

Encarnaciones homosexuales. Notas etnográficas sobre la producción de la carne y la performatividad del cuerpo sexuado

*Francisco Hernández Galván**

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO REFLEXIONA LOS ACONTECIMIENTOS RELACIONADOS CON EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD A PARTIR DE ALGUNAS EXPERIENCIAS DE TRABAJO DE CAMPO. EN LA ELABORACIÓN DE UNA ETNOGRAFÍA QUE VERSA SOBRE LOS PROCESOS DE ENUNCIACIÓN, ENUNCIAMIENTO Y SUBJETIVACIÓN IDENTITARIA CEÑIDOS EN EL DESPLAZAMIENTO DE VARONES HOMOSEXUALES EN LA CIUDAD DE PUEBLA. LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA SE CIÑE EN UNA DISCUSIÓN CRÍTICA SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL CUERPO SEXUADO A TRAVÉS DE NARRACIONES DE SUJETOS HOMOSEXUALES.

PALABRAS CLAVE: SEXUALIDAD – PERFORMATIVIDAD – MATERIALIDAD DEL CUERPO SEXUADO – ETNOGRAFÍA.

HOMOSEXUAL INCARNATIONS ETHNOGRAPHIC NOTES ON THE PRODUCTION OF CORPORALITY AND PERFORMATIVITY OF THE SEXED BODY

ABSTRACT

THE PRESENT ARTICLE REFLECTS ON EVENTS RELATED TO THE BODY AND SEXUALITY FROM SOME FIELD WORK EXPERIENCES. ELABORATING AN ETHNOGRAPHY THAT TREATS ABOUT ENUNCIATION, STATEMENT AND IDENTITY SUBJECTIFICATION PROCESSES THAT FIT TO HOMOSEXUAL MEN' MOBILITY IN THE CITY OF PUEBLA. THE ETHNOGRAPHY EXPERIENCE IS CONFINED TO A CRITICAL DISCUSSION ABOUT THE SEXED BODY'S PRODUCTION THROUGHOUT HOMOSEXUAL MEN' NARRATIONS.

KEYWORDS: SEXUALITY – PERFORMATIVITY – MATERIALITY OF THE SEXED BODY – ETHNOGRAPHY.

* Maestro en Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colegio de Antropología Social.
Correo electrónico: franckhg93@gmail.com

“Pero acaso habría que descender una vez más por debajo de la vestimenta, acaso habría que alcanzar la misma carne, y entonces se vería que, en algunos casos, en su punto límite, es el propio cuerpo el que vuelve contra sí su poder utópico y hace entrar todo el espacio de lo religioso y lo sagrado, todo el espacio del otro mundo, todo el espacio contra-mundo, en el interior mismo del espacio le está reservando. Entonces, el cuerpo, en su materialidad, en su carne, sería como el producto de sus propias fantasías”.

M. Foucault, *El cuerpo utópico y las heterotopías*.

El presente artículo reflexiona los acontecimientos relacionados con el cuerpo y la sexualidad a partir de una experiencia de trabajo de campo (en la elaboración de una etnografía que versa sobre los procesos de enunciación, enunciamiento y subjetivación identitaria ceñidos en el desplazamiento de varones homosexuales a la ciudad de Puebla). De tal manera, la experiencia etnográfica profundiza una discusión crítica sobre la producción del cuerpo sexuado a través de narraciones de sujetos homosexuales.

En Julio del 2017 me encontraba con Esteban, fuimos unos días a su comunidad de origen. Regresaba de la ciudad de Puebla, tras las vacaciones de verano, a pasar un par de días con su familia. El lugar: un barrio de Xalapa, Veracruz, al sur de la ciudad. Este escenario no sólo es distante en tanto clima y paisaje a Puebla, sino que el lugar guarda una estrecha relación con la percepción corporal de él, lo anterior resulta importante para vislumbrar las relaciones que existe entre el clóset y la materialidad de la carne ya que tal parecía que el cuerpo de Esteban se volvía cada vez más rígido mientras avanzaba al encuentro con su familia, con su casa. Con parte de su historia.

Fueron tres horas de recorrido para llegar a la casa de Esteban. En este trayecto pude notar el nerviosismo y la inquietud de Esteban por regresar unos días a su lugar de crecimiento. Podríamos decir que eran situaciones imperceptibles, que uno se puede poner nervioso o ansioso cuando viaja a otro lugar. Sin embargo, considero que, no son fortuitas en este tipo de situaciones. Fueron tres horas de recorrido, así como tres cosas que saltaron a mi vista, la primera: la indumentaria con la que iba vestido. Portaba una gorra, cosa que –al menos en mi interacción con él– no lo había visto usar, el pantalón con el que se vestía era un poco más holgado de los que usualmente se le podía ver. Cosas imperceptibles, insisto. Pero que cobran relevancia en determinados momentos. Si partimos del hecho que nuestra vestimenta cambia con los escenarios que habitamos, Esteban *iba vestido para la ocasión*. La segunda: mientras íbamos avanzando, como si fuese un fonógrafo que se le va acabando la cuerda, la conversación de Esteban se iba reduciendo, digamos, como si las palabras se fuesen esfumando en el trayecto, como si las letras se fuesen agotando a tal punto donde no se reconocieran y no pudieran articularse entre sí. La tercera: los dedos de las manos de Esteban, esquizofrénicas, como si tuvieran vida propia, se movían tratando de agarrar un objeto invisible. Sus manos se abrían y cerraban reiteradamente; era notorio, se manifestaba una cierta ansiedad.

La anterior descripción corroboraba las narraciones convertidas en sensaciones encarnadas que Esteban me contaba sobre su lugar de origen. En sus palabras: *cada que vuelvo a casa, siento que poco a poco me voy transformando en otra persona*. Cabría señalar que si el espacio modifica a la persona –al menos en la afirmación de Esteban–, ¿en qué tipo de persona se transforma?, ¿por qué transformarse en otro? Resulta interesante la intersección sobre el espacio, el género, la sexualidad y el cuerpo que se sostiene en el regreso a la casa de Esteban. Lo anterior nos muestra una forma de ver la dinámica subjetivadora de la sexualidad, inclusive podemos poner sobre la mesa una reflexión sobre el espacio social que condiciona las *performances* y la *performatividad* de los cuerpos en este acontecimiento, ya que la rigidez corporal, por ejemplo, se imbrica con

el alejamiento y aislamiento del espacio que se ha enmarcado en ciertos espacios de la ciudad de Puebla. Así, este texto etnográfico se detiene a reflexionar sobre la producción del cuerpo sexuado en sujetos homosexuales.

Registros sobre la producción de la carne

Acompañé a Estaban tras mi insistencia días previos a su partida. Él no quería que fuera y menos en su compañía. Me interesaba asistir a su localidad de origen y observar cuál era la dinámica que sostenía en ese espacio y con sus familiares. Estaban accedió no sin antes marcar sus peticiones sobre mi presencia en Xalapa. Puntualizó que nunca había llevado a ninguno de sus amigos a su casa, que si quería ir no podía decir que soy homosexual o preferiblemente no tocar ese tema. En ese sentido, Esteban, me aclaró que accedía a llevarme a su casa porque no era «tan amanerado», pero que evitara serlo en su casa. Pregunté sobre qué pasaba con el amaneramiento y —participando en ese juego— mencioné que, si se me «salían» movimientos amanerados, qué ocurriría. Esteban prefirió ignorar las preguntas y volver a insistir que tratara de evitar cualquier tipo de afeminamiento. Insistí en cuestionar qué si ocurría algo ‘malo’ con el amaneramiento. Esteban sabía a que me refería, pero no ahondó en el tema. Me dijo que si me preguntaban sobre nuestra amistad dijera que nos habíamos conocido por amigos en común —cosa que es cierta— y que quería conocer la ciudad. Si accedía a cumplir esos requisitos le avisaría a su mamá que un amigo lo acompañaría y me podría quedar algunos días en su casa.

Tal cómo señalé arriba lo que el *trayecto* producía en Esteban era una suerte de *sensaciones encarnadas* y esto no es más que una forma de entender como la carne reacciona y se acciona por los estímulos perceptivo-sensoriales que arrojan los recuerdos. Existe una relación que se condensa en la pertenencia de la carne. Es decir, la carne se envuelve o, mejor dicho, se constituye y actúa en función del pensamiento. Lo anterior, no es una relación del tipo factorial. No se trata de precisar si el pensamiento influye al cuerpo o viceversa, sino como los dos se nutren en el momento de su movilización. El pensamiento produce recuerdos que accionan al cuerpo, que lo mueven en su sentido más literal. Lo que nos cuestiona, entonces, incide sobre los recuerdos que se accionaron en el pensamiento de Esteban, mismos que hicieron que su cuerpo actuara de una manera determinada y no de otra. Ahora bien, el cuerpo o lo que se podría decir de él, va más allá de su composición material, incluso más allá de esa articulación sensorial de la que es provista. En el trayecto, Esteban mencionó que estaba un poco ansioso por ver a su familia después de meses de no verlos. Varias cuestiones persisten aún, ¿por qué volverse más rígido en ciertos espacios?, ¿por qué modificar la indumentaria?

Ver a Esteban vestido de esa forma activó mi curiosidad. Me parecía que eran muchos cuidados para volver a casa. Sin embargo, lo que me generaba más incertidumbre era descubrir quiénes eran sus interlocutores: para lo cuales se preparaba tanto. Pregunté a Esteban el porqué iba vestido de esa forma tan holgada. Su respuesta se ciñó en argumentar que no tenía ropa limpia y quería viajar cómodo. Observar, a su vez, como el diálogo se tornaba escurridizo también me ocasionaba inquietud, pero preferí no insistir sobre ese hecho, no quería añadir aún más ansiedad. Emmanuel Levinas afirma:

“Esta pertenencia a la carne del yo pienso no sería una metáfora: la percepción de las cosas en su objetividad implica noemáticamente [...] un movimiento de los órganos de los sentidos, incluso de las manos y de las piernas y de todo el cuerpo: todo lo que llamará vida del cuerpo en cuanto cuerpo propio, en calidad de carne encarnando el pensamiento” (Levinas, 1997: 111).

Es decir, la carne se envuelve o, mejor dicho, se constituye y actúa en función del pensamiento. Lo anterior, no es una relación del tipo factorial. No se trata de precisar si el pensamiento influye al cuerpo o viceversa, sino como los dos se nutren en el momento de su movilización. El pensamiento produce recuerdos que accionan al cuerpo, que lo mueven en su sentido más literal.

Lo que nos cuestiona, entonces, incide sobre los recuerdos se accionaron en el pensamiento de Esteban, mismos que hicieron que su cuerpo actuara de una manera determinada y no de otra. Ahora bien, el cuerpo o lo que se podría decir de él, va más allá de su composición material incluso más allá de esa articulación sensorial de la que es provista. En el trayecto, Esteban mencionó que estaba un poco ansioso por ver a su familia después de no verlos varios meses. Por supuesto, uno se vuelve consciente de su cuerpo –Esteban se hizo consciente de ello–. Por tal motivo dirá Maurice Merleau-Ponty (1975: 296) “percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como ‘visible’, o ser para otro”. Así, habrá que referirnos al cuerpo como una «materia» que el otro siempre ve. Un cuerpo que se vuelve visible y que los otros significan. Un cuerpo se presenta siempre en función de la percepción del otro. Ciñéndonos en la anterior reflexión, el cuerpo no sólo es un engranaje que se instala en un sistema de percepción, sino que dentro de éste se operativiza un proceso que vincula la configuración de experiencia y una peculiar significación de la carne. Lo anterior no es una simple fórmula fenomenológica del cuerpo, es una reflexión compleja de constitución social, por lo que en todo caso es una respuesta tentativa de las formas perceptivo-significativas que el medio sociocultural confiere a las prácticas del cuerpo.

Ahora bien, estos hechos empíricos nos llevan a considerar las prácticas que realizamos a través del cuerpo. David Le Breton (2002: 7) señala que “vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna”. Y complejizando este planteamiento podemos señalar que el cuerpo excede eso mismo que caracteriza, es decir “los cuerpos no sólo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos son” (Butler, 2012: 11). En efecto, lo anterior es considerar la materialidad de la que están constituidos los cuerpos; ya que los sentidos, las significaciones y las sensaciones pasan forzosamente por un registro corporal. La construcción subjetiva pasa por ese registro; las normas y la relación con ellas es *necesariamente* corporal.

La homosexualidad tiene precisiones ontológicas configuradas en el cuerpo y es precisamente uno de los planteamientos que deseo formular en esta reflexión. Los homosexuales encarnamos ciertos mandatos culturales que tienen que ver con el sexo y el género que nos asignaron, la sexualidad que asumimos y el cuerpo –con sus marcas de raza, etnia, y clase social– que habitamos. Los procesos de encarnar todos estos esquemas por lo tanto varían de un sujeto a otro. Sin embargo, se puede analizar a través de un tópico: la carnalidad de las prácticas.

La complejidad del proceso de «encarnación» es que, sin lugar a dudas, solamente podemos ser a través del cuerpo; nos movemos, nos comportamos, nos sentimos, nos pensamos a través de una forma corporal. Y nuevamente, el cuerpo no es esa materia inerte que habitamos, que nos permite una determinada reconocibilidad. El cuerpo es el punto de intersección entre las condicionantes sexuales-culturales. De tal forma, si reconocemos que el cuerpo es el «lugar» privilegiado donde se manifiesta la intersección de condiciones sociales: “el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos” (Ibíd., 1986: 58). Por lo tanto, *el cuerpo no solamente es la representación biologicista de la carne*. En el indicio número 52 Jean-Luc Nancy (217: 32) –en sus indicios sobre el cuerpo– argumenta que:

“El cuerpo va por espasmos, contracciones y distensiones, pliegues, despliegues, anudamientos y desenlaces, torsiones, sobresaltos, hipos, descargas eléctricas [...], estremecimientos, sacudidas, temblores, horripilaciones, erecciones, náuseas, convulsiones. Cuerpo que se eleva, se abisma, se abre, se agrieta y se agujera, se dispersa, se echa, salpica y se pudre o sangra, moja y seca o supura, gruñe, gime, agoniza, cruje y suspira”.

Aún más, en otro indicio asevera Nancy: “el cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica: Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas (Nancy, 2017: 32). En efecto,

tenemos huesos, vértebras, tejidos, músculos, pero no sólo la literatura médica cobra sentido en el cuerpo. En otro orden de ideas también existen sinapsis, electro-transmisores, materia gris. El cuerpo se compone de sangre, semen, sudor, lágrimas, fluidos vaginales y prostáticos, excremento. Pero también tenemos aire dentro de nuestros pulmones, sangre recorriéndonos y creando cortocircuitos, sinapsis que devienen en convulsiones. Difícil negar que tenemos todo eso adentro, y sin embargo somos más que esa literatura; somos carne, somos piel, somos cuerpo. Zurcidos en la biología y en la cultura tenemos memoria histórica, cicatrices sociales, virulencia encarnada. No se trata de reducir el cuerpo en meras sensaciones encarnadas y desposeerlo de su material discursivo-sexual.

Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en los planteamientos de Simone De Beauvoir “¿La mujer? –se cuestiona la filósofa– es muy sencillo, afirman los aficionados a las fórmulas simples: es una matriz, un ovario” (2005: 35). Esta argumentación se desarrolla en el entendido que no podemos trabajar con las nociones de mujeres (varones, intersexuales, homosexuales) en términos reduccionistas, ya que le devuelven al cuerpo la característica ontológicamente producida por «esos datos de la biología». Por esta razón, salirnos de aquellos modelos clínicos, naturalistas o esencialistas es pensar que el cuerpo es, ante todo, social y bajo ese precepto es materia. De esta forma:

“El cuerpo como situación tiene al menos un significado doble. Como locus de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, el cuerpo es un *locus* del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya han informado al estilo corpóreo” (Butler, 2013: 312).

El cuerpo es punto de partida y punto de llegada; las prácticas, los discursos, las representaciones y, por supuesto, los efectos que pueda tener el mismo cuerpo imbricados con la sexualidad, el género, el sexo, el placer y el deseo se encarnan, se experimentan y se producen de forma corporal. Por lo tanto, es casi imposible que estas significaciones salgan o no pasen por ese registro. Si partimos del hecho que Esteban modificó ciertas cuestiones corporales –que ya he mencionado– por el motivo de regresar a su lugar de origen, falta un elemento a considerar, ya que lo que guía este tipo de prácticas es la percepción de su homosexualidad, como veremos adelante. La indumentaria, el habla, las prácticas, incluso la risa se ven manipuladas en función de los lugares. Ahora bien, la discusión que quiero exponer a continuación es un entramado complejo que guarda en sí el cuerpo, los cuerpos, lo corporal. Por lo que para llegar a la coherencia interna entre ese tópico debemos preguntarnos cómo atender teórica y metodológicamente al cuerpo –en tanto, carne dentro de un proceso de materialización– en la experiencia de algunos de mis entrevistados.

Con los anteriores señalamientos considero abordar al cuerpo a través de su materialidad y los efectos que produce su materialización. ¿Qué significa vivir en un cuerpo homosexual?, ¿qué significa encarnar la homosexualidad?, ¿cómo es la estilización homosexual del cuerpo en los sujetos que entrevisto? ¿Qué decir sobre la estilización corporal diferenciada de acuerdo a una determinada espacialidad, a una topología social y sexual en los sujetos? Es necesario traer a discusión tres postulados clave, mismos que iré desarrollando a lo largo del texto y que forman parte de lo corpóreo: a) el cuerpo es una *situación*, b) un *estilo* y c) una *materialización*. Desde estas tres formas no escindibles se van moldeando unos determinados cuerpos en los escenarios sociales.

Surgen unas preguntas necesarias, si queremos indagar al cuerpo, como indicio y práctica, y avanzar en este planteamiento, ¿de qué forma referirnos al cuerpo en un terreno antropológico y meramente empírico?, ¿de qué forma mantener la carnalidad de los sujetos?, ¿cómo entender la estilización corporal?, ¿de qué forma los sujetos significan sus interacciones corporales? Algo

es necesario que se precise, en absoluto partimos de la idea de que *uno* decide sobre el cuerpo, al menos no en su totalidad, el cuerpo no es un proyecto individual (Sennet, 1997; Le Breton, 2007; Butler, 2006). Las prácticas que uno realiza a partir del cuerpo ya han sido asignadas y significadas. Por lo que el cuerpo es el resultado de las prácticas y los procesos culturales en el cuál se encuentra inmerso (Mauss, 1973; 1979). Por lo tanto, revisando las postulaciones posestructuralistas podríamos plantear que este abordaje tendría que ser pensado a través de una serie de actuaciones que escenificamos a través del cuerpo (Butler, 2010: 2012; Braidotti, 2005; Esteban, 2015). De tal forma mantener un carácter ontológico y epistemológico del cuerpo es pensar en su materialidad y esto sólo es a través de su práctica social y discursiva. Por lo tanto, resulta prometedora la propuesta de las ‘prácticas corporales’ expuesta por Elsa Muñiz. La antropóloga menciona:

“La apuesta es centrarnos en el proceso en el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones reiteradas a las que hemos denominado “prácticas corporales”, mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros y a través de los cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos” (Muñiz, 2014: 10).

Me interesa mostrar las formas en que los sujetos homosexuales que conforman esta investigación regulan, estilizan y encarnan una orientación sexual a través de unas prácticas corporales que realizan para sí y para los otros. En este entendido, este tipo de prácticas podemos entenderlas como “*haceres* de los individuos que producen cultura y cultura que produce corporalidades específicamente históricas” (Muñiz, 2014: 16). Entiendo que las prácticas corporales son estilizaciones cotidianas, comunes, concertadas que escenificamos con el cuerpo. Al ser comunes son reiteradas y ejecutadas en tanto sujetos de género, sujetos de sexualidad y sujetos corporales. Las prácticas corporales constituyen a los sujetos en un proceso performativo. En este entendido, ¿cuáles son las prácticas corporales –estilizadas, encarnadas y performativas– que significa los cuerpos de Esteban, Rodrigo, Javier y Sebastián, en un proceso de estilización corpórea? y ¿cuál es la estilización del cuerpo en determinados lugares –considerando las dimensiones temporales/espaciales– en función de la orientación sexual?

Digamos, cuál es la actuación corporal que realizan mis entrevistados. Volviendo al suceso, que planteaba en un principio, sobre Esteban, llegamos a su casa. Hicimos la travesía de transportes públicos a la central de autobuses de Puebla a la central de Xalapa y tomar otros autobuses hasta llegar a su casa. Llegando a su casa nos recibió su madre. Nos ofreció de cenar y sobre la mesa, las preguntas se generaron por sí solas. Sobre mi nombre, mi procedencia, qué hacía en Puebla, cómo había conocido a su hijo. Sobre cada respuesta yo echaba una mirada furtiva a Esteban, para ver de qué forma lo iba tomando, ya que su ansiedad tampoco iba cediendo tan rápido. Esteban iba dando pequeños esbozos de participar en la conversación. Al poco rato bajaron las hermanas de Esteban, dos niñas menores que él: siete y nueve años respectivamente. Lo abrazaron, me saludaron y se incorporaron a merendar. Mis respuestas fueron honestas, salvo la información concerniente a la investigación con sujetos homosexuales y su desplazamiento a la ciudad. La madre me pareció una mujer bastante agradable con la que congenié sin problema. Casi al finalizar la merienda llegó el padre de Esteban del trabajo. Su presencia me produjo incertidumbre. Sin embargo, no fue exactamente su presencia la que detonó esa sensación sino las narraciones que, durante el trabajo de campo, me contaba Esteban. El señor saludó a su hijo y le preguntó cómo se encontraba. A mí me extendió su mano para saludar; presentarse y darme la bienvenida. Dijo que se encontraba cansado así que fue a dormir. La madre de Esteban me ofreció el sillón de la sala para dormir. Así concluyó la noche.

A la mañana siguiente nos encontrábamos sentados en el comedor; una mesa de madera para seis personas, que se adornaba con un frutero de talavera, contenido de colores que provenían de sus frutas. Estábamos esperando el desayuno, su madre doña Betty o simplemente Betty, dependiendo de quién se refería a ella, preparaba el alimento. Ella desde la cocina lo comenzó

a cuestionar sobre el por qué no había regresado a su casa hasta este momento: *te esperábamos desde hace meses, pensábamos que ibas a venir a la fiesta de Lupe, ¿por qué no avisas que no vas a venir?, ¿tenías mucha tarea?* Esteban no respondió en ningún momento. Al paso de los minutos el comedor gradualmente se llenó de los demás habitantes, entraron sus dos hermanas y por último entró en escena su padre. En ningún momento Esteban entabló alguna conversación con ellos. Ya con su padre en la mesa empezó a entablar conversación conmigo. Fue una charla semejante a la que había sostenido la noche anterior con su esposa, salvo que en esta ocasión doña Betty iba respondiendo algunas preguntas que me realizaba su esposo.

Quiero resaltar que Esteban es bastante elocuente en otros espacios, en la interacción con otras personas y la rigidez que se presenta en ese momento, así como su nula conversación responde a otros factores, estrictamente familiares. Lo que llamaba mi particular atención era que Esteban podría salir del cuadro en el que nos encontrábamos y, tal parecería que, la dinámica podría mantenerse intacta. Una persona podría tomar el lápiz, el papel carbón y dibujar esa familia —una escena cotidiana, se podría titular, inclusive: *un desayuno en Xalapa*— y decidir deliberadamente agregar un miembro más o simplemente prescindir de él. Esteban solamente respondía con unas afirmaciones o negaciones de cabeza, se limitaba a emitir, guturalmente, un ‘ajá’, ‘sí’, ‘no’, ‘porque estaba ocupado’. Cabe resaltar que él llevaba puesta la gorra del día anterior. El pintor seguía dibujando la escena mientras que yo, en un primer momento, permanecía igualmente callado ante el cuadro, como quien no se mueve para que lo retraten de la mejor forma posible. En otro momento le pregunté sobre esa escena que había capturado mi atención y su respuesta fue:

“No lo sé. Me pongo tenso. Normalmente me pongo tenso. Supongo que esa es la respuesta, me pone tenso estar con mi familia, me pone tenso tener que hablar con ellos. No es que no los quiera, es que algo me sucede cuando estoy frente a ellos, como que no los siento como mi familia. Creo que cualquier cosa que diga mi padre me la va hacer de pedo. No es que me crean que tengo mucha tarea y que por eso no vengo, sino que quieren llevar la fiesta en paz, como yo. Yo quiero llevar la fiesta en paz con ellos” (Esteban, julio del 2017).

Seguido de:

“No quiero parecer homosexual frente a mi familia, no quiero que al hablar se me salga lo joto que llevo dentro, porque me ha pasado. De repente, hablo y se me olvida que estoy hablando con mi familia y de repente digo cosas que no debo decir frente a ellos, cosas que digo con mis amigos, por ejemplo. O los ademanes, siempre se me salen los ademanes con ellos, bueno, con todos, pero con ellos [se refiere a su familia], sé que debo comportarme bien” (Ibid.).

Lo que se muestra en esa “tensión” es la exigencia de un género rígido y normativo en el cuerpo de Esteban. Inclusive lo que nos muestra es la percepción de Esteban frente a su familia, la incorporación de una posición sin que aparentemente ellos le exijan tenerla. Existen límites infranqueables. En algunos escenarios no podemos más que constreñirnos de forma corpórea y asumirnos como un cuerpo estático. En otras palabras, “la construcción de los límites corporales estables se basa en lugares fijos de permeabilidad e impermeabilidad corpóreas” (Butler, 2016: 260).

Existe algo, sin embargo, en la praxis de Esteban y en la narración que esboza sobre el amaneramiento y el «comportamiento afeminado». Parece que existe cierta homofobia latente en esa escenificación y por la cual no quiere que su familia observe. Daniel Borrillo (2001) menciona que, en las sociedades profundamente marcadas por la dominación masculina, la homofobia organiza una especie de “vigilancia de género”, pues la virilidad (aquello que se considera característico de los varones), debe estructurarse no sólo en función de la negación de lo femenino, sino del rechazo de la homosexualidad. Por eso, entender los argumentos de Esteban

(y de otros entrevistados) como elementos discursivos que permiten las prácticas corporales permite reflexionar sobre lo que se quiere, de alguna forma, vedar con el comportamiento. Ahora bien, el cuerpo en tanto materia sexuada constriñe los estilos corporales que podemos hacer de él. De esta forma la performatividad operativiza cualquier acto que podamos hacer a través del cuerpo. La consideración de la performatividad en un primer momento, de forma escindida, nos muestra que “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2016: 17).

La performatividad de los cuerpos sexuados

De alguna manera nuestras formas corporales, así como la dicotomización de lo femenino-masculino tienen una lectura y una prescripción social. Difícil de escapar de la matriz cultural nuestros gestos, actos y deseos tendrán una lectura que caerá en el binarismo y que hará pensar que ellos resurgen de lo más profundo de nuestras entrañas. Respecto a lo anterior Javier – otro de mis colaboradores– hace alusión a su cuerpo, y podría decir, respecto a su estilización corpórea, de forma magistral: *Ser homosexual es hacerte consciente de tu cuerpo*. Pensamiento que desarrolla de la siguiente manera:

“Ser homosexual es tener plena consciencia de tus movimientos, de tus gestos y de tus actitudes. Desde niños aprendemos, supongo que, por la familia o la escuela, que no podemos hacer ciertas cosas como ser amanerados. Los niños no podemos ser amanerados porque no somos niñas. Las niñas sí pueden, porque, bueno, son así. Nosotros no somos así” (Javier, noviembre del 2016).

‘Ser homosexual es hacerte consciente de tu cuerpo porque un movimiento en falso es vital’ –concluye Javier. No resulta fortuito el papel que tiene ese “amaneramiento” en la enunciación de la homosexualidad o, dando un paso atrás, escenificar la homosexualidad. Cada movimiento, caracterizado como argot específicamente femenino, en la estilización de un varón puede generar efectos indeseables. O en palabras de Javier: *por un movimiento te pueden madrear o te pueden decir de cosas*. Las cosas indeseables son injurias materializadas en violencias de diversa índole. Ahora bien, por las anteriores razones ¿un homosexual se vuelve consciente de su cuerpo?, ¿siempre se vuelve uno consciente de lo que escenifica? Recordando el ejemplo de Esteban uno podría decir, sí, ocurre de tal forma. Dependiendo de las circunstancias y los registros sociales un homosexual puede calcular costo-beneficio y ejecutar una estilización de género y una práctica corporal diferenciada. Es decir, mediante la performatividad –de su cuerpo, sexualidad y género– reproduce irresolubles y contradictorias prácticas.

Judith Butler, en *Cuerpos que importan*, plantea que al darle tratamiento a los abordajes corporales reflexionemos sobre tres interrogantes medulares: ¿qué es un cuerpo?, ¿cómo se conforma un cuerpo?, ¿de qué cuerpos hablamos cuando hablamos de ellos? Estas suponen un sintagma que deriva, entiendo, en la pregunta ¿a través de que normas nos materializamos?, por esta razón la autora argumenta:

“Yo propondría [...] un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y superficie que llamamos materia. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano” (Butler, 2012: 28).

Tomando como ejemplo el subtítulo de Judith Butler en *Cuerpos que importan*, el giro o la acentuación de alejarnos de los enfoques sobre el constructivismo nos vuelcan a prestar atención a las significaciones de la materia. *Cuerpos que importan* es un insistente análisis sobre la trascendencia teórica de ver al “cuerpo” con esos «límites materiales y discursivos»

que lo conforman y, que justo esas fronteras circunscritas, lo connotan de un aspecto metafísico –prediscursivo– que, sin embargo, no tiene. Así, el cuerpo es un “lugar” donde se depositan aquellos significados materiales y simbólicos que adquiere y produce en el tiempo una matriz de objetivación/es material/es.

Lo anterior requiere una precisión teórica importante. Utilizo el concepto de «género» partiendo de las críticas tanto metodológicas y conceptuales debatidas dentro del seno del pensamiento feminista, incluso partiendo que esta categoría es un concepto problemático con sus limitantes y sobre-explotaciones. La categoría *género* ha mutado con el movimiento feminista, y en esta consideración el sujeto político del feminismo ha producido sus propios marcos analíticos y categorías epistemológicas que requieren un análisis minucioso. Es necesario señalar que los estudios feministas y, aún más, los estudios de género se han adscrito en la postulación del *giro performativo* que Butler ha teorizado desde los ochentas, mismo que ha profundizado ampliando sus marcos de abordaje hasta la actualidad –se ha convertido en un paradigma casi infranqueable– que permite abordar al cuerpo como proceso material reiterativo e iterativo del homosexual. Ahondando un poco en la caracterización de la performatividad y la *performance*, entendida como procesos superpuestos pero aislados en sí mismos, entendemos sobre la noción de *performance*:

“Tal como ha sido utilizada por los textos feministas y queer de principios de los años 90, depende de una inscripción poética y política múltiple. En primer lugar [...] emerge en el campo semántico del discurso psicoanalítico en el que Joan Rivière define por primera vez la feminidad como mascarada. [...] Desde el punto de vista de la teoría del poder y la subjetivación, la noción de performance traduce en inglés un conjunto de reflexiones acerca de la inscripción de repeticiones ritualizadas de la ley que diversos autores, desde Foucault (*disciplina*) hasta Bourdieu (*habitus*), llevarán a cabo para explicar los procesos de socialización y de interiorización de normas [Ahora bien, situados en los 90] la versión butleriana, sin duda la más influyente, la[s] performances erg Queen, y más en concreto la teatralización hiperbólica de la feminidad en la cultura gay, parecen estar en la base de esta definición en términos performativos de la identidad de género” (Preciado, 2009: 2-3).

En esta misma línea parafraseando a Beatriz Preciado, Judith Halberstan y Marie Hélène Bourcier (2003) podemos situar el giro performativo —tras las investigaciones de Judith Butler y Eve Sedgwick— como esa reflexión crítica sobre las representaciones de género y la sexualidad en un contexto estético-político. De esta forma, Butler anotará: “lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2016: 17). Ciñéndome a las formulaciones performativas de Butler se tienen que plantear los ajustes que hizo del concepto, por ejemplo, en su tropo epistémico no podemos referirnos al cuerpo sin considerar su materialidad y su constante actuación, en este sentido:

“La performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra [...] Las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para construir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (Butler, 2016: 18).

El primer bosquejo que realiza Judith Butler sobre la performatividad, de forma un tanto separada de la fenomenología es en *Actos performativos* (1988), posteriormente en *El género en disputa* (1990) y su reedición –con un segundo prologo– (1999) se ven los ajustes conceptuales que la autora estaba reflexionando. Sin embargo, no es hasta *Cuerpos que importan* (2003) cuando incorpora y precisa la discusión de la materialidad de la carne dentro de los procesos performativos del cuerpo. De tal forma, “la performatividad no es pues un “acto” singular

porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiere la condición de acto en el presente, oculta y disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es necesariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad” (Butler, 2016: 34). Justamente en el último texto plantea que la reformulación de la performatividad considera cinco ejes:

“a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; b) [...] la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge; c) el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la “materialidad” del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual; d) la materialización de las normas requiere que se den esos procesos de identidad, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones precedan y permiten la formación de un sujeto [...] y e) los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados “cuerpos”” (Ibíd., 2012: 38).

En *Críticamente subversiva* (2009: 56) la autora especifica que:

“Los actos performativos son modalidades de discurso autoritario: la mayoría de ellos, por ejemplo, son afirmaciones que, al enunciarse, también encarnan una acción y ejercen un poder vinculante. Al estar involucrados en una red de autorizaciones y castigos, los actos performativos suelen incluir sentencias legales, bautismos, inauguraciones, declaraciones de propiedad y afirmaciones que no sólo llevan a cabo una acción, sino que también otorgan un poder vinculante. El poder que tiene el discurso para realizar aquello que nombra está relacionado con la performatividad y, en consecuencia, la convierte en un ámbito en donde el poder actúa como discurso”.

Pensar, incluso, en términos de actos es adentrarnos a la caracterización de la performatividad en pequeñas escenas y con sutiles, quizá, estilizaciones corporales.

Escenificaciones corporales

Considero que uno de los ejes importantes tras la matriz heterosexual que se perfila en la teoría de la performatividad es que el deseo legítimo es ser, parecer o *convertirse* en heterosexual. Por lo que me parece que “los ademanes” –esos ‘amaneramientos’ a los que se refiere Javier– son la excusa y un punto de partida para tejer la noción de situación, actuación y performance corporal. ¿Cómo la performatividad y la matriz heterosexual se consumen el uno al otro en el cuerpo de mis entrevistados?, ¿de qué formas los ademanes corporales se sostienen dentro de un marco de inteligibilidad?, ¿cómo los ademanes son considerados, utilizados y explorados por mis entrevistados?, ¿qué consecuencias tiene utilizar los ademanes en su performance? Este pensamiento se ha incrustado en varias narrativas que mis entrevistados me han comentado, Sebastián por ejemplo menciona:

“En algunas veces trate de aparentar ser heterosexual, o quizá, ocultar que era homosexual. No sé si de niño, pero “cuando me empezaba a descubrir”, en la preparatoria tenía una amiga y yo le decía que tenía que hacerse pasar como mi novia... que dijera que era mi novia e incluso nos besábamos en cualquier situación o momento, quería decirle al mundo que ella y yo éramos novios para decirle al mundo que era heterosexual... que era normal, que estaba bien y que era uno de ellos” (Sebastián, febrero 2018).

Lo fragoso de la afirmación: “*en algunas veces trate de aparentar ser heterosexual*”, es justamente el deseo de pasar desapercibido ante la mirada de escrutinio de los Otros, que de forma clara nos revela como la matriz heterosexual se inscribe, en forma de precepto cultural, en los cuerpos de mis entrevistados. Sebastián incluso pone sobre la mesa el fin último que persigue esta matriz, *decirle al mundo que era heterosexual...* [Era decirles] *que era normal, que estaba bien y que era uno de ellos...* la normalidad, como proyecto disciplinario, hace su efecto discursivo al alcanzar los «estilos de la carne» que uno puede caracterizar. Siguiendo con la narración, Sebastián dirá:

“En la escuela era donde yo sentía que tenía que decirles que era heterosexual, entonces fingíamos que éramos novios y las personas creían que era heterosexual, en algún punto suponía que iban a descubrir la mentira y, efectivamente, la descubrieron. A pesar de que yo tenía mi “novia”, pues me besaba con chicos, entonces en algún momento alguien me descubrió besándome con otro varón y la mentira salió a la luz, también dejé de fingir que yo era un varón normal, un varón heterosexual. Ese fue el detonante, el torzón de tripa para decir: hay evidencia. ¿Qué puedo hacer?, nada. Un mes estuve en depresión, avergonzado pensando que mi familia se enteraría. Traté de minimizarlo, traté de refugiarme con mis amigos y llegó un punto dejé de importarme. Me seguía importando que me dijeran cosas, pero eso es hasta la fecha, me sigue importando que me insulten. Pero ahí me empezó a importar un poco menos que supieran o no supieran que era gay, no me lo tatué en la frente, pero tampoco lo oculé a las personas que figuraban en mi vida, pues les tenía que decir, deje de negarlo” (Sebastián, marzo 2017).

La cualidad intrínseca que se asocia directamente con la escenificación corporal: la generización del cuerpo sexuado. Recordemos que lo que “consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2016: 17). Ahora bien, consideremos los elementos que mis entrevistados creen “escapan” de ellos, pero que se pueden controlar o restringir en la medida que ellos se hacen conscientes de esos actos.

“Actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen en la superficie del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 2016: 266).

Ahora bien, en el pensamiento de Sebastián: “...sabían que lo era” podemos traducirlo como un “actuar concertadamente”. La actuación de género que escenificamos nos produce en tanto sujetos de género, y al convertirnos en esos sujetos no podemos salir de las redes simbólicas que confiere el mismo. Butler argumentará que “[el género] es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se «hace» en soledad. Siempre se está «haciendo» con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario” (2015: 13). Con lo anterior podemos decir que los cuerpos que vemos en las calles son proyecciones sociales que se escenifican en ese sistema de normas que nos han precedido. Podemos afirmar que el teatro de estilizaciones es un marco cultural que imprime la materia corporal en signos femenino/masculinos y significa la sexualidad de sus actantes. Como efecto el género es un artificio que organiza las sexualidades. Así, la performatividad no sólo involucra al género en sentido amplio; la performatividad bien podría ser todo nuestro proceso de devenir en el actuar, en el hacer, en el estilizamiento corporal. La performatividad es incesante e inclusive opera en los terrenos más fangosos y desconocidos de la conciencia.

Una actuación necesita al menos tres elementos indispensables: el actor, el público y toda la parafernalia material. La actuación de género que escenificamos nos produce en tanto sujetos de género, y al convertirnos en esos sujetos no podemos salir de las redes simbólicas que confiere el

mismo. Podemos movernos de foco y no abordar en este momento al acto sino, por el contrario, al escenario: *el teatro de estilizaciones*. Jacques Rancière argumenta:

“[E]l teatro apareció como una forma de la constitución estética [...] de la colectividad. Entendemos por ello la comunidad como manera de ocupar un lugar y un tiempo, como el cuerpo en acto opuesto al simple aparato de las leyes, un conjunto de percepciones, de gestos y de actitudes que precede y reforma las leyes e instituciones políticas” (Rancière, 2010: 13).

Con lo anterior podemos decir que los cuerpos que vemos en las calles son proyecciones sociales que se escenifican en ese sistema de normas que nos han precedido, siguiendo a Rancière y Butler podemos afirmar que el teatro de estilizaciones es un marco cultural que imprime la materia corporal en signos femenino/masculinos y significa la sexualidad de sus actuantes. Como efecto el género es un artificio que organiza las sexualidades. Así, la performatividad no sólo involucra al género en sentido amplio; la performatividad bien podría ser todo nuestro proceso de devenir en el actuar, en el hacer, en el estilizamiento corporal. La performatividad es incesante e inclusive opera en los terrenos más fangosos y desconocidos de la conciencia. Organicemos nuestro pensamiento en la sentencia: No poseemos el género, el género nos posee a nosotros. En estricto sentido nuestros cuerpos no contienen materia genérica, sino materia sexo. Por lo tanto, el teatro de estilizaciones del género actúa como efecto de los sexos gonadales-cromosómico-genital.

De esta forma la estilización corporal que se empieza a generar tras varias prácticas incesantes que escenificamos con el cuerpo tiene varios puntos de agencia, que nos permite reificarnos como unos determinados sujetos. Uno puede decidir, en ciertos momentos, encarnar una postura primordialmente femenina en ciertos escenarios o con ciertos sujetos. Mis entrevistados deciden moldear sus estilizaciones en función de unos constructos históricamente determinados: ‘femenino’ - ‘masculino’ con las inconsistencias internas y externas que dichos constructos mantienen. En esta argumentación “el cuerpo deviene una elección, un modo de representar [...] normas de género recibidas que emergen como múltiples estilos de la carne” (Butler, 1986: 16). La carne en tanto «cuerpo situado» mantiene su proyecto corporal mostrando su reificación performativa y cobra su realidad ontológica. Poner el acento sobre la dinámica de implosión-explósión que los mandatos de género provocan en el cuerpo es darle un giro a la sustancialización que lo femenino y lo masculino representan, tal como lo muestra Javier:

“Existen ocasiones en las que tengo que actuar como heterosexual, se que al caminar, por ejemplo, puedo ser un poco femenino. Si voy pasando cerca de un grupo de hombres yo camino como heterosexual, ya sabes, camino más rígido, como si el tiempo se detuviera. Me muevo como si no me importara lo que están pensando de mí. Saco el pecho, los hombros los llevo para atrás, uno se vuelve más consciente de sus movimientos, controlas al cuerpo y no dejas que él te controle a ti, al menos no, si no quieres ser agredido. Inclusive también controlas las miradas, evidentemente no hablas y si lo haces tratas de que lo que salga de tu boca sea lo suficientemente masculino” (Javier, diciembre 2016).

De la misma forma nos podríamos cuestionar si la restricción de ciertas prácticas corporales es influida por los contextos —de percepción e interpelación— homofóbica. Una respuesta aparentemente sencilla se articula en la voz de Rodrigo. Él argumenta que nunca ha sufrido una situación *astillosa* por su condición sexual. Rodrigo menciona:

“Nunca me ha sucedido una violencia homofóbica. Nunca he sentido la homofobia. Muchos gays dicen que siempre los han violentado. A mí nunca me ha pasado nada. Nunca han intentado golpearme o nunca me he dado cuenta que me hayan dicho cosas de ese tipo. Yo si he visto que han insultado a otros gays, ¿sabes? Yo puedo ir a un lado del gay que insultan, me ha pasado un par de veces que voy caminando y otro pasa a un costado mío y alguien le dice algo, o alguien lo ve feo. Pero a mí no me detectan” (Rodrigo, diciembre 2017).

Parece bastante sugerente la afirmación de Rodrigo: ‘Pero a mí no me detectan’ —dice—. Sin embargo ¿qué es lo que no se detecta?, ¿existe ‘algo’ que se detecta en el cuerpo de los homosexuales? Como ya he dicho parece sugerente esa afirmación ya que, al menos en la percepción de Rodrigo, existe una distinción entre él y *otros* homosexuales. Una distinción sustancial que dinamita el uso de las mascararas heterosexuales, que posibilita un apremio y una valoración elevada, e incluso “positiva”. Existe algo que se cree con ferviente certeza, ya que por qué alguien es el objeto de la homofobia y alguien no lo es, si el hecho del que se parte es que los homosexuales reciben violencia homofóbica caemos en una respuesta tautológica errónea. Al parecer existen ciertas prácticas corporales que se estilizan diferencialmente y que son encausadas para recibir o no un acto de violencia. Siguiendo con la reflexión, Rodrigo menciona:

“Jamás he sido un gay ‘obvio’. No me gusta. A los homosexuales que les dicen cosas, que los insultan o que los golpean es porque ellos hacen algo. La gran mayoría de ellos van de la mano con otro, se besan o hacen algo que provoca que los ataquen. No digo que ellos se lo buscan, pero es obvio que habrá alguna respuesta de las personas que no les gusta que exista ‘eso’. Por eso yo nunca he ido con otro wey por la calle agarrado de la mano” (Rodrigo, enero del 2018).

Resulta contradictoria en muchos sentidos la narración de Rodrigo. En momentos sostiene que ha sido un sujeto expuesto a focos de violencia, discriminación y homofobia, incluso ha dicho que salir de su comunidad de origen fue efectuado por “escapar de la violencia”. Lo que nos conduce a cuestionar sí, ¿existen sujetos que no se enfrentan a violencia homofóbica? Y me refiero a la relación causal y acercamiento con tipos de socialidad en los cuales la discriminación aparece no de forma evidente, sino en formas ‘aparentemente inexistentes’. Un chiste, una broma, un comentario me parece que *siempre* se hace presente. De tal forma, los sujetos ‘obvios’ que se categorizan en el relato, ¿se relacionan de alguna forma con la interpretación “a mí no me detectan”? Acaso la narración de Rodrigo ¿no es una reinterpretación de los hechos negar la violencia? Y en todo caso ¿No es una reinterpretación la misma ‘huida’ a la ciudad de Puebla?

Los relatos de Rodrigo nos remiten a las reflexiones sobre las alegorías de «las lesbianas» de Adrienne Rich (1980: 16). Ella afirma que “la lesbiana que no se disfrace se encuentra con la discriminación laboral y el acoso y la violencia en la calle”. En otras palabras, “las mujeres son siempre ciudadanas enmascaradas” (Berlant y Freeman, 1993: 219). Aceptemos que existen ciertos contextos en los cuales se puede estar expuesto a actos violentos. Si mantenemos esta idea entendemos que un registro de la identidad son aquellos actos que realizamos con el cuerpo, por eso: “el género no debe considerarse una identidad estable o sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*” (Butler, 2016: 273-274). Tal como lo menciona Rodrigo:

“Ya sabes que me asumo como gay, soy un varón gay. Pero bueno, es extraño, si me gusta estar en el ambiente, de repente. Te has dado cuenta que si le entro a la fiesta, pero como que no me sale y me sale a la fuerza. Me he encontrado personas que dicen que conocen a gays, pero gays realizados, dicen que yo no soy un gay realizado porque no “joteo” todos los días a todas las horas. Me lo han dicho, me han dicho gay reprimido porque para las personas un gay es de tal manera y yo no lo soy. En mi caso no soy reprimido, simplemente no me gusta, o sea, si me gusta, pero de a ratos. Por eso no tengo amigos así ¿no?, porque me desespera que joteén todo el tiempo. Por eso no tengo amigos así, me aburren” (Rodrigo, febrero 2018).

Al igual que otras escenificaciones sociales, la acción de género exige una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y aparentemente cíclica de su legitimación. Aquí es donde cobra el efecto performativo de la actuación, uno se ve envuelto en una serie de prácticas

corporales ancladas a imperativos generizados. Efectivamente “las posibilidades históricas materializadas en diversos estilos corporales no son otra cosa que ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y alternativamente corporeizadas y disfrazadas bajo coacción” (Butler, 1988: 301). Siguiendo con el testimonio de Rodrigo (febrero 2018): “*Yo no tengo ningún problema con jotear pero puedo bailar y hacer muchos. Cuando estoy en mi casa, a veces, solo. Escucho música y me pongo a cantar, pero tampoco soy, como decirlo, afeminado por decirlo de alguna manera. Igual si alguien me ve dirá ¡que pedo con este wey! Pero tampoco lo estoy ocultando*”.

Tal parece, tras la descripción de Rodrigo, que existen espacios en los cuales uno se siente más expuesto a ser reconocido como homosexual, y en el grado que el sentimiento de exposición aumenta se realizan ciertas prácticas que suponemos van a ocultar las “prácticas homosexuales” que no queremos que se develen en la escenificación que llevemos a cabo. Sebastián, por su parte, argumentará: “*yo pensé que no se me notaba, me esforcé para que no se me notara lo joto, pero aún así sabían que lo era*” (febrero 2018) por este motivo, la reflexión que surge tiene que ver con un *escenario heterosexualizado* dentro de los cuales los sujetos homosexuales piensan mantener una postura alejada de la que ellos piensan como homosexual y sobre las prácticas que desarrollan en esos escenarios. Las prácticas reguladoras son los límites del cuerpo.

Conclusiones

Aceptar, por lo tanto, que hay algo interno que nos gobierna es dar por sentado que el discurso de la interioridad identitaria ha cobrado su efecto sobre nosotros. Referirnos a un yo interno que manipula nuestros actos que fluye por nuestras venas y conforma nuestros estilos corporales es entender acriticamente que sí existe algo inmerso en el orden de lo interno es posible moldearlo antes de que escape a la exterioridad. Basados en este fundamento, sin lugar a dudas, podemos saber cómo movernos en los espacios que nos delimitan,

Parece que la fragmentación consciente del cuerpo considerando su conjetura espacial hace posible su control: manos, piernas, cabeza, torso, y por supuesto sus límites de representación e interpretación: mirada, postura, estética. Y la interrogante que podemos formular en este escenario más que enfocarnos en la delimitación de las prácticas que trataron de evitar mis entrevistados es en la economía heterosexual en relación con su vida corporal, es decir, ¿cuáles han sido y qué tipo de sucesos nos han ocurrido en nuestra existencia para dedicarle considerablemente el espacio a un tipo de economía subjetiva enraizada en nuestros proyectos de estilización corporal? Ya que Javier (diciembre 2016), por ejemplo, menciona: “*algo ocurrió en ese momento... a partir de ese momento empecé a controlar todos mis movimientos y mis formas de hablar*”. Él señala un momento específico en el que la ruptura de su cuerpo, en el marco hetero-social, lo condujo a repensar la economía subjetiva de su cuerpo.

Ahora bien, la profundidad y la afectación de esa «heterosexualidad obligatoria» nos muestra que los deseos y pensamientos homosexuales que sentimos, se —y nos— mantienen en el extrañamiento de los otros, siempre habrá alguien que tilde de anormal nuestras prácticas, nuestros comentarios. Lo desgarrador de la discursividad heterosexual es que en momentos específicos de la vida creemos que necesitamos cambiar, abandonar la indumentaria homosexual y portar unas ropas, que sin ser del todo estéticas o cómodas, queremos incorporar en nuestra existencia.

Los anteriores párrafos muestran como la sexualidad de los varones homosexuales se pone en tensión y en ejecución los performativos del género y del cuerpo. Podemos decir que en este punto tendríamos que cuestionar los marcos y las enmarcaciones sobre el cuerpo y las formas siempre contradictorias de encarnar los discursos en nuestra estilización. Ahora bien, en esta discusión existen diferencias sutiles entre dimensiones que operan simultáneamente —cuerpo, género, deseo, sexualidad—. Ya que si es el *deseo* de parecer y aparecer como heterosexual es por la máscara que podemos generar por el performativo de *género*, pero también es la matriz

heterosexual que con su martillo y cincel consecutivamente resquebraja esa misma práctica social: actuación, repetición, ademanes y homosexualidad se unen en una forma de corporeizar la sexualidad. Las contingencias que experimenta mi cuerpo ante la virulencia discursiva siempre se vuelven materia —piel—, siempre se vuelve y se envuelve en su situación —carne— y esa carne nos acompaña como soporte sensitivo de la experiencia.

Existen discursos que operan sobre el cuerpo homosexual, discursos sobre lo femenino o lo masculino que tendría que llegar, o no. Me parece que mostrar los procesos de constitución sujeto y evidenciar las trayectorias subjetivas siempre son paradójicas y contradictorias. Uno aprehende a ser un sujeto homosexual, que en ocasiones se encarna en la vergüenza, en tanto no es una “sexualidad correcta”, como lo menciona Sebastián. Sin embargo, la identidad si bien tiene que ver con el proceso de la diferencia/distinción, también tiene puntos de anclaje sobre las condiciones de género y de sexo. Tal como lo va narrando Rodrigo. Él realiza una serie de ejemplificaciones sobre lo que es un «homosexual» y las distinciones que él tiene respecto a esos homosexuales. Para Rodrigo los homosexuales no tendrían porque comportarse como «mujeres» ni ser amanerados. Es decir, Rodrigo rehúye a todo aquello que significa lo femenino. Las anteriores características significan en sus prácticas de socialidad, ya que a Rodrigo no le gusta permanecer con «sujetos homosexuales femeninos». Así, Rodrigo se identifica con las formas de actuar de los varones heterosexuales.

Las identidades son, por así decirlo, “las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» que son representaciones” (Hall, 2011: 20). Al punto que quiero llegar es que, justamente, esas designaciones avasalladoras producen determinadas experiencias a los sujetos que nombra y, por lo tanto, las experiencias forzosamente pasan por el registro de lo social, nunca son experiencias aisladas e individualizadas. Con base en los hallazgos obtenidos en el trabajo de campo me han permitido entender que los sujetos van amasándose en gran parte de la tríada expuesta líneas arriba, qué la identidad no es sino un conjunto de experiencias colectivas individualizadas, discursos encarnados materialmente y, prefiero hablar de performatividad(es) en la escena social. En este sentido, esas tres grandes dimensiones permiten caracterizar las identidades que analizamos y las formas subjetivas de devenir sujeto. A pesar de que se proponga rutas de análisis de las identificaciones, quiero argumentar que las identidades no son conjuntos de identificaciones; el proceso de habitar una identidad es más complejo que sumar a la lista cuales son las cosas, los lugares, los objetos y los sujetos con los cuales nos identificamos.

Bibliografía

- Berlant, L. y Freeman, E. 1993, “Queer nationality”, en: Warner, M. (Coord.) *Fear of a queer planet. Queer politics and social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Borrillo, D. 2001, *Homofobia*, Bellaterra, España.
- Butler, J. 2016. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, España.
2015. *Deshacer el género*, Paidós, Madrid.
2013. “Dispossession: the performative in the political”, *Conversations with Athena Athanasiou*, Polity Press, USA.
2012. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Barcelona.
1988. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: *Debate Feminista*, 18, 296 (314).
- 1986, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: Lamas, M. 2006, *La construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa, México.
- De Beauvoir, S. 2005, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Hall, S. 2011, “¿Quién necesita la identidad?”, en: Hall, S & Gay, P. (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Le Breton, D. 2002, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Levinas, E. 1997, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid.
- Merleau-Ponty, M. 1975, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona.
- Muñiz, E. 2014, “Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción”, en: Muñiz, E. (Coord.) *Prácticas corporales: performatividad y género*, La cifra editorial, México.
- Nancy, J. 2017, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensiones del alma*, Ediciones La Cebra, Argentina.
- Preciado, B. P. 2009, “La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. Conversaciones feministas”, en: *Biopolítica*, 1(1), pp. 15-38.
- Rancière, J. 2010, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires.
- Rich, A. 1980, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en: *Journal of Women in Culture and Society*, 5(4).

Entrevistas etnográficas, archivo personal

- Esteban, 23 años, julio 2017, Ciudad de Xalapa, Veracruz, México.
- Javier, 24 años, noviembre-diciembre 2016, Ciudad de Puebla, Puebla. México.
- Rodrigo, 24 años, diciembre 2017; enero-febrero, 2018, Ciudad de Puebla, Puebla. México.
- Sebastián, 21 años, marzo 2017; febrero 2018, Ciudad de Puebla, Puebla. México.