que limite sus actividades y capacidades.

El objetivo de utilizar dicha categorización, para el presente trabajo, es reconocer que las diferencias de género, clase y raza van a influir y a determinar la forma en la que las personas pueden asistir a ciertos espacios, las condiciones que les son impuestas para llegar a ellos y, también, su posibilidad de permanencia.

Visto así, el espacio no es inocuo, está cargado de significados que vamos a entender y a representar a partir de lo que somos. Hablamos, pensamos, sentimos y expresamos lo que vivimos desde el lugar donde nos encontramos. No sabemos hacerlo de otra forma, no podemos, no podemos porque nuestra vida ha sido vivida desde tal lugar y lo que hemos pasado ha sido, en mayor o menor medida, una consecuencia de esa posición simbólica que, aunque varíe en el espacio real, siempre nos conducirá al mismo lugar.

Los aportes desde el humanismo a la categoría del *lugar* recuerdan nuestra naturaleza humana que parecía olvidada. Experimentamos una diversidad de sentimientos, algunos considerados como positivos y otros como negativos que se van a inscribir en los lugares en los que nos sucedió algo, en los que hubo un evento que marcara nuestra vida y, de la misma manera, se van a quedar grabados en nuestra memoria.

Visto así, la ciudad se vive de otra manera, como ya habían afirmado los feminismos. Pero es necesario ir más allá, no es suficiente saber que eso sucede o qué lo produce, es necesario, inherente a nuestra naturaleza, la búsqueda de un ejercicio de nuestras capacidades humanas con, relativamente, mayor libertad.

Los *lugares* y nuestras ideas sobre éstos son efímeras y variables. No pueden prolongarse más allá de lo que su propia naturaleza les limita. Los *lugares* están condenados a la extinción inminente.

Ciudad sin fin

Una importante vertiente del quehacer académico es la que versa sobre las posibilidades de constituir a la ciudad como un *lugar*. Así entendida, va a ser “una red extensa y variada de relaciones y experiencias sociales que se oponen a cualquier deseo de armonía ficticia [...] abordar el análisis de la ciudad como una construcción simbólica, como un imaginario social en el que el carácter de su existencia depende de las representaciones que construyen los propios habitantes o usuarios; y la tercera, comprender el espacio urbano como un entorno constructivo que dota de sentido a las relaciones de las personas que lo habitan, como un lugar generador y reproductor de identidades que se van construyendo y reconstruyendo en ese constante intercambio de ideas y pareceres”(Aliaga y Cortés, 2015: 89).

De esta manera, ya no se piensa a la ciudad como una construcción puramente arquitectónica y se reconoce que el espacio no se produce desde la sapiencia. En ese sentido, la ciudad que se produce, de manera arquitectónica y urbanística, es una que busca eliminar al sujeto y su capacidad de agencia dejando así que sea el sistema político y cultural en el que vivimos, el que permita construir las ciudades. Además, el espacio producido desde la sapiencia es una consecuencia de una mirada no sólo masculina, sino heteronormada y clasemediera. Desde esta visión se ignoran otros cuerpos (Aliaga y Cortés, 2015).

Pensar en las ciudades y en que las vivimos de manera homogénea es una limitación para entender nuestra vinculación con el espacio. En palabras de Durning y Wringley (2000), recuperados en Aliaga y Cortés (2015, p. 96), “El cuerpo [debe ser considerado] como el primer lugar de la experiencia social”. Experimentamos la vida a partir de nuestro cuerpo, de nuestras particularidades; vivimos la ciudad, le damos un significado a los espacios y a nuestras experiencias a partir de nuestros cuerpos, de nuestros miedos, de nuestras esperanzas. De esta manera, los cuerpos construyen espacios o los reproducen.

No hay una sola ciudad, hay ciudades que construimos nosotros – a partir de las normas, usos sociales y de las instituciones - que se insertan dentro de una ciudad, que es una cristalización de los “procesos políticos, históricos y culturales donde la gente y su hábitat son producidos y se producen mutuamente” (Aliaga y Cortés, 2015, p. 96).

A fin de reproducir el modelo hegemónico, es necesario crear los cuerpos desde los cuales se va a lograr tal encomienda. “Se trata, en definitiva, de producir un cuerpo dócil en un espacio controlado” (Aliaga y Cortés, 2015, p. 97). Mismos cuerpos producen los mismos espacios y viceversa.

La idea de las *heterotopías* de Michel Foucault (1984) resulta muy interesante y útil para pensar en espacios donde no se reproduzcan las exigencias del patriarcado; es menester no caer en la idea de que tales *lugares* siempre son transgresores. Pueden, aparentemente, serlo en algún sentido, pero, en muchos otros, continuar reproduciendo las ideas del patriarcado. Ahora bien, los espacios *gays* o lésbicos pueden ser considerados como transgresores pero esta idea, aparentemente atractiva, obnubila otra idea que Rodrigo Laguarda (2011) recupera al reconocer que los bares o demás lugares de contacto *gay* se inscriben dentro de una lógica económica. Aún más, el consumo que se lleva a cabo ahí no lo es sólo en cuestiones económicas – claramente dirigidas a un público con una cierta capacidad adquisitiva – sino como un reproductor de una forma de vida. Allí, los sujetos *gays* aprenden a comportarse como tales y, en el proceso, aprehenden una identidad que es consecuencia de un sistema económico (Laguarda, 2004).

De esta manera, la *heterotopía* transgrede el orden heteronormativo al permitir prácticas homoeróticas pero, en ellas, reproduce ciertas formas de relacionarse emanadas del modelo heteronormativo. En ese sentido, una propuesta interesante es la que Atsky (1997), recuperado en Aliaga y Cortés (2015), pues piensa la posibilidad de un *espacio queer* como un espacio que permita una constante transformación, que sea ambivalente, que permita la renovación de los significados y sea incierto, inquieto. Luego entonces, Cortés (2015, p. 107) afirma que el *espacio queer* sería más

bien una “actitud de apropiación”, un reconocer las amplias posibilidades de los espacios y desestabilizarlos².

En el mismo tenor de Certau afirma que “son los usuarios de un espacio los que tienen la capacidad de dotarlo de contenido (a veces incluso contradictorio y diferente para el cual fue creado), pues el espacio sólo existe en la medida en que se experimenta” (Aliaga y Cortés, 2015, p. 107).

Estas nuevas ideas para pensar la ciudad se contraponen a los estudios que, desde el neopositivismo, y en ramas como la arquitectura, el urbanismo y el ordenamiento territorial se habían hecho. La ciudad no es construida en un espacio cartesiano y sin sentido como se sigue pretendiendo; inventamos la ciudad y la ciudad también nos inventa, la vivimos a partir de lo que somos, de lo que pensamos, de cómo nos sentimos en ella y de los recuerdos que hemos ahí construido. Vivimos y tratamos de entender una ciudad sin fin.

1.2 Espacio y afectividad

Hasta este momento, las propuestas revisadas han sido desarrolladas desde los estudios espaciales. A partir de ahora, se va a revisar la propuesta del filósofo Benedict de Spinoza y, con ello, se busca hacer un aporte en los estudios de índole espacial, en el sentido de que se buscará, a partir de su propuesta, comprender las prácticas homoeróticas en el espacio. Sin duda, Spinoza y sus propuestas han sido recuperadas por los estudios de género y han develado un campo ubérrimo del conocimiento (aunque durante su vida, su obra fue poco difundida y criticada duramente, especialmente por la iglesia, para quien fuera un anatema). En esta investigación se considera que con la propuesta de Spinoza se puede continuar con una base teórica para la exploración de los afectos como productores del espacio.

Antes de comenzar a hablar de Spinoza y sus propuestas es necesario recordar que él fue un filósofo del siglo XVII y que sus ideas fueron sumamente avanzadas para el momento en el que vivía. Él nació en La Haya en 1632 mientras que en el resto de

² Tal idea también se encuentra presente en el trabajo de Brent Ingram *et. al.* (1997).

Europa hubo acontecimientos importantes: Galileo Galilei defendía su teoría sobre la gravitación de la tierra alrededor del Sol y Descartes trabajaba en su primera publicación filosófica. Sus críticas, no sólo en la *Ética* pero también en su *Tratado Teológico Político* le valieron largos siglos de censura y desconocimiento. Sólo hasta fechas recientes, sus trabajos han sido conocidos fuera de círculos especializados en su estudio (Lord, 2010).

Spinoza comparte con otros filósofos de su tiempo ciertas ideas: la necesaria existencia de Dios, la naturaleza de las substancias, la importancia de la experiencia, la razón en relación con el conocimiento, la relación entre el cuerpo y la mente y la libertad humana (Lord, 2010). En ese sentido, la idea de Dios va a ser una constante en sus trabajos pero es necesario recordad -y esta fue la razón por la que tuvo tantos problemas con la iglesia- que él no reconocía al Dios de la religión cristiana. Spinoza define a su Dios³ en 1D6 “Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.

A fin de lograr el entendimiento de su propuesta, es necesario hacer a un lado las ideas sobre Dios producto del contexto cultural occidental que vivimos y, en un principio, aceptar la idea de Dios que él nos propone.

¿Por qué recuperar la propuesta que Spinoza desarrolla en su *Ética explicada según el orden geométrico*⁴? Porque ha sido utilizada por varias autoras que buscan entender el

³ La idea de Dios que propone Spinoza puede ser difícil aceptar. Lord (2010) reconoce que el Dios de Spinoza no tiene relación alguna con el Dios propuesto de la religión judeo-cristiana y que la dificultad de aceptar al Dios de Spinoza recae en la asociación que se hace con la idea religiosa. Spinoza sigue las tradiciones filosóficas anteriores y considera que existe una sustancia con independencia ontológica, poder infinito y un ser eterno (*eternal being*). “Dios, sustancia, naturaleza: estos son términos intercambiables refiriéndose a un ser infinito que se expresa de maneras infinitas” (Lord, 2010, p. 33).

⁴ La *Ética* se organiza en cinco partes, cada una contiene distintas categorías que serán abreviadas de la siguiente forma: D = Definición; A = Axioma; P = Proposición; Dem = Demostración; C = Corolario; E = Escolio; Exp. = Explicación; L = Lema; Post. = Postulado; Pref. = Prefacio; App. = Apéndice. Al hacer referencia a ella, se adicionará un número del uno al cinco que hará referencia a la parte en el que se encuentra la referencia.

papel de los afectos y sus explicaciones en nuestras vidas. Como mencionó anteriormente Aguilar (2014) este campo no ha sido explotado completamente. El tema de los afectos y de las emociones ha logrado un importante debate en las ciencias sociales desde el decenio de 1970 y, con más fuerza, a partir de 1990. Disciplinas como la filosofía, la psicología, las neurociencias y los estudios culturales han abonado a esta conceptualización. El punto de partida compartido es el cuestionamiento de los binomios cartesianos (Cedillo, García, y Sabido, 2016).

De acuerdo con Wise y Velayutham (2017: 118), que se basan en Thrift (2008) para organizar las tradiciones desde las cuales se organizan las ideas de los afectos:

“La tercera tradición [en el estudio de los afectos] es una enmarcada en una perspectiva filosófica [...] En esta concepción, los afectos tienen relación con

Para la realización de esta investigación fueron consultadas las versiones de Vidal Peña (1980), Jonnathan Bennett (2017) y, muy especialmente, la de Óscar Cohan (2015). Cada una de estas versiones ha sido traducida directamente desde el Latín, idioma en el que Spinoza escribió la mayoría de su trabajo, de tal manera que, entre ellas – particularmente entre las escritas en español – pueden llegar a encontrarse algunas diferencias como las que apuntala Peña al final de su introducción. Cabe destacar también que las versiones sobre las que estos autores trabajaron fueron diferentes. Por ejemplo Cohan se basa en la versión de Van Vloten y Land (1914) y Peña en la de Carl Gebhardt, Heidelberg y Carl Winters (1924). Todas las citas textuales serán las que aparecen en la versión de Cohan (2015) y, a fin de hacer el texto más accesible, se preferirá señalar las citas textuales a partir de la organización misma del libro que con los números de las páginas.

Además, es preciso mencionar que en la versión de Cohan, los apartados están señalados con en numeración romana pero que, para este trabajo se usarán la forma arábica.

La lectura de la *Ética*, en un primer acercamiento, conlleva bastantes dificultades puesto que está escrito en el tradicional orden geométrico que la filosofía utilizaba a fin de poder sustentar las ideas expuestas sobre otros preceptos que estaban expuestos en el mismo texto. Será entonces común que las ideas expuestas estén basándose sobre otras que fueron referidas previamente de tal manera que las primeras definiciones serán sobre las cuales se base la obra y sobre las cuales Spinoza vuelva para comprobar la validez de sus afirmaciones.

la capacidad de actuar y de ser actuado de los cuerpos. Es una habilidad de afectar y de ser afectado. Es una intensidad prepersonal correspondiente al paso de un estado del cuerpo prepersonal hacia otro que implique un aumento o disminución de las capacidades de actuar. Es, entonces, precognitivo y previo a las emociones. Como Shouse (2005. 5) observa: 'Un afecto es una experiencia de *intensidad* inconsciente; es un momento de potencial no estructurado y no formado. Los afectos son las maneras en las que el cuerpo se prepara para la acción en una circunstancia dada mediante la adición de la dimensión cuantitativa a la calidad de la experiencia''.

Esta irrupción de las ideas de los afectos en el ámbito académico ha sido reconocida como "embodied thought" y se refiere a la posibilidad de conocer a través de nuestro cuerpo, de lo que siente. Se trata de reconocer que el conocimiento no es inocuo ni homogéneo, sino que es especial para cada uno de nosotros:

"Creo que merece la pena señalar, como de hecho Sara Ahmed indica en el capítulo titulado 'Vínculos feministas', cómo la recuperación de lo emocional pone en jaque a la tradición epistemológica cartesiana que entroniza la razón a expensas del cuerpo. Una circunstancia que, [...] responde a una lógica de género (y sin duda también colonial) [...] Que sabemos cuando sentimos y que este conocimiento está inducido por estructuras sociales es, hay que recordarlo, una de las reivindicaciones del feminismo [...]" (H. López, 2015, p. 11).

Este 'giro emocional' de las ciencias sociales también conduce a pensar en la separación entre las emociones y los afectos. Este debate ha suscitado distintas perspectivas: quienes sí consideran pertinente esta separación y quienes no.

"Para quienes esta distinción sí es productiva las emociones conformarían un sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos construido culturalmente (Greco y Stenner 2008: 7). En su construcción, por lo tanto, habría que tomar en cuenta la intersección de múltiples variables sociales (género, sexualidad, raza, clase, etc) y condiciones espaciotemporales que explican la gran diferencia sincrónica y diacrónica de experiencias de, por ejemplo, miedo o alegría. Mientras que la afectividad implicaría un sistema comunicativo con una

inscripción cultural mucho más difusa que Brian Massumi define, haciéndose eco de las filosofías del devenir de Spinoza y Deleuze, como una intensificación del cuerpo (Massumi 2011)” (López, 2015: 11, 12).

Otra posible separación es la que promueven Cedillo, García y Sabido (2016) en la que, por un lado consideran a Tomkins, y a su sucesora Kosofsky Sedgwick, y por otra, a Deleuze y a Massumi. En su trabajo, también dan cuenta de los alcances, limitaciones y separaciones entre la idea de los afectos y las emociones y finalizan afirmando que estas posibilidades resultan una parte importantísima en los estudios de corte feminista.

Ahora bien, volviendo a la *Ética*, las exposiciones de los preceptos ahí expuestos deben llevarse a cabo conscientes de que este libro fue escrito en 1645 y que, muchos de los debates que ahora se han propuesto tras su relectura, no estaban presentes en ese momento.

Ahora, comenzar a explicar algunos de los preceptos de la *Ética* es tan difícil como comenzar a leer la obra misma. En ese sentido, se puede pedir lo que pide Spinoza a sus lectores cuando, por primera vez, se acercan a su trabajo: confianza y paciencia puesto que estas sentencias, en un principio ininteligibles, tomarán sentido posteriormente (Lord, 2010).

Sin más, se procede a recuperar los preceptos de la ética sobre los cuales se basa este trabajo:

- 1D3 “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”
- 1D4 “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma”
- 1D5 “Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual se la concibe”

Lo que Spinoza (2015) nos expone aquí es que lo que existe en el mundo, que es el continuum de una misma sustancia, se percibe a través de sus atributos y de los modos en los cuales se expresa. En palabras de Lord (Lord, 2010, p. 22) “[el atributo de] extensión y pensamiento no son propiedades de la sustancia sino dos modos

diferentes en los que una sustancia puede ser percibida". En consecuencia, la sustancia se va a dividir en dos grupos "ser puro e indeterminado", esto es Dios, y lo que se percibe de Dios a través de los atributos y modos. Como recuerda Lord (2010, p. 21) "El principio de realidad es que existe el ser/la sustancia (*being*) y el ser/la sustancia (*being*) percibido".

Spinoza luego explicará que existen dos atributos mayoritarios a partir de los cuales se percibe la sustancia: el de extensión y el de pensamiento. El primero hace referencia a las propiedades físicas de la sustancia; el segundo a las ideas que tenemos sobre esa sustancia: "las substancias que son cuerpos gozan del atributo de la extensión". Lo importante es que este atributo, que puede variar en sus modos, nunca va a dejar de existir puesto que es en lo que consiste la esencia de la sustancia. El otro atributo, el de pensamiento, que retoma de la propuesta de Descartes, nos dice que la actividad necesaria de las mentes es el de pensar.

Los modos, por ejemplo, de una sustancia percibida a través del atributo de la extensión - digamos el espacio por ser este el objeto de nuestro estudio - van a ser las distintas propiedades físicas que percibimos. Por ejemplo, del espacio, se perciben las dimensiones, formas, colores, luminosidad, textura, entre otras. Sobre esta misma sustancia, pero en el atributo del pensamiento, se podría decir que percibimos las ideas⁵, recuerdos, anhelos, imágenes, entre otras que a él asociamos. (Lord, 2010, p. 17).

Es importantísimo mencionar que, en todo su libro, las referencias que Spinoza hace al espacio no se detienen a explicarlo. La referencia más explicativa que he encontrado es la que hace Lord (*Ibid.*: 26) "Para Spinoza, el espacio no es un contenedor para las substancias sino un modo de substancia" El espacio entonces es parte de la substancia (única substancia con infinitos atributos y modos que es Dios⁶)

⁵ "2D3 Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante".

⁶ Dentro de la articulación Spinoziana, Dios ocupa el papel más importante y todo se desprende de él. En 1D4 afirma "Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". La idea que Spinoza tiene sobre Dios es muy diferente a la que la iglesia

pero sólo puede ser percibido, por nosotros, a través de un número finito de atributos y modos puesto que, de acuerdo con 2A5, “No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos de pensar”.

La propuesta de Spinoza se basa, en gran medida, en la de Descartes y podría considerarse como una crítica, una respuesta a éste. Entre las diferencias más palpables se encuentra la separación entre el cuerpo y la mente que Descartes propone. Para Spinoza el cuerpo y la mente pertenecen a la misma sustancia pero se expresan en distintos atributos (el de pensamiento y el de extensión) y modos; para Descartes son dos entidades separadas y autónomas. De ahí que estén conectados y que sincronicen sus actuaciones por medio de la idea de *paralelismo* que Spinoza explica en 2PVII “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” de tal manera que los cuerpos no afectan a las mentes ni viceversa por lo que afirma que “los cuerpos y las ideas tienen causas totalmente distintas [...] y Dios tiene una idea de todos los modos de extensión” (Lord, 2010, p. 54). Lo que significa que cada expresión en los cuerpos o en las mentes “son sólo dos formas en las que la casualidad de Dios / la sustancias se desdoblan” (Lord, 2010, p. 56). Esta idea también es expuesta en 3P2, en su demostración y, muy especialmente, en su escolio.

Otra de las diferencias importantes entre Spinoza y Descartes es la que se refiere a las sensaciones, experiencia y conciencia. Spinoza basa su análisis en la *Óptica* cartesiana cuando procede a explicar los cuerpos, a partir de 2P13 y sus subsecuentes axiomas y lemas pues para él “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia” (2L1) y se determinan, al movimiento o al reposo, por la interacción con otros cuerpos (2L3) lo que va a provocar que las partes duras de los cuerpos “frecuentemente presionan las partes blandas de los cuerpos cambiando la superficie

busca infundir. Recordemos que él fue expulsado de su comunidad por sus ideas sobre Dios. Spinoza llama Dios a lo que nosotros llamamos naturaleza “Ente cierto e infinito, al que llamamos Dios o Naturaleza” (4Pref). Para más información sobre su idea de Dios resultará útil revisar la obra de Lord (*Íbid.*) o, más específicamente 1P15E.

de las últimas y dejando en ellas ‘ciertas huellas de los cuerpos externos golpeando las partes fluidas.’”.

Estas huellas provocadas por ciertos cuerpos se quedan en los cuerpos que las reciben y, por el paralelismo mencionado anteriormente, las huellas de esas ideas también se quedan en las mentes con las que tuvieron contacto. Es importante decir que ambas mentes y cuerpos reciben las huellas de las mentes y cuerpos con las que interactúan, pero también dejan, sobre ellos, huellas de sus cuerpos e ideas. Lord afirma, en referencia a su ejemplo de un árbol, que no experimentamos el árbol por lo que es “sino la experiencia del árbol en tanto afecta a nuestros sentidos” (Lord, 2010, p. 66).

Esta idea va a ser formulada por Spinoza en 2P15C2 “las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican, más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos” y va a ser uno de sus más valiosos aportes a los que volverá posteriormente con los ejemplos de Pedro y Pablo en 2P17E. Lo que él menciona aquí es que las percepciones que nuestro cuerpo y mente hacen sobre otros cuerpos y mentes dicen más de nuestros cuerpos y mentes que lo que dicen sobre los cuerpos y mentes percibidos.

Lord (2010, p. 66) adiciona que “Las ideas que tenemos de los cuerpos externos están siempre relacionadas con las ideas que tenemos de nuestro propio cuerpo” sirviendo de base a los preceptos enunciados por Merleau-Ponty (1994) y, posteriormente en Low (2003). Nuestro cuerpo es el origen de nuestras percepciones, el lugar a partir del cual conocemos y nos relacionamos.

Las huellas dejadas van a estar presentes en nosotros, incluso después de que lo que las provocara ya haya desaparecido. 2P17 “Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, el alma humana considerará ese cuerpo externo como existente en acto o como presente para ella hasta que el cuerpo que sea afectado por una afección que excluya su existencia o presencia de ese cuerpo” y 2P17C “Aunque no existan ni estén presentes los cuerpos externos por los que ha sido afectado una vez el cuerpo humano, podrá el alma, sin embargo, considerarlos como si estuviesen presentes” A este acto Spinoza lo va a

llamar *imaginar* puesto que se va a basar en las *imágenes* que tenemos sobre ciertos cuerpos.

En consecuencia, “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, tan pronto como el alma imagine después uno de ellos, al instante se acordará también de los otros” (2P18).

La tercera parte de la *Ética*, intitulada, *Del origen y de la naturaleza de los afectos* es donde Spinoza explica, con mayor detalle a los afectos, a los que ya venía mencionando, brevemente, desde la primera parte y, con mayor énfasis, aunque sin describirlos en su totalidad, durante la segunda parte. Ahora el filósofo procede a definirlos como “las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones” Y en sus postulados 3Post.1 “El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las cuales su potencia de obrar es aumentada o disminuida [...]” y 3Post.2 “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones y conservar, no obstante, las impresiones o huellas de los objetos [...], y, por consiguiente, las mismas imágenes de las cosas”.

Como ya nos había mencionado con anterioridad, el cuerpo y la mente pueden ser afectadas por las ideas o la presencia de otros cuerpos o ideas que van a conducir a los cuerpos y a las mentes afectadas a obrar de cierta manera. 3P1C nos dice “el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene”. Spinoza aquí utiliza términos que ya había definido anteriormente. Las *pasiones* son los afectos que nos vuelven *pasivos* puesto que limitan nuestra capacidad de actuar. Estos suceden cuando las ideas que tenemos sobre algo son inadecuadas; por el contrario, cuando nuestro conocimiento de una determinada cosa es adecuado, podemos actuar con certeza “el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo asunto, sino que en la medida en que el cuerpo es más apto para que se excite en él la imagen de este o aquel objeto” (3P2E).

Spinoza reconoce que la esencia de todas las cosas es mantenerse en existencia. En ese sentido afirma que “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por preservar en

su ser” (3P6) y “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma” (3P7) pero va a ser un tiempo indefinido (3P8) ya que si fuera un tiempo definido la cosa no tendría por qué esforzarse en lograr algo puesto que, fueran cuales fueran sus acciones, sobreviviría. En ese sentido, como todos tratamos de preservar nuestra existencia, puesto que es nuestra esencia, tratamos de alejarnos de aquellas cosas que nos resten nuestra capacidad de actuar y buscamos atraer aquellas que la potencien. Sin embargo, nuestros deseos “nunca son estáticos” (Lord, *Íbid.*), ya que “ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (3P9E). “La verdad es que los afectos son específicos a una persona y objeto específico a un tiempo específico: hay tantos afectos como hay encuentros” (Lord, 2010, p. 100).

Entre 3P12 y 3P59 Spinoza ejemplifica distintos momentos y explica los afectos que invaden a los cuerpos y a las mentes (específicamente humanas) Por ejemplo 3P12 “El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” Lo que conduce a Steinberg (2016, p. 14) a afirmar que “los afectos que nos inducen a actuar son instancias del deseo”.

Las intensidades con las que los afectos nos conducen a actuar varían “dependiendo si imaginamos la causa como presente, futura o pasada (3P9, 3P10) y si la imaginamos como necesaria, contingente o posible (3P11. 3P12. 3P13). La intensidad de los afectos está ligada a la intensidad de las imágenes conectadas con ellos: si las cosas están más presentes para la mente, estamos más fuertemente afectados por ellos; y mientras la presencia se desvanece hacen lo mismo los afectos” (Lord, 2010, p. 109). O por 3P14-3P17 “la forma en la que una cosa nos afectó cuando por primera vez la conocimos, ya sea que la asociemos con otra cosa que amamos u odiamos, ya sea que se asemeje a alguna cosa que amamos y odiamos [los afectos] están determinados por las experiencias que hemos tenido, las imágenes que hemos construidos y las asociaciones de imágenes y sentimientos” (Lord, 2010, pp. 91-92).

La última parte de *Del origen y la naturaleza de los afectos* consiste en definir los afectos más importantes para él. Esta parte es en extremo valiosa puesto que, como

menciona Lord (*Ibid.*) nos revela que Spinoza, antes de ser un filósofo, un pensador, un intelectual, fue una persona que sintió y sufrió como cualquiera de nosotros.

Las partes cuatro y cinco de la obra están dedicadas a explicar los comportamientos éticos de las personas. A final de cuentas, el objetivo del trabajo de Spinoza es ese: articular un sistema que permita a las personas vivir éticamente y en concordancia con Dios. En su análisis de ellas, Lord (2010) menciona que Spinoza afirma que, para vivir una vida ética, debemos ser capaces de superar nuestros afectos, no porque éstos sean malos o no tan refinados como el raciocinio, sino porque no nos permiten obrar o ver con claridad las cosas. Pronto Spinoza afirma que es imposible deshacerse completamente de ellos por nuestra misma naturaleza. Lo que sugiere es tratar de que no se interpongan en nuestra capacidad ética de actuar y esto se logra a partir del conocimiento y análisis de ellos y de sus causas.

Toda vez que han sido recuperadas las proposiciones básicas de la *Ética* de Spinoza, el posible pensar al espacio. Recuperando la afirmación de Lord hecha al principio de este apartado, el filósofo, ya en el siglo XVII, sabía que el espacio no es un contenedor de objetos ni un recipiente para las acciones sino que es una forma de la substancia y que podemos percibirla a través de sus atributos de extensión y de pensamiento.

Los atributos, en este caso de la ciudad de Tijuana son su materialidad, tanto la más evidente (el mar, el muro, los edificios y las avenidas icónicas) como la que forma parte de la vida diaria de los tijuanaenses que no siempre coincide con esta.

Pero la ciudad no es sólo materialidad, el espacio no sólo se percibe por medio del atributo de la extensión. Las ideas – el espacio percibido a través del atributo del pensamiento – son también parte del espacio, lo hacen tanto como la materialidad.

En este sentido se inserta la tesis de Berúmen (2003) cuando afirma que a Tijuana no la hacen sólo las plazas, las calles, los parques sino que, muy especialmente, las ideas, su pasado y, específicamente, una *leyenda negra* que se ciñe sobre ella.

En ese sentido, se reconoce que el espacio nos afecta pero que también es afectado por nosotros, dado que “somos original e ineluctablemente seres relacionales.

Además, dado que no podemos escapar de este aspecto relacional que pertenece a nuestra naturaleza, podemos navegar en este campo afectivo y responder a nuestra propia constitución afectiva de varias formas” (Sharp, 2005, p. 596). Nosotros respondemos a las afectaciones del espacio sobre nosotros; pero no sólo eso, nuestra presencia, o la idea de nosotros, es capaz de modificar el espacio que otras personas perciben, ya sea que estemos o no presentes y esta idea o presencia va a afectar a otras personas modificando sus capacidades de actuar.

Si recordamos lo expuesto por los autores al principio de este capítulo, ellos hablaban de que el espacio se percibe a través del cuerpo, que es relacional, que es constantemente cambiante. Todas estas ideas también son mencionadas por Spinoza cuando él habla de lo que percibimos, el espacio entre otras cosas.

Estas ideas reconocen que, como seres sociales, somos afectados por presencias o ideas que nos potencian o nos limitan. Estas ideas son valiosísimas pues a partir de ellas articulamos nuestro espacio y nuestros movimientos. Estas ideas dan cuenta de nuestro actuar más allá de una lógica espacial. Nuestros movimientos no tienen tanta influencia por la materialidad que por los significados. Estas curvas en el espacio son muros invisibles que no podemos atravesar.

No todos viven la ciudad de la misma manera. Así como Donna Haraway (1995) habló de los conocimientos situados, Ahmed (2015) recupera la idea del “pensamiento corporizado”. Vivimos la ciudad desde lo que somos. Desde nuestras vivencias horadadas por una sociedad pensada como masculina y blanca.

Regresando al espacio, lo construimos de manera específica. Los parques, los monumentos y las plazas no valen por lo que hay en ellas, por su césped cortado, sus monumentos o sus jardines arreglados sino por lo que ahí hemos vivido. Lo que ahí pasamos, lo que ahí soñamos es lo que nos hace huir o acercarnos. Poco importa la lógica espacial cuando el cuerpo nos duele al pasar por ciertos lugares. Damos la vuelta a las cuadras y a las avenidas buscando evadir nuestros pensamientos. No es posible. Ya lo sentenció Horacio en sus *Cartas* “Quienes surcan la mar mudan de cielo, no de alma”.

1.3 Los espacios de los homoerotismos

Es preciso rescatar que los primeros espacios que comenzaron a estudiarse y registrarse no fueron los de los homoerotismos específicamente. Hubo una gran cantidad de trabajos que se dedicaron a estudiar a las mujeres. En ese sentido, uno de los primeros que se puede rastrear es *La ciudad de las damas*, escrito por Christine de Pizan (1364-1430), en el que diseña una utopía en la que las mujeres agraviadas ejercen su autoridad en la sociedad. Si bien la publicación de este libro es relevante para el estudio de los feminismos, no es lo que sentará la base para construir una idea que permita a las mujeres emanciparse.

Hubo, desde la segunda mitad del siglo XVII importantes trabajos, como el realizado por el filósofo cartesiano Polain de la Barre, quien se adelantó a los ideales ilustrados del siglo XVIII, que propugnaban por la igualdad entre los sexos y la necesidad de que las mujeres tuvieran acceso a la educación ya que esto les permitiría emanciparse (C. Sánchez, 2005).

La primera ola del feminismo, cuya iniciadora es Mary Wollestonecraft, había iniciado como un movimiento ilustrado que tuvo el apoyo de personajes como Jhon Stuart Mill, von Hippel, Montesquieu, Diderot, Voltaire, D'Alambert y, quizá el más implacable, el marqués de Condorcet quien fuertemente criticó a algunos de ilustrados, como Rousseau, por reproducir el mismo comportamiento que trataban de erradicar del siglo de la razón (C. Sánchez, 2001).

Esta primera ola llegó a su fin cuando, tras casi 150 años de luchas, mujeres de distintos países, especialmente anglosajones y europeos, obtuvieron su derecho al sufragio. Posterior a este gran logro, y hacia inicios de la segunda mitad del siglo XX, las mujeres comenzaron a agruparse en distintos grupos: las liberales, las radicales y las socialistas (C. Sánchez, 2001). Hobsbawm (2004) afirma que el decenio de 1960 fue altamente fructífero para las mujeres y homosexuales puesto que fue una época de liberación extraordinaria. Esta revolución cultural, que comenzó en las calles, no tardó en llegar al ámbito académico; así, en esta segunda ola del feminismo, se sentaron las bases para el desarrollo de los estudios enfocados en las mujeres, en las minorías sexuales, y demás grupos que habían sido desatendidos desde la academia.

Otro de los grandes aportes de la segunda ola del feminismo es el cambio y discusión de las epistemologías presentes que reproducen esquemas emanados del patriarcado.

Diversas ciencias sociales comenzaron a estudiar la relación entre el género y el espacio. Este camino no fue fácil puesto que, como afirma Nelson (2016) existía una gran reticencia para que las mujeres cursaran estudios universitarios⁷ además de que los temas que se estudiaban buscaban hacerlo desde metodologías y epistemologías que permitieran reproducir el patriarcado.

"[...] algunos de los primeros trabajos [...] exploraron las restricciones espaciales que enfrentaban las mujeres (Hayfor, 1974; Tivers, 1977; Rossini, 1983; Seager y Olson, 1986) así como la relación entre las mujeres, el capitalismo y los paisajes urbanos (Burnett, 1973; Hanson y Hansonn, 1980; Christopherson, 1983; Harman, 1983; McKenzie y Rose, 1983; McDowell, 1993)" (*Ibid.*: 26).

Posterior a estos trabajos, hubo una importante crítica que cimbró las bases de tales estudios y que provenía de las diferencias entre raza, género, nivel socioeconómico y otros, y de los postulados del post-estructuralismo desarrollados por intelectuales como Foucault y Derrida y los trabajos desde el psicoanálisis de Kristeva y Lacan. (Nelson, 2016).

La primera de las diferencias tiene sus orígenes con los aportes de Sojourner Truth, la esclava negra liberada, iletrada puesto que así lo estipulaban las leyes esclavistas de EU so pena de muerte, que fue la única mujer negra que asistió a la Convención Nacional de los Derechos de la Mujer llevada a cabo en Worcester, en 1850, y cuyo discurso, '*Ain't I a woman?*', puso sobre la mesa la intersección entre la raza y el género y cimbró las pretendidas bases universalistas del feminismo sufragista.

⁷ En su estudio, Cristina Sánchez (2001) enuncia que, en la segunda mitad del siglo XX, y tras la consecución de la segunda guerra mundial, el número de mujeres enroladas en universidades era sumamente escaso.

Casi un siglo después, esta perspectiva se nutrió por las aportaciones de bell hooks y Patricia Hill Collins y, después, las mujeres asiáticas, latinas y nativas quienes también rechazaban la pretendida universalidad de la categoría mujer. Esta crítica al feminismo propuesto por las mujeres blancas se reforzó con las aportaciones del Sur Global desde donde se incluían las teorías poscoloniales en sus críticas (Nelson, 2016). Tales críticas fueron esquematizadas y recuperadas por la académica negra Kimberlé Crenshaw Williams quien propuso la teoría de *Interseccionalidad* - que es analizada en una sección ulterior del presente escrito - y que da cuenta de los distintos ejes en los cuales se articula la discriminación por condiciones inherentes a los seres humanos.

Las aportaciones hechas por estas mujeres contribuyeron a que las feministas blancas pudieran darse cuenta de que, en su afán de crítica al patriarcado, habían obcecado las diferencias entre las mujeres y que habían reproducido la hegemonía del proyecto colonial blanco. Los aportes desde el post-estructuralismo fueron trabajados especialmente por Gillian Rose quien criticó las epistemologías desde las cuales se producía conocimiento en la disciplina puesto que partía de la idea de que existe una realidad a la cual se puede acceder a partir de un método científico infalible - eminentemente masculino - que va a permitir llegar al objeto conocido para nombrarlo, describirlo y utilizarlo lo que conllevó a "la desestabilización de la verdad universal, el rechazo del ideal del conocimiento científico como objetivo y transparente, así como un enfoque más profundo en el lenguaje, el poder, la identidad y la subjetividad, cambiaron la naturaleza del quehacer académico [...]" (*Ibid.*: 30).

La presencia de los estudios sobre las minorías espaciales, sus usos y vinculación con el espacio, así como la forma en que lo construyen, no podrían haberse realizado si no hubiera sido por la historia previamente recuperada. El trabajo valiosísimo de las mujeres fue la base para que se pudiera hablar de diversos temas que habían estado condenados al ostracismo dentro de la sociedad y dentro de una academia anquilosada sobre la cual parece que el tiempo ha pasado pero no ha sabido renovarse.

Esa academia fue desde la cual se enunció una condena pública a los estudios de diversos temas. Su crítica punitiva es el antecedente más antiguo que para esta investigación se ha recuperado y representa un hito en la producción de conocimiento. La primera y más útil afirmación sobre la existencia de presentaciones orales viene, contrario al efecto que pudo esperarse en su momento, de una crítica de Carter (1977: 101-102) que afirma lo siguiente:

“I have noticed, with some dismay, in recent years the appearance of tables representing various strange groups attending to meetings of the Association of American geographers. Marxist geographers and Gay geographers come to my mind, and I wonder what next? Are we going to have a table of whores in geography, and Russian Communist geographers?... As for special tables, rooms and meeting times for such groups as Gay geographers, we should flatly refuse any such groups the right of representation. When engaging in their gay behavior they are not acting as geographers... Our exclusion of such groups cannot be taken as a moralistic stand on the part of the Association, but simply as a professional one. It is not our business to support the Gay or Street Walkers, or the Democrats or the Republicans. None of these groups, though they may have members or practitioners in geography, can be said to be geographers, per se. They should then not be permitted official or even associative status at our meetings. We have plenty to do in geography, and room for greater diversity of professional interest than almost other society. There are, however, limits. We should confine our meetings to geography by geographers for geographers. All others keep out.”

Un par de años después, en 1979, aparece la primera presentación que la presente investigación ha podido rastrear: *Gay Public Space and the Urban Landscape: A Preliminary Assessment*; cuatro años más tarde, en 1983, la misma autora realizó otro estudio intitulado *The Broadway Corridor: Gay Bussines as Agents of Revitalization in Long Beach California* (R. Pérez, 2016).

A la par de estas aportaciones, en el ámbito anglosajón la producción científica es publicada en artículos y libros, tal es el caso de Rowntree (1978) y Weightman (1981), que propusieron el término de *paisaje gay* (Binnie y Valentine, 1999). Además, se suma el trabajo pionero de Manuel Castells *The City and the Grassroots* en el que

analiza, mismamente, la idea de *paisaje gay* en el distrito de Castro en San Francisco. Este trabajo, que en sus inicios fue importante, recibió críticas por parte de Adler y Brenner (1992) puesto que consideró simplistas sus aseveraciones sobre las mujeres lesbianas. No obstante dichas críticas, es preciso mencionar que fue uno de los trabajos pioneros que se dedicaron a estudiar a las mujeres lesbianas en un momento donde los estudios sobre homosexualidades estaban enfocados hacia los hombres. Posteriormente, "David Bell (1995) cita a los trabajos de Ettore, (1978), Loyd y Rowntree (1978), Weightman (1981) y McDowell (1983) como los pioneros en analizar las expresiones espaciales de los *gay s* y las lesbianas" (R. Pérez, 2016, p. 11).

Otra reconstrucción, la de Elder, Knopp, y Nast, 2003:

"sitúa a los trabajos de Levine (1979), Murphy (1980), Weightman (1980 y 1981), Lee (1980), Knopp, (1986 y 1987), Lauria and Knopp (1985), y McNee (1984, 1985). De este último autor rescata la influencia del anarquismo del geógrafo ruso Piotr Kropotkin, que fue palpable en sus trabajos escritos y durante la presentación de los mismos en las reuniones anuales de la *American Association of Geographers*. Ejemplo destacable de ello, fue la presentación que McNee realizó travestido como una *Drag Queen* en la reunión de la AAG, en 1985".

No fue hasta el año de 1992 cuando se publicó el primer libro dedicado al análisis de las expresiones espaciales de sujetos pertenecientes a minorías sexuales y mujeres intitulado *Gendered Space*. Después fueron publicados los libros de *Mapping Desire*, en 1995; *Queers in Space*, en 1997 y *Closet Space: Geographies of Metaphor from the Body to the Globe*. Para el caso latinoamericano, el tercero de los libros mencionados anteriormente es significativo pues, con él, se inicia la producción que analiza las sexualidades en México hecha desde la academia mexicana ya que, anteriormente, los análisis habían sido realizados por investigadores extranjeros⁸.

⁸ Núñez (2007) realiza una crítica a estos análisis puesto que reproducen las dicotomías presentes en los estudios de la sexualidad justo como será mencionado en el capítulo dos de este trabajo.

Elder (2003, p. 203) hace un recuento de los trabajos publicados y plantea que los estudios que:

“exploran las no heterosexualidades dejan el deseo sin teorizar también puesto que se basan en cuestiones descriptivas tales como: *dónde* tienen lugares las no heterosexualidades; *quiénes* están implicados, qué clase de problemas ‘ellos’ tienen y si están oprimidos o están trabajando en su emancipación [...]. Al hacer esto, estos trabajos dejan las cuestiones de sexualidad y deseo alejadas de los razonamientos políticos, culturales, históricos, económicos, sociales y geográficos”.

Este trabajo está especialmente sesgado pues se dedica a estudiar a los países occidentales y, de entre ellos, los anglosajones y europeos. Hay un pequeño apartado *Nonheterosexualities in nonwestern countries* donde brevemente menciona algunos de los trabajos realizados en tales países. Otra de sus aportaciones al estudio de las homosexualidades masculinas es la que Pettid (2008) hace sobre la situación que viven los jóvenes *iban* (이반) -forma coloquial para referirse a sujetos *gay s-* de Seúl, Corea del Sur. Si bien el estudio está conducido por un occidental y publicado en inglés, reproduciendo así factores simbólicos de colonialismo académico, no deja de ser interesante este tipo de análisis sobre un contexto aparentemente inaprehensible para el mundo occidental. Finalmente, Pettid (2008) considera al cuerpo como espacio desde donde se enuncia la resistencia al orden heteronormativo. Los jóvenes *iban* utilizan su cuerpo como lugar de acción ya que, dentro de la trama urbana, hay escasos sitios donde puedan subvertir la norma, contradecir el orden. Además, sus cuerpos pueden desplazarse y, junto con ellos, las ideas que buscan exponer aunque, a hacerlo, arriesgan su integridad.

Esta crítica es importante pues, para hacerla, hubo de revisar la literatura disponible hasta ese momento lo que lo lleva a concluir que la disciplina, incluso después de los

debates que se habían hecho dentro de ella misma⁹ y dentro de otras, no había podido aprehender tales posturas; en consecuencia, los análisis seguían siendo limitados, seguían buscando *describir* los espacios que usaban tales sujetos pero no entendían que esos sujetos eran producidos por estructuras discursivas y de poder que los formaban específicamente en un sitio con características únicas.

Esta crítica es importante y, para el caso latinoamericano, es enunciada por Ramírez (2013) quien reconoce que, en los pocos trabajos hechos en esta región del mundo, también se ha llevado a cabo una simple descripción.

Otra importante aportación de Elder *et. al.* (2003) es una breve investigación de la epistemología de la disciplina de la que, arguye, siempre ha sido considerada como masculina; el hombre (sujeto masculino) es el que *descubre, conquista y desvela* a la naturaleza, que es vista como femenina, no evolucionada y que van a ser utilizada y transformada para que *el hombre* se beneficie de ella. Además, insta a reconocer que las sexualidades - así como muchas otras expresiones culturales - son producidas de manera particular y específica por sociedades únicas.

En este tenor, David Bell (1991) coincide puesto que refiere que las no heterosexualidades han sido estudiadas a partir de un troquel que no ha permitido disidencias o diferencias. En ese sentido, al final de su artículo, y como un buen deseo, menciona la necesidad de abandonar el concepto de *Meca gay* -en referencia al distrito de Castro en San Francisco- a partir del cual se han estructurado las investigaciones sobre no heterosexualidades. Ese concepto es una limitación para entender la forma en la que se construyen las expresiones de las sexualidades y no es *peccata minuta* que tales análisis busquen entender a los homoerotismos a partir de la comparación con la vida *gay* de San Francisco.

Además, reconoce que, los *gay s* y las lesbianas han sido más visibles por la adscripción identitaria que tienen que muchos otros sujetos que llevan a cabo

⁹ Los aportes a los que se hace referencia son la incorporación de las afirmaciones provenientes desde el post-estructuralismo y el tomar en cuenta las *intersecciones* dadas por la raza, el género, el nivel socioeconómico y las prácticas sexuales. Si bien Nelson (2016) profundiza más en ellos, también aparecen someramente mencionados en Chapman (2010).

prácticas homoeróticas pero que no las enuncian como tales por el estigma que se ciñe sobre ellas. Así, el autor no habla de un estudio de lo *gay* sino de la homosexualidad. Más aún, refiere que los sujetos blancos en países centrales son quienes más han sido analizados y que estas diferencias, como fue mencionado anteriormente, no pueden extrapolarse a otros sujetos. La construcción que los sujetos hacen de sí mismos y de sus prácticas no pueden explicar a otros sujetos en distintos ámbitos.

Ahora bien, los estudios dedicados a analizar las expresiones espaciales de sujetos con prácticas homoeróticas en el caso Latinoamericano no han sido tan numerosos como para el caso anglosajón. Una lista, no exhaustiva, refiere a Sánchez y López (2000) Sánchez (2004) y Laguarda (2011) sobre la Ciudad de México; Alonso y Balbuena (M. Alonso y Balbuena, 2004) sobre Tijuana; Balbuena (Balbuena, 2014) sobre Mexicali; López y Sánchez (2004) sobre Monterrey; Dasha y Alvarado (2004) sobre Cuernavaca; List, *et. al.* (2010) y Teutle y List (2015) sobre Puebla de los Ángeles; Aguirre (2010) sobre Quito; Ramírez (2013) sobre Santafé de Bogotá.

Un nicho importante para la producción académica sobre el tema es el que se dedica a estudiar la relación entre turismo y sexo por hombres. En este sentido, uno de los primeros trabajos es el de Ribeiro y Matos (1995) sobre la ciudad de São Paulo -que fue también la sede del icónico estudio de Néstor Perlongher (1993). Varios años después, los trabajos de List y Teutle (2008) sobre Puebla de los Ángeles y López y Carmona (2008) sobre la Ciudad de México son publicados. El libro *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* incluye, además de un apartado dedicado a la reflexión teórica y metodológica, los trabajos de López (2014) sobre la Ciudad de México; Pérez (2014) sobre Guadalajara; Córdova (2014) sobre Veracruz; Vargas y Alcalá (2014) sobre Acapulco; Mendoza y Medina (2014) sobre Puerto Vallarta; Arroyo y Amador (2014) sobre Cancún y Gaxiola y Bringas (2014) sobre Tijuana.

Estos pocos trabajos, que han visto la luz de manera espaciada, son las aportaciones, desde muchas disciplinas, que buscan entender la relación entre las sexualidades - primordialmente masculinas- y el espacio.

Es preciso recuperar una de las críticas desde el feminismo que es enunciada por Henrietta Moore (1991) y Sandra Harding (1987) que afirman que la simple desagregación de los datos por sexo son el primer paso pero, de ninguna manera, puede un estudio de tal corte considerarse como feminista o de género. A fin de lograr tal cometido, es necesario escribir desde una perspectiva que indague en el origen del actuar diferenciado entre los sujetos y de las voces que no han sido escuchadas. No es el objetivo de la presente investigación hacer una diferenciación sobre las perspectivas desde las cuales se han escrito tales investigaciones pero sí es necesario mencionar que es posible que no todos los trabajos citados hayan sido escritos con plena conciencia de lo que se sugiere desde los feminismos.

En ese sentido, reaparecen las críticas de Elder, Bell y Ramírez - citados anteriormente - que afirman que muchos de los trabajos producidos se limitaron a *describir* los sitios utilizados y las personas involucradas sin que hubiera una profunda reflexión sobre los discursos y poderes que crean a los sujetos.

Los espacios de los homoerotismos pueden ser cualesquiera, los tiempos de los homoerotismos son todos; sin embargo, sólo algunos de éstos, por su fugacidad, han podido ser analizado y registrados en distintos estudios. En ese sentido, es útil lo dicho por Aronson en referencia a los lugares:

“Donde los hombres se juntan por esas miradas que duran un instante muy largo, esos sincronizados volteos y los saludos inocuos, esos apretones de manos que son un instante infinitesimal más largo o un poco más tiernos, esos espacios privados que guardan la promesa del placer privado” (Aronson, 1999, p. 216).

En el mismo sentido, se puede recuperar la visión de Ira Tattelman (1997, 1999), quien habla sobre los *bathhouses* neoyorkinos, y los retrata como idílicos – aunque afirme expresamente que es algo que no busca. En sus trabajos habla de estos lugares como los que permiten, más allá de una interacción sexual, una posibilidad para formar comunidades entre quienes coinciden allí. En su visión, la característica primordial de los *bathhouses* es que son “timeless and separated from the world” (Tattelman, 1999, p. 71).

Su visión sobre el binomio público privado es interesante puesto que no lo clasifica a partir de la materialidad sino a partir de lo que las relaciones sociales permiten. Es preciso

mencionar que esta afirmación sólo es para estos lugares donde la posibilidad de entablar relaciones sexuales con otros sujetos no es considerada impropia.

En ese sentido, para Tattelman (1999), lo que hace los *lugares*, lo que permite la interacción entre los sujetos, no es la materialidad, no es tampoco el tiempo. Son los cuerpos; los cuerpos – los nuestros o los otros - los que crean los espacios, los que construyen recuerdos, significados y sentimientos puesto que experimentamos a partir de nuestros cuerpos.

En ese sentido, se pueden extrapolar las afirmaciones de Tattelman (1999) y Aronson (1999). Habría que dejar de estudiar la materialidad de los espacios *per sé* y adentrarse más en su significado, en cómo los sujetos los construyen a partir de sus palabras, a partir de sus personales visiones y de cómo se relacionan con ellos y, sobre todo, los valores construidos sobre los cuerpos como bien menciona Humphrey (1999).

Antes de pasar al apartado sobre migración, es preciso rescatar algunas cuestiones que apunta Qian (2017) sobre los alcances de los lugares de consabida interacción homoerótica. Él se pregunta si permiten, o no, la posibilidad de un cambio ante el entendimiento de la sexualidad. Su conclusión es que no, que estos lugares reproducen el sistema patriarcal en tanto que limitan las expresiones de las sexualidades. Reconoce, como ya habíamos mencionado en el primer capítulo, que la identidad *gay* es una consecuencia del sistema patriarcal mediante el cual se aceptan ciertas prácticas sexuales que no contradigan las normas.

Dentro de esta idea de una sexualidad controlada y recluida hacia el espacio privado, podría pensarse que aquellas que no están constreñidas a ese espacio podrían ser contestatarias. Las personas entrevistadas por él refieren que hay un estigma que se ciñe sobre ellos por acudir a estos lugares ya que han sido catalogados como abyectos por los mismos sujetos *gay* s y es esta identidad la que les exige comportarse de cierta manera y tener un cierto consumo cultural en el que estas prácticas no tienen cabida.

Su tesis es que estos lugares son una construcción desde el sistema patriarcal pero que no permite remontar la corriente ni generar grandes cambios. Los asistentes viven su presencia ahí como fragmentada del resto de su tiempo, como una actividad dolorosamente necesaria

a la que acuden para satisfacer un deseo incontrolable. La existencia de estos lugares suele suceder las ciudades¹⁰.

En consonancia con Qian (2017) es posible agregar las apreciaciones que realiza Córdova para quien la existencia de estos lugares y la presencia de sujetos denominados como abyectos –siguiendo a Judith Butler y que además el término no se debe seguir en un sentido literal– son poseedores de un pene –que no falo– y buscan el falo presente en otros asistentes al cine Buñuel. De la misma manera que los asistentes al *People's Park* en Guangzhou, los asistentes al Buñuel se ubican en el afuera constitutivo de lo deseado para los hombres. Su presencia es necesaria para consolidar un centro atractivo donde se ubiquen los sujetos que no renuncian, bajo ninguna situación, a las exigencias del patriarcado.

Los sujetos que se encuentran en el centro -deseado claramente- desprecian a los sujetos que han sido contruidos culturalmente como abyectos; los abyectos desean a lo que se encuentre en el centro. Es posible afirmar que el sujeto en cuestión no importa, solo importa su permanencia en el centro, en el lugar que, automáticamente le confiere un valor simbólico muy importante.

Estos asuntos teóricos serán tocados y ejemplificados en la presentación de los resultados del trabajo de campo de los capítulos subsecuentes.

1.4 Migración

Como se aborda más adelante, en los resultados de la investigación, los sujetos que tienen prácticas homoeróticas y que fueron entrevistados son migrantes y viven en un espacio que, por excelencia, está ligado con la migración; por tal motivo es relevante el abordaje del fenómeno de la migración, pero más que como un simple dato demográfico y económico, hay un interés en este trabajo en entenderla como un fenómeno de implicaciones subjetivas y que se relacionan con la construcción del lugar como espacio de vida y emociones.

¹⁰ Varios autores han hablado sobre las posibilidades de instituciones y encuentros homoeróticos en ámbitos rurales. Su existencia no se niega pero la posibilidad de conocerlos es más difícil dada su inasibilidad.

Los movimientos migratorios también los entendemos con base en lo expuesto por Spinoza. Nuestro punto de partida son 3P6 y 3P7 donde afirma “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por preservar en su ser” y “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por preservar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma”. Entendemos la migración así, como un esfuerzo que se realiza con el fin de mantenerse en existencia. Este factor, que pudiera resultar un tanto abstracto, se expresa de manera más concreta, por ejemplo, cuando hablamos de mejorar el estado socioeconómico (Mai y King, 2009). Las condiciones sociales, políticas y económicas son insoslayables pero, a final de cuentas, la decisión de migrar y a dónde hacerlo, va a ser una del tipo personal (Sassen, 1992).

Las cuestiones de género y de sexualidad también son un motor importante al momento de migrar aunque éstas no hayan sido consideradas como tales sino hasta que el presente siglo iniciara. Anteriormente, se consideraba que, en su mayoría, la migración era promovida por aspectos económicos (Lopes, 2015).

Ante esto, emerge la pregunta ¿qué pasa con la sexualidad al momento de migrar? Varios estudios (González-López, 2009; Lopes, 2015) han señalado que hay una relajación en las normas del comportamiento de quienes se han desplazado de su lugar de origen. Es evidente que, al encontrarse en un ámbito cultural y social distinto, las personas tienden a relajar sus códigos de comportamiento. Este aspecto ha sido estudiado sólo hasta fechas recientes como también lo han sido los estudios que recuperan los aspectos emocionales y afectivos.

En el campo de los estudios espaciales también han sido soslayadas las implicaciones del género y las sexualidades al momento de migrar (Ey, Sherval, y Hodge, 2017).

El erotismo es una de las instancias que ha sido consistentemente soslayada. Esta idea abarca, como sugiere Lorde (1984) la idea del intercambio sexual, sí, pero también la de la amistad, la solidaridad, la complicidad, la ternura. En esta idea coinciden Mai y King (2009) quienes reconocen que el amor, la sexualidad y la amistad son razones importantes al momento de decidir migrar que han sido, constantemente, desdeñadas.

Pero la sexualidad no puede ser entendida de manera uniforme para las personas, es preciso, como con los cuerpos, reconocer que están horadadas por intersecciones de raza, clase, género por lo que propone un entendimiento *queer* de los movimientos migratorios a la vez que reconoce que el cuerpo, es el centro y motor de estos factores, idea que tampoco había sido considerada.

Las migraciones no pueden ser entendidas como simples movimientos, sino como “una herramienta espacial mediante la cual los individuos negocian eventos de sus vidas así como sus identidades individuales mediante el cambio –en un momento específico– de los contextos institucionales o sociales en los que están localizados. (Kobayashi and Preston 2007; Bailey 2009; Finney 2011)” (Lewis, 2014, p. 226). Los análisis espaciales deben enfatizar “las consecuencias emocionales de decisiones aparentemente basadas en el raciocinio económico” (Anderson y Smith, 2001, p. 8).

Ahora bien, hablando específicamente del caso de hombres que, por sus prácticas homoeróticas, han decidido migrar - en general del campo a la ciudad - Lopes (2015) señala que desde la edad media había dichos movimientos; Eribon (2001) señala que la idea del milagro de la ciudad fue la que atrajo a miríadas de homosexuales, de ambos sexos, a la ciudad donde pudieran expresar su deseo sin ser constantemente amedrentados. La tesis de su libro *Reflexiones sobre la cuestión gay* se basa en la idea del insulto¹¹ como origen como del homosexual. De acuerdo a sus afirmaciones, la experiencia del insulto es la que va a promover la migración y a formar al sujeto *gay*.

Además, la ciudad va a ser formada - percibida a través del atributo del pensamiento – por las ideas e historias que los jóvenes homosexuales han escuchado sobre ellas pues “un homosexual que decide irse a vivir en una gran ciudad se suma a quienes

¹¹ Según expone, el insulto *crea* al homosexual como sujeto. El insulto es el origen del homosexual puesto que le hace saber lo que es mucho antes, incluso, de que el propio sujeto pueda decírselo a sí mismo. El insulto se lo grita, lo acorrala y lo atormenta hasta que el insultado se nombra, con el insulto a sí mismo, instante en el que el insulto pierde su poder sobre él. Esta idea la menciona también en (Eribon, 2004b).

Es interesante que sea esta palabra, *Insult*, la que dé el título a la versión inglesa de su libro (Eribon, 2004a).

le han precedido en ese tránsito y dan existencia a un mundo que le atrae y con el que muchas veces ha soñado desde hace mucho tiempo antes de acceder a él” (2001, p. 37).

De tal manera que la ciudad es más que su materialidad, “Es la ciudad tal como la han vivido, amado, soñado, fantaseado millones de homosexuales de ambos sexos” (Íbid.: 38). Ellos inventan la ciudad, se inventan a sí mismos y se imaginan posibilidades que pueden pasar sólo cuando estén en esa ciudad, sólo cuando su vida no suceda en el mismo anquilosado lugar en el que se ven cuando piensan en la ciudad.

Así se forma la “mitología de la gran ciudad”,

“Esta mitología de la ciudad -y de la emigración a la ciudad- ha coexistido durante largo tiempo con una mitología más general del viaje y del exilio, no ya hacia la capital, sino hacia otros países, otros continentes. Hubo –y sin duda hay todavía– una fantasmagoría del <<allende>> en los homosexuales, de <<otro lugar>> que ofrecería la oportunidad de realizar aspiraciones que por tantos motivos parecían imposibles, impensables en el propio país. Y podríamos evocar a este respecto, entre otros ejemplos, la atracción que ejercía Italia a finales del siglo XIX o comienzos del XX (Von Platen), o Alemania en los años veinte (Isherwood, Auden, Spender...), la estancia en las colonias o los países lejanos (Gide en el Magreb, Foster en Egipto y en la India), o incluso la expatriación profesional (Dumézil en Turquía, Foucault en Suecia)” (2001: 35).

Entre las representantes más importantes de esta mitología se van a encontrar las consabidas San Francisco, Los Ángeles, Nueva York, Berlín, París, entre otras muchas. Estas van a ser consideradas, de acuerdo a Bell (1991), como las *Mecas gay s* pero, en sus palabras, esta idea va a ser dañina puesto que va a intentar homogeneizar las variadas y ubérrimas posibilidades de expresión de las sexualidades en contextos sumamente diversos. Estas ciudades van a estar rodeadas de un halo de permisividad, la posibilidad de encontrar diversas parejas sexuales y grandes comunidades de hombres *gay s* con quienes relacionarse.

Una vez llegados a la gran ciudad, a la nueva ciudad, es posible que las personas acudan a los lugares donde puedan conocer personas con intereses afines. Las posibilidades de formar relaciones de amistad en las que puedan apoyarse, que les muestren la ciudad y sus resquicios. A este proceso, Eribon lo denomina como *la amistad como modo de vida* en clara referencia al trabajo de Foucault. La amistad¹² entre las personas va a ser uno de los pilares principales en la nueva organización de las vidas de estos hombres.

“Como Boyle, Halfacree y Robinson (1998) exponen, los individuos que sienten que no pueden desarrollar sus identidades en un lugar determinado pueden usar la migración para huir o para resistir las reglas de las identidades dominantes dentro de su sociedad. Estos procesos son frecuentemente proyectados en la dicotomía urbano-rural, con la vida urbana y la anonimidad posibilitando mayor diversidad que lo que la vida rural permite. A través de este proceso, las identidades específicas se vuelven integrales para la migración” (Wimark, 2016, p. 4).

De la misma manera, Lewis (2016: 226) apunta “La migración es un aspecto central en las vidas de los hombres *gay* s dada la precariedad social e institucional por la que transitan” En este tenor podríamos decir que se trata de un rito de paso para los hombres homosexuales. Las migraciones de estos hombres están relacionadas con “una búsqueda de ‘personas, lugares, relaciones y formas de ser’ (Knopp, 2004, p. 123)” (Wimark, 2019, p. 4).

En este sentido, ha sido propuesto el término de *sexilio* por Manolo Guzmán, al que define como “el exilio de aquellos que tienen que dejar sus lugares de origen debido a su orientación sexual” (Guzman, 1997: 227, en La Fountain-Stokes, 2008, p. 296). El *sexilio* es el epítome de los movimientos migratorios por cuestiones de género o sexualidad pues se refiere a un movimiento forzado. Estos movimientos migratorios

¹² Foucault, en su ensayo del que Eribon toma el título, menciona esta idea. Hubo un tiempo, anterior al nuestro, donde la amistad era la institución que acercaba a las personas – hombres, para el caso que él estudia. Esta institución era tan reconocida como el matrimonio y permitía a las personas involucradas conocerse de manera íntima sin el prurito que actualmente provocaría. Ejemplos de ello sobran pero, por ahora, viene a mi cabeza la obra que lanzó a Roger Peyrefitte al estrellato, *Les amitiés particulières*.

van a tener por objetivo “alejarse de la comunidad, de la familia, y llegar a un lugar donde el individuo no tenga historia” (Fountain-stokes, 1997, p. 144).

Durante mucho tiempo, se consideró a los movimientos migratorios como una ruptura con los lugares de origen. Las nuevas perspectivas sugieren que no es así puesto que “el concepto de lugar estaría posicionado en un contexto espacial que comprendería a la migración como un importante eje a partir del cual los significados de los lugares están contruidos” (Lawson, 1999 en Qian y Zhu, 2014, p. 82). Los significados que la gente le construye a los espacios van a estar en función de las personas y también, de manera muy importante, de los lugares de los que provienen. Muy similar a la afirmación de Spinoza sobre las apreciaciones e impresiones que nos formamos de lo que percibimos. Estas ideas nos reflejan más a nosotros que a lo que percibimos.

La migración, sugiere Gorman-Murray (2007; 2009), debe ser entendida como un evento encarnado *embodied event* (citado en Wimark, 2016) en el que el cuerpo es afectado por muy distintos cuerpos e ideas, en el que resiente los cambios y en el que se reconfigura.

A manera de conclusión de sus estudios Wimark (2016) sugiere cuatro importantes razones por las cuales los hombres *gay* s migran: Distanciarse de casa y la búsqueda de pertenencia, dejar la casa por la gran ciudad, mayores posibilidades de la educación y el trabajo y, en un proceso también migratorio, en sentido contrario, de regreso al lugar de origen, el retorno a la familia nuclear. Lewis, (2014: 226) por su parte, sugiere que la migración es un proceso “para sortear eventos específicos (v.g. mercado de trabajo, establecimiento de relaciones personas) y para facilitar los procesos de desarrollo identitario”.

Finalmente, es preciso recuperar los conceptos que van a acompañar el desarrollo y posterior análisis de esta investigación. Durante este capítulo se ha buscado recuperar las distintas perspectivas que se han dedicado a estudiar la relación entre el espacio y los sujetos, particularmente aquellos con prácticas homoeróticas. Todas las personas nos relacionan con nuestro espacio circundante pero existen

divergencias por las características ontológicas de nuestros cuerpos y, también, de los espacios a los que acceden.

El recuperar la propuesta de Spinoza permite dar cuenta de las amplísimas posibilidades en las que nos relacionamos con el espacio (las formas en que nos afecta y en que somos afectados por él). También permite dar cuenta que las afectaciones que sufrimos o producimos van a cambiar constantemente dependiendo de los factores circundantes en esos momentos específicos. En este reconocimiento aceptamos que todo se encuentra en un estado de cambio constante, ora más rápido, ora más lento. Esta propuesta es importantísima pues desvela un campo del conocimiento que había sido consciente y consistentemente obcecado por planteamientos que pensaban que el espacio es un escenario, un contenedor. Desde estas ideas era imposible pensar que los sujetos pudieran tener una relación con el espacio a menos que fuera la anquilosada idea del determinismo. Estas propuestas, no nuevas pero sí frescas, nos hacen darnos cuenta que somos seres sociales y relacionales, que actuamos de una manera muy particular por lo que nos ha sucedido. Además, estas propuestas provienen de una tradición conceptual, la del *lugar*, que se dedicó a estudiar al espacio en función de los sentidos que, como sociedad, se habían construido a una localización específica.

Las ideas de Spinoza también reconocen que el espacio es un componente importantísimo de la vida de las personas y que tiene un papel preponderante en las relaciones sociales que entablamos, que el espacio duele, pesa, es insoportable, cansa, desgasta pero que también nos puede potenciar, alegrar, motivar, permitir.

Otro concepto importante es el de la migración que se reconoce como un acto mediante el cual los sujetos que no se sienten satisfechos con sus vidas y condiciones actuales, buscan modificarlas a través de un movimiento espacial que les permita alejarse de ciertas personas, lugares y recuerdos a los que consideran problemáticos y que los hacen sentir aletargados. Las nuevas perspectivas de los estudios sobre migraciones, recuperan la idea de que estos movimientos no tienen que ver únicamente con condiciones económicas o políticas sino que ponen sobre la mesa importancia de factores personales como la sexualidad o las relaciones personales.

Estos conceptos son los más importantes del capítulo uno y serán los que estarán presentes al final de esta investigación ayudando a interpretar los afectos por los que los sujetos con prácticas homoeróticas viven la ciudad de una determinada forma.

Capítulo 2. Sexualidades y homoerotismos

2.1 Género y sexualidades

El concepto del género, como categoría de análisis, es una consecuencia del desarrollo del pensamiento feminista, especialmente del proveniente de la segunda ola de los feminismos, alrededor del decenio de los años 50 del siglo pasado.

Lamas reconoce que hay varias acepciones para la idea de *género*, la que se utilizará para la presente investigación, es la que lo define como “conjunto de creencias, atribuciones y prescripciones culturales que establecen 'lo propio' de los hombres y 'lo propio' de las mujeres en cada cultura, y que se usa para comprender conductas individuales y procesos sociales”. Así, esta definición refiere una serie de “prohibiciones simbólicas” que se van a reflejar en unas “características, sentimientos y habilidades diferenciadas” para los hombres y para las mujeres (Lamas, 2015, p. 156).

También reconoce que existen tres importantes definiciones de género: la primera de ellas es la de Rubin (1996) como un sistema (el de sexo-género) a partir del que la sociedad “transforma la sexuación en un producto de la actividad simbolizadora humana; con este ‘producto cultural’ cada sociedad establece un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social, y se satisface de una manera que se considera ‘natural’, aunque a ojos de otras culturas se vea extraña” (Lamas, 2015, p. 159).

La otra definición es de Joan Scott (1997) quien caracteriza al género como un sistema que articula las relaciones de poder de los seres humanos. Para ella, hay cuatro elementos constitutivos:

“i) los símbolos y los mitos culturalmente disponibles y sus representaciones múltiples [...]; ii) los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los símbolos y se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas para afirmar categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino; iii) las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género [...] iv) la **identidad**, tanto la individual como la colectiva” (*Ibid.*).

La otra acepción proviene Judith Butler quien piensa el género como “performativo, es decir, que constituye la identidad que se supone que es (1990: 25). [...] en el que el significado es construido por los mismos términos que participan en su definición”. Su interés es afirmar que el género no es una cualidad esencial de los seres humanos, así, “siguiendo a Foucault, define el género como un conjunto de prácticas regulativas complementarias que buscan ajustar las identidades humanas al modelo dualista hegemónico: la matriz **heterosexual**”. La valía de su planteamiento, que coincide con el de Bourdieu y su idea del *habitus*, al que define como “un producto (el entramado cultural) y un principio generador de disposiciones y prácticas” es que piensa al género como una parte sumamente importante en el proceso de creación de una “identidad y de estructuración de la subjetividad”, así, “las prácticas humanas no son sólo estrategias de reproducción determinadas por las condiciones sociales de producción, sino que también son producidas por las subjetividades” (Lamas, 2015, p. 161).

En palabras de de la Cruz (2010):

“El género, siguiendo a Ortner y Whitehead (1981), Rubin (1996), De Barbieri (1992), Scott (1996) y a Lamas (1995) ha sido entendido como una manera de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Esto es, como una categoría social que es impuesta sobre un cuerpo sexuado. El género como producto socialmente construido, estructura las acciones y la vida social de los individuos a partir de diferenciaciones, desigualdades y relaciones de poder (Scott, 1996). Por tanto, lo que significa hacerse un hombre o una mujer constituye una definición social que varía de una sociedad a otra y que se transforma de una a otra época (Ortner y Whitehead, 1981)” (de la Cruz, 2010: 23).

De la Cruz (2010) recupera las afirmaciones de Turner (1984) y Bourdieu (1990) al decir que los cuerpos son socializados para un género específico – aquel que está en sincronía con sus genitales.

La sexualidad es también una construcción social y, como tal, va a ser mediada y negociada por los sujetos y por la sociedad, quien dicta las directrices para su actuar. Más aún, en palabras de Joan Scott (1992), es “una experiencia lingüística” puesto que la forma en la que se enuncia está cargada de significados establecidos previamente (G. Núñez, 2015).

En palabras de Gay le Rubin (1996, p. 45), cuando retoma el análisis de Engels, “el sexo, tal como lo conocemos - identidad de géneros, deseos y fantasías sexuales, conceptos de la infancia - es en sí un producto social. Necesitamos entender las relaciones de su producción, y olvidar por un momento la alimentación, el vestido, los automóviles y los radios de transistores” Anota estas ideas para enfatizar que la sexualidad, a pesar de estar cargada y formada a partir de los procesos económicos, debe entenderse alejada de éstos.

De acuerdo con Connell (1987), toda vez que el género ha sido reconocido como un producto social, va a ser considerado como un organizador social garantizado por tres instituciones: el Estado¹³, la familia y la calle¹⁴. Cada una de estas instituciones juega un papel específico en la reproducción del orden heteronormativo de género

¹³ Connell (1987) recupera a David Fernbach y a su idea del Estado como construcción eminentemente masculina. Si el estado se construye así, la lógica en la que va a operar va a ser, también, masculina. Luego entonces, como reproductor de un binarismo de género, va a exigir a las mujeres una actuación femenina y a los hombres una actuación masculina y también va a justificar un uso de la fuerza entre los hombres, de los que reproduzcan sus estereotipos de género hacia los que no.

¹⁴ La posibilidad de pensar en la calle como una *institución* que va a promover la reproducción de significados y su contrastación va a permitir conceptualizarla como un agente activo en las negociaciones que llevan a cabo los sujetos. En palabras de Connell, “The street is one of the greatest theaters of sexuality and styles of masculinity and femininity” (Connell, 1987, p. 133). Pienso que sería posible considerar no sólo a la calle *per se* sino al espacio público.

que así va a socializar a las personas. Para otras autoras, como de Barbieri (1992), el origen de la diferenciación del género es la división sexual del trabajo. A partir de esta división se va a organizar una serie de parejas simbólicas (bueno-malo; masculino-femenino; reconocible-abyecto; sujeto deseante-objeto de deseo) que van a ser organizadoras de la sociedad. Para Serret (2011), por su parte, y en consonancia con Rubin (1996), hay dos momentos importantes en la división sexo genérica: la división sexual del trabajo y el tabú del incesto que va a obligar a los sujetos a *buscar* otras mujeres.

La idea del tabú del incesto se encuentra ampliamente explicada por Rubin (1996) cuando retoma a Lévi-Strauss y su análisis, inspirado en Mauss (en su *Essay of the Gift*). El tabú del incesto proviene de la idea del *regalo* que para Mauss es la forma en la que las sociedades, en las que no existe una autoridad clara, se evitan los conflictos, sirve también para cohesionar a quienes integran una sociedad. El regalo máspreciado es el de una mujer puesto que, mediante él, se obliga a los sujetos a relacionarse con otros grupos.

Entonces, “[...] el tabú del incesto impone los objetivos sociales de la exogamia y la alianza a los hechos biológicos del sexo y la procreación. El tabú del incesto divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos. Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo impone el intercambio marital entre grupos”. Aún más, Lévi-Strauss afirma que ese momento, en que las mujeres fueron usadas como mercancía, y por tanto menospreciadas, es el mismo momento en el que inicia la cultura; luego entonces, en su visión, la nulificación de la mujer es el origen de la cultura. (Rubin, 1996: 52).

Finalmente, el intercambio de mujeres no es sólo un aspecto abstracto; es sumamente simbólico pues demuestra que, una figura de autoridad, evidentemente masculina, tiene las posibilidades para decidir sobre los cuerpos de otros seres humanos, mujeres, niños e incluso otros hombres, a quienes considera menores en jerarquía e incapaces de actuar. En este sentido, la cultura crea un sujeto capaz de decidir sobre otros, sobre sus cuerpos y, al mismo tiempo, organiza a la sociedad en torno a esta figura. “El ‘intercambio de mujeres’ es el paso inicial hacia la construcción de un

arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales” (Rubin, 1996, p. 57).

Siguiendo a Bourdieu (2000) cuando afirma que lo masculino es la medida con la que se comparan las cosas dentro de la sociedad, lo importante de estos intercambios de regalos no es el regalo en sí, sino quiénes lo regalan y quiénes lo reciben. Además, el intercambio hecho entre los hombres significa que las mujeres no pueden decidir sobre su cuerpo, no son dueñas de él (Rubin, 1996).

Hacia la segunda mitad del siglo XX, se buscaba justificar las diferencias entre hombres y mujeres a partir de su biología. La diferencia así pensada resulta innata, no hay nada que hacer para cambiarla puesto que nuestros cuerpos ya se encuentran horadados por ella. El debate de las feministas que procedió a estas afirmaciones fue pensar la manera en que se ha construido esa diferencia a partir de la biología. En palabras de Bourdieu:

"No es que las necesidades de reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división del trabajo sexual del trabajo y, progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada”(Bourdieu, 2015, p. 37).

El orden sexo-genérico aparece ante nuestros ojos como eterno, como inamovible, a decir de Bourdieu (2015, p. 104) "[...] está claro que en la historia lo eterno sólo puede ser el producto de un trabajo histórico de eternización”.

Desde la teoría del psicoanálisis freudiano se afirma que, a fin de resolver el complejo de Edipo, las mujeres – quienes buscan emular la figura del padre – al darse cuenta de que no podrán hacerlo, encuentran resignación al reconocer a la

figura de la madre. Así, la mujer se construye a sí misma a partir de una ausencia – la del pene – y es, entonces, un ser carente de algo, un ser incompleto (Álvarez, 2001). Por su parte, los hombres se encuentran en un constante miedo a la castración, a *perder su pene*. En un principio dicha operación puede ser llevada a cabo por su padre, y esto puede suceder en situaciones en las que ellos no puedan actuar como hombres reproduciendo la masculinidad hegemónica.¹⁵

En este sentido, las relaciones entre hombres y mujeres van a ser una lucha constante de *obtener el pene*, por parte de las mujeres y del miedo a perder el *falo* por parte de los hombres. En la crítica que Preciado (2009) hace sobre esto, afirma que el miedo no es tal, “No se trata de que los hombres tengan pene y de que las mujeres no, se trata de que los hombres se presenten como si no tuvieran ano. El problema no proviene de una eventual envidia del pene de los cuerpos denominados <<mujeres>>, sino de la negación del ano de aquellos cuerpos que se piensan como <<masculinos>>. Para aprender, y para enseñar (a ser heterosexual), por lo tanto, es necesario cerrar el ano, evitar la pasividad¹⁶. La relación de aprendizaje debe ser una relación de transferencia viril” (2009, p. 167).

Estos aportes tuvieron gran auge a mediados del siglo pasado. Con el paso del tiempo, nuevas perspectivas y paradigmas emergieron en el campo de la sexualidad y ahora se considera a los análisis psicoanalíticos el origen de los estudios de sexualidad humana pero ya no la base a partir del cual se los debe estudiar. En este sentido, hubo una gran cantidad de autores, como se mencionan a continuación, que leyeron y releeron las teorías psicoanalíticas y se dieron a la tarea de estudiar los posibles errores en los que habían caído. Posteriormente, comenzaron a elaborar

¹⁵ Esta crítica al psicoanálisis freudiano se encuentra referida también en Rubin (*Op. cit.*) y Hocquenghem (2009).

¹⁶ Bourdieu (*Op. cit.*) reflexiona sobre esta misma idea al analizar a los hombres de la sociedad cabileña que se construyen, principalmente a partir de la parte frontal de su cuerpo. Esta arquitectura del cuerpo lo divide entre lo público, que es el frente y lo abyecto que es la espalda también considerada como una parte inerte que puede ser atacada por otros sujetos y a la que hay que proteger.

nuevas teorías que explicaran las diferentes expresiones de la sexualidad y el erotismo en los seres humanos pero que ya no partieran de la idea del inconsciente y su determinismo en nuestras actividades.

Junto con otras, existe la propuesta de West y Zimmerman (1987, p. 115) en la que hablan de *hacer género* (*doing gender*), y donde enuncian que el género es un hacer situado. Para ellos, el género es “el producto de cierto tipo de prácticas sociales”. Además, retoman a Goffman (1976) para referirse a una *demonstración de género* que consiste en actuar en situaciones buscando satisfacer lo que se espera de los sujetos. Las exigencias satisfechas pasan de lo socialmente esperado a ser una obligación de los sujetos a comportarse de cierta manera. Esta idea de hacer género precisa de una base heterosexual obligatoria, ejemplo de ello es la evaluación de las personas en posibles sujetos o no de deseo como se explica más adelante¹⁷.

También es referida la idea de *accountability* o rendición de cuentas que significa que los sujetos, para ser considerados masculino o femeninos¹⁸, tienen que demostrarlo en todas las ocasiones posibles (West y Zimmerman, 1987). Este proceso, que originalmente es llevado por los miembros de la sociedad sobre otros, termina por inscribirse en los cuerpos de cada uno de los miembros y se convierte en un *proceso de autorregulación*¹⁹ en el que las personas se vigilan a sí mismas. Esta limitación avasallante termina por mermar a los sujetos en sus actividades y en sus pensamientos so pena de un descrédito no ya desde la sociedad, sino desde sí mismos.

¹⁷ Esta idea, que emana del patriarcado, deja improntas tan profundas que, en los sujetos *gay* *s*, emanados de tal categoría, permea y les significa un reconocimiento trunco de su deseo.

¹⁸ Huelga decir que no todos los sujetos buscan ser cosificados en la categoría masculino o femenino.

¹⁹ También referido por Bourdieu (1999) como una *somatización* y por Hocquenghem como una suerte de policía en la cabeza que constantemente vigila y permite o limita los actos y pensamientos que tenemos. Tal mecanismo de control es la respuesta al “derrumbamiento de las creencias religiosas [que] necesita[n] nuevas barreras morales interiores” (2009, p. 49).

El ejemplo más claro de la construcción de la sociedad a partir de un sistema binario es la clasificación de las personas entre hombres y mujeres lo que, como se mencionó antes, va a tener como consecuencia un actuar diferenciado, pero también negociado pues “Los roles son identidades *situadas* – asumidas y desechadas, según lo requiera la situación – más que *identidades principales*, tales como la categoría sexual que atraviesan situaciones” (West y Zimmerman, 1987).

Tras esta breve recuperación de algunos de los más importantes postulados sobre los que se construye la idea de *género*, es preciso retomar una de las afirmaciones de Lamas: “no basta el género para comprender la condición humana”; es cierto, existen otras cuestiones que escapan al género y éste es sólo uno de los hilos que componen la urdimbre que es nuestra vida. “[...] es necesario comprender el *género* como un *habitus* que tiñe la forma en que internalizamos al mundo y condiciona nuestras respuestas ante él” (2015, pp. 163, 169).

A fin de no caer en contradicciones, es preciso aclarar que las ideas provenientes de los estudios del psicoanálisis han evolucionado y han sido duramente criticadas a lo largo del tiempo dando paso a nuevos paradigmas. Actualmente, las perspectivas de investigación han cambiado; sabemos que la construcción de nuestro deseo no está constreñida por estructuras psicoanalíticas sino que se forma y transforma a través de la interacción con otras personas.

2.2 Masculinidades y homoerotismos

Las relaciones sexuales, afectivas y eróticas entre hombres han sido largamente estudiadas a partir de distintos paradigmas. En un principio era la idea del sodomita -emanada de la religión judeocristiana-; posteriormente, a mediados del siglo XIX, con el surgimiento de la clínica y de la psiquiatría nace la idea de la homosexualidad²⁰ (Foucault, 1977). Lo importante de este evento es que, a partir del

²⁰ Antes del siglo XVIII, afirma Foucault, la idea de *amistad* era distinta a la que se tiene actualmente; en aquel momento, era una amistad que les permitía a los sujetos entablar relaciones de profunda confianza, camaradería y también amor en las que, muy seguramente, había contactos homoeróticos y que no eran reconocidos por la sociedad. Las

discurso de las ciencias médicas, eminentemente científico y, por ende, infalible y masculino, es posible construir un nuevo sujeto social: el homosexual, al cual es menester corregir a fin de que su deseo sea encausado dentro de los parámetros de la heterosexualidad. Posteriormente, y como una de las consecuencias del retiro de la categoría 'homosexual' de la lista de enfermedades psiquiátricas de la *American Psychiatric Association*, y de las luchas sociales de segunda mitad del siglo XX, como bien señala Hobsbawm (2004), emerge la identidad *gay*, especialmente en países de Norteamérica y de Europa Occidental, y, desde ahí, fluye hacia otras culturas que ven en ella una posibilidad de despojar a las prácticas sexuales entre hombres de su carácter peyorativo. Respecto a la identidad *gay* existe un interesante debate desde las teorías post estructuralistas para analizar el papel que ha jugado en la historia de la sexualidad; algunos, como Eribon (1999), señalan que al crearse tal identidad se ha buscado despolitizar a las relaciones entre personas del mismo sexo de su carácter reaccionario y disidente que se había construido desde distintas trincheras siglos atrás. La teoría *queer*, por su parte, también afirma que lo *gay* ha sido una forma de heterosexualizar y heteronormar las prácticas sexuales entre varones.

Varios autores (Eribon, 1999; Laguarda, 2011; Monsiváis, 2007; Núñez, 2007) destacan la emergencia de la identidad *gay* como una consecuencia directa del capitalismo o como una identidad claramente relacionada con éste. Tal afirmación puede relacionarse con lo enunciado por Antonio Gramsci, recuperado en López (2006), de que el capitalismo no es sólo un sistema económico sino, más bien, un modo de vida. El capitalismo, así, ha producido un nuevo sujeto 'el *gay*' al cual le ha permitido ciertas prácticas sexuales, pero le ha exigido replicar los mandatos del patriarcado y de la clase media en la cual lo ha insertado. Sus prácticas y su vida misma no son, entonces, una ubicación a partir de la cual se puedan subvertir las normas: solo permite reproducir el orden heteronormativo. Su cuerpo ha sido usado

prácticas homoeróticas entre amigos, que eran una consecuencia de su estrecha relación de amistad, fueron después perseguidas cuando la homosexualidad se consideró abyecta, hecho que concluye en la creación del *homosexual* por parte de la clínica (Foucault, 2001). Esta misma idea, de la estrecha relación de amistad, está presente, aún 150 años después, en algunos de los entrevistados por Núñez (2007).

como otra trinchera desde la cual se enuncia el patriarcado. El *gay*, así visto, es una suerte de hijuelo bastardo del patriarcado lo cual ha promovido la posibilidad de categorizar a los sujetos en grupos específicos permitiendo una irrupción del Estado en las políticas sexuales (Connell, 1987).

Guy Hocquenghem (2009), en su relectura sumamente crítica de las ideas del psicoanálisis de Freud y Lacan, coincide con Foucault en cuanto a la idea de creación del *homosexual* por parte de la psiquiatría y la denomina como una “categoría psicopoliciaca” que emerge en el seno de una sociedad que necesita clasificar y cosificar todo aquello que conoce. Posteriormente, también enuncia la relación que se hacía entre homosexualidad y criminalidad. Aún más “la sociedad capitalista fabrica lo homosexual como produce lo proletario, suscitando a cada momento su propio límite. La homosexualidad es una fabricación del mundo normal” (Hocquenghem, 2009: 23).

Hocquenghem (2009) ya avizoraba el peligro que significaría que la sociedad buscara “normalizar la homosexualidad, transformándola en una forma de satisfacción sexual natural paralela a la heterosexual” Al lograr esto, “el problema de la homosexualidad” desaparecería porque se inscribiría en un circuito de tipo patriarcal (Preciado, 2011: p. 161). Preciado también concluye que “La homosexualidad es el efecto de un régimen político que Hocquenghem siguiendo a Deleuze y Guattari denomina <<capitalismo>>” (Preciado, 2009: p. 160).

El presente estudio, basado en las afirmaciones posestructuralistas y existencialistas de los estudios de Núñez (2004, 2007, 2013, 2015), busca entender las prácticas sexuales, eróticas y afectivas de hombres que, no necesariamente, se sienten adscritos a una identidad sexual socialmente reconocida y constringente o que se identifican con una identidad sexual considerada como marginal. Los planteamientos hechos por Núñez buscan hacer a un lado el esencialismo que ha dirigido los estudios sobre hombres con prácticas homoeróticas, especialmente los

realizados desde la escuela estadounidense de antropología sobre varones mexicanos²¹.

Al hablar de masculinidad, se entenderá la forma en la que los hombres se construyen a sí mismos como tales. En palabras de Connell (1995, p. 75) “las masculinidades son configuraciones de la práctica estructuradas por las relaciones de género. Son inherentemente históricas y se hacen y rehacen como un proceso político que afecta el equilibrio de interés de la sociedad y la dirección del cambio social”. En la literatura especializada, es posible encontrar ciertos rituales de paso que permiten a los niños volverse hombres²². Un ejemplo de esto es el enunciado por Bourdieu (2015) sobre los infantes quienes, criados en el seno materno, han de cruzar el umbral para convertirse en hombres y ser reconocidos como tales. De acuerdo con Cáceres *et. al.* (2005) la masculinidad se construye de manera diferenciada, básicamente, por factores tales como la clase social, el contexto cultural y la diferencia entre el eje urbano y el rural.

Otra exigencia importante de la masculinidad, que ha sido ampliamente documentada, es la que reconoce la posibilidad de que hombres jóvenes entablen relaciones homoeróticas con otros hombres jóvenes²³ tal como lo menciona, brevemente, Cáceres *et. al.* (2005). La sexualidad de dichos jóvenes se inicia, en muchas ocasiones, con contactos homoeróticos que son condenados al ostracismo toda vez que dichos jóvenes ya han iniciado su vida sexual heterosexual. Tales contactos pudieran ser considerados como un estado previo a la inscripción dentro

²¹ Núñez (1994 [2015]) recuerda que los trabajos de Carrier (1995) Almaguer (1991), entre otros, que contribuyeron a considerar las prácticas sexuales de hombre mexicanos como en la dicotomía activo pasivo y a reforzar los binarismos dentro de estos intercambios.

²² Monsiváis (2007) enuncia que este umbral no siempre es cruzado “quedarse es asumir la burla permanente, el trato reservado a los menores de edad (merecedores del diminutivo), las golpizas, los finales trágicos” (Monsiváis, 2007: 20).

²³ En Díaz (2006) se encuentra la idea de que, en algunos contextos, hay sujetos que, al tener relaciones sexuales con otros hombres y ser ellos los penetradores, reafirman su virilidad y heterosexualidad.

del modelo hegemónico de sexualidad; las prácticas llevadas por dichos jóvenes pueden considerarse como liberadas, en el preciso momento en el que suceden, de los valores del patriarcado.

Hocquenghem recuperó las afirmaciones desde los estudios psicoanalíticos sobre la sexualidad en los niños y las criticó por la negación que hacen sobre la sexualidad durante la infancia. En la teoría psicoanalítica se considera que los niños no tienen sexualidad de tal manera que los contactos, generalmente volitivos, que puedan entablar, carecen de importancia:

“Se trata aquí de una forma aún inconsciente de la actividad sexual que se dirigirá naturalmente hacia la mujer. En verdad, apenas es del ámbito de la sexualidad, sino más bien de la pre-sexualidad. Esto será necesariamente superado, desaparecerá por sí solo. Las prácticas homosexuales se consideran aquí como una no-sexualidad, algo que no ha encontrado todavía su forma, puesto que la sexualidad es exclusivamente la heterosexualidad. Tratar con monospicio y olvido estas formas del placer es un buen medio para hacerlas desaparecer” (Hocquenghem, *Op. cit.*: 129).

Valga mencionar que desde esta perspectiva no se consideran a tales prácticas como parte constituyente de la vida sexual sino como apenas un despertar, un revoloteo que, posteriormente, se transformará en una sexualidad heterosexual. Esta parte insoslayable del desarrollo sexual de los hombres ha sido, con una altísima frecuencia, obnubilada por la sociedad.

Existen otros jóvenes que inician su vida sexual – otro rito de paso importante que construye su masculinidad – recurriendo a servicios sexuales²⁴. Como afirman

²⁴ La novela *La ciudad y los perros* del nobel peruano, Mario Vargas Llosa, permite entender estas actividades, relaciones de sujeción y ritos de paso que se dan entre los jóvenes. La novela detalla a quienes pertenecen al mundo marcial donde algunas exigencias parecieran hacerse aún mayores, más difíciles de alcanzar y, por ello, más valiosas; así, los sujetos se arriesgarán más para lograrlas.

Ramos y Vásquez (2005), estos contactos frecuentemente son obligados por el entorno en el que se socializan los jóvenes y que los inducen a realizar tales actividades. Como consecuencia de actividades de este tipo, puramente sexuales, cuyo único fin es el coito, los jóvenes pierden conciencia de las posibilidades de interacción sexual más allá de su pene. Además, si los jóvenes se resisten a una relación sexual de este tipo, se cernirá sobre ellos el fantasma de la homosexualidad.

Como bien enuncia Figueroa (2005), en América Latina se ha construido la imagen del hombre en función de la heterosexualidad y el rechazo a lo femenino²⁵; así, los hombres, especialmente los jóvenes, se deshacen en intentos atropellados por demostrar su hombría, por hacerle saber a la sociedad – pero sobre todo a sí mismos – su valía como hombres. En palabras de de la Cruz (2010), siguiendo a Badinter (1992) y a Bourdieu (1996), “uno de los aspectos clave durante la adquisición de la identidad masculina es la búsqueda por la diferenciación, la lucha por no ser lo que dentro de un grupo se asigna a lo femenino. Así, actuar como hombre, para algunos varones, es una práctica que puede estar marcada por un fuerte temor a todo lo que pueda feminizarlos, ya que de esta manera se desvalorizan a sí mismos y pierden poder como hombres” (de la Cruz, 2010, p. 25).

Xabier Lizárraga menciona que este ejercicio de injuriar a lo no masculino y el consecuente distanciamiento de tales sujetos supone, para el heterosexual una fragilidad:

²⁵ Huelga mencionar que la imagen del sujeto homosexual – entendido como la invención de la clínica del siglo XVIII, y que fue mencionado previamente – ha sido recreada sobre una base de feminidad. El rechazo hacia la imagen del sujeto homosexual no es sino una continuación del rechazo que se inculca a los jóvenes hacia lo femenino. Luego entonces, el homosexual, siendo un sujeto que ha sido representado a partir de un estereotipo afeminado, es receptor del desprecio de los sujetos masculinos. Más aún, como lo enuncia Núñez (2007), los sujetos masculinos heterosexuales consideran que es su deber injuriar al sujeto afeminado; a partir de una supuesta feminidad se justifican las agresiones perpetradas contra él.

“Mientras que al homosexual (léase también: lesbiana, bisexual, transgénero, etcétera) la homofobia le crea un universo de dudas en relación consigo mismo, amén de temores y dolores, al heterosexual le genera fragilidades: todo aquello que ve mal, que aprendió a significar como reprochable y criticable en el otro (el joto, la machorra, el travesti) lo amenaza cotidianamente, pende como posible espada de Damocles sobre sí mismo si se descuida, si se deja de llevar por un afecto que puede malinterpretarse, por un movimiento susceptible de sospecha, un comentario comprometedor, una mirada que se desvía ligeramente hacia una zona prohibida o un algo dudoso... la homofobia demanda al heterosexual (o del homosexual debilitado por ella) que se vigile constantemente a sí mismo, que se cuide mucho de las expresiones afectivas y de las debilidades, de los gestos, de cómo y hacia dónde mirar o de cómo mueve las manos al hablar”(Lizárraga, 2012, p. 124).

La masculinidad es una construcción sumamente frágil, efímera y etérea que precisa ser comprobada y recomprobada constantemente. Quienes, por alguna razón, no pueden construir su masculinidad de manera hegemónica, quienes sólo disponen de cierto capital cultural, social, económico y simbólico pero adolecen de otro, buscan explotar al máximo aquellas características que sí son reconocidas (de la Cruz 2010).

La necesidad de los hombres por ser reconocidos como tales no es ajena a los sujetos con prácticas homoeróticas; por el contrario, incluso podría pensarse que se potencia una necesidad de reafirmar su hombría en ciertos aspectos. Una de las expresiones más características de tal situación es la que se reconoce en los estudios de Núñez, (1994 [2015], 2007) y List (2009) y Teutle y List (2015) en la que los sujetos justifican sus prácticas homoeróticas haciendo alusión a que es su hombría la que se los permite. Además, esta construcción de masculinidad se encuentra claramente relacionada con un papel impuesto por el patriarcado que no les permite reconocer su cuerpo de manera completa. Dichos sujetos, como bien lo enuncia Bourdieu (2015), y que fue previamente mencionado, construyen su vida pública a partir de la parte frontal de su cuerpo, la parte posterior, considerada abyecta, femenina y, por tanto, débil, no es reconocida por ellos. En el mismo tenor List (2009) interpreta que en los sujetos *gay s* a quienes estudia, la idea de la parte posterior de su cuerpo les

resulta abyecta y profundiza más al hablar de las nalgas como la antesala del ano y de éste como una debilidad, como una posibilidad de ser penetrados y así poseídos por otro hombre u otro sujeto más masculino que ellos. A la misma conclusión llega Hocquenghem (2009) cuando escribe “La constitución de la persona privada, individual y púdica es <<del ano>>. La constitución de la persona pública es <<del falo>>. Esta arquitectura del cuerpo es la que también ha conducido un modelo arquitectónico diferenciado. Bender-Baird (2015) y Preciado (s/d) hacen referencia a ello y a la posibilidad de visión que fue planteada por Foucault (1975).

Hay otra idea muy interesante que es planteada por de la Cruz (2010, p. 89) y que resulta una constante en las formas en que los hombres construyen y negocian su idea de masculinidad: el hacer las cosas *como hombre*. Esta idea se va a inscribir en los sujetos y les va a dar posibilidades de acción casi ilimitadas siempre y cuando tales acciones sean hechas como hombres. Es por esta idea por la que los sujetos que tienen prácticas homoeróticas pueden ser partícipes de ellas sin experimentar sentimientos de culpa. Sus acciones, casi cualquiera, pueden ser consideradas como correctas siempre y cuando las realicen desde su hombría, desde su valor, sin miedo, sin debilidades.

Figuroa (2005) recupera los estudios sobre jóvenes que viven su sexualidad, especialmente a partir del pene; una sexualidad así es trunca puesto que no les es posible disfrutar completamente de las posibilidades que su cuerpo ofrece pues están obcecados con la figura del falo que la sociedad les ha ido creando. Una sexualidad pensada a partir del falo deviene en egoísmo y en una crítica a las actitudes consideradas femeninas. Posteriormente, el autor afirma que el descrito previamente no es el modelo único pero sí el dominante. Existen prácticas que escapan a él pero no están tan ampliamente documentadas. Bourdieu (2015) afirma que la sexualidad masculina y el placer que ésta pueda producir en los sujetos va a

estar profundamente afincado en la posibilidad que estos sujetos tengan para producir placer a las mujeres²⁶.

La masculinidad exige a los hombres una suerte de “negligencia suicida” que responde a un desinterés por el cuerpo y a un descuido de éste a fin de contribuir al “mito del héroe” por medio del cual se va a justificar su hombría, se va a blasonar de ella. Esta “negligencia suicida” es parte de otra característica aún más grande: la posibilidad – incluso la obligación – de que los varones realicen cualquier actividad por el simple hecho de ser varones. Los contactos homoeróticos entre hombres entran en esta categoría. La existencia de estas prácticas tiene es ambigua. Por un lado permite a los hombres entablar contactos eróticos con otros hombres sin que esto melle su virilidad pero, por el otro, no permite un pleno reconocimiento del potencial erótico que se encausa hacia personas de su mismo sexo. La masculinidad permite ciertas actividades pero sólo dentro de un marco muy limitado de acción. Salirse de ese campo, la mayoría de las ocasiones, significa un oprobio del que ya no es posible liberarse.

Bourdieu (2015) reconoce que hay actitudes y actividades que han sido obligadas como innatas a los hombres; éstos construyen su masculinidad a partir de su posible ejercicio de la violencia y de un deseo sexual cuasi interminable. En el caso particular de la realidad latinoamericana Montoya señala que existen ciertos atributos que van a conferir a los hombres su carácter de tales, a saber: heterosexualidad obligatoria, tener un trabajo remunerado, ser adultos y tener la capacidad de ejercer violencia y ser agresivos (Montoya, 1998, recuperado en Cáceres *et. al.*, (2005).

Finalmente, la masculinidad ha de ser entendida no como una esencia lítica, inamovible, sino como un proceso cambiante basado en las representaciones, en las

²⁶ Esta idea del hombre como productor de placer a través de su virilidad, va a estar constantemente repetida en las relaciones homosexuales que no dejan de reproducir los mandatos del patriarcado. Además, el autor relaciona esta idea con el consumo de viagra para que los sujetos puedan mantener su estatus, para que no quepa duda sobre su virilidad.

actuaciones que se inscriben dentro de procesos culturales, que se urden dentro del tejido social y en cómo un grupo específico significa la diferencia sexual. “La masculinidad se construye socialmente en el ámbito de las relaciones y adquiere legitimidad a través de la opinión y prácticas públicas de hombres y de mujeres (Brandes, 1991; Gutman, 1998) [...]” (de la Cruz, 2010, p. 27). “La categoría de ser un hombre [...] constituye una práctica intersubjetiva que obedece más a demostraciones diarias y a maneras de actuar en situaciones determinadas que al hecho exclusivo de haber nacido con genitales masculinos” (*Ibid.*: 28).

Connell (1997), citada en de la Cruz (2010), reconoce que la construcción de la masculinidad es un trabajo sumamente arduo y requiere una gran perspicacia de los sujetos, una gran capacidad de reacción ante situaciones profundamente distintas en las que se pueden ver involucrados los hombres. En cada una de ellas existe el riesgo de ser defenestrado de su carácter de hombre, de no ser considerado como tal, de flaquear, de debilitarse, de perder. También está la posibilidad de ser reconocido como tal, de confirmarse, de comprobarse. La masculinidad está en un juego constante de posibilidades pero no todas tienen el mismo valor. Existen errores tan grandes que podrían significar que los hombres no volvieran a ser considerados como tales.

Los homoerotismos se encuentran profundamente relacionados con la masculinidad. Existen importantes negociaciones que realizan los sujetos para poder ser partícipes de tales actos sin perder su identidad de ser hombres, sin dejar de ser considerados como tales. Es curioso que estas dos situaciones -tan aparentemente contrarias- hayan encontrado un punto de convergencia; se permite a los hombres tener prácticas homoeróticas -casi sin importar las actividades realizadas durante tales prácticas- siempre y cuando no haya actividades consideradas como femeninas, siempre y cuando se repudie lo no masculino.

Para los estudios sobre México, o incluso sobre América Latina, una de las voces más importantes es la de Guillermo Núñez. Miguel Hernández caracteriza sus trabajos como construccionistas puesto que “concibe la sexualidad como una experiencia que se construye social e históricamente, y no como una cualidad inherente a la identidad de los sujetos” (2014, p. 70).

Por su parte, las afirmaciones hechas por Núñez arrojan luz sobre la percepción errónea que se tiene de tales relaciones. Para el autor, las relaciones entre hombres no se pueden entender a partir de un sistema dicotómico sujeto al sistema sexo-género dominante por lo cual propone los términos de existencia sexual y experiencia homoerótica (Hernández, 2014, p. 74).

La existencia sexual es un concepto útil para entender las relaciones homoeróticas entre varones puesto que "concibe la vida sexual del sujeto en permanente definición y transformación. Se trata de un concepto inmerso en una narrativa abierta de la sexualidad. [En contraposición con el] concepto de "identidad sexual" [que], por el contrario, prioriza el *cierre* narrativo, constriñendo la sexualidad del sujeto a ciertos modelos, parámetros, que lo esencializan y lo cosifican" (Núñez, 1994, p. 35). Posteriormente adiciona:

"Por 'existencia sexual' de los individuos vamos a entender aquí una dimensión (término que implica un 'corte' de investigador) de sus existencias que involucra aspectos anatómico-fisiológicos, procesos psíquicos y conducta. Es una dimensión bio-psico-social del individuo, involucrada en la existencia del placer y el deseo erótico. El deseo erótico tiene que ver con la organización del eros energía libidinal (energías de vida) durante un proceso de socialización que abarca toda la vida, pero que tiene sus cimientos en los primeros años de la infancia, época durante la cual esa energía amorfa adquiere la forma de deseo, esto es, búsqueda de lo que se carece, para propiciar una unión profunda, un sentido de totalidad, de plenitud. Este deseo se manifiesta en la totalidad de nuestra existencia, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente. Sin embargo, debido al proceso de socialización por el que pasamos en una sociedad con una cultura genital y falocéntrica, la gran mayoría de los individuos lo aprehendemos de manera limitada como lo que se produce o asocia con la excitación y/o orgasmo" (Núñez, 1994, p. 38).

Además, de acuerdo con el autor,

"la vivencia del placer y del deseo erótico incluye:

Un cuerpo (con sus capacidades de placer y expresión).

Una organización del deseo que se expresa como cierta capacidad y preferencia de goce emocional y/u orgásmico hacia varones y mujeres, hacia lo 'femenino' o 'masculino' en sí mismo/a y en los demás, así como fobias.

Una adscripción emocional, corporal, conductiva y cognitiva de los sujetos a los que socialmente se considera para ese momento histórico 'masculino' o 'femenino'.

Un estatus social en un campo de relaciones sociales que estructura sus posibilidades de expresión erótica en términos de con quién, dónde, cómo y cuándo (estado civil, identidad sexual asignada, presencia u ausencia de pareja (s), entre otros" (*Ibid.*: 39).

Por su parte, las experiencias homoeróticas, son definidas por Núñez (2007), y recuperadas por Hernández (2014, p. 74), quien afirma que "las prácticas, relaciones o deseos sexuales y/o amorosos entre personas del mismo sexo [...] No señalan una identidad ('los homoeróticos'), sino un campo a investigar en la complejidad y diversidad de identidades [...] Por experiencia homoerótica me refiero a la experiencia erótica entre personas del mismo sexo biológico (p. 57, 254)".

Tales experiencias "se caracterizan por múltiples posibilidades de intercambio sexual y afectivo - lo que él [Núñez] denomina 'fenómeno homo-erótico' - más allá de las categorías de identidad sexual. Estas experiencias operan subjetiva y objetivamente en un marco de heterogeneidad de los encuentros sexuales resignificados por el sujeto y se despliegan en la vida cotidiana (al margen de y en resistencia a) las políticas sexuales y de género del patriarcado" (Hernández, 2014, p. 80).

Posteriormente, Hernández afirma que "atribuir una 'identidad homosexual' a cualquier hombre que tiene conductas homosexuales resulta improcedente teórica y empíricamente, debido a que las experiencias eróticas con personas del mismo sexo no hacen a la persona 'homosexual', 'gay' o 'lesbiana'. Tal interpretación es una muestra de un acendrado esencialismo en que se concibe erróneamente que una práctica homoerótica -situacional o recurrente- puede generar una idea de manera repentina". (2014, p. 77). De la misma manera, Guy Hocquengem comienza su libro *El deseo homosexual* afirmando que "No hay subdivisión entre homosexualidad y heterosexualidad. No hay tampoco ni deseo homosexual ni deseo heterosexual en

sentido propio. El deseo emerge bajo una forma múltiple, cuyos componentes son sólo separados *a posteriori*, en función de las manifestaciones a las que lo sometamos. El deseo homosexual, al igual que el deseo heterosexual, es un recorte arbitrario en un flujo ininterrumpido y polívoco". Posteriormente afirma que "La homosexualidad manifiesta algo del deseo que no aparece en otro sitio y que ese algo no es simplemente el acto sexual realizado con una persona del mismo sexo" (Hocquenghem, 2009, p. 22).

Otro de los conceptos que obnubila el estudio de las prácticas homoeróticas, según Hernández (2014), es el de orientación sexual puesto que reconoce que muchos sujetos que sostienen relaciones homoeróticas no "tienen" una orientación sexual homosexual. En sus palabras "no es muy adecuada para entender las prácticas homoeróticas entre hombres, ya que concibe el gusto sexo-afectivo por personas del mismo sexo como una cualidad intrínseca asociada al desarrollo de una identidad homosexual, lo cual no siempre ocurre" (Hernández, 2014: 78).

En contraposición a la idea constringente de *orientación sexual*, Núñez (1994, 2007) recupera el concepto de *deseo*, proveniente de la tradición freudiana, que es definido como "polimorfo" y "perverso"²⁷. La primera de sus características significa que "Eros puede asumir diferentes objetos de deseo", mientras que la segunda se refiere a que "está motivado por la descarga placentera y no por la búsqueda 'natural' de la reproducción" (Hernández, 2014: 79).

Así, "Desde esta perspectiva, el deseo erótico implica la organización cultural de la 'energía libidinal psíquica y corporal o Eros, a través de los rituales corporales de socialización, organización familiar, normas, experiencias sociales, categorías, valores y significados[...]' Núñez, 2007: 79)" (Hernández, 2014, p. 79). El discurso del género no deja ámbitos de nuestra vida intactos; la sexualidad es uno de los primeros aspectos influenciados por el género pues, en función de poseer ciertos

²⁷ La idea del deseo polimorfo y perverso es planteada por Freud como el primer estadio de la sexualidad infantil que, después, tomará como objeto de deseo a un sujeto del sexo contrario.

genitales se construye un deseo sexual. En palabras de Marilyn Frye (1983: 82), citada en West y Zimmerman (1990: 139), el resultado de esta *heterosexualidad obligatoria* es que “antes que podamos permitirnos que nuestro corazón palpite o nuestra sangre fluya en un goce erótico por esa persona” la hemos clasificado como potencial objeto de deseo o no.

La condición de polimorfosidad y perversidad del deseo sexual, estudiado desde el psicoanálisis freudiano, permite reconocer que los seres humanos tenemos impulsos sexuales que no están constreñidos por una identidad sexual. Por ello, es posible experimentar tales deseos con distintas personas y en distintas relaciones. Podría decirse que el deseo sexual es *relacional* pero que nuestra capacidad para reconocer tal deseo sexual está constreñida por la sociedad. En ese sentido, como afirma Luis González de Alba, recuperado en Núñez (1994 [2015]), “cualquier extremo en la expresión erótica es producto de la represión [...] Ambos extremos son producto de temores inconscientes” (Núñez, 2015, p. 143).

Hocquenghem analiza el discurso del psicoanálisis freudiano y la crítica que de éste hace Deleuze al clasificarlo como ‘no humano’; hacerlo así permite pensar un deseo que no distinga entre homosexualidad y heterosexualidad - como se mencionó con anterioridad - idea que se encuentra en el seno del polimorfismo perverso en que se ha inscrito el deseo. Tal condición, de acuerdo con Freud, es experimentada, de manera inconsciente, especialmente durante la niñez puesto que los discursos de la sexualidad todavía no constriñen el deseo sexual. En palabras de Freud “La disposición a la ‘perversión’ es una parte de la constitución llamada normal ... para el psicoanálisis, la elección del objeto independientemente del sexo del objeto, el igual apego a objetos masculinos y femeninos tales como los encontramos en la infancia del hombre, como en la de los pueblos, parece ser el estado primitivo, y sólo es mediante detenciones y coacciones, sufridos unas veces en un sentido, otras en otro, que este estado se desarrolla como sexualidad normal o inversión” (Hocquenghem, 2009, p. 51).

Núñez considera insuficiente esta afirmación y se basa en Joan Scott, quien afirma que:

"la experiencia no es agradable o desagradable de por sí, pues no existe experiencia que no pase por un proceso de interpretación, que no sea aprendida dentro de un marco discursivo. La experiencia, dice Joan W. Scott: 'es un evento lingüístico (no sucede fuera de significados establecidos) [...] La experiencia es parte de la historia del sujeto, el lenguaje es el sitio de la acción histórica. La explicación histórica no puede por lo tanto separar los dos aspectos' (Scott, 1992: 34). [...] La manera en que un individuo represente sus experiencias eróticas depende de la manera en que ha aprendido a representarlas por un proceso previo de socialización y, por lo tanto, de las representaciones presentes en los sujetos e instancias que le han rodeado, esto es, del campo sexual en el que está inmerso" (G. Núñez, 2015, p. 144).

Así, "Para Núñez, el deseo, en tanto construido socialmente - con la participación de las experiencias corporales, de género y poder, entre otras, como elementos muy importantes de la realidad -, es moldeado por la cultura mediante un proceso de socialización del individuo, en donde la energía libidinal es encausada hacia un objeto de deseo determinado dependiendo de la manera en que se integran, se significa y se re-significan las experiencias individuales y sociales" (Hernández, 2014, p. 80).

Núñez ha sido vehemente al criticar lo que él denomina el 'modelo dominante de comprensión de la experiencia homoerótica en México' (MDCH) que:

"ha sido construido a partir de los binomios penetrador-penetrado, activo-pasivo, hombre-joto, dominante-dominado [...] es inadecuado para entender muchas otras [relaciones homoeróticas], y, más aún, representa 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" (Núñez, 2007, p. 274).

El objetivo de dejar de entender las relaciones homoeróticas a partir del susodicho modelo, afirma el autor, se sustenta en tres principios, a saber: 1. El MDCH refuerza las afirmaciones del patriarcado puesto que invisibiliza los componentes de la realidad que se juegan en las relaciones homoeróticas. 2. Las vivencias eróticas

tienen un carácter político puesto que articulan saberes y prácticas que desordenan los ideogramas de género y sexuales dominantes. 3. Recuperar las posibilidades del homoerotismo para construir un nuevo entendimiento sobre las masculinidades que permita un conocimiento más profundo de las subjetividades masculinas, de sus posibilidades de intimar, de las políticas de identidad en las que participan y de sus inserciones.

Su propuesta, en tal sentido, se debe a que durante su experiencia y trabajo con sujetos con prácticas homoeróticas (SPH), ha encontrado que los estándares y las ideas que se desarrollan dentro de los trabajos académicos que buscan la comprensión de las relaciones homosexuales entre varones, en el ámbito mexicano, no ha logrado comprender en su totalidad este fenómeno, que ha intentado constreñirlo a estándares que lo limitan.

En este sentido, enfatiza la importancia de recuperar las significaciones que las prácticas homoeróticas tienen para los sujetos que las llevan a cabo y para la sociedad en la que se desenvuelven; ergo, no será posible calificar de 'homosexual' a cualquier sujeto que tenga prácticas homoeróticas puesto que tal nominación no reconocería sus diferencias culturales.

En sus palabras, "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 marcó la pauta para que estudiosos (as) de la antropología y la sociología comenzaran a dar cuenta de las diversas formas de concebir la experiencia homoerótica en otras latitudes culturales" (Núñez, 2007, p. 276).

Además, el mismo autor también realiza una fuerte crítica a los y las antropólogos que están "siempre en busca de lo exótico" y que se han dado a la tarea de entender las relaciones homoeróticas entre varones y que han sido justificadas y catalogadas dentro de un proceso ritual. El autor se inquiere a sí mismo sobre la posibilidad de que los sujetos actuantes en las actividades descritas desde la antropología participen en una forma de homoerotismo distinta a la ya descrita, al margen de los

rituales y los simbolismos ya descritos. Concluye que, ante estos planteos, es necesario desarrollar una:

"imaginación antropológica que permita pensar las experiencias homoeróticas y la representación que de ella hacemos [...] Me interesa abrir una ventana que nos permita asomarnos a la antropología de las experiencias homoeróticas 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" (Núñez, 2007, p. 277.).

Entonces la antropología no sólo debe registrar las prácticas de los sujetos, "debe aspirar a dar cuenta del sistema sexo-género, de ese complejo juego ideológico, identitario, de poderes y placeres que en el nivel de su existencia sexual *construyen a* y son *construidos por* los sujetos; o en términos de Bourdieu: debe aspirar a dar cuenta del campo sexual, de esa lucha en el nivel de la representación de la existencia sexual y por el poder de tener la representación legítima, que existe entre los diferentes agentes sociales". (Núñez, 2007, p. 277).

Para el caso mexicano, recupera las propuestas de los trabajos de Carrier, Taylor, Herdt y Almaguer quienes, a pesar de haberse sensibilizado en ciertos aspectos concernientes a la realidad social en la que se desarrollan los sujetos que analizaron, tuvieron un uso indiscriminado de los términos para hacer referencia a sus prácticas homoeróticas. De tal manera que en México los estudios se han realizado a partir de tres características importantes como son el papel que los sujetos desempeñan en el acto sexual (penetrador-penetrado); la siguiente característica, en conjunción con la previamente descrita, es la que afirma que el papel de penetrador ha de ser llevado por un sujeto masculino y la de penetrado por un sujeto femenino; finalmente, la forma de nombrar a los sujetos en función del papel que juegan y de cómo se ven estos sujetos, así, los sujetos penetradores-masculinos no van a recibir nombre alguno - aunque generalmente son identificados como *hombres*, y los penetrados-femeninos como *joto*, *maricón*, *puto*, entre una amplia gama; finalmente, el nombrar a ciertos sujetos así va a conllevar una valorización de éstos, por lo que el penetrador-

masculino-*hombre* va a obtener cierto prestigio y el penetrado-femenino-*joto, maricón, puto* va a cargar sobre sus espaldas el estigma de aceptar una sumisión sexual.

Núñez (1994, p. 280) recupera a Alonso (1993) en su planteamiento de que "los jotos también son objetos de deseo masculinos y plantea que probablemente para los machos la penetración involucre una particular intersección entre poder y placer, en la medida que enmascular a otro hombre se convierte en una validación suprema de la masculinidad". Esta afirmación está en sintonía con la realizada previamente sobre las formas de reafirmar una heterosexualidad y virilidad por parte de ciertos sujetos.

A esta misma conclusión llega List (2009) cuando recupera la conclusión de Lamas (1998) sobre el juego de poderes que se desarrolla durante el acto sexual - sujetos heterosexuales para el caso que analiza - y que concluye que el pene es la entidad que detenta el poder que se ejerce sobre la otredad independientemente del acto que se realice. Esta concepción, en donde el poder está siendo ejercido más por un falo que por un pene, extrapola la afirmación anterior al campo de la heterosexualidad, confiriéndole así un poder indiscutible al falo que no puede ser disputado.

Otra de las críticas importantísimas al MDCH, que también existe en List (2009), es la referente al papel de la penetración dentro de las relaciones sexuales entre hombres. Si bien ya se dijo que tal acto no es el epítome de las interacciones entre hombres, los autores rescatan que la perspectiva a partir de la cual se ha entendido esta actividad es sumamente limitada puesto que concibe al deseo sexual entre hombres como un ansia del pene. En palabras de Núñez "Un deseo que, por cierto, se entiende como un deseo incontrolable del pene; que el pene se encarga de "poner en orden" (2007, p. 285). Este ideogema resulta central en el MDCH y entonces el deseo sexual ya ni siquiera es el deseo del pene sino que transmuta y se vuelve deseo del falo, símbolo por antonomasia del poderío masculino.

Para Núñez, con "la caracterización de las experiencias homoeróticas con la dicotomía penetrador-receptor, se hacen invisibles las prácticas y relaciones homoeróticas que día con día (y noche con noche) dan muchos ejemplos de inserción transgresiva en el orden sexual y de género. Esto es, se borra la disputa, la resistencia

y la subversión constante de las pretensiones ideológicas y de poder del sistema patriarcal" (2007, p. 286).

List critica tal dicotomía puesto que la considera misógina; no sólo habla de la incomodidad y molestia que puedan significar 'preferencias sexuales' de sujetos con prácticas homoeróticas - en su análisis sujetos *gay* o *queer* - sino que la verdadera molestia viene dada por la transgresión al género. Retoma la afirmación de Mieli cuando enuncia que es un error entender a las prácticas sexuales entre varones a partir de categorías heterosexuales. La penetración, en ese sentido, "denuncia su propio carácter obtusamente machista y revela que la misma heterosexualidad se basa en la negación de la mujer (y que la heterosexualidad masculina se hace coincidir con el rol del que jode). El otro sexo (la mujer) es agujero: resulta irrelevante que este agujero²⁸ pertenezca al cuerpo de una mujer o de un hombre, pues en tanto agujero es vacío, es nada>> (en Lamas, 1998: 62)" (2009, p. 176).

La idea de una sexualidad obcecada con la penetración y el pene no es solamente referida a los sujetos con prácticas homoeróticas. Como fue mencionado anteriormente, con base en los trabajos de Ramos y Vázquez (2005), es también una crítica a la sexualidad heterosexual. Luego entonces es un aprendizaje de la sexualidad. En palabras de Hocquenghem "El sexo, para todo el mundo, es primero una palabra que designa el falo. Esta sociedad es fálica y en relación con el falo se determina la cantidad de goce posible" (2009, p. 72).

²⁸ Bourdieu (2015) en su análisis de la sociedad cabileña muestra que la idea de la vagina como vacía, como agujero también está presente. No sólo eso, él enuncia que el acto sexual - evidentemente el llevado a cabo por sujetos desde ideas patriarcales - significa la dominación y la posesión sobre el cuerpo de la otra persona. Ese vacío al que se refiere - que es llenado con el pene - es también un vacío de control sobre el cuerpo. En el acto sexual - emanado del patriarcado - quien domina es quien tiene el poder sobre la otra persona, quien llena el vacío de su cuerpo y de su ser. El cuerpo que se *coje* es un cuerpo vacío sobre el cual se inscriben las improntas invisibles del cuerpo que lo posee.

La siguiente característica que se encuentra relacionada con la idea de transgresión al género, enunciada en el párrafo precedente, es la caracterización que de los sujetos se hace en función del papel que desempeñan dentro de sus relaciones sexuales²⁹; el sujeto penetrador ostentará rasgos considerados como masculinos y el penetrado será caracterizado como femenino.

Esta situación "impide ver la diversidad de relaciones eróticas entre sujetos plenamente masculinos (o ambos femeninos) y, por lo tanto, no estratificados por género". Además, en algunos casos, los participantes de estas prácticas homoeróticas no aceptan ciegamente la dicotomía masculino-femenino o activo-pasivo³⁰ "sino que viven su interacción subjetiva, gestual, verbal y erótica atendiendo a otros significados. [...] La dicotomía no da cuenta del hecho de que muchos sujetos masculinos, independientemente de participar o no en relaciones estratificadas por género, con o sin penetración, experimentan contactos eróticos no aprehendidos por el binomio activo-pasivo y que, además, contravienen prescripciones hegemónicas de género" (Núñez, 2007, pp. 286, 287).

Uno de los aspectos más importantes de su trabajo es reconocer la forma en la que los sujetos con prácticas homoeróticas resisten ante los embates del patriarcado desde la enunciación; existe una renuncia tácita a reconocerse (a sí mismos y a sus prácticas) a partir de las palabras que cargan significados y jerarquías, que les significan un señalamiento, una aceptación de ciertas ideas con las que ellos no se identifican. En este tenor, ha sido apropiada una palabra para referirse a los contactos homoeróticos entre hombres y que escapan a las constricciones del lenguaje; el *cotorreo* que es:

²⁹ Se utiliza el término relaciones sexuales al ubicarlo en sintonía con el MDCH y con el reduccionismo de enunciar que la penetración es el único acto, o cuando menos el más importante, dentro de las prácticas sexuales.

³⁰ Díaz (2006) también reconoce que entre lo activo y lo pasivo no existen "fronteras absolutas" sino que son más bien relacionales, negociadas. En ese sentido, es preciso dejar de entender a lo activo-pasivo como una dicotomía y aceptarlo como un continuum dentro de las posibilidades de las sexualidades.

"evadir el campo de las identidades sexuales binarias y el estigma, colocando a 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 traslada 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, la homosocialidad. Al nombrar el deseo como 'cotorreo' se resiste el poder nominativo y de distinción del patriarcado" (Núñez, 2007, p. 291).

Entonces "esta ambigüedad de negociación de las identidades eróticas que campean en el territorio de las experiencias homoeróticas se utilizan para gestionar el deseo y el placer sexual hacia personas del mismo sexo" (1994, p. 293). Es preciso mencionar que este concepto es mayormente utilizado en el norte de México y que en el centro y sur no tiene el mismo significado.

Una enunciación diferenciada no es la única forma de resistir; también lo es, como mencionan Teutle y List (2015) en su estudio sobre hombre asistentes a los baños de vapor en la Angelópolis, la negación de la enunciación de sus actos, el silencio:

"[...] de la misma manera se ha mencionado que las pocas relaciones sociales y la poca comunicación que se crea al interior del baño permiten que estos hombres transiten por estos espacios sin que tengan que nombrar su deseo en términos de identidad.

Es importante decir, debido a lo anterior, que en el baño se pierde la enunciación y el reconocimiento de la orientación o la identidad sexual, ya que ésta sólo se menciona mediante su ejercicio, o en otros casos se le asocia a los imaginarios, en tanto que este mismo ejercicio es una forma de categorizar cómo se consideran ellos mismos, pues se niegan a ponerle nombre a lo que buscan en el vapor" (2015, p. 102).

A partir de estas resignificaciones nominativas que los sujetos hacen les es posible tener vivencias homoeróticas que salgan del terreno del estigma; las negociaciones que ellos llevan a cabo con el fin de entablar relaciones no pueden ser aprehendidas por las palabras - cargadas de un gran estigma - utilizadas comúnmente para designar las actividades sexuales, eróticas y afectivas entre hombres.

El estudio de Teutle y List (2015) refiere las actitudes que los varones toman y en las que, pareciera, el único motor de la asistencia a tales sitios es la descarga de la pulsión sexual. Esta afirmación, refuerza los modelos de la antropología que han sido criticados por Núñez. Es posible que los sujetos asistentes a tales sitios hayan interiorizado las exigencias del patriarcado y de la masculinidad hegemónica la cual no les permite reconocer placeres más allá de los provistos por la actividad sexual, máxime si estos placeres son provocados por otros hombres.

Bourdieu (2015) menciona que las personas que viven sometidas bajo el yugo de un poder inconmensurable, que les dicta las acciones que deben seguir y el recato que deben guardar ante ciertas situaciones, han logrado interiorizar este poder y, aún estando solos, son las ideas, ya talladas dentro de sus pensamientos, las que van a constreñirlos, las que van a detener sus manos para actuar y sus labios para hablar. Un nuevo idioma, que dichos sujetos crean para resistir, es lo que les va a permitir situarse al margen, escapar de la nominación constringente y peyorativa.

La representación, que es entendida como "las valoraciones y conceptualizaciones [...] que compartimos de la realidad en la estructuración de las posibilidades de acción de todos como individuos, y con ello, de nuestras posibilidades y tipos de experiencia emocional, cognitiva y corporal a lo largo de nuestras vidas: nuestra percepción de quiénes somos, qué queremos, qué podemos hacer, cuál es nuestro valor y nuestra capacidad, cómo sentimos y cómo nos relacionamos con nuestro entorno humano y natural" (Núñez, 1994, p. 31) es a lo que los sujetos con prácticas homoeróticas resisten a partir de una nominación alternativa y, consecuentemente, una valoración distinta, de sus prácticas y actividades.

El poder y la forma en cómo éste se ejerce entre los sujetos con prácticas homoeróticas, también escapa a los designios del patriarcado, Núñez (2007) reconoce que existen relaciones homoeróticas en las cuales el poder no busca controlar al otro, donde se busca proveer placer al otro en vez de obtener un placer de él. Si el poder se diluye, también se diluye la abyección del acto. Así, hay relaciones que no están cargadas de las ideas de poder y dominación - sujeción donde el pene es sólo una parte más del cuerpo masculino que no ejerce poder alguno sobre la otra persona; el pene, en esas relaciones, no deviene en falo.

La crítica al MDCH se articula a partir de distintos ejes: la imposibilidad para dimensionar y comprender la vivencia homoerótica y la complicidad, de dicho modelo, con el patriarcado al reducir el entendimiento del homoerotismo entre hombres.

Así, Núñez (2004, 2007, p. 283) va más allá de las "interacciones corporales" entre hombres, y recupera la posibilidad de interacciones emocionales o intelectuales que, de ninguna manera, se consideran dentro del modelo hegemónico que critica.

Ante el panorama previamente enunciado es fácil pensar a las prácticas homoeróticas como un idilio; es preciso no pensarlo así porque tales pensamientos acercan, peligrosamente, la idea de que, una vez solos, despojados de muchas valoraciones, deseosos de palpar otros cuerpos, los sujetos dejan de reproducir el patriarcado en su totalidad. No es así, las relaciones, si bien despojadas de una carga significativa muy importante, reproducen otras premisas del citado orden. Ejemplo de ello es que los varones del estudio de Núñez (2007) construyan su masculinidad en función de la posibilidad que tienen de actuar de una manera específica pues *son hombres* y eso, en algunos casos, puede requerir algún contacto homoerótico. En el mismo tenor se encuentra la afirmación de los hombres tojolabales estudiados por de la Cruz (2010) quienes, a fin de ser reconocidos como *hombres cabales*, han de cumplir una serie de exigencias de la sociedad y de otros hombres. Otro ejemplo es la pertinencia de la injuria descrita por Eribon (2001) que usan los *hombres* para señalar y diferenciar al hombre que tiene prácticas homoeróticas. Mediante esa nominación injuriosa, le hacen saber que, sobre él, ejercen un poder y que, el injuriado, ante tal embate, no puede defenderse.

La enunciación de tales actividades, como se vio anteriormente, puede hacerse desde el juego, de la camaradería, de la picardía y también desde la broma, desde los chistes pero, ¿podría hacerse una enunciación tácita del homoerotismo como una decisión propia que no ha sido condicionada por factores externos, por imposibilidades? Aún más, ¿podría hacerse tal enunciación libre públicamente ante otros hombres?, ¿qué pasaría si los sujetos reconocieran su feminidad de manera pública sin enunciarla desde la burla? Si dejaran de entenderse las relaciones homoeróticas como una consecuencia de la *escasez* de mujeres, sería posible

reconocer un deseo presente en los varones pero tal deseo, por diversas razones, queda obcecado o, cuando es mencionado, queda reducido al ámbito de la camaradería, al de la burla, al del *cotorreo* o al del atrevimiento.

Pensar la sexualidad desde un modelo distinto al hegemónico -que busca esencializar a los sujetos e identificarlos a partir de sus prácticas sexuales- significa reconocer las amplias posibilidades del deseo de los seres humanos. La sexualidad, entendida así, resignifica las actividades eróticas de los hombres y les quita el carácter peyorativo que les ha sido asignado además de que permite reconocer que las prácticas sexuales no están constreñidas a una sexualidad genital.

En otro trabajo de sus trabajos, Núñez (2013) analiza a la comunidad *yoeme* (yaqui) y a los sujetos con prácticas homoeróticas; a los pasivos se les conoce como *seeve*. En consonancia, la construcción que se hace del sujeto *seeve* no deja, tampoco, de realizarse en función de un reconocimiento como integrante de la sociedad *yoeme* y de lo que la pertenencia a una comunidad cerrada significa. El *seeve* debe construirse como un sujeto decente dentro de su sociedad, dentro de la cual se reconoce un ejercicio de la sexualidad con otros hombres, y que, aún siendo reconocido como tal, no deja de ser un subalterno para tal sociedad.

En algunos casos, la pertenencia a la misma comunidad o la amistad o camaradería construida entre dos hombres reduce “los extremos del sexo impersonal y anónimo, y el vínculo amoroso, de pareja, se instalan la amistad, la camaradería, la complicidad de quienes alguna vez ‘tuvieron que ver’ o ‘sacaron cura juntos’” (Núñez, 2007: 323) pero, aún así, no deja de construirse una separación entre los sujetos mismos o entre los *hombres* y quienes *no lo son*, o entre quienes hacen evidente sus prácticas y quienes prefieren mantenerlas ocultas.

El silencio es una constante en las relaciones homoeróticas entre hombres, “el silencio sobre las prácticas y sobre las identidades como una forma de respeto” (Núñez, 2007, p. 344). “No pueden oprimirme, si no me localizan” afirmó Leo Bersani en *Homos*, recuperado por Monsiváis, quien luego afirma “No ser identificado es, a su modo, un acto de desafío, y al alejarse del epicentro de los muy

amanerados se restringen los mecanismos de control social que no captan a simple vista las transgresiones” (Monsiváis, 2007, p. 41).

Es necesario recordar que la identidad *gay* entendida desde los parámetros anglosajones, que es donde se forma, no tienen parangón en el contexto latinoamericano. La diferencia entre las prácticas homoeróticas y la identidad *gay* se da por diferencias culturales en los contextos en los que existen estas actividades. En consecuencia, la segunda va a requerir de una base sociocultural, tanto personal como de la sociedad en que se desarrollan tales individuos, para una enunciación y asunción pública de esta identidad.

En el caso de esta investigación, como se verá más adelante, los entrevistados asumieron ser *gay s* pero esa enunciación era tímida, discreta, nerviosa. Percibí que, mientras lo hacían, sentían una carencia de algo en sus cuerpos, en sus realidades para poder asirse a esa identidad. Para el caso de México, las palabras de nuestro lenguaje que, con sorna, comunican que a un hombre le gusta otro, se sienten menos pesadas que aquellas extranjeras porque, considero, las ideas asociadas a unas y a otras se asemejan más al espejo de la realidad en el que se desenvuelven los hombres entrevistados.

Es posible seguir planteando más y más preguntas sobre el tema que, muy seguramente, quedarían irresolutas. Ante eso, una respuesta ecuaníme proviene de la antropología de la sexualidad trabajada por Lizárraga (2012, p. 17) quien piensa en el mar y lo equipara a las sexualidades:

“El mar puede ser visto, pensado, imaginado, comprendido e interpretado de mil y un maneras, incluso puede ser sentido y dignificado de muy distintas formas por una misma persona, según el tiempo y el lugar en que se encuentre [...] La sexualidad, con su plural expresividad, sus sentidos y direcciones, sus superficies, vericuetos y profundidades, comparte con el mar esa cualidad que evade la forma definitiva, el color uniforme, la quietud de las certezas y las permanencias, los significados unívocos; cualidad que seduce y sorprende, que atrae y aleja, que llega a provocar miedos y generar un

ilimitado espectro de emociones encontradas [...] El mar lleva y trae, construye, erosiona y diluye; la sexualidad también arrastra y arrasa”.

Queda esta última idea para aceptar que las expresiones de la sexualidad son inasibles, que escapan a nuestras posibilidades de entendimiento y, sobre todo, que son líquidas, que se escurren entre los dedos cuando intentamos mantenerlas, apresarlas. El agua siempre se nos escapa de las manos, las sexualidades también.

2.3 Horadados por la diferencia

Las ideas sobre la *interseccionalidad* son recuperadas porque permiten reconocer que los cuerpos de los hombres que participaron en este estudio están horadados por distintos ejes como el nivel socioeconómico, la edad, la nacionalidad (sobre todo en un contexto transfronterizo como lo es Tijuana), su sexualidad, entre otras. Reconocer estos ámbitos se encuentra en consonancia con lo expuesto en el capítulo 1, especialmente con el apartado sobre espacio y afectividad en el que se reconoce que la percepción del espacio es a partir de la percepción del cuerpo – la corporalidad que menciona Aguilar (2014) – y el cuerpo se percibe a sí mismo a través de las diferencias que lo horadan.

La idea de *interseccionalidad* fue propuesta, hacia finales del decenio de los ochenta, por la académica estadounidense Kimberlé Crenshaw Williams quien en su trabajo (1991), analiza a las mujeres negras en Estados Unidos, el trato diferenciado que les es dado y la imposibilidad que éstas tienen para acceder a los servicios de protección que, en sus orígenes, fueron pensados para atender a mujeres blancas.

Si bien Crenshaw Kimberlé fue la primera en plantear esta cuestión de manera explícita en el ámbito jurídico, no debe perderse de vista que esta situación ha ocupado las mentes de diversas intelectuales desde hacía mucho tiempo. Existieron muchas mujeres, incluso desde finales del siglo XVIII, que reflexionaron sobre su diferencia (Viveros Vigoya, 2016). Quizá la que mayor recepción tuvo fue Sojourner Truth, la mujer negra liberada después de más de 40 años de esclavitud, que presentó un breve pero contundente discurso ante una multitud de mujeres congregadas en la Primera Convención Nacional de Derechos de la Mujer en Akron,

Ohio en 1851 y que puso de manifiesto que el pretendido universalismo de las feministas blancas sufragistas era una utopía. '*Ain't I a woman?*' preguntó Sojourner Truth ante la asamblea e hizo evidente que había muchas mujeres que no se sentían identificadas con los presupuestos de las feministas blancas y sufragistas.

"Well, children, where there is so much racket there must be something out of kilter. I think that 'twixt the negroes of the South and the women at the North, all talking about rights, the white men will be in a fix pretty soon. But what's all this here talking about?

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?

Then they talk about this thing in the head; what's this they call it? [member of audience whispers "intellect"] That's it, honey. What's that got to do with women's rights or negroes' rights? If my cup won't hold but a pint, and yours holds a quart, wouldn't you be mean not to let me have my little half measure full?

Then that little man in black there, he says women can't have as much rights as men, 'cause Christ wasn't a woman! Where did your Christ come from? Where did your Christ come from? From God and a woman! Man had nothing to do with Him.

If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down all alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again! And now they is asking to do it, the men better let them.

Obliged to you for hearing me, and now old Sojourner ain't got nothing more to say"³¹

Crenshaw reconoce que las identidades a las cuales se adscriben los sujetos parecen mutuamente excluyentes y critica que no permitan reconocer al sujeto en su completud sino que lo piensen fragmentado y, así, fragmenten sus posibilidades de acción.

Pensar a las condiciones de raza, género y nivel socioeconómico obliga a pensar a las estructuras que promueven un trato diferenciado entre las personas por tales características. No es un hecho fortuito que los sujetos que no cumplan con la triada exigida por el patriarcado (blanco, masculino, heterosexual) estén subyugados a sus exigencias. En ese sentido, la autora reconoce que existe todo un sistema, del cual sólo una parte es evidente, que articula - castiga y reconoce - la forma en la que interactúan los sujetos en función de sus características diferenciadas.

Así, el hecho de que la comunidad Negra en Estados Unidos sea ampliamente discriminada, responde también a la imposibilidad de dicha comunidad para generar vínculos con las estructuras que les permitan defenderse de tales discriminaciones. Por otra parte, también responde a que el sistema completo ha buscado limitar sus posibilidades de acción y les ha constreñido a *lugares* -tanto físicos como simbólicos- que les hacen saberse demediados. En tal sentido, se puede explicar, como bien apunta Spain (1992), retomando a Harvey (1996), que no existe una relación causal entre la localización, la arquitectura y la sociedad que la crea, sino que están entrelazadas en una relación que las produce pero que también resulta productora de un orden simbólico y real específico.

En ese sentido, las casas y los espacios privados de esas familias, van a significar un 'castillo' para sus comunidades puesto que ahí pueden guarecerse del escrutinio de

³¹ Recuperado desde:

[<http://www.feminist.com/resources/artspeech/genwom/sojour.htm>]

una sociedad profundamente racista y de una institución - la policiaca- que ha sido, con alta frecuencia, agresiva en su trato (Crenshaw, 1991). Por otra parte, es el sentido de comunidad, tan arraigado y tan reforzado, que va a promover que las diferencias y abusos que tienen lugar dentro de sus casas se mantengan ahí puesto que, de hacerlos visibles, se teme, sería la confirmación de un estigma que les ha sido impuesto por la sociedad en la que tal grupo se ha integrado. El castillo sólo es para los hombres.

Por ello, una mujer negra, en algún suburbio de los Estados Unidos va a encontrarse horadada por sus diferencias, pero no son las diferencias como tal las que actúan en detrimento de tales sujetos sino, más bien, las percepciones que éstos tienen de tales diferencias y cómo conducen su actuar influidos por éstas.

Esa misma mujer seguramente también va a estar horadada por su clase lo que le va a impedir acercarse a las instituciones gubernamentales puesto que, como lo señala la autora, dentro de la comunidad Negra hay una reticencia a que el Estado, a través de sus trabajadores, escudriñen la vida privada de las familias. Tal rechazo no es irreal, está claramente basado y ha sido creado por las acciones que el Estado ha tenido en contra de la comunidad Negra. De esta manera, esa mujer también va a verse imposibilitada en su intención de recurrir a otras instituciones en busca de ayuda.

Posteriormente en su análisis Crenshaw provee, brevemente, algunos atisbos sobre la situación de las mujeres latinas que son víctimas de violencia de pareja en el mismo contexto estadounidense y las dificultades que éstas tienen para acceder a los sistemas de impartición de justicia.

En este caso, además de las diferencias de clase, raza y género, se suma el estatus migratorio de dichas mujeres y su incapacidad para hablar inglés que se explica por el hecho de que ellas han sido constreñidas al espacio *privado* mientras que son los hombres quienes se han desenvuelto en el ámbito *público*. En palabras de la autora "La subordinación interseccional es necesariamente intencional; de hecho, frecuentemente es consecuencia de la imposición de una carga que interactúa con otras vulnerabilidades preexistentes, para crear más desempoderamiento. En esas

mujeres impactan, entonces, las políticas anti-inmigración y el abuso conyugal además de las de raza, género y clase" (1991, p. 95).

En muchos casos, las mujeres aceptan llevar a cuestas la carga de la violencia con el fin de no destruir su idea de comunidad. Tal actividad, también señalada por Bourdieu (2015), reconoce que éstas han somatizado los abusos, los han significado como parte de la vida que llevan por lo que defenderse de tales actos significaría un rompimiento con su grupo. Así lo apunta también Crenshaw (1991, p. 102): "A menudo, la gente de color debe sopesar sus intereses y evitar temas que puedan reforzar la ya distorsionada percepción pública de sus comunidades, que se enfrentan a las necesidades de reconocimiento y que pueden generar problemas internos en la comunidad".

Como es mencionado por Anthias (2008), Goel (2015) y Yuval-Davis (2006), la propuesta de Crenshaw es imaginar a los ejes en los que se articula la discriminación cual si fuesen un cruce de caminos de una autopista, un punto donde se intersectan caminos provenientes de distintos orígenes y que las mujeres tienen que atravesar.

Esta perspectiva, como lo refieren Anthias (2008) y Golubov (2016), ha sido ampliamente usada y reconocida, al punto de que ha llegado a ser el estandarte de las propuestas desde el activismo y se ha sugerido incluso desde las reuniones promovidas por la ONU.

Las aportaciones de la idea de interseccionalidad son la capacidad de pensar que, como posteriormente lo mencionara Scott (1992, p. 268), la discriminación se articula en, cuando menos, los ejes de raza, clase y género. Además, señala que, para poder estudiar tales procesos se deben estudiar "las circunstancias de los oprimidos y un análisis del significado y naturaleza de su opresión".

Un claro ejemplo de interconexión entre los ejes de discriminación es el que ella muestra en su trabajo: la condición de las mujeres negras en Estados Unidos que están horadadas por la diferencia al poder ser clasificadas en dos grupos que las demedian. Por una parte, en la categoría 'Negros', ellas están en clara desventaja al ser mujeres en una sociedad profundamente machista en la que las mujeres están devaluadas; por otra, en la categoría mujeres se las considera menos por ser negras.

Tal situación invita a pensar que las dificultades que las mujeres negras sufren no pueden ser equiparadas a las que otros grupos sufren y que, mucho menos, pueden ser consideradas dentro de un grupo que también las discrimine (Crenshaw, 1991).

Finalmente, una de las aportaciones más valiosas del trabajo de Crenshaw es el hecho de afirmar que el feminismo que desde su trinchera promueve la interacción equitativa entre los seres humanos, había estado actuando de forma racista y clasista al considerar que las mujeres blancas clasemedieras eran las únicas con capacidad de levantar la voz y de expresar las distintas formas de discriminación que sufrían por parte de los hombres pero, a su vez, ocultaba los sentimientos de mujeres que no fueran como ellas. "Pensaron que simplemente podían incorporarnos a sus organizaciones sin repensar ninguna de sus creencias y que estaríamos contentas [...] Muchas de estas mujeres volvieron a sus organizaciones comunitarias, prefiriendo luchar por las cuestiones de las mujeres en el seno de sus comunidades, en lugar de enfrentarse al racismo y clasismo de las mujeres blancas y de clase media" (Crenshaw, 1991, pp. 113-114).

Las críticas a la Interseccionalidad

Goel (2015, p. 27) refiere que, "en sus inicios, dicha perspectiva era usada para describir las relaciones inequitativas de poder en la sociedad" pero que mucho del trabajo que se hace en la actualidad está más preocupado por incluir una amplia lista de las diferencias que por entender qué es lo que las origina y que, muchas veces, el llevar los análisis de esta manera, significa invisibilizar los contextos específicos que se están estudiando al tratar de entenderlos a partir de un modelo que no puede dar cuenta de sus particularidades.

Una de las críticas más importantes que ha tenido el término, es la referida por Goel (2015) puesto que, siguiendo el modelo de Crenshaw, de los cruces de los caminos, afirma que las categorías son independientes y que únicamente se relacionan en el momento en el que convergen. Esta crítica ha promovido el uso de distintos modelos, más elaborados, que buscan explicar lo que sucede.

Goel (2015) reconoce que, de este proceso, uno de los aportes más importantes es el de Anthias *Translocational Positionality* al que define como:

“El concepto de posicionalidad translocacional se hace cargo de la condición de identidad en términos de localizaciones que no están fijas sino que están relacionadas con el contexto, el significado y el tiempo y que, por ello involucran cambios y contradicciones. Como un marco interseccional, se aleja de la idea de grupos ‘dados’ o ‘categorías’ de género, etnicidad, clase que luego se intersectan. [...], en su lugar, dirige su atención a las *localizaciones sociales y procesos* que son más amplios que los señalados por esas otras categorías” (Anthias, 2008, p. 5, citada en Goel, 2015, p. 31)³².

Otra de las aportaciones de esta idea, es la de reconocer que no somos sujetos estáticos anclados a una localización y que las ubicaciones pueden considerarse en el plano simbólico. Así, operamos en distintos 'planos' y, por tanto, ocupamos distintos *lugares*. El plano social, en ese sentido, es construido dentro de un contexto "de relaciones espaciales, temporales y jerárquicas alrededor de las 'intersecciones' de las divisiones sociales y las identidades de clase, etnicidad y género, entre otras" (Anthias, 2008, p. 9).

La idea de la *translocacionalidad* va a explicar que los sujetos no ocupan un lugar inamovible dado por sus identidades, sino que tal lugar va a ser variable en función de los otros sujetos con los cuales se relacionen.

La *posicionalidad*, por su parte, significa una combinación entre la posición social, como resultado (de las efectividades) y como proceso (como un conjunto de prácticas, acciones y significados). Así, "la posicionalidad es el espacio de intersección de la estructura (posición social/efectos sociales) y la agencia (posición social/ significados y prácticas)" (Anthias, 2008, p. 15).

Anthias (2008) hace un análisis sobre las nociones de identidad y pertenencia y cómo éstas sirven para clasificar a las personas y así tratarlas. Tal categorización responde

³² "The concept of translocational positionality addresses the issue of identity in terms of locations which are not fixed but are context, meaning and time related and which therefore involves shifts and contradictions. As an intersectional frame, it moves away from the idea of given 'groups' or 'categories' of gender, ethnicity and class, which then intersect [...], and instead pays much more attention to *social locations and processes* which are broader than those signalled by this".

también a la necesidad de las personas de ser identificadas con algún grupo, que tal grupo las reconozca y las contemple. Significa sentirse parte de un todo que pueda ampararnos. Las identidades son creadas por las personas en función de las relaciones con las narrativas hegemónicas y agonizantes (agonistic) y como recursos para la acción social de diversos tipos. Lo afirma: pertenecer significa limitaciones, fronteras y, también, jerarquías. Las fronteras a veces son físicas, otras veces son creadas por las instituciones y las estructuras que dictan nuestro actuar pero existen otras, las más importantes, que son las que están inscritas en nuestros cuerpos, cuya impronta nos limita o limita a los demás para interactuar.

Una cuestión más que es mencionada a consecuencia de los análisis de interseccionalidad es la de reconocer que todos los sujetos somos víctimas de la opresión pero que también nosotros somos conductores de opresión hacia otras personas que, en alguna de las categorías, van a estar en una jerarquía menos valorada que en la que nosotros estamos (Anthias, 2008). Esto va a estar dado por la posición única que ocupamos en el contexto de la triada raza, clase y género. En ese mismo tenor, Goel (2015, p. 35), afirma que la solidaridad entre marginados está terminantemente prohibida. "Cualquier persona, que esté marginada en otros contextos puede ser percibida como hegemónica en nuestra perspectiva".

Yuval-Davis (2006), reconoce que las discriminaciones están profundamente interrelacionadas, que no se puede sufrir discriminación por cuestiones étnicas sin que éstas estén ligadas a las de clase. La autora abunda en la idea de las diferencias y que éstas no pueden ser reducidas o utilizadas como equivalentes. La pertenencia a una categoría marginal no puede pensarse como intercambiable con otras. Esta idea guarda una profunda relación con la previa puesto que, argumenta, la pertenencia a una categoría marginal, por cuestiones estructurales, suele estar relacionada con la pertenencia a otras características marginales.

También pone sobre la mesa una cuestión que, refiere, había pasado casi desapercibida en los estudios de Crenshaw, Essed y Harding, y es la posibilidad de pensar la interseccionalidad para grupos diferentes a los de mujeres negras. Apunta que no sólo las categorías consideradas marginales sufren la opresión, sino que, de la misma manera, los grupos más privilegiados van a ser objeto de tales marginaciones.

Visto así, la posibilidad de ejercer discriminación sobre otras personas va a ser una exigencia hecha a los sujetos con mayores 'ventajas' (Yuval-Davis, 2006).

Yuval-Davis (2006) recupera a diversas autoras que se han dado a la tarea de trabajar las otras categorías de opresión que, generalmente, apunta, han estado constreñidas bajo el paraguas de un 'etcétera'. Los posibles ejes de discriminación son inacabables, como también lo son las actitudes discriminatorias de los seres humanos y eso va a hacer aún más complejo el análisis de la discriminación entre las personas.

En tal sentido, Yuval-Davis (2006) reconoce que es profundamente difícil entender la *Triple opresión* puesto que cada una de las divisiones sociales a las que se adscribe tal discriminación tiene un origen ontológico distinto que no puede ser reducido a los llevados por otras opresiones. En muchas ocasiones, las distintas características y categorías en las que las personas se desenvuelven están profundamente interrelacionadas y, las más de las veces, es la conjunción entre tales categorías las que hacen proclives a los sujetos a sufrir discriminación porque el sistema entero dificulta sus posibilidades de defenderse.

Una de las críticas que ha recibido esta aproximación (Yuval-Davis, 2006) es que es profundamente esencialista y que la clasificación de los sujetos en identidades les constriñen y limitan su actuación.

La perspectiva de interseccionalidad llegó al ámbito latinoamericano a partir de 2008 y hubo ciertas dificultades para su abordaje y donde hubo dos importantes perspectivas:

"Mientras algunas se refieren al género, la raza y la clase como sistemas que se intersectan, otras las entienden como categorías analógicas o como bases múltiples de la opresión, como ejes distintos o ejes concéntricos. Cada una de estas enunciaciones tiene implicaciones teóricas propias. El razonamiento analógico permitió, por una parte, la teorización de la categoría "mujeres" como clase, producida por un sistema de dominación autónomo e irreductible a las relaciones de producción capitalista, y por otra, la construcción del concepto de sexismo con base en el modelo del racismo" (Viveros Vigoya, 2016, p. 7).

Existe otra concepción para estas discriminaciones que las separa en analíticas y fenomenológicas:

"Desde la primera perspectiva, toda dominación es, por definición, una dominación de clase, de sexo y de raza, y en este sentido es en sí misma interseccional, ya que el género no puede dissociarse coherentemente de la raza y de la clase. Para la segunda perspectiva, lo que es interseccional es la experiencia de la dominación [...]" (Viveros Vigoya, 2016, pp. 7, 8).

Esta diferenciación, en palabras de Dorlin (2009), recuperada en Viveros (2016), ha significado una limitación puesto que no permite aceptar que toda dominación se nutra de la interseccionalidad. La diferencia es que, dentro de este sistema, existen sujetos que reconocen su dominación - como es el caso de las mujeres negras utilizadas por Crenshaw - y otros - como las mujeres blancas - que no lo hacen aun si ambas han sido creadas por el mismo sistema.

En la interseccionalidad existe el peligro de creer que las posiciones son inamovibles, tal como lo advierten Kergoat, (2009) y Lugones (2005), recuperadas en Viveros (2016). Así, desde una perspectiva feminista materialista, se considera a las relaciones como "consustanciales y co-extensivas. Son consustanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente" (Viveros-Vigoya, p. 8).

Los debates en torno a la interseccionalidad se encuentran sumamente conscientes de sus limitaciones y sus ventajas. Una de las mayores ventajas ha sido el reconocer que "la dominación es una formación histórica y que las relaciones sociales están imbricadas en una de las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras. Los parámetros feministas universales son inadecuados para describir formas de dominación específicas en las cuales las relaciones se intrincan y se experimentan de diversas formas" (Viveros-Vigoya, p. 11). Posteriormente, Viveros-Vigoya (2016) recalca que la feminidad y la masculinidad - hegemónicas ambas - no pueden ser consideradas como contrarias sino, mas bien, como un *continuum* de la expresión hegemónica. En ese sentido, la feminidad (hegemónica) no se va a

construir como una negación o contraposición de la masculinidad (hegemónica también) sino a partir de una negación de las características de una feminidad subyugada (el de la empleada doméstica, para el caso que ella analiza). Así, la masculinidad y la feminidad van a operar de manera hegemónica en contra de la subalternidad.

Viveros-Vigoya (2016) finaliza su ensayo con la idea de que la interseccionalidad, que ha sido una categoría ampliamente utilizada y discutida no puede ser considerada como un cierre narrativo a lo que ella denomina "el mantra del multiculturalismo" que engloba las condiciones de raza, género, clase y sexualidad y que, más bien, debe ser considerada como "el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un limitante de la interseccionalidad" (Purtschert y Meyer, 2009, en Viveros-Vigoya, 2016).

De la misma manera que en el capítulo precedente, es necesario recuperar las principales ideas y conceptos que fueron tratados en este segundo capítulo y que serán de gran importancia para el desarrollo de la investigación.

El concepto de los homoerotismos, reconocido en plural por las múltiples expresiones que presenta, se retoma desde los estudios de la antropología cultural de Núñez Noriega. En cuanto a las prácticas, la definición de Núñez (2015) se basa en los planteamientos de Bourdieu, y las define como "respuestas (sin que esto signifique intencionalidad o voluntad consciente) a situaciones diversas planteadas por la posición ocupada en la estructura del campo sexual" (G. Núñez, 2015, p. 213) al que, posteriormente, había definido como "el campo sexual [...] es un espacio de posiciones dominantes y dominadas que se construyen en virtud de la acción de determinados principios de diferenciación sobre la existencia sexual de los individuos. Las representaciones que generan tales diferencias son una creación histórica y son objeto de luchas" (G. Núñez, 2015, p. 87). El campo entonces se construye a partir de factores dominantes como la religión, la medicina, la sociedad que clasifican a los sujetos en una posición específica que los limita o los obliga a llevar a cabo ciertas actuaciones.

Esta idea está claramente relacionada con la crítica de Anthias (2008) y su *Translocational Positionality* en la que también reconoce que no se trata de una posición única e inamovible de los sujetos en un espacio congelado y en el que no se pueda cambiar nada. Por el contrario, reconoce que las posiciones ocupadas por los distintos sujetos están en función de la presencia o ausencia de la otredad y que esa ausencia o presencia los valora de una manera específica *afectando*, por recuperar a Spinoza, su actuar.

Capítulo 3. Ciudad necesaria, espejo insoportable

Tijuana: *la frontera más cruzada del mundo*

por el mismo sueño.

Omar Pimienta, *Slogan*

Una tras otra pasan veloces las ciudades pero tú eres el mismo en
tu caja de plástico metales y neumáticos

Jorge Humberto Chávez, *Turnpike*

Al otro lado cantan los mismos pájaros,
al otro lado florecen las mismas espinas,
pero tú querías oírlas por ti mismo,
pero tú necesitabas sangrar para saberlo.

Gabriel Trujillo Muñoz, *Cruzar/Mudar/Permanecer*

Los apartados contenidos en este capítulo harán referencia a Tijuana, y a la frontera. A diferencia de los apartados precedentes, en estos me tomo la licencia de introducir en el texto las impresiones que la ciudad y la frontera han dejado en mí (por lo que hago uso de la primera persona en múltiples ocasiones necesarias), lo cual es aceptable desde la metodología empleada para esta investigación y que como se ha señalado en la introducción y se desarrollará en el apartado metodológico, es una metodología cualitativa constructivista que supone la co-creación de conocimiento, es decir, la construcción de una realidad subjetiva que se da entre los sujetos de mi estudio y mi búsqueda por comprender sus subjetividades.. En la medida de lo posible, y reconociendo mis limitaciones, trataré de articular mis palabras con las de otros escritos a fin de nutrir y aclarar mis ideas con las de otros autores.

El nombre de la ciudad está cargado de una leyenda negra. Uno de los primeros poetas que hablaron de la ciudad y que quisieron dejar a un lado la negatividad con

la que se la asociaba fue Francisco Morales con *La ciudad que recorro*. En palabras de Palaversich “Como para confirmar que los diferentes rostros y experiencias de Tijuana no pueden caber dentro de un solo nombre, particularmente no en uno ya cargado del peso negativo de su leyenda negra, el texto de Morales no menciona a la ciudad por su nombre” (Palaverisch, 2002, p. 217).

Es por esta misma razón que decidí no poner el nombre de la ciudad en el título de este capítulo. Porque lo que pensamos de la ciudad (el atributo del pensamiento spinoziano) nos afecta. Las ideas que tenemos sobre la ciudad nos transmiten algo, incluso antes de que nos acerquemos a conocer a la ciudad.

Ciudad necesaria porque, como veremos, la ciudad se creó, con su materialidad y con sus significados a través de un arduo trabajo de diferenciación y de fronterización – incluso antes de que el muro existiera – por parte de la sociedad de Estados Unidos y, en menor medida, por México.

Espejo insoportable porque en ella se refleja/ban, más que sus ciudadanos, quienes la crearon, quienes la permitieron. Desde Estados Unidos, especialmente el sur del país, se la demedia y vitupera constantemente. Se la ha construido como la antípoda del comportamiento –aunque se pueda llegar caminando– de la blanca sociedad de Estados Unidos. México tampoco la ha reclamado para sí, también la construye como vergonzosa, violenta, pobre y la rechaza.

Campbell (2014, p. 162) nos dice, sobre la visita del poeta Javier Cercas a Tijuana, que “Su emoción le dice que Tijuana es una playa tan infinitamente triste como una herida por la que toda Latinoamérica sangra y es un espejo en que nadie se atreve a mirarse porque es un espejo monstruoso”.

La idea de que Tijuana es un espejo proviene también de Palaversich,

“Dicha noción de Tijuana como espejo o prisma a través del cual se refleja el predicamento de la nación es afín al concepto de “fronterización” de México ampliamente empleado en los últimos años por medios de comunicación y políticos para referirse al hecho de que actualmente los problemas que antes solían relacionarse en forma

exclusiva con la frontera –la explotación laboral, la contaminación ambiental por la industria, la migración ilegal, el narcotráfico y sus secuelas violentas– afectan a todo el país” (Palaverisch, 2012, p. 109).

Lo necesario puede tornarse insoportable, pero un poco menos si los construimos en otra persona aunque nos reflejemos en ella.

Tijuana, el norte de México, el sur de Estados Unidos es un vastísimo desierto, ubérrimo ¿contradicción? Podría ser. A través de sus reflexiones, Trujillo nos invita a ver el desierto, a pensarlo, a entenderlo, a amarlo porque, recordando a Blake, “Ver el Mundo en un Grano de Arena / y el cielo en una Flor del Campo, / tener la Infinitud en la palma de tu mano / y la Eternidad en una hora” (Trujillo, 2007, p. 79). El poeta considera la presencia del desierto fundante para la ciudad; es su origen y lo que la ha formado lentamente.

En estas *Ciudades de la arena* (p. 85) “de la península de Baja California, rodeada por un mar cortés, un océano pacífico, lo que impera es, como lo dijera el poeta Raúl Antonio Cota, la estética del mar y del desierto, la simplicidad de un horizonte desolado que continúa en la transparencia marítima de sus costas. Aquí el creador puede volverse gambusino y pirata, nómada y marinero de aguas tranquilas, pintura rupestre y coyote alado” (Trujillo, 2007, p. 236).

Ahora bien, en cuanto a sus antecedentes históricos, Tijuana es, como las ciudades de la frontera norte del país, bastante joven. Su fundación está claramente ligada al trazo de la frontera en 1857. Los territorios del norte de México han sido ocupados por distintos grupos humanos; a diferencia de lo sucedido en Mesoamérica, estos grupos no erigieron grandes pirámides o complejos ceremoniales. Es posible que el desierto impulsara sus movimientos nomádicos.

La conformación del límite norte de México es el epítome del fracaso del proyecto nacional de la primera mitad del siglo XIX. La independencia de México se firma en 1821 con el general de las fuerzas realistas Agustín de Iturbide quien ya vaticinaba el fracaso de su empresa emanado de la invasión napoleónica a España y la consecuente despreocupación de los asuntos ultramarinos por parte de la corona, y Vicente Guerrero, general independentista que llevaba años manteniendo viva la

lucha de independencia después de la captura de Miguel Hidalgo y José María Morelos.

La inestabilidad política, económica y social, la división entre liberales y conservadores y las incursiones extranjeras, aunadas a la actuación de personajes como el general Don Antonio López de Santa Anna y el imperialismo estadounidense sellaron el destino de las provincias del norte de la república.

La pérdida de dicho territorio no empezó en 1836 con la escisión de Texas. La historia se remonta mucho más atrás pues ya desde la firma del Tratado de Versalles, en 1783³³, el conde de Aranda –representante del imperio español encargado de firmar tales tratados– reconocía que la naciente república (Estados Unidos) tenía un apetito voraz sobre los nuevos territorios y que las potencias europeas que habían apoyado su independencia pronto se arrepentirían pues, con tal acto, habían aceptado que tal potencia era lo suficientemente poderosa y legítima para disputar otros territorios incluso a quienes la habían apoyado. Varios años después, en 1812, Luis de Onís, el embajador del imperio español en Estados Unidos, ya había observado las ambiciones referidas por el conde de Aranda y su especial interés sobre las provincias de “Texas, Nuevo Santander, Coahuila, Nuevo México y parte de la provincia de Nueva Vizcaya y Sonora” (G. López, 2009, p. 40).

Desde la perspectiva marxista, la independencia de los Estados Unidos es el comienzo de la instauración del capitalismo en el, hasta ese entonces, colonial continente Americano. (G. López, 2009). Al análisis desde esta perspectiva se puede sumar el trabajo de Veraza Urtuzuástegui (2007) quien afirma que la anexión de las provincias del norte de México era una necesidad para la continuación del capitalismo en un momento donde la gran potencia europea – Inglaterra, que controlaba el océano Atlántico sin mayores problemas- encontraba dificultades para controlar y conocer lo que sucedía en la costa del Pacífico del continente asiático. La emergencia de un estado capitalista que pudiera controlar ambos océanos y los

³³ Con la firma de este tratado, las potencias coloniales europeas reconocían la independencia de Estados Unidos comenzada en 1776.

continentes que son comunicados por éstos significa la posibilidad del capitalismo para continuarse reproduciendo.

Así visto, el norte de México, arrebatado en una guerra sumamente desigual, era una necesidad para Estados Unidos no como país o sociedad, sino como blasón desde el cual el capitalismo se extendería. Además, como recuerda López (2009), la anexión a un Estado de una minoría y la consecuente formación de la sociedad chicana, que fue objeto de múltiples discriminaciones por parte de ambos países contribuyó a que, especialmente en el sur de los Estados Unidos, hubiera, cada vez con mayor frecuencia, casos de abuso y violencia contra quienes no fueran blancos.

De acuerdo con Campos-Delgado y Hernández (2015b, p. 145), la pérdida de territorios del norte de México se puede dividir en tres etapas:

“La primera desde el 14 de mayo de 1836 con la firma del Tratado de Velasco, hasta la batalla que desencadenaría la guerra entre ambas naciones en 1846 (Moyano, 1987: 97). La segunda etapa comprende las batallas libradas en territorio mexicanos: batalla de Angostura, bahía de Monterrey y batalla de Chapultepec (Weber, 1988:363). La tercera y última etapa refiere, a la firma del ‘Tratado de Paz, amistad, límites y arreglo definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América’ el 2 de febrero de 1848”.

Los territorios arrebatados actualmente son los que conforman los estados de California, Nevada, Arizona, Nuevo México, Texas y partes de Colorado, Wyoming, Kansas, Oklahoma y Utah. (Campos-Delgado y Hernández, 2015b).

En palabras de López:

“La guerra de conquista emprendida por los Estados Unidos contra México en 1847 no sólo brindó a ese país la posibilidad de extender su territorio hasta alcanzar la transcontinentalidad ambicionada fervientemente por los venerables <<padres de la república>>, también dio un impulso extraordinario al comercio, la industria, la minería, empresas agrícolas y ganaderas capitalistas, en suma a toda la estructura económica de los Estados Unidos; y además trajo como consecuencia la formación de un grupo nacional explotado, ocasionó el surgimiento de una minoría

incrustada en el territorio de un estado extranjero y la existencia de un problema nacional, cuyas características esenciales de desigualdad, explotación económica, discriminación social y cultural, han subsistido hasta el presente” (López, 2009: 17).

El tratado de Guadalupe-Hidalgo, con el cual se reconoce la nueva frontera, es firmado en febrero de 1848 y con eso se pone fin a la guerra entre México y Estados Unidos (López, 2009). La frontera actual no terminó de trazarse sino hasta 1855, después de seis años de arduo trabajo y vicisitudes que la Comisión de Límites Mexicana tuvo que sortear³⁴. El trabajo final de ésta salió a la luz dos años después, en 1857, elaborado por José Salazar Ilárregui y W. H. Emory en Washington D. C..

De hecho, este acontecimiento histórico, acaecido el 2 de febrero de 1848, es el punto de inicio de lo que Anzaldúa llama “the fiction of White superiority” mediante la cual 100 000 mexicanos fueron anexados a los Estados Unidos con las consecuentes prohibiciones lingüísticas y culturales que eso representaba (Núñez, 2015, p. 73): “A pesar de que el tratado estipulaba que los habitantes de origen mexicano de los territorios de la Alta California, Nuevo México y Texas obtendrían automáticamente la ciudadanía estadounidense y tendrían derecho a conservar sus tierras, los mexicanos fueron despojados de sus propiedades y tratados como ciudadanos de segunda clase”.

Tijuana fue fundada hasta finales del siglo XIX de tal manera que en los documentos producidos por la Comisión de Límites Mexicana no aparece como tal; en el documento que detalla la primera etapa – de 1849 a 1850 y cuyo fin era establecer el límite entre la Alta California y la Baja California – se menciona el Rancho de la Tía Juana y en el documento general aparece simplemente mencionada como Tía Juana (Tamayo, *Op. cit.*, 49, 159). O, en palabras de Verduzco, recuperado en Berúmen (2003, p. 60 n.): “En efecto, en 1889, Tijuana es fundada en un territorio que carece de

³⁴ El trabajo de dicha comisión, así como las susodichas vicisitudes se encuentran propiamente detalladas en el trabajo de Tamayo (2001) quien hace un minucioso recuento de lo sucedido y busca dignificar el trabajo de la olvidada comisión.

vínculos con el resto de México pero que está muy próximo a las ciudades californianas que en aquella época iniciaban su expansión”.

Poco más de 35 años después de su independencia, México, que ya había pasado por un imperio -comandado por Agustín primero- dos invasiones extranjeras -la española de 1829 y la estadounidense de 1847-, la independencia de las provincias centroamericanas y el arrebato de las provincias del norte y la independencia de Texas se encontraba exánime, exangüe.

El 11 de julio de 1898 se considera como la fecha de la fundación de la ciudad. No es así, en aquel día, se realizaron las divisiones que permitieran utilizar las rancherías que habían quedado a la vera de la recién trazada frontera. Los registros poblacionales apuntan que, para 1900 en Tijuana había 242 habitantes. Esta cifra aumentó a 8 384 en 1930 y a 65 364 en 1950 (Campos-Delgado y Hernández, 2015b).

Tijuana nació hasta tiempo después pero no sabemos exactamente cuándo. La región, específicamente la de San Diego, ya había comenzado su desarrollo desde 1769 con la instauración de una misión española. Si bien no sabemos su fecha de nacimiento, sabemos a partir de qué momento comenzó a tener cierta importancia. En el decenio de 1880 fue instalada una aduana en lo que ahora sería el centro de la ciudad y que fuera tiempo después destruida.

Hacia 1911 ocurrió un levantamiento armado bajo el mando de Ricardo Flores Magón que tomó el control de la ciudad desde el nueve de mayo hasta el 22 de junio. Este levantamiento, de supuesto corte anarquista, cobró gran importancia puesto que, en un principio, se consideraba que los 220 hombres que tomaron la ciudad buscaban la anexión de la península a Estados Unidos. Es valioso recordar que, desde la firma de los tratados de 1848, Estados Unidos no había cesado sus intenciones expansionistas y que el territorio norte de México era una zona sumamente vulnerable (Campbell, 2014).

El crecimiento de esta ciudad estuvo fuertemente influenciado por las posibilidades y dinámicas de EU “Tijuana, desde sus inicios, fue una ciudad cuya economía fue construida alrededor de los turistas y servicios orientados hacia California” (Herzog y Sohn, 2017, p. 17). En efecto, a consecuencia de la implantación de la *Ley seca* o

Volstead Act, mediante la cual el gobierno estadounidense prohibía la venta y consumo de alcohol y las apuestas, Tijuana comenzó a atraer a “los ansiosos emigrantes del ‘País de la prohibición’” (de la Roca, 2005, p. 24). Palaversich (2002, p. 214) propone que, “ha sido construida a través de una serie de discursos, entre los cuales la leyenda negra de Tijuana parece ser el discurso más persistente”.

Ante la relación que se estrechaba entre ambas ciudades y las prohibiciones estadounidenses, el astuto gobernador del distrito norte del Territorio de la Baja California, Abelardo L. Rodríguez, compró, en 1926, los manantiales de Agua Caliente donde erigió el complejo turístico homónimo. En 1928 se inauguró el casino y en 1929 el hipódromo (Bringas y Basilio (2008) en Campos-Delgado y Hernández, 2015). Campbell (2014) recuerda con sorna que el General Abelardo L. Rodríguez solicitó al entonces presidente Calles permisos especiales para importar el material con el que se construiría la presa Rodríguez. El material importado consistía en “pintura, barniz, treinta y cinco toneladas de accesorios eléctricos y de plomería, quinientas puertas, mil ventanas, quinientas camas, colchones, sábanas, mil fundas para cojines y cinco toneladas de utensilios de cocina” que, evidentemente, no fueron utilizados en la presa sino que fueron la materia prima para la construcción del complejo de Agua Caliente.

Esta situación no duró mucho pues en 1929 la crisis económica de EU comenzó a menguar la cantidad de personas que cruzaban la frontera. El auge que habían experimentado terminó definitivamente cuando el presidente Cárdenas puso un ultimátum a los trabajadores de estos casinos después de que prohibiera las apuestas y las carreras, pero les permitiera seguir haciendo uso de estos espacios pues su sobrevivencia dependía de ello. Cuando el presidente se enteró que, de manera ilegal, los empleados seguían permitiendo las apuestas decidió cerrar, de manera definitiva, el complejo de Agua Caliente, en 1937.

Tijuana recibió un nuevo impulso cuando, a consecuencia de la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y durante las subsecuentes de Corea (1953) y Vietnam (1975), los soldados que serían enviados a la guerra eran mandados a la base naval de San Diego. Desde ahí tenían la posibilidad de cruzar hacia Tijuana para recurrir al alcohol, apuestas y prostitución.

Pero no sólo eso, Campbell (2014) nos recuerda que para alimentar esas guerras, muchos jóvenes mexicanos se enrolaban en el ejército de Estados Unidos con el deseo de regresar vivos de la guerra y ser recompensados con la nacionalidad estadounidense. Esto no solía ocurrir; las más de las veces, esos muchachos no volvían a sus hogares en Tijuana y, en su lugar, llegaban automóviles del ejército de Estados Unidos a entregar a los deudos un frío corazón púrpura que remplazara los sueños de esos muchachos. El paisaje de la ciudad que Campbell recuerda es uno de montañas y lomeríos surcados por los agoreros jeeps verde olivo del ejército estadounidense.

En su estudio sobre la Tijuana, Berúmen (2003) intitula un apartado *The Man Who Built Tijuana* en referencia al empresario -aunque Campbell prefiera llamarlo tahúr-estadounidense James Wood Crofforth, *Sunny Jimmy*, quien promovió la construcción de la infraestructura que sería utilizada para las apuestas y las carreras de caballos. De acuerdo con Berúmen, Tijuana fue una construcción de estos empresarios, de su ambición y de las actividades que ellos llevaban a cabo. A Tijuana, más allá de su materialidad, la forman las ideas que se tienen de ella. La ciudad es percibida a través de los atributos de pensamiento y de extensión. Quizá el primero sea el más importante puesto que, la mayoría de las veces, es aquel que se experimenta primero.

Además de que estos empresarios estadounidenses construyeron la ciudad materialmente, le construyeron un presente que pudiera atraer a los ciudadanos estadounidenses. La hicieron atractiva. Trajeron a ciudadanos estadounidenses para que trabajaran en sus casinos. Los mexicanos no eran contratados por estos empresarios hasta que el gobierno del entonces territorio de Baja California les obligara a que el 50 % de sus trabajadores fueran nacionales. Estas regulaciones fueron infructuosas, los mexicanos eran relegados a actividades menores o informales lo que consecuentemente les significaba menores ingresos.

Poco a poco, comenzó a formarse una idea generalizada de que Tijuana era un *lugar* en el que se podía romper la ley, emborracharse, robar. A Tijuana se la llamó *The Hellish Mexican Town*, *The Sin City*, *A Wide Open City* y esto contribuyó a que se creara, alrededor de ella, una leyenda negra promovida por la información que se

movía de boca en boca, por recortes de periódicos, novelas, y pasquines que circulaban constantemente entre las personas. El nombre de la ciudad ya aparecía mancillado por lo que “en 1926, el entonces gobernador del Territorio Norte de la Baja California, general Abelardo L. Rodríguez, decidió cambiarle el nombre a Tijuana por el de Ciudad Zaragoza”(Berúmen, 2005, p. 17).

La creación de Tijuana no responde sólo a la evidente inestabilidad y el desinterés del gobierno central mexicano, es también una necesidad de los Estados Unidos en el sentido de que habían de considerarse a sí mismos, prohibirse a sí mismos, actividades que les demeritaran. Para poder seguir participando de estas actividades, reduciendo el estigma, fue necesario fundar una ciudad, *otra* ciudad al *otro* lado de la frontera. Era necesario separar, cortar la tierra para que los males de Tijuana no invadieran la blancura de San Diego, para que no la contaminaran. Proffit, citado en Berumen (2003, p. 83), afirma “el problema, entonces, no era Tijuana sino la propensión de los habitantes de California para realizar actividades prohibidas. No existirían empresas si no hubiera un mercado para ellas”.

Esta leyenda negra que rodea a Tijuana la crea antes de que nos permitamos interactuar con ella. La ciudad que nos llega, con sólo mencionarla, ya es una ciudad vituperada y envilecida. “A Tijuana no se le ahorran dicterios [...] No es una ciudad sino una portátil entelequia del mal” (Sarabia, 2005, p. 9).

Hay otro aspecto que es importantísimo y es el de la composición poblacional de Tijuana pues la ciudad se ha construido a partir de grandes hordas de migrantes provenientes de distintas partes de la República mexicana, especialmente de Jalisco, la Ciudad de México, Sinaloa y Michoacán además de ser también un destino que ha atraído, históricamente, a población china, desde los decretos presidenciales del General Porfirio Díaz y que, huelga decir, no ha estado exenta de racismo y violencia; de América Central como Guatemala, Honduras y en fechas recientes, a ciudadanos de Haití.

Las regulaciones de parte de Estados Unidos hacia mexicanos para el cruce fronterizo comenzaron en 1924 cuando se les requirió el pasaporte y la visa y se endurecieron en 1929 cuando la visa se volvió obligatoria. Posteriormente, a

mediados del decenio de los cuarenta, cuando termina el programa Bracero, disminuye la demanda y las posibilidades para cruzar pero no la oferta de personas que quieren cruzar. A partir de ese momento comienza a formarse la industria de cruces ilegales. Las fronteras se perfilan como “un lugar para arraigarse, asumiendo el riesgo de vivir, trabajar y morir donde no nacieron. Las ciudades del norte, comparadas con las del centro de la República, son jóvenes” (Cajas, 2013, p. 76).

Se puede decir que la etapa más reciente en las relaciones entre ambos países comienza en 1994 con la instalación del muro que actualmente se conoce –producto de los desechos metálicos utilizados durante la Guerra del Pérsico de 1991- como consecuencia de la *Operation Gatekeeper* (Campos-Delgado y Hernández, 2015b).

En el ámbito cultural-académico, el inicio del decenio de los 2000 marcó un punto de inflexión en las ideas sobre Tijuana. A raíz de la publicación de García Canclini y sus ideas sobre el hibridismo cultural y Tijuana como laboratorio de la posmodernidad hubo una reconsideración de ella y fue posible dejar de considerarla a partir de su leyenda negra. Este despunte acabó pronto cuando, a partir de 2006, se desencadenó una sangrienta guerra que azotó, con mayor fuerza, al norte del país (Palaverisch, 2012).

Otro importante evento fue el 11 de septiembre de 2001 a partir del cual, el *Department of Homeland Security* reconoció que una de sus principales prioridades era la vigilancia de los puntos fronterizos para evitar que potenciales atacantes a la nación entraran. En este sentido, la actual administración del *Department of Homeland Security* reportaba la presencia de 18 500 elementos de la patrulla fronteriza en 2014 (Campos-Delgado y Hernández, 2015b). La presencia de estos elementos y patrullas que constantemente atraviesan las montañas sobre las cuales se erigió el muro también forman a la ciudad y se hacen más presentes en las colonias, como *La Liber*, que están pegadas al muro.

“Entre la cañada norte de La Libertad y el primer cerro gringo:
Tierra de nadie.

Los migras se acomodan en su parte alta.

Nosotros en ésta parecemos cigarrillos al filo de un cenicero:

Consumiéndonos,

Deshumándonos”

(Pimienta, 2006, p. 18).

En el apartado referente al espacio y a los homoerotismos mencioné que hay ciudades que tienen mote que las identifican con el “vicio” y la “perdición”. Berlín, París, Nueva York, San Francisco fueron consideradas por la comunidad homosexual del siglo pasado – y quizá también durante este tiempo, como se verá en las entrevistas - como oasis a los que podían llegar y encontrar una libertad para relacionarse con otros hombres que les era negada en sus lugares de origen. Estas ciudades, tildadas de Sódomas y Gomorras, de concupiscentes Babilonias, ejercían una atracción sobre los hombres homosexuales. Esta idea las formaba en las mentes de estos hombres pero también en sus realidades una vez que comprobaban que ahí podían experimentar una relativa libertad en su deseo.

El caso de Tijuana es curioso en este sentido. En su amplia biografía sobre la ciudad, Berúmen (2003) recuerda cuántas veces la vituperaron con variados mote. Algunos de esos mote como Babilonia, Sodoma y Gomorra también han sido utilizados para las ciudades arriba mencionadas pero a Tijuana, en toda su biografía, no se la relaciona con las posibilidades del homoerotismo salvo una nota al pie de página: “Conviene recordar lo escrito por Paul Ricoeur: ‘La prohibición del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones sexuales, en tiempos – y a veces hasta en sitios – prohibidos adquiere una importancia fundamental que la inflación y desorbitación de lo sexual es característica del sistema de la impureza, hasta el punto de que parece haberse establecido desde tiempo inmemorial una complicidad indisoluble entre sexualidad e impureza” (Berúmen, 2003, p. 74 n.).

Fuera de esta nota, no hay, en un libro de poco más de 400 páginas, ninguna otra referencia a la posibilidad de entablar contactos homoeróticos en Tijuana. Entonces podemos pensar que, a pesar de que Tijuana haya sido construida como una ciudad del vicio, era un vicio heterosexual. Era un vicio para dipsómanos, una sed de prostitución de mujeres, de apuestas, por la vesiana de las drogas, del opio. Buscaban báquicas fiestas, ménades. No adonis.

Aunque la ciudad haya sido construida para satisfacer los vicios de la sociedad californiana, tampoco podía permitirse que fuera considerada como permisiva para encuentros homoeróticos porque entonces pocas personas habrían acudido a ella a sabiendas de los rumores que se ceñirían sobre ellos. Esto, desde luego, no quiere decir que no haya habido encuentros homoeróticos en la ciudad en esas épocas; simplemente éstos no formaron la imagen de la ciudad. De hecho, en la bibliografía consultada para esta investigación, no aparece la posibilidad de encuentros homoeróticos como constitutivos de la ciudad. Los hombres entrevistados debieron ver en ella algo más que los atrajera.

La primera novela en la que la protagonista es la ciudad, *Tijuana In*, escrita por Fernando de Corral bajo el pseudónimo de Hernán de la Roca, termina cuando la ciudad es abatida por un fuego que la destruye completamente. Esta conflagración nos recuerda la historia bíblica en la que Lot y su familia huían de Sodoma que también había sido abrasada por las llamas. Si la mujer de Lot hubiera escapado de Tijuana justo como escapó de Sodoma, si hubiera volteado mientras se adentraba a las llanuras San Ysidro, ¿tendríamos allí otra estatua de sal?

3.1 Borderlands / La frontera

A 1 950 mile-long open wound
dividing a pueblo, a culture,
running down the length of my body,
staking fence rods in my flesh
splits me splits me
me raja me raja.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, 1987

Con anterioridad, había visto algunas fotografías del muro, no sólo en Tijuana sino en Juárez y otras ciudades fronterizas. Nunca había ido al norte. Primera vez en Tijuana. Dentro del aeropuerto varios anuncios informan sobre la ampliación de éste. Hay planos que representan el proyecto y algunas áreas cerradas por dichos trabajos.

Salgo y tomo un carro que me lleve hacia el centro. Hablo con el conductor. Veo unas láminas viejas, oxidadas a la vera del camino.

- ¿Ahí van a hacer la ampliación?

- ¡N'ombre!, eso ya es el otro lado. Responde un tanto sorprendido ante mi pregunta que evidencia que nunca había estado ahí.

Me sorprendo al contemplar ese maldito muro. Es la primera vez que lo veo. A fuerza de escuchar sobre él y verlo en videos y fotografías me he formado una idea de cómo será. Ahora está frente a mis ojos.

Llego a mi destino y vuelvo a salir. Me dirijo hacia Playas de Tijuana. Trato de continuar la conversación con las personas que me llevan. Disimulo mi asombro al contemplar el paisaje. El terreno, escarpado, permite que, a ratos, se vean las montañas. Sobre ellas, siguiéndolas fielmente, se encuentra clavado el muro desvencijado y oxidado que separa y corta la tierra. Acompaña a las montañas como una cresta que se ha sedimentado ahí con el paso del tiempo, de las palabras, de las vidas que ahí quedaron. Incluso si fuera arrancado, no nos atreveríamos a cruzarlo. Cruzaríamos la tierra que separaba, pero no ese maldito muro. Llegaríamos al *otro* lado pero estaríamos, siempre, de *este* lado.

Días después vuelvo a Playas. Voy sólo ahora y, como un ritual, me acerco lentamente al muro. En algún punto termina. Allí, en su lugar, hay unas estacas romboidales clavadas en el concreto. Ahora ellas marcan el límite. Aún no veo el mar. Por su disposición es posible pintar en una y otra cara de ellas de manera que, de este lado, se aprecia una pintura cuando uno camina en un sentido y otra cuando uno lo hace en sentido contrario.

Me dirijo al mar caminando a la vera del muro. No vuelvo la cabeza. Veo sólo una parte de las pinturas que hay. Mis ojos fijos en el mar. Llego a un punto largamente anhelado: ahí donde la arena y el mar se tocan. Una escena que siempre me había parecido idílica. No ahora. Ahí están las estacas romboidales que siguen marcando el límite. Se adentraron en el mar. Esas agujas de tres metros de alto ahora también dividen el mar. Gloria Anzaldúa nos dice "El mar no puede cercarse, no se detiene en las fronteras. Para mostrarle al hombre blanco lo que pensaba de su arrogancia,

Yemayá sopló tirando la cerca alambrada” (2015, p. 61) El hombre blanco levantó otra vez su cerca y Yemayá volvió a soplar. Esta vez no derrumbó la cerca, pero el agua sigue sin fronteras. Volvió a burlar al hombre blanco.

Me detengo ahí un momento. Contemplo tal atrocidad. Asombro para mí pero no para las familias que ese domingo también fueron a la playa. Ellas juegan en el mar, con el mar; en la arena, con la arena. Le doy la espalda al muro. Veo a las familias jugando. Diría que no existe el muro. Diría que de tanto verlo ya no lo ven. Ya les es familiar. Ya saben que ahí está y temo que piensen que así va a ser siempre. Sigo caminando por el litoral. El Sol descansa sobre mis hombros. Decido regresar.

A pesar de haberme alejado varios cientos de metros, cuando vuelvo sobre mis pasos y levanto la mirada resalta el muro. Ahora ya no se ven como unas estacas imponentes sino como unos pequeños alfileres negros bordando sobre la tierra y el mar. Podría pensar que están cosiendo la herida que separa estas tierras. Me acerco y caigo en cuenta de que era un espejismo. Debe haber sido tanto Sol. No cosen la tierra; la separan.

Me acerco lo suficiente. Toco esas agujas negras y gruesas. Distingo que detrás de ellas aún hay una alambrada más fina pero no lo suficiente como para impedir que los dedos de uno y otro lado puedan tocarse. La idea de Tijuana, su pasado, su presente y su futuro están considerablemente influenciados por su condición fronteriza. La frontera es incluso anterior a la existencia de la ciudad como tal.

Las fronteras han sido estudiadas desde muy distintas perspectivas. En sus inicios, se consideraba a éstas como regiones puramente administrativas, como barreras naturales. De hecho, los ríos, las cadenas montañosas y demás eventos en la superficie de la tierra fueron las primeras fronteras y, a partir de ellas, se organizaban espacialmente las comunidades. De hecho, “A pesar de los esfuerzos de quienes buscan naturalizar la presencia de las fronteras, no existen fronteras naturales. Las fronteras son construcciones sociales, umbrales significativos y significantes que participan dentro de sistemas de clasificación social y las propias fronteras visibilizan e intensifican de forma cotidiana los marcos normativos y

socioculturales de la clasificación, evidenciando las marcas de distinción y escenificando las asimetrías de poder” (Valenzuela, 2014, p. 39).

La instauración de las fronteras no responde, considero, tanto a las condiciones y ventajas de la organización espacial como a la necesidad inherente al ser humano de construir un sentido de pertenencia y diferencia respecto a otras personas. Hay fronteras para todos y para todo, Popescu habla de las biométricas donde “el cuerpo se convirtió en la contraseña” (Campos-Delgado y Hernández, 2015a, p. 12). La frontera, con su segregación para ingresar, sirve para capitalizar los servicios y, también, para diferenciar quiénes pueden, o no, acceder a ellos.

Dentro de los *Border Studies* se rescata la idea de que “la frontera no sólo se mantiene y reconstruye por la acción del Estado sino que además, la acción de otros actores y sujetos contribuyen a la reafirmación de lo fronterizo” (Contreras, 2015, p. 209). Este trabajo rescata que, incluso aquellas personas que cruzan diariamente la frontera, por trabajo o educación, y que, aparentemente, ya no la consideran un obstáculo o una diferenciación o limitación han somatizado esta frontera y se han convertido en sus *agentes reproductores*.

A las fronteras puede estudiárselas desde una perspectiva administrativa, economicista, política y cultural. En este breve apartado quiero revisar algunas impresiones sobre las provenientes, en mayor medida, de los estudios culturales. En este sentido, recuperaré algunos de los trabajos de Gloria Anzaldúa y su idea del *Nepantla*, su conceptualización del muro como “división imaginaria y simbólica que separa a Estados Unidos de México y del resto de América Latina y sus pueblos” (Belausteguigoitia, 2015, p. 13) así como otras ideas presentes en el trabajo de Sara Ahmed.

Anzaldúa recupera su idea del *Nepantla* de las crónicas de León Portilla en las que éste recuerda que esta era la respuesta de los indios a quienes los españoles, en tiempos de la conquista, les preguntaban, qué eran. ‘Somos *nepantla*’ respondían pues para ellos significaba un estar entre dos mundos. “[...] un estado de tránsito y

transición, 'desorientado': "To be desoriented in space is to be en Nepantla"³⁵ (Joysmith, 2015a, p. 12). Esta cualidad no es sólo en referencia a lo físico, se encuentra "in the cracks between the worlds, in the liminal spaces" (Joysmith, 2015b, p. 37).

Hay tantísimas fronteras. El lenguaje. La piel. La sexualidad. El modo de vestir. De dónde venimos. Las más importantes no son las que levantan muros infranqueables. Las más importantes son las que no vemos como bien apunta Alonso (2016, p. 20): estas líneas, "no por invisibles o sutiles, dejan de modelar el comportamiento y la vida de las personas".

También creamos la otredad con las palabras y gestos que usamos como bien apunta John Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*. No es tan sencillo, afirma Butler. Es necesario un contexto histórico que, sustentado en el pasado, permita entender las palabras. Las injurias que caen sobre el homosexual que refiere Eribon (2001, 2004a) proveen un buen ejemplo.

Gloria reclama la frontera. La reclama para vivir en ella, para habitarla. Es su región del mundo. "Este es su hogar. Esta fina orilla de alambre de púas". Nadie quiere vivir en la frontera, encarnar lo otro. Tenemos "miedo de ser el sueño dentro del cráneo de otra persona". También le pertenece la escritura, es la patria más cercana que tiene (2015, p. 71). La autora acepta ser eso que nadie quiere ser y se enorgullece. Blasona de ello, con ello. Reconoce, en las supuestas debilidades que le han construido la sociedad gringa y la mexicana, una enorme fuerza capaz de transformar el pensamiento de quienes la circundan. Gloria pugna por la creación de una nueva mestiza, una que venga de la *border culture*, que no se crea el mantra de ser menos, o de ser de ningún lado. Que esté orgullosa de su lengua, que hable varios idiomas, que sus prácticas desestabilicen la asepsis propuesta por el mundo.

³⁵ A lo largo de su escritura, Anzaldúa combina constantemente palabras en náhuatl y español en un texto escrito mayoritariamente escrito en inglés. El conservar así esta forma, incluso sin cursivas, no se trata de un error sino de un intento de preservar las distintas culturas de las que ella se sentía descender.

Tijuana está en la frontera. Se construye de palabras, con palabras. *Tijuana es fea pero tiene lo suyo. No me iría.* dicen de este lado. No son los bares sobre *la Revo*, el *Border* o los casinos sobre el boulevard Aguacaliente. Son los pensamientos de quienes a ella llegan, del otro lado o de este, buscando algo. Son las conversaciones, las palabras en el aire. Lo que ahí sucede. Lo que de ella se espera.

Tijuana está pegada al muro. Se deshace por cruzar, se desborda por encima de la valla metálica, se para de puntitas para ver qué sucede del otro lado. Se sostiene en el filo que corona la desvencijada hilera de láminas y se corta las palmas de las manos. Desde sus casas, con pisos aumentados en diferentes etapas, a veces rebasa la altura del muro. Las esperanzas de construir otro piso para acercarse más, para ver más, esperan en las varillas que nacen de las azoteas y que se cubren con envases de *Coca*.

Diario, durante los meses que viví en Tijuana, vi a San Diego, a Estados Unidos. Es lo más cerca que he estado. Cuando bajaba de las montañas a bordo del taxi azul con blanco que me llevaba a mi casa, justo después de dar vuelta en la Casa de la Cultura, y si la vista me lo permitía, contemplaba los grandes edificios de San Diego. También lo hacía mientras me desplazaba por la Escénica. Desde esos puntos poco se veía de Tijuana – o poco era lo que quería ver. Dominaban la escena los edificios de San Diego.

Si bien la frontera más evidente es la línea internacional, para el caso del que escribe Anzaldúa, ella reconoce que hay otras menos visibles pero más importantes. “la primera frontera, a decir de Derrida, es nuestro cuerpo, nuestra lengua, cultura” (Tabucena, 2015, n. 5). Alonso (2016, p. 13) propone la idea de *Heteroestructuras fronterizas* en las que reconoce que “las fronteras, como artefactos culturales, tienen una dimensión simbólica, lo cual remite a un horizonte fenomenológico que va de lo material al significado”. La conceptualización de las fronteras como *Heteroestructuras* “permite pensar a las fronteras de forma multidimensional: como un campo donde se despliega un conjunto heterogéneo de estructuras que lo mismo ordenan el territorio como un comportamiento humano; así mismo ‘organizan’ diferentes significados y sentidos como pautas de acción; se ‘materializan’ tanto en muros y en aduanas como en rutas clandestinas para su transgresión; lo mismo se ‘formalizan’

en una línea invisible sobre el terreno, como se traza de manera rectilínea una cartografía oficial” (G. Alonso, 2016, p. 14).

Luego entonces, las fronteras tienen la capacidad de moldear el comportamiento humano a pesar de que no todas sean visibles. Por ejemplo, la idea de las fronteras internas, propuesta en Balibar y recuperada en Alonso (2016), reconoce que están presentes en todos lados y, a la vez, en ninguno. Estas líneas, “no por invisibles o sutiles, dejan de modelar el comportamiento y la vida de las personas” (2016, p. 20).

Si pensamos en esta lógica, es entonces evidente que los muros no se sostienen únicamente por los cimientos clavados en la tierra. Lo hacen, más bien, por cómo nosotros hemos valorado a la otredad, qué tan peligrosa la consideramos. La construcción de un muro no sólo necesita una fuerte inversión de capital y mano de obra, necesita un trabajo constante de diferenciación y separación. En ese sentido, si no existiera el muro en la frontera norte de México, habría un muro entre las personas aún si estuvieran una junto a otra. La materialidad del muro es el epítome de la idea de frontera. Como bien apunta Simmel, citado en Iglesias (2014, p. 100),(2014, p. 100), “La frontera no es un hecho espacial con consecuencias sociológicas, sino un hecho sociológico que se forma espacialmente”.

Este “oscuro temor del otro” de Magris (2004), en Alonso (2016), es una razón por la cual los Estados se preocupan más de las fronteras en función de la influencia que estas pueden llegar a tener en los seres humanos que por aspectos puramente económicos o político administrativos.

Las fronteras configuran el espacio y su acceso, al hacerlo configuran también las movilidades y las identidades de quienes pueden, o no, entrar. En palabras de Valenzuela, “Las fronteras funcionan como sistemas de clasificación, distinción y distinguibilidad social, son sistemas significantes que producen procesos de inclusión y exclusión, de empatía y hostilidad” (2014, p. 17);” (2014, p. 17); son conjuntivas y disyuntivas: unen lo que se encuentra del mismo lado y separan lo que está al otro. Obligan a las personas a elegir a cuál de los lados aspiran. Son conexas. Están articuladas las dinámicas de un lado y del otro. San Diego construye a Tijuana como la otredad, como lo permisivo, lo pobre y, a la vez, se construye a sí mismo en

el proceso. En ese mismo sentido, Tijuana construye a San Diego y a sí misma también. Recordando las afirmaciones hechas por Spinoza y recuperadas en el apartado sobre espacios y afectividades, lo que creemos sobre un objeto dice más de nosotros mismos que sobre el objeto en cuestión.

Es pertinente recuperar la clasificación de las perspectivas sobre las fronteras hace Iglesias (2014): como muros impenetrables, como oportunidad y como condición de sentido. Podría atreverme a decir que un elemento constitutivo de las fronteras es el miedo.

El proceso de fronterización ocurre siempre que existen diferencias entre las personas y estas diferencias quieren ser evidenciadas. Esta situación se refiere a “los procesos históricos a través de los cuales los diversos elementos de la frontera son construidos por poderes centrales y poblaciones locales. El concepto pretende enfatizar que, desde el punto de vista sociocultural, la frontera nunca es un dato fijo sino un objeto inacabado e inestable” Grimson (2003, p. 43).

En el capítulo anterior habíamos visto que el feminismo negro reconocía nuestros sentires como una “estancia epistemológica” en palabras de López (2006). Anzaldúa recupera esta idea pues “Se trata de un umbral espacial y temporal desde el cual la poeta sostiene que es posible ver el mundo de otra manera, por lo que Nepantla tiene un potencial de subversión epistemológica”.

Gloria Anzaldúa dedicó gran parte de su trabajo a hablar de la frontera México-Estados Unidos pero no sólo desde una perspectiva administrativa o económica sino por su impacto en los cuerpos. Sus ideas de las fronteras no se limitan sólo a esta frontera sino también a otras, las de la sexualidad o el idioma, por ejemplo. En este sentido, las fronteras van más allá de la materialidad y, hasta cierto punto, coincide con lo expuesto por Tattelman (1999) cuando recuerda que la frontera entre lo público/privado lo permiten los cuerpos, no la materialidad del espacio.

Entonces la frontera de la que ella habla no es la hostil y agreste de los muros oxidados; ella concibe a “la frontera y sus identidades como un espacio de renacimiento” (Belausteguigoitia, 2015, p. 37). Esta frontera ofrece posibilidades. Para ella, “The US-Mexican border es una herida abierta where the Third World

greatest against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a new country – a border culture” (Joysmith, 2015a, p. 13). La presencia de la sangre, consecuencia de una herida, de un dolor, es lo que forma al nuevo país. La sangre ya no es una señal de peligro sino de un nacimiento.

La posición intermedia entre dos mundos permite que esta cicatrización nunca llegue puesto que “En este lugar we fall into chaos, fear the unknown, and we are forced to take up the task of self redefinition” (Joysmith, 2015a, p. 17). En esta herida fresca las posibilidades son mayores que en otras condiciones y eso la atrae. La frontera despreciada desde el centro es suya. Anzaldúa hace de ella su casa, la habita. Para ella no sólo se vive en la frontera; se es la frontera.

En *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed se refiere constantemente a la idea de las fronteras. En su primer apartado – que versa sobre el dolor - habla de la piel como frontera del cuerpo entre lo externo y lo interno. Es más, recuerda que la toma de conciencia de las superficies de los cuerpos – y sus distintas texturas y cualidades físicas – nos hace saber que hay *otros* cuerpos. La frontera entonces implica, ontológicamente, la idea de una separación entre *yo* y lo *otro*. Ambas categorías pueden cambiar para dar paso a un *nosotros* y a un *ellos* a través de un arduo trabajo de diferenciación. “El ‘yo’ y el ‘nosotros’ se ven moldeados por – e incluso toman la forma de – el contacto con los otros” (Ahmed, 2015, p. 34).

Posteriormente en el apartado sobre la repugnancia, recuerda la importancia del contacto directo entre las pieles y que esta repugnancia, a la vez que nos aleja casi involuntariamente de aquello que nos disgusta, también tiene la capacidad de tomar nuestra atención ante ese algo. En ese sentido, apunta, están conectadas las ideas de la repugnancia y las del deseo. La decisión que tomamos sobre cómo reaccionar ante estas *emociones* va a estar mediada por la cultura pero no descarta que “En dicha intensificación [la producida en el cuerpo por la presencia de ciertos objetos], los objetos parecen tenernos ‘en su puño’ y moverse hacia nosotros por la manera en que nos dejan una impresión, una impresión que nos obliga a alejarnos con tal urgencia que podría derribar todas nuestras fronteras” (Ahmed, 2015, p. 136). Existe otra característica importantísima en estos intercambios corporales: la cercanía. El

objeto mismo puede no resultarnos desagradable en la distancia pero, una vez que sentimos que está cerca y que no hay una frontera que nos separe de él, entonces se torna amenazante.

Ahmed articula su idea sobre el contacto entre superficies en función de lo planteado por Kristeva en *Poderes de la Percepción* cuando afirma que lo abyecto también nos resulta así porque se encuentra dentro de nosotros. “Como si la piel, frágil continente, ya no garantizara la identidad de lo ‘propio’ sino que, lastimada o transparente, invisible o tensa, cediera ante la deyección del contenido” (Ahmed, 2015, p. 139). De esta manera, la idea de la frontera se transforma en un objeto o una acción (alejarse, escupir). “Las fronteras necesitan verse amenazadas para mantenerse, o incluso aparecer como límites, y parte del proceso de ‘mantenimiento’ a través de la transgresión’ es la aparición de objetos fronterizos” (Ahmed, 2015, p. 140). La idea de las fronteras construye una *espacialidad* del cuerpo que se articula en función de su posición y lo que está arriba o debajo de este.

Vemos entonces que las fronteras nos permiten construirnos en relación con la otredad; la negación o atribución de ciertas características a dicha otredad nos permite sentirnos identificados o alejados. Las posiciones son variables en función de la presencia o ausencia de ciertos sujetos como se mencionó al referirse a la idea de *Translocational Positionality*.

En el caso de una otredad atractiva es complicado, como menciona Palaversich (2012) *el otro lado*, el del deseo, como el horizonte, se desplaza y no lo podemos alcanzar lo que significa que la búsqueda constante va a ser un desgaste por conseguir un imposible.

Ante el panorama bastante desolador y hostil del norte de México que estudió Anzaldúa, hay una conclusión esperanzadora; las fronteras no son infranqueables. Ella nos propone que la posibilidad para superarlas es cuando “el espacio entre dos individuos se encoge con la intimidad”. Pero no se refiere sólo a la intimidad entre los cuerpos. Los pensamientos, las palabras, las pláticas nos acercan aunque nuestros cuerpos no se toquen (Anzaldúa, 2015, p. 11).

3.2 Procedimiento metodológico

Xhianga naná dxiiña guenda racabiá
Arduo trabajo el de reconocer los cuerpos
Irma Pineda, *Lade yoo / Callejones*

En las sociedades occidentales contemporáneas en las que nos desenvolvemos, las prácticas homoeróticas han sido condenadas al silencio y al ostracismo so pena de ser públicamente injuriadas, por ello, existe una ausencia de información que permita dar cuenta de su evolución. En situaciones como estas, Bell (1991) reconoce que las historias de vida y la etnografía –herramientas que han sido reconocidas como fuentes fidedignas de información- permiten recuperar parte de la información ausente.

La presente investigación –de corte eminentemente interpretativo– queda afinada en la definición de descripción densa de Clifford Geertz, recuperada en de la Cruz (2010), puesto que en vez de encontrar leyes, busca comprender cómo los sujetos analizados dotan de significados a sus prácticas y crean sentidos a la ciudad.

Además, de acuerdo con Habermas, recuperado en de la Cruz (2010), lo enunciado por esta investigación va a ser una consecuencia del proceso de comunicación intersubjetiva establecida entre quienes tomaron parte dentro de la misma.

Durante el desarrollo de la etapa de trabajo de esta investigación, fueron contactados y entrevistados siete hombres con prácticas homoeróticas, todos ellos autoidentificados como *gays*, de entre 24 y 48 años con un periodo de residencia en la ciudad de Tijuana que va desde los 18 meses hasta los 25 años. Los nombres con los que cada uno de ellos aparecen identificados son seudónimos que ellos mismos escogieron y mediante los cuales se busca mantener su anonimato. En cada uno de los espacios dedicados a la transcripción de su testimonio se hace mención de cómo me acerqué a ellos. Adicionalmente, es preciso mencionar que existieron otros tres hombres que intenté entrevistar; dos de ellos carecieron de interés para continuar

con el estudio y uno de ellos había migrado desde pequeño con su familia por lo que no cumplía con los requisitos para ser entrevistado. En este sentido, se siguen las recomendaciones propuestas desde los estudios de corte cualitativo a fin de aprehender mejor los significados manifestados por los hombres entrevistados.

El trabajo de campo tuvo una duración de seis meses durante los cuales realicé una estancia de investigación en El Colegio de la Frontera Norte, sede San Antonio del Mar. Durante esa estancia tuve la oportunidad de recopilar información bibliográfica e histórica sobre Tijuana pero, sobre todo, de vivir la ciudad como otro más de los migrantes que la componen y que buscan en ella algún cambio o posibilidad que no encuentran en sus lugares de origen. Durante esta etapa el conocimiento e información adquirida no provino solamente de los libros sino, también, de las interacciones con los habitantes de la ciudad y con las vivencias personales que tuve mientras ahí viví.

De estos siete entrevistados, cinco de ellos residen actualmente en Tijuana, uno actualmente vive en el norte de Estados Unidos y otro en Veracruz. Al primero de ellos lo conocí y entrevisté durante el tiempo que pasó en Tijuana de vacaciones entre octubre y noviembre de 2017; con el otro he platicado varias veces vía telefónica. Su condición de inmigrante le impide desplazarse libremente a lo largo del país sin que eso signifique un riesgo de posible deportación.

Derivado del proceso investigativo, fue necesario un breve debate personal, sobre cómo acercarme a las personas que iba a estudiar. En este sentido, encontré que había perspectivas de investigación que reconocían la valía de los testimonios en su unicidad y que reconocían también, la importancia de las relaciones personales entre entrevistador y entrevistado. Spinoza también lo menciona en su *Ética* cuando afirma que las impresiones que tenemos dicen más sobre nosotros que sobre lo que hablamos.

Habiendo reconocido esta situación, es también reconocible el hecho de que, a través de las relaciones personales establecidas entre los implicados en esta investigación,

me fue posible reflexionar sobre los sentidos que también a mí me habían conducido a Tijuana.

Otro valioso aporte que reconocen las perspectivas cualitativas de investigación es que el resultado al que se llega no es uno fijo que pueda reproducirse siguiendo, de manera cuidadosa, una serie de pasos; por el contrario, los resultados a los que se llegó en esta investigación son una consecuencia de las relaciones personales entabladas, de la forma de preguntar, de responder y, sobre todo, de escuchar.

Como bien apunta Mason “el conocimiento es situado y contextual [...] De acuerdo con esta perspectiva, los significados y entendimientos se crean a partir de la interacción, que es efectivamente una co-producción, abarcando a quien investiga y a quien está siendo entrevistado. Las entrevistas cualitativas entonces tienden a ser vistas como la construcción o reconstrucción del conocimiento más que la excavación de éste” (Mason, 2007, pp. 62, 63).

A partir de esta perspectiva reconocemos que el conocimiento no es algo a lo cual se acceda a través de un método infalible que siempre nos conduce al mismo lugar. Yo no creo que haya una verdad a la cual llegar. No la busqué.

Dicho método fue seleccionado puesto que considero que “nuestra posición ontológica sugiere que el conocimiento de las personas, sus visiones, entendimientos, interpretaciones, experiencias e interacciones son valiosas propiedades de la realidad social que nuestras preguntas de investigación buscan explorar” (Mason, 2007, p. 63). También creemos que las entrevistas cualitativas tienen mayor capacidad para generar una representación más amplia y completa de las perspectivas de quienes han sido entrevistados (2007, p. 66).

Valentine también lo reconoce, “Quienes consideran un acercamiento humanista o post estructuralista para sus investigaciones reconocen que no hay tal cosa como la realidad objetiva en las ciencias sociales. Mas bien, asumen que la investigación está explícita o implícitamente informada por las experiencias, objetivos e interpretaciones de quien lleva a cabo la investigación” (2005: 112).

Las nuevas perspectivas de investigación reconocen que no es posible hacer investigación sin que haya un involucramiento de nuestra parte “ya sea que lo queramos o no, quienes conducen la investigación siguen siendo seres humanos completos con todo su consecuente ensamblaje de sentimientos, altibajos y estados de ánimo. Y de todas esas cosas que nos influyen cómo nos sentimos y entendemos qué sucede... Nuestra conciencia es siempre el medio a través del cual la investigación ocurre; no hay un método o técnica para hacer investigación que no sea el medio propio de quien investiga” Stanley y Wise (1993: 157) citados en Valentine (2005, p. 112).

A lo largo del trabajo de campo intenté que las entrevistas “toma[ra]n forma de conversación, fluye[ra]n, cada entrevista varía[ra] de acuerdo con los intereses, experiencias y visiones de los entrevistados. Ellas son un diálogo más que una interrogación [...] [esto permite a los] entrevistados a construir sus propias valoraciones de la experiencia mediante la descripción y explicación de sus vidas en sus propias palabras” (Valentine, 2005, p. 111).

La mayoría de las entrevistas fueron llevadas a cabo en los lugares en los que los entrevistados se sentían más cómodos. En algunos casos fue en sus propias casas o en sitios que les parecieran importantes en la ciudad con la intención de que la conversación, como sugiere Valentine (2005), fluyera y ellos se sintieran en un entorno conocido que permitiera que se abrieran con mayor facilidad.

De acuerdo con Rakic (2011), en el paradigma constructivista del conocimiento, se reconoce que el conocimiento no existe para que nosotros, a través de un método infalible, podamos acceder a él. Por el contrario, el conocimiento se construye, de manera conjunta, entre los implicados en la investigación por lo que se requiere una metodología hermenéutico/dialéctica y un método cualitativo y de interpretación a fin de que el conocimiento que pueda dar cuenta de las diversas realidades sea generado a través del consenso lo que implica que en diferentes condiciones y tiempos los resultados pueden mostrar ciertas divergencias. Esta situación no significa que el conocimiento creado carezca de valor, más bien reconoce el cambio constante en la vida de los seres humanos y es aún más valioso puesto que permite observar el pasado a través del lente del presente.

Además, con el consentimiento de los entrevistados, las sesiones fueron grabadas y, en casos necesarios, hice algunas notas durante la entrevista. Posteriormente, hube de transcribir y releer esas entrevistas para regresar sobre algunos asuntos que considerara necesarios. A lo largo de sus testimonios hubo temas que aparecían constantemente: el hastío de una vida que llevaban en sus ciudades de origen y que no les permitían actuar o ser de la manera en la que ellos querían, la necesidad de migrar a fin de poder romper con el círculo vicioso de actividades que los mantenían en la misma posición y la idea de que en Tijuana ellos podrían ser alguien largamente anhelado.

Pero no sólo eso, a consecuencia de las clases en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género me fue posible reconocer las implicaciones personales que me condujeron a estudiar este tema en esta ciudad específica. Es preciso entonces reconocer que dicha selección se debe no sólo al interés académico, muy importante desde luego, sino también a la relación que yo formé no sólo con la ciudad de Tijuana sino, principalmente, con el fenómeno migratorio a partir del cual buscaba, de la misma manera que los entrevistados, reordenar un presente que, en ese momento específico, me resultaba desagradable. Entonces, las entrevistas y todo el trabajo que realicé tienen, además, de un valor académico, uno personal a partir del cual tuve la posibilidad de entender una realidad personal que, de otra forma, quizá hubiera pasado desapercibida.

Capítulo 4. La entelequia de la ciudad

La idea de la *entelequia* apareció primeramente en Aristóteles y posteriormente en Leibnitz. Ambos se refirieron a ella como una motivación. Actualmente se la define como “una agencia hipotética no demostrable por métodos científicos que en algunas doctrinas vitalistas es considerada una fuerza directriz y regulatoria inherente al desarrollo y funcionamiento de un organismo” (Grotstein, 2001, p. 575). Pienso así a la ciudad: como una fuerza que atrae y dirige el comportamiento de los hombres entrevistados que migraron hacia ella pero también como un “estado indivisible entre un sujetos y sus funciones motivacionales (intencionalidades)” (2001, p. 573).

La entelequia de Tijuana se construye a partir de tres factores que fueron esbozados en los primeros apartados de esta investigación pero que es preciso rescatar antes de pasar al análisis de los testimonios de los entrevistados. Algunos conceptos referidos previamente fueron necesarios para dar un contexto general, un estado del arte, pero no van a ser ocupados en esta discusión.

El *espacio* es la categoría más importante para esta investigación y se considera como una construcción personal de cada uno de los sujetos *afectada* por su migración a partir de la cual buscan una negociación de sus vidas en función de sus prácticas sexuales que, la mayoría de las veces, no fueron aceptadas y les causaron problemas en el entorno en el que vivían. Estas prácticas homoeróticas también están relacionadas con las valoraciones que estos hombres tienen sobre sus cuerpos, cómo se sienten con ellos, qué quieren cambiar, qué les gusta de ellos y qué creen que sea necesario ser o tener para poder expresar su deseo con el menor escarmiento posible.

El movimiento migratorio también es de suma importancia pero es necesario decir que sus impresiones sobre la ciudad no comienzan cuando ellos llegan a Tijuana sino desde antes. Poco a poco, a través de pláticas con otras personas, de las noticias que

escucharon y de las ideas que tuvieron, estos hombres comenzaron a imaginar a Tijuana de alguna manera muy específica. En esta nueva ciudad, ellos acariciaban una posibilidad de cambiar, de dejar de vivir lo que vivían en sus lugares de origen. Estas expectativas crearon la ciudad antes de que ellos llegaran. Las ideas sobre Tijuana formaban ideas en ellos y eso los impulsaba a moverse, a querer irse allí de alguna manera. Su cuerpo se potenciaba ante estas ideas porque pensaban en la materialidad de la ciudad, en lo que les permitiría.

Una vez llegados a la ciudad, ellos contrastaron sus pensamientos con la materialidad de la ciudad y seguramente no empataron las dos imágenes. La materialidad los *afectó* y seguramente lo resintieron sus cuerpos y sus ideas. Pero el movimiento estaba hecho y no había algún lugar al que regresar. Ellos, como mencionó Luis durante la entrevista, quemaron sus naves. Ya no había pasado, no para ellos, no en Tijuana y su única opción fue seguir de frente. La ciudad también la construyeron con lo experimentado en la vida cotidiana, con las nuevas relaciones y amistades que entablaron.

Otro aspecto importante son las relaciones de pareja que ellos entablaron en Tijuana. Como exponía Fuchs (2007) algunos eventos o personas forman significados del espacio que son invisibles para los demás pero que guían los movimientos y crean un mapa invisible de zonas prohibidas y permitidas, de zonas que duelen y otras que son soportables. Estas relaciones *afectan* nuestros cuerpos e ideas y nos dictan una cierta forma de actuar. El caso de Leonardo es muy valioso pues ejemplifica esta situación con una profundidad que no está presente en los otros casos.

Los planes que tienen, “la energía con la que los seres humanos tienden al futuro”. recordando a Merleau-Ponty (1994, p. 298), forman el espacio actual. Lo que queremos ser nos forma en nuestro presente y, a partir de nuestros ojos anhelantes de futuro, nos vemos en el presente. El espacio entonces es formado por las vivencias pasadas en sus lugares de origen, los planes que tienen a futuro en Tijuana o en otro lugar (se habla poco de dichos planes durante esta investigación) y la valoración de las prácticas sexuales de los hombres entrevistados.

En ese sentido, la formación de la idea de Tijuana será, en términos spinozianos, tan variada como los encuentros que existan con la ciudad. Las impresiones que deja se negocian constantemente, nunca son estáticas, no pueden serlo.

Un último aspecto que vale la pena remarcar, y que fue mencionado en el apartado correspondiente es el referente a la metodología, es la idea que el conocimiento no está a la espera de que, a partir de un método científico, se *descubra*. Las perspectivas teórico-metodológicas en las que se sustenta esta investigación reconocen que el conocimiento se crea a partir de una interacción consensuada entre las partes implicadas en la investigación lo que significa que esta realidad construida es tan solo una de las posibles expresiones que pueden formarse mediante la investigación.

Como precisión metodológica he de decir que los textos que aparecen aquí fueron enviados a los entrevistados correspondientes. Algunos aceptaron el testimonio sin hacer cambios, otros no lo revisaron y sólo Nicky decidió hacer algunos comentarios que introduje a manera de notas al pie de página donde me indicó.

4.1 Escuchar el silencio

Carlos fue el primero de los muchachos que entrevisté. Lo conocí por su novio quien es amigo mío y quien me lo presentó cuando supo que yo estaba viviendo en Tijuana. Tiene 24 años y llegó a Tijuana hace dos años y medio puesto que su trabajo, como miembro de una aerolínea que tiene base en esa ciudad, le requirió que se trasladara allí. Realizó estudios a nivel universitario en la Ciudad de México pero no los concluyó puesto que decidió enrolarse a una escuela de aviación que le facilitó su entrada a dicha aerolínea.

Él considera que su trabajo tiene algunas ventajas y desventajas; le permite viajar constantemente a la Ciudad de México, donde vivió toda su vida antes de mudarse y donde actualmente vive su familia, pero también considera que le absorbe mucho tiempo y no le permite reproducirse socialmente por lo inestables que son sus horarios.

Antes de mudarse él conocía poco de la ciudad, no le había despertado ningún interés. “Sí había escuchado el nombre, que era una ciudad fronteriza, que era una ciudad peligrosa, que estaba muy fea y ya. No sabía mucho sobre Tijuana”. Cuando supo que viviría ahí experimentó “un poquito de miedo porque no conocía la ciudad, la fama que tenía. Pensaba, ‘¡Chin!, ¿qué voy a hacer yo solo? No conozco a nadie’. Fue como miedo de no conocer y por la fama que tenía la ciudad”.

Él comenzó a informarse sobre la ciudad porque “antes de llegar tenía que buscar una casa para rentar. No conocía a nadie de aquí y lo único que pude buscar fue en internet algunas casas en las zonas en las que me recomendaron vivir”. Carlos “sentía desesperación porque no conocía, no sabía. También me preocupaba que no pudiera encontrar una casa, que no fuera yo a encontrar a alguien con quien rentar. Como era la primera vez que me iba a salir [de casa de sus papás] y vivir con personas que no conocía pues sí sentía un poquito de ansiedad por saber con quiénes me iba a tocar vivir”.

Nunca pensó en renunciar a su trabajo por esa situación a pesar de que le diera miedo. “Me da miedo, pero es lo que quiero”. Aunque Tijuana le represente ciertas

dificultades, está dispuesto a superarlas porque, desde que era niño, su sueño era trabajar en una aerolínea.

Llegó a la ciudad después de un largo vuelo desde la Ciudad de México que tomó casi 24 horas debido a las condiciones del tiempo. Después de este vuelo exhaustivo la ciudad se le presentó de manera pues urgente pues sólo tenía un par de días para adaptarse, buscar un lugar donde vivir y comenzar su trabajo. “Llegué sin nada” dijo en la primera entrevista que tuvo lugar, como las subsecuentes, en su casa. Junto con Andrea, una compañera que había conocido en el vuelo, se trasladó al hotel y comenzaron a buscar un lugar donde vivir. De toda la tripulación que habían mandado, Carlos y Andrea eran los únicos que desconocían la ciudad y que no tenían contacto con alguien que ya viviera allí. La relación de amistad que entablaron sería decisiva puesto que durante los primeros dos años de su vida en Tijuana, ella representó un gran apoyo para él.

Sus primeros recuerdos son un poco difusos pues se vieron obcecados por la misma preocupación que tuvo desde antes de mudarse: buscar un lugar donde vivir. Al llegar experimentó “alivio porque me dije: ‘ya por fin llegué, ya estoy aquí’” después de ese difícil vuelo.

La incertidumbre y temor que llegaba a sentir Carlos se nutría porque llegó “sin nada de conocimiento ni saber qué hacer, pero también sin nada conmigo. Yo sólo tenía una maleta con mis uniformes, una mochila con poca ropa y lo que llevaba puesto. No tenía nada más. Sí, llegué sin nada y a comparación de antes sí ya tengo algunas cosas” lo que contrastó con el voluminoso ajuar de las compañeras con las que viajó.

El salirse de casa de sus papás por primera vez, mudarse a una ciudad lejana y desconocida a vivir solo y conocer personas nuevas era una situación que le preocupaba. “Fíjate que llegué y yo pensé que me la iba a pasar muy mal aquí pero fue todo lo contrario. La gente con la que me tocó compartir casa, compañeros, todo eso súper bien. Llegué, me sentí cómodo, sentía confianza con las personas”. Esa primera impresión de la ciudad fue mejor de lo que esperaba.

En aquellos primeros días consiguió un lugar donde vivir con la compañera que había conocido en un principio y otra más que tampoco conocía a nadie en la ciudad. A la par de estas relaciones también cultivó otras que, con el tiempo, se fueron perdiendo. La primera en perderse fue con Arón, un muchacho que había conocido mientras estudiaba en la escuela de aviación y con quien buscó entablar una relación de amistad en un principio aunque él no hubiera mostrado mayor atención. “Como era él la única persona que conocía le volví a preguntar, ¿no conoces de algún departamento, algún cuarto o algo? Me dijo ‘Te voy a pasar el número de la señora que me renta a ver si tiene algo porque ella renta en varios lados’. Es curioso este evento pues Carlos, recién llegado y sin conocer a nadie, se trató de asir a alguien que conociera de antes, que fuera un poco más cercano que el resto de las personas que en ese entonces frecuentaba.

Carlos contactó a la señora que le recomendó Arón y “casualmente, a dos cuadras de donde vive él, estaba la casa que luego rentamos”. Al darse cuenta de la negativa de su ex compañero para entablar una relación con él desistió aunque no deja de reconocer que “fue en él en quien me apoyé en ese momento que no conocía a nadie”. La relación entre ellos no se desarrolló pero Carlos se mantuvo cercano a Clara, la amiga con la que Arón vivía.

Su necesidad es una inherente a los seres humanos. Precisamos una seguridad, algo a lo que asirnos cuando el espacio en el que nos desenvolvemos se encoje, cuando nos sofoca, cuando está vacío. Al no encontrar ese sustento en Arón, al saber que no era una persona en quien pudiera descansar, buscó a alguien más. Encontró este alivio en su amiga Andrea con quien compartía casa y en otra amiga, Clara, quien compartía casa con Arón. En ese momento y hasta ahora, su círculo social se ha limitado a sus compañeros de trabajo.

Pronto regresó a la Ciudad de México. Experimentó alivio y lo sigue experimentando al saber que puede regresar a su hogar constantemente y, seguramente, también al saber que sus visitas a ese hogar serán espaciadas y breves. El tiempo necesario para recuperarse de su nueva vida sin abrumarse ni preocuparse por su situación familiar. Estas visitas a la Ciudad de México son muy útiles puesto que “si no pudiera regresar [a México] yo creo que ya estaría harto de aquí. No, no

hubiera renunciado, pero ya estaría muy fastidiado” Trata de ir una vez al mes a Ciudad de México. El mayor tiempo que ha estado sin volver han sido tres meses.

Mudarse no sólo era un cambio del lugar donde vivía. Carlos reconoce que eso le significó ser independiente, vivir solo, madurar, trabajar en algo que quería desde hace tiempo, cumplir un objetivo largamente anhelado.

Al saber que sería ubicado en Tijuana pidió inmediatamente su traslado. La respuesta tardó un año y fue negativa pero en ese momento no le importó; le gustaba la vida que tenía. Vivía con Andrea, con quien salía constantemente a los bares de *la Revo* (la avenida Revolución). Su trabajo le requería viajar a otras ciudades del país y, en algunas ocasiones, tenía la oportunidad de pernoctar en estas ciudades y de conocerlas.

Hacía dos meses que Carlos había llegado a la ciudad y ésta comenzaba a gustarle, comenzaba a sentirse cómodo en ella, a hacer amistades con las que pasaba mucho tiempo. Cuando ya tenía cuatro meses de vivir en Tijuana se sentía bastante cómodo; lo suficiente para que, dos meses después, cuando llevaba seis meses viviendo ahí, no solicitara su traslado, como había querido anteriormente, a Monterrey porque “ya había encontrado dónde rentar, ya había comprado muebles; como que me dio flojera llegar a Monterrey y empezar a buscar otra vez con quien rentar, dónde rentar [...] Ya me había acomodado, ya estaba bien, un poquito más estable”.

Esa vida se le antojaba para más tiempo y decidió no solicitar el traslado aunque Andrea sí lo hubiera hecho y, tiempo después, se lo concedieran. Ahora recuerda que “hace un año exactamente que hubieron (sic) cambios yo no me quise ir porque me sentía muy bien aquí y estaba bien con ella y pensé ‘me voy a quedar un rato más, me quedo un año más’”

La tranquilidad que llegó a sentir en un principio es volátil. Al poco tiempo piensa que “no hay nada que haga que me quiera quedar aquí” y entonces “siempre que tengo días libres o la oportunidad de irme, pues me voy” puesto que se da cuenta de que “no tengo otra vida, más que el trabajo”.

Carlos y Andrea tuvieron problemas con la compañera con la que vivían y decidieron buscar otro lugar para vivir. Dejaron su casa de tres recámaras en Otay Constitución para llegar a un departamento de dos recámaras sobre Calzada del Tecnológico. Este cambio sería bastante grave pues, un par de meses después de haberse instalado ahí, Andrea, con la que pasó los primeros dos años, sería transferida a su natal Culiacán.

Antes de eso, en nuestra primera sesión de entrevista, de las tres que hubo, le pregunté si le gustaba estar en Tijuana, “sí, sí me gusta. A pesar de que está feo, de que conozco pocas personas, de que todo lo que tiene que ver con Tijuana tiene que ver con el trabajo, me gusta estar aquí. Es agradable”.

Fue un momento difícil para Carlos puesto que, en ese nuevo departamento sentía una gran soledad. Se describe desganado, cansado y piensa, con más fervor que antes, en la necesidad de solicitar se lo transfiera aunque sabe que no será sencillo. Reconoce que a su vida, a su casa, ahora que Andrea se ha ido, “le faltan cosas. Yo la verdad me siento muy solo ahorita aquí. No estoy acostumbrado. Me falta alguien. Es cómodo pero a veces me gustaría estar con alguien. Hasta cuando vivía acompañado pensaba ¿hasta cuándo voy a vivir sólo? Me siento hostigado aquí”. A diferencia de la ciudad de México, donde “me la pasaba en la calle”, en Tijuana no tiene amistades para salir y prefiere no hacerlo solo, “¿yo solo en la calle? Pues mejor me quedo aquí viendo la tele”.

Afortunadamente esta etapa no es muy larga para él pues apenas unos cuatro meses de haberse trasladado a ese departamento con Andrea, y después de dos meses de vivir allí sólo intentando compartir el departamento con algún otro compañero de trabajo, consigue mudarse a otra casa en una mejor zona, en Otay Constitución, en la misma en que vivió en un principio, y compartir el departamento con una compañera de trabajo de mayor rango que él.

En este nuevo lugar, donde también hubo algunas entrevistas se siente mejor pero no deja de pensar en la posibilidad de solicitar su cambio. Piensa en dónde le gustaría vivir. “yo elegiría ciudades grandes: Guadalajara, Monterrey o Ciudad de México”

En esta nueva casa “me siento más solo” porque con la chica con la que ahora comparte la casa donde vive no ha entablado una relación muy cercana. Con Carla ya tampoco tiene mucha relación.

A lo largo de sus relatos, a diferencia de lo que pasó con otros entrevistados, la posibilidad de cruzar *al otro lado* no tenía mucha importancia quizá debido a que no tenía visa. Su trabajo lo presionaba para tramitarla puesto que esa compañía también realiza vuelos a Estados Unidos. “Sí me gustaría cruzar por mi cuenta pero no por el trabajo. Todas las personas que conozco del trabajo tienen visa y se quejan mucho del trabajo pero en días libres cruzan y pues luego me quieren invitar, pero pues..., cómo, ¿no? Por esa parte sí me gustaría tener la visa porque sí me gustaría conocer. Yo creo que si pudiera cruzar, entonces sí me quedaría en Tijuana. No hay nada que me llame la atención mucho pero sí me han contado que está padre, que hay muchas cosas”. En alguna ocasión le pregunté sobre su interés por sacar la visa y me comentó que no era muy grande, aunque también reconocía que era una limitación en sus relaciones sociales puesto que, con relativa frecuencia, sus compañeros de trabajo, en días libres, cruzaban al otro lado a pasar el día. El sentirse excluido de estas dinámicas le motivaba a solicitarla.

El espacio de Carlos se ve claramente influenciado por sus relaciones de amistad. “Yo creo que me hubiera quedado más que nada por ella [Andrea] pero pues ya no está”. Cuando le pregunto si tiene algo en Tijuana, me dice “realmente aquí en Tijuana, no. Si te refieres a que sigo teniendo algo, porque llegué sin nada; sí llegué sin nada y sigo sin nada. O más bien, tuve algo y me quedé sin nada [risas]”. Mira a su alrededor y me dice: “la mayoría de lo que está aquí ni es mío”. Ahora que Andrea se ha ido, piensa que “desde que llegué supe que era algo que iba a pasar, supe que alguno de los dos se iba a ir porque yo desde que llegué le dije: ‘¿Sabes qué? A mí no me gusta Tijuana y en cuanto tenga la posibilidad de regresar a México me regreso”.

El hecho de que le gusten los hombres, aunque lo haya experimentado y sabido desde hace tiempo, no le genera gran conflicto, como sí lo generó en su núcleo familiar en un principio. Ahora sus papás están conscientes de esa situación pero “como que no les gusta hablar del tema”. Carlos no se preocupa por el tema de las

identidades ni por las implicaciones de ser *gay*. Para él, simplemente un “chico al que le gusta un chico es *gay*” dando a entender que no hay implicaciones de un consumo cultural o que esta condición no es definitoria de otros aspectos de su vida.

Su círculo social es limitado puesto que “todas las personas que conozco en Tijuana o por lo menos con las que me llevo bien son por el trabajo”. Sus horarios inestables, que conoce a principio de mes cuando les entregan los vuelos que tienen que atender, no le permiten muchas actividades lo cual lo hace estar en su casa gran parte del tiempo. Esta situación fue la que, en su segunda casa, en la que sólo vivió cuatro meses, lo tenían muy preocupado y abrumado cuando, durante los últimos dos meses, vivió solo.

“Yo no me pienso quedar aquí más de cinco años. Llevo dos, tres más máximo”

En el momento en que yo regresé a la Ciudad de México él aún no tenía la visa y tampoco muchas intenciones de tramitarla. Meses después, mientras escribo estas líneas, ya la tiene y ha cruzado a Estados Unidos algunas ocasiones por trabajo pero no solo porque “no tengo con quien ir”. Es el primer país que conoce.

Después de estos dos años y medio fuera del núcleo familiar, y un poco cansado de Tijuana, piensa que, si regresara a su ciudad natal, Tijuana lo ha cambiado tanto que no querría regresar al mismo lugar (espacial y simbólico) donde vivía antes de irse. Entonces no buscaría vivir en casa de sus papás puesto que se ha acostumbrado a su ausencia, a una relación a través de la distancia. Si volviera a su casa se “sentiría como una visita” puesto que en estos últimos dos años su presencia en casa de sus papás no ha durado más de diez días. Sus impresiones de Tijuana también han cambiado. “Es diferente, no está tan mal. No tiene lo que yo esperaba porque sí le faltan muchas cosas pero sí está tranquilo”. Él esperaba “más transporte, mejor infraestructura”, más posibilidades de divertirse en algún lado, pero también más amistades con quienes poder compartir.

Una de las dificultades que refirió sobre su vida como trabajador de una aerolínea es que sus horarios son sumamente variables y abiertos. Él se queja de tener mucho tiempo libre pero en horarios que le dificultan poder realizar actividades con cierta frecuencia o que le permitan pasar tiempo con sus amistades.

Una cosa que noté, y que posteriormente comentamos en las entrevistas fue la soledad que sentía en su casa, especialmente en la segunda, de Calzada del Tecnológico. Constantemente prendía la tele para que hubiera un sonido en la casa. Podríamos recordar lo dicho por Vargas Llosa en ese sentido, recuperando a las comunidades de la Amazonía peruana que “inundan en el aire con sonidos”. “Cuando estoy solo en la casa me la paso sentado viendo la tele [...] prendo la tele y yo me pongo a hacer mis cosas, a lavar los trastes, a lavar mi ropa, a barrer, a estar allá arriba, pero prendo la tele para que se sienta un poquito más vivo estar aquí. No es que el silencio me moleste pero como que me estresa escuchar tanto silencio [...] Te ha pasado, ¿no? Algo así, como que estás haciendo tus cosas y escuchar el silencio, como que no, o sea, no es así como que agradable; pongo la tele o música para despejarme un rato”.

Al no tener actividades rutinarias, hasta las más básicas se han convertido en importantes y en consumidoras de un tiempo que no quiere pasar en el silencio de su casa. “Voy al súper, esa es mi distracción [risas]. Voy a comprar comida pero me tardo mucho porque como sé que tengo todo el día, me paso en el súper viendo las cosas que hay para hacer tiempo”.

Carlos tiene novio. Él vive en la ciudad de México y han estado separados desde que se mudó a Tijuana. Sus encuentros son espaciados pero aún así han decidido seguir juntos y su novio ha ido a Tijuana a visitarlo en una ocasión. Carlos sabe que “aunque él [su novio] hubiera estado aquí, igual hubiera faltado algo, personas con quienes salir, amigos. No me sentiría tan solo pero yo creo que los dos nos hubiéramos fastidiado, no entre nosotros, pero de estar aquí”.

Piensa en Tijuana como una prueba a superar. La ciudad le ha sido difícil pues en ella se han conjuntado varios factores: separarse de su familia, vivir sólo, hacerse cargo de sí mismo y de su manutención diaria, alejarse de todas las relaciones familiares y amistosas que tenía en la ciudad de México y, sobre todo, un sentimiento de soledad que se acentúa por el hecho de no poder convivir con nadie.

San Diego, Los Ángeles, el otro lado le daría las posibilidades que busca, la ciudad bonita que quiere ver pero emerge la misma cuestión “¿con quién voy a ir?”. Le

atemoriza un poco cruzar solo a una ciudad y cultura diferente. “Igual y sí pero como nunca he ido ni he salido del país pues sí me gustaría hacerlo con alguien, yo lo haría pero después ya cuando sepa muy bien, mientras pero como que no tanto”. Aunque la tuviera esperaría, aunque la tenga espera.

A lo largo de su relato, Carlos hace énfasis en que Tijuana es algo momentáneo, a pesar de que, al momento de escribir estas líneas, lleve viviendo ahí casi tres años. Pensar a la ciudad con una temporalidad limitada, como algo que acabará pronto, como algo que se puede cambiar solicitando un traslado a otra ciudad, ayuda a mantenerse ahí, sabiendo que terminará, esperando que termine. En el momento en que llegó, quizá Carlos tenía algunas intenciones de quedarse por más tiempo, quizá quería darle más formalidad al asunto porque compró sus muebles que vendió casi dos años después, cuando ya no quería seguir viviendo en la ciudad porque Andrea se había ido, porque tenía que correr con los gastos de su departamento solo, porque tenía mucho tiempo libre y una ciudad que no lo ofrecía posibilidades.

Quizá pensar en que se iba a acabar pronto, en que no iba a durar mucho, en que es sólo un gran esfuerzo por lograr algo más, algo que había querido desde hace 11 años le mantenía en la ciudad pensando que pronto acabaría para dar paso, ahora sí, a la vida que él sí querría.

4.2 Si yo hubiera sabido todo lo malo

Damián fue el segundo muchacho que entrevisté relativamente poco tiempo después de haberme instalado en la ciudad. Lo conocí porque un amigo mío que iba a cortarse el cabello con él me lo presentó y, una vez que me había comentado cómo llegó a Tijuana, accedió a ser parte de las entrevistas. En su historia, la violencia – familiar o de relaciones amorosas – tiene un peso importantísimo. Esa violencia fue la causa para que migrara de su natal Navolato, Sinaloa. Tijuana tenía relevancia en él porque su abuela materna había migrado con cinco de sus diez hijos hacía muchos años. Cuando tenía seis años, su hermana, diez años más grande que él, también se había mudado a Tijuana. Tiempo después comenzaría a soñar con ella.

Durante su niñez y adolescencia él encontró un refugio en la escuela y los estudios. Se consideraba a sí mismo como un niño muy callado e introvertido. Prefería permanecer solitario.

Comienza su relato “desde el principio” quizá un poco nervioso pero después se expresa con soltura. Cuando tenía 15 años “en la parte más confusa del ser humano” comenzó a juntarse con unos amigos “como se les dice, ‘transexuales’, ‘travestis’, personas así, que en ese momento empezaban su proceso”. Él comenzó su proceso junto con ellos, “porque era una forma de escape. Entonces ellos me empezaron a decir sus secretos, sus cosas, qué usaban para cambiar su cuerpo, cosas así porque es en la adolescencia donde tienes que empezar ese proceso porque si no ya no te funciona. Haz de cuenta que ellos tenían una amistad, una enfermera y ella era la que les conseguía los medicamentos: hormonas, inyecciones pastillas, cuanta cosa”.

En esa etapa tan confusa de su vida él piensa que “pus yo sí lo quería porque yo me sentía bien. Ya tenía un grupo de amigos, ya tenía a quién contarle mis cosas más profundas, más íntimas y te digo era una forma de escape”. Él encontró en esas amistades un gran apoyo aunque no se sentía completamente feliz por las cosas que tenía que hacer para estar con ellos. Él empezó a juntarse con ese grupo de amigos porque “en mi casa me sentía ignorado y quería que me pusieran un poco de atención y en ellos encontré que me escuchaban. Sentía que pertenecía con ellos” Él,

que era tan retraído, ahora tenía amigos a quienes contarles su vida, con quienes compartir su tiempo.

Al poco tiempo de juntarse con esas amistades él conoció, en la calle, a un muchacho con el que, poco más de un año después, se fue a vivir porque... “Pues te digo, por los problemas que yo tenía en mi casa, todo lo que se me juntó en ese momento, esa persona me empieza a decir que me vaya con él. Le dicen Lucas. Antes de irme para con él yo anduve de aquí para allá con una amiga, con otra amiga. Nunca estuve con ellos [con sus amigos trans] porque la verdad, muy en el fondo, me daba miedo estar con mis amigos”.

La relación con Lucas fue sumamente difícil. Como las otras relaciones personales que tenía en ese momento, hubo episodios de violencia que, aún habiendo pasado tantos años, le es difícil expresar. “Yo en ese momento nunca en mi vida, aunque ya me vestía diferente, aunque ya había actuado diferente [de mujer], yo nunca había estado con nadie. Y haz de cuenta que en ese momento yo ya estaba en el proceso hormonal, pues. Ya había cambios secundarios. Te empiezan a crecer las *boobies*, empiezas a subir un poquito de peso, empiezas a tomar un cuerpo femenino. Y así yo miraba a mis amigos y yo decía ‘qué suave, yo quiero verme así para sentirme un poquito mejor, empezaba a ver que los chicos les hablaban y así. Y pues a él [a Lucas] le gustaba. Te digo yo me fui a vivir para con él pero en ese momento yo nunca había estado con nadie”.

La relación con Lucas se tornó difícil. “Haz de cuenta que luego él se dedicó a vender droga, no sólo a consumirla sino a venderla. Lo que sí es que nunca me ofreció droga y yo como quería salir más rápido de eso, yo miraba que él agarraba [ganaba] dinero. [Él] no trabajaba y yo decía ‘bueno, ¿este cómo le hace?, ¿cómo es que siempre trae dinero?’ y había cosas que yo me quería comprar, cosas que yo necesitaba en la escuela y a veces él me daba dinero, poquito, pero me daba, y yo ya salía con mis cosas. [...] Después a mí me empezó a nacer la inquietud de ‘¿cómo le haces?, ¿cómo consigues dinero?’ Y ya yo le empecé a preguntar y me dice, ‘eso está muy difícil para ti, no creo que puedas’. ‘No, sí’, le dije”.

A la par que vivía con él, Damián seguía asistiendo a la escuela y, trataba, en la medida de lo posible, de ocultar los cambios evidentes de su proceso hormonal. “Otra de las cosas es que para ir a la escuela era todo un proceso porque yo ya había empezado mi proceso y ya tenía el pelo largo y pues en la escuela no me iban a dejar entrar así. Y haz de cuenta que me tenía que recoger el pelo lo más que se pudiera con mi uniforme de hombre: pantalón y playera normal. Miraba todas las miradas sobre mí, me sentía mal. Yo quería seguir con mi círculo de amigos y en ese momento era una cosa o la otra: o la escuela o tus amigos pero a la vez decía ‘no, yo estoy a gusto así’, yo me cegaba a mí mismo, no quería ver mi cruda realidad. Y pues total, empecé a meterme en la droga, a venderla nada más, no a consumirla”. Con el poco dinero que él sacaba de la venta de drogas podía comprarse sus cosas.

La relación con Lucas siempre constantemente volviéndose más violenta, pero Damián no tenía otra opción ni otro lugar adónde ir. “Pues haz de cuenta que las cosas se me complicaron mucho más por el Lucas que me empezaba a golpear más, a hacer sentir mal aunque ya después ‘ay discúlpame. Ya, no pasó nada’ y las cosas siguieron así hasta que una vez sí me golpeó hasta dejarme bien mal, hasta dejarme inconsciente. Me dejó moretes en toda la cara, yo sangrando de toda la cara. Y haz de cuenta que él de lo drogado que estaba no lo miraba así aunque yo ya estaba en el suelo me seguía pateando y haz de cuenta que ese día yo me quedé dormido, de lo mal que estaba. Él también”.

Este episodio violento terminó la relación con Lucas y fue el detonante para que Damián se decidiera a salir de Sinaloa y migrar hacia Tijuana. Una vez que eso había sucedido, él, que se considera una persona muy reflexiva, pensó: “Ya me pasó esto, tengo que hacer esto, tengo que terminar la escuela y ya después vemos si me muevo de ciudad pero yo aquí no puedo seguir. Voy a terminar la escuela y me voy a ir. Yo no voy a hacer nada contra él, que Dios se lo cobre. Yo se lo dejé así”.

El proceso fue considerablemente corto. Tres semanas después de ese evento, él ya estaba viajando hacia Tijuana. Unos días después de que Lucas lo hubiera golpeado, cuando ya estaba un poco más repuesto, salió a la calle y se encontró a un primo que informó a su mamá de su estado. Ella asistió a casa de Lucas y se llevó a Damián a su casa. “Pues total que duré 15 días en la casa de mi mamá mientras se me quitaban los

moretones y lo hinchado de la cara. En esos 15 días no salí de la casa y pues yo bien mal, me la llevaba llorando todos los días y pasándola muy mal”.

Él ya había pensado en mudarse a Tijuana, “todo lo que me pasó fue como un impulso para que yo tomara la decisión de venirme. [En Tijuana] me han pasado cosas mucho mejores que allá. Se me hace más fácil si yo, en algún momento, decidiera cambiar de ciudad. Pienso yo que esto ha sido como otra de mis experiencias de vida y se me hace mucho más fácil tomar cualquier cambio y adaptarme rápidamente”.

La ciudad que había conocido por escuchar su nombre se acercaba más a él. “La primera vez que yo pensé en venirme a Tijuana fue hace muchos años cuando mi hermana la más grande se vino para acá. Yo desde la primaria tenía la idea de venirme aquí, de estudiar aquí. Por situaciones familiares yo seguía allí [en Sinaloa]. No me quedaba de otra, yo era un niño en manos de mis papás”.

Además, tenía idea de que la ciudad existía “Pues yo siempre escuchaba a gente que venía aquí [a Tijuana] de vacaciones y decían que aquí había muchas oportunidades de trabajo, que era una ciudad grande, que había mucha diversión y eso me gustaba. Decía yo ‘Ay, qué padre. Yo quiero estar en una ciudad grande’. Ya me había enfadado yo de estar en un pueblito chico, feo”.

Poco a poco él se fue recuperando “Y me empezó a subir un poco más el ego, mi ánimo de que ya eso era lo que esperaba. En esos días fue una tía mía, hermana de mi mamá, y pues ya me miró, habló conmigo y me dio muchas palabras de ánimo: ‘te tienes que levantar de esto, ¿hay algo en lo que yo te pueda ayudar?’, ‘la verdad que sí, tía, necesito que me hagas un préstamo porque yo la estoy pasando muy mal y yo me tengo que mover de aquí porque aquí no voy a salir adelante y más con toda esta gente que me rodea y aparte que él [Lucas] me va a buscar y yo no quiero eso, yo no lo quiero ver’, ‘Muy bien, ahora en la casa las cosas no andan muy bien en cuanto a economía pero vamos a ver, mañana te confirmo. Te llamo y te confirmo.’ Me esperé un poco contento, esperando el día de mañana”. Pensar en mudarse a Tijuana “fue algo que yo traía en mente: sí yo quiero cambiar allá, quiero hacer algo notorio para mí y para mostrar también a los demás que sí cambié de verdad”.

Finalmente, su tía le prestó tres mil pesos que le fueron de suma utilidad para mudarse a Tijuana. “Al día siguiente compré mi boleto del camión y agarré las pocas cosas que tenía y sin avisarle a nadie, nada más a mi hermana menor, me vine para acá con mi hermana la mayor. Ella no sabía, se enteró cuando yo venía en San Luis Rio Colorado [a cuatro horas de Tijuana]. Yo le llamo a ella llorando y le digo, ‘Hola, ¿dónde estás?’ Porque yo sabía más o menos la hora a la que ella cerraba su negocio y ya le marqué en la tarde que yo calculaba que iba a llegar. ‘Aquí en el trabajo, ¿por qué?’ ‘Pues es que voy llegando a Tijuana. Sí, desde ayer salí y no le dije a nadie y te pido que no le digas a nadie’. Y ella ya como que sabía que yo me iba a venir. Pues me vine aquí y ya platicué un poco con ella y yo cuando llegué me vestía de mujer y yo llegué con mi proceso hormonal”.

El camino en autobús, que le tomó 26 horas, “era como una revolución de sentimientos. Traía tristeza, dolor de todo lo que me había pasado pero a la vez pensaba: ‘Ay, ya quiero llegar, ya quiero conocer gente, cambiar’ y [estaba] emocionado porque decía, ‘allá es una ciudad, sobra donde salir, tanto a divertirte, como en cuanto a trabajo, mil cosas’”.

Una vez que había llegado a Tijuana y que quería cambiar su vida, se daba cuenta de que había situaciones que lo seguían atando a su pasado. “Haz de cuenta que mis amigos [de Navolato] me seguían hablando durante esos dos primeros meses aquí, ‘oye ¿qué pasó? Ya regresa’. Ya a los días todos se empezaron a enterar que yo ya me había venido. La primera decisión que tomé fue: ‘me voy a deshacer de este número, de este teléfono’ y haz de cuenta que yo empecé a platicarlo con mi hermana que yo quiero un cambio en mí, pero no me animo. A la vez sí me animo porque aquí nadie me conoce. Es un punto a mi favor. Y no me voy a sentir mal [que me vean cambiar]”.

“Los primeros meses viví con ella y después me quedaba con un tío [a dormir en su casa], pero no me gustaba ir para allá porque la colonia estaba muy fea, muy fea en el ambiente, que había muchos malandros y así. Entonces a mí no me gustaba y así y nada más iba a dos o tres días por semana para quedarme para allá, porque mi hermana tenía novio y a veces el novio se quedaba en su departamento, y como era un departamento pequeño pues me tenía que ir para allá [con su tío]”. A los dos

meses esta situación lo estaba cansando “y ya, en cuanto yo pude, yo le dije a mi hermana ‘Yo quiero agarrar un departamento’. ‘No vas a poder’, me decía, ‘porque aquí son algo caros y aparte son en dólar’. ‘Sí, sí la voy a hacer’ yo le decía. ‘Voy a agarrar un departamento’, le decía y ella pues más con la idea de que quería que yo me regresara [a Sinaloa] pero yo ya no me quería regresar, y entonces, en cuanto pude, da la casualidad que allí se desocupa uno de los departamentos donde ella renta y me dijo ‘hey, se desocupó un departamento’ y en ese mismo día fui, hablé con la señora y le di el dinero y sí, me quedé con el departamento amueblado y todo, y estuve ahí un tiempo, y ya cuando conocí a mi pareja, como a los meses, me dijo que ya quería como todo más serio, y se fue a vivir conmigo ahí como un año y meses, y ya de ahí nos fuimos para su casa”.

A la par de vivir con su hermana, Damián comenzó a trabajar en su estética puesto que había estudiado para eso en su natal Navolato. Mientras trabajaba, “empecé a conocer un amigo *gay*, que yo nunca había tenido un amigo normalito, que se vistiera de hombre, que hablara como hombre y que le gustaran los hombres. Me cayó muy bien esa amistad porque era de mi edad y muy suave. Son de Sonora [él y su hermana] y vinieron buscando oportunidades”. Esta posibilidad de conocer a un hombre que le gustaran los hombres y que no se vistiera de mujer fue muy útil para él puesto que le ayudó a cambiar los esquemas que venía arrastrando de su vida en Sinaloa.

“Total que yo empecé a hacer una muy buena amistad con él y él me empezó a decir cosas que yo en mi vida había escuchado: ‘no es necesario que te vistas así ni que actúes así para que le gustes a alguien. Tú estás guapo, tienes carisma y platicas muy bien como para que estés vestido así y actúes así’. Empecé a salir con él y me di cuenta que era un mundo diferente. Ya no era el mismo en el que yo había crecido, ni de todas esas personas que conocen todo de ti”

Llegar a Tijuana “me cambió muchas cosas. Empecé a ver que aquí el ritmo de vida es más de ciudad. Todos los días llega gente de distintos países, hablando diferentes idiomas y eso era algo nuevo para mí, yo nunca había visto eso. Pues empecé a salir con él y me empecé a dar cuenta que aquí los chicos son así: vestidos de hombre y

actúan normal y no es necesario que se vistan así ni que lleven todo ese proceso. Total, que de tanto que platicamos llegó el día que me animé y le dije: 'hoy me voy a cortar el pelo y ya me voy a vestir diferente', más por él que me animó mucho. Recuerdo que me dijo, 'mira, pruébate esta ropa mía, a ver cómo te queda.' Yo ya hasta había olvidado qué talla era de chico y actuar como chico, y me empecé a probar ropa de él y me regaló cosas que ya no usaba: unos tenis".

Damián decidió que para poder olvidar lo que le había pasado en Sinaloa, para poder tranquilizarse en esta nueva ciudad, tenía que dejar lo que había sido allá. "Y pues se llegó el día y fue para mí algo fuerte porque cortarte el pelo, así cortito... Total, me lo corté y me compré ropa nueva y salimos y fue todo un éxito, digo yo porque había chicos que me hablaban, que me invitaban una bebida y él me decía: 'ya ves, sí era cierto'". A pesar de que el resultado fuera bueno, cuando él se cortó el pelo -acto simbólico en el que dejaba de querer ser mujer, en que dejaba de ser lo que había sido en Sinaloa-, él dijo, "yo hasta lloré de tristeza pues de acordarme todo lo que había pasado pero dije 'Ya, a partir de ahora es como un nuevo comienzo'. Damián "quería seguir ya lo más normal que se pudiera, ya no vestirme así, ya no actuar así".

Una vez que conoció ese mundo, le "atrajo mucho eso [...] Aquí miraba las cosas tan normales. Nadie dice nada, nadie se mete contigo [en Tijuana] empecé a conocer una experiencia nueva que cuando estaba allá con mi grupito de amigos, no me imaginé que te la podías pasar mejor".

A raíz de esta amistad "comencé a salir cada semana, tenía ya trabajo, empezaba a ganar bien, le empezaba a mandar dinero a mi mamá y así. Todo empezó a pintar bien para mí. Duré cinco meses así, saliendo cada semana y disfrutando, y empecé a conocer a un chico que empezó primero como una amistad, ya después empezamos a ver que queríamos las cosas bien, serias".

Pero su hermana "tenía miedo de que yo siguiera en lo mismo, de que iba a conocer personas iguales que yo, que me iba a enredar en prostitución, en drogas, ese era el temor. Que yo aquí estuviera peor que antes. Pero yo venía con la mentalidad de dejar todo atrás".

Los cambios que él había llevado a cabo en su cuerpo no eran sólo de apariencia física, pues también había estado consumiendo hormonas femeninas y necesitaba supervisión para poder dejar atrás los cambios que éstas le habían provocado. “Cuando yo empecé mi proceso para cortarme el pelo, no es nada fácil, necesitas ayuda. Mi hermana me empezó a llevar con una psicóloga y empecé a tomar terapias. Y yo empecé a ir también con un endocrinólogo porque me empezó como a ayudar a quitarme todo lo que yo me había metido. Empecé con un tratamiento de testosterona porque mi cuerpo ya estaba muy cambiado en comparación a ahorita que bajé mucho de peso, las *boobies* empezaron a desaparecer como por arte de magia y yo decía ‘No, yo no creo eso, ¿cómo?’”.

Allá en Sinaloa dejó “familia, amigos, toda una vida. Sí fue lo que me dolió, la familia. Aunque estaban las cosas mal con ellos sí me dolió mucho. Después de dos, tres meses aquí yo estuve muy tentado a regresar porque extrañaba todo [...] Pero me quedé yo con eso, no le dije a nadie. Aparte, pensé, no les voy a dar el gusto de que digan ‘Uy, tan poquito aguantó’”.

Damián consiguió sentirse tranquilo en la ciudad hasta “que estaba un poco más establecido aquí, ya estaba mejor, ya empezaba a ganar dinero [...] ya después con el tiempo puse las cosas en una balanza y dije ‘está mejor aquí’”.

Al Dani, su novio, lo conoció hace cuatro años: “Y haz de cuenta que la relación con él es de mucho apoyo. Él está consciente de todo lo que pasé y él es un apoyo muy grande para mí. Él y mi hermana, yo creo. Y hasta ahorita las cosas van muy bien conmigo, tengo un trabajo estable”.

La relación con sus padres, que viven separados, era difícil. La violencia también era una constante. Damián tardó tres años en regresar a Navolato. “El primer año ya de mi cambio [de mudarse a Tijuana] le decía a mi hermana: ‘Ay, no, yo jamás quiero ir para allá, ¿qué van a decir mis amigos?’ Y porque yo los consideraba mis amigos, como yo viví todo este proceso con ellos, sí me daba en el fondo vergüenza [que ellos vieran que Damián había cambiado desde que se mudó a Tijuana]”. Cuando se decidió a regresar, iba más tranquilo y con la seguridad de no encontrarse a Lucas

porque sabía que “él estaba en la cárcel. Me sentí bien de ir porque no lo iba a ver. Más con la seguridad de que iba con Daniel [su novio]”.

Una vez que hubo regresado “yo iba más con la mentalidad de poder tener un poco más de comunicación con mi mamá. Con su papá la relación era difícil y pensaba “si tú no me quieres hablar así yo voy a tratar de cambiar. No tanto por mi papá sino por mí, en parte para que él me viera y me aceptara un poco más”.

En su primera visita, “yo llegué con pareja, diferente. Él [su novio] me acompañó, fuimos allá. A mí mamá no la había visto pero sí hablaba con ella. Pues llegamos allá, nos hospedamos en un hotel. Yo a casa de mis papás yo no quería llegar por motivo de que yo iba con pareja y siento que es un poquito más privado. Total que fuimos allá a visitar a mis papás y no fue lo que yo esperaba” porque su mamá y su hermana los recibieron bien. Su papá no hizo mayor comentario ni expresó emoción de que regresara o de conocer al Dani.

Ahora que han pasado casi cinco años y medio de que él se mudara, reflexiona: “Sí, yo creo que tomé la mejor decisión que pude haber tomado en ese momento de venirme porque ellos siguen en su proceso y ahora están súper transformados [sus amistades]. Ahora su vida anda súper mal”. Sobre sus amistades en Navolato y lo que hizo para pertenecer a ellas acepta que no le gustó, “pero era la salida que tenía en ese momento. Era la forma de pertenecer a un grupo. Pero te digo ya después me di cuenta que no era lo que me hacía falta: vestirme así diferente. Ahora, por ejemplo, me siento muy a gusto y digo: no es necesario todo eso”.

En Navolato no tenía muchas referencias sobre lo que significaba que a un muchacho le gustaran otros muchachos. “La verdad que no lo sabía porque pues allá no pasa eso. Te digo, es un ambiente machista y hay muy pocas personas así. Y yo no tenía como un amigo de quién recibir un consejo, de que: ‘No, no es por ahí, no te vayas por ahí’, y te digo, de mis papás yo jamás recibí algún tipo de consejo porque te digo en la casa era un ambiente de alcoholismo, [...] pero te digo, es un problema que destruyó todo; por el lado de mi papá era siempre violencia, igual alcoholismo y siempre golpes, gritos y violencia”.

Salir de ese ambiente fue muy difícil para Damián. Ahora piensa que “no, yo no me regresaría allá ni aunque me digan (sic): ‘Aquí está tu casa, aquí está tu trabajo, tu carro’. No, no me regresaría porque por ejemplo cuando fuimos ahora cuando yo regresé allá, haz de cuenta que yo pasaba por una calle y me recordaba todo lo que pasé en esa calle: muy malos y buenos recuerdos toda una revolución”.

En Tijuana “sí, sí me veo a largo plazo porque tengo planes. No sé si me meta a estudiar, me decida a abrir un local, un negocio pero sí tengo pensado seguir aquí”. A pesar de que él migró a Tijuana, considera que es su hogar y que puede rehacerse ahí. “Yo creo que si algo llegara a pasar, sí me movería, pero aquí mismo, en Tijuana”. En caso de que hubiera de regresar a Sinaloa piensa en “Culiacán o Mazatlán, ya allá a Navolato a vivir no”.

Sobre la posibilidad de cruzar “no he ido pero sí tengo como la curiosidad de ver qué pasa. Porque, por ejemplo, tengo clientas que ya son de confianza y me dicen que me llevan allá, pero ahorita no siento ganas de ir. Más adelante quizá sí pero por ahora no. No lo veo como algo que tenga [muchas ganas de hacer]”.

“Si tú pudieras borrar esa parte de tu vida, ¿la borrarías?”, le pregunté. No tardó en responderme: “Sí, yo borraría esa parte y sí cambiaría muchas cosas [...] Si yo supiera (sic) todo lo que me esperaba si yo hubiera sabido todo lo malo, eso que me iba a pasar allá yo hubiera tomado la decisión de irme a otra parte o algo lo hubiera hecho para no pasar eso”.

4.3 Y ahí fue cuando me gustó la ciudad

Leonardo tiene 29 años. Es originario de Tapachula, Chiapas y migró a Tijuana cuando tenía 18. Vivió en la ciudad 10 años, con una excepción de un año y medio en Culiacán, y a los 28 se mudó a Minnesota con sus hermanas donde actualmente reside y desde donde ha viajado un par de veces a Tijuana. A Leonardo lo conocí en un bar.

“Mi vida [en Chiapas] es como me gusta vivir”, dice en referencia al hecho de que dependía económicamente de su papá y que podía dedicarse completamente a sus estudios sin tener que preocuparse por cuestiones económicas, “pero yo quería ganarme las cosas por mí mismo y eso me motivó a salirme de la casa”.

Conoció su deseo: “desde que recuerdo, porque antes soñaba con ser niña [risas], soñaba despertar y ser una hermosa y linda niña [risas] con el con el cabello rubio [risas] y que iba a ir saltando por las flores [risas]. Pero creo que todo el tiempo lo supe, desde muy pequeño, lo recuerdo. Y más con mis sueños que soñaba con hombres”. Cuando tomó conciencia de su gusto por los hombres “me sacó de onda porque decía que no era normal pero era algo que me gustaba y que no quería cambiar”.

Su papá: “Siempre me daba mi espacio. No tuve ningún problema con eso”. Le pregunto si hubo algún momento en el que le comentara a su papá sobre esta situación. “Nunca. Porque yo no me siento cómodo [de] comentarlo. Es algo que no es importante para mí, ¿sabes? Que los demás sepan qué es lo que quiero sobre mis preferencias sexuales me da igual y no creí y no lo creo importante”.

Leonardo no relaciona el motivo de su migración a Tijuana con su gusto por los hombres, sino que considera que sucedió porque en Chiapas, viviendo en casa de sus papás, él no podía obtener nada por sí mismo, puesto que todo era provisto por su papá. Cuando él sale de su pueblo, lo hace pensando en que quiere cambiar, en que quiere madurar y valerse por sí mismo. “Alguna vez, y no es porque sea *gay*, tuve problemas con mi papá y él me echó en cara que tenía que hacer las cosas por

mí. En una ocasión, cuanto tuve vacaciones, decidí venir a Tijuana [...]; estando aquí decidí buscar un trabajo y me gustó trabajar, me gustó el hecho de tener tu dinero y poder hacer con él lo que quisiera”.

Supo, por primera vez de Tijuana cuando “una de mis hermanas cruzó a Estados Unidos de ilegal, la agarró la migra y la regresaron y como estaba en la frontera decidió venirse a Tijuana, donde estaban mis tíos, y empezó a trabajar aquí porque ya no quiso regresarse a EU, porque dijo que no le gustó, que no era lo que ella quería. Se quedó a trabajar aquí y después se vino otra hermana y ya vivían las dos juntas. Fue cuando decidí tomar vacaciones y venir a conocer la ciudad. Pero no sabía nada sobre la ciudad. Nada absolutamente nada. No es como que dije, ah voy a ir ahí, por eso de [que hay] muchos hombres *gay* . No, no sabía nada nada de la ciudad”.

Al haberse criado en el hogar familiar, y sin haber trabajado ni haberse procurado a sí mismo, “nadie quería que yo viajara: mi abuela, mis hermanas, mi papá. Pero había una señora que vendía fruta en las noches en el parque y yo siempre platicaba con ella. Ella me dijo: ‘me voy a Tijuana’. Y Yo dije ‘¡ah!, pues ahí están mis hermanas’ y le dije ‘tengo dinero, ¿me compras mi boleto?’, ‘sí, sí está bien pero, ¿ya saben tus papás?’ Y le digo ‘no, pues no saben... Pero tú cómpralo y ya me voy contigo”.

En un principio, su intención no era quedarse a vivir, “mis intenciones sólo eran venir a conocer la ciudad pero no me gustó. No, no me gustó [...] Tenía en mi mente edificios muy grandes, limpios. Sólo la imaginé, no la había visto. De Tijuana no había mirado nada pero la imaginaba así [...], imaginaba como el primer cuadro de la ciudad con edificios y calles muy bonitas. Ordenado, pero no [risas de ambos]”. Aunque no era lo que él había imaginado: “No la pensé así pero no pensaba regresar. Igual, y si regresaba, Chiapas no era la casa de mi papá. ¿La casa de tu papá era el lugar al que ya no querías regresar, independientemente de si regresabas o no a Chiapas?”. Responde con un sí rotundo. Entonces él no quería salir de Chiapas o llegar a Tijuana. Leonardo quería salir de la casa de su papá después de que le dijeran que tenía que buscar, valerse por sí mismo.

Leonardo “No tenía boleto de regreso pero no quería quedarme. Te digo, la ciudad no fue como la pensé; las casas son pequeñas, no hay edificios y creía que la ciudad iba a tener edificios, que iba a ser muy ordenada, todo controlado, todo limpio y no. Era un rancho, todo desordenado, feo, con muchos indigentes y eso no me gustó, pero te digo, de alguna forma la gente me gustó, cómo me trataron las personas, y no específicamente sólo los hombres que buscaban sexo, sino mis compañeros del trabajo también eran muy amables, eran como que querían convivir conmigo, ¿sabes? Y yo no estaba acostumbrado a esa atención”. Su familia creyó que no iba a lograr establecerse en la ciudad puesto que él era una persona muy tímida que no solía interactuar con la gente. En ese momento él ya había comenzado a laborar como dependiente en una tienda departamental.

Cuando “llegué mis hermanas obviamente estaban trabajando. [Ellas] me decían ‘Tienes que salir a caminar’ pero todo se me hacía feo, pues sí vivía aquí en la nueve [calle 9 en el centro de Tijuana]. Sólo había edificios viejos, gente en las calles tirada, sin comer, sucia”.

A los tres meses de vivir en Tijuana, una de sus hermanas se regresó a Chiapas. Posteriormente, su otra hermana se quedó sin trabajo y, a los tres meses de no encontrar se regresó también, por lo que Leonardo se quedó viviendo solo. “[Me] dijo ella que nos regresáramos y le dije que primero se fuera ella y ya después me regresaba yo, porque primero tenía que renunciar, pero mis planes ya no eran esos, sólo fue para deshacerme, sólo fue para que ella pudiera viajar y no estuviera aferrada queriendo que yo me regresara” Ya había algo en él que lo hacía querer quedarse en Tijuana.

Al haberse regresado sus hermanas a Chiapas, él “tenía la sensación de miedo, de que estaba solo, de que no tenía quién [me ayudara]. Si alguna vez me pasaba algo, tenía el temor de ‘¿quién me va a poder ayudar?’ Eso era lo que me preocupaba, que si alguna vez me quedaba sin dinero para la renta o para el gas o para la comida, ¿cómo le iba a hacer si no conocía nadie más? Tenía mucho miedo de eso pero a la

vez tenía la sensación que yo podía hacerlo, que era una persona inteligente, que me podía administrar”.

De su primer trabajo Leonardo dice: “conocí a mi amigo Cristian y él me confesó que era *gay*, y quería abrirse al mundo *gay* y empezó a confesárselo a su familia, y fue como yo le confesé que también era *gay* y fue cómo conocimos el mundo mundo *gay* y [como comenzamos] a conocer gente y a pasarla bien, según nosotros”.

Poco a poco Leonardo fue conociendo a más personas en su ambiente laboral pero se mostraba un poco reacio a compartir el hecho de que le gustaran los hombres, por las referencias que tenía de Chiapas, “pero cuando llegué a Tijuana fue como que me abrí un poco, pero no como quisiera gritarlo al mundo. Yo pienso que fue por la edad. Si me hubiera quedado en Chiapas hubiera sido lo mismo porque iba ser como cuando empecé a trabajar como más independiente, ya podía hacer lo que yo quería. No creo que hubiera tenido límites estando allá. Siento yo que no importa la ciudad que si hubiese querido, igual ahí le hubiera hecho igual como lo hice aquí, porque aquí son muy pocas las personas que saben que soy *gay*. De mi primer trabajo, sólo Cristian; del segundo trabajo nadie”.

A pesar de su aparente certeza de que la ciudad no tiene nada que ver, lo cierto “es que mira, cuando vivía con mis padres, como era un pueblo pequeño, todos se conocen. Siempre decían ‘Fulanito es *gay*’. Alguna vez tuve algún contacto con él así como que a ver ‘¿que pedo?, ¿qué pasa contigo?, ¿quién eres?, cómo actúas? ¿cómo vives? quería saber más de él para ver si yo iba por buen camino [risas]”.

El testimonio de Leonardo y su relación con la ciudad había estado relacionado con la independencia que había obtenido del núcleo familiar, en un inicio. Sólo hasta después él menciona que en “una ocasión que iba caminando por la calle despistado, inocente y se acerca un señor, de buen ver que me empezó a hacer plática, y ahí fue cuando me gustó la ciudad, ¿sabes?, porque alguien se había fijado en mí sin tener que yo buscarlo. Todo era muy diferente en la ciudad, las personas eran más abiertas y se acercaban a expresar lo que querían [...] Escuché todo lo que te pueden prometer

para tenerte en la cama y de algún modo me gustó esa atención que me dio alguien desconocido”.

Al poco tiempo él fue transferido a Culiacán, durante año y medio, para ser capacitado como optometrista a fin de poder cubrir una plaza que había en la empresa en la que en aquel entonces laboraba. Este hecho fue mencionado por él en la entrevista, pero parece no haber tenido mayores repercusiones en su percepción de la Tijuana.

Después de haber regresado de Culiacán, él no obtuvo la plaza esperada en la empresa donde trabajaba y cambió de trabajo, pero siguió en contacto con los amigos que había conocido en un principio, especialmente con Cristian, con quien salía a los bares *gay*. “De verdad eran tan asquerosos, pero íbamos cada fin de semana”, y fue en un uno de esos bares donde conoció a un novio con el que tuvo una relación de tres años y que fue una de las experiencias más importantes de su vida.

Considero que el relato de Leonardo lo puedo dividir en dos partes. En la primera, como vimos, él había llegado a la ciudad. Había situaciones que le gustaban, como la posibilidad de conocer otros hombres y entablar relaciones con ellos, y otras que no, como el estado evidentemente deplorable de la ciudad que no era algo que esperara de ella antes de migrar. La segunda parte, que temporalmente equivale a los últimos dos años de su vida en Tijuana, es la que comprende los últimos momentos de relación con su novio, que terminó en junio, aunque se separaron hasta septiembre de 2016.

A partir de ese momento, Leonardo pasó un tiempo muy difícil en la ciudad al punto de que decidió migrar a otro lugar, ante lo insoportable que era la ciudad, ante el miedo que le generaba encontrar a su ex novio en las calles, ante la posibilidad de saber que él podía estar bien sin la presencia de Leonardo en su vida.

Podría incluso afirmar que, por la manera en que habla de los recuerdos que tiene de la relación con su novio, a la ciudad, mientras estaban juntos, no le faltaba nada. Este

espejismo llegó a su fin cuando terminaron su relación. Abundaré en esta segunda etapa porque es cuando, considero, Leonardo toma conciencia de la importancia que tiene el espacio y cómo se forma y modifica por la presencia, o ausencia, de aquello que es significativo para nosotros y que pueden ser personas, ideas, recuerdos o la materialidad.

Además, creo que este relato es el punto culmen de la investigación, es una situación que no es mencionada en los otros testimonios y que aquí se expresa totalmente desnuda, no hay velo que logre ocultar que para Leonardo la ausencia de su novio, o su presencia, cuando ya no son pareja o cuando sabe que existe otra persona, lo hace alejarse de la ciudad, lo hace refugiarse en un gimnasio donde pasa horas y horas sin preocuparse de otra cosa porque ha abandonado todas sus responsabilidades, sabiendo que quiere irse de la ciudad lo antes posible.

Leonardo sabía que el objetivo de ir a Tijuana no era poder cruzar a Estados Unidos, “jamás en la vida había pensado irme a Minnesota. Desde que yo llegué a Tijuana, nunca mi intención fue visitar Estados Unidos. Jamás. Decía: ‘Si en mi país me tratan mal, no me imagino cómo me van a tratar en un país que no es mío’. Yo no tenía ninguna ilusión, ni tan siquiera de cruzar. Nada. Jamás había pensado en irme a Minnesota, bueno, a Estados Unidos. Mi sueño nunca fue irme a Estados Unidos. No me pasó por la mente pero terminé con mi novio y no me sentía cómodo en Tijuana [risas]. El me terminó en junio, pero seguíamos viviendo juntos, ¿sabes cómo? Porque todo lo mío estaba ahí y ya me cambié a vivir a Santa Fe en septiembre, cuando yo estaba haciendo los trámites de la visa.

Estuvimos como dos meses viviendo juntos, porque yo en ese tiempo renuncié y quería que regresara conmigo, pero no era como que yo hiciera algo, ¿sabes?, porque yo ya sabía que él ya estaba con alguien más. Yo siempre le lloraba, siempre le lloraba. Yo le decía, ‘yo te quiero mucho pero es que tú tienes a alguien más’ pero él nunca dijo nada, siempre se quedaba callado. Yo le decía ‘es que tú tienes a alguien y por eso no te duele dejarme, por eso no te duele si yo lloro o no’. Él no quería que yo

me fuera de la casa. Tal vez sentía algún remordimiento, que yo había construido muchas cosas, como que ya había hecho muchas cosas con él, ¿sabes?”.

Cuando me dijo mi novio ‘nos vamos a separar’, decidí tramitar la visa y irme (sic) con mis hermanas. Fue como a inicios de junio que hice los trámites para el pasaporte. La visa me la dieron rápido. Tuve la visa en julio y renuncié mi trabajo porque fue en esas fechas que ya no me sentía cómodo con lo que hacía, con nada, con vivir en Tijuana, y me quedé como unos seis meses sin hacer nada, absolutamente nada en Tijuana”. Hubo un momento donde Leonardo no se quiso ir con sus hermanas a Minnesota ni tampoco quería salirse de casa de su ex novio, quien tampoco le pedía que se fuera, “porque según yo ya tenía mi vida aquí hecha, no tenía la necesidad de irme, pero cuando me sentí solo no tuve otra opción”.

“Me estabas contando de tu relación, que te fue tan difícil que la opción que encontraste fue ... [Me interrumpe antes de que termine la frase] Dejar todo y cambiarme ciudad [...]. Yo nunca había pensado irme a vivir a Estados Unidos; mis intenciones nunca fueron cruzar a EU. Pero después de eso todo cambió. Fue como una salida muy rápida. Igual si se hubiera presentado la oportunidad de viajar a otra ciudad me hubiera ido a otra ciudad. No importando cuál fuera, con tal de que no fuera aquí [...] ¿Sabes? Me había ido porque quería ocuparme en otra cosa diferente, totalmente diferente a la rutina que era estar con él. Por eso me cambié, y la primera salida fue irme con mis hermanas pero en realidad no fue como que yo quisiera irme, y ahora que regresé digo ‘si hay muchas más cosas más importantes que él, quiero estar aquí, tengo amigos”.

Al llegar a Minnesota, “me sentí muy bien porque era mi familia y me recibieron súper bien. Mi cuñado, el más grande, me trataba como su hijo y era *curada* que te volvieran a tratar así”. Pensó que iba a tardar un año en regresar pero, en algún momento, pensó “extraño Tijuana y quiero ir a Tijuana. No me importa si me lo topo, si él ya está haciendo su vida. Si me lo topo está bien y me gustaría que le fuera muy bien porque fue alguien a quien quise y me la pasé bien con. Pero ya es como... pasado. Y ya extrañaba Tijuana y vine”. Leonardo extrañaba a sus amigos y en un momento pensó: “dejé muchas cosas por estúpido, por una persona que tal vez sí no

vale la pena y eso me hizo pensar en mis amigos que tenía muchos amigos que estaban ahí y que nunca me di la oportunidad para poder convivir con ellos. Por eso vine". Durante esa breve visita, Leonardo no quiso estar sólo porque tenía miedo de encontrar a su exnovio y se refugió en sus amigos, "casi todo el tiempo anduve con ellos y no pensaba tanto en él porque ellos no sabían que él existía, pero yo tenía el temor de que me lo llegara a topar y se diera cuenta que yo sentía algo por alguien". Especialmente si ese alguien era un hombre y sus amigos no sabían que le gustan los hombres.

En esta visita Leonardo se acompaña de sus amigos gran parte del tiempo, busca que lo protejan, que lo cubran porque, en la inmensidad de la ciudad, se siente desnudo y cree que su novio lo va a encontrar y entonces no habrá pared o ropa que lo cubran porque ante él se siente débil y, cuando está sólo, camina rápidamente, mirando al piso, al cielo, nunca al frente porque sabe que es la altura a la que están los ojos de su exnovio. Se aleja de los lugares donde pudiera encontrarlo, donde estuvieron juntos, donde pensó en él, donde se rieron, donde se quisieron y se da cuenta de que toda la ciudad es el mismo sitio y que toda la ciudad se lo recuerda.

Cuando él fue a Minnesota "sentía como un escape a mis problemas, que estaba huyendo de algo que no podía enfrentar solo, pero nunca pensé que él no venía conmigo. Ya lo había aceptado, lo seguía queriendo pero ya había aceptado que ya no tenemos un futuro". Él se fue en febrero y regresó en julio por "unos gastos que no habían cubierto y tenía que liquidarlos". En esa ocasión "me sentía igual que como cuando me fui. Tenía miedo de encontrarlo y verlo con su pareja". Él sabía que aunque no fuera "a trabajar allá [a Minnesota], me iba a servir para despejarme de lo que estaba pasando, pero [sabía] que tenía que regresar [aunque] no pensé cuánto tiempo iba a estar. Solo me iba y no sabía cuándo iba a regresar". Piensa un momento y dice "Tengo mi casa aquí y mis amigos y eso me hacía pensar que quería regresar".

En Minnesota cree que será libre de su recuerdo pero aún ahí piensa que podría encontrárselo, que él podría llegar y visitarlo, que al final sí lo quiere y sí lo necesita

y, entonces, Leonardo regresaría con él. Después se sorprende a sí mismo pensando esas posibilidades mientras está en su cama y no sabe qué hacer para borrar su recuerdo y, poco a poco, va aceptando que no dejó nada en Tijuana, que todo lo llevó a Minnesota consigo, que lo único que no trajo fue lo que se desprendió en la larga condena en Santa Fé que él mismo se impuso.

En esta segunda ocasión que vuelve a Tijuana le pregunto cómo se siente, qué planes tiene, si quiere regresar. “Eso pensaba antes de este viaje pero ahora ya no. Ya no quiero regresar a Tijuana. Tal vez quiero tardarme 5 años allá y sólo venir tal vez una vez al año una o dos semanas, sólo para verificar la casa, pero básicamente no quiero vivir aquí. Pensaba en comprar una casa en otro lugar”. ¿Te gustaría vivir en Estados Unidos? “No. Me gustaría tener residencia en Estados Unidos para tener una vida mucho más cómoda aquí en México, pero no me veo viviendo allí. Ahora que regresé he cambiado. Te digo, no quiero estar ya aquí en la ciudad porque puedo hacer cosas nuevas allá. Puedo hacer cosas allá para que me beneficien aquí. Como el trabajo, la posibilidad de arreglar papeles, tener una mejor calidad de vida [...] Pero no quedarme allá todo el tiempo, sólo quiero tener dinero para vivir cómodamente aquí”.

Uno de los eventos importantes en la vida de Leonardo es cuando, hace cuatro años, se decidió a comprar su casa. Es por esta misma razón por la que considera la posibilidad de trabajar en Estados Unidos a fin de hacer más dinero y poder pagarla con mayor rapidez.

“Tijuana era como algo más en serio por cómo estaba en ese momento: estaba enamorado. Quería formar una familia con alguien que ya estaba ese alguien allí. Sentía que podía vivir aquí que era lo que estaba buscando lo que todos pensamos, tener en la vida: un trabajo, una pareja, tu casa, que te esté yendo bien. En ese momento era todo lo que pensaba: establecerme acá, pero ahora...”

Su relación duró de los 25 a los 28. Cuando habla de esta relación, él la define como algo “muy cómodo. Era como una relación normal donde los dos íbamos al trabajo,

llegábamos, hablábamos, comíamos en la noche. Al día siguiente él se iba muy temprano. Cuando él descansaba y yo tenía que trabajar él siempre me acompañaba el taxi. Saliendo del trabajo lo invitaba al cine. Muy cómodo. Yo nunca me imaginé estar en una relación pero era perfecto estar ahí, era perfecto [con anhelo³⁶, con cierta tristeza]”. Cuando Leonardo se enteró de que su novio tenía otra relación “quería salir de ahí. No hice nada, me aguanté viviendo ahí, aparte era muy noche como para largarme y donde él vivía era muy feo, así que me pasé esa noche llorando y tomando. Él salió, yo agarré mis cosas y me salí. Regresé a Santa Fe [a la casa que había comprado] y ya no lo volví a ver”.

Durante los seis meses que estuvo viviendo en Tijuana, después de ver a su novio, se dedicó únicamente a hacer ejercicio. Su cuerpo ahora lo expresa.

Cuando se fue a Tijuana no compró boleto de regreso. Tampoco cuando se fue a Minnesota. En ambas ocasiones pensó que no sabía por cuánto tiempo se quería ir, pero que no quería regresar pronto. La primera vez vivió diez años fuera de Chiapas.

³⁶ P3 PXXXVIE “Esta tristeza, en cuanto mira a la ausencia de lo que amamos, se llama *nostalgia*”

4.4 La última esquina de América Latina abierta al cosmopolitismo

norteamericano

Nicky³⁷ nació en la ciudad de Xalapa, donde actualmente vive su familia, y vivió allí hasta los 18 años cuando se mudó a la Ciudad de México. A lo largo de su vida en Xalapa, su familia se ha concentrado en la casa de los abuelos de manera que tiene una relación constante, que no cercana, con ellos. A Nicky lo conocí en la escuela.

Sobre su pasado, Nicky recuerda que “cuando vivía en Xalapa era otra mi manera de actuar, supongo que por las dinámicas, y yo no quería perder el privilegio de estar en la casa de mis papás³⁸.”. La relación con sus padres es un poco difícil puesto que ellos incursionan mucho en su vida y no es algo que a él le guste. En el pasado “aunque no lo parezca, sí me esforzaba porque estuviéramos en paz, entonces yo tenía que poner mucho de mi parte, ahora ya no pongo casi nada de mi parte”.

La situación con su familia lo sofocaba y esto fue lo que lo motivó a mudarse a otra ciudad. Al ser bueno en los estudios consideró que esa sería una buena oportunidad para alejarse de su núcleo familiar sin que éste se preocupara mucho por él o estuvieran pendientes constantemente. “Yo no me metí a la universidad por estudiar allí sino por vivir en la ciudad de México”. El estudiar una carrera era la única forma en que él podría obtener el permiso de sus padres para mudarse. “La universidad era un pretexto para poder mudarme a la ciudad”.

³⁷ Se trata mas bien una de mis máscaras que de una supuesta identidad de género con la que me identifique, porque no me identifico especialmente con una y vivo más de manera ficcional mi “Nombre” y la manera de referirme a mí mismx.

³⁸ Que es el departamento y el espacio en el que construyeron la casa en la vecindad que compraron mis abuelos en los setenta. Por cierto, viví con mi abuela buena parte de mi infancia, en su departamento, mientras mis papás trabajaban fuera.

Él dice “quería salirme de la casa de mis padres [aunque] tenía una vida muy cómoda en Xalapa”. Al llegar a la Ciudad de México, a la que ya había viajado con anterioridad, se dio cuenta de que cargaba muchos de los valores morales que le habían sido inculcados en su familia y decidió, no sólo deshacerse de ellos sino “haber vivido todo lo que me negué, todas las cosas que había reprimido, ahora el deber era hacerlas a fuerzas. Se vuelve algo muy vicioso. Eso tuvo que ver con haber salido de Xalapa, que yo también estaba ya muy abrumado por mis propias represiones”.

Y fue en la ciudad de México donde se deshizo de todas las represiones familiares que lo habían abrumado. Esta obligación que él mismo se impuso tendría posteriores consecuencias. Su respuesta fue la misma: volver a migrar.

Vivió en México desde los 18 hasta los 23 años, tiempo en el que estudió y en que se despertó su interés por el psicoanálisis. Al concluir sus estudios universitarios él sintió la necesidad de dejar la Ciudad de México. “Cuando ya me quería ir, tenía la vida que siempre había deseado: tenía un departamento para mí solo, daba consultas pero no me sentía feliz. Me sentía un poco harto porque sabía que me vida ya estaba enviciada, todo era vicio. No veía hacia qué me iba a llevar eso”.

La vida que él había querido ya no le gustaba. “Estaba en un momento de mi vida en el que ya quería moverme y estaba buscando opciones y me habían pasado cosas en mi vida que me motivaban a salir a buscar esos lugares”. Los motivos expulsivos eran diversos pero, según él, tienen relación. “Parte de eso también tiene que ver con que mi familia es muy metiche y también ya habían encontrado la manera de llegar a mi departamento y eso a mí no me gustaba”.

Adicionalmente a estas situaciones, él estaba comenzando una relación, en la que no se había formalizado nada, pero donde ya se tenían ciertas características propias de una relación estable como verse con mucha frecuencia. A Nicky no le gustaba esta situación y buscó alejarse un poco de ella mediante esta “huida”. Sin embargo, el muchacho con el que estaba empezando una relación decidió viajar a Tijuana con él. Sus ganas de alocarse no se consumaron como él pensaba.

Tiempo antes, en noviembre de 2015, él había conocido a un pariente suyo lejano que había viajado a la Ciudad de México, proveniente de Tijuana, y con quien había entablado una buena relación. Este familiar suyo le había ofrecido recibirlo en Tijuana si él quería hacer un pequeño viaje para conocer.

Nicky, acompañado de una amiga suya, viajó en enero de 2016 a Tijuana por primera vez. “La primera vez que vine a Tijuana no sabía que iba a estudiar aquí pero vine porque tuve el interés de conocerla y vine en un viaje de visita muy rápido con una amiga, como una escapada de fin de semana largo. Me gustó tanto que busqué la manera de venir a vivir aquí y la manera de hacerlo fue venir a estudiar”.

Esta ciudad le llamó mucho la atención por “cómo impacta la frontera geopolítica”. Él conocía las ideas que había sobre Tijuana, le atrajeron hacia ella pero reconoce que “no sólo es eso [una ciudad de vicio], también te brinda una posibilidad de un contacto transfronterizo y eso la gente lo tiene muy interiorizado aunque no se dé cuenta”. A él, desde ese momento, le gusta pensarla como “la última esquina de América Latina abierta al cosmopolitismo norteamericano”. Una vez que había vuelto a la Ciudad de México, comenzó a buscar la posibilidad de estudiar en un posgrado en Tijuana. Concluyó el proceso con un resultado que le favorecía y se dispuso a mudarse, junto con su novio, quien había conocido la ciudad apenas un par de meses antes.

Esta ciudad le gustó tanto que buscó la manera de vivir allí y, como había sucedido años antes, esa manera era a través del estudio por lo que buscó posibilidades de estudiar un posgrado. Pero no era sólo lo que le ofrecía Tijuana, que “tenía que ver con California”, sino lo que significaba tomando en cuenta su situación en la Ciudad de México. Entonces “Tijuana implicaba una fuga de esa dinámica que en ese momento no me estaba llevando a nada, ni amorosamente hablando ni como en mi vida”.

Como Nicky reconoce, Tijuana era importante no sólo por sí misma, sino por lo que podía ofrecerle, en tanto posibilidad de alejarse de la Ciudad de México, como por la posibilidad de acercarse a otro mundo. “Tenía más presentes otras ciudades en mis fantasías: México, Nueva York, Los Ángeles. Por eso para mí vivir en Tijuana y

conocer Los Ángeles ha sido una experiencia casi espiritual”. Esas ciudades, a las que considera muy cliché y a las que les reconoce un peso cultural y personal.

En un momento de silencio durante la entrevista comienza a hablar, quizá más para sí mismo que para mí. “Me quedo reflexionando mucho porque algo que pienso es, ¿de quién era el deseo de venir a vivir a Tijuana? Yo me enfrento porque no creo que sea mío” Al preguntarle cuál sería el origen de ese deseo si es que no fuera suyo, responde “Yo no lo sé, creo que yo lo conformé a partir de gente que admiraba mucho y que trabajaba muchos temas de frontera y que era muy transnacional. Yo quería ser eso y yo no encontré la manera de salir a estudiar un posgrado a otro país [...] Tijuana apareció cuando se hicieron presentes los temas de frontera en mi vida y yo llegué a ellos por Gloria Anzaldúa”.

Él tenía algunas ideas sobre lo que podría pasar en Tijuana “yo me hubiera imaginado ya haberme acostado con muchos chicos en California, cosas que son muy clichés. Hubiera cruzado más si hubiera venido soltero desde el principio porque hubiera sacado la visa más rápido” En cuanto a Tijuana “yo pensaba pasármela en los antros y yo pensaba dejar, aunque no parezca [risas], yo pienso que estoy dejando el mundo de las drogas [...] Esperaba esa especie de fiesta y libertinaje. Son cosas que aquí puedes tener la oportunidad de hacer muy abiertamente. No es que en otras ciudades no puedas, pero aquí especialmente”. Pero sus expectativas no sólo eran eso, “es que tampoco tenía tantas expectativas, sólo era por la cosa del desmadre y la diversión pero es como vivir en cualquier otra ciudad. Digo, Tijuana tampoco es eso”.

Durante el viaje a Tijuana lloró, sospecha que por haberse metido un ácido³⁹. Él llegó a Tijuana en agosto de 2016, junto con su novio. Ya tenía algunos contactos en la ciudad además de su familiar con quien pasó las dos primeras semanas y después se mudó a un departamento en la playa donde vivió un año con su novio hasta que éste

³⁹ Creo que fue la angustia que conllevaba el mudarme y la incertidumbre de la novedad en relación a mi relación afectiva y con los temas académicos que es complicada. Digo me he metido ácidos para viajar muchas veces y no lloro jaja...

se tuvo que regresar por cuestiones familiares. Desde ese momento no han estado juntos otra vez⁴⁰.

Su vida en la Ciudad de México era un poco acelerada y “aquí puedo vivir de una manera más tranquila”. También ha “tenido muchas más posibilidades de tener trabajos artísticos de performance pagados, cosa que en México no me ha pasado tanto”, esto a raíz de los cambios que la ciudad ha experimentado desde finales del decenio pasado, en los que se ha configurado un espacio abierto a diferentes expresiones culturales. “Tijuana tiene mucho esas oportunidades para artistas emergentes y experimentales”.

Al poco tiempo de haber llegado, conoció la institución en la que estudiaría “me di cuenta de lo que me esperaba, una vida de aventones, de tener que regresar a la dinámica terrible y ridícula de la escolita. Francamente para un posgrado me parece una pérdida de tiempo jugar a la escolita”.

Pero mudarse no era algo tan sencillo. Él no supo valorarlo en un principio, “no sabía lo que estaba haciendo, las verdaderas implicaciones de venirme a vivir acá” pero, con el paso del tiempo, ha sabido hacer frente a los eventos que se han presentado.

Uno de esos cambios fue la relación con su novio que no había contemplado. “Como vivía en pareja, cambiaron mucho los planes [...] Fue algo complicado cuando empezamos a tomar las riendas de la relación”. Esta situación, que en algún momento le había generado escozor, se había vuelto parte de su vida en esta nueva ciudad. Casi un año después de haber llegado, su novio le informó que se iba a mudar, cuando lo supo “yo tenía mucho la idea de terminarlo porque cuando se fue yo me di cuenta que no tenía mucha gente con la que tuviera confianza”.

En ese momento, previendo lo que ocurriría “yo empecé también a hacer mi duelo. Tengo que hacer algo con mi vida para no pasarme los días llorando [risas]. Me dediqué a eso, a ver de qué manera podía llevar mi vida. Justamente para mí eso es

⁴⁰ Nos vimos un par de veces en el centro del país pero no desde que se mudó a Sudamérica; ya va a ser un año que no vivimos juntos.

el duelo: empezar a preocuparme por cómo lo voy a tomar para que al momento de que llegue yo ya pueda estar en otro momento. Lo cual no es tan sano porque en el momento en el que se fue pasé a la negación entonces exploté, empecé a consumir mil drogas y me relacioné con muchas personas por pretender que ‘aquí no pasa nada’ a pesar de que estuvieran pasando muchas cosas”. Actualmente, a pesar de que estén separados mantienen una relación a distancia porque ambos reconocen lo valiosas que son las características que han encontrado en el otro.

Estudiante de posgrado, con posibilidades de cruzar al otro lado, con un nivel sociocultural favorable, él reconoce que está “en una posición privilegiada en Tijuana, en Playas. Me puedo dar el lujo de gastar dinero que no tengo. Tiene que ver con eso lo que ahora pienso de Tijuana”.

“¿Estabas emocionado cuando sacaste la visa?”, le pregunté. “No, más bien se me hacía muy castroso tener que hacer todo el proceso en internet y tenía un poco de culo (le daba miedo) de que no me la dieran pero todo salió bien. No hubo mayor problema y, cuando me la dieron, no esperaba el momento de cruzar” Una vez que estuvo presente la posibilidad de ese momento, “yo tampoco quería darle mucha importancia, yo quería creer que no era lo máximo aunque para mí sí era lo máximo”.

Ha cruzado pocas veces “porque ir a Los Ángeles es gastar un chingo de dinero [...] está bien pero de repente te das cuenta que son ciudades que no tienen tanto que ofrecer, ¿qué vas a ir a hacer?, ¿ver el Paseo de la Fama?”.

Tijuana se encuentra cercana a la pequeña localidad de San Ysidro apenas cruzar la frontera. Para llegar a la primera ciudad grande, San Diego, hay que tomar el *trolley* que tarda 40 minutos en llegar al *downtown*. Pero sus expectativas no se quedaban en San Diego, buscaban ir más al norte. “A mí ni siquiera es que me importe tanto San Diego, yo esto lo hice más por Los Ángeles y por San Francisco [...] Los Ángeles, tendría que aceptarlo, mucha de mi cultura tiene que ver con la cultura que te vende el mercado de Los Ángeles, del entretenimiento. Y Madonna y esa gente me encanta, me encanta lo que significa para la cultura”.

Un año y medio después, él valora la posibilidad “de poder cruzar la frontera porque también me di cuenta es que nunca había salido del país porque no tenía esa costumbre y fue porque mis papás eran gente que no les gusta hacer ese tipo de viajes. Yo no tenía ese esquema y esta fue la posibilidad de poder hacerlo”. Tijuana está relacionada con la posibilidad, como él mencionaba en un principio, de acercarse a California, a Los Ángeles, a San Francisco.

En su círculo social cercano hay muchas personas: compañeros de escuela, activistas y personas del mundo del *performance* pero cree que sólo puede confiar plenamente en algunos de ellos como su tío o sus actuales compañeros de departamento.

Nicky ha tenido “experiencias raras, casi mágicas. A mí me gusta mucho tener esas experiencias [...] Que esas cosas me pasaran en Tijuana cumplían mis expectativas de la ciudad” pero él venía huyendo de esas *experiencias*, relacionadas con las drogas aunque no consecuencia de éstas, que también había tenido en México. Ante ellas “sentía ambivalencia” porque por una parte quería que terminaran y, por otra, esperaba eso de la ciudad y le alegraba que pasaran. Ya no quería esas experiencias porque lo regresaban al mismo ambiente de drogas y hastío que experimentaba en la ciudad de México.

Sus planes para cuando termine la maestría son “tomarme un par de meses más a ver qué pasa. Ver si puedo encontrar trabajo. Me interesaría vivir más tiempo en la ciudad porque no quiero regresar a México ni a Xalapa. Eventualmente sí quiero regresar a Xalapa en algún momento después de la maestría para arreglar mis cosas que dejé allá porque hay muchas que se quedaron regadas después de mi mudanza y que ya no voy a regresar a México a hacerlas. [...] Yo ya no siento que mi vida esté en México y de alguna forma sí quiero tener un espacio, aunque sea en Xalapa, mío. A la larga sí me gustaría vivir aquí. Quiero estudiar un doctorado pero no sé si me gustaría estudiarlo en la misma universidad donde ahora estoy. [...] Francamente a mí me gusta la idea de vivir aquí y de poder cruzar. Me siento muy cómodo con eso y aparte mi posición social me lo permite [risas] Y si me voy a alguna otra parte del país no es que vaya a poder cruzar cuando me de la gana. [...] Yo sí aprecio mucho pensar mi experiencia de cruzar hacia California y estas zonas como también parte

de que pasó después de que ese territorio fue una disputa geopolítica” a la que ya nos referimos en el capítulo anterior.

La ciudad podría ser cualquiera, pues él tiene “ganas de vivir en un lugar donde pueda haber una universidad chida, una casa chida, tranquilo, sin preocupaciones, que no se vivan las condiciones de violencia que se viven aquí”. Más que pensar en una ciudad primermundista y bonita, él piensa en un lugar donde “pueda tener un buen desarrollo. También pensar en dónde me puedo sentir cómodo con lo que hay a mi alrededor”.

Ya no quiere volver a México “porque ya no siento que tenga nada que ofrecerme. Sé que si voy a México podría acomodarme fácilmente pero no es que quiera tener una vida a la larga ahí, no es que quiera quedarme a vivir ahí, tener mi vida ahí y eso también se confronta con otros deseos” por ejemplo, el de su novio que quería ir a vivir ahí cuando Nicky ya no.

El último aspecto que rescato de la vida de Nicky es el referente a la sexualidad y al homoerotismo. Él reconoce que, a pesar de que Tijuana sea considerada una ciudad violenta, **el valora** “que aquí en las calles puedo ser más libre de vestirme de muchas formas y ni siquiera me refiero al travestismo, que lo hago y me dedico a eso pero pues como mi *modus vivendi*, tiene más que ver con que me guste que haya, a pesar de la violencia, mucho respeto [...] yo siempre me he considerado una persona vulnerable y no me ha pasado nada en estas calles”.

Él tuvo conciencia de su deseo cuando era un adolescente, “yo me di cuenta que me gustaban los hombres viendo porno. Me daba cuenta que lo que me excitaban eran los hombres”.

Reconoce que “la manera en que puedo dar a conocer a los demás mi deseo sexual es con la categoría *gay* aunque no sea con la que me identidad se identificaría. [...] Moverme en las cosas *gay* s para mí siempre fue una muy buena estrategia. Y lo descubrí en México porque en Xalapa, aunque yo ya sabía mi deseo, yo era una

persona muy reprimida⁴¹". Si bien esta categoría no le hace sentirse enteramente cómodo, sobre todo después de que sus intereses lo condujeran a los estudios deconstructivistas, sabe que es una categoría muy asible para las personas que lo rodean. "Aparte la construcción de género se vuelve algo que deseas. Yo no tengo la culpa de que así sea [risas]"

Desde que era una adolescente, en el ambiente que vivía en Xalapa, ya estaban presentes las diferenciaciones sobre él. "Fue cosa de que toda la vida alguien te señaló como mariconcito y entre ellos mis padres nunca faltaron. Nunca faltó, más bien, la demanda de 'sé más masculino'".

Si hubiera algún lugar al que Nicky pudiera regresar en caso de que Tijuana ya no fuera lo que él esperó, o ya no le está ofreciendo algo que quiere "podría regresar a México, a Xalapa. Hay puntos en Veracruz. Yo pienso si regresar a algún lado, o irme, me va a dar algo. Ya lo veo más desde allí, buscar un lugar que me pueda dar algo mejor".

⁴¹ Vivía una bisexualidad muy rara, pero ya no identifico nada de esas experiencias primeras con chicas jajaja a excepción de la sexualidad infantil, pero ese tema no viene al caso.

4.5 Yo desde morrillo quise tener un compañero

Andrés tiene 48 años. Me lo presentó otro de los entrevistados para esta investigación. Lleva 26 viviendo en Tijuana y recuerda que “Llegué a Tijuana con mi pareja. Venimos (sic) de Monterrey. Yo llegué primero a trabajar a Laredo, Tamaulipas. De ahí conocí a una persona. Con esa persona hicimos vida pero él tuvo problemas allá en Laredo y veníamos a Ciudad Juárez pero no nos gustó y llegamos a Tijuana en plan de irnos al otro lado pero resulta que él pasó y yo no pasé. Yo no venía con visa, y él sí. Los dos pasamos de inmigrantes pero a mí me detuvieron. Entonces a los tres o cuatro meses él volvió [a Tijuana] y me encontró. Yo trabajaba aquí en un centro nocturno. Después, hace como veinte años me metieron a clínica de rehabilitación para rehabilitarme por mis adicciones y el chico falleció de una enfermedad [se quiebra un poco su voz] y yo me sentí solo, desubicado, como perdido, ¿verdad?”.

“Me metí a un centro de rehabilitación, me la llevé con calma. Ahora estoy trabajando bien. Ya saqué mi visa, mis papeles, ya todo y está chévere. Ahora que cruzo me siento muy bien, muy a gusto. He vivido en el otro lado, en Palm Spring y he trabajado. Duré un año. Sí me gustó. Si me saliera otra oportunidad de trabajar allá, sí me cruzaría” Ha conocido Los Ángeles, San Francisco, Palm Spring y “todo muy bien, muy *nice*”.

“En Xalapa yo no estuve mucho tiempo porque mi papá era negociante. Él nos llevó a vivir a Chiapas, a Papantla, a Tabasco. Él era negociante, él era ganadero. De Papantla es de lo que más me acuerdo porque ahí estudié la primaria y la secundaria. De ahí estudié para estilista aunque nunca lo ejercí. Una amiga me invitó a irme a trabajar a Laredo y allá tenía muchos clientes, mucho americano. Tenía 17 o 18 años”. Él se fue a Laredo “porque mi sueño era andar de mujer, ser una mujer, vivir como mujer y que la sociedad me aceptara como mujer. En Veracruz en aquellos tiempos, con la familia, era un poco más problemático sobre todo por mi familia, porque mi papá era gente conocida y económicamente bien. Eran señores de negocio y yo vi eso ‘¿cómo voy a quemar a mi familia?’. En Laredo pude “vivir lo que yo quise, encontré al chico que fue parte de mi vida y logré varias cosas que yo quería: me puse los

implantes. Fui a Guadalajara con mi pareja. Me sentía muy emocionado, sentí bonito porque fue parte de lo que yo quise lo hice. Nunca en mi vida se me ha ocurrido cortarme el pene. Sólo implantes de la cara y el cuerpo”.

En Papantla comenzó su proceso de hormonización. “Estaba en la secundaria allá en Veracruz y yo pasaba por una cantina y los cantineros estaban hormonizados y me gustaba platicar con ellos siempre. A veces les hacía mandados y yo les decía que qué se ponían y ellos me decían pero como yo en esos tiempos era menor de edad a mí no me los vendían, entonces yo les daba dinero a ellos para que me los compraran”.

“Cuando fui a Laredo yo ya había estudiado para estilista pero yo ya no quería estudiar eso, yo ya me quería deschongar y una vecina de ahí de la casa, salió la oportunidad de que una hermana suya trabajaba en Laredo, en un restaurante, y le pedí permiso a mi papá. ‘Me voy a Laredo a trabajar de mesero allá’, les dije. Fueron poco meses. Ya apenas empezaba con la hormona, un poquito femenina, con el cabello largo”. A los 19 fue, con su pareja, a Guadalajara para operarse.

Fue ahí en Laredo donde tuvo sus primeras informaciones de Tijuana porque “tenía unos amigos que aventaban [regresaban deportados] y me platicaban ‘que Tijuana, que Tijuana’ y que había muchas posibilidades de hacer dinero ahí. Pero no hubiera pensado en mudarse si no hubiera sido por su pareja porque “también ahí en Laredo había con qué cocerse los elotes”. Su pareja tuvo problemas con su familia y fue en ese momento que pensaron en mudarse a Ciudad Juárez pero, al no gustarles, decidieron mudarse a Tijuana. “¿Y te dolió dejar Laredo? No tanto porque andaba con la persona que yo quería. ¿Y te dolió dejar Xalapa? No, porque yo quería cumplir mis sueños”.

“Yo fui trans. Yo de jovencito me hormoniqué. Cuando yo salí de Veracruz ya iba hormonizado. Me empecé a vestir de mujer en Laredo, cuando yo estaba plebe, cuando yo estaba muchacho. Él [su novio] era *stripper* y yo era prostituta y cuando yo llegué a Tijuana con él ya venía yo operado de los senos, transformado. Desde morrillo, desde los 14 o 15 ya andaba yo hormonizado”.

“Ahí estuve como unos cinco años. Lo que pasa es que conocí a un muchacho [su novio] que era de Monterrey y él me llevaba a Monterrey, estábamos con su familia y regresábamos a Laredo. Viajábamos mucho porque él era ... este ... él era *stripper* entonces a veces teníamos que viajar a diferentes lados de la República porque en ese tiempo el *stripper* era... no había tantos como ahora. Y los movían. Con él conocí Acapulco, Tabasco, Tampico, Guadalajara, Matamoros, Reynosa”.

“Él me dijo que nos fuéramos a Ciudad Juárez pero a mí no me gustó el ambiente en Ciudad Juárez; duramos como una semana, y le dije que nos fuéramos a Tijuana. ¿Qué crees? que de Ciudad Juárez a Tijuana nos venimos (sic) de *raite*. Traía conmigo una maletita. El chico también traía una maletita [...] En Tijuana era irnos a vivir al otro lado pero como no teníamos visa ni nada, nos pasamos de inmigrantes. Estábamos jóvenes. Yo tenía en aquel tiempo como 22, él como unos 32. Antes no había dos muros, sólo uno, el viejo de lámina. Hacíamos, habían hoyos y te metías por el hoyo y caminabas y te escondías por los matorrales y ya te ibas, ya buscabas gente que ya sabía cómo estaban los *raiteos*”.

“Cuando llegamos aquí [a Tijuana] estuvimos en La Castillo [la colonia Castillo] con un amigo, un trans, que nos dio hospedaje por una semana. Rápido, a lo que íbamos. “yo en esa semana no conocí Tijuana. La conocí hasta que me regresaron pa’ca. Él tenía amigos que trabajaban en San Diego que le habían dado información. Él se quedó [sí pudo cruzar]. A mí me agarró la migra, en el *trolley*, y me vine pa’ Tijuana” Recuerda ese momento “ya ves que pasa uno, camina uno de aquí al otro lado. En ese tiempo había matorrales, era un ranchito y ya cuando llega uno al McDonald’s te lavas la cara, te arreglas, te das tu sacudidita de los polvos y ya te vas al *trolley* para que te lleve a San Diego. En ese momento cuando subimos al *trolley* él, más listo, vio cuando los migras venían. Yo me paralicé y el, al contrario, caminó y me pidieron la identificación, el ID y yo no llevaba”.

“Cuando me aventaron [regresaron] yo no conocía la ciudad de Tijuana y yo lo que hice fue seguir a unos gabachos y llegué a la Revolución. Me metí al ambiente del alcohol y me gustó porque era fuente de dinero y ahí me quedé. Me sentí mal pero dije, ‘ya no hay marcha pa’trás’ y pues conocí el ambiente, el cotorreo. Fue de noche porque cruzamos en la madrugada. Me aventaron ese mismo día, ya ves que te

encierran. En ese entonces en Tijuana había mucha fuente de ingresos, de dinero y me quedé. Aquí en Tijuana me quedé viviendo en la Revolución donde había un centro nocturno, me dediqué a la vida nocturna; fui bailarina, prostituta, fui *teibolera*. Muchos años duré así”.

Al momento de ser deportado “traía la ropa puesta, nomás. Antes te aventaban y te sacaban y te mandaban al puente. Me dejaron en el puente [en la garita de San Ysidro]. Pensé ‘¿Qué hago? Pues lo que sé hacer: prostituirme, venderme, bailar, fichar’. Traía pantalón pero era femenina: traía implantes, tenía silicón en mi cuerpo, cabello largo” No tenía miedo. De ahí “seguí a la bola de gabachos y llegué a la Revolución. Desde esa noche Tijuana me comió y lo comí. Me gustaba porque estaban abiertas las discotecas, los bares, día y noche. La gente no te criticaba, no te juzgaba, no te señalaba. Esa noche la pasó en un hotel, pensó ‘a seguir adelante’. Conocí más chicas del ambiente *gay* y ellas me conectaron, [me informaron sobre] dónde ir a vivir. Me hice parte de la comunidad de Tijuana. Ellos me ayudaron mucho, se portaron muy buena onda, me regalaron ropa, zapatos”.

Su pareja sí pudo cruzar y pasaron seis meses antes de que regresara a Tijuana. Durante ese tiempo no tuvieron contacto y él pensó “al chico como lo conocí pues así se fue. Me dolió”. Cuando su pareja regresó “él tenía como una semana o más buscándome y lo encontré. Él ya trabajaba también en un centro nocturno aquí” Cuando se encontraron él se sintió “Ah... uff [sonríe y suspira] completamente. Fue uno de mis sueños. Yo desde morrillo quise tener un compañero”.

“Al chico yo siempre lo aprecié y siempre está en mi corazón y en mi mente. Ya cuando falleció él fue que yo me metí a un centro de rehabilitación y traté de quitarme todo: la hormona, silicón y empecé a vestirme como hombre. Estuve con él 10 años. Trabajó así “hasta los 30, sí porque a los 30 falleció mi pareja. [...] Y ahora me gusta más esta clase de vida. Me siento más libre, soy cocinero, soy chef, tengo muchos oficios. Este diciembre [de 2017] cumplo 18 años de haber dejado esa vida. Ahora que va a esos lugares, “tengo muchos recuerdos, me la paso bien”. Sus amigos y conocidos de ahí “ya se retiraron, murieron, no sé qué les pasó. Él único a quien conservo de aquellas temporadas es mi amigo *el chino*. A veces cuando vamos a un lugar a un bar, nos expresamos, nos acordamos. Hacemos un recuento de nuestras

vidas anterior a nuestra vida de ahora. Yo estoy bien. Me gustó el modo de aquellos tiempos porque yo estaba chamaco, estaba joven pero ahora me siento bien, tranquilo. Ya a mi edad ya no quisiera volver a eso”.

Estaba yo chico, con la compañía de él. Fue mi pareja de muchos años. Era algo nuevo lo que iba a intentar; me sentí con mucha motivación”. Cuando su pareja falleció, él se sintió “muy sólo, que se me acababa el mundo. Lo enterramos bien y todo. Me ayudaron las chicas de los bares, entre todos pagamos, yo respondí [se queda en silencio]” Cuando ya vivían aquí ya no intentaron volver a cruzar.

Cuando falleció su pareja “un amigo mío me habló de las cosas de Dios. Él me llevó a un lugar cristiano. Yo sé que tú eres psicólogo y que tienes tus ideas pero yo te voy a decir una cosa: yo ahí conocí muchas cosas espirituales que sirven a uno en tu vida personal cuando hay problemas. Y a la fecha voy, voy. Estoy agradecido con las personas que estaban congregadas ahí que me aceptaron, me apoyaron”. Ese amigo ya murió pero con la congregación, sus familiares sigue en contacto. “Me ayudó a seguir adelante, a conseguir trabajo. Duré un año encerrado, estudié la prepa ahí. Ya voy a cumplir 18 años de ir. Fue un cambio para mí y me gustó el cambio. Al año salí y comencé a trabajar en una fábrica de Otay como tres años después en un restaurante y desde ahí me gustó la gastronomía”.

Vivió un año en la congregación, después se mudó a la misma colonia donde actualmente vive con un amigo que falleció. Lleva 10 años viviendo en su departamento actual y “aquí todo bien con la raza, ellos con su rollo, yo con el mío”.

Desde que se vistió de mujer, a los 14 - 15, ya nunca se volvió a vestir de hombre hasta los 30 años, cuando entró a la congregación después de haber fallecido su pareja.

“Yo me perdí mucho tiempo de mi familia. Yo así lo quise, por las críticas, por el qué dirán, porque mis sobrinos ya estaban grandes. Yo no quería dañar a mi familia, ¿sabes? Yo creo que fue mi error”. Aún así, “Llegué a mi casa [casa de sus papás en Veracruz] varias veces con mi pareja. Llegué de mujer, de hombre, con mi pareja. Cuando él falleció yo no le dije a mi familia por miedo, por falta de educación”. A los tres años después de haber salido del centro de rehabilitación regresó a Xalapa.

Actualmente no va tanto a visitar a su familia ya que acaba de comprar un terreno y quiere construir ahí su casa “es otro sueño. He tenido muchos sueños, muchos anhelos y la mayoría se me han cumplido”. Otro anhelo suyo es “vivir en el otro lado porque me gustó la vida de allá. Viví allá, durante un año, hace como dos años. Una vida muy bonita”.

“Hace como 10 años pensé en adquirir una casa del Infonavit pero pensé mejor lo del terreno y pues *arre*”. Considera que, si tuviera que dejar Tijuana y regresar a Xalapa, podría hacerlo aunque esto le significara descuidar su actual terreno aunque él sabe que no todos los sueños se cumplen o duran para siempre.

4.6 Yo necesitaba una ciudad que estuviera lejos

Luis tiene 36 años y es originario de Zacatecas. Lo conocí en el evento del día mundial de la lucha contra el SIDA, el 1 de diciembre de 2017 con un contingente de población trans que realizó una marcha por el centro de Tijuana. Tiene tres hermanos. “Desde niño yo me mostré diferente a mis hermanos por los juegos y gustos. Jugaba con muñecas en vez de carritos. Como todos éramos hombres teníamos que jugar con lo mismo. Además, como a mi papá le gustaba el *baseball* teníamos que jugar todos los sábados y domingos con él y era una dinámica muy castrante para mí. Ellos tenían más relación, ellos eran los hermanos juntos y yo aparte. Yo jugaba más bien al té o juegos de niñas, pero no me escapaba de los regaños de mi papá. Era demasiado castigador, era muy fuerte”.

Mi mamá murió cuando yo tenía 17 años. Yo estaba muy apegado a ella y tuve muchas diferencias con mi papá por eso mismo. Yo tuve que cambiar mis gustos: tuve que dejar de juntarme con amigos que fueran mucho más afeminados, porque si no hubiera tenido más bronca”.

Cuando esto sucedió él apenas iba a terminar la prepa y a comenzar la universidad. “Fue la primera vez que tuve posibilidades de mudarme, de ir a Tijuana, porque mi abuelo, papá de mi papá, tenía familia por acá. Él era muy cercano a nosotros y se percataba de las diferencias que yo tenía con mi papá y entonces me sugirió que me viniera a vivir acá, porque acá había una familia que pudiera abrazarme y cuidarme pero no [lo hice]. Yo tenía miedo pero fue la primera vez que volteé hacia Tijuana. Decían que acá había posibilidades de trabajo, que la gente era más abierta. Yo buscaba en internet y me llamaba la atención”.

“Después la relación con mi papá mejoró. Yo cambié muchas cosas. Terminé la preparatoria y estudié historia. Me relacioné con más compañeros y vi que no era un pecado ser homosexual. Esa fue la última vez que yo tuve una novia [cuando tenía 19]. Terminé y me empecé a involucrar en temas de activismo. Me llamaron la atención los temas de diversidad sexual” Este interés suyo coincidió con que un grupo de activistas de la Ciudad de México impartieron un taller en su universidad sobre hombres que tienen sexo con hombres. Él asistió a este taller y a partir de ese

momento se comenzó a interesar en la Ciudad de México y en el activismo LGBT. A partir de entonces conocí a otros chavos con intereses similares que sabían que la cuestión de lo *gay* no era solamente el antro y empezamos a reunirnos ya fuera de los bares, aunque terminaríamos siempre en los bares [risas de ambos]. Empezábamos a hacer amistad y alianzas entre nosotros.

“En Zacatecas fue en 2004 cuando se empezó a abrir más el tema, abrieron también más bares. Cuando yo tenía 32 años yo trabajaba en el gobierno de Zacatecas pero terminó mi trabajo y entonces intenté realizar un posgrado en el Colegio de Jalisco. No me aceptaron y en ese momento me regresé a Zacatecas, pero ya con la intención de moverme; ‘Zacatecas ya no me está dando lo que yo quiero’, pensé. Seguía sintiendo que era una ciudad tradicionalista, con muchos prejuicios y que no avanzaba y que no podía hacer otra cosa. Conociendo Guadalajara pensé: ‘sí hay posibilidades, sí puedo moverme sin la necesidad de una maestría. Sí puedo hacerlo, sí puedo trabajar en otro espacio’”.

“Fue muy difícil para mí pasar ese proceso de aceptación, de sí me voy a mover porque siempre he sido como muy unido con mi familia y con mis amigos a los que era muy unido. ‘Me voy y no sé qué voy a hacer en otro lugar, con otra gente’, pero era tanta mi necesidad que seguía yendo a casa de mis padres porque la situación económica era difícil. Estaba bastante desencantado. Era independiente porque vivía en un lugar aparte pero seguía proveyéndome de lo que me faltaba. Yo ya estaba un poco cansado de eso. Seguir ahí estancado y a la fácil no era sano. Era un momento de decisión”.

“No dejé pareja, no dejé familia y tengo más que ganar que perder. Vendí mis muebles para tener algo con que venirme a Tijuana. Con esos 12 mil pesos, el 1 de agosto de 2013, me vine a Tijuana con una amiga. Ella quería estudiar cine y yo para buscar trabajo y con el pretexto de entrar a un posgrado”.

A fin de aminorar las dificultades de su movimiento migratorio, “comencé a buscar organizaciones civiles en páginas de internet”. Entre las personas que buscó se encontró a un tío suyo, que también había migrado y que también es *gay* “empecé a

verlo en sus fotos de Facebook y me animó más porque vi una persona exitosa y totalmente diferente a lo que yo conozco en Zacatecas”.

“Hay algunos puntos por los que yo decidí que fuera Tijuana y no otra ciudad. Primero, yo necesitaba una ciudad que estuviera lejos de Zacatecas, donde yo comprara el boleto de ida pero no el de regreso. Que, aunque tuviera la necesidad de regresar, no tuviera la posibilidad de comprarlo. Me voy tan lejos para que, aunque me la pase mal, no tenga la necesidad de regresar”.

“Siempre me hablaban de Tijuana bien, en el mundo del activismo me decían que en Tijuana había buena oportunidad para el activismo. [...] Ya era el momento en que yo tenía que hacerlo” después de 13 años de aquel primer ofrecimiento de su familia antes de entrar a la universidad.

Al preguntarle qué pensaba cuando iba a comprar su boleto de avión para Tijuana me dice, entre risas, que va a llorar al recordar. “No, pues tenía muchas ilusiones. Fíjate que yo me consideraba una persona muy frustrada porque siempre ha sido mi referente gente muy cercana que es muy segura de sí misma. Yo pensaba, vas a ser una persona diferente, va a cambiar tu vida. Es como empezar de nuevo. Quería que cambiara mi vida, decir ‘lo logré’, me quité barreras.

Él llegó a casa de una amiga que ocupaba el puesto que él ahora ocupa aunque Luis, en ese momento, no pensaba ni tenía interés en desempeñarse en ese trabajo. “A ella no le gustaba aquí, ella estaba aquí por trabajo”.

“En ese entonces yo tenía sueños muy vivos donde yo tenía que escalar montañas, tenía que subir a la cima pero había lagartos” y a las personas que se los comentaba le decían “es porque necesitas un cambio en tu vida pero ese cambio no será fácil”. Esta y otras anécdotas se le presentaron como una epifanía, como las que cuenta Anzaldúa (2015) y a las que les reconoce un valor articulante en nuestras vidas. “Ya había vendido todo y la última opción que yo iba a tener era regresar a casa de mi papá. Era lo que yo menos quería”.

En Zacatecas se encontraba estancado en el ámbito laboral, educativo y en las organizaciones civiles. No encontraba un futuro que le gustara. Todas estas

situaciones comenzaban a molestarle y a impulsarlo a moverse, a salir. “Es un momento de mucha frustración. Ahí fue cuando decidí ya moverme. Yo estaba en la computadora y viendo el mapa de México y vi Tijuana y pensé ‘¿Por qué no he pensado en Tijuana?’ Y comencé a buscar imágenes y ahí fue cuando le mandé un mensaje a mi amiga para que nos fuéramos juntos. A ella no le gustó su escuela ni la ciudad, se le hizo cara la renta, la comida y se regresó al mes. Me dijo ‘¡Vámonos!’ y yo le dije: ‘No, yo aún no tengo nada pero yo no me voy, no compré mis boletos de regreso. De plano me voy porque me fue muy mal o porque me fue muy bien.

El proceso de obtener su trabajo fue largo. Por unos contactos “yo comencé a trabajar en una secundaria de maestro. A mí me salía solamente para la renta y mal comer, pero en ese entonces no tenía nada. Hubo muchos momentos en que yo me decía, ‘Me voy a regresar’ pero no”.

“Yo me vine sin chamarras en agosto y en septiembre y octubre sentía un frío horrible, pero sólo sacaba dinero para la renta. Después algunas personas me daban ropa, me echaban la mano”. Él colaboraba con una asociación civil en la que le ayudaban con la comida. “Era muy ... Pues no vergonzoso pero yo tenía el sueño de quedarme acá. De tener todo en Zacatecas yo no tenía nada, no tenía amigos, familia”

Luis regresó a Zacatecas después de seis meses, en marzo de 2014, volvió por unos documentos que necesitaba para trabajar formalmente en Tijuana. Se sentía muy contento, aunque con un poco de miedo de que su jefe le dijera que “siempre no”, ya que no se habían conocido personalmente. Al día siguiente que llegó, él se reunió con su jefe para recibir su nombramiento. Después de eso pudo ver a sus amigos. Si él no hubiera sido contratado para ese puesto, entonces no se habría animado a encontrarse con sus amistades puesto que quería que lo vieran ahora que había mejorado y cambiado.

“Me quería quedar. Extrañaba obviamente a mi familia, extrañaba muchas cosas pero eran más las cosas que no quería. El tema de salir era un escape. Pedía [a Dios]. Necesitaba un cambio y Zacatecas no me lo iba a dar. Tenía yo que darme la oportunidad de irme a otro lado. Necesitaba algo lejos porque, por ejemplo, a

Guanajuato, yo me hubiera regresado. Adonde le apuntara, yo sabía que iba a haber un momento de lucha conmigo mismo y de búsqueda de trabajo”.

Su actual trabajo comenzó en mayo de 2014. Al estar tan limitado económicamente, él también limitaba sus posibilidades de interacción con otros hombres: “ya ves que ese tipo de convivencia se da en los bares, ese tipo de convivencia tampoco la tenía. De vez en cuando salía porque me invitaban”.

“A partir de esta posibilidad, yo le he encontrado mayor sentido al activismo. Para mí el activismo era el matrimonio igualitario. Tijuana me ha dado la oportunidad de conocer más. En la calle te discriminan, en los albergues te discriminan; en los que son religiosos, en los que dicen que aceptan a los hermanos, no aceptan a todo mundo. Hay migrantes de primera y de segunda. Quienes no tienen buenas oportunidades terminan en las drogas y en las calles. En comparación con esto, en Zacatecas me voy a frustrar” porque en Tijuana puede trabajar más. Luis ha encontrado sentido a su vida a partir de su trabajo en Tijuana, en el que ha combinado su interés académico con el activismo y ha apoyado a quienes han migrado en condiciones de vulnerabilidad.

La primera vez que lloré fue “cuando hablé por teléfono con mi papá. A las horas de haber llegado. Las siguientes veces que hablábamos, a las semanas, sentía un nudo en la garganta”. Desde unos edificios en los que vivía cuando llegó, le marcaba a su papá y, mientras veía la ciudad pensaba ‘Qué miedo, me quiero regresar’, aunque no le decía nada a él. Hasta pensaba ‘¿Y si regreso y les digo a las personas a las que les vendí que me devuelvan mis cosas?’. Ahora después de tantos años ríe al recordarlo. Cuando murió su perra él lloró mucho y sintió mucha culpa, “me sentí mal conmigo mismo, me sentí egoísta. Fue la vez que yo dije ‘me mudé sin pensar en nadie, pensando solamente en mí’. Después de esto las ganas de regresar eran menos. “Yo había quemado mis naves”. Ahora él está comprando su casa que había sido un sueño. Él valora que este paso lo hace sentirse “en otro nivel”. Con esto “todavía me siento más residente, contento, con muchas oportunidades, con muchas cosas en la mente”.

“Cuando me preguntan si vale la pena irse, sí, yo creo que sí. Adonde sea, vale la pena”.

La presencia del otro lado no lo atrae. “Yo no vine con ese objetivo. Ahora tengo visa pero no, no, no... No. De hecho yo cruzo muy poco y es más por cuestión de trabajo. Ahora sí se vuelve un poquito opción, ya que estoy buscando contactos con organizaciones civiles que están interesadas en migrantes LGBT”. Él estuvo un año viviendo en Tijuana hasta que pudo cruzar al otro lado. “Estaba emocionado porque estaba conociendo una ciudad nueva porque estaba conociendo un lugar muy bello, ya ves San Diego que es como una maqueta”.

Sus planes futuros incluyen “tener un foro cultural, un espacio de cultura donde el tema central sea la migración, donde haya talleres, música, donde se pueda abrir un albergue. Pero es un proyecto a futuro”.

Podría regresar a Zacatecas, incluso por años, si tuviera la certeza de que tiene un trabajo en otro lado. “Si hay oportunidades de regresar a Zacatecas, por comisiones del gobierno, aceptaría”.

La relación con su familia sigue siendo un poco distante, “no hablamos tanto pero porque mi familia es así [...] Hay muchas cosas que no hacen que estemos juntos. No se celebra la navidad. Paso un día, ya sea el 24 o el 31 en Zacatecas. Procuero que no sean los dos”.

Su familia nunca ha ido a Tijuana, “quienes han venido son amigos que viajan, que les gusta viajar”.

Cuando se fue de Zacatecas procuró no dejar nada que lo hiciera regresar, nada que lo atormentara regresaba para visitar a su familia. “Por lo general termino los ciclos”. Él no dejó Zacatecas porque huyera de algo, “mi venida para acá es porque necesitaba esos cambios”. Necesitaba una ciudad nueva, con más oportunidades, en donde tuviera mayor libertad.

Luis, no considera que en su relato la cuestión de la sexualidad esté tan presente. Reconoce su importancia pero no como un eje articulador. Sin embargo, una relectura de su testimonio permite entender que sus prácticas y su deseo lo

condujeron, incluso desde muchos antes de salir de Zacatecas, a relacionarse con grupos que se interesaran en las cuestiones de diversidad sexual. Pero no sólo eso, desde el principio Luis afirma que desde su niñez él recuerda la diferencia que lo separaba de su papá y de sus hermanos ante quienes aún no logra acercarse mucho. Si en un principio Luis afirma que la sexualidad no es una de las razones más importantes para su migración, al analizar su testimonio es posible pensar que la sexualidad quizá no pero la distancia que sentía con su familia, por su diferencia sexual, sí lo es.

4.7 Quiero irme a Tijuana

Joseph, de 23 años, llegó a Tijuana el 9 mayo por primera después de haber entrado al país sin papeles y de haber estado en Tapachula, Quintana Roo y desplazarse en el viacrucis migrante durante un mes y nueve días. Después de haber estado en Tijuana por seis meses, el 10 de octubre regresa a Cancún, en autobús por una supuesta emergencia que le fue notificada por sus hermanos de crianza de Honduras. Llegó hasta Campeche, donde pasó una semana hasta que supo que era una mentira y entonces buscó regresar a Tijuana y se desplazó en autobús hasta Veracruz donde decidió permanecer ya que, a partir de ese punto se vuelva más difícil cruzar *el infierno*. A Joseph lo conocí por Luis. Él trabajó y apoyó y a Joseph cuando recién llegó a Tijuana pues Luis trabaja con asuntos migratorios de su estado. Es importante decir que a él no lo conozco en persona porque no coincidimos en Tijuana. Las entrevistas realizadas fueron por teléfono e innumerables mensajes enviados entre ambos.

Joseph no conoció a sus papás ni a sus hermanos. Se crió en una casa hogar. Cuando él se refiere a su madre o hermanos, no habla de los biológicos, sino de los que conoció y con quienes vivió en su casa hogar.

“Estuve viviendo en Honduras un buen tiempo. Estuve en una casa hogar hasta los 18 años, en 2012. Ahí me crié con una madre de crianza que para mí fue mi madre y conocí a varias personas que son como mis hermanos y ahí en ese programa me dieron mis estudios, mi educación y lo demás. Cuando yo supe que me gustaban los hombres yo se lo conté a mi madre y ella me aceptó, y algunos hermanos sí y otros no. Después me trasladé a Tegucigalpa y empecé a trabajar en prostitución durante un año”. A la par realizaba sus estudios y se graduó en 2014 mientras apoyaba a mi madre de crianza que había enfermado. Posteriormente se mudó a San Pedro Sula porque las pandillas de maras le cobraban derecho de piso cuando trabajaba en la calle. Ahí estuvo un año y medio hasta finales de 2014. “Posteriormente regresé a Tegucigalpa. En año nuevo murió mi madre”.

En Tegucigalpa vivió con una pareja durante un año, pero se separaron cuando Joseph le comentó a los planes que tenía para mudarse a Guatemala. “Yo me salí de

mi país por la homofobia. Yo me vi obligado a pagarles a los malandros, a las pandillas”.

“Poco después de que murió mi madre de crianza mis hermanos me dieron la espalda. Estando en Tegucigalpa ya no pude vivir donde mis hermanos de crianza: tuve que dormir en la calle, pasé frío, hambre [...] Después me vine a la ciudad de Guatemala, en octubre de 2015, estuve trabajando en un centro comercial y el 28 de marzo 2017 me crucé de indocumentado a México. Estuve un mes en Tapachula y conocí a quienes organizaban el viacrucis y de ahí caminamos, caminamos, caminamos. Luego tomamos *La Bestia* para llegar a la Ciudad de México. Estuvimos en las casas de migrantes y volvimos a agarrar *La Bestia*. Llegamos a Hermosillo y de ahí otro tren para llegar a Mexicali. Pasamos frío, hambre, calor, de todo... Pero para mí fue una historia muy bonita porque yo conviví con muchos hermanos centroamericanos y mexicanos”.

El 9 de mayo llegué a Tijuana. Me tiré un mes y nueve días de viaje en puro tren. A las dos semanas, y a la par que cambiaba de albergues, encontró un trabajo en un restaurante: “En algunos trabajos te piden documentos”, por eso le tomó dos semanas entrar a laborar. Encontró un lugar donde vivir, donde tenía que compartir la casa con otras personas con las cuales tuvo problemas “porque me hurgaron mis cosas” y después se fui a vivir “con un amigo que me abrió las puertas de su casa” y que conoció por medio de páginas de internet. Además de él, Joseph conoció a otras personas en un internet. Con uno de ellos entabló una relación afectiva, aunque no formalizaron nada porque él se tuvo que *bajar* [regresar] a Campeche, aunque actualmente le dice que se regrese. Joseph se quiere regresar pero no sólo por la relación con este muchacho sino por la idea de que en Tijuana va a ganar más dinero y va a poder vivir mejor.

Estuve trabajando alrededor de siete meses en Tijuana. Después me llamaron mis hermanos de crianza – con quienes Joseph tuvo problemas cuando murió su madre de crianza – y le dijeron que su madre había dejado un documento para él y que tenía que regresar. “Entonces me tocó, aunque yo no quería bajar, lo hice. Salí de Tijuana el 10 de octubre de 2017. De Tijuana a Campeche fueron cuatro días y medio en autobús y estuve ahí una semana. Iba a cruzar de regreso a Honduras pero me di

cuenta de que no era cierto lo que ellos me decían. Me quedé en Cancún y me regresé. De Campeche a Veracruz me vine en autobús pidiéndole a Dios, y rogándole, con mucha fuerza, que no me detuviera migración. No tuve ningún problema gracias a Dios y llegué a Veracruz donde estoy actualmente” Llegó ahí por un amigo suyo que conoció en su breve estadía en Campeche y que lo contactó con su hermano que vivía en Veracruz. Vivió con él un tiempo y ahí le fue más difícil encontrar un trabajo. “Fueron como dos o tres semanas que me tiré buscando trabajo”.

“Yo por mí con gusto [regresaría a Tijuana] pero como tú bien sabes, nosotros como indocumentados nosotros no podemos subirnos al autobús porque es más riesgoso. [...] Yo no me regreso en tren porque no puedo agarrarlo, me da miedo. Es muy peligroso”.

“No quiero regresar a mi país tampoco porque las pandillas todavía me buscan. Cuando yo llegué a México pedí mi asilo, mi visa humanitaria. La primera vez, en Tapachula me lo negaron y después fue que me uní al viacrucis”. Actualmente, Joseph ha vuelto a tramitar la visa humanitaria y está esperando el resultado de esta. Constantemente, se ve tentado por la idea de conseguir documentos falsos que le permiten moverse con relativa libertad. Él conoce las implicaciones de esta acción y piensa que sólo sería una salida fácil aunque no le ayudaría a resolver nada. “Unos me cobran como diez mil pesos para sacarme mi credencial de elector. El proceso migratorio es muy largo; tengo que esperar como 8 o 10 meses para que me den una pinche respuesta”.

Su intención de llegar a Tijuana no es para cruzar a Estados Unidos, al que considera “bonito, he visto imágenes bonitas de Estados Unidos pero no me llama la atención, no me llama la atención para nada lo que es Estados Unidos”.

La primera vez que Joseph escuchó algo de Tijuana fue durante su adolescencia. Escuchó que era muy violento, pero, a pesar de eso, hubo algo que “me llamó la atención [de] Tijuana para mí. Yo quería conocer si era verdad o era mentira lo que decían y conociendo a las personas me di cuenta de que es mucho muy diferente”.

“En mis planes tengo estar en Tijuana, tener un trabajo y, si Dios me lo hubiera permitido, hacer mi vida en Tijuana. Otra meta que tengo aquí en México, si Dios me lo permite, es ser ciudadano mexicano”.

“Desde que llegué a Tijuana, cuando llegué a esa tierra me encantó. Yo me siento mexicano aunque todavía no lo soy. Lo que más me gustó fueron las personas, cómo lo tratan a uno. A mí, desde que una persona me apoya, yo ya sé cómo son las personas de la ciudad.

Joseph ahora se encuentra en una encrucijada. Por una parte, está haciendo los trámites para solicitar la visa humanitaria que le permita ser residente en México. Estos trámites, cuyo resultado ya fue una vez negativo, toman mucho tiempo y lo mantienen en Veracruz donde su espera ya ha tomado varios meses. En esta desesperación ha buscado otras opciones para obtener papeles de manera ilegal. Estas opciones sólo podrían darle una seguridad momentánea pero enclenque, ya que sus papeles no tendrían sustento alguno en los registros oficiales. Perderlos sería volver a la ilegalidad de la que huye afanosamente. Piensa que si no pudiera vivir en México entonces “a Guatemala sí regresaría, pero lo que es a mí país no”.

Meses después de que se llevara a cabo la primera entrevista, que fue por medio de una llamada telefónica, porque él se encontraba en Veracruz y yo en Tijuana, hemos seguido teniendo contacto. En abril de 2018 él pensó unirse al Viacrucis Migrante para poder llegar a Tijuana, pero desistió de su idea, ya que tenía en proceso su solicitud de visa humanitaria. A pesar de las vicisitudes que él ahora enfrenta, a pesar de las constantes negativas de las autoridades por procesar y aprobar su solicitud de asilo, cuya razón es la violencia que corre en su natal Honduras, debido a las pandillas de maras que lo atosigan, a pesar de todo eso, Joseph sabe que “quiero irme a Tijuana” y que, de hacerlo por sus propios medios, sería peligroso y estaría en un constante riesgo de deportación”.

Ante esta situación, él espera los resultados de un trámite que le permitan moverse a Tijuana sin problemas y llegar ahí con tranquilidad, con la certeza de que no va a poder ser amedrentado con la idea de ser regresado a su país. Él quiere llegar a Tijuana y que ésta ciudad le **de** seguridad, que lo proteja, que lo reciba.

Espejismos del desierto

Cada una de las historias aquí vertidas es única pero tienen una característica compartida. Todos estos hombres han construido un significado específico a la ciudad en función de lo que son, de las razones que los motivaron a migrar y de lo que se han convertido al llegar a Tijuana. Como vimos en el apartado referente al espacio, este significado se experimenta a través de la percepción del cuerpo y todos vivimos y valoramos nuestro cuerpo de cierta manera. Nicky, por ejemplo, se reconoce altamente vulnerable y esa vulnerabilidad está dada por la percepción de su cuerpo.

La ciudad los ha cambiado, los ha hecho, sí, pero ellos también han creado a la ciudad. La forma en que se relacionan con el espacio es una conjunción de los factores personales que acabo de mencionar pero también de situaciones que son ajenas a ellos. La valoración de sus cuerpos, de sus prácticas sexuales y de otras condiciones suyas por la sociedad o el Estado. La nacionalidad hondureña, en el caso de Joseph, por ejemplo.

Quise recuperar a Spinoza para organizar las impresiones sobre la ciudad que han construido estos hombres. Utilizo la palabra impresiones porque, de la misma forma que la palabra imágenes, la ciudad se ha presionado sobre ellos haciéndolos, la superficie de sus cuerpos se ha modificado a través de este contacto. A cada uno de ellos, la ciudad –su materialidad o su idea– los afecta de maneras distintas. A algunos los incita a actuar, a Joseph lo atrae pero lo hace esperar, tratar de resolver su estatus migratorio y poder mudarse a Tijuana para que ya no haya algo que lo atemorice y pueda disfrutar la ciudad.

A Leonardo, Tijuana ya no lo atrae sino que lo aleja. Este alejamiento de la ciudad ha ido evolucionando. En un principio la ciudad lo alejaba porque le atemorizaba la idea de que pudiera encontrarse a su ex novio. La ciudad era esa única realidad y ese temor lo recluía en su casa en Santa Fé, de donde sólo salía para hacerse más fuerte, para pasar horas en el gimnasio. Ahí, alejado del centro de la ciudad, de los lugares que frecuentaba, se sentía seguro y tranquilo. No había presencias que pudieran importunarlo. La forma en la que la ciudad lo afectaba es que lo recluía en un

espacio en el que podía esconderse. En su taciturna espera pensaba qué hacer para terminar con la pesadez de la ciudad. Su ocurrencia, su única salida –que no le gustaba pero que era mejor que el encierro al que se condenó– era mudarse otra vez.

Algunos de ellos quieren la ciudad para vivirla, para habitarla y establecerse en ella como es el caso de Luis y, en menor medida, de Damián; Leonardo, por ahora no quieren regresar, no quieren saber de ella. Otros, como Carlos, la ven y quieren que se acabe aunque no sepan que hacer después.

Viene un último pensamiento. Si Tijuana dejara de existir, si estos hombres hubieran de migrar a otra ciudad, de ir a otro lugar. Si sus avenidas, sus torres, sus colinas, su mar, su litoral, si la ciudad ya no existiera y ellos estuvieran en otro lugar, ¿qué significados tendría su nuevo espacio? El otro espacio tendría los significados que estos hombres le dieran. Es Tijuana porque ellos la crearon pero si fuera otro espacio, entonces Tijuana ya no importaría. No es el espacio, no es la ciudad; son sus ideas, son ellos.

Existe otro aspecto que es menesteroso enunciar. De los siete entrevistados, dos han recibido tratamiento hormonal para modificar su cuerpo y feminizarlo. ¿Cómo estos cambios que ellos han llevado a cabo impactan en sus percepciones y sus construcciones de la ciudad?

En el caso de Damián, durante los primeros meses que estuvo aquí, esa forma feminizada que tenía y que trajo desde Sinaloa fue la única manera que él conoció para expresar su deseo. En su entorno cultural, la forma en la que él podía expresar que le gustaban los hombres era a través de ese cambio de forma física. Una vez que llegó a Tijuana, se dio cuenta que ese cambio no era necesario, que podía expresar que le gustaran los hombres siendo él mismo un hombre. A partir de ese momento, pero no exento de preocupaciones, volvió al cuerpo de hombre y comenzó a expresar su deseo desde ahí.

La historia de Andrés es diferente. Él llegó a Tijuana con una forma feminizada y la mantuvo así varios años hasta que su pareja falleció y él entró en una clínica de rehabilitación de adicciones. En ese momento supo que quería cambiar, que quería dejar de ser lo que había sido hasta ese momento y dejó de vestirse como mujer, se

retiró los implantes de silicón que se había puesto para agrandar su pecho y se vistió como hombre. Es posible que este cambio que experimentó haya sido un duelo por dejar atrás un pasado al que sabía que ya no volvería. Andrés cambió su modo de vida completamente una vez que su cuerpo era de hombre. Dejó la vida de trabajar en los bares y comenzó a trabajar como cocinero en Tijuana y en Palm Springs.

En ambos casos mis percepciones llegan a una situación de la que ellos no hablaron; mis ideas llenan un vacío que trato de entender a partir de algunos hechos mencionados pero, sobre todo, de mis ideas y de sus silencios. Su forma física y los cambios que llevaron a cabo en ella, son un reflejo de los cambios que ellos vivían en ese momento. A partir de estos cambios, sus actividades, las relaciones que establecieron cambiaron. Quizá una de las situaciones que hayan experimentado con mayor constancia, es la forma en que las personas con las que se cruzaban en las calles, en el espacio público, los miraban.

A pesar de su forma feminizada ellos seguían conservando algunos aspectos que delataban los cambios en su cuerpo. Los ojos que se posaban sobre ellos solían saber ese pequeño secreto que ellos guardaban. En ese sentido, no eran sólo los ojos ajenos que se posaban sobre sus cuerpos, sino los mismos ojos de Damián y Andrés sabían sus propias condiciones y a partir de eso vivían la ciudad quizá como una amenaza, como un peligro constante que pudiera atacarlos, que los hacía sentirse vulnerables.

También hay otro aspecto que rescatar. Si Andrés y Damián se vistieron y actuaron de manera femenina durante algún tiempo ya que vivían en Tijuana, ¿dónde queda el

homoerotismo?

Una vez que se vistieron y actuaron como hombres, se expresa a través de sus prácticas eróticas culturalmente reconocidas.

Pero antes de que esto sucediera, ¿cómo es que ellos, vestidos y actuando como mujeres, hayan vivido estas prácticas eróticas? Es posible que ni siquiera las hayan valorado como eróticas puesto que se vivían a sí mismas como mujeres. Es necesario reconocer las limitaciones que esta investigación tiene. Esta es una de las más evidentes.

Asimismo, es preciso rescatar una idea que fue mencionada por uno de los revisores de este texto. ¿Cuál es la utilidad práctica, real o potencial, de esta investigación para el beneficio social? Considero que el relacionar la vivencia del espacio, a través de la valoración del cuerpo, permite reconocer que el espacio no es un contenedor en el que se desarrollan actividades, sino que es una construcción social y personal que va variar en función del momento que cada persona viva y de las relaciones que en ese momento se establezcan. El espacio, entonces, va a ser un reflejo de la vida de las personas.

Después de la ciudad

Este trabajo buscó construir, de manera conjunta con los entrevistados, un discurso en el que se recuperara su historia, su migración a Tijuana, sus razones y su situación actual. Todos ellos han realizado estos movimientos migratorios sospechando, quizá sin saberlo, lo que afirma Calogne (2013), que la organización del espacio -el control de éste- tiene como objetivo ulterior la organización y el control de la vida de los sujetos. El discurso de estos hombres se basó en elementos que se repitieron constantemente: las prácticas homoeróticas, la migración, el lugar de donde provienen y lo que esperan y viven en Tijuana.

Pero el espacio no es sólo materialidad. Hay algo más que son las ideas sobre estos espacios: leyendas, historias, pensamientos compartidos. También, como evidenció el trabajo de Lefebvre (1974), lo que se espera del espacio, los planes, los proyectos, las intenciones, crean el espacio para las personas y crean personas para el espacio, aunque sea un espacio invisible para los demás como afirma Fuchs (2007). Como menciona Spinoza, el espacio es un modo de substancia percibido a partir de los atributos del pensamiento y de la extensión. La materialidad y las ideas llegan a nuestros cuerpos y a nuestras mentes. Las afectan. Es por la capacidad de paralelismo que hay una actuación sincronizada. La percepción de nuestro alrededor nos *afecta*, nos motiva a actuar de cierta forma, nos detiene, nos acerca, nos aleja.

Las maneras en que Tijuana afecta a estos hombres son únicas. De acuerdo con P3PLI: “Diversos hombres pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos”. Lo que la ciudad fue para cada uno de ellos, en un principio, ha cambiado porque todos han vivido y experimentado muy diferentes sentimientos. La ciudad es para ellos, pero sólo durante el ahora. Cambia constantemente.

Como se reconoció en la introducción y en el apartado metodológico, esta investigación y la manera de acercarse a ella y co-construir la información responde a intereses personales. En ese sentido, las categorías de análisis planteadas responden a intereses personales.

Respecto a la cuestión sobre las prácticas homoeróticas, en un principio había considerado esa idea como la que fungiría como la base de la investigación y que a partir de ella se organizarían los testimonios. Una vez iniciado el trabajo de campo, fue evidente que los hombres contactados nombraban su deseo desde la identidad *gay* y entonces hubo de ser reconsiderada; sin embargo, durante las entrevistas y profundizando en ese aspecto, fue posible comprender que esa identidad se usa como una excusa, como una justificación de que ellos se sientan atraídos hacia otros hombres. El consumo cultural que llevan a cabo y sus vidas poco tienen que ver con el hegemónico término *gay* pero ellos se asen a él porque los protege del oprobio del homoerotismo en una sociedad tan conservadora como la mexicana. Al considerar esta situación, el concepto de prácticas homoeróticas fue reincorporado pues comprende un amplio abanico de prácticas que quedan soslayadas bajo identidades o categorías médicas.

A partir de un trabajo de campo de casi seis meses en la ciudad de Tijuana, fue también posible vivir y caminar la ciudad con ellos, realizar sus actividades diarias con la creencia de que es en esas actividades en las que, lentamente, se solidifica su idea de la ciudad. A través de la cotidianeidad, que está bajo la influencia de un pasado al que ya no se quiere regresar y de un futuro prometedor, el presente en Tijuana es todo lo que ellos tienen y ahí todas sus actividades tienden hacia ese cambio que buscan.

Es necesario remarcar la idea de que la interpretación de las historias de vida de los entrevistados fue de manera conjunta y, recuperando la idea de Spinoza, estuvo afectada por eventos pasados de cada uno de los implicados. En ese sentido, lo escrito es un reflejo de una interacción única en un momento específico.

Las historias aquí recuperadas son el testimonio de sus vidas en función de la valoración de sus prácticas homoeróticas y su migración a Tijuana. A varios de ellos, apenas a unos meses de haber llegado, la ciudad los expulsaba, ellos querían regresar a sus lugares de origen. Con un poco de tiempo y de perseverancia se mantuvieron ahí y entonces, “El odio que es enteramente vencido por el amor, se convierte en amor; y por eso el amor es más grande que si no lo hubiese precedido el odio” 3PXLIV. Ahora ven a la ciudad como esa prueba de superación que vencieron.

Joseph, que ahora se encuentra en Veracruz, sin mayor relación con Tijuana más que sus pensamientos, se esfuerza en llegar allá porque “aunque no existan ni estén presentes los cuerpos externos por los que ha sido afectado una vez el cuerpo humano, podrá el alma, sin embargo, considerarlos como si estuvieran presentes” y como el atributo de pensamiento tiene paralelismo con el de extensión, los cuerpos actúan en consecuencia a pesar de que el cuerpo no esté presente.

A través de la organización y control de la ciudad de Tijuana, Carlos busca hacerse independiente a la par que persigue un sueño; Damián busca dejar un pasado de violencia y abusos en Sinaloa; Nicky busca escaparse del posible control y entrometimiento de sus padres que no están de acuerdo con su modo de vida y explora nuevas posibilidades de estudio y de trabajo a la par que busca acercarse a la sociedad californiana que ha tenido tanto peso para él; Luis incursiona en el activismo y expande sus posibilidades de actuación mientras que ha conseguido una estabilidad económica y laboral anhelada; Andrés, que lleva 25 años viviendo en Tijuana, ha experimentado grandes cambios como dejar de trabajar en la escena nocturna a ahora que trabaja en la cocina de una escuela. Todos ellos se esfuerzan en que Tijuana siga existiendo porque, consideran la posibilidad de que, de no ser así, tendría que existir algo más y, dado que sus posibilidades de actuar son hasta cierto punto limitadas, podría suceder el lugar desde el que vinieron.

El caso de Leonardo es curioso en ese sentido. A los otros entrevistados la ciudad los jala y los mantiene ahí. A él lo aleja del miedo de encontrarse a su ex novio en las calles. A partir de este alejamiento, también se construye una vida con mayores facilidades en Minnesota que le permita vivir holgadamente en Tijuana. Spinoza explica que “Todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que suceda”. Y para él su alegría ya no es Tijuana sino Minnesota. Él se esfuerza en que suceda, en que no se acabe porque sabe que cuando se acabe algo va a tener que suceder y eso puede ser Tijuana. Lo mismo pasó en el momento en que quería que Tijuana se acabara, no sólo para que ya no existiera sino para que, en su lugar, existiera Minnesota.

Andrés, Luis y Leonardo compraron una casa y están en el proceso de pagarla. Para ellos esto significa que la ciudad será más que un simple recuerdo o algo que se

acabará, como lo ve, por ejemplo, Carlos. El acto de comprar una casa es una de las empresas más importantes de sus vidas y, sin duda alguna, en la que tendrán que invertir más dinero.

Todos hubieron de pasar un proceso para asentarse en Tijuana. Un examen de admisión para Nicky; posibilidades de trabajo para Carlos, Andrés, Leonardo, Luis o Damián; un engorroso proceso migratorio para Joseph en el que pelagra su permanencia en el país. Él es el que más ansia Tijuana, lo hace porque sabe que le es difícil, más difícil que a los demás que pueden llegar a ella con sólo tomar un autobús, un avión o pedir *raite*. Joseph no, él está varado en una ciudad que no le gusta y teme cuando, mientras viaja en autobús, que se acerca un policía a interrogarlo y le pide a su Dios que no le pregunten el Himno Nacional porque no se lo sabe y porque lo pueden deportar a Honduras y regresarlo a la violencia de la que, como muchos, viene huyendo.

Estos hombres llegaron a la ciudad con urgencia pero ya no son los dipsómanos que cruzan la frontera en una noche desde hace cien años y para quienes el tiempo no ha pasado porque Tijuana sigue siendo lo mismo. Estos son hombres nuevos para quienes Tijuana no es solo una noche, sino que la ven como largos años, como una vida que los espera.

Es posible decir que Carlos es el único que llegó a Tijuana sin huir de su ciudad natal aunque sí buscaba algo en Tijuana pero pudo haber esperado para obtenerlo, pudo haber sido cualquier otra ciudad porque a Tijuana nada que no fuera su trabajo lo atraía ni lo atraía. Andrés llegó con su pareja porque éste había tenido problemas en Laredo; Luis aborrecía Zacatecas porque sentía que su vida se había estancado; Nicky estaba abrumado con la Ciudad de México que ya no le ofrecía algo que no fuera un ambiente viciado por las drogas; Damián huía de la violencia en su familia, en su relación de pareja y del vestirse de mujer para expresar su deseo; Joseph también huía de la violencia, de una estructural que carcome a su país y Leonardo se alejaba de las facilidades de vivir en el hogar paterno, de las facilidades y de las concesiones que disfrutaba.

Hay otra cuestión importante y es la referente a la relación entre Tijuana y San Diego. Las ciudades colindan, pero, a diferencia de los monjes de Un Ko ⁴² en Myohyang y Haenam, esas ciudades no miran hacia el norte y hacia al sur respectivamente. Ambas miran al norte. Tijuana empieza a desarrollarse a partir del límite internacional. Después de 120 años de mirar fijamente hacia el norte, de no parpadear, sus ojos ya no se mueven; ya no se puede ver a sí misma. Los ojos de San Diego también enfocan hacia el norte. En algún momento se detienen en las fachadas de cristal de sus edificios y, narciso embelesado, contemplan su propia belleza. Es posible que, en un desenfoque, en un parpadeo, Tijuana aparezca de soslayo.

A pesar de esta cercanía, Tijuana y su condición transfronteriza no lo es para todos sus ciudadanos. Según estimaciones previamente referidas cerca de tres cuartos de la población no pueden cruzar legalmente al otro lado. Para ellos la frontera es tan impenetrable como para quienes no viven cerca de ella. Quizá eso la vuelva más insoportable. Como Damián mencionó, “no he sacado la visa porque no tengo interés. Tengo varias oportunidades pero no la he tramitado”. Este testimonio oculta el hecho de que, ante las condiciones de carencia requeridas para el trámite de la obtención de la visa, desde ahora anticipan la dificultad de realizar ese engorroso trámite y reconocen que sus actuales características no podrían asegurarles un resultado favorable.

Estos muchachos hicieron sólo vagas menciones a sus cuerpos. Las diferencias que atraviesan los cuerpos están presentes todo el tiempo pero pocas veces son enunciadas. Leonardo habló de que el otro lado no le interesaba porque podrían tratarlo mal por verse como mexicano; Nicky mencionó que se siente vulnerable en Tijuana, quizá incapaz de defenderse ante una situación de peligro. Ellos perciben desde sus cuerpos y sus ideas que son afectados por la presencia de otros cuerpos y de otras ideas.

Hay algo más que es menesteroso apuntar. La idea de los sujetos con prácticas homoeróticas estuvo presente en esta investigación desde sus inicios. Al llegar a Tijuana, la obcecación de que los sujetos investigados tuvieran prácticas

⁴² En referencia al poema *South and North* de Un Ko en el que habla sobre la separación entre las dos Coreas.

homoeróticas pero no se reconocieran como *gay s* estaba presente. Con el paso del tiempo fue evidente que esta situación sería difícil, que, como diría Pável Granados (2010, p. 206), “No puedo ir mucho más allá. Los fantasmas que persigo se desvanecen; sé que existe una experiencia amorosa que eligió salvarse a sí misma a cambio de no existir para nosotros. Se encuentra del otro lado del lenguaje, protegida”. Las experiencias existen, no hay duda alguna de ello; lo difícil es que existan en el lenguaje, que sean mencionadas por los hombres que participan de ellas, que las compartieran.

La aparente inocuidad del término *gay* no se cumplió con los hombres entrevistados. Durante las entrevistas fue posible percibir que, aún estando en un ambiente de relativa confianza, algunos de los entrevistados dudaban un poco al hablar de su sexualidad. Afirmaban ser *gay s* pero la palabra no les hacía sentirse cómodos. A veces había risillas, movimientos involuntarios del cuerpo, miradas desviadas denotando cierta incomodidad. Es posible que esa incomodidad se deba a que ellos, de cuerpos horadados, no se reconozcan en el espejo de los cuerpos impuesto por esa identidad. Los contornos no empatan. Puede que se refieran a esa identidad sólo por mencionar su deseo pero que no se sientan identificados con el consumo cultural, con las exigencias que representa. Cabe hacer mención, aunque sin ser tan radicales, de las ideas de Lemebel y sus percepciones, horadadas por sus condiciones de raza, nivel sociocultural y edad, al encontrarse en un ámbito culturalmente diferente al suyo donde se acepta lo *gay* como expresión cultural siempre y cuando exista un sustento material y social que le permita arraigarse a esa identidad (Maristany, 2004). Por esta razón volvió la idea de los sujetos con prácticas homoeróticas reconociendo así que la identidad *gay* es tan sólo una de las múltiples posibilidades – la más visible - que pueden ser abarcadas dentro de esta categoría.

Si todos ellos buscaron reorganizar su vida en Tijuana, seguramente las cuestiones previamente mencionadas tuvieron un impacto importante. La ciudad nueva, la ciudad sin pasado ni futuro, sólo un presente maleable motivó a estos hombres a buscar, mediante la migración, una renegociación de una vida insostenible puesto que en Tijuana todos tenían algo más seguro que en otra ciudad: el trabajo, la familia, la pareja, la universidad, la esperanza de una seguridad, de una confianza

largamente negada. En Tijuana sus cuerpos eran nuevos, no había errores pesados, pasados. Quizá más que eso, todos ellos buscaban cambiar en Tijuana, buscaban ser alguien más, alguien largamente anhelado, alguien que no fuera el mismo que, el que desde una ciudad lejana, soñaba con Tijuana.

Referencias

- Águilar Díaz, M. Á. (2014). Corporalidad, espacio y ciudad: rutas conceptuales. In A. García Andrade & O. Sabido Ramos (Eds.), *Cuerpo y Afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 317–346). Ciudad de México: UAM.
- Aguirre, P. (2010). *Quito Gay . Al borde del destape al margen de la Ciudad*. Quito: FLACSO-Abya Yala.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Aliaga, J. V., & Cortes G, J. M. (2015). *Desobediencias*. Barcelona: Egales.
- Alonso, G. (2016). Introducción Heteroestructuras fronterizas: entre umbrales intangibles, fronteras-muro y situaciones de transfronteridad. In G. Alonso (Ed.), *Fronteras Simbólico-culturales, nacionales e internacionales Los efectos en la vida de las gentes y sus sociedades* (pp. 13–32). COLEF.
- Alonso, M., & Balbuena, R. (2004). Tijuana, las esquinas del sexo, los rincones del placer. *Ciudades*, 62, 7–14.
- Álvarez, S. (2001). Diferencia y teoría feminista. In E. Beltrán & V. Maquieira (Eds.), *Feminismos Debates teóricos contemporáneos* (pp. 243–283). Madrid: Alianza.
- Anderson, K., & Smith, S. J. (2001). Editorial: Emotional geographies. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26, 7–10.
- Anthias, F. (2008). Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging. *Translocations: Migration and Social Change*, 4(1), 5–20.
- Anzaldúa, G. (2015). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*. Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Aronson, J. (1999). Homosex in Hanoi? Sex, the Public Sphere and Public Sex. In W. Leap (Ed.), *Public Sex Gay Space* (pp. 203–221). Columbia University Press.
- Arroyo, L., & Amador, K. (2014). Turismo y prostitución masculina en Cancún. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 293–318).
- Balbuena, R. (2014). *Gays en el desierto*. Mexicali: UABC.
- Belausteguigoitia, M. (2015). Intriducción. In *Borderlands/La frontera La nueva mestiza* (pp. 13–

44). Ciudad de México: PUEG, UNAM.

Bell, D. J. (1991). Insignificant others : lesbian and gay geographies'. *Area*, 23(4), 323–329. <https://doi.org/10.2307/20003016>

Bender-Baird, K. (2016). Peeing under surveillance: bathrooms, gender policing, and hate violence. *Gender, Place and Culture*, 23(7), 983–988.

Berúmen, H. F. (2003). *Tijuana la horrible Entre la historia y el mito*. Tijuana: El Colef.

Berúmen, H. F. (2005). Tijuana In: La parábola del mal o la creación de un mito. In *Tijuana In* (pp. 10–17). Tijuana.

Bourdieu, P. (2015). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Brent Ingram, G., & et. al. (Eds.). (1997). *Queers in Space Communities | Public Places | Sites of Resistance*. Washington.

Brickell, C. (2015). Networks of affect, male homoeroticism and the Second World War: a soldier's archive. *Social and Cultural Geography*, 16(2), 183–202.

Cáceres, C., Salazar, X., Rosasco, A. M., & Fernández, P. (2005). Ser hombre en el Perú. La infidelidad, la violencia y la homofobia en la experiencia masculina. In *Varones latinoamericanos: estudios sobre sexualidad y reproducción* (pp. 27–46). Buenos Aires: Paidós.

Cajas, J. (2013). La frontera norte: Cartografía de un “modelo para armar.” In M. Olmos (Ed.), *Fronteras Culturales, alteridad y violencia* (pp. 75–96). Tijuana: COLEF.

Calonge, F. (2013). *Los sentidos de la ciudad Sobre cómo mujeres y hombres ordenan sus espacios vitales*.

Campbell, F. (2014). *Regreso a casa*. Tijuana: CONACULTA CECUT.

Campos-Delgado, A., & Hernández, A. (2015a). Introducción Líneas, límites y colindancias. In A. Hernández & A. Campos-Delgado (Eds.), *Líneas, límites y colindancias Miradas a las fronteras desde América Latina* (pp. 7–26). Tijuana: COLEF.

Campos-Delgado, A., & Hernández, A. (2015b). Vivir en la frontera: Una mirada a las prácticas socioculturales en la región Tijuana-San Diego. In A. Hernández & A. Campos-Delgado (Eds.), *Líneas, límites y colindancias Miradas a las fronteras desde América Latina* (pp. 143–180). Tijuana: COLEF.

Carter, G. (1977). A Geographical Society should be a Geographical Society. *Professional Geographer*, 29, 101–102.

Cedillo, P., García, A., & Sabido, O. (2016). Afectividad y emociones. In H. Moreno & E.

- Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género Volúmen 12* (pp. 15–34). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Chapman, T. (2010). Geography of/and sexuality. In B. Warf (Ed.), *Encyclopedia of Geography* (pp. 2538–2540).
- Connell, R. (1987). Gender Regimes and the Gender Order. In *Gender and power: society, the person and sexual politics* (pp. 119–142). Sydney: Allen & Unwin.
- Connell, R. (1995). *Masculinidades* (2nd ed.). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Contreras, C. (2015). La reproducción de la frontera en la vida cotidiana. Interacciones sociales entre Coahuila, México y Texas, Estados Unidos. In A. Hernández & A. Campos-Delgado (Eds.), *Líneas, límites y colindancias Miradas a las fronteras desde América Latina* (pp. 207–222). Tijuana: COLEF.
- Córdova, R. (2014). De arrabal extramuros a zócalo de placer: continuidades y cambios en territorios e identidades del turismo homoerótico en el puerto de Veracruz. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 205–226).
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299.
- Cresswell, T. (2009). Place. In N. Thrift & R. Kitchen (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (Vol. 8, pp. 169–177).
- Dasha, R., & Alvarado, V. (2004). Una mirada al espacio *gay* de Cuernavaca. *Ciudades*, 62, 52–55.
- De Barbieri, T. (1992). Sobre la categoría de género. Una introducción teórico metodológica. *Revista Internacional de Sociología*, 4(2–3), 147–178.
- de la Cruz, M. (2010). *Hacerse hombres cabales Masculinidad entre tojolabales*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH.
- de la Roca, H. (2005). *Tijuana In*. Tijuana: Librerías El Día.
- Díaz, M. E. (2006). Jerarquías y resistencias: raza, género y clase en universos homosexuales. In M. Viveros, C. Rivera, & M. Rodríguez (Eds.), *De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina* (pp. 283–304). Bogotá: Tercer Mundo.
- Elder, G., Knopp, L., & Nast, H. (2003). Sexuality and Space.pdf. In G. J. Gaile & C. J. Wilmott (Eds.), *Geography in America at Dawn of the 21st Century* (pp. 200–208). Oxford

University Press.

- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004a). *Insult and the Making of the Gay Self*. Duke University Press.
- Eribon, D. (2004b). *Una moral de lo minoritario Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama.
- Ey, M., Sherval, M., & Hodge, P. (2017). Value, Identity and Place: unearthing the emotional geographies of the extractive sector. *Australian Geographer*, 48(2), 153–168. <https://doi.org/10.1080/00049182.2016.1251297>
- Figuroa, J. (2005). Elementos para el estudio de la sexualidad y la salud de los varones integrantes de las Fuerzas Armadas. In E. Pantélides & E. López (Eds.), *Varones latinoamericanos: estudios sobre sexualidad y reproducción* (pp. 200–208). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1 La voluntad del saber* (2nd ed.). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). Des Espace Autres - Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. *Architecture /Mouvement/ Continuité*, (March 1967), 1–9.
- Fountain-stokes, L. La. (1997). De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer, (1997), 138–157.
- Fuchs, T. (2007). Psychotherapy of the lived space: A phenomenological and ecological concept. *American Journal of Psychotherapy*, 61(4), 423–439.
- Gaxiola, R., & Bringas, N. (2014). Con el estigma auestas: turismo sexual y prostitución de varones en Tijuana. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 319–358).
- Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura Perspectivas teóricas de investigación*. Ciudad de México: UAM.
- Goel, U. (2015). From methodology to contextualisation. The politics and epistemology of intersectionality. *Raisons Politiques*, 2(58), 25–38.
- Golubov, N. (2016). Interseccionalidad. In H. Moreno & B. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género Volumen 1* (pp. 197–213). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- González-López, G. (2009). *Travesías eróticas La vida sexual de mujeres y hombres migrantes de*

México. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

- Granados, P. (2010). Un grito aquí en la sangre. In M. Schuessler & M. Capistrán (Eds.), *México se escribe con J* (pp. 202–206). Ciudad de México.
- Grotstein, J. S. (2001). Some Reflections on the Psychoanalytic Theory of Motivation: Toward a Theory of Entelechy. *Psychoanal. Inq.*, 21(5), 572–588.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harvey, D. (1996). From space to place and back again. In *Justice, Nature and the Geography of Difference* (pp. 3–29).
- Hernández, P. (2014). Sexo comercial entre hombres: una aproximación antropológica en espacios turísticos mexicanos. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 59–105).
- Hobsbawm, E. (2004). *Historia del Siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual*. Melusina.
- Humphreys, L. (1999). Tearoom Trade: Impersonal sex in Public Places. In W. Leap (Ed.), *Public Sex Gay Space* (pp. 29–55). Columbia University Press.
- Iglesias, N. (2014). Tijuana provocadora. Transfronteridad y procesos creativos. In J. Valenzuela (Ed.), *Transfronteras Fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 97–127). Tijuana: COLEF.
- Joysmith, C. (2015a). Nepantla y escritura chicana. In C. Joysmith (Ed.), *Nepantla: liminalidad y transición Escritura chicana de mujeres* (pp. 11–28). Ciudad de México: CISAN, UNAM.
- Joysmith, C. (2015b). Nepantleo, poesía chicana femenina y traducción. In C. Joysmith (Ed.), *Nepantla: liminalidad y transición Escritura chicana de mujeres* (pp. 33–60). Ciudad de México: CISAN, UNAM.
- La Fountain-Stokes, L. (2008). Queer diasporas, boricua lives: A meditation on sexile. *Review - Literature and Arts of the Americas*, 41(2), 294–301.
- Laguarda, R. (2004). La construcción del deseo. *Ciudades*, 62, 43–51.
- Laguarda, R. (2011). *La calle de Amberes: gay street de la Ciudad de México*. Ciudad de México: UNAM, Instituto Mora.
- Lamas, M. (2015). Género. In H. Moreno & E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género Volúmen 1* (pp. 155–170). PUEG, UNAM.

- Lefebvre, H. (1974). *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Lewis, N. M. (2014). Moving "Out," Moving On: Gay Men's Migrations Through the Life Course. *Annals of the Association of American Geographers*, 104(2), 225–233.
- List, M. (2009). *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. Ciudad de México: Eón.
- List, M., Enríquez, M. Á., & Teut. (2010). La socialidad gay en el espacio público de Puebla. In M. List & A. Teutle (Eds.), *Florilegio de deseos Nuevos enfoques, estudios y escenarios de la disidencia sexual y género* (pp. 175–198). Ciudad de México: Eón.
- List, M., & Teutle, A. (2008). Turismo sexual: sauna para varones en la ciudad de Puebla. *Teoría y Praxis*, 5(5), 113–122.
- Lizárraga, X. (2012). *Semánticas homosexuales Reflexiones sobre la antropología del comportamiento*. Ciudad de México: INAH.
- Lopes, V. (2015). Migrações internas e internacionais motivadas por orientação sexual e identidade de gênero. *Travessia Revista Do Migrante*, 77, 29–48.
- López, Á. (2014). Trabajo sexual masculino en contextos turísticos de la Ciudad de México. In Á. López & A. M. van Broeck (Eds.), *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 135–180). UNAM.
- López, Á., & Carmona, R. (2008). Turismo sexual masculino-masculino en la ciudad de México. *Teoría y Praxis*, 5, 99–112.
- López, Á., & Sánchez, Á. (2004). Dinámica territorial del deseo queer en Monterrey López,. *Ciudades*, 62, 25–33.
- López, G. (2009). *La guerra del 47 y la resistencia popular a la ocupación*. Querétaro: Ocean Sur.
- López, H. (2006). Emociones, afectividad y feminismo. In *Cuerpo y Afectividad en la sociedad contemporánea* (Vol. 8, pp. 1–26).
- López, H. (2015). Prólogo. In *La política cultural de las emociones* (pp. 9–18). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Lord, B. (2010). *Spinoza's Ethics*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Lorde. (1984). *Sister Outsider. Essays and Speeches*. The Crossing Press.
- Low, S. M. (2003). Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture. *Space and Culture*, 6(1), 9–18.

- Mai, N., & King, R. (2009). Love, sexuality and migration: Mapping the issue(s). *Mobilities*, 4(3), 295–307.
- Maristany, J. J. (2004). Postestructuralismo Y Políticas De La Identidad En Lemebel. *Lectures Du Genre N° 4 : Lecturas Queer Desde El Cono Sur*, (4), 17–25.
- Mason, J. (2007). *Qualitative Researching*. (J. Mason, Ed.), *Qualitative Researching*. SAGE Publications.
- Matos, R., & Ribeiro, M. (1995). Territórios da prostituição nos espaços Públicos da área central do Rio. *Boletim Goiano de Geografia*, 15(1), 57–79.
- Mendoza, C., & Medina, P. (2014). Turismo sexual gay en Puerto Vallarta. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 261–292).
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Monsiváis, C. (2007). De las variedades de la experiencia homoerótica. In *Masculinidad e intimidad Identidad, sexualidad y SIDA* (pp. 7–43). Ciudad de México: PUEG, Miguel Ángel Porrúa.
- Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Nelson, L. (2016). Geografía feminista anglosajona: reflexiones hacia una nueva geografía global. In M. V. Ibarra García & I. Escamilla-Herrera (Eds.), *Geografías feministas de diversas latitudes Orígenes, desarrollo y temáticas contemporáneas* (pp. 21–54). Ciudad de México.
- Núñez, C. (2015). Queering Nepantla: escritura ritual y performatividad fronteriza en Borderlands/La Frontera. In C. Joysmith (Ed.), *Nepantla: liminalidad y transición Escritura chicana de mujeres* (pp. 73–88). Ciudad de México: CISAN, UNAM.
- Núñez, G. (2004). Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México. In G. Careaga & S. Cruz (Eds.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis* (pp. 317–346). Ciudad de México: PUEG, Miguel Ángel Porrúa.
- Núñez, G. (2007). *Masculinidad e intimidad identidad, sexualidad y sida*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Núñez, G. (2013). Seeve/Frescos sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoema (yaquis) de Sonora, México. *Antropología Sexual*, 4(1), 121–135.

- Núñez, G. (2015). *Sexo entre varones Poder y resistencia en el campo sexual* (3rd ed.). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Pacheco, L. (2004). La organización urbana del deseo. *Ciudades*, 62, 3–6.
- Palaverisch, D. (2002). La ciudad que recorro. Un flaneur en Tijuana. *Literatura Mexicana*, 13, 215–227.
- Palaverisch, D. (2012). Ciudades invisibles: Tijuana en la obra de Federico Campbell, Luis Humberto Crosthwaite, Francisco Morales y Heriberto Yopez. *Iberoamericana*, 12, 99–111.
- Pérez, J. (2014). “Prostiturismo” entre hombres en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 181–204).
- Pérez, R. (2016). *Territorialidad de los lugares de socialización para hombres que tienen sexo con otros hombres en Lima, Perú*. Tesis de Maestría, UNAM, México.
- Perlongher, N. (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca.
- Pettid, M. J. (2008). Cyberspace and Spance for *Gay s* in South Korea. In T. R. Tangherlini & S. Yea (Eds.), *Siting Critical Approaches to Korean Geography* (pp. 173–185). University of Hawai’i Press, Honolulu.
- Pimienta, O. (2006). *La Libertad: ciudad de paso*. Tijuana: CONACULTA CECUT.
- Preciado. (2009). Terror anal. In *El deseo homosexual* (pp. 133–174). Melusina.
- Qian, J. (2017). Beyond heteronormativity? *Gay* cruising, closeted experiences and self-disciplining subject in People’s Park, Guangzhou. *Urban Geography*, 38(5), 771–794.
- Qian, J., & Zhu, H. (2014). Chinese urban migrants’ sense of place: Emotional attachment, identity formation, and place dependence in the city and community of Guangzhou. *Asia Pacific Viewpoint*, 55(1), 81–101. <https://doi.org/10.1111/apv.12039>
- Rakic, T. (2011). Philosophies of the visual [method] in tourism research. In *An Introduction to Visual Research Methods in Tourism* (pp. 18–32). New York: Routledge.
- Ramírez, B. R., & López, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. Ciudad de México: UNAM.
- Ramírez, F. (2013). Cuestionamientos a la Geografía a partir del Cruising entre Hombres en Bogotá. *Revista Latino-Americana de Geografía e Género*, 4(2), 134–147.
- Ramos, M., & Vázquez del Águila, E. (2005). Derechos sexuales y reproductivos. El punto

- de vista de los varones en dos contextos del Perú. In E. Pantelides & E. López (Eds.), *Varones latinoamericanos: estudios sobre sexualidad y reproducción* (pp. 197–236). Buenos Aires.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. In M. Lamas (Ed.), *El género La construcción cultural de la diferencia sexual* (4th ed., pp. 35–96). Ciudad de México: PUEG, Miguel Ángel Porrúa.
- Sánchez, Á., & López, Á. (2000). Visión geográfica de los lugares gay de la ciudad de México. *Cuicuilco*, 7, 1–16.
- Sánchez, C. (2001). Feminismo liberal, radical y socialista. In E. Beltrán & V. Maquieira (Eds.), *Feminismos Debates teóricos contemporáneos* (pp. 17–74). Madrid: Alianza.
- Sánchez, C. (2005). Genealogía de la vindicación. In *Feminismos Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Sánchez, R. (2004). Territorialidad y homosexualidad. *Ciudades*, 62, 56–61.
- Sarabia, L. (2005). El largo sueño de Tijuana In. In *Tijuana In* (pp. 7–10). Tijuana: Librerías El Día.
- Sassen, S. (1992). Why Migration? *Report on the Americas*, 26(1), 14–47.
- Serret, E. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Genéros*, 9, 71–97.
- Sharp, H. (2005). Why Spinoza Today? Or, “A Strategy of Anti-Fear.” *Rethinking Marxism*, 17(4), 591–608.
- Shmite, S., & Nin, M. C. (2007). Geografía cultural. *Huellas*, 11, 168–194.
- Soto, P. (2003). Sobre género y espacio: una aproximación teórica. *Géneros*.
- Soto, P. (2015). Espacio y género: problemas, momentos, objetos. In H. Moreno & E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género Volúmen 1* (pp. 77–90). Ciudad de México: PUEG, UNAM.
- Spain, D. (1992). *Gendered Spaces*. The University of North Carolina Press.
- Spinoza, B. (2015). *Ética explicada según el orden geométrico* (8va edición). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Steinberg, J. (2016). Affect, Desire, and Judgement in Spinoza’s Account of Motivation. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(1), 67–87.
- Tabucena, M. (2015). Borderlands/La Frontera de Gloria Anzaldúa "Que veinte años no es

- nada!: una relectura desde mi Nepantla. In C. Joysmith (Ed.), *Nepantla: liminalidad y transición Escritura chicana de mujeres* (pp. 89–102). Ciudad de México: CISAN, UNAM.
- Tattelman, I. (1997). The meaning at the wall: Tracing the gay bathhouse. In *Queers in Space. Communities, Public Places and Sites of Resistance* (pp. 391–406).
- Tattelman, I. (1999). Speaking at the Gay Bathhouse: Communicating in Sexually Charged Spaces. In W. Leap (Ed.), *Public Sex Gay Space* (pp. 71–94). Columbia University Press.
- Teutle, A., & List, M. (2015). *Húmedos placeres Sexo entre varones en saunas de la ciudad de Puebla*. Ciudad de México: UAM, La Cifra.
- Trujillo, G. (2007). *Visiones y espejismos La sabiduría de las arenas*. Tijuana: FORCA Noroeste.
- Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions, Attitudes, and Values*.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Valentine, G. (2005). Tell me about...: using interviews as a research methodology. In R. Flowerdew & D. Martin (Eds.), *Methods in Human Geography* (2nd ed), pp. 110–127. Pearson Prentice Hall.
- Valenzuela, J. (2014). Transfronteras y límites liminales. In J. Valenzuela (Ed.), *Transfronteras Fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 17–44). Tijuana: COLEF.
- Vargas, S., & Alcalá, B. (2014). Aspectos territoriales de la prostitución masculina vinculada al turismo sexual en Acapulco. In *Turismo y sexo en México. Cuerpos masculinos en venta y experiencias homoeróticas. Una perspectiva multidisciplinaria* (pp. 227–260). Ciudad de México: UNAM.
- Vidal Moranta, T., & Pol Urrútia, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario De Psicología*, 36(3), 281–297.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17.
- West, C., & Zimmerman, D. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2), 125–151.
- Wimark, T. (2016). Migration motives of gay men in the new acceptance era: a cohort study from Malmö, Sweden. *Social and Cultural Geography*, 17(5), 605–622.
- Wise, A., & Velayutham, S. (2017). Transnational Affect and Emotion in Migration Research. *International Journal of Sociology*, 47(2), 116–130.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193–209.