

ISSN: 2683-2542

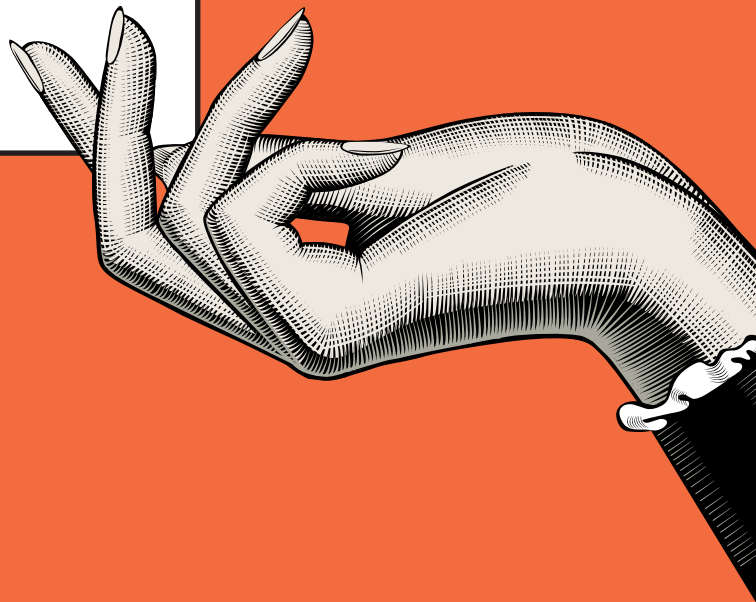
HETEROTOPÍAS. REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

NÚMERO 07 / 2024

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

PALABRIJES

EL PLACER DE LA LENGUA



Síguenos en www.uacm.edu.mx/palabrijes

 @Palabrijes

 @_Palabrijes

DIRECTORIO UACM

RECTOR

JUAN CARLOS AGUILAR FRANCO

COORDINACIÓN ACADÉMICA

ELIZBETH ÁLVAREZ SÁNCHEZ

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

MIGUEL ÁNGEL PALOMINO GARIBAY

DIRECTORIO HETEROTOPÍAS. REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

DIRECCIÓN

ALEJANDRA RIVERA

COORDINACIÓN EDITORIAL

GONZALO CHÁVEZ

EDITOR INVITADO

CUITLÁHUAC MORENO

CONSEJO EDITORIAL

BILY LÓPEZ

JOSEFINA MAC GREGOR GÁRATE

GRETA RIVARA KAMAJI

JEZREEL SALAZAR

KARLA MONTALVO

TERESA MCKELLIGAN

ARTURO AGUIRRE

MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS

IVÁN AZUARA

CORRECCIÓN DE ESTILO Y REVISIÓN DE GALERAS

LÁZARO TELLO PEDRÓ

PRETT RENTERÍA

MINERVA JORGE

MONSERRAT CANO

GIOVANNY A. RODRÍGUEZ CISNEROS

DANIELA G. RUVALCABA

DIRECCIÓN DE ARTE, PRODUCCIÓN GRÁFICA Y DISEÑO

ALEJANDRA PORTILLA

LORENA GAONA

FOTOGRAFÍA

ÁNGEL RAMÓN

ILUSTRACIONES

ALEJANDRA PORTILLA

EDGAR PANIAGUA

Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad, año 7, núm. 07, diciembre 2024, es una publicación anual de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. García Diego 168, col. Doctores, del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, Ciudad de México, tel. 5850-1901 ext. 14026 y 13166. Editor responsable: Gonzalo Chávez Salazar, heterotopias@uacm.edu.mx Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título núm. 04-2018-101610194200-102, ISSN: 2683-2542, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en San Lorenzo 290, col. Del Valle, Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03100, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2024. Tiraje: 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por quienes escriben aquí no necesariamente reflejan la postura editorial de la revista. El contenido de esta publicación puede ser reproducido siempre y cuando se citen la fuente y la autoría.

EDITORIAL 07

No hay espacio que no pueda amanerarse a través del gesto joto o lencho como maquinaciones maricas o travestis. No hay paisaje que no lleve, así sea sutilmente insinuada, la huella de las vivencias de los cuerpos marcados por la disidencia en sus identificaciones, deseos y prácticas sexuales. Y definitivamente no hay urbanidad posible sin un doble maquillado de ella misma, que no es sino su versión simulada, ocasionalmente monstruosa y perpetuamente esperanzada y utópica en su producción erótica. Es decir, no hay urbe sin que sobre ella sobrevuele virtualmente, en palimpsesto, la huella y la escritura viviente de una ciudad marica que se tuerce y hace territorio a través de los cuerpos. Ante esto, es inevitable pensar que toda genealogía política –de subjetividades en resistencia– organiza los restos de una continuidad comunitaria dada como historia efectiva de herencias y maldiciones transgeneracionales: a eso le llamamos la historia de la comunidad LGBTQ+ y vemos ya que en la misma estrategia de memoria se efectúan ejercicios que excluyen otras identificaciones y vivencias que se arraigan, antes que en identidades, en modos de producir el espacio. Este número de *Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad* enfoca algunos escenarios y mecanismos de producción de territorios de las disidencias sexuales y genéricas. La nervadura que atraviesa este conjunto de textos se articula en torno a las políticas del reparto y el disenso del deseo en lo sensible y de su espacialidad dada en términos de urbanidad contemporánea. Sin embargo, aunque la categorización *queer* asedie los nombres y adscripciones teóricas de lxs autorxs citados en estos textos, sería inadecuado no considerar que el marcaje de lo *queer* como categoría de raigambre anglosajona no alcanza a nombrar las experiencias y estrategias políticas que son abordadas en este conjunto de posicionamientos críticos en torno a la vida de las disidencias sexuales en las ciudades de México, Latinoamérica –e incluso en los espectros de ellas en Chicago, produciendo una ciudad menor que la puebla intestinamente–. Más que una genealogía de la espacialidad urbana en torno a la diversidad sexual, este número propone dar cuenta de que ni lo gay ni lo *queer* ni lo lésbico como categorías teóricas y propias de la academia, han alcanzado a dar cuenta de la violencia, la vulnerabilidad y el terror padecidos en los adjetivos que se han utilizado en Latinoamérica para perseguir, marcar y representar negativamente a las figuras maricas, travestis, tortilleras y amaneradas que se desplazan por los paisajes de asfalto y mediante las serialidades simbólicas de las ciudades maricas en México y el sur latinoamericano.

Í N D I C E

2 - 10	CIUDADANÍAS AMBIVALENTES: ESPACIO PÚBLICO Y DERROTOS DEL TRABAJO SEXUAL CALLEJERO OMARA CORONA
12 - 17	CRUJIN: ESPACIO PÚBLICO Y ÉTICA CUIR ENRIQUE VEGA-DÁVILA
18 - 19	NUBE ASTRO DAMUS
20 - 29	CIUDAD, DESEOS Y TERRITORIALIDADES PERVERSAS SAM Y REYES
30 - 34	¿HAY UN CAMINAR GAY EN LA CIUDAD? REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA CRÍTICA DANIEL GRECCO
36 - 42	JOTOS, FUTURO Y CIUDAD SOLARPUNK OLIVER TERRONES
44 - 50	SALVADOR NOVO Y LA CRÓNICA LITERARIA HOMOERÓTICA EN LA CIUDAD DE MÉXICO PRETT RENTERÍA TINOCO
52 - 60	UNA APROXIMACIÓN AL CRUISING DESDE LAS TEORÍAS DISLOCANTES RUBÉN DARÍO MARTÍNEZ RAMÍREZ
62 - 65	VERANO DEL 2019 ISRAEL NICASIO
66 - 71	UN TRÍPTICO DE MEMORIAS O CÓMO ME DI CUENTA QUE SALIR A BAILAR ME AYUDARÍA A ENCONTRAR MI YO CUIR HÉCTOR GARCÍA CHÁVEZ
72 - 80	DONDE BAILAN LAS MARIPOSAS: ORGANIZACIÓN TERRITORIAL Y DIVERSIDAD SEXUAL MASCULINA JESÚS A. NAVIA

Ciudadanías ambivalentes: espacio público y derroteros del trabajo sexual callejero

Omara Corona



#eresconorgullo



Invitar a la producción o ejercerla, así como solicitar dicho servicio. En todo caso sólo procederá la presentación del probable infractor cuando exista la queja vecinal

El 5 de diciembre de 2018, en su toma de protesta como Jefa de Gobierno de la Ciudad de México (CDMX), Claudia Sheinbaum ofreció un discurso donde describió a la capital como una ciudad de vanguardia en el ámbito de los derechos de las mujeres y en el reconocimiento de las familias diversas, con una constitución de avanzada que resalta los derechos y la dignidad humana. El reconocimiento de la diversidad bajo un prisma de derechos humanos ha sido la tónica que desde hace décadas permea la imagen que los gobiernos han venido elaborando. En esa tónica, la articulación entre democracia y la llamada «diversidad sexual» –término con que el Estado interpela a las disidencias sexogenéricas– es una de las más evidentes en el flujo del discurso político y social. Esta reinterpretación de las sexualidades por el lenguaje de derechos, mediante la activación de nociones como las libertades individuales y la inclusión de la diferencia, es un eje desde donde los gobiernos pueden definir

se como modernos y progresistas. No hay ciudad en México que muestre un despliegue de lo anterior con la contundencia capitalina. Para muestra, la campaña permanente «#EresConOrgullo» que, desde junio de 2022, el gobierno de la ciudad ha mantenido vigente.¹ Esta campaña tiene por objetivo «contribuir a la promoción de los derechos de las personas de la diversidad sexual y de género, así como visibilizar los servicios y garantías de acceso a sus derechos en la Ciudad de México».² Además de una difusión audiovisual en redes sociodigitales y eventos precisos en varios puntos de la ciudad, la difusión incluye al Sistema de Transporte Colectivo (STC)-Metro, mobiliario urbano y pantallas en centrales de autobuses. Podría decirse que el espacio público se reviste de inclusión y da lugar a una suerte de espacialización urbana de las sexualidades disidentes.

En consonancia con ese horizonte histórico-político, la CDMX se convirtió en epicentro del despliegue de la lucha *trans*³ en nuestro país. Quizás el corolario más

1 Organizada por la Secretaría de Inclusión y Bienestar Social (SIBISO), la campaña tiene vigencia hasta diciembre de 2024 y se ha difundido a través de una serie de eventos enmarcados por la Marcha del Orgullo LGBTI en junio, involucrando a una serie de instancias y secretarías del gobierno capitalino mediante imágenes en el STC-Metro, mobiliario urbano, pantallas en centrales de autobuses y en forma de contenidos en redes sociales.

2 «Lanza Gobierno capitalino campaña “#EresConOrgullo”» en *Jefatura de Gobierno*, Ciudad de México: 22 de junio, 2022.

3 *Trans* se configura hoy como un término habilitado para recoger una multiplicidad de vivencias de la variabilidad humana en el entramado del género, sin implicar un sujeto universal claramente definido. En ese sentido, las experiencias *trans*, que no son fijas sino contingentes y situadas —como el mismo término *trans* lo implica—, hacen referencia a personas que se distancian del género asignado al nacer, atravesando los límites simbólicos y hegemónicos contruidos entre sexo y género (Cf. Alba Pons Rabasa y Eleonora Garosi, «Trans», en Hortensia Moreno y Eva Alcántara, *Conceptos clave en los estudios de género. Vol. 1*, México: CIEG-UNAM, 2018). Por tanto, en este texto utilizaré el término *trans* como categoría para indicar lo dinámico de dichas experiencias, pero enmarcadas en un contexto que supone un lugar de enunciación sólido en el campo social. En esa misma línea, mi uso de *minoría trans* no se limita a señalar un espesor cuantitativo débil, lo minoritario atiende más bien a una posición simbólica no hegemónica respecto del orden de género imperante.

evidente y específico de esta lucha es la serie de modificaciones legales que arrancaron en la capital y que apuntan a consolidar el derecho a la identidad de género, al libre desarrollo de la personalidad y la atención prioritaria por desigualdad estructural, enmarcados todos en una noción de ciudadanía incluyente e igualitaria. Tal respaldo legal busca reconocer lo *trans*, pero también paliar una serie de inequidades sobre «una población que ha sido permanentemente invisibilizada, en términos sociales e institucionales, invisibilización acompañada generalmente de humillación, violencia y pobreza, lo que se traduce en una profunda exclusión social». ⁴ Esta dimensión es trascendente para pensar las sujeciones y el devenir de lo *trans*, ya que no sólo configura una posición social posible, sino que potencia su politización. Así, en la configuración de su agenda política, una de las vetas que más apuntalan el transactivismo mexicano es el trabajo sexual. ⁵ Es un hecho conocido que un porcentaje significativo de personas *trans* en México —principalmente mujeres *trans* o de identificación transfemenina— se dedican a la informalidad del trabajo sexual y optan por éste debido a factores culturales y socioeconómicos que las colocan sistemáticamente en condiciones de precariedad y marginalidad que, como ya se dijo, las excluye de otras oportunidades para la obtención de ingresos. ⁶ Resulta imposible abordar en este espacio la totalidad de las dinámicas de esa lucha y los desplazamientos que el trabajo sexual en general, y el *trans* en particular, han activado en el marco legal y simbólico; pero me interesa abordar algunos de

ellos para proponer una correlación en la que el trabajo sexual *trans* callejero pone en evidencia cómo los ideales de ciudadanía incluyente mantienen fricciones con la realidad urbana. Probablemente, la alteridad *trans* tiene en el trabajo sexual su expresión más visible en el espacio público. Desde ahí, parece factible observar que la inclusión de la diversidad —en este caso sexual— resulta acotada a los límites de categorizaciones identitarias en menoscabo de sus encarnaciones concretas; sobre todo si tomamos en cuenta que los reconocimientos LGBTI tienden a una lógica identitaria —heredera de cierto multiculturalismo oficial— de clasificaciones autorreferentes más ocupadas en enunciar la diferencia que asumir la complejidad de sus corolarios sociales.

Por esa vía pretendo reflexionar la emergencia pública del trabajo sexual *trans* callejero en la Ciudad de México a la luz de una pregunta: ¿cómo el espacio público, en el marco de una ciudad que se asume oficialmente incluyente, participa de la regulación y construcción de una ciudadanía, cuyos significados buscan una coherencia imposible de alcanzar para todos? Considero que la presencia del trabajo sexual *trans* callejero nos habla sobre configuraciones de ciudadanía sexuales restringidas, incompletas o inacabadas. ¿Qué callejones nos llevan a estas ciudadanía ambivalentes, ambiguas o de plano excluyentes?

Sabemos que la gubernamentalidad contemporánea busca gestionar —más que reprimir— eso que parece un exceso o anomalía de la otredad, lo que de ella no es «digerible». En este despliegue se hace factible recono-

.....

4 Ari Vera Morales (coord.), *La situación de acceso a derechos de las personas trans en México: problemáticas y propuestas*, México: Embajada de los Estados Unidos en México, 2019, p. 8.

5 Para los fines de este texto, me decanto por el término trabajo sexual en lugar de prostitución-prostitutx, no sólo porque ese término —y otros similares— resultan estigmatizantes y no dan muestra del componente dual de intercambio necesario para que exista dicho trabajo —como se verá más adelante—. Más aún, me distancio de pensar la noción de trabajo sexual —o de confundirlo— con la trata de personas con fines de explotación sexual. Me adhiero al posicionamiento en favor de la lucha por la dignidad y reconocimiento de lxs trabajadorxs sexuales, asumiendo la compleja dimensión de autonomía y agencia que implica, siempre en circunstancias sociales específicas y en marcos de relaciones de poder asimétricas atravesadas por el género. Estoy considerando que tales relaciones de poder son experimentadas de modos disímiles —incluso contrarios— por las personas que ejercen trabajo sexual, pero a sabiendas de que ellas mantienen una capacidad de ponderación, por más acotada que sea.

6 Ari Vera Morales, *op. cit.*, p. 152.

cer un anudamiento activo entre ciudadanía e identidades sexodisidentes, pero siempre en tensión con la performatividad de las mismas, es decir, con su encarnación en acciones y prácticas basadas en un entramado de relaciones sociohistóricas.

Así, para leer el fenómeno sociopolítico antedicho me adheriré a las ideas-fuerza que nos proporciona la investigadora Leticia Sabsay:

En tanto forma parte del engranaje más complejo de la regulación de la sexualidad, la estigmatización y la reclusión del trabajo sexual en la semivisibilidad o en la semiclandestinidad, deviene un elemento central en la espacialización de las fronteras mediante las que se configura la esfera pública y su ciudadano ideal, y de este modo participa —mediante su exclusión, su negación, o su estigmatización— en la producción de las formas normativas de subjetivación.⁷

¿Cómo acontece esta semiclandestinidad o legalidad tácita —diría yo— del trabajo sexual, sabiendo que ésta tiene, por efecto colateral, una inclusión acotada y parcializante de lo *trans*? Desde mi punto de vista, habría que anotar que los discursos públicos en la actual coyuntura incluyente de las sexualidades se sostienen en el eje de esas subjetividades reconocidas como LGBTI. Pero, por así decirlo, son las siglas las que al mismo tiempo que identifican y aperturan posiciones de sujeto también se convierten en el límite de las mismas subjetividades. En ese sentido cobra relevancia, más específicamente para la letra *T*, que el trabajo sexual de calle ha sido parte de su proceso histórico de sujeción y subjetivación claramente imbricado con el espacio público.

Si el sujeto *trans* ha devenido sujetado al trabajo sexual —no en un sentido esencialista, pero sí contextual— éste no parece converger plenamente con la imagen de la identidad *trans* reconocida y alentada dentro del flujo discursivo progresista e incluyente de la urbe. En esa trayectoria, creo que resulta valioso explorar la ambivalente combinatoria entre visibilización

.....

7 Leticia Sabsay, *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires: Paidós, 2011, p. 71.

y estigma en tanto intrincado núcleo de sentido que hoy moviliza y tensiona las políticas en materia de trabajo sexual. Ubicar las problemáticas generales y contemporáneas que atañen a esta labor callejera son un primer vínculo para reconocer el modo en que lo *trans* participa y se anuda con él, teniendo en las mujeres *trans* un componente crucial. En lo que sigue, quisiera sostener este breve ejercicio de reflexión remitiendo a algunas características y momentos clave —a modo de trazos genealógicos— del trabajo sexual que considero pertinentes para comprender aquella estigmatización. Posteriormente, enfocaré aspectos de la regulación que la gubernamentalidad en la Ciudad de México ha desarrollado recientemente. Como se verá, la interlocución con los activismos es fundamental.

Para Marta Lamas, el trabajo sexual de calle es un desafío para el espacio público democrático, ya que en él confluyen procesos que reconfiguran las prácticas y creencias urbanas sobre el comercio sexual. Éstas mantienen viva una política sexual conservadora e instrumentalizada en la disputa actual sobre la calle. Convergen ahí tanto los sedimentos simbólicos conservadores como los intereses derivados de la globalización neoliberal con efectos gentrificadores. Lamas argumenta que las «prostitutas» no logran una total aceptación en la sociedad porque lo que deviene estigma se origina en el orden de género que exacerba un tipo de valoración del cuerpo y la sexualidad de las mujeres respecto de los hombres en una dinámica de doble moral. Así, el ejercicio de la sexualidad de las primeras siempre conlleva una alta posibilidad de degradación, mientras que en ellos no aplica, o produce el sentido contrario.

Si la única forma de enfrentar la violencia simbólica es redefinir los términos simbólicos, lograr esto resulta muy complejo para las trabajadoras sexuales, pues para modificar las pautas valorativas de su actividad necesitarían poner en evidencia una contradicción del trabajo sexual: venderse sexualmente es abyecto,

mientras que comprar sexo es una necesidad. El no tener un apelativo para nombrar a los clientes encubre el sentido relacional de dicha práctica y deposita exclusivamente en las mujeres la degradación.⁸

Tal contradicción palpita al interior de la lucha de las trabajadoras sexuales en el campo político mexicano: lograr, como un primer paso, que se reconozca su actividad como un trabajo y, de este modo, liberarse de su velo estigmatizante. Esto ha comenzado con un relevante desplazamiento semántico, porque, en efecto el paso de «prostitución-prostituta(s)» a «trabajo/trabajadora sexual» modifica las coordenadas de la discusión pública y deviene capital conceptual. El primer término denota la práctica como unilateral, como un trato de carácter privado y mantiene el sentido denigratorio, mientras que trabajo sexual da cuenta del proceso de pago-servicio que bosqueja también al cliente. Con este nuevo vocabulario se visibiliza la demanda donde términos como prostituta o puta⁹ sólo refieren a la oferta. Para las trabajadoras sexuales este punto es clave, ya que remite la condición de posibilidad de su trabajo justamente porque la existencia de la demanda permite asumir una dimensión social más allá del ámbito privado e individualmente subjetivado. En esa línea se articulan las principales demandas de los activismos, que ponen el acento en una regulación del trabajo sexual. Su principal consigna reza: «Trabajo sexual es trabajo».¹⁰ Una labor elegida que no se distinguiría esencialmente de otras por el uso/explotación del cuerpo (que ocurre también en otros espacios y actividades laborales), ni por su condición de informalidad (la forma de trabajo mayoritaria en México).

Como se sabe –no es baladí reiterarlo–, en el país y su capital, el trabajo sexual no está estrictamente ilegalizado o criminalizado por las leyes, pero compete a las administraciones locales formular las normas para su reglamentación. Lo anterior explica el recurso al término «regulación» en lugar de «legalización» o «descriminalización»: la coyuntura legal del trabajo sexual implica un reconocimiento regulatorio ya que no existe como crimen, lo cual nos habla de una dinámica de estatalidad que ha considerado «la prostitución» más como un recurso a gestionar, como un instrumento de control y definición biopolítica, que uno destinado a ser prohibido o criminalizado de modo tajante. Sin embargo, que no sea considerado un crimen, no se ha traducido en un reconocimiento legal uniforme ni claro a nivel nacional. Que cada estado se encargue localmente de su normativa genera condiciones dispares y ambiguas. Esta situación coadyuva a la vulnerabilidad de las trabajadoras sexuales que ejercen su labor en lo que se ha designado una especie de «zona gris» de las leyes. Frente a una condición de alegaldad que debilita los intentos de reconocimiento e inteligibilidad de sus dinámicas particulares, quizás el reto más acuciante y costoso para el trabajo sexual se presenta en forma de la emergencia de un discurso neoabolicionista que se afana en no distinguirlo de la trata con fines de explotación sexual. Abanderado en sus versiones más recientes por posturas feministas, esta perspectiva reduce a quienes ejercen trabajo sexual al papel de víctimas y anula el testimonio agenciado, atentando directamente contra uno de los preceptos indispensables en la lucha por

.....

8 Marta Lamas, *Cuerpo, sexo y política*, México: Océano/Debate Feminista, 2014, p. 78.

9 Pensemos, además, en todos los vocablos sinónimos que transitan en el habla cotidiana, que producen el mismo efecto y que no tienen un equivalente para referir al «cliente», ese polo que se libra de una codificación desde el estigma: pijuja, zorra, güila, hetaira, furcia, «mujer de la mala vida», «mujer de la calle» y un copioso etcétera.

10 Sin embargo, es necesario decir que no existe una renuncia absoluta a la designación de «prostitutas» o «putas», especialmente al interior de las comunidades que reivindican un lenguaje propio basado en significaciones locales, pero es en contacto con la oficialidad que «trabajadora sexual» es un término estratégico.

los derechos de las personas trabajadoras sexuales: la decisión autónoma de ejercerlo.¹¹

Es probable que el mayor hito contemporáneo en torno del estatus legal del trabajo sexual haya sido el Juicio de Amparo 112/2013. Hace un par de décadas, cuando fue promulgada la Ley de Cultura Cívica del entonces Distrito Federal, se estableció en su artículo 24, fracción VII, que un motivo de infracción contra la tranquilidad de las personas era: «Invitar a la prostitución o ejercerla, así como solicitar dicho servicio. En todo caso sólo procederá la presentación del probable infractor cuando exista queja vecinal».¹² Como era de esperarse, esta disposición encruceció las condiciones laborales de las trabajadoras sexuales –facilitando detenciones arbitrarias y extorsiones– que venían buscando alternativas para laborar. Tras casi 10 años de lucha en las calles, se ganó el Juicio de Amparo con la sentencia 112/2013 que determinó la inconstitucionalidad del artículo referido. Existe un acuerdo generalizado sobre que este cobijo jurídico fue señero al vislumbrar la legitimidad oficial del pasaje de prostitución a trabajo sexual, pues fue movilizadopor la exigencia –formulada tiempo atrás– de considerar el trabajo sexual como trabajo no asalariado a través de la expedición de credenciales oficiales que acreditan esta condición laboral a otros oficios (músicos callejeros, boleros, artistas de la vía pública y varios más). Ante la consideración de que el artículo 24 dejaba a criterio de terceros (vecinos y policías) la posibilidad del ejercicio de una actividad remunerativa no ilícita, se contradecía el derecho a la libertad de trabajo; y que fuera simple-

.....

11 El neoabolicionismo estaría apostando por expandir legislaciones punitivas o simplemente retrasar avances en la materia. En México quizá la relación jurídica más complicada en este sentido es la figura criminal de lenocinio que imposibilita mayor control de las condiciones de trabajo y formas de organización, entre las que se encuentran, por ejemplo, la apertura de establecimientos particulares para trabajar o la renta de inmuebles debido a que quien firme o figure como responsable de los mismos puede ser acusado de lenón. Por esa misma razón incluir familiares u organizarse de maneras más colectivas se vuelve difícil. Por todo lo anterior, una buena parte del trabajo sexual seguirá ocupando las calles de la urbe.

12 Asamblea Legislativa del Distrito Federal, vi Legislatura, «Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal» en *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, p. 10.

13 Claudia V. Torres y Carlos Alfonso Laverde, «Vectores de peligro, víctimas y trabajadoras sexuales: sujetos emergentes y el potencial del discurso jurídico en la transformación de los mercados sexuales», en Karine Tinat y Carlos Alfonso Laverde, *Más allá del rescate de víctimas: trabajo sexual y dispositivos antitrata*, México: El Colegio de México, 2021, p. 119.

mente escandaloso –no realmente lesivo a terceros o a la sociedad– resultaba una descalificación moralista y simplista que menoscababa la situación real de quienes ejercían la prostitución. Tal parece que la ley justifica que entre los ciudadanos que habitan la ciudad existan jerarquías, no tanto por las prácticas realizadas en el espacio público, sino por la simple percepción que de tales prácticas tienen otros ciudadanos. En este caso, el trabajo sexual resultaba una práctica discrecionalmente inválida para quienes su relación con ella era superficial y era una imagen del espacio público la que primaba sobre otra: el problema no es el trabajo sexual en sí, el problema está en quienes lo encarnan ejerciéndolo. Según esa ley, existirían derechos que anulan derechos; y ciudadanías no autónomas, sino ciudadanías tutelables por otras ciudadanías.

Un efecto inmediato fue la emisión de dichas credenciales para quienes en ese momento las solicitaron. Aunque la sentencia 112/2013 no devino en la abrogación de la Ley de Cultura Cívica y el trabajo sexual no pasó a formar parte de la lista oficial de trabajos no asalariados, ha sido un instrumento aún vigente y la trascendencia del episodio es innegable:

La jueza rompió el paradigma de desconocimiento del trabajo sexual y a quienes lo ejercen. Para ello, la jueza identificó lo que ninguna otra autoridad anterior: que las demandantes tenían intereses legítimos, como elegir y desempeñar su oficio; tener educación, alimentación y vivienda, y no ser víctimas de vejaciones ni abusos. La jueza reconoció a las trabajadoras como sujetos con agencia.¹³

A contracorriente del paradigma gubernamental anterior, los intereses y particularidades de las personas trabajadoras sexuales fueron traídos a colación y son ya centrales en el debate público y la lucha activista. La figura aparentemente abstracta y genérica del «infractor» –dejaron ver las trabajadoras sexuales– no era tal, es más bien una pluralidad encarnada en cuerpos agenciados ejerciendo una ciudadanía con autonomía. Sin esta asunción, ¿cómo sería posible sostener un discurso liberal y democrático? La ley interpeló a una serie de sujetos que en respuesta revelaron fisuras en los intentos ambivalentes del poder por segregar lo aparentemente unido en su discurso de igualdad.

Es en este punto que podemos establecer una conexión más densa entre lo *trans* y la trama actual del trabajo sexual callejero en tanto trabajo feminizado que ha venido *transicionando* o *transgenerizándose*, por así plantearlo. Si cualquier persona LGBTI o disidencia sexual puede ejercer ese trabajo e incluso éste podría considerarse –bajo las coordenadas ya expuestas– una sexualidad disidente en sí misma, también es cierto que las personas con experiencia de vida *transfemenina* han venido teniendo un papel cada vez más relevante y protagónico en él. Según el informe de resultados de la *Encuesta Trabajo Sexual, Derechos y No Discriminación*, publicado en 2019 por el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED),¹⁴ de la totalidad de personas entrevistadas, 111 eran mujeres *cis*¹⁵ (49.6%) y 92 (42.9%) eran mujeres *trans*.¹⁶ En los *Resultados de la Segunda Encuesta Trabajo Sexual, Derechos y No Discriminación* de 2021 –diseñada y levantada por el Centro de Apoyo a las Iden-

tidades *Trans* y difundida por la misma dependencia–, el 54% se identificó como mujer *trans* (117 personas). Este trabajo se distinguió por contemplar:

La diferencia en los impactos entre personas *cis* y *trans*. Una diferencia significativa entre la encuesta de 2019 y esta, es precisamente la visibilización de cómo la identidad de género de las PERTS [personas trabajadoras sexuales] representa un factor relevante en el acceso a derechos y oportunidades, así como en los impactos de la discriminación y violencias.¹⁷

Si bien estos datos no son censales y obedecen a necesidades específicas y coyunturales, creo que sí ayudan a captar el hecho de la alta implicación de las mujeres *trans* en un trabajo claramente feminizado¹⁸ que se viene registrando desde hace ya algunas décadas. Se sabe que, en algunas zonas de la Ciudad de México, como la Calzada de Tlalpan, el trabajo sexual *trans* fue desplazando la presencia de mujeres *cis*género. En su investigación en campo, Berenice Pérez Ramírez advirtió este aumento de presencia *trans* en las calles vinculado con las transformaciones de los mercados sexuales y los imaginarios ahí producidos. En ese sentido, la autora también establece: «Identifiqué que el servicio sexual que ofrecen mujeres *trans* es contratado casi en su totalidad por hombres. Si bien hay experiencias en que las/los contratantes son parejas mujer-hombre, esto no es frecuente. Por tanto, la lógica del trabajo sexual está enmarcada en un consumo masculino».¹⁹ La politización de sectores *trans* en forma de asociaciones civiles y colectivos especializados en activismo de trabajo sexual e, incluso la cobertura mediática, dan cuenta de la fuerte presencia de mujeres *trans*. Parece justo afirmar,

.....

14 Elaborado por organizaciones activistas y colectivos de personas trabajadoras sexuales en colaboración con COPRED.

15 *Cisgénero* es un neologismo (acuñado desde los estudios de género y difundido por los activismos) que funciona como antónimo de *transgénero*, por lo que hace referencia a las personas que cuya identidad de género coincide con el sexo-género socialmente asignado.

16 *Informe Resultados Encuesta Trabajo Sexual, Derechos y No Discriminación*, Ciudad de México: COPRED, 2019, p. 11.

17 *Resultados de la Segunda Encuesta Trabajo Sexual, Derechos y No Discriminación*, Ciudad de México: COPRED, 2021, p. 9.

18 Los hombres —*cis*, *trans*, *homo* y *heterosexuales*— trabajadores sexuales parecen tener una presencia ínfima en ese campo laboral.

19 Berenice Pérez Ramírez, «Se alborotó el gallinero»: reflexiones del campo de poder que atraviesa a la cuestión *trans* en el mercado sexual», en *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, vol. 1, núm. 8, enero-diciembre, 2017, pp. 144-164.

entonces, que no sólo para un porcentaje mayoritario de las *transfeminidades*, el trabajo sexual es aún imperante en sus trayectorias de vida, sino que la trama política del mismo tiene en las mujeres *trans* uno de sus componentes protagonistas. Y es aquí donde se anudan tales trayectorias con una dimensión política más profunda que la enmarcada en las leyes y en el discurso oficial que invoca a la diversidad y sus identidades.

Asumiendo, con Stuart Hall, que la identidad se construye contingentemente mediante prácticas y discursos en ámbitos institucionales e históricos específicos, y bajo modalidades de poder específicas, podemos asumir que las identidades colectivas

[...] emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional [...] Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella.²⁰

Bajo ese prisma teórico, busco reiterar que las identidades *trans* han emergido –social e históricamente–, en relación con el trabajo sexual, como una práctica y un discurso que constituye un elemento relevante de su diferencia en las relaciones de poder. El trabajo sexual no está al margen de lo *trans*, es un componente identitario que, sin embargo, parece ser leído por las autoridades como un excedente que hay que tolerar o domesticar.

Así, más recientemente, el estatus legal del ámbito laboral que nos ocupa tiene su última modulación en 2019. En mayo de ese año, el Congreso capitalino aprobó una nueva Ley de Cultura Cívica que reemplazaría la anterior; en ella mantuvo o rehabilitó como infracción contra la tranquilidad de las personas el

invitar, ofrecer, solicitar y ejercer la prostitución. La aprobación trajo consigo la movilización por parte de las organizaciones de trabajadoras sexuales para detener la publicación de la nueva ley. En consecuencia, algunas semanas después, en junio de 2019, fueron publicadas las modificaciones exigidas, entre ellas, la supresión de la fracción sancionadora.

En síntesis, hoy en día el trabajo sexual no es sancionable, no está prohibido, pero tampoco ha logrado ser reconocido en términos laborales. Una serie de iniciativas han buscado sacarlo de esa especie de ilegalidad y consolidar derechos a nivel local y federal para las trabajadoras sexuales, pero no han tenido éxito.²⁰ Al hilo de estos derroteros, se hace patente que el trabajo sexual pareciera tener una función simbólica que distingue no sólo ciertas prácticas o usos del espacio público, sino una calidad diferenciada de ciudadanía definidas por esos usos y prácticas. Leticia Sabsay, aunque se refiere al contexto de Buenos Aires, creo que resulta de enorme elocuencia para nuestro contexto cuando menciona que: «Esta situación vuelve a poner en primer plano la asociación estigmatizante de las identidades *trans* con el trabajo sexual, y por esta vía, la normativa refuerza implícitamente, además, la tradicional criminalización de las *trans*».²¹

Para ir terminando, vale establecer, sin embargo, que esta misma operación y su efecto general parecería presentarse en Ciudad de México pero con los componentes funcionando en sentido distinto: como decía al principio de este texto, la retórica de derechos ciudadanos estaría asumiendo que lo *trans* se define como una identidad de género y que bastaría con conceder esa apertura administrativa. Sin embargo, en la medida en que las identidades son articuladas desde coordenadas de poder particulares y en relación con las marcaciones

20 Stuart Hall, «Introducción: ¿quién necesita identidad?», en Stuart Hall y Paul du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, España: Amorrortu, 2003, p. 18.

22 La más reciente de la que tengo noticia fue la iniciativa encabezada por la diputada federal plurinominal María Clemente García Moreno, una de las dos primeras en integrar la Cámara de Diputados de México.

23 Leticia Sabsay, *op. cit.*, p. 130.

de diferencia, la identidad *trans*, instituida en la apertura democrática de la diversidad, más que asociar o definir la diferencia *trans* con el estigma del trabajo sexual, pareciera buscar su disociación. En otras palabras, el reconocimiento oficial parece aprehender la otredad *trans* a través de una lógica identitaria que requiriera extirpar el trabajo sexual. Empero, la pujante presencia de las trabajadoras sexuales *trans* desdice el trayecto lineal o simple de la retórica identitaria. Al mismo tiempo, la activación de esas demandas más contextuales, que superan lo meramente identitario, multiplican las variantes discursivas de su diferencia. Por otro lado, la ambigüedad del estatus legal del trabajo sexual –signo del estigma aún vigente– parece desdecir la trayectoria lineal del reconocimiento de unas identidades sexuales aparentemente nítidas; unas cuya presencia en el espacio público es reconocido sólo a costa de excluir sus propios procesos de subjetivación identitaria, sirviendo así a una instrumentalización regulatoria del derecho a la ciudad. Creo que percatarnos más críticamente de las ambivalencias del flujo discursivo sobre la inclusión en el panorama urbano es un primer paso para no perder de vista la imprescindible necesidad de considerar las interacciones reales y efectivas como inicio para asumir la heterogeneidad en el espacio público. El trabajo sexual ha sido capaz de revelar esas tensiones, pero, también, la existencia de plataformas para reconfigurar la convivencia en la espacialidad urbana –desde la diferencia– en un marco de autonomía ciudadana.

OMARA CORONA

es licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recibió el premio Inca Garcilaso de la Vega 2018 al mejor trabajo de titulación del Colegio de Estudios Latinoamericanos.

Es Maestra en Comunicación y Política por la UAM Xochimilco con una investigación titulada Figuraciones de lo trans en el audiovisual documental mexicano contemporáneo. Recibió la Medalla al Mérito Universitario por los estudios cursados en la maestría.

Actualmente, en la misma institución, es candidata a doctora de la línea en Estudios Culturales y Crítica Poscolonial del Doctorado en Humanidades.

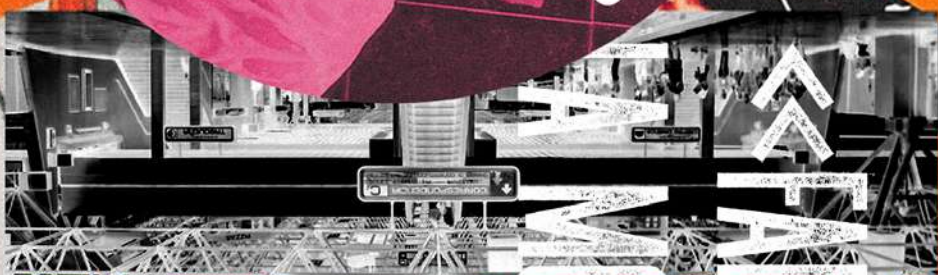


INSTAGRAM

@dyathus

Crujin: Espacio público y ética cuir

Enrique Vega-Dávila



MORAL
ALTA

Introducción

El vocablo inglés *cruising* significa tener relaciones sexuales casuales en espacios públicos, lo que no necesariamente implica coito, pero tampoco lo excluye. Una traducción del término sería imposible e innecesaria, dado el extenso uso que ha adquirido dentro de la jerga sexual en el continente. Pero, como toda palabra, no se ha quedado ahí, sino que se ha modificado dando paso al *crujin*, una forma menos inglesa de nombrar lo mismo, y que surge en el contexto de las redes sociales, particularmente el canal de una *influencer* llamada Vanessa Labios 4k.¹

Hace algunas semanas en las redes sociales se hizo viral un vídeo en el que dos personas tenían relaciones sexuales en el último vagón del metro de la Ciudad de México; las reacciones no se hicieron esperar, hubo quienes lo condenaban, quienes lo celebraban y quienes exhortaban a la mesura. A propósito de esto último, hace algunos días, una persona responsable de intendencia de una universidad pública, ante el cierre de las rejas para evitar que se den este tipo de situaciones en aulas no ocupadas durante las tardes, nos abrió la puerta diciéndonos: «yo también fui joven, pero era discreta». No puede negarse lo desagradable que es encontrar en lugares comunes preservativos usados, pero tampoco puede negarse que ante el cariño expresado por parejas no falta quien grite «búscate un hotel» o recibir como sugerencia «no comer pan delante de hambrientos».

El problema no sería tanto el *crujin*, sino una moral que ve lo sexual, además de todo lo relacionado con esto, con todo rigor, pero se hace de la vista esquiva con un sinfín de situaciones como la injusticia, la falta de agua en la ciudad, la corrupción, los negocios turbios,

la suciedad de la ciudad, los salarios precarizados, la ruptura de acuerdos matrimoniales, el abandono paternal a sus criaturas. A esto Clifford Geertz lo llamó «selectividad secundaria»,² a mí me gusta llamarle «moral del embudo»: lo ancho para lo social, lo angosto para lo sexual. En muchas ciudades del mundo existen lugares donde se realiza sexo, tanto el que implica retribución económica, con trabajadorxs sexuales, como también el gratuito como es el caso del *crujin* que se encuentra relacionado no con los lugares de encuentro o vapores, sino con baños públicos, parques, lugares descampados; a la Ciudad de México hay que añadirle sus bosques. Esto no se reduce a las actividades de personas del mismo sexo, sino que personas con otras orientaciones sexuales también lo practican. El *crujin* es una realidad, negarlo o prohibirlo no eliminaría su existencia, como tampoco puede pensarse como una forma reciente de práctica sexual.³

En el marco de esta situación, el siguiente artículo considera la ética *cuir* como la permanente consciencia de la persona como ser sexuado, lo que implica libertad y responsabilidad para ejercer la sexualidad, implicando también el espacio donde es realizada. Que esta propuesta ética considere lo sexual no se reduce a su ejercicio, sino que desde una postura *cuir* la sexualidad es considerada como el punto de partida para leer y comprender la organización de la sociedad, sus discursos normativos y también sus ausencias. Esto permite analizar restricciones asociadas a tabúes y la convivencia social que, en el caso latinoamericano, se ve afectada por la socialización colonial que impuso el cristianismo, principalmente, católico.

1 Vanessa Labios 4k, «Hay (sic) por aquí me dijeron que hay crujin, que hay crujin», *TikTok*, 13 de abril, 2024.

2 Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2003.

3 Alex Espinoza, *Cruising: Historia íntima de un pasatiempo radical*, Madrid: Dos bigotes, 2020.

Las siguientes líneas quieren presentar cómo el sexo casual en lugares públicos es considerado indecente, por qué la sexualidad sigue siendo vista de ese modo y cómo la adopción de espacios públicos nos abre a la posibilidad de comprender el carácter político de la sexualidad y la necesidad constante de seguir abordando estos temas de manera serena y madura. Para lograr este objetivo, la primera parte presentará una reflexión sobre la sexualidad moralizada y moralizante como tecnología de control sostenida en el cristianismo y en su devenir secular. Luego, se considerará una crítica a la idea de espacio público como normativo y se terminará presentando una postura ética *cuir* que permita valorar la responsabilidad en la construcción de sociedad.

1. Moralización de la sexualidad y libertad sexual

La sexualidad es una fuerza vital que nos acompaña desde nuestro nacimiento hasta el fin de nuestros días en este mundo, incluso después de la muerte, al hablar de nuestras identidades, éstas serán sexuadas, ya sea por el recuerdo, ya sea por el nombre con el que se asociará nuestra identidad.⁴ Y es que, como afirma Judith Butler, no solamente se trataría del género como una construcción social, sino que también lo es el sexo⁵ y, por ello mismo, las distintas formas de aproximarnos a las sexualidades. Las distintas sociedades que habitamos han demandado una forma de vivirla, de expresarla, de restringirla o de prohibirla, al punto que, desde una perspectiva moralizadora, considerará

algunas como buenas o malas y, desde una perspectiva colonial, visibles o invisibilizadas.

Michel Foucault insistió, en su *Historia de la sexualidad*, que existen tecnologías de control que han permitido dar visibilidad a ciertas formas de sexualidad. El principio establecido en el inicio de su obra demanda, no sólo preguntar por lo que no existe en el discurso oficial, sino que, también, se convierte en una necesidad preguntar por qué es que no aparecen.⁶ Una de las respuestas a esa interrogante guarda relación con la colonización cristiana que estableció como principio el matrimonio como forma específica de relación para generar prole⁷ y que se ha secularizado al punto de establecer lo «moral» como una medida abstracta y antojadiza.

Todo lo que se encontraba fuera de eso coexistía con cambiante importancia,⁸ pero en las últimas décadas este tema se ha convertido en bandera de grupos fundamentalistas debido al avance de derechos por parte de las mujeres en su diversidad y de las distintas identidades sexogenéricas. La idea de matrimonio heterosexual monogámico y por amor es reciente⁹ en la historia de la humanidad, desde antes de la aparición del cristianismo hasta avanzada la Edad Media éste solo sería un arreglo contractual que exigiría mantener la especie o el nombre familiar, por ello, la regulación implicaba hacer cumplir ese rol, de no hacerlo se generaría tensión social e, incluso, escarnio público, pero tal situación no significaba que no puedan existir otro tipo de prácticas amatorias.¹⁰

4 Un caso más que interesante en la Ciudad de México es el de Paola Buenrrostro, mujer trans* asesinada en 2016. Ella fue exhumada anticipadamente y sus restos movidos a un mausoleo que lleva su nombre. No solo la activista trans* Kenya Cuevas consiguió la creación de ese mausoleo, sino que su lucha le permitió cambiar el nombre *post mortem* a Paola, quien fue enterrada legalmente con su *deadname*. (Cf. Daniela Rea, «Paola llega a su hogar, el Mausoleo Tiresias», en *Pie de página*, México.)

5 Cf. Judith Butler, *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007.

6 Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2017.

7 Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad IV*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2019.

8 Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en lo narrado por Boswell en su estudio sobre la Edad media. Cf. John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era cristiana hasta el siglo XIV*, Buenos Aires: Muchnik, 1998.

9 Boswell insiste que esto puede notarse desde el siglo XII, lo que no significa que sea extendido ni asumido por todas las clases sociales. Cf. John Boswell, *Las bodas de la semejanza*, Barcelona: Muchnik, 1996.

10 Cf. John Boswell, *Las bodas...*

Por otro lado, la libertad sexual de las mujeres, relacionadas con la anticoncepción y la natalidad, y posturas relacionadas con el amor libre y otras formas de relación no monogámica fueron vistas con rechazo por parte de grupos sociales que se opusieron a reconocerlas, mucho menos valorarlas. Todo esto se enmarcó dentro de la expresión moralista «libertinaje». Pero no deja de llamar la atención que en países donde la laicidad es una posibilidad, o se encuentra realizada, tampoco es que todos los temas relacionados a sexualidad sean abordados. Es posible que haya legislación a favor de la interrupción voluntaria del embarazo, que haya legitimidad en matrimonios de personas del mismo sexo, pero aún queda pendiente el desarrollo y una reflexión ética sobre las relaciones abiertas, sobre prácticas BDSM, sobre las triejas, sobre los vínculos poliamorosos o la polifidelidad. Muchas de estas experiencias existen en nuestras ciudades e, incluso, pueden conocerse grupos en el ciberespacio que los muestran o difunden. En muchos de estos lugares se brinda información segura, pero no dejan de seguir siendo tópicos de los que no puede hablarse abiertamente.

En esa misma línea de reflexión, el *crujin* se convierte en una forma de ejercer la sexualidad y que no restringe su actividad a lo privado, sino que se expresa en lugares que no necesariamente están condicionados para la intimidad sexual, pero que son empleados bajo ciertas condiciones que no pueden obviar el consentimiento. El que se hable abiertamente de esto, en el mundo de las diversidades, muestra la libertad sexual como uno de los logros que cuestiona lo que ha sido llamado el «autoritarismo de la decencia».¹¹

La moralización de la sexualidad, siguiendo a M. Foucault, ha devenido en puritanismo victoriano que basa su existencia en la apariencia y en la superficialidad. La existencia del *crujin* y el estigma colocado sobre

éste revela cómo temas relacionados a la sexualidad siguen sin considerar otras formas de prácticas que escapan a la moral. Tal negación puede considerarse una secularización de lo cristiano, que al no tener el mismo poder como antaño, no deja de ser un factor en la construcción de sociedad, formando parte así de la herida colonial¹² que se expresa también en la negación de derechos y de educación sexual.

2. Adopción de espacios públicos

El hecho de que la sexualidad en general y la diversa en particular hayan estado restringidas por la moralización colonizadora, no significa que no se hayan ejercido tal como ha sido mencionado en líneas anteriores; es más, el deseo y la creatividad han encontrado formas, espacios y tiempos diversos para hacerlo. El que el *crujin* se realice en lugares públicos demanda ciertas características, tales como:

- a) Iluminación adecuada, lo que significaría muchas veces poca luz o poca visibilidad.
- b) Presencia mayoritaria de hombres, con posible predisposición a lo sexual o en búsqueda de exhibición o voyeurismo.
- c) Poca vigilancia, esto se encuentra relacionado con agentes policiales y también con la presencia de otrxs ciudadanxs, particularmente mujeres o infancias.
- d) Códigos sociales, lo que implica cierto reconocimiento de ciertos lugares para realizar sexo casual.

Lo anteriormente mencionado, por un lado, cuestiona la concepción de espacio público y su politización, además nos abre a considerar algunos binomios como permitido/no permitido o legal/ilegal que se han creado en las narrativas a partir de ciertas consideraciones de lo que significaría tal espacio. La idea de apropiación del espacio, considerada al abordar el *crujin* por algunos

11 Marcella Althaus-Reid, *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Buenos Aires: Paidós, 2023, p. 12.

12 Cf. Gloria Anzaldúa, *Borderlines/La Frontera*, Madrid: Capitán Swing Libros, 2016.

autores,¹³ se encuentra relacionada justamente con la idea de propiedad lo que, en una sociedad capitalista tanto en el manejo económico como en las estructuras que culturalmente la sostiene,¹⁴ condiciona comportamientos y corre el riesgo de extender el individualismo exacerbado por esa cultura.

Por esta razón, prefiero ocupar el término «adopción», que implica un deseo voluntario y explícito de asumir algo.¹⁵ En este caso, la adopción de lo que puede ser considerado espacio público significaría considerar cómo «la sexualidad produce espacios a través del deseo»¹⁶ y cómo estos no se circunscriben a la intimidad de cuatro paredes, a donde se nos han orillado a las personas de la diversidad sexogenérica, sino que estos espacios emanan del deseo y su uso se intersecta con sentirse deseados, con la clase social, con el poder adquisitivo,¹⁷ etc. Esto complejiza aún más el *crujín*.

Con respecto a lo primero, la creación del espacio público podría comprenderse desde la administración más contemporánea de las diferentes ciudades que se ha politizado e ideologizado a partir de quienes la han planificado,¹⁸ razón por la que, quienes no participaron de ello, encontrarían en los subrepticios la oportunidad de aparecer y expresarse. Pero no deja de ser un dispositivo, en el sentido foucaultiano, la creación-restricción del espacio para controlar, por lo que donde no hay vigilancia, hay posibilidad de otras existencias, sea aceptado/reconocido o no.

Del mismo modo, la idea de lo permitido/no permitido se encuentra en el margen de una idea abarcadora y universal de lo que se considera espacio público. Tal está sostenida por cierta moralidad que establece un orden-convivencia, donde lo sexual no siempre tiene cabida y, si lo tiene, es efectuado desde la heteronorma y lo que esto implica: se podría tolerar la diversidad sexogenérica, pero la cultura sigue siendo heterosexual y para el sostenimiento de la especie, lo que puede notarse en algunos discursos sobre cambio climático o estrés hídrico. Lo mencionado significaría que cualquier ruptura de cierto orden moral, como los ejemplos mencionados en la introducción, levantarían nuevamente suspicacias y nuevas vigilancias, lo que no se restringe al ejercicio de la sexualidad solamente, sino a nuestra mera presencia, la que es vista con sospecha o, incluso, asco.

Asimismo, la idea de legalidad plantea como problemática tener que someter al escrutinio de la sociedad los lugares donde sí podría efectuarse sexo casual, situación que no se plantea para las personas no-homosexuales. Esto implica considerar y diferenciar la existencia de cabinas de internet, tiendas de artículos sexuales con cuartos oscuros que, al ser regulados por alguna autoridad, desde mi perspectiva, solo traería mayor estigmatización e, incluso, hasta criminalización, ya que colocaría –como suele pasar– su énfasis en prácticas de odio, misoginia u homofobia. Si alguna regulación pudiese existir, se encontraría relacionada al campo de la salud, la higiene

.....

13 Alex Espinoza, *op. cit.*, Luis Alonso Rojas. «Cruising: la apropiación fortuita del espacio público para mantener relaciones sexuales esporádicas entre hombres», en *Rupturas* 6, núm. 2, Costa Rica, 2016, pp. 329-344.

14 Cf. Nancy Fraser. *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2023.

15 Vid. Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1978.

16 Albert Arias, «Repensando el espacio desde la sexualidad», en *UOC Blog del máster oficial de Ciudad y Urbanismo*, Universitat Oberta de Catalunya, 2013.

17 A propósito del poder adquisitivo puede hacerse notar lo presentado por Paul B. Preciado al hablar de la revista para adultos *Playboy*. Hefner, fundador de la revista, habría creado un espacio alternativo para el hombre heterosexual estadounidense, (Cf. Paul B. Preciado, *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*, Barcelona: Anagrama, 2010). Pero este espacio no es accesible para todo el mundo, para quienes no, les quedaba la revista que se podía conseguir en los quioscos de ese país.

18 Vid. Luis Periañez, «Convivencia y vigilancia: cruising y producción del espacio público», en *RECERCA. Revista de pensament i anàlisis* 2, núm. 25, España, 2020, pp. 73-94.

o la seguridad, pero sin una preparación y seguimiento al personal responsable: lo que sería una buena oportunidad se convertiría en profundización de la violencia.

Esto último permite colocar en evidencia la vulnerabilidad a la que también están sometidas nuestras identidades, ya que al mismo tiempo que pueden tratarse de lugares para el placer, son también de alto riesgo, donde asaltos, extorsión, intimidación y violencia son latentes. En ese sentido, quisiera destacar que legalidad no significa necesariamente normatividad a favor de las personas, mucho menos para las que hemos vivido históricamente el rechazo.

Pensar el espacio y su adopción implica, entonces, considerar lo subjetivo en tanto que la propia persona hace ejercicio de su libertad, y en el caso del *crujin*, permite complejizar el uso restringido de los espacios y comprender el mismo espacio como algo fluido¹⁹ y la necesidad del cuidado que no es solo autocuidado, sino también sociocuidado.

A modo de conclusión: una ética *cuir* de la responsabilidad

Lo presentado hasta ahora ha reconocido en el *crujin* una experiencia sexual que permite reconocer críticas a una moral social y sexual que ha impedido hablar de sexualidad abiertamente y considerar su ejercicio más allá de la privacidad donde se le ha querido colocar. En este caso, la disidencia sexogenérica al emplear espacios no habituales para la intimidad sexual cuestiona una serie de elementos asociados a la cultura heteronormativa, tales como el amor libre o la sexualidad abierta que deciden de modo consciente y deliberado ejercerla.

19 Cf. Luis Alonso Rojas. «Cruising...».

La propuesta de libertad que ha aprovechado el margen de los márgenes exige abarcar más cuerpos e identidades de manera que estos también participen en repensar la ciudad por el simple hecho de que también la habitamos. Que poseamos ya ciertos derechos no es una garantía de que nuestras vidas valgan, aun así, lo conseguido no debería entenderse como una concesión por parte del Estado o de la sociedad, sino que debería ser una constante oportunidad de revisar lo ya alcanzado y la visión de humanidad que se está gestando constantemente. Colocar el tema en redes sociales desde la naturalidad, como es el caso de Vanesa 4K, y lo significativo que ha sido la palabra *crujin* permite romper con la carga social y educar en consentimiento y libertad y en el cuidado de las otras personas.

Si lo *cuir/queer* –como se ha dicho al inicio– parte del ejercicio de las sexualidades para examinar nuestra organización social, una ética *cuir* de la responsabilidad no es una limitación de nuestra acción o presencia, sino una conciencia de que nuestra propia existencia no puede ser determinada por una moral que desconoce nuestras prácticas y nuestros deseos. Sabiendo de las políticas restrictivas que van planteando en la convivencia grupos conservadores desde podios políticos podría ser incluso mejor que se afirme en un código penal que están prohibidas las relaciones sexuales en lugares de uso público que someternos al arbitrio de lo que ha sido llamado una «falta a la moral». Todo esto nos permitiría abrir nuevos debates y aparecer desde esas banderas, o desaparecer, esperando que esa misma moral termine por destruirse a sí misma.

ENRIQUE VEGA-DÁVILA

es Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Estudió Teología en el Perú, allí obtuvo su licenciatura y maestría, formación que implica abordajes filosóficos y pedagógicos. Se ha dedicado a la docencia formal y no formal con jóvenes. Ha participado con capítulos de libros relacionados a juventudes y diversidades, y en revistas académicas desde una perspectiva de género que critica lo religioso partiendo de las diversidades sexogenéricas. Actualmente brinda clases como profesor de asignatura en la Comunidad Teológica de México; en el Colegio de Filosofía y en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Además, participa como tutor en el programa de posgrado de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y en la especialidad de Estudios de Género, Masculinidades y Diversidad de la BUAP.

Nube
Astro Damus

I

No esperé al príncipe azul esa noche;
me miré al espejo
y quise ser yo el príncipe.

El siempre despierto,
el que no duda, el que no espera.

En todas las historias está dicho:
inclinado sobre la cama
de alguna princesa dormida
en su sueño eterno
(como una muerta)
el príncipe la despierta con un beso
del hechizo de ser mujer.

Ella abre los ojos sin encontrarle,
preñada, llena de cicatrices,
con cinco hijos, en una casa.

Vuelve a dormirse en su torre
con la ayuda de alguna sustancia,
agrietada y llena de canas,
a la espera de otro hombre
que vuelva a salvarla

de ser vieja, de ser madre
de ser nada.

Hasta que el telón se apiada
y decide por fin bajarse.

Una vez terminada la historia
ya no quería ser el príncipe.
Sólo al principio,
cuando se le mostraba valiente,
decidido y viril.

Pero casi al final, prefería cerrar el libro
y sin pensarlo mucho
me iba a dormir.

Soñaba que estaba entre la espada y la pared.
La espada que conquista el mundo
con el filo de su sexo;
la pared sumisa que se abre de piernas
para darle una prole.

Los hijos también llevan esos cuentos
en el maletín de sus apellidos.
Yo me quise deshacer de ese nombre
y la poesía me bautizó otra vez.

Mi nuevo nombre fue «nube».

Y el cielo se abrió ante mis pies.

II

Cuando iba a algún lugar
se referían a mí como un hombre,
momentos después se disculpaban
y se referían a mí como una mujer.

De aquí a allá iba, flotando, sin rumbo fijo
sin una forma, sin un destino.
Ni hombre ni mujer.

Entonces, cuando alguien
quiso descubrir el misterio de mi sexo
y preguntó por mi nombre,
yo le respondí: "nube".

Y la poesía hizo su primera aparición.

Usaba camisetas holgadas,
pantalones grandes,
el pelo en la cara.

Ocultaba mis senos pequeños
entre mis manos
alzando la camisa un tanto
cuando pasaba frente a otros en la calle.

Sólo por la costumbre de desaparecer.

Algunas veces bambú
con la voz leñosa;
Otras, una buganvilia
con las los pétalos trinando, violetas.

La poesía me prestó su estela
para soldar el brillo de mis palabras
y quitarle la ralladura del sexo:
esa herida profunda que es ser
hombre o mujer.

Si el mundo me daba un mote,
yo quise andar en sus márgenes.

Sólo así la nube se hinchaba
y de su vientre
corría el agua que inundó
las huellas de los pronombres.

Su lluvia me curó de tristezas,
me llevó a otra puerta.
Detrás de ELLA, estaba YO.

III

No esperé al príncipe azul esa noche.
Cuando me miré al espejo, dudé

de ser vieja
de ser niño
de ser alguien.

Con el beso de una cicatriz
y los ojos preñados de sueños
desperté en mi casa
y supe quién era:

una nube
que iba flotando, sin rumbo fijo
sin una forma, sin un destino.
Ni hombre ni mujer.

✦ ASTRO DAMUS ✦

es escritora nacida en CDMX (1994). Licenciada en Filosofía por parte de la UNAM. Tallerista de escritura creativa y correctora de estilo independiente. Tiene una banda de rock llamada Sota de Rosas. Es loca de los gatos y apasionada de los Estudios de Género y los Estudios de la Mujer.

Ciudad, deseos y territorialidades perversas

Samy Reyes



Vivir la ciudad es sentirla, y en
ese sentimiento inventarla.
Néstor Perlongher

El sol hace arder el asfalto gris azuleado. Escucho a lo lejos algunos pájaros y el tránsito de camiones. La calle, calurosa, está sola. Pero yo miro, como un voyerista, el vacío de mi cuadra. A lo lejos, oigo a los muchachos jugar básquet. ¿Podría ser alguno de ellos Eduardo Ales de *Asfalto*?¹ ¿Vagarán por la ciudad en busca de algún encuentro erótico? ¿Sufrirán las consecuencias del deseo? ¿Aprenderán que ninguna identidad es destino? ¿Se dejarán arrastrar por el gozo? Eduardo tenía 17 años cuando se mudó solo a Buenos Aires. Un año más que Adonis de *El vampiro de la colonia Roma*² cuando llegó a Ciudad de México y dos años menos que Mike de *Pájaro de mar por tierra*³ cuando viajó a Nueva York. Me los imagino encontrándose en un algún lugar, territorialidad perversa, que mi mente imagina. ¿Jugando al básquet o intercambiando saberes sobre la sexualidad y las prácticas de vagabundeo/nomadismo?

.....

Empero, si los territorios construyen la subjetividad, si somos subjetivados por la malla discursiva y afectiva donde nos encontramos,⁴ entonces la territorialidad perversa en la cual me los imagino, los haría volverse otros y no ellos mismos. Como analiza Paul Preciado,⁵ es importante pensar el espacio en su relación con el poder (las instituciones, pero también las moralidades) para observar cómo se constituyen las subjetividades desde los lugares. Como señala Jesús Navia «Los individuos se encuentran directa e íntimamente enlazados a todo lo que los rodea debido a su interacción: comparten su naturaleza relacional y en muchos casos dependiente».⁶ De tal manera «[...] la arquitectura sitúa sus conjuntos, casas, pueblos o ciudades, monumentos o fábricas, que funcionan como rostros, en un paisaje que ella transforma».⁷

1 Renato Pellegrini, *Asfalto*, Madrid: Amistades particular, 2022.

2 Luis Zapata, *El vampiro de la colonia Roma*, México: Grijalbo, 1992.

3 Isaac Chocrón, *Pájaro de mar por tierra*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

4 Cf. Samy Reyes, *Territorios queer. Localizar la sexodisidencia*, Córdoba: Cántico, 2023.

5 Cf. Paul B. Preciado, *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*, Barcelona: Anagrama, 2020.

6 Jesús A. Navia, *Devenir marica: prácticas y espacialidades desalineadas en tres novelas colombianas*, *Un beso de dick* de Fernando Molano, *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo y *Un mundo huérfano* de Giuseppe Caputo [tesis de maestría]. México, UNAM, 2024, p. 41.

7 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-textos, 2020, p. 227

Pero esta interacción no es individual y aislada, esta pasa por la red de poderes y dispositivos territorializados (el rostro de la arquitectura), produciendo así unas formas de morar específicas, es decir, una identificación con lo establecido (rostrificación) o una desidentificación en la producción de otras figuras (desrostrificación). Sacar a alguien de su territorialidad implica hacerlo otro, identificarlo con otras categorías, posicionarlo ante otras formas de habitar, así como revestirlo de otros discursos: hacerle otra cara. Migrar de los territorios es convertirse en otro. Siempre se puede regresar a los lugares de orígenes, pero ya no se es el mismo, pues la memoria carga consigo la subjetivación que la migración causa, y los territorios, a su vez, se transforman. El cuerpo es una biblioteca de territorios en los que hemos vivido. Cada subjetividad es un territorio singular donde las territorializaciones vividas se encarnan.

De ahí la importancia de hacer notar que estos tres personajes ejemplares (Eduardo, Adonis y Mike) se transforman al migrar de un territorio a otro, y no pueden volver a ser los mismos. En el caso de Adonis y Mike, por ejemplo, el cambio de nombre resulta importante en esta transformación. Los tres producen devenires donde ya no se es simplemente uno más entre los ciudadanos, sino una subjetividad nómada, deseante, *flâneur*. Sabemos que estos tres personajes agenciados a un deseo «homosexual» van constituyendo esa subjetividad *flâneur*, pero debemos decir, de antemano, que no basta con la homosexualidad, sino que «habrá siempre que prestar atención a las coordenadas sociales que se agencian en la unión de los cuerpos».⁸ La ciudad se vuelve esa coordenada en donde observar tales agencias; se vuelve el territorio de símbolos apto para producir un devenir-marica de la marica misma, un devenir-*flâneur*.

8 Néstor Perlongher, *Prosa plebeya*, Buenos Aires: Editorial Excursiones, 2013, p. 140.

9 *Ibid.*, p. 85.

10 *Ibid.*, p. 61.

11 Luis Zapata, *El vampiro de la colonia Roma*, p. 97.

Pero como nos recuerda Néstor Perlongher, los devenires implican tener las funciones de aquello a lo que se deviene, mas no convertirse miméticamente en eso.⁹ Devenir-*flâneur* y devenir-marica es, de alguna manera, no llegar a serlos del todo, es mantener cierta distancia.

Estas tres novelas, cada una en diferentes países, constituirían, a mi entender, una literatura sexodisidente territorializada en el ámbito hispanoamericano. ¿Pero qué me hace nombrarlas literaturas sexodisidentes territorializadas y no literatura marica? Quienes tengan la oportunidad de leer las tres novelas, reconocerán, de distintos modos, que la sexualidad acontece por una especie de impulso que la propia ciudad produce, no la ciudad común, la de los trabajadores y su ritmo asfixiante, sino una ciudad-otra que se construye por los flujos del deseo más allá de la norma, y que no terminan por producir una identidad en los tres personajes, sino que los mantienen abiertos a las transformaciones: Eduardo y Mike medio bisexuales, medio maricas; Adonis medio travesti, medio joto. Los tres personajes se mueven, como el *flâneur*, entre objetos del deseo mientras producen una «errancia sexual» habitando «las posibilidades libidinales del flujo de las masas en la metrópolis».¹⁰

Leer a los personajes como maricas sería falsear el flujo de cuerpos con los que se relacionan sexual y eróticamente. Adonis, por ejemplo, tiene relaciones con locas (como René), que no pueden ser reducidas a homosexuales, pero tampoco a mujeres trans, sino que están más allá de las categorías identitarias. El propio Adonis da prueba de esto cuando cuenta que en algún momento René le preguntó que si era homosexual: «creía que él me gustaba porque parecía mujer o no sé qué».¹¹ También Eduardo, quien tiene una relación al final de la novela con Julia y con Marcelo, establece algo

así como un poliamor o triada después de haber vivido varias aventuras con una multiplicidad de cuerpos. Mike llega a tener una relación intensiva con una mujer.

Volviendo a la cuestión de la ciudad como territorio que subjetiva a los personajes, encontramos una serie de citas dentro de los textos que revelan la importancia de la ciudad en la subjetividad de los personajes: «Nada escapaba de mi conocimiento. Ciudad. [...] Mundo amarillento, caras gozosas, tristes, cerosas, brillantes, infladas, sonrientes, elásticas, perrunas, asustadas. // Ciudad. Yo»;¹² «en esa época me parecía la ciudad de México la ciudad más cachonda del mundo la que más se prestaba a coger»;¹³ «Micky recordó cuánto había querido venir a Nueva York. ¿Por qué? Le habían contado amigos y su hermano Carlos, que era una ciudad muy divertida, llena de movimientos, con gente de todas partes del mundo...»¹⁴ Buenos Aires, la ciudad sentimental; Ciudad de México, la ciudad cachonda; Nueva York, la ciudad cosmopolita y vanguardista.

Estas ciudades no son simplemente espacios donde los personajes se mueven, sino que constituyen la subjetividad. Como refiere Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara, la materialidad física como simbólica de la ciudad, «actúan como ordenamientos visibles e invisibles de significar la ciudad. Se trata de la formación de la ciudad como una instancia de sociabilización dentro de imaginarios sociales y políticos determinados»,¹⁵ a esta mezcla entre lo simbólico y lo material llamamos territorialidad. Asimismo, la ciudad no simplemente acontece, sino que se hace conforme a las políticas y agenciamientos de los que ahí viven, convirtiéndose en

.....

12 Renato Pellegrini, *op. cit.*, p. 52.

13 Luis Zapata, *op. cit.*, p. 200.

14 Isaac Chocrón, *op. cit.*, p. 50.

15 Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara, «Territorio y ciudad: la construcción de la subjetividad social», en *Territorios*, núm. 14, febrero-julio 2005, p. 163.

16 Cf. Alicia Lindón, «La modernidad y la subjetividad social: una aproximación a la vida metropolitana», en Miguel Ángel Aguilar y Mario Bassols (coords.), *La dimensión múltiple de las ciudades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, pp. 23-60.

17 Cf. Alicia Lindón, «La construcción socio-espacial de la ciudad. Desde la perspectiva del sujeto-cuerpo y el sujeto sentimiento», en el *xxvii Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. viii Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.

un territorio «estructurante estructurado»,¹⁶ lo cual, siguiendo con Lindón, produce agentes territorializantes.¹⁷ Tenemos, por un lado, la ciudad como territorialidad; por otro, los agentes territorializantes y, a la vez, territorializados.

Ales, en múltiples pasajes, encuentra en la ciudad un flujo que lo hace sentirse como una especie de extranjero, alguien que debe enfrentarse con su interior conforme se desenvuelve en el espacio; en cambio, Adonis parece hundirse en el flujo libidinal de una ciudad que por todas partes parece incitar al goce y al deseo; Mike, por su parte, se deja envolver por una New York cosmopolita, intelectual, pero altamente sexualizada que hace que vaya dejando su subjetividad de una Caracas en proceso de industrialización y desarrollo. Claramente, hay una disposición de los personajes a entregarse a las derivas, hay una especie de hospitalidad del yo con las experiencias que la ciudad permite en su territorio, es decir, las agencias se dan siempre en relación con lo que rodea, con lo que absorbe al personaje y no simplemente desde una libertad absoluta. La territorialidad de la ciudad, en sus lógicas internas, abre las pautas para que cada personaje vaya alcanzando su propia personalidad.

En ese sentido, no podemos negar que cada uno pone de su parte agenciando la ciudad con sus afectividades, produciendo así reterritorializaciones singulares de la ciudad conforme a las agencias que se producen en la narrativa; cada uno de ellos es agenciado y agencia a la ciudad.

Con este foco y orientación una forma de comprender la ciudad radica en el análisis de las prácticas del actor territorializado en sus múltiples puestas en escena. La consideración de las prácticas requiere tener en cuenta, que las prácticas espaciales son posibles y se concretan a partir de la corporeidad. A esta forma de concebir las prácticas la denominamos sujeto-cuerpo, donde la corporeidad no solo es constitutiva del actor (y en consecuencia, de su actuar) sino también es una forma de espacialidad. Así, al concebir al sujeto como habitante, la dimensión espacial primera y eminente es la corporal.¹⁸

Pero a esta postura debemos agregarle que no bastan las agencias del sujeto, sino que son necesarias las condiciones de potencialización materiales, es decir que la ciudad como urbe específica constituya una red de símbolos y dispositivos donde el individuo encuentre los modos de desarrollarse.

Usando una metáfora lúdica: no se puede jugar ajedrez sin un tablero y nada significa una pieza fuera de esta dinámica interna. Claramente, en el caso de las desterritorializaciones, las subjetividades pueden producir más funciones dentro del mismo tablero, pudiendo moverse de distintos modos y no solamente como se les ha asignado previamente.

Dicho de otro modo: por mucho que pongas de tu parte en un pueblo donde hay pocas personas y territorios para transformarte sexual y afectivamente, esto no sucederá si el territorio no tiene las condiciones materiales para un desarrollo de ese tipo, pero, a su vez, es necesario que las subjetividades produzcan agencias que modifican las lógicas territorializadas en nuevas formas de habitar. En este sentido, es el uso de ciertas zonas y espacialidades de la ciudad lo que constituye un agenciamiento específico en la medida que la ciudad va siendo modificada por las políticas y

dispositivos de urbanización y tecnificación y los agenciamientos singulares de múltiples grupos deseantes.

Partiendo de lo anterior, a pesar de usar estas tres novelas como ejemplos, mi intención será mostrar cómo la ciudad, a través de agenciamientos deseantes específicos en lugares concretos que son simbolizados por el flujo de afectos que ahí se realizan (territorialización), constituye la estructura de posibilidad donde emana una subjetividad singular que podemos llamar dislocada o *queer* y que produce, a su vez desterritorializaciones y reterritorializaciones perversas donde les es posible producir prácticas no-heteronormadas, más que un análisis exhaustivo de las obras.

Mi axioma es el siguiente: *toda subjetividad se constituye de cierto modo en su relación activa y pasiva con el territorio*, lo cual significa que si podemos hablar de *performatividad* como lo pensó Judith Butler,¹⁹ debemos atender a los lugares donde es posible una subversión del género, los códigos y lógicas que ahí se juegan; a su vez, comprender que cualquier subversión del género es siempre situada y nunca universal, lo que significaría que no podemos hablar de identidades universales, si acaso de manera conceptual, pero nunca absolutista. Esto quiere decir que no existe la sexodisidencia universal, sino más bien las disidencias sexuales particulares donde el concepto sexodisidencia es una abstracción categorial que debe manifestarse singularmente.

No será lo mismo una marica de Buenos Aires que la loca de Ciudad de México ni podremos hablar de homosexualidad universal, sino de homocidades²⁰ singulares y territorializadas. Esto nos permitirá atender ya no a la identidad como algo dado presocialmente como suele creerse, sino observar cómo son las prácticas y modos de habitar de cada singularidad sexodisidente lo que produce las identidades localizadas.²¹

18 Alicia Lindón, *op. cit.*, p. 5.

19 Cf. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz, Barcelona: Paidós, 2007; *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltrán, México: Paidós, 2021.

20 Cf. Leo Bersani. *Homos*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 1998.

21 Cf. Reyes, *op cit.*

Ahora bien, lo que sí podemos afirmar es que, en el caso de las subjetividades de la sexualidad no normativa, parece que las ciudades más céntricas (capitales concretamente) juegan y jugaron, en el siglo XX, un papel central en la conformación de la liberación de los deseos no-heterocentros produciendo así circuitos del deseo, cartografías de los afectos y espacios concretos para vivirse libremente.

Estas territorializaciones de la sexodisidencia tampoco pueden ser comprendidas abstractamente. Por ejemplo: «los guetos gays norteamericanos configuran verdaderos barrios residenciales, con su comercio y sus instituciones propias, [pero] en el caso de San Pablo se tratará de áreas de circulación y encuentro con fines erótico-sociales, y no de habitación fija».²² Asimismo, el flujo constante en una territorialidad puede ir produciendo esta habitación fija, como sucedió en la llamada Zona Rosa de la Ciudad de México, pero esto es así porque se van generando políticas de asimilacionismo donde el capital explota las formas de vida no-heterosexuales a través de lugares diseñados para la sexodisidencia.

No obstante, «el encierro en guetos puede constituir un nuevo peligro»²³ al capturar el deseo homosexual en ciertos espacios e impedirle su flujo en otros, así como la constitución de una identidad gay neoliberal a la cual se le exige una moralidad capitalista y hasta familiarista que crea una forma de «hedonismo individual» que se concentra en sí mismo y olvida las luchas comunitarias.²⁴ Esto se observa muy claramente cuando Adonis decide mudarse a la colonia Cuauhtémoc porque le «parecía y me sigue pareciendo la colonia más maravillosa del mundo es la colonia más homosexual de la ciudad hay cantidad de gente de ambiente».²⁵

De tal manera, Adonis del *Vampiro...* no hubiese sido él sin las condiciones materiales que la Ciudad de México le brindaba; Mike de *Pájaro de mar por tierra* no hubiese vivido sus aventuras en la Caracas de su década y Eduardo no hubiese conocido tantos amores si no hubiese sido por esa Buenos Aires cosmopolita a la que fue a caer.

Localizar la sexodisidencia implica comprender las tempoterritorialidades donde emanan los modos de subjetivación. Esto quiere decir que si las territorialidades son temporales y compartidas, las ciudades de Adonis, Mike y Eduardo no existen más, y no obstante, hay una especie de continuidad material subterránea en tanto que Ciudad de México, Buenos Aires y New York, siguen siendo lugares frecuentados por las sexodisidencias, alcanzando otras subjetividades y soportando, de maneras diferentes, ciudades abiertas a la diversidad sexual. La resistencia LGBTQIA+ con su historia y sus contagios, herencias y renovaciones del deseo, sigue haciendo de estos lugares territorialidades perversas. Las ciudades como máquinas abstractas y de territorialidades perversas. Las ciudades, como territorios de signos, conforman una especie de máquina abstracta con su lógica interna:

Pues la máquina abstracta es como el diagrama de un agenciamiento. Traza las líneas de variación continua, mientras que el agenciamiento concreto se ocupa de las variables, organiza sus diversas relaciones en función de esas líneas. El agenciamiento organiza las variables a tal o tal nivel de variación, según tal o cual grado de desterritorialización, para determinar cuáles entrarán en relaciones constantes u obedecerán a reglas obligatorias, y cuáles servirán, por el contrario, de materia fluente para la variación.²⁶

.....

22 Néstor Perlongher, *Prosa plebeya*, p. 58.

23 Guy Hocquenghem, «Los "homo" reclaman justicia», en *Diario de un sueño*, trad. Ezequiel Martínez Kolodens, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2021, p. 135.

24 Néstor Perlongher, «El sida puso en crisis la identidad homosexual», en *Papeles insumisos*. Buenos Aires: Santiago Arcos editor, 2004, p. 334.

25 Luis Zapata, *op. cit.*, pp. 217-218.

26 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 130.

En palabra más sencillas, la máquina abstracta produce los límites discursivos, prácticos y físicos de la ciudad, su rostro. Constituye con ello una red de valores permitidos o negados, alcanzando un *ethos* ciudadano que se materializa en territorios específicos donde se ponen de manifiesto estos valores a través de las actividades de cada persona que suele darse de manera binaria, produciendo así los géneros sexuales.

Pero, como señalan Deleuze y Guattari, cada máquina abstracta tiene la capacidad de agenciamientos que permite la desterritorialización, es decir, el proceso de modificar la lógica, de producir otra forma de relaciones. Así pues, una ciudad será un territorio que busca mantener su lógica, su lenguaje, su continuidad discursiva produciendo así un *mapa* de flujos físicos como simbólicos. «El mapa resultante, lejos de restringirse a las dimensiones físicas, geográficas, espaciales [...] ha de ser un mapa de los efectos de superficie».²⁷

Al ser la ciudad tan fluida, tan cargada de migraciones y movimientos, es siempre posible producir desterritorializaciones. La ciudad se muestra como un mapa abierto y en constante trazo, donde las agencias van produciendo sus intensidades y frecuencias, sus campos y espacios específicos.

En el caso de las sexualidades no heterocentradas, éstas van ocupando lugares marginales, no habitados por el ciudadano común, y que podemos llegar a pensar desde una lógica mayor, como no-lugares,²⁸ pero desde una lógica minoritaria, en estos no-lugares, es posible agenciar deseos de manera espontánea e invisible para la mayoría de ciudadanos, produciendo lugares-otros o *heterotopías*.²⁹

En estos lugares, las subjetividades subversivas, van obteniendo frecuencias del deseo, prácticas y placeres

concretos, y constituyen así puntos de encuentros físicos: guetos gays, bares, parques, cafeterías, saunas. Por ejemplo, en *El vampiro de la colonia Roma*, uno de los lugares frecuentados por la sexodisidencia son los Sanborns donde una serie de códigos entre «entendidos» (personas del ambiente/comunidad LGBTQIA+) permiten el reconocimiento mutuo. En el caso de *Asfalto*, los restaurantes y cafés, tan típicos de Buenos Aires, constituyen otra red, pero también las librerías. Con Mike, por ejemplo, las avenidas principales, son los lugares de encuentro. Como señala Perlongher:

La población «homosexualista» se habría «desterritorializado» sobre «la región moral» (una especie de desagüe libidinal de las urbes, condición residual que se refleja en el topónimo mismo: «Boca do Lixo»), para «reterritorializarse» en una «territorialidad perversa», marcada por la adhesión a lugares de encuentro, *argots* y códigos comunes.³⁰

Como vemos, las desterritorializaciones se dan siempre en resistencia a una región moral, a una máquina abstracta que tiene sus códigos territorializados que excluye y estigmatiza modos de vida considerados perversos o anormales. Las territorialidades perversas suelen darse en espacios residuales donde parece que el habitar normal se ve restringido y donde los anormales alcanzan un *ethos* particular, con su lenguaje menor. Algunos lugares no necesariamente serán localizables fijamente en el mapa. Por ejemplo, el uso de los transportes públicos para ligar se vuelve así un territorio fugaz. Podemos considerarlo un no-lugar en la lógica mayor, pero en la lógica residual de las territorialidades perversas, es justamente este carácter de fluidez e imposibilidad de sedimentación (nadie puede vivir en un *bus*) es lo que permite otros agen-

27 Néstor Perlongher, *op. cit.*, p. 122.

28 Cf. Marc Augé, *Los «no lugares» espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, trad. Margarita Mizraji, Barcelona: Gedisa, 2000.

29 Cf. Michel Foucault, «Espacios diferentes», en *Obras esenciales: Estética, ética y hermenéutica*, vol. III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 431-441.

30 Néstor Perlongher, *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 53.

ciamientos y otras codificaciones. En *Pájaro de mar por tierra*, por ejemplo, es en el *bus* donde Miguel/Mike es inicialmente ligado en New York:

El morenito otra vez se había montado y le sonreía. Miguel le sonrío y bajó la vista al diccionario [...] Cerró el diccionario y se quedó mirando el panorama de rascacielos que cada vez más grandes parecían caer-sele encima del autobús. Cuando bajó, el morenito lo estaba esperando. Le sonrío y Miguel le sonrío.³¹

O un pasaje clásico del *Vampiro de la colonia Roma* donde un ciego acaricia a René sin saber que es un hombre, se ambienta en el *bus*:

[...] nos subimos a un camión y ya que veníamos de regreso de repente vimos que se subía también un ciego [...] entonces el ciego como que se nos acercó con una expresión de los más libidinosa casi cayéndosele la baba y ¿qué crees?, que empieza a meterle mano a René. ¿Te imaginas? [...] hasta que el ciego quién sabe cómo empezó a testear la parte delantera de René su pito blando y colgante y empezó a gritar no vayas a creer que orgasmeando sino al contrario alarmadísimo y encabronado como si le hubieran metido la verga más dura del ejido y sin ponerle saliva gritando «¡es hombre! ¡es puto! ¡tiene voz de mujer pero es puto!».³²

También los parques, como no-lugares localizables de agenciamientos esporádicos, se vuelven zonas donde el deseo no-heterocentrado (¿deseo-otro?), logra sus agencias espontáneas. *Asfalto* tiene múltiples pasajes al respecto, entre ellos el de la iniciación sexual de Eduardo con un desconocido en el parque. Uno clásico, donde Ales parece que es tomado por un prostituto, es el siguiente:

Con esa cara. Pasó la mano por mi pelo, alisándolo.
Con esa cara. ¿Qué tendría mi cara para?
—Usted necesita un consejero, alguien que lo guíe

.....
31 Isaac Chocrón, *op. cit.*, pp. 19-20.

32 Luis Zapata, *op. cit.*, pp. 84-85.

33 Renato Pellegrini, *op. cit.*, p. 66.

34 *Ibid.*, p. 74.

35 Néstor Perlongher, *op. cit.*, p. 56.

36 *Ibid.*, p. 59.

en sus comienzos, en fin, una especie de padre.

No pensarás serlo vos, viejo choto. Un padre. Vaya con la ocurrencia.

—¿Está usted libre de compromisos esta noche?

—Sí.

—Lo invito, entonces, a tomar un café en casa; vivo aquí cerca, a dos cuadras. Conversaremos más cómodamente. Quiero ayudarlo. Usted será un gran político. Además, en una tribuna resultaría irresistible.

Cruzamos la plaza, lentamente [...].³³

Y aunque al final Ales se va sin ningún encuentro sexual, al día siguiente se lo vuelve a encontrar y repiten la ida a la casa del viejo. Eduardo se niega a tener sexo con el viejo y escapa en medio de la noche. En esa noche ve «[...] hombres nocturnales, cruzándose, deteniéndose en las esquinas, hundiendo sus sombras en calles transversales, brotando imprevistamente desde fondos limpios de vidrieras, extendiéndose en el asfalto, buscadores de alimentos, semejantes a plantas que florecen de noche.»³⁴ La ciudad nocturna es otra a la ciudad diurna, en ella las sexodisidencias se agencian libremente sin que nadie las vea, en busca de alimentos (¿cuerpos?, ¿afectos?, ¿agencias?). Como indica Perlongher

[...] cierta pulsión nómada se abre paso por los intersticios de la ciudad. Estos impulsos no suelen manifestarse abiertamente a la luz del día. Es preciso buscarlos no en la centralidad resplandeciente de la urbe sino en los brillos opacos del margen, en los devaneos a través de la noche donde instauran, siempre precariamente, el encanto de su misterio.³⁵

La ciudad nocturna, esa territorialidad perversa transitoria es «ocupada por los enseres móviles de las diversas tribus marginales. Putas, *miches*, travestis, *malandros*, *malucos*, y todas las variantes del lumpesinado»³⁶ que se disputan áreas específicas, pero que

también andan a la deriva, dejándose sorprender por el encanto de un cuerpo, de un objeto, de una fiesta, de una multitud, perdiéndose a sí mismo para encontrarse como otro. De ahí que:

[...] vivir la ciudad es sentirla, y en ese sentimiento inventarla. No es una invención individual subjetiva, sino colectiva, "impersonal" y se transmite, a la manera de un contagio entre cuerpos en contorsión tremolante, a través de un plano de percepción que el de la intuición sensible.³⁷

¿Pero cómo perderse a uno mismo en la ciudad? ¿Cómo encontrar esa multitud, ese punto de impersonalidad? ¿Cómo entrar en ese espacio del éxtasis donde ya nadie puede afirmarse como yo, sino como un nosotros impersonal, situado que, a su vez, transforma a cada singularidad? Probablemente hay múltiples maneras, sin embargo, la más frecuente son las fiestas como territorios carnavalescos.

En ellas, por el influjo del alcohol, las drogas, la alegría, la agencia comunal, la subjetividad se abre a nuevas experiencias en dinámicas festivas que lo obligan a suspender su sexualidad identitaria y abrirse al flujo del deseo. De hecho, en el inicio de *El Vampiro de la colonia Roma*, es una fiesta y las dinámicas que ahí se establecen, las que hacen que todos los personajes se vuelvan de ambiente:

[...] llegamos a una fiesta un cuate [...] y nos quedábamos parados ahí un rato viendo a la gente [...] pero se veían que todos eran heterosexuales es decir tenían cara de heterosexuales pues no te puedo decir cómo son las caras de los heterosexuales pero uno como homosexual ha aprendido a ver en la cara de la gente su, este, su onda sexual [...] y mi cuate y yo nos quedamos viendo y empezamos a hacer lo mismo atacados de la risa porque se nos hacía muy chistosa la frasecita esa y tú ¿qué vas a hacer cuando dios se muera? [...] Y todos botados de la risa pero para ese momento ya no eran

37 *Ibid.*, p. 181.

38 Luis Zapata, *op. cit.*, p. 14.

39 Samy Reyes, *op. cit.*, p. 28.

40 Giorgio Agamben, *Homo sacer, t. II, vol. I: Estado de excepción*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Argentina: Adriana Hidalgo, 2005, p. 132.

hombres y mujeres o bueno sí eran hombres y mujeres pero pura gente de ambiente.³⁸

De tal manera, en las territorialidades perversas, «los hombres y mujeres heterosexuales pasan a ser gente de ambiente por el contagio»,³⁹ pero también las otras sexualidades, se agencian en una sexualidad de ambiente donde ya no hay identidad, sino contagio, mezcla, intercambio, en resumidas cuentas, un carnaval, un éxtasis, un estado de excepción festivo. Tenemos esas territorialidades perversas y transitorias que pueden ser ambientales (la noche), pero también eventuales, como el caso de una fiesta. De tal manera, las territorialidades perversas festivas pueden ser pensadas desde una teoría del carnaval. En las fiestas carnavalescas:

[...] los hombres se travisten y se comportan como animales, los patronos sirven a los esclavos, masculino y femenino intercambian roles y los comportamientos delictivos son considerados lícitos o, en todo caso, no punibles. Ellas inauguran, de hecho, un período de anomia que quiebra y subvierte temporariamente el orden social.⁴⁰

Habrà que dejar una pregunta en el aire: ¿es posible vivir la ciudad como un carnaval sin fin? ¿Es posible vivirse en esta *excepcionalidad* de manera permanente? Es probable que la respuesta sea que no y que lo importante no es sedimentar las territorialidades perversas en guetos y lugares donde vivir todo el tiempo, sino aprender a producir el *ambiente* ahí donde la norma se ha establecido con tanta fuerza, que la identidad sexual se ha cristalizado, para desterritorializar. Aprender a perderse en la ciudad cuando comenzamos a creer en nuestra propia identidad como algo permanente; pero también aprender la prudencia, saber cuándo es posible desencadenar un devenir, pues todo devenir tiene siempre su riesgo, su capacidad de abolir a la singularidad perdiéndonos absolutamente.

Conclusiones. Hacia una micropolítica *queer*

¿Qué ha pasado con este devenir-nómada-marica de Eduardo, Adonis y Mike? Hoy vemos una sexodisidencia identitaria y localizada en espacios concretos donde se replica hasta en una indumentaria compartida. ¿Está la comunidad LGBTQIA+ capturada por el capital? Esta captura impide el advenir del ambiente como acontecimiento donde cada sujeto se mezcla, por el contacto, la euforia, el éxtasis, con los otros. Probablemente, por la violencia en que vivimos y por la necesidad de separación que esta lleva, hemos terminado por encastrar nuestro deseo en identidades fijas. Abrirlo, llevarlo a la calle, como Eduardo, Mike y Adonis, vendría a producir una política de los flujos deseantes.

Pero hoy vemos cierta plasticidad de las nuevas generaciones, cierta ambigüedad de las indumentarias y los deseos, una apertura que abre la posibilidad de liberarnos de nuevo de la identidad como destino. Comienza a nacer una nueva micropolítica donde el deseo homosexual ya no es solamente de los homosexuales, sino de las agencias. Nuestros tres personajes, por otro lado, dan testimonio de cómo se produjeron las micropolíticas sexuales en el siglo xx y cómo la sexualidad no es más que la sedimentación de ciertas prácticas del deseo.

Liberar el deseo implicará abrirse a la diferencia, explorar, en uno mismo, esos otros que no hemos sido. Así pues, las teorías *queer* todavía tienen por tarea cartografiar esos flujos prestando atención al detalle y a lo singular, a la espontaneidad y a la hospitalidad que nos hace mutar, antes que a lo universal y totalizante, para mostrar que *no somos sexodisidentes* sino que *llegamos a serlo*.

No hay sujeto sexodisidente, sino subjetividades sexuales territorializadas que resisten territorialmente a la normalización. No hacemos a la ciudad individualmente; la ciudad nos hace a nosotros al tiempo que nos agenciamos grupalmente nuevas formas de vida. No hay ambiente: hacemos el ambiente para deshacernos de las sexualidades sedimentadas encontrándonos en la diferencia que se mezcla y se pierde de nuevo.

Entramos, por el deseo, en una zona de éxtasis de lo real donde nos es posible diseminar el yo y alcanzar al nos-otros. Pero ¿cómo seguir siendo el otro en el yo? ¿Cómo soportar las derivas del deseo en las territorialidades? ¿Cómo mantener esa enorme cicatriz luminosa que las cinco letras del deseo, como poetizó Xavier Villaurrutia, produce en nuestro cuerpo? ¿Cómo hacernos un cuerpo-*queer*? Son éstas las preguntas que deben guiar una crítica de las micropolíticas *queer*.

◀ SAMY REYES ▶

es estudiante de Maestría en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se dedica a la escritura de cuentos, ensayos y poemas. Sus áreas de investigación son las éticas del cuidado, las ontologías relacionales y las teorías *queer*.

¿Hay un caminar gay en la ciudad? Reflexiones desde la fenomenología crítica

Daniel Grecco



Permítaseme empezar este texto con la descripción del siguiente *meme*: se trata de una ruta trazada por *Google Maps*. En ella, puede apreciarse el tiempo que toma llegar del punto A al B, ya sea que se camine, se use coche o transporte público, o que uno sea parte de la diversidad sexogenérica.

En redes como *TikTok*, la idea se recrea de manera audiovisual: «Cuando *Google Maps* te dice que llegar a X toma 45 minutos, pero eres gay y sólo te toma 8». Otros *memes* siguen esta misma lógica, pero se centran, sobre todo, en el caso de hombres gay. Este es el caso de una nota de la revista *GQ*, en la que el periodista Louis Staples revisa los estereotipos que las redes sociales han popularizado sobre los hombres gay.

Entre ellos se encuentra la idea del paso veloz que, supuestamente, nos caracteriza. La idea de que los hombres gay caminan más rápido está tan extendida, observa Staples, que incluso se hizo una petición en Reino Unido para exigir la creación de carriles en los que pudieran caminar sin molestarse por el paso lento de los demás.¹ En cualquier caso, la conclusión parece ser la misma: una sexualidad disidente respecto a la norma da el súper poder de la velocidad.

Quien escribe estas mismas líneas se ha visto interpelado por sus acompañantes en la calle. «Caminas muy rápido», me han dicho, «¿no prefieres adelantarte y te veo después?» Sumo mi experiencia a la que describo más arriba porque, más allá de tratarse de una anéc-

dota quizás chistosa, creo que permite especular sobre las razones por las que puede haber un caminar gay.

Suponiendo que caminar rápidamente sea una característica compartida por muchos hombres gay (cuya experiencia, si bien no homogénea ni idéntica, sí comparto en muchos aspectos), ¿a qué se deberá ese ritmo que nos lleva a apretar el paso? ¿Por qué esa imagen está tan instalada en nuestro imaginario? ¿Se tratará de una mera casualidad o, por el contrario, habrá algo en la experiencia que permita explicar esa rapidez? Sin buscar ofrecer una respuesta definitiva a esta cuestión, intentaré dar una respuesta desde la fenomenología crítica.

Debido su énfasis, por un lado, en la experiencia en primera persona y, en segundo, en los condicionamientos que pesan sobre la experiencia provenientes del mundo histórico y social al que pertenece la conciencia, esta postura da herramientas que permiten comprender la manera en que ciertos imperativos sociales se introyectan y encarnan en los individuos. Sugeriré, entonces, que el «caminar gay» (caracterizado la rapidez, la prisa y, quizás, el deseo de estar ya en otro lugar) ha de comprenderse desde la introyección de una norma que dice: «aquí no eres bienvenido. Muévete, desaparece o sufre las consecuencias». Intentaré describir este paso rápido como una estrategia para no dejarse ver por la mirada homofóbica, pero también como un andar que se aproxima a otros espacios e individuos más seguros.

1 Louis Staples, «Why Do Gay Men Walk so Fast?», en www.gq.com

La fenomenología crítica que se inspira de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau Ponty suele insistir en dos dimensiones en que el cuerpo se vive: de manera irreflexiva u objetiva. La primera dimensión puede ilustrarse por todas las experiencias en las que el cuerpo actúa de manera habitual o, para servirme de una metáfora, casi mecánica. En *The Body and Shame*, Luna Dolezal ofrece una serie de ejemplos tomados del aprendizaje de técnicas o habilidades (*skills*), como son aprender a andar en bicicleta o, por qué no, escribir.²

Todas estas actividades dan testimonio de un funcionamiento irreflexivo del cuerpo, mas no inconsciente, en la medida en que su ejecución puede desenvolverse sin que el individuo que realiza la tarea se pregunte a cada segundo cómo terminarla. Lo que ocurre aquí es que la tarea en cuestión se vuelve tan familiar para el individuo que su realización no supone ningún obstáculo ni dificultad. Algo distinto pasa cuando, por el contrario, la tarea se encuentra en fase de aprendizaje o cuando su realización se ve entorpecida por el cuerpo mismo. Mientras se aprende a escribir o a manejar una bicicleta, es necesario que haya un involucramiento más activo de la conciencia; que, tratándose de escribir, preste atención a la presión ejercida sobre el lápiz, a los movimientos de la mano, etcétera. También puede ocurrir que, al ir en bicicleta, me tropiece, que un dolor agudo invada mi pierna, que me impida pedalear y, finalmente, que precipite mi caída al impedirme servirme de los frenos.

Ambas experiencias tienen en común cierta objetivación del cuerpo, pero no ha de perderse de vista la manera en que se vive ese momento de objetivación: mientras que, al momento de aprender a escribir, la atención que presto a mi mano me llevará a la habituación y a la eventual destreza en esta técnica, la manera en que aparece el dolor en mi pierna me impide continuar con mi actividad.

.....

2 Luna Dolezal, *The Body and Shame*, Maryland: Lexington Books, 2015, p. 23.

3 Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago: Chicago University Press, 1990, p. 76.

En otras palabras, el primer tipo de objetivación conduce a la familiaridad de movimientos y gestos que me permitirán ejecutar una habilidad; en el segundo, la objetivación describe el momento en el que mi cuerpo pasa de ser aquello que me permitía ejecutar una tarea para ocupar el centro del plano perceptivo. Para describir esta última experiencia, Dolezal retoma el neologismo elaborado por Drew Leder en *The Absent Body: dys-appearance*. Con él, Leder sugiere dos cosas: 1) Al estar sano, el cuerpo suele «desaparecer» y permitir el flujo de acción; 2) Al enfermar o verse invadido por una sensación de dolor, el cuerpo pasa a primer plano, y lo que antes era objeto de atención retrocede al trasfondo perceptivo.³ Se trata entonces de un aparecer disfuncional.

La aparición disfuncional del cuerpo está lejos de reducirse a las sensaciones de dolor. Su manifestación también puede apreciarse en experiencias de índole emotiva, como puede ser la vergüenza. La alusión a este tipo de emoción no es casual. Sin desear encarar los desafíos que impone definir esta emoción, diré que muchas experiencias de vergüenza resultan cuando rompo una norma social y cobro conciencia de la manera en que puedo ser visto por los demás.

Basta un ejemplo simple para dar cuenta de ello. Por la tarde, comí un platillo que dejó restos de comida en mis dientes. Después de la comida, me encuentro charlando con un amigo, hasta que me interrumpe para señalarme que tengo comida atorada entre los dientes. Mi rostro no solo se ruboriza; a nivel personal, también vivo cierta decepción respecto a mí, sobre todo si me considero alguien que cuida su aspecto. Cuando este tipo de experiencias ocurre, dejo de vivir en conformidad al contexto y, quizás, me aprehendo como torpe o descuidado, según dicte la sanción de la norma quebrantada.

Ahora, las consecuencias del acontecimiento vergonzoso no se acaban aquí; continúan, por el contrario, en su sedimentación, en una forma de aprendizaje que

me lleva a ser más cuidadoso con mi apariencia personal, a asegurarme de que no tengo restos de comida entre los dientes tras terminar de comer.

¿Es posible establecer un paralelismo entre el aprendizaje de técnicas y la interiorización de normas que resulta de la anticipación de sentimientos negativos como el temor a la vergüenza? Pareciera ser que sí. Del mismo modo en que aprender una habilidad requiere una atención en los movimientos y esfuerzos del cuerpo que se necesitan para su dominio, ciertas circunstancias sociales requieren de la atención en nuestro comportamiento para que se desenvuelvan fluidamente. Así como tiene que «invisibilizarse» para conseguir el dominio de ciertas técnicas y habilidades, el cuerpo también tiene que aprender a interiorizar las normas en un contexto social para no «sobresalir demasiado» ni llamar la atención.⁴

Y ¿qué tiene que ver lo anterior con el caminar gay de la calle, con ese paso apresurado que parece estar ansioso por estar en otro lugar? Para responder a ello, me gustaría retomar la cita que Didier Eribon rescata de *De l'abjection*, novela escrita por Marcel Jouhandeau y publicada en 1939. En la cita puede leerse la revelación que, para Jouhandeau, resulta el verse insultado en público: no se es ya la persona que se creía, sino la que otros piensan que uno es.⁵ Luego, Eribon complementa al añadir que el hombre gay se entera de su propia diferencia a través del insulto y sus efectos, uno de los cuales es «descubrirse como una persona sobre la que puede decirse algo».⁶

Sin decir que ésta sea la arena en donde principalmente se desarrollan, estas son escenas que tienen lugar en la calle, cuando el cuerpo es visible y se apresta a andar en un mundo que, en apariencia, es suyo. Sin

embargo, este espacio en el que nos movemos y actuamos está lejos de ser neutro; tiene sus propias normas y limitaciones.

La más obvia quizás sea la que pesa sobre los cuerpos con discapacidades. Otras limitaciones tienen que ver con la heteronorma, cuya codificación en el espacio requiere un análisis más minucioso de lo que puedo ofrecer aquí. Como sea, si la heteronorma es, siguiendo a Sara Ahmed, la naturalización de la heterosexualidad a través de la invisibilización de otras formas de deseo,⁷ uno de sus mecanismos puede ser el insulto, el recordatorio de que el cuerpo otro o desviado no es bienvenido en el espacio en el que se aproxima. Frente a esto, ¿qué puede hacer un hombre gay (y, en general, cualquier otra persona perteneciente a una forma de diversidad sexogenérica cuya identidad rompa con el flujo heteronormado de los intercambios en el espacio público) más que apretar el paso, caminar lo más rápido posible y evitar así la posibilidad del insulto y la humillación?

Puede ser entonces que el caminar gay, en su velocidad característica y su urgencia por estar en otro lado, sea más que un *meme*; que, en realidad, ponga en escena una norma que se ha interiorizado en la vida de muchos y que no hemos hecho tan consciente: el espacio público de la calle puede tornarse amenazante, así que más vale salir pronto de él. Por ello mismo, no creo exagerado decir que este andar expone la vivencia de un cuerpo que, seguramente, ha encarado la experiencia de la humillación a través del insulto y el señalamiento, así como la puesta en práctica de una estrategia para protegerse y reducir su visibilidad.

Pero puede haber otra forma de interpretar esta velocidad y que tiene que ver, tal vez, con el deseo de estar en otro lugar. En el capítulo «Sexual Orientation» de

4 Luna Dolezal, *op. cit.*, pp. 60-68.

5 Didier Eribon, *Insult and the Making of the Gay Self*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 15.

6 *Ibid.*, p. 16.

7 Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham: Duke University Press, 2006, pp. 84-86. No hay que olvidar que Ahmed consagra sus análisis, principalmente, al espacio doméstico.

Queer Phenomenology, Ahmed reflexiona sobre la expresión «volverse lesbiana».

Lejos de defender una postura en que la orientación sexual sea el resultado del condicionamiento externo, la expresión describe cierto esfuerzo de reorientación del cuerpo que se desvía de la heteronorma con tal encontrar otros cuerpos y culturas más afines a él.⁸ La autora añade que este volverse (*becoming*) no es solitario ni individual; se refiere siempre a otros, ya sean reales o imaginarios.⁹

¿Y si este andar apresurado no solo fuera una estrategia para aminorar la visibilidad y adaptarse a un contexto hostil a la identidad, sino también una serie de pasos que se acercan a otro lugar –uno más libre, más amistoso y solidario? La rapidez del paso en la ciudad, el deseo de estar en otro lugar, puede apuntar a eso: un espacio en donde no haya más necesidad de estrategias de invisibilización; en donde prime, por el contrario, el encuentro con cuerpos más afines a uno.

.....

8 *Ibid.*, p. 100.

9 *Ibid.*, p. 103.

« DANIEL GRECCO »

es estudiante del Programa de Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en el área de metafísica y ontología. Actualmente, realiza una tesis sobre una posible fenomenología del cuerpo no propio a partir de la obra de Jacques Derrida. Sus áreas de interés son la fenomenología francesa y sus derivas en la fenomenología crítica.



INSTAGRAM

@dyathus

Jotos, futuro y ciudad solarpunk

Oliver Terrones



Escribía los últimos fragmentos de este texto cuando el huracán Otis, de categoría cinco, tocó tierra en Acapulco, la categoría máxima para las tormentas a las que llamamos huracanes, pero que seguramente tendrán otros nombres y medidas en Urano o Neptuno. La tormenta arreció en el transcurso de la noche (como es costumbre en el Pacífico) durante el que me mantuve encerrado, primero en mi cuarto y, finalmente, en mi armario, mientras todo en la ciudad se rompía. Tres horas sin hogar, porque cuando el viento y la lluvia entran rompiendo, empujando muebles y arrancando pedazos de árboles y animales para metértelos dentro, resulta imposible sentirse en un hogar. Pasé la noche cubriéndome los oídos y diciéndome (a mí, al huracán, al armario, a la ciudad o no sé a quién) que por favor parara; aunque sé bien que funciones lingüísticas como esas solo tienen el efecto de tranquilizar a quien las emite y no hay modo en que las plegarias tengan efecto sobre las tormentas. Lo que de ningún modo es un sentimiento de desesperanza con las palabras, pues de serlo no escribiría esto. Ahora sabemos que este tipo de huracán podría ser cada vez más común y

Acapulco solo la primera de varias ciudades en padecer el mar, el viento y los efectos de la producción y consumo desenfrenado del norte global. Nada de esto tendría sentido bajo la premisa de que los desastres naturales son caprichos (de Dios o la naturaleza) que impactan ciudades planificadas que aman a sus habitantes. Los días después del huracán (es decir, las últimas dos semanas) escuché la hipótesis de la imposibilidad de rescatar a alguien flotando a más de cinco metros del suelo, bebés que vuelan dentro de un hospital, familias enterradas mientras rezan, barcos revoloteando sobre tiendas, la frivolidad de preocuparse por una decena de turistas por sobre el millón de habitantes del puerto, la esperanza de repetir el modelo de desarrollo turístico que diseñó a una ciudad que hoy es una catástrofe y la maldad inherente de quienes, sin víveres y ante una ciudad colapsada, no se resisten a saquear una tienda buscando comida. Dentro de este marco, pretendo contar las posibilidades del *solarpunk*, obviando que la ciencia ficción intersecciona con el arte y, como tal, se infecta de casi todos sus problemas y virtudes.

El *solarpunk* o *punk solar* es un movimiento punk de la ciencia ficción caracterizado por su inclinación hacia las utopías, eutopías, protopías, heterotopías y elementos utópicos en la crítica antiutópica como respuesta a la emergencia climática. Se caracteriza por la multidisciplinariedad multimedia punk y bosquejos suyos aparecen en la «ficción climática», el tecno-optimismo y el «ecopunk». Su popularización ocurrió mediante internet y una producción imaginaria basada en ciudades verdes, vitrales, energías alternativas, luminosidad y referencias al neopresionismo y *art nouveau*, contraponiéndose a la «alta tecnología y vida pobre» del *ciberpunk*. Originalmente se pensó a la energía solar como eje principal de su estética, pero con el tiempo «lo solar» devino en un recurso simbólico opuesto a la noche *ciberpunk*.

Como acotación a la contraposición *ciberpunk/solarpunk*, me gustaría añadir lo poco que se habla del afrojoto Samuel R. Delany como precursor del *ciberpunk*. Su novela *Dhalgren* (1974) narra, a través de un poeta, a una ciudad poscatástrofe y a sus habitantes agrupados en comunas, bares, confusiones poéticas, sexo bisexual, solidaridad, homoerotismo, anomalía atmosférica, revueltas sociales, hologramas, chichifos urbanos y burgueses arruinados que contrastan con los policías y sexoservidoras holográficas del *ciberpunk* blanco y heterosexual. *Dhalgren* nos recuerda al origen urbano del *ciberpunk* que problematizaba a la ciudad siguiendo un estilismo roquero y punk, presente en los primeros cuentos y antologías que inauguraron al movimiento punk de la ciencia ficción, sin olvidar la participación jota en los orígenes del punk; de modo que el *ciberpunk* o *punk cibernético* se suma a la larga lista de estéticas gringas blanqueadas.

.....

Regresando al *solarpunk*, la ausencia de un canon literario le ha llevado a un revisionismo que concuerda con varias de sus premisas; por ejemplo, que «[el *solarpunk* debería funcionar] a partir de tecnologías existentes y cosas que ya sabemos que son posibles»,¹ que «[lxs creativxs *solarpunk*] no necesitan reinventar la rueda, sino comunicarse con quienes la construyeron por primera vez»,² o que «la tecnología que necesitamos para una utopía ya está aquí, simplemente no hemos encontrado la voluntad política para promulgarla». ³ Su genealogía incluye a varios libros de la segunda década del siglo XX⁴ y a un cuerpo de recursos electrónicos y blogs en sintonía estilística con los manifiestos artísticos vanguardistas y a la ecología punk de medios «hágalo-usted-mismo», definiendo características y un ecosistema imaginario que finalmente modeló a *A Psalm for the Wild-Built* (2021) de Becky Chambers, la primera novela *solarpunk* premiada con un Hugo en el 2022 y la aparición cada vez más frecuente de ciudades *solarpunk*; es en esta etapa donde enmarcamos a «Sumeru», la ciudad *solarpunk* de *Genshin Impact*, un videojuego shanghainés de rol de acción que, además de incluir a varios personajes de género ambiguo, es hasta ahora el videojuego chino más popular de la historia en una industria dominada por Japón y EE.UU., con el singular eslogan: «lxs tecno-otakus salvan al mundo». «Sumeru» se ubica entre la selva tropical y el desierto con topónimos, antropónimos y fitónimos que refieren a imaginarios indios e iraníes, un recurso ligado a procesos de descolonización imaginaria que, por ejemplo, en México ocurrió en la literatura novohispana, y en EE.UU., a través de obras como *Diario Rural...* (1850) de Susan Fenimore Cooper. De lejos, «Sumeru» parece

1 Ben Valentine, «Solarpunk wants to save the world» en www.hopesandfears.com, 12 de febrero, 2016.

2 Rob Cameron, «In search of afro-solarpunk. Part 2: social justice in survival technology», en *Tor.com*, 30 de octubre, 2019.

3 P2P Foundation Wiki, «Solarpunk», en wiki.p2pfoundation.net, 8 de febrero, 2023.

4 *Estación de tránsito* (1963) de Clifford D. Simak, *La isla* (1965) de Aldous Huxley, *Los desposeídos* (1974) de Ursula K. Le Guin, *Ecotopía* (1975) de Ernest Callenbach, *Mujer al borde del tiempo* (1976) de Marge Piercy, *La canción de las estrellas* (1985) de Norman Spinrad, *A door into ocean* (1986) de Joan Slonczewski, *Dancing at the edge of the world* (1982) de Ursula K. Le Guin y *La parábola del sembrador* (1993) de Octavia E. Butler.

una ciudad árbol y jardín por la que escalan caminos de mármol hasta su Academia en una representación palaciega separatista, recordándonos el antiacademismo neoimpresionista y *art nouveau*, pero también a la crítica que desde la ciencia ficción hace, por ejemplo, Samuel R. Delany a los futurismos libertarios que conservan estructuras rígidas, coloniales y de poder: «[...] echa un vistazo a las sociedades de [Ursula K.] Le Guin: todas son redes sueltas de tribunales, kibutz y academias. Como tal, todas sus instituciones son lugares altamente estructurados y muy protegidos». ⁵ Esta ciudad-jardín crece bajo el aparente resguardo de una arconte prisionera en un alcázar vegetal *art nouveau* que es capullo, laboratorio y nave, siguiendo el tropo occidental del jardín como lugar de sabiduría, poder y «sadismo inherente que modela el espacio con plantas sometidas a fuerza de tijeras, podadoras, azadas y rastillos, resultado de una crueldad controlada [donde] los jardines expresan no solo una cosmovisión y proyecto de sociedad sino también un ideal de vida y modelo ético» ⁶ y siendo, con frecuencia, un elemento clásico de las utopías occidentales. Lxs habitantes de «Sumeru» son académicxs, estudiantes y mercenarixs desérticxs, persas y de piel oscura que narran frecuentes conflictos sociales con lxs académicxs: «[...] lo único que saben hacer es acomodarse en sus salarios y vivir a cuerpo de rey, mientras que en el desierto luchamos todos los días.» ⁷ «[...] acatan cada capricho de esos condenados sabios y tiran por la borda los principios de un mercenario», ⁸ «el Regimiento está a cargo de la defensa de la ciudad, pero están hartos de que los sabios

no dejen de darles órdenes», ⁹ «[...] dudo que esos tipos mimados les importe cómo nos llamamos nosotros, los marginados», ¹⁰ «[...] a diferencia de esos académicos pedantes y mimados, nosotros somos coherentes de palabra y acción. ¡Somos más merecedores del título de “sabios”!». ¹¹ «Esos engreídos de la Academia creen que el destino de las masas está escrito en el cielo [...]». ¹² Además de estos conflictos, derivados de la desigualdad, se suman los éticos y el extractivismo académico. Lxs comerciantes y artistas (cuentacuentos, artesanxs, bailarinxs, actorxs, etc.) se agremian subterráneamente en las raíces de «Sumeru», desde donde resisten mandatos académicos como no bailar, no teatralizar y no llevar a cabo fiestas populares. La Academia mantiene relaciones migratorias con el resto de regiones donde es común su presencia en puestos de poder, sin ser la primera vez que se representan relaciones interurbanas *solarpunk*. En *Mujer al borde del tiempo* (1976) de Marge Piercy, la protagonista transita entre su presente en un sanatorio mental y la aldea futura *solarpunk*; en la serie animada *Arcane* (2021), ambientada en el universo del videojuego *League of Legends* (2009), la explotación de una ciudad ciberpunk sostiene a una brillante ciudad steampunk en la que habitan élites económicas, políticas y científicas que exilian a un científico antibelicista que termina fundando, junto a los guetos ciberpunk, una aldea *solarpunk* desde la que opera en contra del colonialismo steampunk. Estos híbridos funcionan como heterotopías, fracturando manuales cosméticos que, lejos de degeneración, son muestra de un ecosistema creativo vivo. Siguiendo la premisa de que las heterotopías

.....

5 Samuel R. Delany, *Silent interviews on language, race, sex, science fiction and some comics*. EE.UU.: Wesleyan University Press, 1994, p. 173.

6 Santiago Beruete, *Jardinosofía. Una historia filosófica de los jardines*, España: Turner, 2016.

7 *Genshin impact* 原神 [versión para computadora], China: HoYoverse, 2020.

8 *Id.*

9 *Id.*

10 *Id.*

11 *Id.*

12 *Id.*

reflejan sobrecarga de crisis, acumulación de pasado y muertos (muy propio del siglo XIX), quizá en algún momento añadiremos heteropías –junto a las atopías barthesianas– a la lista de lugares y obsesiones espaciales de la ciencia ficción moderna y posmoderna.

La vegetación urbana de esta ciudad *solarpunk* se cubre de una opulencia vegetal que rechaza diamantes y metales preciosos adquiriendo su fama de «ciudad de la sabiduría» tanto por su arconte como por el «akasha», un dispositivo tecnológico similar al «cóner» de *Mujer al borde del tiempo* (1976) que rige a la ciudad de modo interno, discreto y blando, cercano a la clorofila: localiza, informa y cosecha sueños. Junto a su arconte, el pueblo de «Sumeru» es rehén de una élite académica formada por los rectores de sus distintas facultades. Sobre «Sumeru», dice uno de los personajes: «Las circunstancias de Sumeru son bastantes especiales. La razón por la que se la conoce como la ciudad de la sabiduría es porque todos sus recursos guardan una estrecha relación con la Academia. En Sumeru, los recursos académicos equivalen a los recursos de la sociedad, hasta el punto de que no es de extrañar que se formen relaciones familiares con fines académicos». ¹³ La cosecha de sueños produce paramnesia afectando a la memoria poblacional, falseándola y obligándoles a vivir repetidamente el mismo día. Esta cosecha es parte del desvío de recursos académicos para construir a un dios mecánico que sustituya a la arconte extrayendo conocimiento de un árbol e insertándolo en lxs humanxs a través del «akasha», reflejando la necesidad industrial de producción de conocimiento de una ciudad académica; este tropo es similar al tráfico *ciberpunk* de medicamentos y psicotrópicos. Las metáforas urbanas giran alrededor de lo que florece, lo que cuelga, el sol, el agua, los hongos y la energía en un enmarañado selvático que se abre a quien controle a lo vegetal y sus seres libres de individualidad que transitan escalas no humanas de tiempo y territorios drenados con aceites y psicoactivos que dibujan a la medicina, a

.....

13 *Id.*

la farmacia y a la botánica de una relevancia tecnológica traducida en sueños de árboles deslenguados, canciones y circuitos que son palacios vegetales absurdos y alcázares psicotrópicos en los que siempre es posible morir; bucles de muerte alimenticia que descolocan al antropocentrismo. Sus melodías insinúan la armonía detrás de «lo natural» siguiendo al racionalismo *art nouveau* en composiciones originales, que mezclan música sinfónica y folclórica indo-iraní, transitando del folclor a los sueños en un tejido de trama lejos del unipersonal relato del héroe y más cerca de la «teoría de la bolsa de transporte de la ficción» de K. Le Guin.

Los sueños, una niña-arconte diosa de la sabiduría, les seres agénero del bosque y un árbol/memoria-del-mundo configuran a la «naturaleza» que la élite académica intenta sustituir en un pueblo que ha perdido todo sentido de la curiosidad y padece anómalos embistes ecológicos. Esta «naturaleza», representada por la arconte, se asocia con la inteligencia, la curiosidad, la ausencia de «instinto materno» y el antiautoritarismo, cuestionando tropos occidentales asociados a la «naturaleza» como la «madre naturaleza», la xenoflora antropófaga o la infantilización sexualizada y cosmética de la ninfa vegetal del *art nouveau*.

La rebeldía proviene de los cuerpos de artistas, artesanas y mercenarias que resisten prohibiciones académicas del cuerpo a la que se suman algunos disidentes de La Academia, entre los que se encuentran un misterioso escriba y su compañero de piso con el que mantiene personalísimas discusiones domésticas; juntos conforman una de las principales «ships» del juego, un término reductivo de «relationship», utilizado en la «ficción de fans» (o *fanfiction*) por lxs lectorxs para especular relaciones románticas entre personajes, fabricando una ficción alternativa que invierte a la autoridad del(a) autor(a), el relato original y, en el caso de *Genshin Impact*, al videojuego mismo, a través de formas no siempre pacíficas de su propia comunidad.

Este fenómeno narrativo en el que una comunidad modifica la ficción recibida, nos recuerda a la ficcionalización del archivo *queer* que, como respuesta a una ficción «oficial», parece siempre obligada a añadir algo más omitido por el velo de la oficialidad del archivo. La «ficción de fans» replantea nuestra relación con la ficción, colectivizándola en una piratería narrativa que abre la posibilidad comunitaria de modificar un texto; una característica paraliteraria que la intuición del investigador joto acostumbra a enfrentar y que nos une a otros grupos «sin historia», que se reescribe a través de la oralidad rumoreada y, en muchos casos, punitiva: archivos psiquiátricos, jurídicos, cartas, fotografías, diarios personales e interpretaciones pictóricas y literarias. De modo que siempre queda algo oficialmente no dicho.

Otro ejemplo contemporáneo y popular de narrativa cienciaficcional no-heterosexual es la adaptación televisiva del videojuego *The last of us*, en donde a mitad del desastre biológico, dos hombres se enamoran en medio de la catástrofe que «cura» la misantropía de uno de ellos; transitando hacia la vulnerabilidad como producto de una ruptura de orden social que –de algún modo– le impedía ser feliz: el aparato social cae y encuentra el amor en la catástrofe. El fragmento no heterosexual consiste solo en un capítulo de la teleserie, que termina en una decisión eutanásica de ambos amantes que deciden morir bebiendo barbitúricos en una última cita. Uno de ellos deja una carta al protagonista con instrucciones, insumos y un emotivo mensaje de misántropo a misántropo, recordándole el valor de la supervivencia, el amor, la esperanza y la valentía. Representaciones como estas son curiosas en los videojuegos que, a menudo, son criticados por su desigualdad de género, producto de dinámicas sociales desiguales (familiares, económicas, socioculturales, etc.) que determinan el derecho al ocio dentro del hogar, el uso del espacio doméstico y la performance familiar de la emoción, la violencia y el «heroísmo».

.....

14 Francisco Martorell, *Contra la distopía: la cara B de un género de masas*, Valencia: La caja books, 2021.

Además de algunas lágrimas y el revival de canciones de Linda Ronstadt, el capítulo homo de *The Last of Us* nos deja algunas dudas sobre los límites de nuestros movimientos políticos: preguntas, respuestas y nuevas preguntas, derivadas de prácticas que no se basan en el futurismo reproductivo; o, como diría Lauren Berlant: «una nación hecha para ciudadanos adultos ha sido reemplazada por otra imaginada para fetos y niños», cuestionando a la tradicional utopía gay que escritores como José Rafael Calva se han encargado de reafirmar tanto como satirizar. Reducir nuestros movimientos políticos a una anormalidad cosmética que necesita de vigor juvenil para sostenerse, también ha sido problematizada por autores como Francisco Martorell en *Contra la distopía: la cara B de un género de masas*,¹⁴ donde analiza relatos distópicos en apariencia revolucionarios que se reducen a la defensa de una individualidad que, una vez finalizada la revuelta, se vuelcan al eterno relato conservador de asentarse en una familia urbana, tradicional, feliz y despolitizada. Pensarnos futuricidas, infértiles y animosos de la muerte social por desviarnos del futurismo reproductivo, borra nuestra facultad relacional intergeneracional y nos deslegitima de «lo familiar», relegándonos a espacios imaginarios como el infierno, que configuró a la utopía cristiana en donde los infieles son castigados. Además de reducir nuestra futurabilidad al uso de nuestros genitales, pareciéramos obligados a mostrar nuestra funcionalidad mientras los heterosexuales cubren su cuota de humanidad con la difícil labor de reproducirse.

Regresando al videojuego y al antagonista de la ciudad *solarpunk*: el tropo de la fabricación humana de un dios que además de antípoda del conocimiento corpóreo es fantasma de los conflictos bioéticos y morales contemporáneos; nos habla, también, de la fabricación del «corazón de un mundo sin corazón» (como escribiría Ernst Bloch en *El principio esperanza*) y de la angus-

tia detrás de la reproducción «antinatural» que pone en peligro a la familia, «núcleo de la sociedad», y que sustenta la cruzada en contra del matrimonio igualitario. Esta angustia reproductiva aparece en la ciencia ficción, desde el *Frankenstein* de Mary Shelley que, aunque podría darnos la representación reproductiva de un universo *queer*, en esta ficción *solarpunk* manifiesta la imposición de un dios mecánico a un universo *queer*.

Pienso a este relato *solarpunk* de «Sumeru» como un relato en el que los jotos somos parte de la solución a la crisis climática y no sus causantes, como la narrativa bíblica nos culpa de la destrucción de una ciudad. Pero también pienso en las posibles ventajas o desventajas de ser joto en una catástrofe. Recorrer kilómetros de Acapulco junto a otros miles, buscando viveres antes de que se oculte el sol en una ciudad colapsada, me dejó ver que lejos de las armas y puntas de proyectil que a algunos les encanta imaginar como el inicio tecnológico de la humanidad, todxs llevábamos bolsas y mochilas, recordando que quizá haya más pasado glorioso en las bolsas que en las puntas de proyectil.

La lucha final de la arconte y su pueblo contra el dios mecánico reutiliza a la tecnología que le oprimía convirtiéndola en un arma multipolar de construcción masiva durante una emotiva batalla, en la que cada ha-

.....

15 *Genshin impact* 原神 [versión para computadora], China: HoYoverse, 2020.

bitante transfiere conocimiento para derrotar al dios mecánico de La Academia de Sumeru: la victoria colectiva de la nación de la sabiduría. La élite académica que controla y cosecha a la ciudad-jardín cae, y la trama termina con este diálogo de la arconte de «Sumeru»:

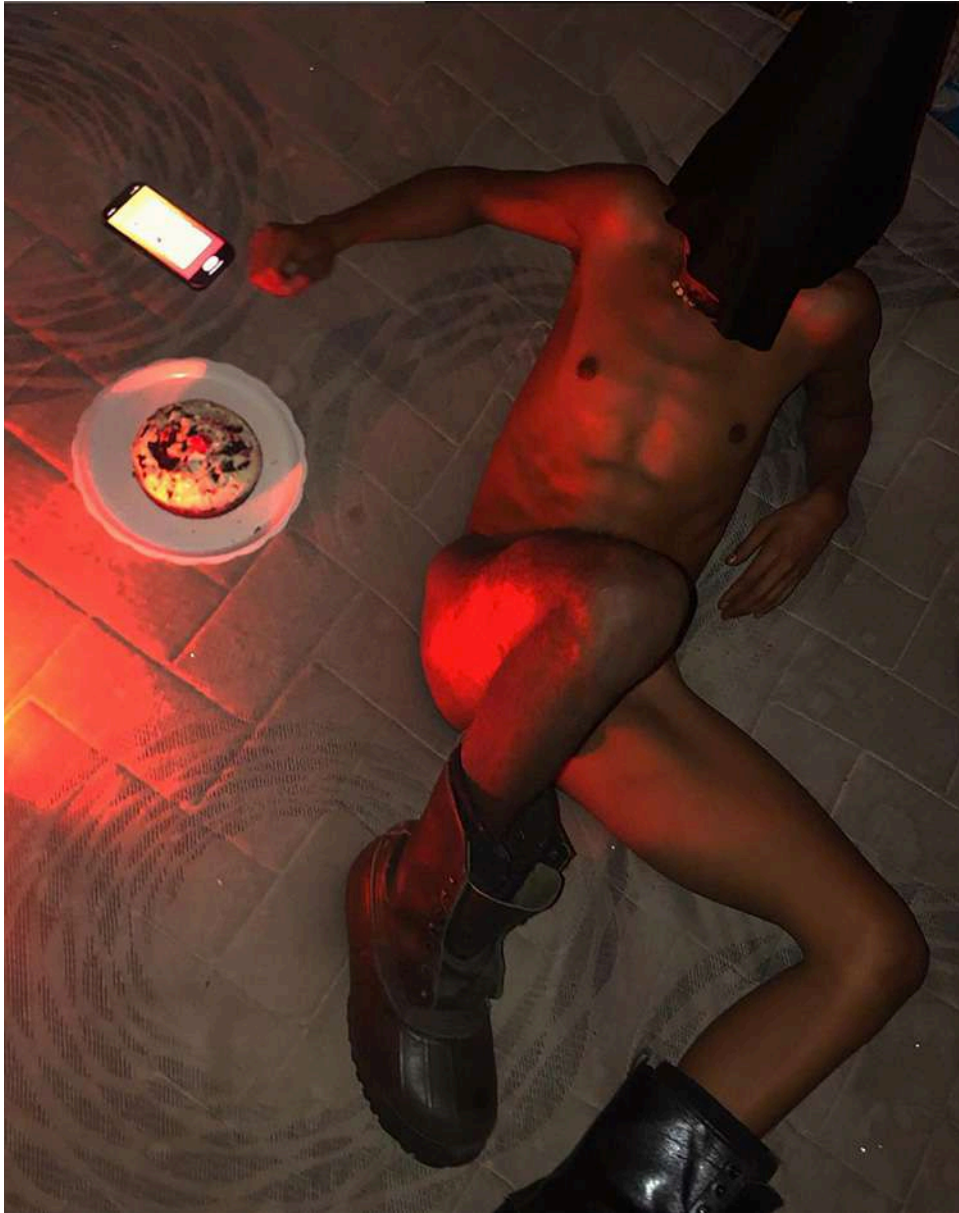
Todos anidamos a la sombra del gran árbol de la sabiduría mientras nos asomamos a ver el mundo [...] Hace mucho tiempo, soñaba sola en este mundo. En mis sueños todo el mundo también soñaba al dormir. Pensamientos descabellados y maravillosos brotaban de sus mentes. Algunos caían de bruces y otros flotaban en el aire, conectando a todo en este mundo en una única red resplandeciente. En medio de un sinfín de mundos, había incontables universos diminutos. Todos los destinos brillaban intensamente en el entramado. Poco a poco comprendí que lo indescriptible e inconstante tiene el significado más profundo de este mundo. Solo ello puede disipar la locura. Solo los sueños pueden despertar la consciencia de las profundidades insondables. Soy yo quien hizo la pregunta y soy yo quien buscó la respuesta. Devolveré todos los sueños a la gente. Adiós, pueblo de Sumeru. Espero que esta noche sean bendecidos con los sueños más dulces.¹⁵

Alguien podría preguntar: ¿y los jotos?, ¿dónde están? Ahí están, forman parte de «Sumeru» y, junto al resto de sus pobladores, liberaron la ciudad.

◀ OLIVER TERRONES ▶

es artista interdisciplinario que escribe. Obtuvo el Premio Estatal de Ensayo Literario Joven por la Secretaría de Cultura de Guerrero en 2016, el Premio de Ensayo Literario Breve del Festival Cultural de Diversidad Sexual y de Género de Morelos *Diversidad Somos* en 2017 y el premio de crónica de la FIL Acapulco en 2022 por el libro *No soy un robot*. Ha sido becario del programa Jóvenes Creadores 2021-22 del SACPC (antes FONCA) de la Secretaría de Cultura en la categoría de ensayo creativo.

Ha colaborado en diversas revistas, diarios, medios electrónicos y publicaciones independientes; ha impartido diferentes talleres y participado en variadas intervenciones artísticas, ferias, festivales, exposiciones y encuentros, como el proyecto de intervenciones culturales participativas *Afectxs Ciudadanxs* de Lorena Wolffer (2016, FARCA 2° Festival de Arte Contemporáneo de Acapulco); en las mesas: «Arte y etnografía» del Coloquio *Intersección: un diálogo entre Antropología y Arte Contemporáneo* (2018, FAD-UNAM / ENAH); «Estéticas divergentes» en el *III Encuentro de Estéticas de Ciencia Ficción: Estridencias de la máquina estética: ciencia ficción mexicana en construcción* (2021, CENIDIAP / INBAL); «Labrar la resistencia: futuros verdes más allá de América Latina» en el *IV Encuentro de Estéticas de Ciencia Ficción: Mundos que colapsan y ecosistemas que resisten: estéticas cienciaficcionesales ante la emergencia climática* (2023, CENIDIAP / INBAL) y en el *VI Coloquio de Letras Diversas* (2023, FFYL - UNAM). Su obra gira alrededor de la hibridación, la identidad, la tecnología, lo fragmentario y la memoria.



INSTAGRAM
@dyathus

Salvador Novo y la crónica literaria homoerótica en la Ciudad de México

Prett Rentería Tinoco

Nos volvemos a ver. Año tras año
soñé con encontrarte en mi camino.
¡Sol de mis ojos, luz de mi destino!
¿No quisieras, mi bien, tomarme?
Nos encontramos un día.
Gordo tú, flaco yo,
y me complaciste.
que hay cosas...

Te quiero con
con pasión.
cual si este...

Quiero con
levanta tu
que me vo...

si lo que viviste fue inevitable y gozoso, no tienes de qué arrepentirte

*Un rostro que no fue ni el de un hombre de Estado, ni el de un filósofo,
sino simplemente el de alguien que fue amado.
M. Yourcenar, Memorias de Adriano*

Introducción

La historia, comprendida como registro escrito del pasado, suele ser una disciplina común al momento de evaluar y de contrastar los sucesos de la actualidad con los periodos más antiguos de la humanidad de los que se tiene información. Primero, fueron las grandes epopeyas, las tragedias; después, los diálogos, los tratados filosóficos, las epístolas y, finalmente, las memorias.

Este último género de escritura resulta de gran interés para el presente artículo, pues de él podemos asimilar no sólo las experiencias y, por ende, parte de la subjetividad del autor, sino, también, un vívido panorama sociocultural en el cual dicho texto es escrito. Sin más rodeos, aquí se trata de los relatos autobiográficos de Salvador Novo, cronista e historiador de la Ciudad de México reconocido póstumamente como uno de los mejores y más prolíficos narradores de la cultura.

En las siguientes páginas se realiza un esbozo de su condición homosexual en el contexto del México de la primera mitad del siglo xx, época de efervescencia en las artes pictóricas y en las letras, a partir de las cuales se intentó construir un sentimiento nacional de lo mexicano.

Sin embargo, Novo no se limitó a describir su entorno, sino a experimentarlo desde la vida palpitante de las calles y escondrijos del Centro Histórico de la ciudad, donde dio rienda suelta a sus deseos más íntimos y escandalosos para la época, tal como él mismo relata en su autobiografía *La estatua de sal*, texto guía de este escrito.

I. Salvador Novo y sus contemporáneos

Salvador Novo nació en la Ciudad de México un 30 de julio de 1904, en el seno de una familia acomodada que pudo brindarle una óptima educación, al grado en que se interesó por las letras desde pequeño, pues, según nos dice él mismo, eran su refugio ante la desazón que sentía por sus compañeros de escuela.

Dicha desazón se debía en gran parte a que nunca se sintió del todo adaptado, pues prefería la tranquilidad del salón a la rudeza con que jugaban en el patio sus compañeros. Sin detenernos en más datos biográficos diremos que su infancia se vio fragmentada cuando su familia tuvo que mudarse a Torreón, para, años más tarde, regresar a la Ciudad de México, cuando Novo era ya un adolescente.

Sin embargo, lo sucedido en Torreón marcó para siempre su vida, pues fue a manos de los revolucionarios que falleció uno de sus tíos, es por ello que Novo sintió siempre aversión por el salvajismo de los movimientos de la Revolución:

Para Novo, la Revolución es antes que nada la muerte del tío a manos de salvajes, y esto fomenta a grados extremos su conservadurismo; también, la Revolución, origen de las instituciones, es la única salida de los jóvenes escritores. Es la principal fuente de empleo (fuera del gobierno no hay difusión cultural ni mecenazgo) y es, por unos años, la mística genuina que le aporta militantes a las campañas educativas.¹

Así, es más simple comprender por qué Novo mantuvo una posición ambigua en cuanto al significado de la Revolución para la cultura y las letras en México; pues, por un lado, la barbarie que presencié durante el asesinato de su tío dejó una impronta imborrable en su vida y, por el otro, esa misma Revolución fue la creadora de las instituciones de las que más adelante formaría parte como joven escritor.

No obstante, tras lo sucedido, Novo descubrió paulatinamente no sólo su gusto por la poesía, sino también por los hombres. Siempre supo que había algo diferente en él, al ser entonces un jovencito esmerado en su aspecto, delicado y con un afecto muy especial por su madre, lo que años más tarde, después de sus lecturas de Sigmund Freud, describiría con lenguaje clínico como un «complejo de castración». Las primeras experiencias homosexuales de Salvador Novo con su tutor particular despertaron en él la curiosidad suficiente para seguir por el camino que apenas se le abría, lo que, en palabras de Monsiváis, fue un despliegue de su entonces frágil conciencia: «En su reflexión poética sobre la infancia, *Espejo*, Salvador Novo divide la sen-

.....

1 Carlos Monsiváis, *Salvador Novo: lo marginal en el centro*, México DF: Ediciones Era, 2000, p. 22.

2 *Ibid.*, p. 14.

3 Carlos Monsiváis, «El mundo soslayado», prólogo a *La estatua de sal* de Salvador Novo, México DF: FCE, 2017, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 203.

sibilidad diferente en dos órdenes: la conciencia de la fragilidad y la certidumbre de la inteligencia, definida entonces como despliegue de la curiosidad».²

Según relata en *La estatua de sal*, los encuentros homoeróticos fueron aumentando con frecuencia a la par que su extrovertida y refinada personalidad, lo que lo tenía sin cuidado, considerando que ya para entonces vivía en la Ciudad de México, lugar con cierto nivel de tolerancia para esos individuos afeminados o «raritos».

Tal figura del *raro* fue adoptada por el lenguaje cotidiano bajo la palabra *dandi*, que es como se conocía entonces a los hombres excesivamente cuidadosos en su imagen. Novo ya escribía sonetos homoeróticos explícitos que circulaban en secreto entre sus amistades, cosas que para las costumbres de ese tiempo eran consideradas como obscenas: «es un afeminamiento que no se oculta, un desfachatado que elige las "fachas" del dandismo, un poeta de primer orden que opta en su defensa por los sonetos "obscenos"».³ He aquí un ejemplo:

Nos volvemos a ver. Año tras año
soñé con encontrarte en mi camino.
¡Sol de mis ojos, luz de mi destino!

¿No quisieras, mi bien, tomar un baño?
Nos encontramos uno al otro extraño:
Gordo tú, flaco yo - ¡mundo mezquino!
y me complace ver - ¡oh, desatino!
que hay cosas que no cambian de tamaño.

Te quiero como antaño te quería:
con pasión, con dolor, con amargura,
cual si este siglo hubiese sido un día.

Quiero corresponder a tu ternura:
levanta tu barriga, vida mía,
que me voy a quitar la dentadura.⁴

Es importante resaltar que, a pesar de que tales sonetos permanecieron al principio en la privacidad de los más cercanos a Novo, fue imposible ocultarlos del todo, y comenzaron entonces los rumores y la mala opinión pública sobre el autor y sus amigos.

No es la intención de este texto trazar una biografía intelectual de dicho círculo de amistades, pero debemos decir, de manera general, que se trató de un selecto grupo de escritores que intentaron ver más allá de los panegíricos que endiosaban a los caudillos de la Revolución.

Tales escritores se apegaron a las vanguardias de las letras europeas, lo que les costó el desprecio de la izquierda radical del país (lo que hoy día llamarían como «fifis»). Se trata nada menos que del grupo de los Contemporáneos, cuyo rastro puede ser ubicado en las décadas de 1920 a 1940, entre los cuales se encontraba Xavier Villaurrutia, de quien se sospecha que Novo estuvo profundamente enamorado.

Entre 1920 y 1940, los integrantes de la tendencia cultural o grupo que toma su nombre de la revista *Contemporáneos* (1928-1931), Novo, Xavier Villaurrutia, Jaime Torres Bodet, Jorge Cuesta, Bernardo Ortiz de Montellano, Gilberto Owen, José Gorostiza, Enrique González Rojo, son en última instancia marginales porque, así trabajen en la burocracia oficial, la cultura que les importa es inesperada en el país, y por constituir un círculo que en materia de comportamientos es de amplio criterio. Sólo algunos de ellos son homosexuales, pero la difamación no admite excepciones.⁵

Monsiváis señala que la difamación permeaba a todos los integrantes de dicho círculo de escritores, señalados de prosaicos y de «traidores» de la literatura nacional. ¿En qué sentido eran considerados por la radical izquierda como traidores? Pues por el simple hecho de no representar en sus escritos y/o personalidades la figura del macho de la Revolución, o por inclinarse a citar o a emular la poesía de autores de origen euro-

5 *Ibid.*, p. 55.

6 *Id.*

7 *Ibid.*, p. 63.

peo. Todo lo que no fuese la Revolución esto, la Revolución aquello, Zapata esto, Zapata aquello, era entonces tomado por aburguesamiento/afeminamiento de las costumbres: «La izquierda marxista y el nacionalismo revolucionario coinciden ampliamente durante el auge del radicalismo (1925-1940, aproximadamente). Un punto de acuerdo es el desprecio hacia los homosexuales».⁶

No obstante, Novo supo ingeniárselas para responder a tales acusaciones, sin negarlas, por supuesto, pero haciendo uso de la ironía y del sarcasmo que sólo él podía utilizar para sus versos: «para protegerse, Novo nada más dispone de su ironía y la usa a fondo, y su inteligencia verbal, la propia de un escritor, prodiga ideas en forma de epitafios instantáneos o agresiones memorables».⁷ Así pues, el entorno de Salvador Novo era del todo hostil, salvo ciertas excepciones entre sus colegas y amistades nocturnas; estas últimas fueron gran material para su autobiografía, especialmente con las que compartió amoríos de una noche.

Al seguir el orden de los hechos en las décadas siguientes, Novo fue nombrado como jefe del departamento editorial de la Secretaría de Educación Pública; se trataba ya de un académico en el amplio sentido de la palabra, pero que, resultaba todavía incómodo para ciertas personalidades de aquel tiempo.

Se sabe que Novo disfrutaba de enjoyarse las manos con llamativos anillos y que, incluso, usaba pelucas a la moda, pues él pensaba que, si a las mujeres les estaba «permitido» ocultar el paso de los años con dichas artimañas, los hombres no tenían por qué conformarse con una calva que evidenciaba la lejanía de sus años mozos. Entre sus curiosidades literarias encontramos un escrito donde realiza una revisión histórica sobre el surgimiento de las pelucas y su punto más álgido en la Europa de los siglos xvii y xviii; aquí se confirma, una vez más, la íntima relación entre Novo y su vocación de historiador y esteta:

Prevalece entre nosotros la creencia de que un postizo debe ceñirse a disimular la calvicie —misión ya cumplida por el bisoñé— y no osamos emular a las señoras cuyo sentido deportivo las ha hecho comprender que esto de las pelucas es un juego agradable: un carnaval a voluntad, una posibilidad de cambiar de rostro con sólo embutirse una gorra y cepillar su pelambre.⁸

Con un sentido del humor por demás peculiar, Novo describe la historia de lo que a simple vista podría parecer trivial para muchos, sin embargo, al hacer tales descripciones involucra siempre algo de su persona, es decir, de un genuino interés por los temas que le apasionan, sin temor al qué dirán los censores o la crítica especializada: «El miedo al ridículo es un poderosísimo instrumento de dominio, porque acorta la libertad, la experimentación y las ganas de sentirse a gusto. Y Novo lo enfrenta con desfachatez carente de sentido de culpa».⁹

II. Novo y el *travestismo verbal*

Si pensamos en los diversos usos que posee el lenguaje,¹⁰ acaso el más característico sea, probablemente, el metafórico. Desde la Antigüedad, las figuras retóricas jugaron un importante papel al momento de persuadir, de exhortar y de convencer a los oyentes en las plazas, foros y demás lugares públicos o legislativos. La metáfora fue entonces un bello artificio que decía algo más allá del sentido literal de las sentencias que el lenguaje expresaba.

En una latitud distinta y a miles de años de distancia, el uso de tal figura retórica ha adoptado distintos matices en lo que ahora se conoce como una disciplina, a saber, las letras. Salvador Novo fue un poeta de *lo otro*; es decir, de lo que no forma oficialmente parte de un léxico determinado, de ese otro universo de letras y experiencias que resultan disruptivas por su carácter de

sordidez y escándalo; siendo más específicos, del sentir y del ser homosexual en la primera mitad del siglo xx en la Ciudad de México.

Podríamos pensar que Novo utiliza la metáfora para evitar la procacidad de sus escritos; no obstante, varios de sus sonetos son lo bastante explícitos como para afirmar tal cosa. Lo que más bien se oculta detrás de sus relatos y de su autobiografía es el espíritu de un tiempo, o sea, el registro de los aspectos socioculturales que formaron parte del entorno inmediato de Novo y que constituyeron su subjetividad; en dónde termina el relato personal y en dónde empieza la crónica histórica es algo difícil de discernir en una primera lectura de su obra.

Sin embargo, si leemos con detenimiento, será fácil percatarse de que, a pesar de que su narrativa tiene gran fuerza de expresividad, queda enmarcada en cierta dicotomía sobre lo masculino y lo femenino, la cual se mantiene constante a lo largo de su autobiografía, tal como señala Humberto Guerra:

Si *La estatua de sal* textualiza la dicotomía masculino-femenino, entonces los sucesos relatados tenderán a organizarse de tal forma que se encuadren dentro de esta dicotomía. Al no haber una categorización propia de la experiencia homosexual, se recurre prácticamente, sin reparo alguno, a la identificación con lo femenino, y denodadamente se rechazan todos los atributos socialmente consensuados como supuestamente exclusivos del género masculino y que aquí quedan, indefectiblemente, asociados con el varón heterosexual.¹¹

De ahí que Novo haga uso de cierto «travestismo» verbal al representar la experiencia homosexual a partir de la dicotomía de lo masculino/femenino, decantando, evidentemente, por lo segundo.

8 Salvador Novo, *Las locas, el sexo y los burdeles*, México DF: Editorial Diana, 1972, p. 89.

9 Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 178.

10 Obviando el uso comunicativo.

11 Humberto Guerra, «La dicotomía estructuradora en Salvador Novo: afeminamiento y virilidad», en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIV, núm. 225, Universidad de Pittsburgh, 2008, p. 1152.

La feminidad es entonces, para Novo, metáfora que le permite expresar lo no-enunciable en su época. ¿De qué otra forma podía nuestro autor transmitir el deseo que sentía por las figuras viriles?, ¿cómo podía ilustrar al lector sobre su más íntimo sentir si no es bajo las formas femeninas de expresividad literaria? Lo cual puede ser criticado en la actualidad, claro está, ahora que tenemos teorías que categorizan y que explican cada aspecto relacionado con lo no binario en términos de género.

Pero si somos un poco más cautos, es posible comprender que en tiempos de Novo se escribía contra el machismo desde el machismo mismo, que veía en la feminidad lo indeseable para todo ciudadano de recta moral. Incluso, el mismo poeta no se salva de caer una y otra vez en lo que hoy día podría considerarse como homofobia, al denostar a los personajes que comparten ese carácter femenino con él:

Los personajes que se asemejan a Novo en su actitud y procedimientos afeminados son reiteradamente descartados del repertorio de posibilidades sexuales y sentimentales. Esto no es otra cosa que un mecanismo francamente homófobo que, si bien es comprensible en un personaje como Salvador Novo (debido a la época en que vivió y a las experiencias que rememora), sigue vigente, aunque con una efectividad cada vez menor.¹²

Novo enfrenta con la escritura el rechazo de sus coetáneos, el machismo de la izquierda radical y de la sociedad en general. Pero ello no significa que esté libre del estigma de la época. La necesidad de recurrir a esas formas de expresividad puede ser matizada si pensamos en el *slang* característico de los gays para comunicarse entre sí.

Sin intención de generalizar, y siguiendo a Monsiváis, la manera de hablar en femenino a ese *otro* que identificas como parte de tu comunidad es algo que existía ya en los círculos sociales de homosexuales frecuentados por Novo. Por ejemplo, agregar el artículo «la» antes de

12 *Ibid.*, p. 1155.

13 Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 39.

cada sobrenombre para recalcar el carácter femenino y a la vez disruptivo del personaje: «Lo que se llama el “joteo” es, en un principio, la inversión del *habla macha* de las cantinas, otro lenguaje escénico, otra sucesión de fantasías verbales (en el caso de las cantinas, no sin consecuencias) que inventan la personalidad anhelada. Si los heterosexuales “machean” (teatralizan su virilidad), los gays bien pueden “jotear”». ¹³ Así pues, es más sencillo entender que el *travestismo* del lenguaje era elemento necesario para la comunidad, pues las formas de expresividad de entonces eran muy limitadas en comparación con las actuales.

Por otro lado, tenemos la cuestión de los encuentros amorosos de nuestro autor, lo cual no es un compendio de datos ociosos o morbosos, sino que reflejan sin tapujos esa otra historia de la Ciudad de México que muy pocos se atrevieron a contar. *La estatua de sal*, tema bíblico sobre la mujer de Lot que se convierte en sal al voltear a ver la destrucción de Sodoma y Gomorra, está repleta de los relatos homoeróticos de Salvador Novo, desde su niñez hasta la pubertad; se presume que terminó de escribirse en 1945, pero narra lo acontecido en su juventud. La parte central de dichos relatos se ubica en lo sucedido en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Pues todo pasaba de manera clandestina, por supuesto. Él y un amigo tenían un escondite que rentaban para sus encuentros sexuales con hombres viriles, que por lo regular eran camioneros, mecánicos, etc.

La predilección de Novo por este tipo específico puede rastrearse desde su niñez, recordemos que uno de sus primeros encuentros sexuales consumados se dio con un entrenador de *baseball*. El mismo Novo entrevera en la narrativa la justificación de lo que, seguramente, para él, debió de ser algo monstruoso; es cuando utiliza la terminología freudiana para legitimar el motivo de sus deseos y quedar ya no como un fenómeno, sino como alguien con cierta psicopatología clasificable y, por lo

tanto, comprensible. Es decir, *otro*, pero ya enunciable y considerado como un individuo «enfermo». Sobre lo cual, Jorge Luis Vargas Gallegos nos dice:

Adentrarnos al contexto social nos sirve, en este caso, para comprender a Novo como un escritor transgresor de los paradigmas sociales de la época represiva en la que le tocó vivir; la escritura de una autobiografía la toma como pretexto para configurarse dentro del México intolerante, para hacer una escritura autoanalítica, autocrítica y configurar su propia identidad.¹⁴

El carácter autoanalítico citado por Vargas Gallegos nos ilustra sobre la capacidad de Novo por relatar y, a la vez, hacer introspección sobre su condición como gay, todo ello al interior de una cultura que enaltece la virilidad machista del héroe nacional como ejemplo a seguir, y que relega a la oscuridad a todo aquello que no se circunscribe en tal paradigma.

Entonces, al considerar lo anterior, se abre para nosotros un nuevo horizonte interpretativo sobre la obra de Salvador Novo, quien se atrevió, desde la escritura, a hacer públicas sus preferencias y, por qué no, su

queerness ante el mundo, sin duda un antecedente de las luchas LGBTI+ de las décadas futuras:

El libro de poemas *Nuevo amor* (1933) de Salvador Novo, significó un hito para la homosexualidad masculina, ya que fue el primer texto abiertamente gay. Asimismo, *La estatua de sal* constituye, dentro del género autobiográfico y confesional, un estandarte para la construcción del *ghetto* gay hasta entonces en proceso de formación gracias a la reivindicación de los derechos sexuales de los años sesenta.¹⁵

Así pues, Salvador Novo se coloca en la historia de la literatura homoerótica en México como un precursor insoslayable al momento de tratar temas de disidencias sexuales o de género, pues abrió el camino a más de una generación de escritores como Luis Zapata, entre otros. Me gustaría cerrar este texto con una cita de Carlos Monsiváis: «[...] si hay una conclusión, es ineludible: lo vivido con pasión que a nadie daña se justifica por sí mismo, y *La estatua de sal*, de irresistible lectura, es el mensaje de Salvador Novo a Salvador Novo: si lo que viviste fue inevitable y gozoso, no tienes de qué arrepentirte».¹⁶

14 Jorge Luis Vargas Gallegos, «Un retrato autobiográfico de la vida homosexual en México. La estatua de Salvador Novo», en *Calmécac Tehuacán: arte, cultura y educación*, año 3, núm. 7, Puebla: Universidad del Valle de Puebla, 2013, p. 44.

15 *Id.*

16 Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 72.

es Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y miembro de la Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia en México (AIEHM). Ha publicado artículos y capítulos de libro relacionados con ontología e historia de la filosofía. Asimismo, ha participado en coloquios sobre filosofía antigua en la UAM, la UNAM y la ENAH, con investigaciones sobre economía en la Antigüedad y el desenvolvimiento de la idea de democracia en Atenas clásica. Sus principales líneas de interés abarcan el surgimiento y desarrollo de la metafísica de la Grecia arcaica. Actualmente, es egresado de la Maestría en Filosofía por la Universidad de Guanajuato.



INSTAGRAM

@dyathus

Una aproximación al *cruising* desde las teorías dislocantes

Rubén Darío Martínez Ramírez



Introducción

Algunas investigaciones relacionadas al *cruising* tienden a ser abordadas desde el espacio público/espacio sexuado¹ y sobre lo público/privado.² El abordaje en este trabajo es principalmente desde sujetos disidentes del sexo y del género. Esto a partir de las teorías dislocantes que he problematizado en otros textos,³ que a grandes rasgos podemos entender como una forma de teorización que busca entablar un diálogo entre las perspectivas hegemónicas de las teorías *queer* con enfoques no hegemónicos que cuestionen el olvido de sujetos de la disidencia que no necesariamente tienen las mismas vivencias y modos de ser que los expuestos por las subjetividades hegemónicas o del Norte-Global.

Por lo tanto, el texto está dividido entre secciones que buscan reflexionar brevemente sobre el sexo público entre personas no heterosexuales.

En un primer momento, se estima el papel de los agenciamientos en la producción del placer en los encuentros; esto con miras a pensar qué es lo que produ-

cen en lxs sujetos estas prácticas más allá del acto sexual.

En un segundo momento, se piensa en el papel de los códigos-territorios y los procesos de desterritorialización que el *cruising* produce en los espacios.

En un tercer momento, se hacen algunos apuntes con la intención de abordar los encuentros sexuales y su relación con las áreas verdes; esto desde las ecologías *queer* y las repercusiones que llevan las resistencias en las prácticas sexuales en parques. Finalmente, se señalan algunos puntos en los cuales seguir problematizando el *cruising* desde esta perspectiva.

Encuentros sexuales y producción de agenciamientos

El *cruising* es una de las prácticas sexuales que dislocan el sentido general en que los territorios son concebidos primariamente. Los encuentros sexuales no sólo se reducen al acto coital sino que hay formas diversas (fajes y *caldeos*),⁴ en que se da la producción del

1 Luis Periañez Llorente, «Convivencia y vigilancia: *cruising* y producción del espacio público», en *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, núm. 25, 2020; José Antonio Langarita, *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*, Barcelona: Bellaterra, 2015.

2 Jessica Reyes Sánchez, «Cruising y dogging: La Ciudad de México a través de los encuentros sexuales», en *Esencia y espacio*, núm. 46, enero-junio, 2018.

3 Principalmente en: Samy Reyes, *Territorios queers*, Córdoba: Cántico, 2023; Rubén Darío Martínez Ramírez, *Aproximación a un enfoque minoritario de las teorías queers. Hacia una teoría dis-locante*, [Tesis de Maestría], México: UNAM [En revisión]; entre otros.

4 *Ibid.*, p. 52.

placer en lugares fuera de lo privado. Estimo que estas prácticas generan agenciamientos que interpelan las dinámicas espaciales, corporales y semióticas que van más allá del mero acto sexual. Asimismo, cabe señalar que para buena parte de las personas que practican el *cruising* esto no es más que una actividad mayormente espontánea para la producción de placer. Todo agenciamiento posee dos segmentos (de contenido y de expresión):

Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos.⁵

Esta configuración entre actores externos genera, desde corporalidades y contextos territoriales diversos, eventos singulares a la hora de ser partícipes del *cruising*. Lo que me interesa destacar aquí es que en estas intersecciones «cada nueva mezcla produce nuevos tipos de agenciamiento, siempre libres de recombinarse nuevamente y cambiar su naturaleza».⁶

Desde una visión, si se quiere clásica, los encuentros parten en buena medida desde sujetos del anonimato que mantienen prácticas sexuales bajo lógica-otras del espacio; resignificando así nuevas formas en que comprenden y rompen con la sexualidad. Como refiere Alex Espinoza, en relación con lxs latinxs que practican *cruising* en California, Estados Unidos:

El terreno de *cruising* se convierte en el lugar por el cual los latinos *queer* como Rafael, los otros con los que hablé y yo mismo somos capaces de desafiar no solo los dogmas fundamentales de la religión, la familia y la nacionalidad (tanto en Estados Unidos como en México) inscritos en el cuerpo desde la cuna, sino también de dismantelar las apropiaciones culturales y los supuestos raciales simplemente señalando su existencia. El poder de los sitios de *cruising* radica en la estructura inherente del ecosistema, una que per-

mite al mismo tiempo que el cuerpo moreno disidente busque y/o rechace, mire y/o sea mirado, anhele y/o sea anhelado.⁷

Para Espinoza y los distintos sujetos con los que dialogó, los encuentros anónimos y en sitios como parques, baños públicos, automóviles, saunas, entre otros, les permiten una resignificación en cuanto a su subjetividad y su forma de sentirse parte del espacio, contrariando una moral social-religiosa en las que les permiten situarse en el entrecruce de distintos regímenes de signos.

En este anhelo, buscan, a su vez, ser sujetos del deseo ante la mirada de la persona blanca que usualmente ostenta mayores oportunidades frente a lxs latinxs en Estados Unidos. Si bien aquí sólo conocemos lo que causa a las personas de estas narraciones, no podemos descartar que en los otros participantes de igual manera se hayan producido otros valores de significación.

De la anterior no quiero decir que después de cualquier encuentro sexual todas las personas analicen su situación actual en relación con dicho acto. Por el contrario, lo que pretendo indicar es que el *cruising* nos plantea una múltiple cantidad de maneras de pensar la sexualidad. ¿Por qué seguir buscando este tipo de encuentros? ¿Qué aspectos cambiarían si frecuentemente se tienen estas prácticas en otros lugares, en otras condiciones o incluso con distintos sujetos a la vez?

Por el contrario, ¿qué llevaría a una persona a alejarse de cualquiera de estas dinámicas? El *cruising* disloca la experiencia de cada una de las personas, que difícilmente podríamos establecer como un único patrón de seguimiento e intensificación o nulidad de estos actos. En todo caso, estos encuentros abren devenires dentro de la sexualidad. Volviendo con Deleuze y en diálogo con Claire Parnet:

5 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 92.

6 Thomas Nail, «What is an Assemblage?», en *SubStance*, vol. 46. núm. 1, 2017, p. 23.

7 Alex Espinoza, *Cruising. Historia íntima de un pasatiempo radical*, trad. Carlos Valdivia, España: Dos Bigotes, 2020, p. 172.

[...] un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos —a través de diferentes naturalezas. [...] Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento.⁸

La relevancia de pensar el *cruising* desde los agenciamientos es la posibilidad y lo que se deriva a partir de ello en cada individuo. No tanto lo que se da en el mismo momento, por el contrario, sino lo que a raíz de esas experiencias puede desencadenarse. Jasbir Puar, de igual manera, distingue el agenciamiento no tanto centrado en el contenido, sino en lo que se emana de las relaciones,⁹ es decir, lo que adviene después como subjetivización. Para ello me gustaría recurrir brevemente a una de mis primeras experiencias sexuales dentro del *cruising*.

Dos elementos clave para entender mis circunstancias son: por un lado, a diferencia de buena parte de las personas mi vida sexual, incluso como persona no heterosexual, que empezó en un tiempo tardío (21 años); por lo que, pese a los intentos fallidos de educación sexual de mi familia, tenía un desconocimiento amplio sobre las prácticas sexuales. Por otro lado, debido a que obtuve una beca para realizar una estancia académica fuera del país, mi primera práctica de *cruising* se suscitó en un área de patio de juegos en un diminuto parque del norte del distrito de Marzahn-Hellersdorf, en Berlín. Mantuve sexo penetrativo con un sujeto que sólo sabía que era de nacionalidad rusa, que sólo hablaba ruso, francés y un poco de alemán y que era mayor que yo (pasando los treinta años). Tras venirme en dos ocasiones dentro de él y sin usar preservativo, no me quedó más que despedirme de un sujeto que no volveré a ver jamás en mi vida.

Ahora, más allá del acto sexual, sobre una de las plataformas en que los niños alemanes se preparan

para posteriormente lanzarse sobre la resbaladilla, el agenciamiento que se dio puede ser considerado hasta interracial y dislocante a lo esperado socialmente. Asimismo, fue 1) una revitalización del apetito sexual y un amplio interés por seguir adquiriendo experiencias sexuales no-heterosexuales; 2) después de contarle a unx de mis amigxs de ese entonces, también una preocupación por lo que puede producir tener sexo sin protección con desconocidos.

Aunque hay más factores a analizar tanto en este como en otros encuentros sexuales que he tenido, en este apartado he querido mostrar que el *cruising* como agenciamiento sexual, posibilita estimar que estas dinámicas de producción de placer determinan distintas series de valores-vivencias corporales. De tal manera, las personas que lo realizan lo hacen de forma singular dificultando determinar una única manera de vivirlo.

Territorios y *cruising*

Así como los agenciamientos dan cuenta de las derivaciones que los encuentros sexuales producen, de igual manera, todo agenciamiento está sujeto a una territorialidad. Pensemos, por ejemplo, que el *cruising* en zonas rurales significativamente es diferente al que se da en las grandes urbes.

Incluso hay distinciones entre las ciudades de un mismo país, como la Ciudad de México (donde hay una mayor apertura y visibilidad a personas de la disidencia de sexo y género) frente a Monterrey (donde es más frecuente encontrar a individuos dentro del armario debido a las condiciones conservadoras). Por lo tanto,

Frecuentemente un mismo sujeto va asumiendo y recibiendo diversas nomenclaturas en diferentes momentos de su desplazamiento. Se podría hablar, entonces, de un desplazamiento del sujeto por las redes del código. Se configura así un «código-territorio» complejo (Deleuze), dado por los códigos y sus

8 Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, trad. José Vázquez, Valencia: Pre-Textos, 1980, p. 79.

9 Jasbir Puar, «I would rather be a cyborg than a goddess: intersectionality, assemblage, and affective politics», en *Meritum*, vol. 8. núm. 2, julio-diciembre, 2017, p. 380.

superficies de inscripción en zonas del cuerpo social. Territorialidad entendida no sólo como espacio físico [...] sino como el propio espacio del código.¹⁰

Las relaciones de cada sujeto y sus vivencias se ven determinadas por su situacionalidad territorial. Todxs nos vemos atravesadxs por una trama de códigos que limita la manera de comportarnos y de materializar nuestra corporalidad, de modo que «todo deseo pasa por procesos de culturalización y soberanía que el territorio produce sobre los cuerpos somatizándolos».¹¹ Retomando lo referido anteriormente, bajo un código-territorio, en la CDMX mi experiencia como sujeto abyecto se distingue de la que yo tenía del lugar donde nací (Iguala, zona semi urbana del estado de Guerrero). A diferencia de esta última, las aspiraciones sociales, así como mi integración a grupos disidentes y culturales, es mucho más permisiva y amplia en dicha ciudad. La existencia de una diversidad de clubes, colectivos e incluso zonas LGBT+ (Tianguis Disidente, Casa Gomorra y Zona Rosa, entre otros espacios) evidencian esto. Inclusive, vemos que se han llegado a grados en que se han establecido ciertos ideales, por ejemplo, del «buen gay»; con conductas aspiracionales y adquiriendo heterónormas (mantener una familia tradicional). En cambio, en Iguala, en primera instancia son sumamente reducidos los agrupamientos disidentes; son contados los colectivos que operan en la ciudad, así como la escena LGBT+ se ve reducida a un par de bares y la visibilidad del movimiento es en demasía limitada. En este sentido, mi modo de ser como sujeto no heterosexual se vio desplazado y condicionado por el territorio donde me encontraba.

Ahora bien, para que en la CDMX se pudieran producir estas lógica-otras del espacio se tuvieron que dar puntos de disrupción de los códigos-territorios dominantes. Las

distintas movilizaciones de mediados del siglo pasado, revitalizadas por la pandemia de VIH/SIDA, erigieron líneas de fuga que buscaban favorecer las condiciones de vida de la comunidad LGTB+; entre ello, la producción de nuevos espacios fuera de, o que pretendían estar alejadas de dinámicas hetero-cis-patriarcales.

Por lo tanto, se dio una desterritorialización reterritorializante. Deleuze y Guattari indican que «la función de desterritorialización: es el movimiento por el que "se" abandona el territorio. Es la operación de la línea de fuga».¹² La dislocación de valores y corporalidades se dan con intenciones de derivar nuevas formas de territorialidad; «[...] en un primer movimiento, los agenciamientos se desterritorializan y, en un segundo, ellos se reterritorializan como nuevos agenciamientos maquínicos de los cuerpos y colectivos de enunciación».¹³

El *cruising* ya sea de manera constante o espontánea desterritorializa el espacio público. Las áreas verdes de las ciudades, los baños públicos (de las escuelas o los trabajos), puentes peatonales, resquicios entre edificios o casas, entre otras, mantienen una potencia para la producción del placer siempre con el riesgo de ser vistos o atrapados en el acto por otrxs.

Si bien cualquier sitio puede ser zona de *cruising*, del mismo modo hay un conocimiento (en mayor parte por personas de la disidencia o que suelen tener este tipo de prácticas) de algunos espacios donde se sabe que los encuentros sexuales más que permisibles por una autoridad o por la mayoría de la sociedad son lógica-otras donde es proclive el acto sexual. Algunas zonas reconocidas en la CDMX son Camino Verde en Ciudad Universitaria, Ciudad Deportiva próxima a la estación del metro Velódromo y el último vagón de algunas líneas del metro.

.....

10 Néstor Perlongher, *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*, trad. Moira Irigoyen. Argentina: Paidós, 1999, p. 133.

11 Samy Reyes, *op. cit.*, p. 14.

12 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 517.

13 María Teresa Herner, «Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari», en *Huellas*, núm. 13, 2009, p. 168.

las «metreras» recurren al «diálogo de miradas», como queda de manifiesto en los siguientes testimonios: Empecé cuando tenía quince años. Me empezaban a mirar, cada uno se sobaba su pene y se lo agarraba al otro. A mí me daba pena y morbo, se me antojaba, pero me daba miedo, ya después le agarré la confianza. *Siempre fue con la mirada*, les dices de alguna manera que te gustan, ves el paquetito de una forma muy directa, como de «quiero tu verga o quiero coger contigo». He hecho de todo desde mamadas hasta cogidas (Raúl, 25 años).¹⁴

Los agenciamientos se reterritorializan derivando códigos-territorios particulares para alentar los encuentros sexuales. En el «metreo» el uso de la mirada, los toqueteos/frotamientos y mostrar los genitales forman parte de las dinámicas que supeditan estos actos:

Como hacer uso del cuerpo para entablar la interacción sexual:

[...] mientras que los varones que desean que les toquen los genitales suelen ponerse de frente, recargando la espalda sobre la puerta de manera que la cadera sobresalga y facilite el contacto con los genitales, otros se posicionan de espaldas y cuando identifican con quién desean sentir frotamiento se acercan hacia él.¹⁵

Por un momento el último vagón del metro a la vez de ser un medio de transporte también deviene espacio para la producción de placer. La supuesta funcionalidad del mismo se ve dislocada por agenciamientos que denotan formas escurridizas de entender los espacios públicos. Algunas prácticas similares se llegan a dar en la zona de Ciudad Deportiva próxima a las estaciones del metro Velodromo, Ciudad Deportiva y Puebla.

Aunque como refieren usuarixs del *blog* «old.cruising.mx» esta zona ya no suele ser tan frecuentada, se siguen manteniendo como sitio de encuentros sexuales con dinámicas similares al «metreo» pero en áreas verdes, resquicios de edificios o puentes, baños públicos, entre otras partes. En este sitio, el usuario *santiago_alfaro* relata:

Debajo de la estación del metro "Velódromo" hay un espacio donde nadie pasa y se puede coger rico ahí, solo que deben de llevar ligue desde antes, o afuera bajando las escaleras hay uno que otro vato buscando acción, sólo es cuestión de intercambiar miradas y ya está. Yo disponible para regresar, se cogía super rico ahí, iban muchos chacales guapos y mamados, unos hasta con su uniforme de fútbol. (sic)¹⁶

El usuario *inter182surf*, un año previo a la consulta de este *blog*, indica que «[...] en los baños del velódromo hay mucho movimiento, ayer mamé un pito delicioso y no entró nadie, hay que ser discretos porque pusieron un anuncio de que no es hotel, pero wey aún se arma (sic)». ¹⁷ Como se puede ver el letrero que advierte que el baño no es un hotel muestra que quienes realizan *cruising* en esta zona lo desterritorializan para reterritorializar en sitios públicos para al sexo.

Se puede entender a la desterritorialización desde distintos grados de composición; de esta manera, considero que el *cruising* como agenciamiento de desterritorialización positiva absoluta deja ver que «su conexión no reproduce una alianza, una totalización o una mercantilización, sino que construye una forma de ensamblaje completamente nueva.»¹⁸ Independientemente del lugar y las personas partícipes, reproduce nuevos agenciamientos en que la sexualidad se resignifica en modos diversos.

14 Jorge Galindo Monteagudo y César Torres Cruz, «Diálogo de miradas. Un acercamiento al "metreo" como orden interactivo», en *Sociológica*, núm. 93, enero-abril, 2018, p. 343.

15 *Ibid.*, p. 346.

16 *Cruising Mexico*, «Velódromo de Ciudad Deportiva», en <https://old.cruising.mx/topic/ciudad-deportiva/page/30.html>: mayo 2023.

17 *Id.*

18 Thomas Nail, *op. cit.*, p. 36.

Ecologías queer, cruising y dislocación

Teniendo en cuenta que el *cruising* en sus agenciamientos desterritorializa el espacio, también me parece pertinente extender el análisis hacia las perspectivas ecológicas *queer*, y que aquí abogamos como dislocantes. Recurriendo a Catriona Sandilands, un lente desde estas ecologías permite problematizar sobre la sexualidad dentro de las distintas dinámicas de poder que se producen en la naturaleza.¹⁹

Uno de los abordajes ha virado sobre la regulación sexual de los espacios naturales, principalmente sobre la idea que concibe a las ciudades lugares donde es proclive la homosexualidad, hoy en día mejor dicho no heterosexualidad. Sin embargo, estas posturas olvidan la experiencia de las personas de la disidencia que viven en zonas rurales.²⁰ Lo cierto es que en las zonas urbanas hay una mayor visibilidad de los sujetos abyectos al régimen hetero-cis-patriarcal.

El *cruising* realizado en parques o zonas verdes de las ciudades dan cuenta de la exploración de las prácticas sexuales no heterosexuales en entornos naturales. Como sugiere Sandilands, el sexo público gay (pero consideremos que no son los únicos sujetos) tiene una apertura a la « [...] *democratización* del espacio natural, en el cual diferentes comunidades pueden experimentar el parque a su manera, y en los que así se hace posible un amplia variedad de experiencias naturales.»²¹ Camino Verde, ubicado en la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel (REPSA) perteneciente a Ciudad Universitaria de la UNAM, ha sido uno de los puntos más importantes para el sexo público. Principalmente, entre hombres no heterosexuales, personas no binaries y trans.

.....

19 Catriona Mortimer-Sandilands, «Unnatural Passions?: Notes Toward a Queer Ecology», en *Invisible Culture: an Electronic Journal for Visual Culture*, núm. 9, 2005, en https://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_9/sandilands.html

20 *Id.*

21 *Id.*

22 Cruising Mexico, «Camino Verde CU», 2021, en <https://www.cruising.com.mx/lugar/coyoacan/camino-verde-cu/>

23 Para Malio Mieli la *educción* es el proceso por el cual las infancias ven condicionada su sexualidad a través de distintos dispositivos como la familia, la escuela, el barrio, entre otros. En este tenor, la posibilidad del polimorfismo sexual se ve castrada. Véase Samy Zacarías Reyes García y Rubén Darío Martínez Ramírez, «Cuerpo, técnica y autocomprensión: La posibilidad de una hermenéutica queer ante la educación binarista», en *Aitías. Revistas de Estudios Filosóficos*, núm. 2, 2021, pp. 71-102.

24 Catriona Mortimer-Sandilands, *op. cit.*

Aunque la REPSA es una amplia zona vegetal y animal que converge en el sur de la CDMX, la parte utilizada para el *cruising* se encuentra en un resquicio entre el Centro Cultural Universitario y la avenida Insurgentes. Como menciona el usuario *max.roberts* en uno de los *blogs* para compartir experiencias, en este lugar entre piedras, arbustos, distintos insectos, roedores, y demás se agencian distintos individuos para la producción de placer:

Mi lugar favorito para hacer de todo. Después de las 3:00 puedes encontrar acción, pero lo mejor son los jueves y viernes después de las 8:30 de la noche. Encuentras de todo, hay que saber cuidarse, hay chavitos de 18, mamados de 25, señores de 40, policías, profes, entrenadores, estudiantes, heteros. Casi siempre se cuidan unos a los otros y los de vigilancia no dicen nada, sólo entran y espantan y es todo. Los pesados son los policías de afuera, recomiendo ir en ropa deportiva, así dicen que andaban corriendo.²²

Si para buena parte de las personas de la comunidad LGBT+ vivir la sexualidad desde la familia y las personas cercanas a cada unx no suele ser algo sencillo además de que pasa por proceso de *educción*,²³ los encuentros sexuales públicos contribuyen a contrarrestar el carácter privado y reservado en que se tiende a pensar el sexo en la sociedad.

Por lo tanto, las personas de la disidencia con el *cruising*, en parques y espacios naturales, desafían a través de estos actos ecológicos el orden hetero-cis-patriarcal en que se configuran.²⁴ Al respecto, vemos cómo el usuario *INT23Zocalo* narra una de sus experiencias como estudiante y las distintas interacciones que man-

tuvo con las personas que se encontró al azar en Camino Verde:

El fin que andaba en cu me lancé porque tengo clases los sábados de 8hrs a 14hrs. En realidad, ya a las últimas horas no quería asistir y pensé que era un buen día y hora para ir a visitar y ver qué tan cambiado estaba postpandemia sin antes visitar los baños de fca, jijiji. Como a eso de las 11:30 casi 12 ya andaba caminando por insurgentes sur ya que no tomaba más de 20 min. a pie así también hacía tiempo para que encontrara (eso pensaba) más gente. Llegando a la estación de ccu me metí primero a la zona que está antes de pasar el puente peatonal. No encontré nada interesante en esa primera zona. En realidad, apenas había unas 4 personas por allí. Me aventuré un poco y como a los 20 min. ya iba de salida ahora para ir a la otra zona después del puente peatonal. Entré por uno de los cuantos caminos que ya todos habían marcado anteriormente y no bastaron minutos para que al entrar ya empezara a encontrar y ver gente. Los primeros 5 minutos que anduve allí no encontré nada interesante hasta que adentrándome más vi a lo lejos a alguien de pants y playera morada, mi instinto me decía que tenía que seguirlo porque tenía lo que deseaba (soy bien tragón y mamador garganta profunda sin importar el tamaño) y sí, estaba vergón. Tardé menos de un minuto para encontrarlo y en cuanto me vio a lo lejos me enseñó el vergón que traía y evidentemente le di a entender que lo deseaba. Nos encontramos en menos de 10 seg uno del otro. Ver el vergón que traía me prendió al instante, sin dudarlo luego me bajé a mamársela como unos minutos. Se la dejaba babeada completamente para masturbarlo un rato mientras él me metía un dedo por mi culito para preparar la penetración. Me decía si me cogía ya, pero yo le decía que no, aunque insistió hasta que caí y me la clavo (Siempre protéjanse). No tardamos ni 5 minutos de lo caliente que estábamos y se vino dentro. Duramos unos minutos más mientras me acariciaba y lamia mi cuello para que terminara de vaciarse. Nos limpiamos, conversamos un poco y me retire a seguir buscando algo que pudiera interesarme antes de ir a clase. Después de un rato observando cómo a unos se los cogían y otro también andaban en busco de algo,

me llamó la atención que varios estaban observando a un par, me imagino, dándose placer o acariciándose. Solo mire un poco sin ser muy fisgón y me alejé. Vi cómo uno de la parejita me vio y trato de seguirme. Nos perseguimos uno al otro hasta que lo encontré. He de decir que estaba galán, guapetón, olía muy rico, maduro (con canitas en su barba) como me gustan y cuerpo algo fornido. A ese no le pedí le rogué que me dejara mamársela (bueno no tan acá pero sí quería probársela). Enseguida me bajé a mamársela y aún sin estar erecta yo me rifé. Duramos varios minutos entre que le mamaba la verga y el perineo para excitarlo más y más para que me cogiera. Y se cumplió, se puso el condón de una forma tan sexy y yo le escupí para lubricarlo. A la primera embestida se rompió el condón y pues ya no seguimos solo continue chupándosela entre un ciclo de verga, perineo y pechos. De repente ya andaba alguien detrás de él mamándole el culito y eso lo hice venir no sin antes avisarme para que me la metiera hasta el fondo de la garganta y me tragara su leche. Casi vomito pero no me importó, je, me tome hasta la última gota. Nos limpiamos, arreglamos y salimos juntos (sic).²⁵

Quienes hacen sexo en parques y zonas verdes se pueden ver impulsados por distintos motivos; no obstante, considero que hacen falta, sobre todo en México, indagar más sobre los aspectos que conjugan estos agenciamientos territoriales y que devienen a raíz de ello. Características de clase, raza, género y demás permiten vislumbrar qué factores son los que conllevan a que Camino Verde, por ejemplo, sea un sitio predilecto. Estimar si la carencia de parques en algunas zonas de la ciudad determina o limita estas prácticas para las personas de sus alrededores o estas recurren a otros espacios.

Asimismo, cabe preguntarse por la posibilidad de una consciencia ecológica por parte de la sexodisidencia para el cuidado de estos espacios compartidos por medio del placer. Así pues, en vez de prohibir el sexo en las zonas verdes, deberíamos incentivar éticas sexuales de cuidado de los territorios y de los individuos agenciados en ellos.

25 *Cruising Mexico*, «Camino Verde cu», en <https://www.cruising.com.mx/tema/camino-verde-cu/page/6/>, 29 agosto 2022.

Consideraciones finales

En este trabajo he pretendido hacer algunos señalamientos a partir de los cuales aproximarnos a pensar el sexo público desde una teorización dislocante. Principalmente, más que estimar a los encuentros como meramente actos de descarga sexual, considero que estos mismos llevan a distintas implicaciones personales en cada unx de los sujetos; esto es, que cada agenciamiento produce nuevas significaciones y exploraciones corporales de la sexualidad. En un segundo momento, he señalado las relaciones código-territorio que estas prácticas conllevan tanto su realización en un entorno más urbano y la desterritorialización del espacio que ello implica. En un último punto, contemplo que a partir de las ecologías *queer* se puede tener una perspectiva más amplia sobre la resistencia a las regulaciones de la naturaleza por parte de un régimen hetero-cis-patriarcal; en ese sentido, el *cruising* se presenta como un desafío a los valores morales y sociales sobre el uso del espacio natural.

Claramente quedan cuantiosos aspectos con los que relacionar el *cruising* y las disidencias sexuales y de género. No obstante, la última remisión que me parece apremiante hacer es la que tiene que ver con la idea

respecto a que el sexo público desde la no heterosexualidad tiende a ser reducido a análisis de actividades de hombres gays. Me parece urgente extender estos cauces a otras singularidades como las lesbianas y las personas trans. Al respecto, Denise Bullock refiere que el concepto del *cruising* es problemático al momento de contemplar a las lesbianas; para el grupo que analiza, ellas no tienen una noción tan precisa sobre el término ya que puede ir desde la interacción para conseguir sexo de una noche hasta el interés por una relación a largo plazo.²⁶ Desde este punto de vista, resulta indispensable hacer una revisión más detallada sobre el concepto ya que como la misma Bullock estima, el *cruising* ha caído en una idea masculinizante de los hombres gays y plantea nuevamente una distinción entre la promiscuidad pensada para los varones frente a una pasividad de las mujeres, en este caso de las lesbianas.²⁷

Quedan distintas tareas pendientes para problematizar el sexo público, pienso que las propuestas de las teorías dislocantes en los procesos de dislocación tenderían a integrar tanto distintas actividades del *cruising* que no únicamente se limiten a las experiencias de los hombres gays, sino que tendían a abrir la brecha hacia otras subjetividades.

.....

26 Denise Bullock, «Lesbian Cruising: An Examination of the Concept and Methods», en *Journal of Homosexuality*, vol. 47, Núm. 2, 2004, p. 6 y pp. 23-25.

27 *Ibid*, p. 9 y p. 23.



INSTAGRAM

@dyathus

VERANO DEL 2019

Israel Nicasio



I RUA DA ROSA, LISBOA

«Estoy cerca de la Plaza del Comercio», dijo Luis Silva la semana pasada, cuando charlamos por una *app* de ligues. Desde que el avión aterrizó, pensaba en cómo sería conocerlo. Aunque llegar al lugar donde estaba el departamento no fue complicado, el ingreso al edificio fue horrible. Pasé dos horas intentando abrir una puerta que parecía buscar que yo desistiera y me fuera de regreso a casa.

Es mi segundo día aquí y ya siento que debo comerme la ciudad. Tomo el metro, me dirijo a la estación *Terreiro do Paço*. Mientras avanzo en el convoy, pienso en lo que ha pasado semanas atrás: me despedí de Iñaki, en Madrid; le dije que volvería en el 2020, pero él no quiso darme un abrazo, sabía que mentía. Ni yo sé si volveré algún día, Iñaki pudo verlo en mis ojos. «Es mejor así, sin cariño; prefiero no acercarme, te extrañaré menos», me dijo antes de darse la vuelta para marcharse sin voltear. Yo lo miré alejarse desde una de las entradas del Parque del Retiro. Por un momento pensé que él era completamente egoísta. Después me di cuenta de que yo hubiera hecho lo mismo si estuviera ilusionado y me tuviera que despedir. Como turista, el corazón se blinda con facilidad, al igual que el estómago.

Salgo del metro, camino, miro a la gente avanzar por las calles. La explanada más grande de la ciudad se despliega frente a mis ojos. Todos los lugares turísticos están llenos de personas que despiden el mismo aire visitante: gafas oscuras, bloqueador solar, miradas curiosas. Siento el calor del día que se apaga con la brisa marina en este lado del mundo. Si me tuviera que meter al mar, seguramente moriría de miedo. Aunque hace calor, el agua debe estar helada, pienso.

He tomado la ruta correcta, la que indicaba el mapa que tomé al salir del departamento. Todavía uso mapas porque no me acostumbro a viajar sin aparentar ser un turista. Me gusta que se note y, aunque no lo intentara, sería evidente. Miro la explanada. Estoy en la Plaza del Comercio. No pierdo la oportunidad de tomarme una foto aquí, antes de que olvide hacerlo y después no tenga tiempo de volver. Sigo las indicaciones que me dio Luis, las anoté en mi libreta de viaje. Debo dirigirme al Barrio Alto, *Rua da Rosa* 108. Sigo los señalamientos.

Por fin llego a la dirección indicada. Toco el timbre y espero no sé cuánto tiempo. Un chico abre la puerta; no es Luis. No es ni la mitad de parecido a las fotos que me mostró por internet. Me siento incómodo. «¿Israel?», me pregunta. Asiento con la cabeza. «Luis se fue», dice en un español extraño, casi cantado. «¿Por qué?», le pregunto. «No sé, me dijo que te esperara. ¿Quieres un café? Podemos subir por uno», ese hombre habla amablemente, pero con cierto desinterés. «Soy Aníbal», continúa. Mi entrenamiento infantil, aquel que consistía en mantenerme a salvo de los extraños, llega de golpe a mi cabeza; me descalabra. Aún con la sangre imaginaria escurriendo, le digo que sí.

Subimos las escaleras de ese lugar y entramos a uno de los departamentos. No sé qué pensar. Tampoco sé cómo preguntar por Luis. Siento más vergüenza que enojo por haber sido plantado. El aroma de este lugar es extraño, huele a descuido y soledad. Así huele mi departamento, me digo en un tono de voz casi inaudible. Aunque Aníbal trata de ser amable, yo no puedo mantener la charla sin pensar que me puede matar en cualquier momento. La conversación es torpe. No me siento cómodo. Pienso en la cara de Luis y en las

razones que tuvo para no enviar un mensaje; pienso en que a veces uno no desea dar explicaciones, aunque eso implique perder un acostón, un amigo o el mundo entero. «Aquí te vas a divertir, Lisboa es una ciudad muy bonita. ¿Visitaste la Torre de Belém?, ¿ya probaste el vino verde?», me pregunta Aníbal, como intentando romper el hielo de mi gesto pensativo. «Todavía no hago nada de eso, llegué hace dos días; vengo por una semana, porque no tengo más tiempo», le respondo. Aníbal me parece un hombre muy guapo. Aníbal se mueve como si todo el mundo estuviera hecho a su medida. Aníbal usa una cafetera vieja para preparar el café. Aníbal porta una playera sin mangas, bermudas y sandalias. Aníbal se asoma por la ventana que da a la calle. Aníbal usa sandalias y trae el cabello recogido. Aníbal sabe más de mí que yo de él.

Después de algunos minutos decido irme. Me levanto con velocidad. Le digo a mi anfitrión que debo marcharme, que olvidé unas cosas en la casa donde me estoy quedando y sin ellas no puedo estar tranquilo en el viaje. Me disculpo. También le pido que no le diga a Luis que conocí el lugar donde vive y que ya sé a qué huele la soledad en este lado del mundo. Me siento avergonzado y desilusionado, probablemente como se sintió Iñaki cuando se despidió de mí. Aníbal me mira con incredulidad, pero no pide explicaciones. «Está bien, nos vemos luego», dice. Abro la puerta del lugar y voy escaleras abajo.

No sé hacia dónde caminar, pero recuerdo el nombre de la torre que mencionó: Torre de Belém.

II VIA ALIA, ROMA

«Es más bello de cerca», dice un hombre que se para a mi lado mientras miro el Coliseo romano. Por un momento dudo; no sé si habla conmigo o si lo hace para sí. No volteo. «¿Non te parece?», pregunta con ese marcaje tan peculiar de la letra «n» al final del no. Entonces confirmo: se dirige a mí. «Sí, es impresionante», respondo. Giro todo mi cuerpo para mirarlo. «¿Mexicano?», pregunta. Le hago saber que sí, moviendo la

cabeza. Yo no necesito preguntar su nacionalidad, con tan solo escuchar el ritmo que usa al hablar en español, lo tengo claro. A mi lado se encuentra una persona delgada, de nariz prominente y cejas pobladas; su cuerpo no sobrepasa la altura del mío. «¿Ya lo visitaste por dentro?», vuelve a preguntar. «Hay mucha gente, creo que vendré mañana, pero más temprano», le digo. Mueve la cabeza en señal de desaprobación, «*Peccato, peccato!*», exclama con un tono de voz que se asemeja a la tristeza y también a la lástima. Tal vez ambos sentimientos van de la mano cuando uno desea algo con tanta fuerza, pero no lo puede tener.

Él sonríe, yo también lo hago. Intento ser amable, aunque no estoy acostumbrado a ello; sonreír me cuesta trabajo y eso se acentúa más cuando estoy en lugares nuevos o con personas desconocidas. Desde niño, me acostumbré a poner una barrera física entre mi persona y el mundo: mi gesto es el de alguien que se encuentra en constante pelea con la vida. Algunos dicen que siempre parezco estar enojado. «*Comme ti chiami?*», pregunta con interés. Invento un nombre, porque no quiero decirle el verdadero. Tengo la extraña costumbre de pensar que, si alguien sabe todo de mí, podría hacerme daño. «Ernesto», le digo con cierto temor. Soy tan malo mintiendo que probablemente me olvide de lo que he dicho en unas cuantas horas. «*Mi chiamo Domenico*», responde inmediatamente, sin perder la oportunidad de marcar la letra «m», como si la arrastrara. «Estaré acá por unos días, debo volver rápido a mi país», le digo. Sin dar explicaciones caminamos; no sé hacia dónde nos dirigimos. Pero evitar a la gente siempre será la mejor opción para mí.

Antes de alejarnos mucho del Coliseo, me armo de valor y le pido que me tome una foto. «Claro, ¿desde qué te parece bien?», pregunta amablemente; el acento que usa para algunas palabras me resulta interesante: «non», «qui» (que pronuncia como si dijera «cui»); esas palabras resuenan en mi cabeza. Le doy mi teléfono celular con el temor de que, al tenerlo entre las manos, corra y desaparezca de mi vida, tal como lo han

hecho algunos hombres antes de este día, como lo hizo Luis en Lisboa. Domenico me muestra la imagen que tomó, el Coliseo a mis espaldas y yo sonriendo, como si me hubiera enterado de un secreto segundos atrás. «¿Tú quieres una foto?», le pregunto. «No, yo no soy turista, *grazzie*», responde el italiano en tono sarcástico. Mientras miro la foto, también me imagino cantando *What dreams are made of* dentro del Coliseo, como en la película de Lizzie McGuire.

Domenico y yo caminamos sin rumbo. He pasado gran parte del día bajo el sol, así que ir a cualquier lugar en esta ciudad me vendría bien, incluso si se tratara de perderse entre callejones. Él me pregunta si tengo hambre, pero no necesito responder; mi gesto lo dice a gritos. Cuando le queda claro el mensaje, me indica que debemos caminar en línea recta y después girar hasta encontrar un lugar con buena comida. Él habla con tanta velocidad que no lo entiendo todo y no estoy seguro de que ese sea el mensaje preciso, pero pienso que sí, porque decido creerle debido al cansancio y al hambre. Mientras nos dirigimos al lugar de comida, Domenico me dice que debo visitar algunos lugares de la ciudad: Plaza de Venecia, Panteón de Agripa, Basílica de San Pedro. Domenico habla, pero he dejado de escucharlo. Pienso en que esta ciudad es adecuada para mí, en lo dispuesto que estaría a renunciar a toda mi vida y quedarme a vivir en este lado del mundo. Pienso que podría dar clases de español, por ejemplo. Domenico es guapo. Huele un poco a sudor, pero eso no me incomo-

da. Domenico camina en línea recta. Domenico señala el punto más oscuro de algunas calles, el punto más fresco, pero tal vez también el punto más concurrido. Domenico me dice que debo probar el gelatto. Domenico atraviesa la ciudad y yo miro su espalda y la cantidad de vellos que pueblan sus brazos. Camino detrás de él como si estuviera enamorado, como si no hubiera más sol por delante que la luz que rodea su cráneo.

Hemos caminado por tanto tiempo que ya no identifico los lugares, solo veo turistas inundando la ciudad y casas hechas con un tipo de material similar, con colores muy parecidos. La ciudad está hecha por el ánimo de las multitudes.

«*Siamo arrivati*», dice con tanta velocidad que casi no logro entenderlo. «¿Ernesto, pizza?», me pregunta. Por un momento me quedo en pausa. Domenico me mira. Me ha llamado de una forma extraña, pienso. Inmediatamente recuerdo que yo le dije ese nombre por precaución y confirmo lo que me dije hace algunas horas: soy un mal mentiroso. Sonrío. «La pizza es maravillosa», respondo. Cualquier cosa sería buena comida para mí en estos momentos.

Después de un rato de espera, comemos. «¿Quieres ir a casa? ¿*Mia casa?*, *Vivo in Via Alia*, poco lejos de *quí* ¿así se dice?», pregunta Domenico. «Sí, quiero ir a tu casa», respondo sin parpadear. El olor a sudor que despiden Domenico no me incomoda, huele mejor que yo después de tantas horas de camino bajo el sol.

☞ ISRAEL NICASIO ☜

CDMX, 1987. Licenciado en Filosofía. Maestro en Historia, UNAM. Estudió el Diplomado en Creación Literaria en el Centro de Creación Literaria Xavier Villaurrutia. Estudiante de la Especialidad en Literatura Mexicana del Siglo XX, en la UAM Azcapotzalco. Obtuvo la mención en el área de poesía en el concurso 53 (2022) y 54 (2023) de la revista *Punto de Partida*. Ganador del primer lugar en el Concurso de Poesía Emergente Antonio Alatorre 2023 de Autlán de Navarro, con el poemario *Tengo una máscara de jaguar*. Autor del libro de cuentos *Jugar a las canicas*, editado por Hayal Gucu y publicado en 2023. Actualmente escribe poesía, cuento y crónica. Parte de su trabajo literario se encuentra publicado en *Punto de Partida*, UNAM; *Universitaria*, revista de la UAEM; *La colmena*, revista de difusión cultural de la UAEM; *Revista MONOLITO*; *Teresa Magazine*; *Hysteria!* Revista; *Revista Cronopio* (Colombia); *Deslinde*, revista de la UANL; *Kañina*, revista de la Universidad de Costa Rica; *Revista Punto de Partida*, UNAM y *Punto en línea*, UNAM.



Un tríptico de memorias o cómo me di cuenta que salir a bailar me ayudaría a encontrar mi yo *cuir*

Héctor García Chávez

«Cuando quieras tú, divertirme más/ y bailar sin fin, yo sé de un lugar [...] ;Quieres bailar esta noche?/ Vamos al noa, noa [...] vamos a bailar»

Juan Gabriel

«There's a club if you'd like to go/ you could meet somebody who really loves you [...]

I am human and I need to be loved»,

The Smiths

Escena 1: 1986, la escuela católica Blessed Agnes en la 26, Chicago.

Estaba con mis tres amigxs más cercanos en una fiesta en el gimnasio de nuestra escuela católica. Tanto la escuela como la parroquia se estaban transformando. Si en los años 60 y 70 esta colonia –antes conocida como South Lawndale– era mayormente poblada por familias migrantes checas y polacas, para los años 80 la gran migración mexicana la había bautizado con olores a tamales, atole y pozole.

Eran las 7 de la noche, mis amigxs y yo entramos nerviosxs al gimnasio y nos dimos cuenta que ya había muchxs estudiantes dentro. Era la primera vez que yo salía con las intenciones de bailar, de bailar en público. Bailaba canciones de «Juanga» en casa a solas en mi recámara, bailaba rancheras norteñas en el jardín con mis hermanas, pero nunca me había animado a bailar en público, o sea, fuera de mi hogar. Ni en las fiestas de quince años me había animado a bailar. Pero tenía esa comezón por liberarme y quitarme de encima la pena que el catolicismo me había impuesto. La música sonaba bien fuerte en el gimnasio y varixs de los jóvenes ya habían formaban pequeños círculos para bailar en grupo. Yo y mis amigxs nos colocamos hacia al fondo y notamos la gran mezcla de jóvenes. No todo

mundo era estudiante de la escuela católica y eso me alegró, ya que podría conocer gente nueva. Animarme a platicar con ellxs resultó ser mucho más difícil de lo que había pensado. Eso sí, entrar con mis 3 mejores amigxs era un gran alivio y me servían como una cobija protectora. Apenas había cumplido 14 años, pero ya me día casi 1.80 y me aterraba estar a solas sintiéndome todavía bastante torpe con mi cuerpo larguirucho.

El DJ mezclaba música mexicana y luego canciones en inglés. Juan Gabriel sonaba, al igual que canciones post-punk de grupos ingleses como Siouxsie and The Banshees y The Cure. Yo me quedé un rato cerca del DJ y admiraba cómo saltaba de un vinilo a otro; él observaba a la gente para ver cuánta salía a la pista de baile. Yo me quedaba mirándole y él asentía con la cabeza de vez en cuando. Su sonrisa se asomaba por debajo de un bigote bien pulido y abundante. ¿Será que notaba que me estaba poniendo nerviosx?

Después de tomarme unas Coca-Colas, tuve que ir al baño. Sabía el camino perfectamente; una vez por semana me tocaba PE (Physical Education) y pasaba una hora en el gimnasio corriendo y gritando mientras nos dábamos pelotazos con unas pelotas rojas gigantes.

Abrí la puerta al pasillo y noté que solamente estaba prendido un foco. ¿Quién había apagado casi todas las luces? Cuando mi vista se acostumbró a la obscuridad me di cuenta que había dos sombras medio escondidas por detrás de la puerta que daba al sótano. Me dio curiosidad y me acerqué. Un chaval abrazaba a una jovencita y me gritó una grosería –what the fuck do you want!?!– y me alejé. Me di cuenta que se estaban besando y mi curiosidad sólo aumentó cuando vi cómo se abrazaban y se pegaban los cuerpos. Entré al baño, salí del baño y estos dos cuerpos seguían bien pegaditos. Regresé con mis amigxs pero no les conté lo que había visto y lo que me había imaginado. ¿Será porque me imaginaba también estar detrás de una puerta besándome con... el DJ u otro chaval bigotón? Años después al leer a Sara Ahmed me di cuenta de estos sentimientos *cuir* que había experimentado una y otra vez durante mi adolescencia. Cada vez que había una fiesta en el gimnasio era un forma de desdoblamiento insólito; estaba en el presente, pero pensativo y en buena compañía con mis amigxs. Sin embargo, mis fantasías y mi libido en aumento me transportaban a lugares donde la homofobia y el acoso verbal no fueran un grave problema. Ya había notado cómo el alcohol entre machos de pelo en pecho sólo intensificaba su histeria y enojo al ver a otro macho menos varonil y, según, afeminado por llevar zapatos demasiados llamativos. Soñaba con un presente y un futuro mejor. Por años, la culpa y la vergüenza habían sido una combinación pésima que terminaba en la autocensura. Hacía lo posible para asistir, pero los nervios me ponían hasta de mal humor. Ahmed me ayudó a darle nombre a estos sentimientos, a darle forma a mis pensamientos, especialmente a aquellos que me hacían sentirme fuera de lugar:

Los sujetos *queer*, cuando se enfrentan a los «conforts» de la heterosexualidad pueden sentirse incómodos (el cuerpo no «se hunde en» un espacio que ya adquirió su forma). La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera

1 Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México: Libros UNAM, p. 228.

de lugar, torpe e inquieto. Conozco ese sentimiento demasiado bien; la sensación de estar fuera de lugar y de aislamiento implica una aguda conciencia de la superficie del cuerpo propio, que aparece como superficie, cuando una no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otros...¹

Escuchaba la música, tenía ganas de más reventón, pero solamente me animaba a bailar en grupo con mis amigxs; no pude bailar como yo quería: bien pegadito mientras sonaba *A Forest* de The Cure «Suddenly I stop, but I know it's too late, I'm lost in a forest All alone». Yo me sentía perdido en este bosque de adolescentes, jóvenes posiblemente igual de incómodxs como yo.

Escena 2: 1990, «Smart Bar» en el sótano del antro *The Metro, Chicago*.

Desde el primer año de la prepa, Alison y yo nos volvimos inseparables. Tanto tiempo pasábamos juntxs que corrió el rumor que entre nosotrxs había más que una amistad. De cierta forma esto ayudó a que no cuestionaran tanto mi orientación sexual. Para el mundo hetero mejor ser bisexual que totalmente jotx. Fue gracias a la estética post-punk que nos conocimos (ambxs llevábamos un peinado de punta pero sólo ella llevaba delineador) y el intercambio de discos como *Disintegration*, de The Cure, o *Pretty Hate Machine*, de Nine Inch Nails, ayudaron a unir nuestros espíritus ochenteros rebeldes. Tanto ella como yo coleccionábamos discos compactos de nuestros grupos favoritos. Los «CDs» estaban de moda e íbamos a Wax Trax! Records y a Tower Records cada semana para ver qué novedades había. Ella tendía a coleccionar música más indie y rock (The Pixies, The Wonder Stuff) mientras que yo coleccionaba discos de música más obscura e industrial (Joy Division, Front 242).

Llevaba semanas pidiéndole a Alison que fuéramos a un antro, a «un café alternativo» o por lo menos a una zapatería por la calle Clark donde vendían la mejor

colección de Doc Martens. Un fin de semana se cansó de mis súplicas y por fin nos fuimos a «Smart Bar». Era el antro de moda, el lugar donde tocaban la mejor música *underground*. Acá en la gringolandia, no puedes salir a los antros y beber alcohol si no has cumplido los 21 años. En 1990 ambxs ya habíamos cumplido los 18 años y varios antros abrían sus puertas a lxs jóvenes. Habíamos buscado antros con noches de *juice bar*, o sea, noches donde podías disfrutar del antro y de su música pero sin la posibilidad de tomarte un trago.

Esa noche, otra amiga, Fiona, también quería ir a «Smart Bar» y lxs tres entramos al antro bajando unas escaleras oscuras sin saber exactamente qué iba a pasar. A mí me latía fuerte el corazón. Pedimos unos refrescos y nos colocamos en una mesa bastante cerca de la pista de baile. Platicábamos y platicábamos (que si New Order era mejor que Depeche Mode, que si los sintetizadores habían arruinado la música, que si la música de Dead Can Dance era demasiado tenebrosa). Mientras debatíamos y pasaban las horas veíamos que más y más gente se metía a la pista de baile. Unxs bailaban en grupo, otrxs en pareja, otrxs bailaban a solas. Era noche de *House* y *New Wave* y sonaban canciones tan diferentes como son *Jack Your Body*, de Steve Hurley, y *Temptation*, de New Order. Mis amigas me veían ansiosx y con ganas de salir a la pista de baile. Me daba vergüenza y temía que se me notara todavía más la pluma. Por borbx seguía diciendo que estaba bien, que pronto saldría a bailar. De repente escuchamos el inicio de *Pacific*, de 808 State. Ya no aguanté más y me fui corriendo a la pista.

Años después, durante un curso de teoría *cuir*, leímos un ensayo de Laurent Berlant y Michael Warner titulado *Sexo en público*. Proponen en este ensayo la importancia de notar cómo nosotrxs lxs *cuir* llevamos décadas, por no decir siglos, *encuirando* todo tipo de espacios y sobre todo los espacios públicos:

Estamos por la creación de un mundo. Y un primer paso para ello es reconocer que la cultura *queer* se forma de maneras distintas a los públicos oficiales de la cultura, de la opinión y del Estado, o a las formas privatizadas y normalmente asociadas con la sexualidad. Los *queers* y otros insurrectos han luchado largamente, en ocasiones de manera peligrosa o escandalosa, por cultivar lo que la gente «decen-te» llamaba intimididades criminales. [...] Construir un mundo *queer* ha requerido el desarrollo de formas de intimidad que no necesariamente se relacionan con el espacio doméstico, el parentesco, la relación de pareja, la propiedad o la nación. Estas intimididades *sí* se relacionan, de manera necesaria, con un contrapúblico —un mundo accesible indefinidamente, consciente de su relación subordinada—. Son típicas tanto de la inventiva que conlleva la creación del mundo *queer* como de la fragilidad de ese mundo.²

Estos «contrapúblicos *queer*» pueden ser parques, fiestas, antros, baños públicos, librerías, iglesias y cualquier recoveco de un callejón. Yo pondría las pistas de baile —especialmente en los antros de ambiente o con potencial de ambiente— como contrapúblicos *cuir*. Recuerdo perfectamente la felicidad que sentía mientras bailaba. Me di cuenta que el volumen incrementaba al entrar a la pista de baile y se sentía muy bonito cómo el bajo me sacudía el cuerpo. Más me adentraba a la pista y más fuerte y rico se sentía la música. El equipo de sonido era fenomenal; las bocinas eran enormes y la bola de discoteca creaba un efecto visual padrísimo. Los pequeños rayos de luz parecían que seguían el ritmo de la canción y volaban velozmente como pájaros por todo el antro. Poco a poco me importó un comino lo que pensaría la gente. ¿A quién le importa cómo bailas? Euforia, sentía euforia en este espacio, en esta pista que problematizaba los estragos y la asfixia de la heteronormatividad.

.....

2 Lauren Berlant y Michael Warner, «Sexo en público» en *Público, públicos, contrapúblicos*. México: FCE, 2012, p. 118.

Escena 3: 1999, el antro Berlin, Chicago.

A fines de los años 90 estaba estudiando mi doctorado y me estaba hartando del programa. El sinfín de cursos, exámenes escritos y orales me estaban exprimiendo la energía. Las novelas de más de 500 páginas me estaban dejando exhaustx y las conferencias me dejaban con dolores de cabeza. Por estas razones y otra más, los fines de semana se volvieron fundamentales para desconectarme de la exigente y solitaria vida universitaria. Necesitaba recargar las pilas, romper con la rutina y, obvio, salir a ligar.

En aquella época, por fortuna, «Chicagolandia» tenía bastantes espacios de ambiente. La variedad de cafés, librerías, cantinas, antros, barberías, discotecas era impresionante, y cada local atraía gente diferente según sus predilecciones, impulsos eróticos y fetiches. Había bares para vaqueros hipermasculinos, había antros sólo para lesbianas que querían pasar una noche de karaoke, había librerías con cafés repletos de libros viejos y revistas *vintage* donde se congregaban hombres de todas las edades –desde chavales universitarios o mecánicos con barba de candado, a hombres mayores ya medio pelones– que entraban discretamente al cuarto trasero donde vendían las revistas y los videos pornográficos.

Ni mi mayor cómplice en la universidad, Fabio, ni yo teníamos carro. El transporte público era nuestra única manera para llegar a «Boys Town», el barrio de la jotería por excelencia en Chicagolandia durante los años 90. Lamentablemente, este barrio «gay» se ubica en el norte y está bastante retirado de Hyde Park, donde se encuentra la universidad. Cada viernes y sábado por la noche nos tomaba casi una hora para llegar hasta «Boys Town» y llegar a nuestro antro favorito, Berlin.

Ya en la universidad, y mucho más durante el posgrado, me di cuenta que la cultura de «*cruising*» existe por todas partes. A veces estás de ligue sin saberlo; sientes que te miran y hasta rascarte la cabeza se puede interpretar como un acto de excitación. En cualquier lugar –en los estantes de una biblioteca, entrando al correo, haciendo cola para abordar un avión– algún macho te

podrá estar observando. A los 18 años, bajas la vista; a los 21, mantienes la vista fija pero no te animas a invitarlo a bailar; a los 25, sonríes y dejas que el chaval te compre una cerveza. Berlin, a fines de los 90, se convirtió en mi antro de *cruising*, donde iba a ligar; y era especialmente en la pista de baile donde iba a cazar.

Como Fabio y yo frecuentábamos mucho el Berlin, los meseros casi siempre nos regalaban un trago, y este acto generoso nos dejaba con el dinero necesario para empujarnos unos tacos después de salir del antro. Los DJs repetían las canciones que más nos gustaban y pasábamos horas en la pista de baile. El simple hecho de mencionarle al DJ la banda sonora de *Trainspotting* nos garantizaba horas de baile frenético que culminaba con *Born Slippy*. Ver y ser visto, perder la vergüenza, practicar el voyeurismo y manosearse sin tapujos. Si a las 11 de la noche había 30 bailando, y a medianoche había 50 saltando felizmente, para la 1 de la mañana, la pista ya parecía más bien una lata enorme de sardinas en llamas. Nuestros cuerpos se acercaban sudados, apiñados y hasta pegajosos. Se sentía la calentura de todo mundo y nos sentíamos utópicxs bajo los efectos del alcohol y los olores a marihuana. ¿Importa mencionar que se perdieran nuestras manos entre los cuerpos que se retorcián y que se dejaban tocar?

Fue en esa pista de Berlin, durante esas noches de baile con tantas emociones rabiosas, donde experimentamos Fabio y yo sensaciones que antes sólo podíamos imaginar que serían posibles en un futuro cercano. José Esteban Muñoz nos comparte en su libro fundacional *Utopía queer* que:

Lo queer es un modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente. El aquí y el ahora es una cárcel. [...] La idea de que podemos atrevernos a sentirnos utópicos en el aquí y ahora [...] no sólo pide a sus lectorxs que reconsideren ideas como la esperanza y la utopía, sino que también lxs desafía a sentir la esperanza y sentir la utopía, es decir, lxs desafía a abordar la crítica queer desde una perspectiva renovada de lo

social, buscando cuidadosamente las variadas potencialidades que pueden abundar en ese campo.³

Desde las primeras páginas de *Utopía Queer*, Muñoz nos invita a nutrirnos de nuestra imaginación *cuír*. Nos invita a distorsionar y escaparnos de la prisión necro-bio-política-binaria-petro-hetero-patriarcal (¡muchas gracias, Preciado!) y pasar a estados y sentimientos utópicos que nos crean espacios de comodidad y posibles revoluciones de convivencia como *bollerxs*,

mariques, *jotxs*, *lenchxs*. La imaginación *queer* que impulsa Muñoz promueve una distorsión espacial y temporal que nos permite percibir que este mundo no es suficiente, soñar placeres nuevos y mejores e insistir con la necesidad concreta de otros modos de estar en el mundo.

Queer and Now! No quiero que sea sólo en Berlín donde me atrevo a sentirme utópicx.

.....

3 José Esteban Muñoz, *Utopía queer, el entonces y allí de la futuridad antinormativa*, Buenos Aires: Caja negra, p. 57.

✦ HÉCTOR GARCÍA CHÁVEZ ✦

es profesor. Trabaja en el Programa de Estudios de la Mujer/Estudios de Género en el Departamento de Lenguas y Literaturas Modernas de Loyola University Chicago, donde también funge como director de los Programas de Posgrado en Estudios de Género. Imparte cursos interdisciplinarios de teoría *queer/cuír*, estudios de masculinidad, migración y género. Además de ser miembro del consejo en MAKE/LIT&LUZ Festivals and Literary Productions, forma parte del consejo de Taller de José, una organización no gubernamental ubicada en La Villita, Chicago.

Ha sido colaborador y ponente en la UNAM-Chicago por más de 18 años.

Donde bailan las mariposas: organización territorial y diversidad sexual masculina en *Un mundo huérfano* de Giuseppe Caputo

Jesús A. Navia



Cuando tiran, las mariposas pueden volar:
suelen quedarse quietas, sin embargo, pero pueden volar.
Y vuelan, sobre todo, cuando algo, alguien, las molesta.
Giuseppe Caputo

A la hora de pensar la ciudad es necesario reconocer que está compuesta por un sinnúmero de relaciones más allá de las meras topográficas. De seguro, nombres como Medellín, Lima, Ciudad de México, suscitan en nosotros imágenes que no remiten únicamente a los límites geográficos. Las identificamos por sus tradiciones, su gente, sus desastres y hasta sus violencias. Es la idea de ciudad una constelación de sentido entretejida por múltiples elementos. Son estas mismas conjunciones las que producen los límites que la segmentan.

De hecho, como un sistema de ordenamiento territorial, la arquitectura que le da forma se encarga de hacer claras estas divisiones: calles, barrios, rejas, puertas. A través de ellas, los sistemas de poder clasifican, jerarquizan y ordenan a las poblaciones. Sin embargo, las fronteras también operan de manera simbólica y se insertan dentro de los imaginarios de sus transeúntes. Ya sea cultural o físicamente, estos órdenes de segmentación marcan los espacios que podrán ser habitados por ciertos cuerpos que encajen dentro de sus paradigmas de operación. De esta manera, el género, la raza, la

clase social y las prácticas sexuales son sustratos que se encuentran presentes en la planeación estructural de una ciudad.

Con ello en mente, en este artículo analizo la novela *Un mundo huérfano*,¹ publicada por el colombiano Giuseppe Caputo en 2016. Me centro en cómo la arquitectura de la ciudad condiciona la experiencia de individuos masculinos con sexualidades diversas, al mismo tiempo que se producen en su interior resistencias y relaciones alternas, teniendo en cuenta aspectos como el género, la clase social y el desarrollo de prácticas sexuales no heteronormativas. En especial porque es una obra en la que se narra la vida de un padre y un hijo después de tener que mudarse a un barrio periférico de la ciudad, en donde experimentan el hambre y la precariedad. Ni ellos ni la ciudad tienen nombre. Sin embargo, el espacio cobra un papel fundamental, pues el narrador, el hijo, nos relata sus tránsitos como un adulto joven que disfruta de la fiesta, la noche y los encuentros sexuales con otros hombres. Todo se ve alterado cuando sucede la masacre de individuos que

.....
1 Giuseppe Caputo, *Un mundo huérfano*, Bogotá: Random House, 2016.

asistían a la zona de fiesta homosexual de aquel barrio periférico en el que vivían. Tras este evento, un único mensaje: «Sigan bailando, mariposas».

De aquí la importancia del término *mariposa* para este análisis, pues se usa como insulto para referirse a hombres cuyas expresiones de género y prácticas sexuales son discordantes de la masculinidad

Apuesto por la literatura, dada su importancia dentro de los procesos de representación, pues su configuración de mundos ficcionales ofrece un sinnúmero de herramientas que nutren las disertaciones sobre la conjunción ciudad-cuerpo-sexualidad. Esta novela, al relatar la experiencia de sujetos al margen con expresiones de género y prácticas sexuales no normativas, dentro de una ciudad con dinámicas territoriales bastante marcadas, nos ofrecen un corpus amplio para evidenciar la manera en que «Las formas heterogéneas de habitar y usar el espacio —el real y el literario— pueden ayudar a comprender cómo han operado la opresión y la resistencia relativas a la (homo)sexualidad en una esfera y en otra».²

Por esta razón, organizamos este análisis alrededor de cuatro de los territorios novelados, a partir de los cuales abordamos los mecanismos de control, las tensiones y las resistencias que establecen los personajes con la ciudad y sus fronteras.

El bosque iluminado o la capitalización de la diversidad

La ciudad como producto del ordenamiento territorial se encuentra construida a través de tecnologías arquitectónicas y simbólicas que segmentan el espacio. Al respecto, Josefina Ludmer ha denominado como *territorios* al conjunto de factores, no necesariamente físicos, que intervienen en esta delimitación, pues para

ella es «una noción electrónica-geográfica-económica-social-cultural-política-estética-legal-afectiva-de género-y-de sexo, todo al mismo tiempo».³ De ahí que me apoye en este concepto para abordar la configuración de la ciudad novelada como un régimen espacial que establece múltiples territorios en su interior.

En la novela, la dinámica entre la luz y la oscuridad determina los márgenes territoriales de la ciudad, los cuales reflejan, mayoritariamente, la clase social de sus habitantes. Es tal su importancia que la calle principal se llama «La Calle de la Luces».

En ella, la cantidad de faroles da cuenta de las realidades socioeconómicas de cada territorio. Esto puede reconocerse gracias a que el narrador describe el contraste entre la zona iluminada del centro de la ciudad y la oscuridad del margen. Esta estrategia de organización geopolítica nos recuerda la descripción de Ángel Rama⁴ sobre el modelo urbanístico de algunas ciudades, desarrollado durante la colonización de América, que se basó en la figura del damero para ubicar en el centro el poder político, económico, religioso y académico, y en círculos concéntricos los demás estratos sociales. Por lo tanto, entre más lejos del foco de poder, menos los privilegios.

En este caso, en el centro de la ciudad se ubica «el bosque eléctrico», llamado así por el narrador dada la cantidad de focos de iluminación: faroles, pantallas con publicidad, cámaras y luces de autos. Es un territorio de consumo, ya que su arquitectura está diseñada para encandilar a los transeúntes con productos en venta: bebidas, ropa y hasta compañía. La iluminación, entonces, es un artificio del sistema capitalista que segrega a la población en tanto frontera, pues quienes pueden habitar sus límites deben cumplir con los recursos económicos necesarios para encajar en ellos.

2 Jorge Peralta, *Espacios homoeróticos en la literatura argentina (1914-1964)*. Tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, 2013, p. 2.

3 Josefina Ludmer, *Aquí América Latina: Una especulación*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010, p. 122.

4 Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca, 1998.

Por otra parte, habitar estos espacios también los facultaba para comportarse de maneras particulares, pues «[...] a la extravagancia de la ciudad se le sumaba la extravagancia de las personas.»⁵ El narrador se encuentra ahí personas con apariencias extrañas o que lo invitan a unirse a sus fiestas rebasadas de exceso. De hecho, él mismo experimenta este privilegio, pues puede recorrer dichos espacios disfrazado de una mariposa muy femenina sin ser juzgado porque su expresión de género no responde a los cánones de la masculinidad. De igual manera, es un territorio en donde la sexodiversidad no está relegada al anonimato, ya que puede ocupar espacios públicos y privados, como la calle y ciertos lugares de fiesta.

El bosque eléctrico revela, entonces, cómo la diversidad sexual se convierte en un capital y en un territorio al que pueden acceder ciertos cuerpos. Quienes pueden participar de estos espacios están cobijados por el pase directo que les otorga su posición socioeconómica. El personaje principal, por ubicarse en ese momento en una clase social intermedia, tiene todavía la posibilidad de moverse hacia el centro de poder, para participar de sus actividades. Además, cuenta con que su cuerpo es leído como un producto deseable, lo que le garantiza el intercambio necesario para formar parte de ellas.

Empero, el personaje ejerce una agencia interesante, en tanto, eclipsado por tal nivel de extravagancia, de personas y de espera, decide girar la mirada y darle la espalda a la luz para dirigirse hacia partes más oscuras de la ciudad. Esta renuncia a la capitalización de la diversidad es un giro importante, dado que podemos leerla como una negación a la promesa aspiracionista de la aceptación y mercantilización del deseo y la sexualidad, que está sustentada por privilegios como la clase socioeconómica y la apariencia física.

El sauna o las posibilidades del ocultamiento

En su camino de espaldas al bosque eléctrico, el narrador observa un establecimiento con pocos faroles a su alrededor. A él ingresan individuos con precaución, atentos a no ser vistos. Se llama Vapores, y es un sauna de paga para hombres que buscan tener encuentros sexuales. El personaje ingresa gratis, por ser su primera vez, se quita su disfraz de mariposa y se encuentra con un grupo de sujetos que lo miran y se burlan de él:

«¿Tú eres el que entró con las alas?», se metió uno de los que reía. Lo miré, lo ignoré. El otro dijo: «Sí, es él», y volvieron a reírse. Llegó el resto. «¿Qué pasó, ¿qué pasó?». Y el primero: «No, nada, que al amigo le gusta volar». Risas. «¡Uuuuy, gravel!», oí decir, y entre todos empezaron a gritar: «¡Mariposa, mariposa!».⁶

Aquí nos encontramos con el uso del término *mariposa* como insulto. Lo utilizan para burlarse de la forma en la que entró vestido, pero refiere a un uso común en Latinoamérica para referirse a hombres cuya expresión de género o sexualidad no encaja dentro de los paradigmas de la masculinidad, por lo que se usa peyorativamente para denominar a individuos afeminados o que llevan a cabo prácticas homosexuales.

Es de resaltar que en este territorio de la ciudad la extravagancia es menor y prima el ocultamiento. Aquí se evidencia con mayor violencia los límites que determinan la relación género-sexualidad-ciudad. En la zona iluminada, donde la diferencia era ley aceptada de comercio, primaba el intercambio de capital, corporal o económico.

No obstante, en este establecimiento, cuyos muros protegen a los individuos de ser reconocidos o penalizados, estos cuatro hombres, cobijados por su masculinidad hegemónica, encarnan el poder y discriminan a este cuerpo que no cumple con los mandatos del gé-

5 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 53.

6 *Ibid.*, p. 60.

nero. No importa que con sus prácticas homosexuales estén traicionado la heteronorma, pues performar la masculinidad y estar protegidos por la complicidad del grupo los faculta de traspasar estos límites sin que su identidad como varones se vea afectada.⁷

Caso contrario sucede con el personaje, dado que en este territorio se le atribuye una nueva identidad, ser una *mariposa*. Esto nos recuerda que «nuestras identidades no son algo que tenemos y que podemos habitar fuera del territorio, sino algo que nos posiciona dentro de cierta malla discursiva y que regula, reglamenta y hace inteligible nuestra persona bajo tales discursos».⁸ A ello se debe que habitar el cuerpo y los espacios por fuera de los límites normativos se configure como una transgresión para los regímenes de poder.

En este orden de ideas, este tipo de territorios cobijados por el ocultamiento, si bien pueden cobijar violencias, también pueden generar resistencias a los mandatos sobre la sexualidad. El narrador, por ejemplo, describe de la siguiente manera el lugar:

Lo primero que vi cuando abrí la puerta: tres puertas más. De ahí salían y entraban hombres; estaban en toalla y caminaban, vigilantes. Se miraban, o evitaban, y se miraban de reojo, también, acercándose al uno, al otro, mirando más [...]. Yo los miraba, y lo miraba a él mirarlos; me veía en ellos y en él. Y entendí, pues, los códigos del sitio: estábamos en un laberinto, y los hombres adentro éramos puertas, paredes o espejos. Caminos, todos, en sí mismos. Túneles, en fin: túneles.⁹

Definitivamente es un territorio en donde los comportamientos difieren de las dinámicas establecidas en la zona iluminada. Aquí priman otro tipo de códigos silenciosos, como la mirada y el tacto. La presencia de muchos individuos, de un espacio abierto a la relación y

protegido del disciplinamiento externo facilita la creación de caminos indeterminados y en construcción. Los individuos devienen puertas, paredes y espejos, en tanto pueden ser atravesados, impedir el movimiento, reflejar/se en el otro.

Sin embargo, es un territorio en el que los sujetos continúan produciendo márgenes, lo que desencadena procesos de rechazo y segregación a ciertos individuos, como le pasó al personaje principal y como sucede con otro visitante recurrente, un hombre descrito como viejo y gordo que es repudiado por todos, a tal punto de que nadie entra a donde está. Ello revela, de nuevo, que incluso en este espacio, ya no mediado por la clase social, poseer un cuerpo deseable determina la participación de los individuos. Al mismo tiempo, la actitud de este sujeto que decide esperar y ocupar el espacio, a pesar de que todos lo rechacen, revela también su determinación. Su cuerpo indeseado se apropia de una zona del sauna y se vuelve un límite, una barrera, que pone en juego los tránsitos y la posibilidad de interacción de los otros cuerpos en la zona que ocupa.

En este sauna se encuentran hombres cuyas prácticas sexuales no cumplen con el régimen de la heteronormatividad. Al mismo tiempo, no son individuos que necesariamente vivan su sexualidad abiertamente como quienes asisten al bosque eléctrico. Por el contrario, este lugar los cobija de una invisibilidad, en la que su identidad no se ve comprometida. Nunca se preguntan ni su nombre ni de dónde vienen. Son solo cuerpos experimentando con otros. Sin embargo, su interacción sigue produciendo márgenes que segregan a los individuos de acuerdo a factores como la performatividad de género y la categorización de cuerpos deseables.

7 Raewyn Connell, «La organización social de la masculinidad», en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: Poder y crisis*, Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997.

8 Samy Reyes, *Territorios queer*, Córdoba: Editorial Cántico, 2024, p. 20.

9 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 57.

La zona de bares y la marginalidad

Posteriormente, el personaje tiene que mudarse de su apartamento de clase media al barrio más periférico de la ciudad. Con el paso de los días, sus recursos económicos escasean, por lo que experimentan el hambre y la precariedad. Eso no los detiene en su proceso de habitar el espacio, por lo que interactúan con sus vecinos y participan de los lugares que en él encuentran. La zona de bares, cerca de la plaza central de aquel barrio, es a donde más recurren los personajes. Allí se encuentran bares y discotecas, administrados y visitados por la diversidad sexual. Ejemplo de ello son el bar El Baboso, que es dirigido por Ramón-Ramona, unx personaje cuya identidad de género nunca se define, y la discoteca Luna, administrada por una mujer trans/travesti¹⁰ que comparte su nombre con el lugar.

En esta zona, la fiesta se desarrolla principalmente dentro del establecimiento y no inunda las calles, como sí ocurre en el centro de la ciudad. Esto se debe a que se encuentra bajo un control sistemático constante, pues en palabras del narrador, a Luna: «iban policías a inspeccionar –vigilar, como ellos mismos decían– los andares del sitio».¹¹ Por lo tanto, el motivo principal de esta vigilancia es la presencia de sexualidades no normativas interseccionadas por la marginalidad.

Como hemos podido apreciar, la facultad de experimentar con el propio cuerpo y con el de los demás, sin ser objeto de disciplinamiento por ello, también se encuentra sujeto a factores como la clase social. Poseer el dinero suficiente definirá las posibilidades de los cuerpos de traspasar los límites de la masculinidad y la heteronormatividad sin recibir castigo, pues serán prácticas protegidas por dicho privilegio. Además, en esta novela, ubicarse al margen significa el abandono de la protección estatal y el endurecimiento de las polí-

ticas disciplinarias frente a las poblaciones que desbordan la regularización de la sexualidad.

Por otra parte, que la discoteca sea un lugar de encuentro diseñado exclusivamente para el disfrute corporal de una población homosexual no lo libera del régimen de vigilancia. Ello revela que la arquitectura no es una tecnología infalible de subordinación, dado que precisa de maquinarias externas que mantengan encauzados y sin fugas estos desbordes. De ahí que estos organismos oficiales hagan uso de estrategias de disciplinamiento sobre los espacios y los cuerpos que ocupan el territorio, pues entre ambos se teje una relación que puede producir ordenamiento o resistencia.

Al respecto, el narrador afirma: «Se la pasaban cerrándolo [el bar] –a veces no dejaban abrir las puertas semanas enteras–, diciendo que Luna –el lugar, la persona– violaba ciertos códigos.»¹² Es Luna, entonces, en tanto lugar y mujer trans, una fusión abyecta, un ente corpo-espacial que transgrede las normativas. Por ello, con los cierres del bar se pretende tanto adiestrar a los asistentes como seguir marginalizando a sus habitantes, pues los bares y las discotecas son el medio de subsistencia económica principal de esta zona. Al cerrarlos, se reducen las posibilidades de trabajo y el flujo de dinero, pues muchos individuos de otros barrios con mayor poder adquisitivo dejan de ir. Así, políticas como éstas contribuyen a una continua precarización de las existencias que no encajan dentro de su sistema, en tanto las maquinarias de poder buscan mantenerlas al margen al arrebatarles las condiciones necesarias para su subsistencia. Todo esto se debe precisamente a que

La «clase marginal» puede estar «en» la sociedad, pero claramente no es «de» la sociedad: no contribuye a nada de lo que la sociedad necesita para su supervivencia y su bienestar; de hecho, la sociedad

10 Recorro a esta descripción ya que mayoritariamente es tratada como mujer, pero luego de la masacre aparece vestido de hombre, en un ejercicio de travestismo obligatorio, en tanto las existencias no cisheteronormadas han sido asesinadas como parte de una práctica necroempoderada de desaparición y disciplinamiento de los cuerpos, como se analizará más adelante.

11 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 171.

12 *Id.*

estaría mejor sin ella. [...], esta clase es un cuerpo extraño que no se cuenta entre las partes «naturales» e «indispensables» del organismo social.¹³

Es este carácter de desechable, entonces, la justificación de tales prácticas sistémicas de abandono. Sin embargo, como respuesta, los sujetos establecen formas de resistir, como la construcción de agencias con otros individuos, los movimientos y tránsitos territoriales y la creación de espacios pasajeros de diversión.

En el caso de la novela, la fiesta y el disfrute siempre estaba ocurriendo, por lo que los individuos hallan otros lugares en donde reunirse, como El Baboso, o la misma Luna, que «abría la discoteca –cuando podía abrirla, es decir, y los policías no estaban–».¹⁴ Definitivamente, estos cuerpos fabrican maneras de fugarse de las fronteras de la normatividad y condensarse de nuevo en otros espacios, con otros códigos y de maneras peculiares, sin necesidad de fijarse a territorios, modos o tiempos determinados.

No obstante, no hay que olvidar que «El espacio dominante, el de los centros de riqueza y de poder, se esfuerza en moldear los espacios dominados –de las periferias– y mediante el uso de acciones a menudo violentas reduce los obstáculos y todas las resistencias que encuentra».¹⁵ De ahí que en la novela ocurra una gran masacre en esta zona de bares, en donde varios sujetos son torturados, asesinados y desmembrados, y con sus cuerpos intervienen la plaza central:

Habían sido lúdicos: vimos un torso que sostenía dos piernas, y no al revés; vimos brazos saliendo de brazos, pegados a otros brazos; vergas y huevas colgando de un árbol, como frutas; y un hombre vuelto columpio: le amarraron los brazos a un poste y las piernas a otro, y desgonzado, formando un arco, se mecía; encima le pusieron otro cuerpo —un cadáver columpiándose—.¹⁶

Tras la masacre, dejan un mensaje en el muro de la plaza: «Sigan bailando, mariposas». Con él, el asesinato de estos sujetos se confirma como una práctica necroempoderada que define, en términos de Mbembe,¹⁷ quién vive y quién muere.

En este caso, quienes mueren son las mariposas, individuos sexo-género diversos que compartían un territorio marginal, en el que se llevaban a cabo prácticas no regidas por la cisheteronormatividad y que no acababan del todo el disciplinamiento estatal.

Por otra parte, la intervención que hace esta maquinaria de muerte en la plaza central refuerza nuestra reflexión sobre el papel que cumplen los espacios de la ciudad como dispositivos de control social. Sin ser suficiente asesinar a quienes estaban en el lugar, utilizan sus cuerpos desmembrados para modificar la arquitectura de la plaza. Los cadáveres participan del espacio y se configuran como marcas corpo-espaciales de la violencia. Desmembrados, los cuerpos pierden su unicidad y se vuelven registros, amenazas. No hay posibilidad de separarlos del espacio, pues se ha edificado una necroarquitectura que les recuerda a las mariposas los peligros de bailar por fuera de las normas, de transgredir los límites y desafiar al sistema.

La Ruleta y la desubicación de la virtualidad

Por otra parte, experimentar la masacre despierta en los habitantes diversas emociones. Muchxs se acercan con ganas de presenciar la disposición de los cuerpos, mientras otrxs, como el padre, temen por su vida y la de sus seres amados, por lo que optan por huir de aquel barrio. El narrador y su padre deciden quedarse y es justo en esta situación cuando el personaje establece otra relación espacial alterna al ordenamiento territorial de la ciudad. Ramon-Ramona les pide que le guarden una

13 Zygmunt Bauman, *Daños colaterales*, México DF: FCE, 2011, p. 12.

14 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 173.

15 Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid: Capitan Swing, 2013, p. 108.

16 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 42.

17 Achille Mbembe, *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2011.

computadora y los autoriza para utilizarla. A través de ella, el narrador ingresa a una página *web* titulada *La Ruleta*, en donde se encuentra de manera virtual y aleatoria con otros individuos, teniendo la posibilidad de cambiar de persona con un clic. Las anteriores son características propias de su arquitectura virtual, a las que se le suman la necesidad de un computador e internet como medios para acceder a ella. Ingresar le permite presentarse y participar de actividades eróticas, como masturbaciones y prácticas sadomasoquistas, entre otras.

Aparece, entonces, una erección en primer plano. Entonces soy yo el que hunde la flecha. Veo a un hombre de espaldas, duchándose. Flecha: un torso. Y otro. Uno más, peludo. Flecha: del cuello para abajo, un anciano se masturba. Harto de que seamos tan pocos los que mostramos el rostro, le escribo al extraño: «Hola, ¿tienes cara?», y me devuelve la pregunta: «Pues depende, hombre. ¿Tú tienes verga?». Exploto en risas y hundo la flecha.¹⁸

De nuevo, *La Ruleta* es un territorio en donde se condensa el deseo y se escapa de cierta manera a los procesos de disciplinamiento de los cuerpos. Al igual que en el sauna, el anonimato les permite a los individuos fugarse de los mandatos sociales.

Sobre ello, Kokalov nos recuerda que «el anonimato asociado con el ámbito digital tiene la capacidad de desinhibir e incluso “desindividualizar” al usuario, algo que incrementa significativamente las manifestaciones de diferentes formas de prejuicio».¹⁹ Así pues, en esta página *web* sólo hay personas sin rostros, sin nombres, sin identidades.

Tal como en la masacre, estos cuerpos fragmentados carecen de unicidad, se desconoce cuál es la identidad que se esconde detrás de esa verga, de ese vientre peludo. No obstante, en este caso la fragmentación corporal

responde a un motivo diferente al del disciplinamiento, pues lo que importa es el deseo y el placer en sus múltiples manifestaciones. *La Ruleta* les permite a los personajes enfrentar su identidad: pueden decidir ser o no reconocidos. Con esta decisión desafían el requerimiento social de una identidad y un yo disciplinable.

Por otra parte, en este mismo camino de la desidentificación, la virtualidad transgrede también los márgenes territoriales geográficos que determinan las existencias de los individuos. En esta página *web* se reúnen sujetos de diferentes latitudes, quienes no necesariamente comparten un territorio físico. Siguiendo a Foucault, este podría considerarse un espacio heterotópico de desviación,²⁰ en tanto convergen en él diversas ubicaciones al mismo tiempo y reúne a existencias minoritarias no normativas.

Así, tras la masacre, el narrador recurre a la virtualidad como una forma alterna de seguir experimentando con su cuerpo y su placer. No puede salir dada la violencia y el temor que circula las calles, por lo que opta por este mecanismo para seguir relacionándose con otros a través de la imagen, del yo prostético y virtual que se proyecta en la pantalla y que puede blindar, expandir o transformar gracias a cierta seguridad y plasticidad que le ofrece la dinámica propia de la página *web*.

No obstante, es claro que el miedo se inmiscuye también en su práctica y, en varias ocasiones, deseo y placer se entremezclan con los recuerdos y el horror de la masacre. A pesar de ello, el narrador encuentra en este repliegue una expansión gracias a las posibilidades de la virtualidad. El sistema le podrá haber arrebatado un lugar dónde bailar, pero él encuentra uno alterno. *La Ruleta* se presenta como un escape a la necropolítica vivida y propone otros caminos, otros rumbos y muchas otras posibilidades de relación.

.....
18 Giuseppe Caputo, *op. cit.*, p. 48.

19 Assen Kokalov, *El espacio queer en Latinoamérica*, Lérida: Universidad de Lleida, 2022, p. 84.

20 Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2010.

Conclusión

Para terminar, a través de esta lectura, he logrado revisar la configuración de la ciudad novelada en *Un mundo huérfano* de Giuseppe Caputo, en torno a su división territorial, cuyos márgenes responden mayoritariamente a factores socioeconómicos que condicionan las prácticas y los tránsitos de los personajes.

En este caso, he analizado la relación de los cuerpos con los territorios y sus arquitecturas, pues estas últimas pueden servir a los mecanismos de control para producir demarcaciones que condicionen el accionar de los individuos. Ello, en especial, debido a que las maquinarias del poder se encargan de crear métodos de disciplinamiento, como la marginalización y la masacre, que afectan a poblaciones específicas.

En esta obra es clara la manera en la que se interseccionan factores como la clase social, la sexualidad y la performatividad del género, dado que el narrador

experimenta los peligros que amenazan a quienes son leídos como mariposas y se ubican en territorios al margen. Esto se debe a la carga peyorativa que oculta el término, lo que los convierte en existencias abyectas, desechables, cuya desaparición es anhelada por los sistemas mayoritarios de poder.

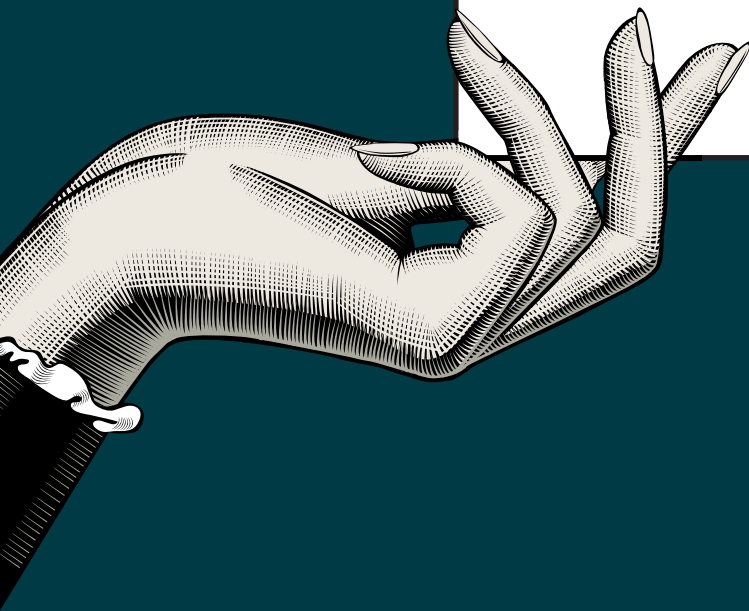
No obstante, tanto él como las demás mariposas que revolotean por la ciudad hallan maneras alternas de continuar existiendo, de seguir volando. Con sus prácticas, transgreden el espacio y los mecanismos de control territorial. Para ello, usan las arquitecturas existentes y los espacios ocultos para continuar dando rienda suelta a su deseo. De esta manera, hemos trazado cómo el baile de las mariposas cambia en ciertos terrenos y cómo se pretende eliminar en otros. Sin embargo, al mismo tiempo, hemos sido testigos de cómo es que con él logran habitar y transformar momentáneamente los regímenes de control territorial.

◀ JESÚS A. NAVIA ▶

es Licenciado en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad del Cauca, Colombia, y Maestro en Letras Latinoamericanas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es coordinador del Departamento de Corrección de estilo del Área de Desarrollo Editorial de la Universidad del Cauca. Ha participado en varios congresos y coloquios con ponencias centradas en el análisis literario, y en 2018 la Universidad del Cauca publica su cuento «Diario estrellados», en el libro *Días y diarios*, como parte del Premio Regional de Arte Universitario 2018: Modalidad cuento, organizado por la misma universidad.

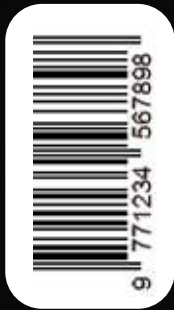
Andamios

Revista de Investigación Social



Síguenos en www.uacm.edu.mx/andamios/

 @AndamiosRevistaUACM



UACM
Universidad Autónoma
de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno

CEC 
Centro de Estudios sobre la Ciudad