

DESCONSTRUYENDO LA HOMOFOBIA. UNA LECTURA POLITICA DEL EROTISMO.

Por Guillermo Núñez Noriega

¿Cómo hablar de la homofobia sin reincidir en los lugares comunes del asalto, la pedrada, la cuchillada, el robo, el insulto irriente, la risa comedora de voluntad, los secretillos de la oficina o la escuela, la conmiseración, la mirada de lástima, la actitud medicalizante, el chiste ridiculizante, el tenso silencio, la desconfianza disfrazada, el morbo, la burla, el ostracismo, el chantaje emocional, la marginación legal, la tolerancia prepotente, el sentido de superioridad? No obstante, hay algo que me molesta, que me estorba y que me impide iniciar este ensayo con imágenes de sangre o con fríos datos estadísticos sobre las personas agredidas por su manera de vestirse, o por sus prácticas eróticas. Al mismo tiempo, no puedo escapar de la imagen de violencia, de esa coartada sobre la dignidad humana.

Examino mis sentimientos, la confusión que siento al escribir. Me convengo de algo: me molesta pensar que la audiencia asumirá ante la homofobia esa actitud de rechazo propia del discurso de la tolerancia, esa decencia, esa “propiedad” que reivindica la conmiseración y la lástima como virtudes humanas y cívicas, o como hoy se dice “el respeto a la diferencia”. Mi punto se aclara conforme escribo: la actitud que espero hacia la homofobia no es la reivindicación del “respeto a las diferencias” (por más avance político que esto pueda significar en el contexto de un ninguneo social crónico^{1[1]}); deseo reclamar que no hay diferencia que dilucidar que no sea una diferencia creada por efectos de poder en un orden simbólico patriarcal; deseo reclamar amor en vez de tolerancia, unión y semejanza en vez de diferencia.

La homofobia no es el odio a la “homosexualidad” y los “homosexuales”. La homofobia es el temor, la ansiedad, el miedo al homoerotismo, hacia el deseo y el placer erótico con personas del mismo sexo. La homofobia es la práctica, socialmente regulada y avalada de expresar ese miedo y ansiedad con violencias; una ansiedad que previamente ha sido creada en un proceso de socialización. La homofobia es una práctica institucionalizada que consiste en violentar la vida de los demás, en violentar nuestras capacidades y potencialidades humanas. Tenemos miedo a amar a nuestros semejantes, esa es la raíz profunda y más personal de la homofobia^{2[2]}.

^{1[1]} Para una reflexión sobre el ninguneo y el homoerotismo ver mi libro *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. En el apartado “Discusiones” el punto principal fue entender el homoerotismo en el contexto de las violencias sociales en México y producidas en relación a narrativas maestras que dominan la cultura. La violencia contra los homoeróticos convive con otras violencias: contra los indios, los desposeídos, las mujeres, etc. Por razones más bien estratégicas se trató de avanzar finalmente un punto: puede haber amor en la diversidad, no es necesario ser iguales para ser solidarios. Aquí deseo enfatizar y reformular este punto: “la solidaridad” (en tanto que manifestación de eros y proyecto subjetivo) como forma de trascender las diferencias de poder y aspirar a relaciones de generosidad. La solidaridad no es algo que doy por sentado (como lo hace la teoría estructural funcionalista de la sociología y la antropología: Durkheim, Radcliffe-Brwon, Parsons) sino una actividad que una maquinaria social tiende a impedir. Los ejemplos de solidaridad en estos teóricos (el matrimonio, por ejemplo) son aquí vistos como los ejemplos de un poder actuante y consubstancial al orden social y no como “los más claros ejemplos de solidaridad”.

^{2[2]} El tema de la ansiedad es central en el psicoanálisis. Freud lo entiende más como deseo inconsciente insatisfecho y tiene que ver con una ansiedad primaria, el miedo a la castración por la irresolución del complejo de Edipo. Es la identificación con el Padre que permite aplacarlo. En Lacan (1977) la ansiedad se instala con el sentimiento de carencia durante la fase del espejo. Es un sentimiento de impotencia. El deseo es el deseo del otro precisamente porque se espera de ello la unicidad anhelada, la imagen de completud. Para Kardiner (1945) la ansiedad es el

Pero, ¿por qué podemos sentir ansiedad o miedo ante una práctica deseante o placentera? ¿Cómo se ha colocado en nuestras vidas la ansiedad, el temor a establecer relaciones de placer y de conocimiento erótico con la mitad de la humanidad? La razón más inmediata es el miedo a la violencia social y autoinflingida (aunque socialmente inducida) que se deriva de amar y desear eróticamente a nuestros semejantes. Nuestro miedo produce violencia, nuestra violencia produce miedo. La violencia es consustancial al orden social en que vivimos y consideramos normal. La llamada normalidad necesita de la violencia para existir y reproducirse. La violencia no es pues “anormal”, ni siquiera el producto de seres desviados, es el resultado del actuar en la norma, y en el peor de los casos, es el extremo siempre posible al que nos puede llevar la socialización en la norma.

La historia personal de nuestro miedo es parte de la historia de nuestro deseo, y ésta no puede entenderse sino en el contexto social, de significación, que la condiciona. Como cultura hemos heredado una serie de discursos sobre el cuerpo, el erotismo, el placer que los construyen, los marcan, los censuran, los disciplinan, les trazan caminos, posibilidades. Los discursos sociales sobre la existencia sexual (íntimamente conectados con discursos económicos y políticos) plantean escenarios posibles para la conformación de nuestra subjetividad. Pero esos escenarios o campos, no son inocuos, son, por el contrario, campos de poder. Los discursos sociales sobre la existencia sexual despliegan regularidades de poder. Asumir determinada posición de subjetividad en el campo es entrar en relaciones de poder. Luego, para dar cuenta del miedo y del deseo a nivel personal, hay que dar cuenta de una serie de procesos sociohistóricos que organizan una estructura de poder sobre la existencia sexual de las personas (Foucault 1988, Jefferson 1994, Hallway 1989, Henriques et al. 1984).

Este es el otro elemento presente en esa dialéctica de miedo y violencia: las relaciones sociales de poder. El miedo a amar y a sentir placer erótico con nuestros semejantes expresa el miedo a perder poder y más aún, de ser objeto de poder, de que otros reivindiquen un poder sobre nosotros. Es miedo, ansiedad, al castigo social. Esto sucede así, porque desde niños sabemos lo que nos espera si nuestro sexo polimorfo y perverso se expande libre y feliz. La censura, el regaño, el castigo, la burla, el ridículo. No es necesario haber pasado por esas situaciones para que el miedo surja; es suficiente con haber visto como el poder actuaba sobre otros. Tenemos miedo al poder, pero también tenemos deseo de poder. Si cumplimos con la norma social es no sólo por temor, es también porque deseamos recompensas, premios, halagos, la satisfacción personal que se siente por ser “eso” que se llama en nuestra sociedad “normal”. Es pues el deseo de poder sobre los demás y el miedo al poder de los demás sobre la propia dignidad y sentido de valía al que uno aspira, el que, como parte de la acción de la cultura sobre una serie de experiencias personales deseantes,

producto de la acción de la cultura sobre prácticas infantiles. Acciones de amenaza, castigo, etc. Esta ansiedad se constituye en un elemento central de la estructura de la personalidad básica la cual contiene un sistema proyectivo, que tiene, a su vez, una regularidad social. Aquí hemos asumido la lectura de la ansiedad del grupo *Changing the subject* (Henriques 1984). De acuerdo a ellos, la ansiedad debe entenderse en el contexto de relaciones sociales de poder. El manejo de la ansiedad es también un motivo constante para renegociar las relaciones de poder. Existe pues deseo, amenaza cultural, desempoderamiento, proyección y represión del deseo, negociación del poder. Ver el artículo de Tony Jefferson (1994).

nos lleva a limitar nuestro eros y canalizarlo hacia eso que se llama la “sexualidad normal”. Connell lo expresa así:

Las relaciones de poder de la sociedad se vuelven un principio constitutivo de las dinámicas de la personalidad al ser adoptadas como proyectos personales, sea reconocido así o no. Lo que se produce a nivel social es un proyecto colectivo de opresión” (Connell 1987: 215).

La organización en la cultura de nuestro potencial erótico, la organización y regulación de nuestra libido en zonas erógenas, impulsos deseantes, durante nuestra infancia y después de ella es, al mismo tiempo, un proceso de organización de nuestra subjetividad, de nuestra estructura de disposiciones de percepción, de pensamiento, de emoción y de acción. Subjetividad que se expresa al mismo tiempo como economía psíquica y como estatus adquirido en un orden social. La subjetividad es en este sentido, consustancial a las relaciones de poder, concomitante a la organización de las distinciones sociales (en término de Pierre Bourdieu: que diferencian y dan estatus distinguidos).

La relación entre poder y erotismo es en ambos sentidos. En las relaciones sociales de poder hay una economía psíquica, una economía de deseo: unas subjetividades capaces de simpatizar o menospreciar, de expresar solidaridad o marginar, de privilegiar la unidad y la semejanza o enfatizar las separaciones y las diferencias; de expresar miedos, ansiedades, fobias o simpatías, afectos, ternuras. Asimismo, la organización de nuestro erotismo responde a los efectos y posibilidades de poder social que confrontamos primeramente en la familia y posteriormente en otras instancias sociales como la escuela, la iglesia, la calle, las instituciones del estado^{3[3]}.

La inversión emotiva y cognitiva en la represión y organización de nuestro potencial erótico, como parte de la construcción de una subjetividad que nos confiera poder, es de tal magnitud que solemos olvidar que tenemos miedo. De la misma manera en que solemos olvidar esa época de la infancia o de la adolescencia cuando nuestros afectos y placeres se dirigen al mismo sexo sin mayor alboroto. Sólo de vez en cuando un sueño, un lapsus, una broma, una mirada, o una histeria nos traicionan. Mucho queda por explorar sobre las bases eróticas de la angustia cotidiana, del aburrimiento, del enfado, de ese sentimiento profundo de alienación, de *malaise*, de *dis-ease*, de desasosiego y vértigo que agobia nuestra cultura y nuestro momento histórico^{4[4]}.

La existencia de ansiedad de poder, así como el temor (por más reprimido) de amar, desear y sentir placer con personas del mismo sexo (que en muchos casos lleva al extremo de no poder abrazar al padre o a los hijos), nos remiten a una construcción de la subjetividad masculina que dista mucho de lo que aparentan los modelos hegemónicos. El ideal hegemónico de masculinidad (Connell 1995), cuando se internaliza, produce miedo, ansiedad, porque se basa en la represión constante de una dimensión irrenunciable de la vida, el eros polimorfo y perverso. Ansiedad que se ve

^{3[3]} Esta reflexión sobre la importancia del papel del estado en la configuración de las subjetividades, incluyendo las dimensiones de género y eróticas, debe mucho a los trabajos de Alonso (1995), Joseph and Nugent (1994), Corrigan and Sayer (1993), entre otros.

^{4[4]} Ciertamente este es el tema de muchos ensayos ya clásicos escritos por W. Reich (1985), Eric Fromm (1956 y 1969), H. Marcuse (1964), y recientemente Audré Lorde (1993). Ver bibliografía.

umentada en la dinámica social porque avisa de la posibilidad de ser objeto de poder al no cumplir con la norma. La ansiedad se incrementa en espiral^{5[5]}. Con ésta, muchas otras ansiedades se organizan (ya Lacan [1977] e Irigaray [1991] han dado cuenta de este proceso).

Las subjetividades que se construyen de acuerdo al ideal social de masculinidad, y me concentro en ellas porque son las que más cometen crímenes y violencias misóginas y homofóbicas (McBride 1995, Newburn and Stanko 1994), son siempre precarias, contradictorias y permeadas por la ansiedad. Su existencia requiere de una constante reactivación y actuación. Digo actuación a propósito. La identidad de género masculina, como la femenina, tienen un carácter performativo, necesitan actualizarse en la vida diaria y todos los días para poder existir; sobretodo necesitan actualizarse en las situaciones que ponen en riesgo, en peligro, su supuesta coherencia y unicidad (Butler 1993), situaciones que amenazan con reanimar nuestros deseos y afectos que creíamos muertos, pero que existían activos en nuestro inconsciente.

La homofobia es una actualización de la identidad masculina considerada normal. Es la actualización de una identidad de género (sobre todo masculina, del ideal hegemónico de masculinidad) que siente amenazadas sus fronteras identitarias^{6[6]}. La situación se siente como amenaza precisamente porque se tiene miedo a los efectos sociales de poder que trae consigo asumir otra posición subjetiva en el campo sexual, posición de minusvalía que socialmente se identifica con lo femenino, la carencia, la “castración”.

¿Cuál es la respuesta ante la ansiedad? La represión, la separación y la proyección nos dicen los psicoanalistas. El chiste, la risa, la acusación, el golpe, el menosprecio, la burla, el despido, el silencio, la arrogancia, o la simple etiquetación corresponden a diferentes maneras de suprimir y/o proyectar ansiedades que tiene la psique. Procesos de condensación y desplazamiento que dan cuenta de procesos de significación cargados de metáforas y metonimias. Llamar a alguien “joto” o “marimacha”, “homosexual” o “lesbiana”, o “heterosexual”, es metonimizarlo. Es tomar la parte por el todo. Es crear una otredad y marcar las fronteras de la subjetividad (con su dimensión corporal). Es querer suprimir lo que es fluido mediante su proyección en un otro/chivo expiatorio que al volverse depósito simbólico de “lo irracional”, “lo femenino”, “lo carente”, actúa como espejo que confiere al agresor la ilusión espuria de toralidad, completud. Hay metonimias que tienden a conferir poder, otras que tienden a situar a las personas en posiciones de opresión^{7[7]}.

La práctica cotidiana de crear diferencias: “ellos”, los “homosexuales”, “jotos”, “bisexuales”, “putos”, “puñales”, “leandros”, “maricas”, “marimachas”, “machorras”, “lesbianas”, “tortilleras”, etc., y “nosotros” los “heterosexuales”, hombres y mujeres “normales” es una práctica homofóbica que se inserta en esta ansiedad para acutalizar

^{5[5]} La ansiedad en relación a la masculinidad es explorada por Pleck (1987), Seidler (1989), Giddens (1992), McBride (1995).

^{6[6]} Por identidad nos referimos a “su punto de vista sobre su unidad y sus fronteras simbólicas” (Giménez 1991: 16).

^{7[7]} Esta reflexión debe mucho a las teorizaciones de Silverman sobre la relación entre semiosis, subjetividad y poder en su libro *The Subject of Semiotics*. La metonimia ha sido estudiada en relación al racismo y a las confluencias del sexismo y el racismo en la producción cultural, principalmente la literatura. Para un excelente ensayo con valiosos recursos teóricos para el estudio del homoerotismo en la producción cultural latinoamericana ver el trabajo de David W. Foster: “Producción Cultural e Identidades Homoeróticas: Teoría y Aplicaciones”.

las fronteras de la subjetividad confiriéndole la ilusión de unidad, completud según un ideal social de masculinidad. Las formas más visibles de violencia y más corporales no escapan a esta lógica. Golpear al otro previamente construido en la sociedad como vulnerable e indeseable es la resultante de una proyección de la amenaza interna, en el otro: el “extranjero”, el “raro”. El golpe pretende suprimirlo, pretende suprimirse antes de ceder y visualizarse vulnerable, incoherente, dependiente, deseante. El otro me recuerda la artificialidad de mi construcción. El otro con un cuerpo parecido al mío, me plantea la posibilidad no sólo de un isomorfismo corporal, sino deseante. El asesinato homofóbico es la objetivación de un terror interno^{8[8]}.

Habla Iván: la primera vez [que sufrí una agresión física] una persona me golpeó porque no quise estar con él; porque lo rechacé sexualmente. Después lo ví con su novia y, al verme, dijo: “cómo me caen gordo los putos” y me golpeó.

Cuando es un familiar o una persona querida la que es objeto de violencia, procesos similares, aunque más complejos tienen lugar. No sólo es el “yo individual” el que se ve confrontado al nivel del deseo y al nivel de otras dimensiones cruciales de la subjetividad masculina y femenina: el sentido del honor personal, el sentido de dignidad o “decencia”; es también el “yo colectivo”: la pareja, la relación de amistad, la familia, la comunidad, el club, la nación, la región y la religión. El “yo” se alimenta de poderes en su afiliación con esas colectividades, a veces “imaginarias”, como las llama Benedict Anderson. El sentimiento de deshonor, de vergüenza, de daño inflingido por la revelación homoerótica de un miembro de la colectividad se deriva de ese sentimiento de amenaza al “yo colectivo”, de quien derivamos nuestro poder y en relación al cual organizamos nuestra subjetividad. Esto es así porque los “yo colectivos”, a los cuales se afilia el “yo individual” para construirse, tienen un tremendo sustrato de género^{9[9]}.

Habla Alejandro: nos habíamos mirado como diciéndonos algo, que había interés. Se metió al valdío a orinar y me miró. Yo me metí también y le saqué plática. Le dije que era casado. El me habló de las viejas, de que venía caliente, lo que dicen los hombres cuando orinan como para establecer distancia, tú sabes. Pero al rato yo me acerqué más, él como que quería y no. Le digo “¿entonces qué ondas?” mientras le toco levemente la pierna. “No nada”. Le pregunto “¿no te gusta cotorrearla con batos?”, y me dice “no, pues solamente si hay feria”. “No pues no”, le digo. “Yo lo hago por placer”. El bato como que se sacó de onda y me dijo “así que eres puto”; yo me molesté y sin calcular las consecuencias le digo: “el

^{8[8]} Las referencias bibliográficas sobre la construcción de la otredad para la construcción de la otredad y su fijación para la construcción de la yoicidad moderna son abundantes, pues la crítica a este proceso es, me atrevo a decir, una de las más importantes de nuestro tiempo. Algunos autores destacados son: Foucault, Lacan, Derrida, Fanon, Spivak, Ferguson, Anzaldúa, Butler y Scott, Benhabib and Cornell, Said.

^{9[9]} El sustrato de género y sexual de las comunidades imaginarias es explorado brevemente por Anderson (1983), pero fundamentalmente por las llamadas “Third World Feminists”: Moraga (1981), O’Malley (1986), Alonso (1995), Anzaldúa (1990), Mohanty (1991). Mi tesis de maestría explora la relación entre nacionalismo, modernidad y sexualidad en dos proyectos culturales mexicanoestadounidenses.

prostituto eres tú porque cobras”. El bato se encabronó y se abrió, empezó con una habladera de que él no era prostituto, de que yo era el puto, de que por eso pasaban las cosas que pasaban, que el SIDA, que el mundo, que el país estaba como estaba por gente como yo... Me tiró chigazos, me defendí y como yo estoy más grande me tuvo miedo y empezó a gritarle a la policía.

Habla Mirna: Anoche que llegué a mi casa me estaba esperando mi papá. Estaba enojado y me dijo un montón de cosas, hasta que me gritó: ¡Ya me tienen hartos tú y... tus cosas! Estaba enojado, le vi angustia en la mirada, en el rostro. No contesté nada, me metí a mi cuarto y me puse a repasar la última frase: veía la cara de mi papá al momento de decirla, había angustia, como ... desasosiego..., pero también coraje, como diciéndome “ya sé que te gustan las mujeres, ya sé que ondas contigo, mira cómo me tienes”, pero sin atreverse a decirlo. En otra ocasión mientras mirábamos el show de “Cristina”, mi mamá dijo en tono melodramático, como sospechando y en plan de advertencia: “si a mí un hijo me sale homosexual, me mataría de tristeza y vergüenza”.

He querido enfatizar la dimensión intersubjetiva de la homofobia porque creo que las violencias homofóbicas cotidianas necesitan de esta personalización para entenderse cabalmente; pues en última instancia, la homofobia institucionalizada, estructural, se reproduce en prácticas efectuadas por personas de carne y hueso.

Ahora bien, esas reactivaciones cotidianas de las identidades de género, de las fronteras de las subtipologías a nivel personal, son apoyadas socialmente por una diversidad de instituciones y de instancias sociales: leyes, reglamentos, bandos de policía, programas de televisión, programas de gobierno e instituciones públicas, normas de etiqueta e infinidad de convenciones sociales, propaganda política y comercial, instructivos, formularios, credenciales. Hay una tecnología social que instituye y reactiva las identidades de género, el ideal hegemónico de masculinidad, su economía psíquica y deseante. Con ello reproduce el temor y la ansiedad al amor y al placer erótico con personas del mismo sexo, apoyando así, directa o indirectamente, activa o pasivamente, la homofobia. Es la misma tecnología que resulta en la constante subordinación de las mujeres y en la posibilidad siempre presente de la vigilancia contra ellas.

Por tal razón, si bien la homofobia necesita del análisis de la relación interpersonal para entenderse, la homofobia no puede ser desarticulada sino en la transformación de la tecnología social que la reproduce y sostiene. Esta última reflexión nos ayuda a su vez, a imaginar infinidad de acciones para cambiar el régimen homofóbico.

Entender las causas estructurales de las violencias de género, es entender que la homofobia y la misoginia son producto de una forma de organización de los sujetos, de sus identidades de género, sobretudo de un modelo dominante de masculinidad basado en la represión y menosprecio de las dimensiones placenteras y afectivas, amorosas, y en el privilegio de valores como la fuerza, la invulnerabilidad, la autosuficiencia emotiva, la racionalidad; y de una red institucional que la normaliza y

apoya. Pero también es entender que mujeres y hombres comprometidos con otras subjetividades, no opresivas y violentas, tienen que unir sus esfuerzos. Por eso, no hay nada más absurdo políticamente, que una mujer maltratada homofóbica, o que un hombre o mujer homoeróticos que a su vez sean misóginos. Y sin embargo los casos abundan.

Hasta aquí hemos privilegiado la dimensión del miedo y la violencia, Pero, ¿qué pasa cuando no cedemos al miedo? ¿Qué pasa cuando cedemos al contacto, al placer, al deseo, o por lo menos a la simpatía? Asumir una posición subjetiva de comprensión, solidaridad, empatía o franco deseo hacia personas que tienen prácticas eróticas hacia personas del mismo sexo significa haber flexibilizado o diluido las fronteras de la subjetividad. Es por lo tanto un acto de respeto y amor. Es una forma de resistir y transformar la cultura opresiva en la que vivimos, es cuestionar los modelos hegemónicos. Es un acto humano generoso, es un acto político.

Pero, ¿cuál es la diferencia entre un acto generoso y un acto de tolerancia? Hay una dimensión amorosa que da cuenta de tal diferencia. La tolerancia es el acto del poderoso: “te tolero porque tengo la capacidad de hacerlo, porque tengo poder sobre tí. Mi poder se reafirma en el acto mismo de tolerarte”. El acto generoso es un acto amoroso, sólo posible entre personas que han descubierto la igualdad de su humanidad. El acto de tolerancia y de respeto a las diferencias pertenecen al orden de las limosnas, de la falta de compromiso. El acto generoso pertenece al orden de las semejanzas, de la solidaridad, de la intimidad.

Como ya he explorado el poder y la homofobia, ahora me limitaré a explicar lo que entiendo por acto generoso, la única “vacuna” contra la homofobia y otras formas de discriminación interpersonal. La generosidad es una práctica amorosa. Por amor entiendo una relación social basada en la capacidad humana de tender lazos de intimidad. La intimidad se refiere a un proceso intersubjetivo de conocimiento que expresa la confluencia de “dos lógicas”: logos y eros. El conocimiento de la razón, pero sobre todo, el conocimiento de eros, del deseo, de la empatía, de los afectos^{10[10]}. La intimidad requiere de la vulnerabilidad para construirse. Requiere que las personas se habran, o como se dice en México, se “rajen”. Requiere que reconozcamos nuestras limitaciones humanas, nuestra separación primigenia, nuestra necesidad de los otros, nuestra dependencia existencial (es por eso un acto de humildad). Requiere que conozcamos también esa misma condición en los otros. Es ese proceso de conocimiento propiamente humano, el que construye la intimidad y con ella, el amor y esa forma particular de amor que es la amistad.

Si el amor requiere de la intimidad y la intimidad requiere de la vulnerabilidad, podemos entender entonces las dificultades para amar que implica el modelo hegemónico de masculinidad, basado precisamente en la invulnerabilidad, en el “no rajarse”. Si los hombres somos socializados bajo la presión de construir una subjetividad de férreas fronteras, cerrada, coherente; pero sobretodo, una subjetividad basada en la ansiedad a abrirse, a “rajarse”, a darse, bajo el riesgo de perder masculinidad y poder, podemos imaginar las dificultades enormes que existen socialmente para amar y para que existan relaciones de pareja satisfactorias^{11[11]}.

^{10[10]} Estas reflexiones deben mucho al libro de Lewis Hyde, un estudio sobre la generosidad y sus vínculos con eros. Así como a reflexiones sobre el amor desde los estudios de la masculinidad como los de Seidler (1989) y Giddens (1992).

La organización social de las subjetividades y de sus dimensiones eróticas tienen efectos más amplios que la violencia, el temor cotidiano y la homofobia. Tienen efectos en nuestras capacidades de solidaridad, de relaciones humanas, de acción comunitaria, de intervención social en problemas que afectan el bienestar de la población o el equilibrio ambiental; en la calidad de la intervención política. Esta sociedad no es sólo homofóbica, diría yo, es profundamente erotofóbica, “intimofóbica” con todo y lo raro que suena el término. Nuestro temor a amar y desear a nuestros semejantes del mismo sexo, o a las personas que tienen relaciones sexuales con personas del mismo sexo, tiene que ver con nuestro temor y nuestra incapacidad para amar a cualquier ser humano. En el caso del deseo y amor hacia personas del sexo opuesto, los temores al castigo social y autoinflingido son, claro está, mucho menores.

Frente a la homofobia tenemos la homofilia. La capacidad de amar a las personas del mismo sexo, incluyendo a las personas que abiertamente expresan su capacidad amorosa y deseante hacia personas de su mismo sexo. Por capacidad de amar me refiero a la capacidad de establecer relaciones de intimidad y esta capacidad depende de una manera socialmente condicionada de organizar nuestro eros.

La homofilia es un acto de empatía. Es un proceso de construcción de intimidades con personas del mismo sexo, intimidades que pueden tener diferentes cualidades en términos del involucramiento subjetivo y corporal: desde la capacidad de simpatía, una capacidad basada en el reconocimiento de la humanidad del otro y la mía, de la legitimidad de su deseo (porque reconozco esa posibilidad deseante en mí mismo, aunque por razones de miedo o historia deseante^{12[12]} no la ejerza), hasta el involucramiento de diferentes esferas de la subjetividad, realización de proyectos conjuntos, contactos corporales duraderos, excitantes, etc. Las gradaciones entre ambos extremos son múltiples.

Es importante señalar que uno puede ser “homosexual” (haberse identificado como tal) y no ser homófilo. Asimismo, se puede tener preferencia por las prácticas heterosexuales y ser homófilo. Puedo nunca “acostarme” con alguien de mi mismo sexo y ser homófilo. Puedo “acostarme” con alguien de mi mismo sexo y aún así ser homofóbico. En otras palabras, no es el “acostón”, ni la genitalidad lo que hace la homofobia (muchos actos de homofobia se dan en el contexto del contacto corporal,

^{11[11]} Me asombra la escasez de estudios sobre “el rajarse” en México, sobretudo en relación a las metáforas corporales y a la diámica intersubjetiva que implica. Algunos ensayos al respecto son los de Paz (1959), Alonso (1993), Carrier (1995).

^{12[12]} Si bien la homofobia es causada por una ansiedad, la ausencia de prácticas eróticas (en el sentido convencional del término: genitales, orgásmicas) con el mismo sexo (o con el otro sexo) no se pueden entender sólo en términos de temor, sino que hay que reconocer la historia deseante, la manera particular en que se establece una carga energética en nuestra psique sobre lo que se considera masculino o femenino, esto es, la manera en que el deseo se organiza a través de ciertos fetiches (partes del cuerpo, actos u objetos) debido a una historia particular. La preferencia sexual implicaría de acuerdo a lo anterior, una fetichización que depende de nociones de masculinidad y feminidad, sin que necesariamente correspondan al cuerpo biológico (macho, hembra), si bien esa parece ser la tendencia social. El enforzamiento de la heterosexualidad involucra la conformación fetichizante del cuerpo del otro, no sólo el temor al cuerpo semejante. Seguramente operan aquí procesos de división, condensación y proyección del deseo en las líneas hombre-mujer, masculino-femenino. El fetiche (el cuerpo, los actos, los objetos) alude a subjetividades imaginarias en relación a las cuales se construye la propia subjetividad. El contacto corporal y las concomitantes experiencias placenteras deben ser exploradas más en este contexto. La ausencia de estudios sobre los procesos emocionales, placenteros, corporales, subjetivos, que acompañan al contacto corporal erótico es sorprendente. Hasta ahora, la refutación de la naturalidad de la “heterosexualidad” y la “homosexualidad” han monopolizado los esfuerzos académicos.

hombres que se prostituyen pero que no se consideran “homosexuales”, por ejemplo. Así como muchos actos de misoginia se dan durante las relaciones sexuales en el matrimonio). Uno puede “acostarse” con alguien sin reconocerle su humanidad, sin interesarse en su vida, en su subjetividad. Uno puede establecer relaciones de intimidad, de cariño y ternura, de involucramiento emocional con alguien del mismo sexo o con alguien que tiene prácticas sexuales con personas del mismo sexo, sin tener relaciones genitales.

La homofilia tiene como sustento una cualidad de relación: la capacidad de construir lazos de intimidad. La homofobia tiene que ver con la incapacidad de intimidad, con el miedo a la intimidad con personas del mismo sexo, con el miedo a la intimidad con personas que tienen relaciones sexuales con individuos del mismo sexo.

En relación a eso que se llama “violencia contra los homosexuales”, la distinción más apropiada no es pues entre “heterosuales” y “homosexuales”, sino entre homofóbicos” y “homófilos”, independientemente de sus particulares preferencias.

Esto nos lleva a un asunto espinoso: ¿Acaso la preferencia sexual no tiene nada que ver con la homofobia? ¿Acaso la heterosexualidad no tiene nada que ver con la violencia? Sí. La heterosexualidad, entendida como identidad socialmente construida y como corazón de una identidad de género informada por el ideal de masculinidad es consustancial a la homofobia. La heterosexualidad así entendida tiene que ver con la subjetividad ansiosa y temerosa. Es el producto de eso que se llama en la teoría *queer* el enforzamiento de la heterosexualidad. Ahora, la respuesta es “no”, si entendemos por heterosexualidad, no la identidad, sino la práctica sexual, el gusto, la preferencia por tener relaciones sexuales con personas del sexo opuesto, que no necesariamente está relacionado con la heterosexualidad compulsiva (Rich 1993). A esto le llamo “heterofilia”. A la capacidad de los hombres y mujeres de desear y amar a las personas del sexo opuesto, a la capacidad de establecer con ellos relaciones de intimidad.

Para que la heterofilia exista como tal y no como “heterosexualidad”, no debe estar basada en el temor, la ansiedad y en la organización de férreas fronteras. De ello resulta que la heterofilia sólo puede existir junto con la homofilia. No podemos amar a alguien del otro sexo (al menos no con serias dificultades) si nuestro amor y preferencia se basan en el miedo a amar a alguien del mismo sexo. Creo que queda mucho por investigar en relación al origen homofóbico de muchos conflictos de pareja entre hombres y mujeres.

La homofilia y la heterofilia son confluyentes, aunque las diferencias son de grado, de intensidad de interés e involucramiento, así como de intensidad corporal.

¿Cuál es el espacio actual de la heterofilia? En la actualidad algunas masculinidades y feminidades subordinadas parecen apuntar en este sentido. Las masculinidades que luchan por sobreponerse a modelos hegemónicos de género. Un abanico amplio de prácticas culturales nos hablan de esas diarias resistencias y subversiones. Muchos jóvenes relajados en sus posiciones de subjetividad. Ellas más aceptantes de sus propios deseos, más seguras, más libres, menos mojigatas y tradicionales. No están esperando “la visita”, ni un hombre con quien casarse y que las mantenga, sino un compañero con quien compartir su propia vida. Ellos, capaces de ser amigos de ellas, de compartir, de “rajarse”, de abrirse. No esperan impresionar con poses masculinas, ni cautivar su amor con desplantes de virilidad, ni con performances de ideales de masculinidad, sino confesándose. Se trata de amores “confluyentes” basados en el respeto, la igualdad, la comunicación y no de “amores románticos”, en

términos de Giddens. Las relaciones amistosas entre hombres y mujeres es un fenómeno masivo reciente en México que promete una verdadera revolución amorosa en los próximos años. A nosotros nos corresponde generar las instituciones, las imágenes, en fin, las representaciones que refuercen esas conductas y que radicalicen esos proyectos novedosos de subjetividad.

Es en este tipo de personas (debo admitir que algunos no son tan jóvenes), que a los ojos de los demás son “heterosexuales”, pero que yo llamo heterófilos, en donde he encontrado las posiciones más aceptantes, menos temerosas y más humanas hacia eso que se llama “homosexualidad”. Se trata de seres que son capaces de establecer relaciones “íntimas con personas del “sexo opuesto” y con personas del mismo sexo, sin excluir a aquéllos que tienen relaciones sexuales con personas de su mismo sexo.

Considero necesario hacer dos precisiones más en relación a eso que aquí hemos llamado erotismo, homofilia y heterofilia. En cierta medida, las precisiones son necesarias para responder a dos refutaciones que veo venir: una alegaría que he confundido amor con erotismo y que por lo tanto uno puede respetar, ser solidario, sin que haya erotismo. Esta postura proviene de los que sienten comprometidos sus deseos eróticos y sus posiciones políticas con la proposición aquí expresada. La otra, alegaría que existe y debe reivindicarse el erotismo, el placer y el deseo sexual sin amor. Que la combinación de ambos es una propuesta patriarcal. Esta postura proviene de ciertos sectores que se dicen “radicales”.

Creo con Freud que el eros o libido es un principio detrás de todas las manifestaciones amorosas: hacia los hijos, la pareja, los padres, los hermanos, los amigos, la patria, etc. Se trata de una energía de unión que es organizada de diferentes maneras según la sociedad y la historia personal. Esta energía polimorfa y perversa de unión es una fuente de goce y de conocimiento, pero también de poder.

El erotismo es siempre una manera social de organización de eros. La organización social de los deseos y de las subjetividades mediante el control social de la inversión libidinal en el cuerpo y en las prácticas culturales, puede hacer de eros un elemento consustancial de la opresión. El amor romántico al que estamos acostumbrados tiene su fuente erótica en la libido, es cierto, pero sobretodo, es una manera social de organización de eros: una división social de las emociones con efectos de poder y opresión. Hacer de eros una fuente de unión, de igualdad, de comprensión, de placer, de solidaridad implica imaginar maneras de su organización, o en otras palabras, imaginar otras economías psíquicas y de deseo. Las discusiones de Chodorow (1978) en relación al impacto de la madre y la ausencia del padre en la crianza sobre las capacidades emotivas, afectivas de los niños y niñas apuntan en ese sentido. La participación de los varones en la crianza ayudaría en la superación de la alienación que los varones sentimos en relación al cuerpo de los otros varones, así como en la introyección en nuestra identidad de género de capacidades de relación como el afecto y la ternura. Las propuestas de Irigaray sobre la transformación del orden simbólico mediante transformaciones ocurridas en el lenguaje y la propuesta de creación de una mitología femenina apuntan también en este sentido. Como vemos, hacer de eros una fuente de unión, de igualdad, de comprensión es un reto y un quehacer con resonancias políticas, pues requieren de nuestra intervención en programas de gobierno, en la disputa por las representaciones que circulan y se dejan circular en los medios de comunicación, en las políticas educativas y lingüísticas, en la

transformación de los bandos de policía y de los códigos civiles, en las reglas tácitas que impiden el acceso de las mujeres a puestos de dirección, etc.

Separar el sensualismo de las relaciones de intimidad es una propuesta que dice querer romper con el patriarcado y permitir una liberación individual^{13[13]}. Se basa en una visión hidráulica de eros: eros está reprimido, hay que liberarlo de los convencionalismos que lo atan, incluyendo el amor, la intimidad, etc. Desde nuestra perspectiva, se trata de una manera de organizar eros socialmente condicionada. Las coordenadas de tal organización son la inversión capitalista en la esfera de los bienes y servicios relacionados con el cuerpo y el placer sexual, una visión patriarcal de la sexualidad que la centra en los genitales y en el orgasmo masculino (el Falo es el gran fetiche que dispara el deseo), una actitud compulsiva y alienante reproducida en los espacios de la marginación (y por efecto de la marginación) de las llamadas sexualidades “alternativas”, y una variedad de ideologemas individualistas. El “sensualismo sin sentimientos”, como lo llama Lorde (1993), es una forma alienante y opresiva del erotismo que impide la reactivación de las dimensiones de conocimiento, solidarias, de posibilidades de intimidad y políticas de eros. El extremo es el sexo anónimo y genital de cierta pornografía y prostitución o de los espacios marginales del sexo compulsivo^{14[14]}. A este sensualismo sin sentimientos no hay que tenerle miedo, como la derecha moralista propone, hay que criticarlo y hacer ver sus efectos opresivos sobre uno mismo, su relación con una impersonalidad creciente de la dinámica social, su fuente de angustia, su ciclo de vacío, ansiedad, orgasmo y vacío. Ciertamente, la alternativa no tiene que ser el sexo en el matrimonio o el amor romántico, pero sí el sexo como forma de comunicación de nuestra humanidad, de mutuo reconocimiento de nuestras dignidades humanas, de nuestra vulnerabilidad y de nuestra mutua necesidad. A todos nos corresponde empezar a imaginar este nuevo erotismo, esta nueva manera de organizar el eros. Hay otros caminos que no pasan ni por la mojigatería del Opus Dei, ni por el consumismo de negocios como el “Extasis”^{15[15]} o los “sex shop”: después de todo, ambos niegan a eros su capacidad de comunicación, de intimidad, de construir lazos solidarios. Cualquiera que ha estado en los “sex shop” sabe a lo que me refiero: allí no hay saludos, ni consuelo, ni conversación amorosa, lo que hay es individuos angustiados que esperan una experiencia de trascendencia a través de un orgasmo furtivo.

Esta ha sido la intención al proponer los términos homofilia y heterofilia. Heterofilia y homofilia son términos que debieran sustituir a los de homosexualidad y

^{13[13]} Esta propuesta ha sido muy escasamente criticada fuera de la mojigatería religiosa de la extrema derecha o de cierto ascetismo feminista. No obstante, creo que merece un cuidadoso estudio social e histórico. Audré Lorde (1993) inicia en este sentido, una veta muy rica al lado de ciertos intelectuales como Nichols (1978) y Blanco (1981), críticos del consumismo sexual que traen consigo las democracias capitalistas (la “tolerancia del consumo”). Sobre la relación entre identidad gay y capitalismo ver el trabajo de John D’Emilio (1993).

^{14[14]} La compulsión sexual y el abuso de drogas ilícitas o el alcohol son temas que han sido soslayados sistemáticamente por los estudiosos de la sexualidad y los espacios “homosexuales”, en gran medida debido al clima de homofobia imperante. No obstante, una perspectiva integral de la sexualidad que vaya más allá de los ideologemas de la “libre expresión” resulta urgente. Al menos que reivindicemos la destrucción emotiva, cognitiva y de la vida misma como “formas de resistencia” y no como fatalidad y efecto de una dinámica opresiva. Pienso que la atmósfera “postmoderna” de la academia nos puede llevar a un nihilismo más destructivo y desesperanzador que la modernidad.

^{15[15]} Aludo aquí a la polémica desatada en Hermosillo durante 1994-95, luego que un empresario pretendiera abrir un lugar de *strip tease* de mujeres. La polémica se centró en el carácter “inmoral” alegado por grupos de derecha y en la “madurez” de la ciudad para tener ese tipo de negocios, por parte de sus defensores.

heterosexualidad, no como categorías de análisis (por el contrario creo que los términos anteriores son útiles para describir identidades) sino como realidades culturales. Cuando esto suceda seguramente serán innecesarios, pues finalmente nos trataremos como personas, como seres humanos capaces de establecer relaciones íntimas entre nosotros. Esto es ciertamente una utopía. Pero yo creo en las utopías que proveen aliento y que orientan prácticas más humanas. Esa ha sido la razón profunda de este ensayo: que intimen conmigo independientemente de su sexo, que me dejen intimar con ustedes independientemente de mi sexo.

Guillermo Núñez Noriega

Una versión anterior fue publicada en el libro de Martínez de Castro, Inés et al., (comp), Género y Violencia. IV Jornada de la Mujer. Hermosillo, Sonora: El Colegio de Sonora, 1997.

BIBLIOGRAFIA.

Alonso, Ana María. 1995. Thread of Blood. *Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*, Tucson: The University of Arizona Press.

Alonso, Ana María and María Teresa Koreck. 1993. "Silences: 'Hispanics,' AIDS, and Sexual Practices," en H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp. 110-26.

Almaguer, Tomás. 1993. "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior," en H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp. 225-73.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflectios on The Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso/New Left Books.

Anzaldúa, Gloria. 1990. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: aunt lute books.

Benhabib, Seyla and Drucilla Cornell. 1987. *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Blanco, José Joaquín. 1981. *Función de media noche*, México, D.F.: Ediciones Era.

Butler, Judith and Joan W. Scott. 1992. *Feminist Theorize de Political*, New York: Routledge.

Bytler, Judith. 1993. "Imitation and Gnder Insubordination," en H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp.307-320.

Brittan, A. 1989. *Masculinity and Power*, Oxford: Basil Blackwell.

Corrigan, Philip and Derek Sayer. 1993. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford: Basil Blackwell.

- Carrier, Joseph. 1995. *De Los Otros. Intimacy and Homosexuality among Mexican Men*, New York: Columbia University Press.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- Connell, R.W. 1987. *Gender and Power: Society, The Person and Sexual Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Connell, R.W. 1995. *Masculinities*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- D'Emilio, John. 1993. "Capitalism and Gay Identity," en H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp. 467-76.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, emile. *La división del trabajo social*, México, D.F.: Colofón.
- Fanon, Franz. 1965. *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, Inc.
- Ferguson, Katy E. 1993. *The Man Question*, Berkeley: University of California Press.
- Foster David W. 1995. "Producción cultural e identidades homoeróicas: Teoría y aplicaciones", Arizona State University, Tempe. Derechos de autor en trámite.
- Freud, Sigmund. 1960. *Group Psychology and The Analysis of the Ego*, New York: Bantam Books.
- Freud, Sigmund. 1962. *Three Essays on the Theory of Sexuality*, New York: Basics Books.
- Fromm, Eric. 1956. *The Art of Loving.*, New York: Harper.
- Fromm, Eric. 1969. *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York: Harper and Row.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge*, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel. 1988. *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, D.F.: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity.
- Giménez Montiel, Gilberto. 1991. "La sociedad civil: El discurso popular. Introducción general al tema". UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales. Mecanograma.
- Hallway, Wendy. 1989. *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, Meaning and Science*, London: Sage.

- Henriques, Julian. 1984. *Changing The Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, London and New York: Methuen.
- Hyde, Lewis. 1983. *The Gift: Imagination and The Erotic Life of Property*, New York: Random House.
- Irigaray, Luce. 1991. *The Irigaray Reader*, Oxford: Basil Blackwell.
- Irigaray, Luce. 1994. *Thinking The Difference. For A Peaceful Revolution*, New York: Routledge.
- Jefferson, Tony. 1994. "Theorising masculine Subjectivity," en Newburn T. and E. Stanko eds., *Just boys Doing Business? Men , Masculinities and Crime*, London and New York: Routledge, pp. 10-31.
- Joseph, G. and D. Nugent eds. 1994. *Popular Culture and State Formation: Revolution and The Negotiation of Rule in Modern Mexico*, North Carolina: Duke University Press.
- Kardiner, Abram. 1945. *The Psychological Frontiers of Society*, New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques. 1977. *Ecrits: A Selection*, New York: W.W. Norton and Co.
- Lorde, audré. 1993. "The Uses of Te Erotic: The Erotic as Power," en en H. Ablove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp. 339-43.
- Marcuse, H. 1964. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
- McBride, James. 1995. *War, Battering, and Other Sports. The Gulf Between American Men and Women*, New Jersey: Humanities Press.
- Minh-ha, Trinh T, 1989. *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra T., et al. 1991. "Introduction. Cartographies of Struggle," en *Third Women and The Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University press, pp. 1-47.
- Moraga, Cherríe and Gloria Anzaldúa. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, MASS: Persephone Press.
- Newburn T. and Elizabeth A. Stanko, eds. 1994. *Just Boys Doing Business? Men, masculinities and Crime*, London and New York: Routledge.
- Nichols, Jean. 1978. *La cuestión homosexual*, México, D.F.: Editorial Fontamara.
- Núñez Noriega, Guillermo. 1994. *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, Hermosillo, Sonora, México: El Colegio de Sonora y Universidad de Sonora.

Núñez Noriega, Guillermo. 1994. "Nacionalismo, Modernidad y Sexualidad en Dos Proyectos Culturales Mexicoestadounidenses." Tesis de Maestría en Humanidades. Interdisciplinary Humanities Program. Arizona State University, Tempe, Arizona.

O'Malley, Ilene. 1986. *The Myth of The Revolution. Hero Cults and the Institutionalization of The Mexican State, 1930-1980*, West Port, CONN: Greenwood Press.

Parsons, Talcott. 1968. *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press.

Paz, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Pleck, Joseph H. 1987. *The Myth of Masculinity*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Radcliffe-Brown, R. A. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*, New York: The Free Press.

Reich, Wilhelm. 1985. *La revolución sexual*, México, D.F.: Origen/Planeta.

Rich, Adrienne. 1993. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," en H. Abelove, M. A. Barale, D. M. Halperin eds., *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York and London: Routledge, pp. 227-54.

Said, Edward. 1979. *Orientalism*, New York: Random House, Inc.

Seidler, Victor. 1989. *Rediscovering Masculinity: Reason, Language and Sexuality*, London: Routledge.

Seidler, Victor. 1991. *Recreating Sexual Politics*, London: Routledge.

Silverman, Kaja. 1983. *The Subject of Semiotics*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Spivak, Chakravorty Gayatri. 1988. "Can The Subaltern Speak?," en Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and The Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.
