



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

HERMENÉUTICA DE LO *BEAR* EN MÉXICO
IDENTIDAD, RELACIONES DE PODER Y CONCIENCIA DISCURSIVA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA

ALEJANDRO ÁVILA HUERTA

TUTORA PRINCIPAL

DRA. ROSA MARÍA LINCE CAMPILLO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS
Y SOCIALES

COMITÉ TUTOR

DR. FERNANDO AYALA BLANCO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS
Y SOCIALES

DRA. ELVIRA LAURA HERNÁNDEZ CARBALLIDO

UAEH

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, JULIO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Para Itzel,
por los besos, los abrazos, los te-quiero
-que, obviamente, sí me gustan-,
por las crucecitas, los garnuchazos y las tapitas
y hasta por los trapazos, los sustos y las cosquillas.*

*Para Fernando,
por inventar a Toposo,
por dibujarle un mundo,
por hacerlo un Hermeneutics Bear,
porque tal vez esta vez sigue siendo.*

GRACIAS

*Living here in this brand new world might be a fantasy,
but it taught me to love, so it's real to me,
and I've learned that we must look inside our hearts
to find a world full of love, like yours, like mine, like home.*

Charlie Smalls

A mi **UNAM**, mi hogar, porque puedo llamarla así. Y a todos los que la habitaron conmigo la última década.

Al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología** y al **Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado** de la UNAM, por el invaluable respaldo económico para realizar y enriquecer este trabajo.

A la doctora **Rosa María Lince Campillo**, por haber engrandecido esta tesis como lo hizo, pero aún más por haber confiado en ella, haberla respetado y defendido tanto como lo hice yo desde el principio.

Al doctor **Fernando Ayala Blanco**, por haber entendido tan bien lo que quise hacer desde el primer momento, por ayudarme a explicarlo a quienes no y por animarme a hacer más.

A la doctora **Elvira Hernández Carballido**, por todos los 'sí' en quince años de '¿dirigiría mi tesis de licenciatura?', '¿puedo hacer mi servicio social con usted?', '¿me recomendaría para entrar a la maestría?', '¿sería mi lectora?', '¿me acepta en su clase?', '¿y en su grupo de investigación?', '¿y...?', '¿puedo...?'.

Al doctor **Rodrigo Laguarda**, por la guía, el ejemplo y la inspiración, desde varios años antes de encontrarnos cara a cara, para llegar aquí sabiendo que pueden y deben hacerse estudios gay realmente críticos.

Al doctor **Felipe López Veneroni**, por haber estado ahí para cumplirme el sueño que tuve hace catorce años que se me atravesó un libro que me rescató de la racionalidad instrumental y dije: 'Un día voy a tomar clases con el que lo escribió'.

Al doctor **Gerardo Estrada**, por la magnífica e inusual mezcla de sabiduría, cotidianidad y música.

Al doctor **Antonio Marquet**, por abrir el camino de los estudios *bear* en México e invitarme a recorrerlo contigo.

A **Dulce, Lulú, Verónica, Male, Norma, Gaby, Yeimi, Víctor, Román, Edna** y todo el equipo del **Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales**, por su valioso trabajo, con el que me ayudaron durante mis seis años de maestría y doctorado, antes, en medio y después.

A mis entrevistados: **Luis Berdeja, José Alberto, Erick, Luis Pineda, Adrián Héctor, Samuel, Hydrobear, Fachi** y **Luis Arturo**, por la confianza para contar sus historias. También al psicólogo **Rodrigo Cárcamo**, por su apoyo para la aplicación de las entrevistas y a **Fernando Serrano**, por el registro y la sistematización de la información.

A mi **mamá**, mi primer hogar, adonde siempre puedo regresar para asegurarme de que me acuerdo cómo soy un día cualquiera y el que siempre puedo llevar conmigo para estar seguro de que sé cómo llegar bien adonde sea que me haga falta llegar.

CONTENIDO

Prólogo: Adentrándose en la cueva	7
Capítulo primero: Entre ser, nombrar y actuar	16
A. Perspectivas contemporáneas para el estudio de lo gay	17
B. Ser y no ser	24
C. ¿Lo que se nombra, no existe?	32
D. ¿Actuación o acción?	37
Capítulo segundo: De los erastes a los gays	42
Capítulo tercero: Poder violentar, poder discriminar	55
A. Cuando poder se vuelve abusar	57
B. ¿Toda violencia es discriminatoria y toda discriminación es violenta?	63
C. Homofobia	66
D. Lipofobia y otras discriminaciones por cuerpo	73
E. Discriminación interiorizada	77
Capítulo cuarto: ¿Hacer o racionalizar?	82
A. Conciencia recursiva y conciencia discursiva	83
B. Hermenéutica profunda y mitocrítica	88
C. Técnicas adicionales, muestra y modelos de análisis	96

Capítulo quinto: Hermenéutica de lo bear en México	104
A. Interpretación de las <i>doxas</i>	105
B. Análisis sociohistórico: de los <i>bears</i> a los <i>superbears</i>	121
I. Surgimiento de la comunidad	121
II. Internacionalización: ¿quién es un <i>bear</i> ?	124
III. Nominaciones <i>bear</i>	127
IV. Interacciones discriminatorias	129
V. Símbolos y referentes	134
VI. La llegada a México	136
VII. De noche en Nicho: creación de una marca	141
VIII. Organización en los estados	151
IX. El segundo bar en México	156
C. Análisis formal: mitocrítica de la figura del oso	162
I. El oso hermano	162
II. El oso gay	163
III. Entre el oso salvaje y el <i>teddy bear</i>	168
D. Interpretación/reinterpretación de lo <i>bear</i> en México	173
I. Identificación	173
II. Relaciones de poder	181
III. Estructuras significativas y conciencia discursiva	190
Epílogo: A rugir	203
Referencias bibliográficas	208
Anexos	223
A. Análisis de datos cualitativos	223
B. Grupos de datos	231
C. Totales de grupos de datos	235

PRÓLOGO

ADENTRÁNDOSE EN LA CUEVA

“Los viejos no tienen cabida en mi plan, pero las maricas como tú, tampoco. Pero si es que no os cuidáis, joder. ¿Dónde está vuestra autoestima? No cumplís los requisitos mínimos: ¿sensibilidad?, nula, ¿ambición?, cero, y no os dedicáis ni al arte ni a la moda. ¿Cómo pudiste pensar que me estaba enamorando de ti? ¡Mira mi cuerpo, está lleno de vida! Pero tú no eres más que un gordo. Jamás me hubiera fijado en alguien como tú”.¹

Víctor –agente inmobiliario, treintañero, alto, musculoso, depilado a la perfección, de pelo cuidadosamente estilizado, refinado aún en la ira- a cada frase golpea, pateo y pisa con sus botas de cuero negro de marca a Leo –instructor de manejo, de clase media baja, cuarentón, gordo, bajo, de barba descuidada, tosco-, sangrando, tirado en el piso, mientras le recuerda su lugar en el mundo gay: ninguno, no lo tiene, sólo es un gordo, un gordo que no cabe en su proyecto de gentrificación, dirigida a hombres homosexuales, del barrio en el que vive.

El parlamento de Víctor en la película *Chuecatown* es una muestra de la existencia de una construcción discursiva en torno al cuerpo, el comportamiento y las prácticas que debe y no debe tener un hombre gay, y también, en buena medida, cuáles son estas características: las tuyas, prácticamente opuestas a las de Leo.

Una construcción que, si bien no es única, sí se ha impuesto, y con creces, como la más popular, al grado de convertirse en el estereotipo predominante de los hombres homosexuales, moldeando de cierta manera la idea que se tiene de ellos tanto dentro como fuera de la comunidad gay.

¹ *Chuecatown* (película), Juan Flahn (dir.), Félix Sabroso, Dunia Ayaso y Juan Flahn (guion) (España: 2007).

Esta construcción puede verse en anuncios publicitarios de productos y bienes dirigidos a hombres homosexuales (desde marcas de ropa hasta servicios médicos); en perfiles de redes sociodigitales de contacto que -más que simplemente manifestar una atracción por un cuerpo atlético, joven y lampiño- anuncian un decidido y violento desprecio por cualesquier otros rasgos ("*me cagan los gordos y viejos*", "*varoniles, robustos y peludos no me excitan*"),² y en películas, series de televisión, videos musicales y otros productos de la cultura popular con personajes gays³ (como *Queer as folk*, *Will & Grace* o *Queer eye for the straight guy*). Un sondeo de opinión realizado por la Agencia de Noticias sobre Diversidad Sexual expuso que, en México, los hombres gordos son el segundo grupo más discriminado de la diversidad sexual.⁴

Pero, en la realidad objetiva más cotidiana, este modelo se confronta con un sinnúmero de formas de ser gay, tan variadas como hombres hay en esta comunidad, y que, a pesar de las décadas de esfuerzos por visibilizarlas, son -cuando menos- ignoradas, si no abiertamente violentadas, manteniendo las representaciones más notorias de lo gay localizadas en estereotipos (por lo demás, legítimos), de la cosmética al arte y del trabajo sexual al activismo.⁵

Explica Bersani que este modelo gay, si bien desvaloriza otras maneras de ser homosexual, al hacerlo les da cierta notoriedad, al menos dentro de la diversidad sexual, pues tanto quienes se sienten representados por él como los

² Encontrados al azar en el sitio de citas gays en línea ManHunt durante 2016.

³ A pesar de la recomendación de la Real Academia Española de pluralizar la palabra gay como gais (con su consecuente adecuación fonética), el extendido -y prácticamente único- uso popular en México del plural gays (conservando la pronunciación inglesa 'gueis') determinará la forma en que se utilizará en esta tesis.

⁴ "Entre personas LGBT, ¿quiénes son los más discriminados?", sondeo de opinión, Agencia de Noticias sobre Diversidad Sexual, 2009, acceso el 8 de febrero de 2014, http://anodis.com/sondeos.asp?id_sondeo=193.

⁵ Algunos ejemplos en: Alejandro Ávila Huerta, "Violencia simbólica homofóbica en el periodismo rosa de México. El discurso de TVNotas tras la aprobación del matrimonio igualitario en la Ciudad de México (enero-junio de 2010)" (tesis de maestría, UNAM, 2014); Rodrigo Laguarda, *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982* (México: Instituto Mora y CIESAS, 2009); Carlos Monsiváis, "De las variedades de la experiencia homoerótica", en *Que se abra esa puerta* (México: Paidós, 2010); Laura Ivonne Vélez Monroy, "La comunidad LGBT en la frecuencia televisiva" (tesis de licenciatura, UNAM, 2010).

excluidos se dan cuenta de que el comportamiento sexual está imbricado incluso en aspectos no sexuales de la existencia con los que se lleva a cabo un posicionamiento sociocultural.⁶ Entre estos excluidos, están los *bears*. Leo, con su cuerpo gordo y barbón, su apariencia desaliñada y su actitud relajada, es uno de ellos.

La pregunta de qué (cómo y quién) es un *bear* ha suscitado importantes debates al interior de esta comunidad, tanto en investigaciones académicas como en certámenes de belleza, ya sea para contestarla categóricamente, para evadirla o, inclusive, para negar la relevancia de su respuesta, sin importar cuál sea ésta.

No se adelantará ahora una definición concluyente del término, ésta irá delineándose a lo largo de la tesis, de hecho, no es éste el principal objetivo de la investigación, aunque sí será eventualmente necesario para llegar a él (si las cosas deben ser nombradas para ser conocidas –se sostendrá más adelante-, también es cierto que aquello que es nombrado debe ser definido para ser algo).

Baste ahora con recordar la descripción que se hizo de Leo y señalar que se trata de una forma de identificación con lo gay que no encaja en –más bien se opone a- la construcción discursiva descrita arriba.

Por esta razón es que –aún antes que el problema, también importante, de la violencia y la discriminación en contra de los *bears*, del cual ya se dieron un par de ejemplos- fueron esos debates –específicamente aquellos realizados en México durante los últimos años- los que motivaron la realización de esta investigación, pues, al igual que con el modelo gay, a través de la enunciación de discursos en torno a los *bears* ha ido delimitándose un perfil de éstos.

Y lo que ha resultado, a tres décadas de su formación en Estados Unidos y dos en México, es la creación de un nuevo estereotipo, el *superbear*, que resalta las cualidades más llamativas de los *bears* y las lleva a un grado superlativo, además de la pérdida del sentido crítico de los primeros grupos, casi diluyéndose,

⁶ Leo Bersani, *Homos* (Buenos Aires: Manantial, 1998): 16.

sin obtener su reconocimiento, en el modelo gay que los distinguía contra su voluntad, pero del que se distinguían conscientemente al identificarse como tales en sus inicios.

Se presume la falta de una coherencia argumentativa lo suficientemente sólida en la comunidad *bear* como la principal causa que dio origen a esta problemática, llevándolos eventualmente a desarrollar sus actividades en tanto *bears* movidos por el aprovechamiento, hasta cierto punto irracional, de recursos de recreación continua –es decir, sumándose a actos colectivos y rutinarios cuya realización no puede justificarse discursivamente- más que por la conformación de elementos simbólicos comunes, distintivos y duraderos en las que sustentan su pertenencia al grupo.

Si bien podrían plantearse respuestas a la pregunta de ‘qué es un *bear*’ partiendo solamente de la observación y la revisión histórica (que sí serán usadas como técnicas complementarias) o hasta la mera especulación, el interés en esta tesis radica en descubrir la manera en la que los propios *bears* mexicanos se definen a sí mismos y cómo conforman y transforman la comunidad de la que son parte a través de la realización de entrevistas semiestructuradas a un grupo de ellos.

A partir de esto, en conjunto con un trabajo etnográfico e histórico, se propondrá una interpretación, no sólo de la forma de ser de un *bear* en el plano físico y emocional, sino de sus prácticas, interacciones, símbolos y otros elementos significativos.

Lo anterior se logrará con la aplicación de una mirada conceptual basada en la teoría de la estructuración de Giddens (principalmente, sus conceptos de conciencia discursiva y recursiva) y un acercamiento metodológico sustentado en la hermenéutica profunda de Thompson, así como en la mitocrítica de Durand, con la que puedan responderse las siguientes preguntas:

1) ¿Cuáles son las acciones más importantes que ejercen los *bears* mexicanos en tanto tales?

2) En el desarrollo de estas acciones, ¿hacen uso de materiales simbólicos compartidos con otros *bears* mexicanos?

3) ¿Estos materiales han sido usados por los *bears* mexicanos con tal permanencia que han llegado a constituir estructuras significativas del grupo?

4) ¿Dichas estructuras pueden ser explicadas verbalmente por los *bears* mexicanos?

Entonces podrá determinarse, no sólo si los *bears* mexicanos son capaces de pronunciar un discurso acerca de sus acciones y otros símbolos de su identificación como tales, sino también si dicho discurso puede sustentar las mismas acciones y símbolos que enuncia a través de la formulación de las razones y argumentos de su realización.

El interés por estudiar a los *bears* en las ciencias sociales y las humanidades surgió del profesor del Mount Ida College, especializado en estudios gay, Les Wright, en 1997, con su compilación de ensayos "*The Bear Book: Readings in the history and evolution of a gay male subculture*", en la que reunió a una veintena de académicos de distintas disciplinas para hablar, por primera vez en este ámbito, de la historia, las representaciones y los espacios de los *bears*.

En 2001 coordinó la segunda parte: "*The Bear Book II: Further readings in the history and evolution of a gay male subculture*", en la que se añadieron a los temas anteriores el cuerpo, los medios de comunicación y testimonios de *bears* latinos, asiáticos y de raza negra.

En 2008, el profesor de la Universidad Estatal de Ohio, especializado en género y sexualidad, Peter Hennen incluyó el capítulo "*Bear bodies, bear masculinity: recuperation, resistance, or retreat?*" en su libro "*Faeries, bears and leathermen. Men in community queering the masculine*", en el que abordó la historia, el cuerpo, la sexualidad y la masculinidad de los *bears*.

En castellano, el sociólogo español, especializado en estudios *queer* y psicoanálisis, Javier Sáez publicó en 2005 el ensayo "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos" en el libro "El eje del mal es heterosexual.

Figuraciones, movimientos y prácticas feministas *queer*", y durante los siguientes años ha escrito una decena más sobre el tema para su blog hartza.com tratando asuntos como historia, discriminación y estética.

Desde 2007 y hasta la fecha, el investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, especializado en literatura y cultura LGBTI, Antonio Marquet ha realizado varias decenas de artículos y entrevistas sobre el tema, algunos de ellos compilados en su libro "Elegebeteando. Voces del tercer milenio" y otros en sus blogs mesterdejoteria.blogspot.mx y elegebeteando.wordpress.com, enfocándose principalmente en sus formas de interacción, prácticas y dinámicas.

Y en 2016, el investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, especializado en disidencia sexual, Héctor Salinas escribió el capítulo "La subcultura *bear*" como parte de su libro "Masculinidades e identidades gay. Tres estudios sobre violencia mercado y sociabilidad gay en la ciudad de México", acerca de los *bears* mexicanos en uno de sus espacios de reunión.

Durante los últimos años, si bien la producción sigue siendo más bien escasa, se ha multiplicado hasta alcanzar algunas decenas de trabajos (principalmente, artículos académicos), y se ha extendido a otros países de América y Europa además de los ya mencionados, así como a Asia.⁷

⁷ Por ejemplo: Mariela Acevedo, "Subcultura osuna en historieta. Un análisis de 'Horror! Desperté con un cazador' de Rubén Gauna", *Avatares de la comunicación y la cultura*, núm. 5 (junio de 2013): 1-20; Daniel Benavides-Meriño, "Osos, conceptualizando sus masculinidades en Santiago de Chile", *Revista de Psicología*, vol. 25(2) (2016): 1-18; José Josemir Domingos Da Silva, "O discurso dos ursos e os processos de subjetivação da homoafetividade" (tesis de maestría, Universidad Federal de Paraíba, 2009); Begonya Enguix, "Fronteras, cuerpos e identidades gays", *Quadernos*, vol. 26 (2010): 83-106; Agustín Liarte Tiloca, "Osos y gays. Etnografiando fiestas ursinas en Córdoba" (ponencia, II Coloquio Internacional Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis, 27 y 28 de junio de 2013); Chichun Lin, "Chinese gay bear men", *Culture, society and masculinities*, vol. 6, núm. 2 (2014): 183-193; Eric Manley, Heidi Levitt y Chad Mosher, "Understanding the bear movement in gay male culture", *Journal of Homosexuality*, vol. 53:3 (2007): 89-112; David Moskowitz, Jonathan Turrubiates, Héctor Lozano, y Christopher Hajek, "Physical, behavioral, and psychological traits of gay men identifying as bears", *Archives of sexual behavior*, vol. 42(5) (julio de 2013): 775-784; Antony Henrique Tomaz Diniz, "Os corpos dos Ursos: Uma etnografia das corporalidades, masculinidades e sexualidades em uma cultura gay urbana de São Paulo" (ponencia, *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*, 2013); Birkan Taş, "Men

Llama la atención que la mayoría de estos autores ha coincidido, no sólo en abordar la problemática *bear* desde la línea de la masculinidad (siendo que, como se verá adelante, no es ésta la primera característica que los *bears*, al menos los mexicanos, destacan de sí mismos), sino en evaluar a ésta como una categoría heteronormativa, patriarcal, capitalista y performativa (en el sentido de ficción cultural que se verá en el capítulo primero).

En México, además del trabajo pionero y constante de Marquet, se tiene conocimiento de la realización de tres tesis, dos de licenciatura y una de maestría:

En 2004, Javier Gutiérrez Marmolejo, para titularse como licenciado en antropología social, presentó la tesis "De osos, cachorros, *daddies*, *chubbies*, nutrias, lobos y *chasers*. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club Osos Mexicanos" en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Se trata de un trabajo histórico-etnográfico en el que concluye que la identidad *bear* se define por sus interacciones con otros *bears* y con otros hombres homosexuales delimitadas simbólicamente por un cuerpo grueso y velludo, una conducta masculina (definida no sólo como lo contrario sino por un rechazo a lo femenino) y una defensa de la libre expresión de los afectos.

En 2015, Luis Fernando Serrano Delgadillo, para obtener el título de licenciado en artes visuales por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, presentó la tesis "Narrativas hirsutas. Análisis iconológico de productos estéticos de la comunidad *bear* como constructores de identidad". En ella, desde la teoría del arte y una metodología hermenéutica, determinó que, si bien hay reinterpretaciones y adaptaciones locales en las representaciones *bear* mexicanas, éstas están fuertemente basadas en principios identitarios más o menos fijos de la comunidad estadounidense, debido a la atracción predominante de los *bears* de México hacia este modelo.

celebrating masculinity: 'Bears' – Just as regular guys" (tesis de maestría, Universidad Istanbul Bilgi, 2007).

En 2018, Gabriel Molina Huerta, en la Universidad de Guadalajara, presentó la tesis “La construcción de la masculinidad en una comunidad de hombres homosexuales: el caso de los osos tapatíos” para graduarse como maestro en ciencias sociales. Consistió en un trabajo etnográfico a través del cual concluyó que la masculinidad en los *bears* (entendida nuevamente como un desprecio, además de una oposición, a lo femenino) es una herramienta performativa contra la violencia misógina, que buscan resignificar positivamente los elementos por los que los discriminan (como el sobrepeso) y –a diferencia de Gutiérrez- que la mayoría prefieren pasar desapercibidos como homosexuales.⁸

En esta tesis, el enfoque categorial recaerá de manera principal en la identidad y las relaciones de poder, desde una perspectiva fundamentalmente comunicológica con ciertas aproximaciones a la antropología y la filosofía (por las técnicas y los métodos de investigación) y un paradigma culturalista que reconoce tanto la apreciación subjetiva de los fenómenos sociales como la existencia de estructuras que intervienen objetivamente en esa percepción.

En el capítulo primero se presentarán los conceptos de identidad, significación y *performance*, y su importancia para el estudio de la homosexualidad. En el segundo se repasará, brevemente y con un marcado interés lingüístico, la historia de la diversidad sexual de la Antigua Grecia a principios de los años setenta del siglo pasado como antecedente de la creación de la identificación gay y el consecuente surgimiento de lo *bear*.

En el tercero se abordarán las relaciones de poder y cómo éstas pueden devenir relaciones de violencia y discriminación, poniendo énfasis en aquellas formas específicas que más afectan a los sujetos de este estudio. En el cuarto se

⁸ Además, en 2015, Orlando Torres Canela desarrolló el documento recepcional “(Des) Ocultar. Un acercamiento al grupo Osos de la escena Gay en Guadalajara, a través de seis sujetos como productores de imágenes” para graduarse como maestro en educación y expresión para las artes en la Universidad de Guadalajara. Sin embargo, sus conclusiones se encuentran plasmadas, no en el texto, sino en una serie de productos artísticos, por lo que éstas serían –como lo menciona él mismo- un material de estudio por sí mismas que requerirían un análisis adicional. Por esta razón, no se incluye el trabajo en el estado del arte principal de la tesis.

introducirá a la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (concentrándose en la conciencia discursiva), la hermenéutica profunda de John B. Thompson y la mitocrítica de Gilbert Durand, así como a las técnicas de la entrevista semiestructurada y la observación participante.

Por último, en el quinto, se expondrán los procesos y resultados de los análisis sociohistórico, formal e interpretativo de los discursos de los *bears* mexicanos y su comunidad acerca de las acciones y símbolos a través de las cuales se reconocen como tales, perfilando hacia la deliberación final acerca de si realmente es la cueva de los *bears* un refugio seguro en el cual habitar o si es que vale la pena dar un paseo fuera de ella, aunque sólo sea de vez en cuando.

CAPÍTULO PRIMERO

ENTRE SER, NOMBRAR Y ACTUAR

*I tried to be a boy, I tried to be a girl,
I tried to be a mess, I tried to be the best,
I guess I did it wrong, that's why I wrote this song.
This type of modern life, is it for me?
This type of modern life, is it for free?*

Madonna y Mirwais Ahmadzai

A lo largo de su historia, tanto la comunidad gay en general como la comunidad *bear* en particular se han estudiado a partir de múltiples disciplinas académicas, si bien las ciencias sociales y las humanidades, con sus variados paradigmas teóricos, han sido las áreas de abordaje predominantes.

Esto ha generado complejos debates y complicadas discusiones al respecto, y la organización de la realidad que se ha ido construyendo a su alrededor en conceptos, términos y categorías ha sido una de las principales actividades de interés entre los estudiosos

Con el fin de situar a la comunidad *bear* dentro del gran marco conceptual que le corresponde y definir la postura teórica desde el cual se abordará la problemática planteada en esta tesis, se analizará el uso actual que se hace de los conceptos de identidad, significación y *performance* en relación con el estudio de lo gay.

A. Perspectivas contemporáneas para el estudio de lo gay

El estudio de las sexualidades no hegemónicas se ha hecho desde una vasta pluralidad de enfoques que ha cambiado drásticamente con el paso del tiempo, desde las perspectivas patologizantes del siglo XIX y las conductuales de la primera mitad del XX hasta su consolidación en los años setenta de este último bajo el nombre de estudios lésbico-gay (posteriormente LGBTTIQP⁹ o de la diversidad sexual) y en los noventa con el nombre de estudios *queer*.

Ya que los dos primeros enfoques se consideran plenamente superados por casi cualquier estudioso del tema debido a su escasa, incluso nula, validez científica,¹⁰ este apartado se centrará en discutir las diferentes propuestas de los dos últimos, siendo la perspectiva de la diversidad sexual (y específicamente la de los estudios gay) la que será el eje del trabajo, en contraposición a la *queer*, de la cual se destacará una serie de deficiencias teóricas y conceptuales, al menos en lo que respecta al ámbito comunicológico.

Al concepto de diversidad sexual (el marco más amplio en el que se encuentran tanto lo gay como lo *bear*) se le han hecho múltiples críticas y propuestas que lo han transformado desde que aún no contemplaba más que las identidades no heterosexuales.

El principal objetivo ha sido adaptarlo a las diferentes formas de comprender este fenómeno social y hacerlo representativo en su justa dimensión de nuevas realidades sexogenéricas que si bien ya existían (e incluso algunas llegaron a nombrarse) con suma anterioridad a su reconocimiento en las

⁹ Lésbico-gay-bisexual-transgénero-transexual-intersexual-queer-pansexual. Cabe apuntar que, debido al surgimiento y consiguiente demanda de reconocimiento de otras identidades, distintos estudiosos añaden o quitan diferentes letras a las siglas según la consideración que hacen de éstas o agregan un signo de más (+) al final con la intención de evitar posibles omisiones o incluso integrar identidades aún por construirse. Siguiendo los señalamientos que se harán más adelante, en esta investigación son contempladas únicamente las ocho identidades e identificaciones ya anotadas.

¹⁰ Claudia Hinojosa y Arturo Díaz, *En la cultura de la igualdad todas/os somos diversas/os* (México: Conapred, 2007), 10-13.

sociedades contemporáneas (como se verá en el capítulo siguiente), aún no formaban parte de su imaginario colectivo (y continúan sin hacerlo en muchas de ellas).

A raíz de esta intención inclusiva, surgió el problema de introducir tal cantidad de prácticas (y no sólo identidades) sexuales que, más que lograr el reconocimiento deseado, llevó a la indeterminación semántica. Esto -contrario a la finalidad inicial- fácilmente puede llevar a la dilución, el desconocimiento y la imposibilidad pragmática de abarcar tanto el concepto como la realidad objetiva a la que hace referencia.

Con el fin de alcanzar una definición que pueda ser comunicológicamente comprensible y discutible, y sin desestimar otras concepciones quizá necesarias para otros objetivos, se propone aquí delimitar la diversidad sexual a la esfera, sí de la exclusión de la visión ideológica de la sexualidad, pero también a la de la identidad, partiendo de cuatro conceptos:

1) El sexo o conjunto de características físicas que clasifican a los seres humanos en machos, hembras o intersexuales.

2) La identidad de género o estructuración psicosocial¹¹ por la que se reconocen hombres, mujeres o *queers*.¹²

¹¹ Si bien no hay estudios concluyentes sobre la constitución de la identidad de género, en esta tesis se siguen las teorías psicoanalíticas y antropológicas que la sustentan en la simbolización de la diferencia sexual. Marta Lamas, "Transexualidad: identidad y cultura" (tesis doctoral, UNAM, 2012).

¹² No confundir el uso de *queer* como una alternativa de identidad de género distinta a la de hombre y mujer con el uso que se hace del término en los estudios del mismo nombre, que -como se verá adelante- aspira a la eliminación de las identidades relacionadas con la sexualidad y sus nominaciones.

3) La orientación sexual o atracción erótica y emocional hacia otras personas según su sexo/género¹³ a partir de la cual se identifican heterosexuales, homosexuales, bisexuales o pansexuales.¹⁴

De todas las posibles combinaciones que surgirían de estos cuatro elementos de la sexualidad, solamente dos son reconocidas como legítimas por el modelo dominante de la sexualidad: macho-hombre-masculino y hembra-mujer-femenina, ambos heterosexuales. Todos los sexos, identidades de género, expresiones de género y orientaciones sexuales que quedan excluidos de éstas constituyen lo que, para fines analíticos, se entenderá por diversidad sexual. Esto es:

1) La lesbiandad y 2) lo gay (que pueden englobarse en el concepto de homosexualidad): atracción de mujeres y hombres, respectivamente, por personas del mismo sexo/género.

3) La bisexualidad: atracción por personas de los dos sexos/géneros tradicionalmente reconocidos (macho-hombre y hembra-mujer).

¹³ Se usa la concepción del sexo/género como una institución social; por lo tanto, histórico y organizador de relaciones (similar a su concepción como sistema en Gayle Rubin, "El tráfico de mujeres", *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30 (noviembre de 1986)), por lo que, si bien es analíticamente discernible, pragmáticamente es indivisible, al menos tal como está estructurada actualmente la mayoría de las sociedades modernas. Así lo prueba la relevancia de conceptos como cisgénero, transgénero y pansexualidad (explicados más adelante). Debido a lo anterior, por ejemplo, un hombre homosexual no necesariamente sentirá atracción por un hombre trans ni una persona bisexual gustará forzosamente de las personas intersexuales o *queer*.

¹⁴ Recientemente se ha especulado acerca de supuestas nuevas orientaciones sexuales, como la demisexualidad o la sapiosexualidad. Esto es erróneo, al menos bajo la definición de orientación sexual aquí ofrecida, ya que, si bien establecen condiciones de atracción sexual, éstas no tienen que ver con la identidad sexogenérica propia ni con la de la otra persona, sino con otro tipo de características complementarias (en estos casos, el romanticismo y la inteligencia, respectivamente), por lo que más bien se clasificarían en el grupo de las filias (de reconocerse como orientaciones sexuales, habría que hacer lo mismo con cualquier otra circunstancia de excitación, como ciertas prendas o rasgos físicos). Tampoco lo es la asexualidad, que, aunque sí puede llegar a constituir una dimensión identitaria de las personas, se sitúa entre la total ausencia de deseo (y, por lo tanto, orientación) sexual y la atracción estrictamente estética, afectiva o romántica por alguien más (lo que, en todo caso, no excluye una orientación sexual definida por el sexo/género de las personas); en cualquier caso, no es una orientación sexual por sí misma.

4) El transgénero: la identificación con un género distinto al tradicionalmente asociado a un sexo y, por lo regular, la construcción de la expresión habitual de ese género.

5) La transexualidad: la modificación de los caracteres sexuales por medio de hormonas y/o cirugías.¹⁵

6) La intersexualidad: una gama de caracteres sexuales que no corresponde a las asignadas tradicionalmente a machos y hembras.

7) Lo *queer*: la identificación con géneros fuera del binarismo hombre-mujer.

8) La pansexualidad: atracción por personas de identidades sexo/género tanto tradicionales como diversas (es decir, incluidas las personas trans, intersexuales y/o *queer*).

De esta manera, el significado que se dará aquí a la diversidad sexual es: el conjunto de personas cuyas combinaciones de sexo, identidad de género, expresión de género y orientación sexual han sido deslegitimadas por el modelo dominante de la sexualidad.¹⁶

Ahora, esta noción se enfrenta constantemente con otra perspectiva académica: los estudios *queer*, considerada por la mayoría de los estudiosos actuales como la más apropiada -o, para muchos, incluso, la única válida- para

¹⁵ En ocasiones, el transgénero y la transexualidad se engloban en el término trans (como el conjunto de condiciones en las que la combinación de sexo e identidad de género no coincide con los modelos tradicionales), cuando no es posible o, en dado caso, relevante distinguir entre una y otra identidades. A las personas cuyo modelo sexogenérico sí es coincidente con el tradicional se les denomina cisgénero y cissexuales.

¹⁶ Se ha cuestionado si, ya que el término diversidad hace referencia al conjunto de los variados componentes de un todo y no a una sola de sus partes, la diversidad sexual debería contemplar también a las personas heterosexuales cisgénero. La observación puede ser semánticamente correcta, pero, pragmáticamente, incluir en el concepto a todas las identidades sexogenéricas lo convertiría en un sinónimo innecesario de sexualidad. Señala Ortiz que la noción de diversidad siempre ha estado asociada a la idea de otredad por un interés de comprender organizaciones sociales desconocidas, extrañas y distintas (Renato Ortiz, *Universalismo/Diversidad. Contradicciones de la modernidad-mundo* (Buenos Aires: Prometeo, 2014): 23-24). La misma raíz etimológica de la palabra (el verbo *divertere*: girar en dirección opuesta, alejarse, separarse) sugiere algo al respecto. Por eso, cuando se habla aquí de diversidad sexual se hace para reconocer la existencia de personas y grupos que, con motivo de su sexualidad, han sido históricamente excluidos.

abordar el tema de las sexualidades no hegemónicas. Como señala Halperin,¹⁷ este carácter dominante que han alcanzado ha llevado a un menosprecio más o menos generalizado de los estudios de la diversidad sexual por considerarlos teóricamente insuficientes y encasillados en una concepción ilusoria de la identidad.

Ya que en esta investigación se adoptará el enfoque de los estudios gay, insertos en el marco de la diversidad sexual, es importante, no sólo establecer las principales diferencias entre cada uno, sino destacar la pertinencia y la vigencia de estos últimos.

Desde su origen, el vocablo inglés *queer* significa extraño, excéntrico, inusual, anormal o enfermo, pero a partir de finales del siglo XIX empezó a usarse con ese mismo sentido pero para referirse de manera específica a identidades y prácticas sexuales consideradas de este modo, particularmente las de las personas homosexuales.

A partir de entonces pasó por un proceso de resignificación, entre el insulto y variadas formas de apropiación, hasta que en los años ochenta del siglo XX adquirió el sentido autodenominativo y relativamente estable de una persona que, aunque por sus prácticas podría ser identificada como parte de algún grupo de la diversidad sexual, elige no reconocerse en ninguno de ellos por considerarlos identidades estancadas, excluyentes e integracionistas.¹⁸

En el ámbito académico, el término fue retomado a principios de la década posterior, desde un paradigma fundamentalmente posestructuralista, con el inadecuado rango de teoría. La finalidad era abrir el campo de estudio de las sexualidades distintas a la norma a una reflexión más profunda y a una nueva perspectiva basada en una mirada heterogénea, descentrada del gay urbano y blanco de clase media, que prestara atención a los cruces de la

¹⁷ David M. Halperin, "The Normalization of Queer Theory", *Journal of Homosexuality*, vol. 45, núm. 2/3/4 (2003): 341.

¹⁸ Didier Eribon, "Somos raritos, aquí estamos", *Letra S*, 2 de octubre de 2003, acceso el 4 de marzo de 2018, <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/02/ls-teoriaqueer.html>.

sexualidad con otros aspectos como la etnia, la nacionalidad o la clase. Asimismo, se pretendía cuestionar el supuesto heterosexismo en la construcción de la noción de teoría.¹⁹

El principal problema de la mal llamada teoría *queer* (y por lo que aquí se le refiere únicamente como un conjunto de estudios relativos a un grupo social) es que no es tal. Nunca ha contado con el sustento de proposiciones lógico-conceptuales ni perspectivas epistemológicas ni metodologías que toda teoría requiere para resolver, clarificar, explicar o analizar fenómenos sociales de la realidad.²⁰

Distintas investigaciones, sobre todo en el campo de la antropología,²¹ han demostrado el drástico alejamiento de la realidad que los estudios *queer* han hecho con la abstracción de su objeto de estudio, al menos en los países de habla hispana y en espacios cotidianos de socialización, donde la mayoría de las personas que se identifican con modelos no dominantes de la sexualidad siguen adscribiéndose a una o más de las identidades de la diversidad sexual. Es decir, la identificación *queer* aún se encuentra limitada a los espacios académicos, donde, en vez de replantear sus postulados ante esta situación, han llegado al grado de ignorar o descalificar las experiencias cotidianas de la diversidad sexual, esperando que sean éstas las que se adapten a sus hipótesis y propuestas, y no al contrario.

Esto provocó que los estudios *queer* se desarrollaran bajo una serie de inconsistencias que hasta ahora no han podido o querido superarse. Entre ellas, una frágil coherencia argumentativa y una indeterminación semántica en torno a su objeto de estudio, lo que sigue generando cuestionamientos tan elementales como qué es lo *queer* y, a la vez, contradictoriamente, una desmedida amplitud terminológica que permite que prácticamente cualquier

¹⁹ Halperin, "The Normalization...", 339-340.

²⁰ Felipe López Veneroni, "Teorías contemporáneas sobre comunicación I" (seminario, UNAM, 16 de octubre de 2014).

²¹ Como ejemplo: Rodrigo Laguarda, *La calle de Amberes. Gay street de la Ciudad de México* (México: UNAM e Instituto Mora, 2011).

práctica sexual o de género de cualquier persona pueda considerarse, bajo alguna óptica, *queer* (lo que se aduce como una de las razones de su éxito).²² Lo anterior ha causado una dilución simbólica tanto de los problemas particulares que vive la diversidad sexual como de lo propiamente *queer* (no son pocos, sobre todo en países de lengua inglesa, los que usan el vocablo como un mero sinónimo de gay).

Estas bases teóricas inciertas también han llevado a los estudiosos de lo *queer* a retomar -creyéndolas originales o haciéndolas pasar por tales- discusiones que ya habían sido introducidas en las ciencias sociales y las humanidades por lo menos desde principios del siglo XX e incluso en los propios estudios lésbico-gay desde los años setenta, cayendo con esto en el estancamiento que pretendían rebasar.²³

Como se verá, los planteamientos hechos desde los estudios *queer* no difieren sustancialmente de la postura que se adoptará en esta tesis, de hecho, los cuestionamientos de éstos a la noción de la identidad como algo rígido y a los modelos dominantes dentro de la diversidad sexual son preocupaciones compartidas aquí, no así la idea de que para solucionarlas haya que prescindir de los mismos conceptos que permiten comprenderlas.

Partiendo de lo anterior, y siguiendo un paradigma primordialmente fenomenológico, se propondrán aquí respuestas a algunas de las cuestiones que actualmente se plantean como centrales en el estudio de la diversidad sexual. ¿Los sexos, géneros, expresiones y orientaciones pueden considerarse identidades o son únicamente actos? ¿Deben o no ser nombrados? ¿Son sus dinámicas el resultado de rutinas internalizadas de socialización o un mero reflejo de ficciones culturales?

²² Eribon, "Somos raritos...".

²³ Eribon, "Somos raritos...".

B. Ser y no ser

Si bien las dinámicas comunitarias en las sociedades tradicionales propiciaban de manera más o menos sencilla la elaboración de una identidad estable, constante (al grado de que la propia conceptualización de ésta era innecesaria), es verdad que, en la modernidad tardía, cuando se manifiesta con mayor fuerza la ruptura con aquellas formas de socialización, la complicada multiplicidad de posibilidades de reconocimiento existentes, a veces contradictorias, ya no permiten la definición plena de una identidad tal como ocurría en otras épocas.

Delinear identidades de forma estricta en estas condiciones puede llevar, como alertan los estudios *queer*, a su reificación. Pero desconocerlas o, incluso, desconocer en ellas cierto grado de estabilidad implica caer en un relativismo absoluto que tampoco sirve para comprender la realidad ni de la diversidad sexual en general ni de los gays y los *bears* en particular. ¿Cómo estudiar, en medio de estas circunstancias, la formación de identidades sin llegar a su naturalización o a su negación?

En su teoría de la estructuración, Giddens reconoce como nuclear el concepto de estructura, pero a diferencia de los teóricos funcionalistas y estructuralistas -con una noción más mecánica o fija de ésta-, la concibe como un conjunto de reglas y recursos que se organizan en principios y propiedades de sistemas sociales.²⁴

Esto quiere decir que, más que un diseño preelaborado de prácticas sociales o una serie de códigos ocultos de articulación de interacciones, las estructuras son tanto el resultado de la influencia de relaciones sociales extendidas en un espacio-tiempo como el producto que, a su vez, interviene en la constitución de esas relaciones, que, nuevamente, la transforman y actualizan.

²⁴ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 61.

A este fenómeno, Giddens le llama dualidad de estructura, fundamental para entender el resto de los conceptos de su teoría que serán usados aquí.²⁵

De acuerdo con lo anterior, la construcción de la identidad no depende ni de una determinación rígida de los sistemas sociales sobre los individuos ni de la entera voluntad de éstos, independientes de sus trasfondos. Es, en cambio, un proceso social intersubjetivo, reflexivo, constante, múltiple e histórico de creación de categorías en las cuales las personas -individual y colectivamente- se reconocen y de las cuales se distinguen. La identidad se forma, mantiene, modifica y reforma -explican Berger y Luckmann- por procesos y relaciones sociales determinadas tanto por la conciencia individual como por las estructuras sociales, a su vez formada, mantenida, modificada y reformada por las identidades.²⁶

Es decir, las estructuras (expresadas en aspectos como la lengua, la nacionalidad, la etnia o la clase social) moldean en los individuos -previa y paralelamente a la adquisición del lenguaje, el pensamiento, la conciencia y, por lo tanto, la voluntad- una cosmovisión que, si bien estará sujeta a revisiones y transformaciones, no puede rehacerse de forma sencillamente electiva o enunciativa, sino a través de una labor compleja de cuestionamiento, racionalización y apropiación de esas mismas estructuras que le dieron origen. Esto no necesariamente implica que se eluda indefectiblemente su influjo o se acceda a un universo vacío de ellas (incluso lo *queer* es una identidad).

Pero no hay atributos ni propiedades intrínsecas o imperturbables en las identidades, pues, a pesar de que se distinguen precisamente por cierto número de rasgos comunes y que sí, de cierta manera guían el actuar de los individuos, éstos interiorizarán sus dimensiones de manera diferente cada uno. No existen las identidades reificadas, como sostienen los estudiosos de lo *queer*, pues en ese momento dejarían de serlo para convertirse en un estereotipo. En cambio, es

²⁵ Giddens, *La constitución...*, 53.

²⁶ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 216-217.

prácticamente imposible que no haya una esencia identitaria más o menos consistente en cada persona, incluso si ésta se niega o aún no se reconoce. “*La identidad es la capacidad que tenemos para permanecer conscientes de la continuidad de nuestra vida a través de cambios, crisis y rupturas*”, expone Giménez.²⁷

Con el fin de destacar el carácter más cambiante y experimental de la identidad, se han propuesto conceptos alternativos, como presentación de sí, de Goffman, o identificación, de Hall o Baumann.²⁸ Aquí se utilizará este último, pero no para sustituir el de identidad, sino para complementarlo, diferenciando así entre el conjunto de elementos constitutivos del individuo y, en gran medida, determinantes de sus interacciones (identidad), y la serie de adscripciones a grupos o causas por el reconocimiento de características o ideas compartidas con ellos (identificación).²⁹

Esto no quiere decir que una identificación se ubique en un grado inferior al de la una identidad; una y otra son partes de un mismo proceso en el que se organizan mutuamente. Por lo regular serán los aspectos identitarios los que llevarán a alguien a identificarse o no con ciertos grupos (una persona nacida y educada en la cultura tzeltal será más proclive a identificarse con el EZLN que con un grupo neonazi), pero también puede ser que la identificación con determinadas comunidades o movimientos haga a alguien reforzar alguna o algunas de las dimensiones de su identidad (una persona nacida y educada en México que, además, se identifica como admiradora de Frida Kahlo o de la

²⁷ Gilberto Giménez, “Debates recientes sobre la pareja conceptual cultura-identidades en antropología” (conferencia magistral, IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, 12 de octubre de 2016).

²⁸ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 1997); Stuart Hall, “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”, en *Questions of Cultural Identity*, ed. por Stuart Hall y Paul Du Gay (Londres: Sage, 1996), 2-3; Gerd Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 165-166.

²⁹ De manera similar lo hacen Turner con los conceptos de concepción de sí e imagen de sí, y Giménez con los conceptos de dimensiones pasivas y activas de la identidad. Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, *Versión*, vol. 2 (abril de 1992): 196; Gilberto Giménez, “Debates recientes...”.

selección nacional de fútbol puede así encontrar elementos que den realce a su identidad como mexicana); incluso puede suceder que alguien se encuentre enfrentado a dos o más dimensiones identitarias o identificaciones antagónicas entre sí, haciéndole cuestionarse su pertenencia a ellas (una persona formada en la religión judía puede estar políticamente en desacuerdo con la violencia por parte del Estado de Israel).

La variedad de interacciones que pueden darse a nivel tanto intra como extragrupal -que Merton estudió ampliamente con el concepto de grupo de referencia- llegan a resultar determinantes en los procesos de autoestimación en los que los individuos toman los valores de otros -ya sea que los juzguen negativos o positivos- como sistema de evaluación para revisar (e, incluso, ajustar) sus propios actos, experiencias, pensamientos y posiciones sociales respecto de los de los demás. Un grupo de referencia puede ser o no un grupo de pertenencia, a condición de que tenga para el individuo un sentido normativo y comparativo, diferenciándose así de los grupos de interacción, que son parte del ambiente social pero sin tener una importancia significativa.³⁰

Según señala Merton, cuando un grupo de referencia es, al mismo tiempo, un grupo de pertenencia, los conflictos para el individuo suelen ser menores, pues por lo regular se limitan a lograr la mejor forma de integración (en caso de ser un nuevo integrante) o de reforzamiento (en caso de buscar cierto ascenso en la jerarquía interna). Pero cuando una persona toma como sistema de referencia grupos a los que no pertenece y que tienen normas discrepantes con las de su grupo de pertenencia, la situación es más complicada. Factores como la legitimidad atribuida a los arreglos institucionales del grupo o la actitud de conformidad con su moral oficial son decisivos para definir las acciones del individuo, que pueden ir desde la imposibilidad de precisar la pertenencia hasta la conformación de nuevos grupos, pasando por una gama en la que la

³⁰ Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002): 313-314, 364-365.

determinación se retrasa hasta un punto ineludible o se logra la adaptación satisfactoria al grupo de referencia al que se aspiraba.³¹

Intentando una aproximación entre los términos de Merton y los que se están usando aquí, podría decirse que los grupos de pertenencia de un individuo están definidos principalmente por sus categorías identitarias mientras que lo que él llama un grupo de referencia podría definirse aquí como un grupo de identificación. Se entiende así la relevancia que tienen éstos como base, no sólo para el adecuado funcionamiento social -asunto en el que primordialmente se centra Merton-, sino para la constitución de la identidad: es posible observar en su investigación cómo las transformaciones de ésta ocurren, por lo regular, en un proceso gradual y razonado, y no a partir de una determinación espontánea y de efecto inmediato.

Por otra parte, tampoco se afirma que una identificación deba ser, por fuerza, efímera y variable, sino que, dado que la adherencia no depende directamente de una estructuración psicosocial, como en la identidad, sino de una convicción subjetiva, es más fácilmente propensa a transformarse, si bien puede ser igualmente durable y consistente. No es lo mismo, por ejemplo, reconsiderar la cosmovisión que hemos construido a partir de nuestra lengua materna o las creencias religiosas que nos inculcaron en la infancia que renunciar a los postulados de un partido político o a la admiración a un equipo deportivo.

Si se acude a la metáfora de Eric Hobsbawm sobre las identidades como una camiseta que puede cambiarse y combinarse, y no como una piel que es parte indispensable del cuerpo,³² se diría que son más bien las identificaciones las que pueden -como una prenda- adoptarse y abandonarse de forma relativamente sencilla. Y, siguiendo con la comparación, podría darse a la identidad la característica de un tatuaje del cual, al haberse insertado más

³¹ Merton, *Teoría y estructura sociales*, 324-326, 345-348, 353-356.

³² Eric Hobsbawm, "La política de la identidad y la izquierda", *Nexos*, 1 de agosto de 1996, acceso el 15 de marzo de 2018, <https://www.nexos.com.mx/?p=7931>.

profundo en la piel (sin llegar a fusionarse del todo con ella), es más complicado -si bien no imposible- deshacerse, al menos sin dejar alguna marca.

Bajo esta óptica, ¿los sexos, géneros, sus expresiones y orientaciones son identidades, identificaciones o simplemente actos? Para responder esta pregunta acorde con los planteamientos enunciados arriba, debe entonces tenerse una explicación para la construcción de dichas categorías y sus respectivos elementos en los individuos. ¿Están éstos constituidos de alguna manera hasta cierto punto involuntaria en los individuos o son producto de una elección por completo libre?

Como ya se mencionó en el apartado anterior, las teorías psicoanalíticas y antropológicas seguidas en esta tesis revelan que tanto el género como la orientación sexual obedecen a una experiencia psicosocial establecida en la primera infancia de manera inconsciente, como resultado de la valoración cultural que se hace del sexo en una sociedad.³³ En tanto proceso de estructuración, es claro entonces que ser hombre, mujer o *queer* (en relación con ser macho, hembra o intersexual, es decir, ya sea cis o trans), así como ser hetero, homo, bi o pansexual, son componentes fundamentales de las personas y, por tanto, identidades que, en buena medida, determinarán cosmovisiones, acciones y relaciones sociales, inclusive si no hay una identificación con ellas y se busca ocultarlas o modificarlas.

Aun si se acudiera a otras teorías explicativas del género y la orientación sexual -como las biológicas, que las sostienen en factores genéticos u hormonales, o incluso las de la psicología conductista, que las basan en un aprendizaje por imitación-, aunque no se comparten aquí sus proposiciones, sigue habiendo en ellas una base intersubjetiva, no del todo dependiente del individuo. Las hipótesis que pretenden no sustentar los géneros y las orientaciones sexuales en nada más que la plena elección de la persona -como lo hacen

³³ Marta Lamas, *Cuerpo: diferencia sexual y género* (México: Taurus, 2002): 63; Lamas, "Transexualidad...", 12-13.

Hinojosa y Díaz a partir de una equivocada interpretación sexológica del construccionismo social-,³⁴ no están respaldadas por ninguna investigación seria.

Desde luego, es posible, como ya se expuso, transformar hasta cierto punto algunas dimensiones identitarias a partir de la identificación o referencia a otros grupos, y la sexualidad no es la excepción. Por poner sólo un par de ejemplos: por siglos, muchos hombres homosexuales han mantenido relaciones afectivas, eróticas y sexuales con mujeres para ocultar una orientación sexual considerada ilegítima y así evitar actos de homofobia, y, recientemente, un grupo de mujeres autonombradas lesbianas conversas ha decidido relacionarse sexualmente sólo con mujeres, a pesar de no sentir atracción hacia ellas, bajo el argumento de posicionarse políticamente contra la misoginia de los hombres. Es claro, aun en estos casos, que la elección no se dio en un plano vacío de identidad sexual, sino que deliberadamente se optó por transformarla a partir de experiencias de inconformidad con los arreglos institucionales y la moral oficial del grupo original de pertenencia.

Complementaria a los tres conceptos constituyentes de la noción de la diversidad sexual en esta tesis, pero externo a ella por tratarse de un acto de identificación y no de identidad, está la expresión de género, es decir, la forma sociocultural de comportamiento y apariencia masculina, femenina o andrógina.³⁵

Al ser una cuestión más bien estética, su definición y puesta en práctica, aunque sí depende de la interpretación intersubjetiva e interiorizada de factores socioculturales, no está en una relación rígidamente estructurada con ellos, por lo que no son absolutamente determinantes y, aunque, por lo regular, son aspectos más o menos estables en la mayoría de las personas, no hay nada que impida a alguien moverse libre y constantemente entre la masculinidad, la feminidad y la androginia, independientemente de su sexo/género y orientación

³⁴ Hinojosa y Díaz, *En la cultura de la igualdad...*, 20-21.

³⁵ A las personas que se identifican con un modelo sexo/género tradicional pero con una expresión regularmente asociada a otro género se les denomina travestis.

sexual. Son, como las camisetas de Hobsbawm, flexibles, intercambiables y combinables.

También serán consideradas identificaciones los grupos surgidos al interior de la diversidad sexual, derivados de una de sus identidades (sexo/género u orientación sexual), pero con representaciones, intereses y prácticas específicas y particulares que los distinguen de otros con los que comparten la misma identidad sexogenérica, por ejemplo, los *leathers*, los vaqueros o los *bears* (todos, hombres homosexuales, pero con distintos gustos que definen apariencias y/o dinámicas sociales y sexuales).

Es ahora posible reafirmar lo que se adelantó al comienzo del apartado: no sólo resulta imposible la eliminación de las identidades basadas en el sexo y el género, sino que aun las mismas personas que se definen como *queers* están lejos de poder constituirse como individuos sin identidades e identificaciones. De hecho, están siendo primordialmente ellos los que, al buscar opciones ante la inconformidad con el modelo sexogenérico dual aún dominante, están ampliando el universo de identidades alternativas a las tradicionales (y, con ello, también reforzando éstas).

Ya que las estructuras, identidades, cosmovisiones e interpretaciones se construyen mutuamente, la transformación de una de ellas tendrá influencia en las demás. Y si sexos, identidades de género, expresiones de género y orientaciones sexuales conforman instituciones que no son rígidas ni estáticas, sino flexibles y variables en cada persona, era esperable, a partir de los movimientos políticos a favor de la liberación sexual surgidos a mediados del siglo pasado, que eventualmente llegaría el cuestionamiento de los modelos tradicionales (incluidos, ahora, los que en un momento dado se consideraron revolucionarios).³⁶

³⁶ Cabe aclarar que el reconocimiento de más de dos géneros no es un asunto propio de la modernidad. Robin Marantz, "Replantarse el género", *National Geographic en español*, vol. 40, núm. 1 (enero de 2017): 45-48; Anna Pacheco, "No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con géneros múltiples", *Broadly*, 4 de octubre de 2016, acceso el 23 de marzo de 2018, <https://broadly.vice.com/es/article/bjgpa3/sociedades-genero-no-binario>.

Pero que estas nuevas identidades, aún en construcción, lleguen a consolidarse en el imaginario colectivo y, así, reconocerse socialmente dependerá de más que su actual debate filosófico. Términos como *genderqueer*, agénero, bigénero, género fluido, no binario y cualquier otro que se defina sólo por oposición a los dos géneros ya reconocidos resultan aún demasiado abstractos para adecuarse a una realidad que puede dejarlos pasar como una moda. Sólo una apropiada delimitación conceptual hará a lo *queer* abordable en un plano tanto teórico como pragmático, al igual que dificultará su reificación al momento de institucionalizarse como parte de un sistema social, como puede temerse.

C. ¿Lo que se nombra, no existe?

Lo anterior es un problema considerable, ya que, aunado a su desconocimiento de las identidades, los estudiosos de lo *queer* suelen negar igualmente la importancia de su nominación y por las mismas razones: básicamente, de la imposición de etiquetas restrictivas a la autosegregación, ahora significativa además de identitaria. Es verdad que, a través del lenguaje, pueden llegar a legitimarse sentidos estereotipados y alejados de la realidad más objetiva, como explicó Bourdieu con el concepto de violencia simbólica.³⁷ Pero, nuevamente, está buscándose en la eliminación de un fenómeno social necesario (y, en todo caso, ineludible) la solución a una cuestión mucho más compleja, pues desde una perspectiva comunicológica, lo que resultaría limitante y, además, ilógico no es la significación sino precisamente su falta. ¿De qué manera podría darse sentido a la realidad si no es a través del lenguaje?

Es común escuchar en el activismo de la diversidad sexual la frase de Steiner, “*lo que no se nombra, no existe*”, con la finalidad de enfatizar la

³⁷ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (México: Fontamara, 1996): 44.

importancia de visibilizar lingüísticamente a las personas con identidades sexogenéricas no hegemónicas. Y es verdad, las palabras son indispensables para conocer y comprender el mundo. Pero no siempre se recapacita sobre cuál es exactamente ese nexo que completa la cadena establecida entre nombrar y existir: el pensar. Lenguaje, pensamiento y conocimiento son partes de un mismo fenómeno, imposibles de separar más que analíticamente.

Desde un paradigma fundamentalmente fenomenológico, López Veneroni señala que no existe el pensamiento previo a la adquisición del lenguaje, sino que son dos fenómenos que se desarrollan a la par, es decir, los seres humanos no tienen un pensamiento que después empiezan a expresar con palabras, sino que empiezan a conformar su pensamiento a partir de esas palabras. Y si no se cuenta con las palabras necesarias para definir ciertas cosas, no importa cuán materialmente comprobable sea su existencia, en una dimensión simbólica resultará imposible pensarlas y, por lo tanto, hablar de ellas y, por consiguiente, conocerlas y comprenderlas.³⁸ ¿Cuál puede ser, en este marco, el impacto que tengan en la comprensión social de la diversidad sexual la negación de las nominaciones en enfoques como los estudios *queer*?

De acuerdo con López Veneroni, el universo simbólico de referencia construido a partir del tejido de conceptos, nombres y designaciones desarrolladas por los seres sociales para referirse al mundo de lo objetivo es indispensable para mediar en las relaciones entre ellos mismos y entre ellos y ese mundo.³⁹ “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”, afirmó Wittgenstein, no para destacar la importancia del asunto en el hecho de que los límites ‘sean’ algo o ‘estén’ en algún lugar, sino en el hecho de lo que éstos dicen acerca de algo, es decir, que producen un sentido; el problema no es ontológico y mucho menos geográfico, sino significativo.⁴⁰ Giddens y Elias coinciden con él

³⁸ Felipe López Veneroni, *La ciencia de la comunicación. Método y objeto de estudio* (México: Trillas, 2005): 11-12.

³⁹ López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 11-12.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza, 2010): 111.

al señalar que sólo aquello que está representado simbólicamente en el lenguaje de una comunidad puede ser comprendido por sus integrantes.⁴¹

Es decir, por medio (y sólo por medio) del lenguaje, en cualquiera de sus formas, no únicamente se desarrolla y transmite el conocimiento, sino que se lleva a cabo una producción de sentido e interpretación acerca de lo que conocemos. A través de esta serie de acciones sociales se interpone sobre el mundo *“un complejo proceso de significación que sobreimpone a la forma natural e inmediata de las cosas un orden de relaciones y una serie de secuencias y consecuencias, dentro de las cuales se va configurando el o los sentidos”*, explica López Veneroni.

Esto implica, desde luego, el establecimiento de diferencias semánticas, pero no sólo entre los significantes del mundo objetivo, también con respecto al espacio social y las posiciones que se ocupan en él; no es una diferencia meramente semiótica sino que se acepta como parte de la realidad, sostienen, por su parte, López Veneroni y Giddens. De aquí se desprende que el hecho de conocer el significado de las palabras y, por tanto, saber cómo utilizarlas en la práctica diaria tiene una importancia mayor de la que podría pensarse y que afecta, en última instancia, la construcción de la identidad.⁴²

Las formas resultantes de la mediación simbólica estructuran de forma relativamente estable y convencional a las representaciones, lo que no quiere decir que éstas sean arbitrarias -pues cuentan con sus propias reglas de procedimientos y su legalidad interna-⁴³ pero tampoco que sean inmutables; los símbolos no son una copia ni un reflejo de eso que simbolizan, por lo que su correspondencia con la realidad -y por lo tanto, su significado- puede variar, según el nivel de conocimiento que se tenga del objeto, sujeto o fenómeno al

⁴¹ Anthony Giddens, “Modernidad y autoidentidad”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*, comp. por Josetxo Beriain (Barcelona: Anthropos, 2011), 51; Norbert Elias, *La teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* (Barcelona: 62, 1994): 35.

⁴² López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 12; Giddens, “Modernidad y autoidentidad”, 51-52.

⁴³ López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 12-13.

que hacen referencia, lo cual es posible en virtud del carácter procesual, no estacionario, de los conceptos, así como a la posibilidad de creación de nuevos cuando hay nuevas circunstancias que lo ameritan.⁴⁴ "El significado no asoma a través de descripciones de la realidad exterior, ni consiste en códigos semióticos ordenados independientemente de nuestros encuentros con la realidad", explica Giddens.⁴⁵

Si se acepta que lo que no se nombra, no existe, entonces es posible hacer y responder tres preguntas a partir de ello:

- a) ¿Lo que se nombra, existe? Al menos simbólicamente, sí. Un unicornio, por ejemplo, no existe en la realidad objetiva, sin embargo, prácticamente cualquier persona puede pensar en uno si se le pide que lo haga.
- b) ¿Lo que no se nombra, existe? Objetivamente, puede ser. La diversidad sexual, por ejemplo, ha existido a lo largo de la historia, sin embargo, no siempre ni en todas las sociedades se le ha reconocido simbólicamente.
- c) Y la más importante para efectos de este apartado: ¿Lo que se nombra, no existe?, es decir, ¿puede haber significantes que no remitan a ningún significado, palabras que no refieran a ninguna cosa? No. Si es verdad que las cosas deben ser nombradas para tener existencia simbólica para una sociedad, también lo es que una cosa debe existir para poder ser significada, y no sólo eso, sino que todo lo que se nombra y existe debe poder ser definido aunque sea de forma más o menos general, a fin de poder comunicarse acerca de ello, pues tan imposible resulta hablar, pensar y significar sobre algo que, aunque existe, no es posible nombrar, como hacerlo acerca de algo que se puede nombrar pero no se sabe qué es.

Es éste -el sinsentido o, en el mejor de los casos, la permanente indefinición semántica, que no es lo mismo que la polisemia- el destino de las palabras a las que los estudiosos de lo *queer* insisten en no imponer una supuesta esencia

⁴⁴ Elias, *La teoría del símbolo...*, 172, 177.

⁴⁵ Giddens, "Modernidad y autoidentidad", 51.

cuando confunden significación con reducción a etiquetas. Si lo anterior puede resultar problemático para comunicarse sobre los objetos del mundo, la situación se complica cuando la confusión alcanza a palabras con las que se hace referencia a personas o grupos de la sociedad. Negarse a dar una definición semántica característica a palabras como *queer* o, por el contrario, a dar un nombre a una serie de rasgos que caracterizan a una identidad de género o a una orientación sexual puede traer como consecuencia, no sólo la imposibilidad de comunicarse sobre ellas y sus problemáticas, sino conflictos identitarios subjetivos en quienes podrían reconocerse en ellas.

No cabe duda de que asignar nombres y, más importante, significados son muchas veces actos de dominación, pero suprimir la designación de las orientaciones sexuales e identidades de género, sin más, las llevaría a una aniquilación simbólica aún mayor de la que todavía ocurre en muchas sociedades, fomentando con ello el desconocimiento en torno a ellas. Nombrarlas no sólo da cuenta de su existencia y amplitud, también permite mostrar la variedad de realidades presentes que gradualmente conduzca a la modificación de las significaciones inadecuadas (cuidando no caer tampoco en el error de suponer que por nombrar a las cosas sabemos a ciencia cierta lo que son).

Cabe agregar que en ocasiones la nominación puede ser meramente descriptiva y no pretender ninguna imposición identitaria. Decir que un 'hombre que tiene sexo con hombres' es homosexual (aunque no se identifique como tal) o que ya en la Antigüedad se observaban prácticas homofóbicas (aunque entonces no se les definiera así) no es inexacto (siempre y cuando se les contextualice adecuadamente) y obedece simplemente a la utilización de un concepto operativo para determinar ciertos actos de algunas personas sin por ello atribuirles todas las implicaciones de una adscripción identitaria.

D. ¿Actuación o acción?

Una tercera cuestión que, relacionada con los dos conceptos ya revisados, ha predominado en el pensamiento *queer* es la idea de la performatividad. De la mano de una filosofía a veces estructuralista, a veces fenomenológica a conveniencia, los estudiosos de lo *queer* entienden el término como una especie de fuerza que impone a los individuos, según sus identidades e identificaciones (en este caso, sexogénéricas), la reproducción de roles prescritos en un libreto, ensayados, repetitivos y miméticos para desenvolverse en sociedad al modo de una obra de teatro. Con esto, se da a las acciones y expresiones de las personas el carácter o de una ficción cultural prácticamente inconsciente o bien, en el caso de resistir esa fuerza, el de un artificio deliberado y forzado. Pero esta interpretación del concepto dista mucho del sentido original que se le adjudicó.

Su antecedente inmediato se encuentra en los enunciados performativos, acuñados en la lingüística, por Austin, a mediados del siglo pasado, para hacer referencia a la propiedad que tiene el lenguaje para operar como una acción por sí mismo, es decir, cuando, más allá de informar, describir o registrar acciones o de afirmar verdades o mentiras, el enunciado es la realización de aquello mismo que expresa, por ejemplo, promesas, declaraciones, apuestas, juramentos, nombramientos, maldiciones, disculpas, contratos o juicios.⁴⁶

Pero las raíces de la palabra son aun anteriores a esto; proveniente de la lengua protogermánica, el vocablo *performance* significaba en sus orígenes avance y movimiento, y, posteriormente, se le asoció con la idea de lograr o completar; ya desde entonces tenía el sentido de acción e interacción con el que lo retomaría Austin pero apenas la doble función de verbo y sustantivo.

⁴⁶ John L. Austin, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Gran Bretaña: Oxford, 1962): 5.

Después, al adoptarse en el latín, se le dio a la palabra una interpretación más semiótica, relacionada con la forma y la apariencia.⁴⁷

Al pasar, en el siglo XIII, a otros idiomas anglosajones lo hace con una fusión de estos dos significados, la cual se mantiene a lo largo del siglo XIV, y en el siglo XVI adquiere un sentido más orientado al arte, entendiéndose como actuación o representación. Finalmente, en el siglo XX, empieza a utilizarse para hablar de pruebas en psicología, de máscaras en sociología y de rituales en antropología. Ésta es la razón de la actual polisemia del término *performance* y de la dificultad de encontrar una traducción apropiada cuando éste finalmente regresa a las lenguas romances.⁴⁸

Tras haberlo destinado Austin al fenómeno del habla, ya como adjetivo, Derrida retoma la idea, siguiendo las teorías sociales que consideran como lenguaje, no sólo lo estrictamente textual, sino todas las expresiones culturales y prácticas sociales que, de alguna manera, significan algo, como tradiciones, rituales, reglas, jerarquías, políticas y economías.⁴⁹

Quizá la primera vez que se aplicó a cuestiones sexogenéricas la noción de *performance* como representación, aunque con el término mascarada,⁵⁰ fue en el psicoanálisis, a finales de los años veinte del siglo pasado, en Inglaterra. En su artículo "La feminidad como mascarada", Rivière no sólo niega una forma esencial de ser mujer sino que califica cualquier manera de serlo como una falsedad producida como mecanismo de defensa por parte de las mujeres para encubrir sus propios rasgos masculinos y así evitar represalias por lo que se consideraría una transgresión al espacio de los hombres.⁵¹

⁴⁷ Anne Warren, "La ritualidad, lo corpóreo y la performatividad" (clase, INAH, 21 de noviembre de 2017).

⁴⁸ Warren, "La ritualidad...".

⁴⁹ Richard Schechner, *Performance studies: an introduction* (Nueva York: Routledge, 2013): 143.

⁵⁰ Para Butler, la mascarada es un *performance* que escenifica la propia identidad con el fin de inaugurarla, reafirmarla o transformarla. Enrique Gil, "Mascaradas", *El País*, 26 de octubre de 2014, acceso el 26 de marzo de 2018, https://politica.elpais.com/politica/2014/10/26/actualidad/1414355288_072343.html.

⁵¹ Joan Rivière, "Womanliness as a masquerade", *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10 (1929): 306.

Ya en la última década del siglo XX, Butler -considerada una de las fundadoras de los estudios *queer*- recupera la concepción de performatividad de Derrida y la lleva, como Rivière, al estudio de la expresión de género, pero también del sexo, la identidad de género y la orientación sexual. El punto central en su argumento es que, así como un enunciado performativo hace lo que dice que hace, el género también es performativo ya que a través de su práctica y expresión por medio del cuerpo constituye el mismo fenómeno que anticipa.⁵² Diferencia el concepto de performatividad del de *performance* partiendo del hecho de que el primero consiste en la producción de un sujeto en tanto que el segundo ya implica la existencia de uno.⁵³

Se ha criticado el trabajo de Butler por el supuesto voluntarismo que adjudica a la constitución de la identidad sexual cuando habla de elegir el género. Según Lamas, son críticas infundadas pues Butler sí reconoce en la performatividad la recepción y reproducción de significados y normas por parte de los individuos a la vez que su capacidad de interpretación y reorganización de las mismas. Aun así, hay un problema con esta cuestión, y es que ya había sido ampliamente desarrollada, de forma muy similar pero mucho más compleja y con años de anterioridad, por diferentes autores, como Bourdieu (*habitus*), Garfinkel (sentido común) o Giddens (rutinización), sin que Butler hiciera mención de ninguno de ellos.⁵⁴

De cualquier manera, la proximidad que en principio parece tener esta conceptualización de la performatividad con las teorías de estos tres autores es sólo superficial y no se sostiene con el resto de sus proposiciones; la orientación posestructuralista de Butler le impide superar una de sus principales limitaciones: su reconocimiento de las acciones sociales únicamente como ficciones culturales y, por lo tanto y aunque afirme lo contrario, de los individuos sólo como

⁵² Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007): 17.

⁵³ Lamas, "Transexualidad...", 52.

⁵⁴ Lamas, "Transexualidad...", 53-54.

actores sociales, es decir, como seres que ejecutan un guion elaborado de antemano para la reproducción de un sistema.

En cambio, una comprensión acorde con la dualidad que, sin conseguirla, pretende Butler vería en los integrantes de una sociedad a agentes capaces de internalizar y configurar las convenciones sociales transmitidas, negociar sus posiciones y trayectorias, y, en última instancia, reconocer su propia capacidad para reconstruir las propiedades estructurales de un sistema y no nada más sus posiciones subjetivas.⁵⁵ Incluso sería correcto identificárseles como actores sociales, si se entiende el actuar en sociedad con el sentido de llevar a cabo acciones conscientes orientadas por la interacción con otros y no actuaciones fingidas preparadas para una audiencia.

Pero la comprensión de la agencia en los estudios *queer*, aunque sí la hay, parece una concesión limitada y condicionada que se otorga a un grupo selecto de individuos sólo en la medida en que se considera que han logrado despojarse de sus identidades y significaciones, asumiendo que nadie, deliberadamente, pudiera haber decidido identificarse, en parte o, incluso, en su totalidad, con algún o algunos roles sociales dominantes, y también que detrás de la adopción de un modelo sexogénico afín a lo *queer* hay siempre, necesariamente, un proceso de racionalización.

Por eso, mientras los fenomenólogos por lo general hablan de agentes, es frecuente que los posestructuralistas lo hagan de sujetos con agencia. Pero la agencia no se reconoce en esta investigación como una cualidad que posean algunos individuos sí y otros no, sino como una capacidad que, en mayor o menor medida, ejercen todos ellos con todas sus implicaciones.

No se niega que las acciones de todas las personas están influenciadas por reglas y pautas establecidas socioculturalmente, pero sólo hasta cierto punto. Se reconoce la ejecución de *performances* -siguiendo a Goffman- como

⁵⁵ Felipe López Veneroni, "Conceptos elementales de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens", *Infiniciones*, 15 de febrero de 2012, acceso el 9 de marzo de 2018, <http://www.infiniciones.blogspot.mx/2012/02/conceptos-elementales-de-la-teoria-de.html>.

expresiones dramatizadas, siempre empíricamente reales y legítimas, provenientes del dominio de un lenguaje y no de un libreto, y tendientes a la socialización.⁵⁶

En este sentido, es importante destacar el carácter interactivo y múltiple del concepto, que lo enlaza estrechamente con la identidad. Cuando los individuos realizan *performances* no sólo actúan (como acción, no actuación) como hombre o mujer, cisgénero o transgénero, heterosexual u homosexual, masculino o femenino, también como mexicano o alemán, caucásico o afrodescendiente, budista o ateo, de clase media o baja, y todo eso simultáneamente, por lo que difícil, si no imposiblemente, una persona llevará a cabo un *performance* igual al de otra. No se trata de un permanente hacer sin nunca llegar a ser, sino -justo lo contrario- una interacción en la que se expresa el conjunto de dimensiones identitarias de cada persona al mismo tiempo que se reconstruye.

Si con anterioridad a un *performance*, la performatividad del género y la sexualidad, según Butler, apunta a la producción de un sujeto a partir de su corporalidad, aquí -acorde con la visión fenomenológica asumida- se entenderá como la construcción subjetiva de un agente en lo que respecta específicamente al anclaje entre expresión de género e identidad de género y orientación sexual, dejando los aspectos más complejos de la constitución identitaria a teorías más profundas, como las mencionadas a lo largo de este capítulo.

⁵⁶ Goffman, *La presentación de la persona...*, 84-85.

CAPÍTULO SEGUNDO

DE LOS ERASTES A LOS GAYS

*Perversión fascista para Stalin,
decadencia comunista para Hitler,
vicio católico para los hugonotes,
vicio hugonote para los católicos.
Para el burgués es cosa de la chusma,
para la chusma, vicio del burgués,
para el Oriente, drama de Occidente
y para el Norte, lo típico del Sur.*

Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe

La historia de la comunidad *bear* es breve aún; su conformación data apenas de los años ochenta del siglo pasado y entre sus comienzos en Estados Unidos y su consolidación en países de todos los continentes pasó menos de una década, muy poco tiempo si se compara, por ejemplo, con el propio movimiento gay a partir del cual se originaron.

A pesar de lo reciente y rápido de su surgimiento, no cabe duda -como en el caso de cualquier grupo social- de que no fue un hecho espontáneo, sino que fue el resultado -desde luego, coyuntural y no previsto- de una serie de eventos históricos de muchos años atrás, con su antecedente inmediato en los sucesos ocurridos en Nueva York dos décadas antes y la construcción del modelo gay de organización de las prácticas homosexuales.

Conocer algunas de las circunstancias que, aunque lejanas en tiempo y lugar, no sólo rodearon sino precedieron a estos fenómenos es indispensable

para empezar a comprender tanto la manera en que se formó un grupo con la intención de demandar reconocimiento a identificaciones, prácticas y expresiones no hegemónicas de lo gay como las dinámicas que llevaron a algunos de sus integrantes a establecer representaciones igualmente dominantes de lo *bear* y rechazar a quienes no se ajustaran a ellas.

Se hará un repaso breve pero sustancioso de las circunstancias que posibilitaron, establecieron y delinearon las razones tanto de su constitución como de la forma que tiene hoy, empezando por una pronta revisión de la manera como se ha significado a este grupo en distintos periodos y espacios desde la Antigüedad -por lo que se tratará de un recuento primordialmente semántico- para después enfocarse en los sucesos ocurridos a partir de los años setenta del siglo pasado, cuando las manifestaciones de varias décadas a favor de la homosexualidad, hasta entonces episódicas, comenzaron a constituirse en una serie de acciones significativas, coordinadas y constantes.

Contrario a la creencia popular de que la diversidad sexual es un fenómeno moderno y occidental, su existencia a lo largo de la historia, cuando menos desde la Antigüedad Clásica, ha sido documentada junto con la presencia de manifestaciones a favor y en contra de su reconocimiento. Por supuesto, sus expresiones no eran nombradas de la manera en que se hace ahora, de hecho, no había ni en el griego ni en el romano clásicos vocablos que hicieran referencia a la homosexualidad, la homofobia ni lo trans tal como se conocen hoy, si bien las tres eran prácticas más o menos habituales en aquella época.⁵⁷

⁵⁷ Cabe aclarar que es común en muchos textos históricos exagerar la apertura que había hacia la homosexualidad en el periodo grecorromano clásico. Es verdad que ésta era, en términos generales, más o menos aceptada, pero dentro de límites muy bien establecidos acerca de quiénes tenían permitido practicarla con quién y de qué manera. Las convenciones sobre identidad y expresión de género, por su parte, eran reglamentadas rígidamente y sus transgresiones, reprobadas. Byrne Fone, *Homofobia: una historia* (México: Océano, 2008): 35-36, 51-52.

Por poner algunos ejemplos que den una idea general de la concepción que se tenía de la diversidad sexual en aquella época, para los griegos, la *paiderastia* era la forma más común de amor y sexualidad entre hombres (aunque no la única); hacía referencia a la relación entre un hombre adulto y uno joven que, además, involucraba aspectos de formación ciudadana.⁵⁸ Sus roles se denominaban con términos como *erastes*, *eispnelos* o *philetor* para el adulto y *eromenos*, *pais*, *paidika*, *aitas* o *kleinos* para el joven. *Malakos* y *androgynos* eran las palabras usadas para llamar, con un sentido peyorativo, a los hombres que tenían una conducta con rasgos considerados afeminados según los parámetros de la época, como debilidad física o moral y promiscuidad sexual.⁵⁹

Los romanos, por su parte, tenían normas similares para las prácticas y expresiones sexogenéricas diversas y también contaban con una variedad de sustantivos y adjetivos para los hombres homosexuales y/o afeminados, según su papel en la relación y el tipo de ésta: *puer*, *ephebus*, *frater*, *catamitus*, *concupinus*, *exoletus*, *spintria*, *draucus*, *pathicus*, *cinaedus*, *fellator*, *irrumator*, *effeminatus*, *mollis*, *tener*, *debilis*, *tremulus*, *inbellis*, *morbosus*, *kinaidos*. Pero algunos de estos términos ya conllevaban un juicio negativo hacia estos actos e iban delineando de forma más clara una ideología homofóbica.⁶⁰

Tiempo después, judíos y cristianos producían textos en los que repudiaban explícitamente cualquier tipo de homosexualidad por considerarla una conducta emblemática del paganismo decadente, basados en una inadecuada interpretación de la Biblia acerca de la destrucción de Sodoma. La equivocada traducción de un verbo reforzó la percepción negativa que ya tenía la homosexualidad y el gentilicio sodomita se convirtió en el término que por

⁵⁸ El concepto filosófico *paiderastia* no es de ninguna manera equivalente a la actual pederastia. Los griegos condenaban el abuso sexual de niños tanto como se hace ahora, sin embargo, las nociones de infancia, adultez y otras etapas de la vida humana eran drásticamente distintas entonces. Fone, *Homofobia...*, 38-39.

⁵⁹ Fone, *Homofobia...*, 37, 51.

⁶⁰ Fone, *Homofobia...*, 71-72, 77-78.

mucho tiempo se utilizó para nombrar despectivamente a los hombres homosexuales o que se sospechara que lo fueran.⁶¹

De esta manera, durante la Edad Media, la ideología homofóbica alcanzó el rango de ley en el derecho canónico de la iglesia católica romana, que clasificó este tipo de actos sexuales (y por consiguiente identificó a quienes los cometían) como pecaminosos y criminales debido a su finalidad no procreadora (por lo que eran más graves incluso que la violación o el incesto heterosexuales, convirtiéndolos así en el peor de todos los pecados después del homicidio).⁶²

Esta condición de ilegalidad se mantuvo por lo menos tres siglos más después de terminado el Medioevo y se presentó en prácticamente todos los Estados del mundo, incluidos no católicos ni occidentales.⁶³ No fue sino hasta 1791 cuando un país, Francia, despenalizó la homosexualidad por primera vez en la historia, como consecuencia de su Revolución. La mayoría de las naciones europeas y varias en otros continentes siguieron su ejemplo lo que restó de ese siglo y a lo largo del siguiente, aunque varias más esperaron hasta el XX o el XXI y hasta la fecha más de setenta países siguen castigando los actos homosexuales incluso con pena de muerte.⁶⁴

La prohibición no impidió del todo el surgimiento de reacciones a favor del libre ejercicio de la homosexualidad. Desde el siglo XI hubo literatura que defendía y hasta elogiaba el erotismo entre hombres y entre mujeres, aunque era

⁶¹ Fone, *Homofobia...*, 111-155.

⁶² Aunque las políticas de la época sobre sexualidad reproductiva prohibían cualquier relación no procreadora debido a la necesidad de repoblar Europa tras la peste negra, la homosexualidad ya estaba decretada como crimen con anterioridad. La epidemia no fue notoria sino hasta mediados del siglo XIV, sin embargo, en 1292 ya se había llevado a cabo la primera ejecución por sodomía de la que se tiene registro. Fone, *Homofobia...*, 163, 204, 261.

⁶³ Sólo poco más de una decena de países en el mundo nunca han penalizado la homosexualidad, pero todos los casos son de Estados que, en la segunda mitad del siglo XX, se independizaron de otros (Francia y Bélgica) que ya entonces la habían despenalizado en sus respectivas leyes y, aún así, se han encontrado en la mayoría de ellos otras formas de llevar a cabo actos de discriminación homofóbica desde el ámbito jurídico e incluso en algunos se han presentado propuestas para hacer ilegal la homosexualidad por primera vez en su historia. Aengus Carroll y Lucas Ramón, *Homofobia de Estado. Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento* (Ginebra: ILGA, 2017): 26-38.

⁶⁴ Fone, *Homofobia...*, 365; Carroll y Ramón, *Homofobia de Estado...*, 39-42.

poca y opacada por su contraparte, que lo ridiculizaba, llevándola a casi desaparecer en el siglo XIII para no resurgir sino hasta el Renacimiento. También, a partir del siglo XIV y, sobre todo en el XVIII, filósofos, criminólogos e, incluso, religiosos, abogaron por la legalidad de la homosexualidad, aunque sólo de manera episódica.⁶⁵

La despenalización, por su parte, tampoco implicó la desaparición de la intolerancia social, que se mantuvo a lo largo del Renacimiento y la Ilustración y, de hecho, se fortaleció durante la época victoriana, aunque al menos contrastada por notables expresiones artísticas homoeróticas como no se habían visto en muchos siglos, gracias a la relativa seguridad que ofrecía la aún incipiente legalidad.⁶⁶

Durante el siglo XIX, la homofobia institucional creció en la esfera médica, sin abandonar del todo la religiosa y la jurídica; los homosexuales empezaron a ser considerados -además de pecadores y criminales- enfermos mentales. Así, desde la psiquiatría, se inventaron los términos pervertido, invertido y anormal sexual para describir a los individuos cuya sexualidad distaba de la conducta regular de la mayoría de las personas, y se discutió si se trataba de una condición innata o adquirida y cómo debía tratarse.⁶⁷

A raíz de esto, continuaron las acciones de defensa de la diversidad sexual -ya más sostenidas que cien años atrás- y empezaron a buscarse nuevos términos con los que nombrar a los hombres y mujeres que se sentían atraídos a otros de su mismo sexo, sin la carga negativa de la iglesia, la ley o la ciencia. La visión que dominó entonces entre los activistas pioneros fue la de la homosexualidad como un tercer sexo, un hermafroditismo del alma, una hibridación psicológica entre lo masculino y lo femenino; como aún no se concebía la idea del amor de un hombre a otro o de una mujer a otra, se les veía como una especie de hombre-

⁶⁵ Fone, *Homofobia...*, 218-230, 350-355, 364-365.

⁶⁶ Fone, *Homofobia...*, 365-367.

⁶⁷ Fone, *Homofobia...*, 373-375.

mujer y viceversa. Se le caracterizó como una cuestión innata que, por lo tanto, no debía castigarse.⁶⁸

En 1862, Ulrichs, jurista alemán, propuso el término uranita (o uranista) para referirse a los hombres que amaban a otros (y dionita para los hombres que amaban a las mujeres), lo que dio pie al surgimiento de las palabras uranidas, tríbades y sáficas para hablar de las mujeres que amaban a otras.⁶⁹ Siete años después, Kertbeny, escritor húngaro, acuñó uno de los conceptos con los que se definiría a hombres y mujeres que gustaban de las personas del mismo sexo hasta el día de hoy: homosexual (y, en contraposición, sexualismo normal, normalsexualismo o heterosexualidad).⁷⁰ Hirschfeld, médico prusiano, por su parte, usaba por igual las palabras uranita, uranios, uranidas, homosexual, lesbiana (el cual había surgido dos siglos antes pero sin concretarse su uso) y, para referirse a los hombres y mujeres bisexuales: hermafroditas anímicos masculinos y femeninos, respectivamente.⁷¹

Con el establecimiento y la popularización del término homosexualidad en la medicina y otros contextos sociales, comienzan a darse los primeros pasos para dejar de considerarla un mero acto o práctica y empezar a delinearla como una orientación sexual que determinaba y abarcaba una dimensión importante de las personas, aunque todavía considerada negativa, lo que le valió su entrada a los manuales de enfermedades de la Asociación Americana de Psiquiatría, la Asociación Americana de Psicología y la Organización Mundial de la Salud.⁷²

De lo que paralelamente ocurría en los territorios que ahora se conocen como Norte y Centroamérica, la principal información proviene de los

⁶⁸ Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay* (Barcelona: Anagrama, 2001): 121; Xabier Lizarraga, *Semánticas homosexuales. Reflexiones desde la antropología del comportamiento* (México: INAH, 2012): 150.

⁶⁹ Uranita, uranida y dionita en referencia a los dioses Urano, Dione y una ficción poética de Platón; tríbades del griego *tribós* (frotar) y sáficas en referencia a la poeta y filósofa griega Safo. Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 148-149; Eribon, *Reflexiones...*, 121, 399.

⁷⁰ Del griego *homo* (mismo o igual) y *hetero* (otro o diferente), y el latín *sexus*. Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 149-151; Eribon, *Reflexiones...*, 399.

⁷¹ Lesbiana, en referencia a la isla de Lesbos. Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 151.

⁷² Fone, *Homofobia...*, 373; Eribon, *Reflexiones...*, 386.

documentos de los conquistadores, peregrinos (*pilgrims*) y evangelizadores españoles y británicos, por lo que data del siglo XVI en adelante y está impregnada de interpretaciones acorde con la visión europea de la homosexualidad.

Soldados y religiosos se encontraron con prácticas y representaciones que ahora denominaríamos homosexuales y transgénero en las poblaciones prehispánicas (mexicas e iroqueses, principalmente): relaciones entre personas del mismo sexo, hombres ataviados como mujeres y viceversa, deidades andróginas y hermafroditas. Hallaron también la existencia de términos para referirse a estas conductas, como *xochihua*, *cuiloni*, *patlachuia*, *yollococoxqui*, y añadieron sus propias palabras y traducciones: *bardache*, pecado nefando y, por supuesto, sodomía, con toda su carga negativa, por lo que se desconoce si ésta venía desde su origen o fue impuesta por los cronistas.⁷³ También en estas regiones hubo castigos (pena de muerte incluida), luchas legales y médicas, y el arte, tanto homoerótico como homofóbico, fue emblema de resistencia y de reacción.⁷⁴

La última década del siglo XIX y la primera del XX fueron principalmente de silencio en torno al tema de la diversidad sexual en varias partes del mundo, con la consecuencia de la invisibilización simbólica. Pero casos más o menos similares, caracterizados por conflictos con la ley, hicieron de nuevo evidente la existencia de personas homosexuales y trans, incluso organizadas en grupos clandestinos, que buscaban expresar libremente su orientación sexual o su identidad de género: los juicios contra Oscar Wilde, en 1895 en Inglaterra, y Philipp Eulenburg,

⁷³ Cabe señalar que ya en el siglo XVI la palabra náhuatl *cuiloni* designaba a homosexuales y cobardes por igual, quizá de manera similar a como lo hacen ahora palabras ofensivas como puto o maricón. Salvador Novo, "Las locas y la Inquisición", en *México se escribe con J, Una historia de la cultura gay*, coord. por Michael K. Schuessler y Miguel Capistrán (México: Temas de hoy, 2010): 250.

⁷⁴ Fone, *Homofobia...*, 433-450; Leonardo Bastida, "Lo nefando de la homosexualidad", *Letra S*, 5 de febrero de 2015, acceso el 29 de marzo de 2018, <http://www.jornada.unam.mx/2015/02/05/ls-central.html>.

en 1907 en Alemania,⁷⁵ y el Baile de los 41,⁷⁶ en 1901 en México, son algunos ejemplos.

Para los años veinte del siglo pasado la situación de la diversidad sexual de clase media y alta en las grandes ciudades del mundo occidental, incluida la Ciudad de México, era de relativa tranquilidad, derivada de los diferentes procesos de evolución y revolución cultural y política que se estaban viviendo. La tolerancia apostaba a la inclusión, no existían espacios de sociabilidad exclusivos para personas homosexuales y transgénero, por lo que la convivencia de éstas con el resto de la ciudadanía era cotidiana, aunque siempre bajo una estricta vigilancia policiaca que mantenía las cosas dentro de los límites que se consideraban aceptables y no exenta de protestas.⁷⁷

Pero, con la llegada de la Segunda Guerra Mundial y la ola de conservadurismo que se desató con ella, la represión homofóbica se incrementó a nivel global a tal grado que nuevamente arrinconó a las personas y grupos de la diversidad sexual en un ostracismo riguroso, aunque eso no eliminó -si bien disminuyó- los ánimos por la liberación que se estaba alcanzando, y los

⁷⁵ Laguarda, *Ser gay...*, 23.

⁷⁶ Cuarenta y un hombres, diecinueve de ellos vestidos como mujeres, hicieron una fiesta privada a la que llegó la policía y, sin ningún proceso legal, los detuvo y envió a diecinueve (posiblemente los que usaban ropa femenina) a realizar trabajos forzados a Yucatán, aunque la homosexualidad ya se había despenalizado en México desde 1872 (a diferencia de Inglaterra y Alemania, que no lo hicieron sino hasta 1967 y 1968). Durante varios años (y aún ahora, aunque en mucho menor medida), en México, el número 41 se asoció de forma burlesca con homosexualidad. Carlos Monsiváis, "Los 41 y la gran redada", en *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*, de Eduardo A. Castrejón (México: UNAM, 2010): 40-44, 60-61; Robert McKee, "Los cuarenta y uno: la novela perdida de Eduardo Castrejón", en *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*, de Eduardo A. Castrejón (México: UNAM, 2010): 19-22.

⁷⁷ En México, la coincidencia del nacionalismo revolucionario y la izquierda marxista en el desprecio a los homosexuales llevó, entre 1925 y 1940, a actos de repudio de parte de pintores y escritores revolucionarios y vanguardistas que incluyeron burlas y descalificaciones en sus obras, así como exigencias al gobierno para restaurar las leyes porfirianas homofóbicas y depurar la administración pública de funcionarios homosexuales. Eribon, *Reflexiones...*, 38-39; Carlos Monsiváis, "El mundo soslayado (Donde se mezclan la confesión y la proclama)", en *La estatua de sal*, de Salvador Novo (México: FCE, 2008): 27-37, 55-58; Gerardo Estrada, "Apuntes para una historia de la cultura mexicana en el siglo XX", en *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*, coord. por Roberto Blancarte (México: Colmex, 2010): 461; Carlos Monsiváis, "Homofobia", *Nexos*, 1 de marzo de 2010, acceso el 29 de marzo de 2018, <https://www.nexos.com.mx/?p=13621>;

homosexuales no fueron los únicos que luchaban por sus derechos; la liberación homosexual iba, si no siempre acompañada, al menos sí a la par de otros grupos que demandaban tolerancia y apertura (afrodescendientes, feministas, estudiantes, obreros, indígenas, presos políticos...).⁷⁸

Ya en la década de los sesenta, con el paulatino avance de estos movimientos y el aún incipiente logro de desligar procreación y placer en la sexualidad, la diversidad sexual empezó a contar con un ambiente urbano, constituido por discos y bares dirigidos específicamente a ella, regularmente operados por mafias e invadidos constantemente por la policía, ante lo cual la respuesta acostumbrada de los clientes era agresiva pero finalmente obediente. Pero la madrugada del 28 de junio de 1969, en el bar Stonewall Inn, de Nueva York, la reacción fue diferente:

La multitud fuera del Stonewall se hizo cada vez mayor, gritaba cada vez más alto y se volvía cada vez más desafiante. Las expresiones maliciosas se convirtieron en gritos de insulto, aumentó la hostilidad. Alguien lanzó una botella, rompieron un ventanal; llegó un vehículo policiaco, se intercambiaron golpes, se llevaron a cabo una serie de arrestos y de repente hizo explosión una sublevación (...)

Por primera vez que se recuerde en la historia de Estados Unidos, unos gays se habían negado a aceptar la ley que los enjuiciaba como ciudadanos de segunda clase, como enfermos, criminales pervertidos, que no merecían ser protegidos por la compasión de los rectos. En cambio, alguien gritó: “¡Quítame las manos de encima!”.⁷⁹

⁷⁸ Algunas acciones que se realizaron en Estados Unidos, en medio de investigaciones gubernamentales para desacreditar a los homosexuales, fueron la creación de la Mattachine Society, por Harry Hay, en 1951, para desarrollar una cultura homosexual propia y luchar contra leyes discriminatorias, por lo que algunos lo consideran el fundador del movimiento homosexual en aquel país; también la publicación, ese mismo año, del libro “El homosexual en América”, de Donald Webster Cory, en el que rechazaba el abordaje moral y médico del tema y proponía situarlo, en cambio, en un marco de libertades civiles y derechos humanos. Eribon, *Reflexiones...*, 39; Fone, *Homofobia...*, 533-535.

⁷⁹ Fone, *Homofobia...*, 554.

Los enfrentamientos continuaron por tres noches. Ya había sucedido, sin saberlo en ese momento y sin desestimar la importancia del resto de la historia repasada aquí, el suceso que fue el punto de partida determinante para la conformación del movimiento del orgullo que perdura hasta el día de hoy y que se recuerda como la rebelión de Stonewall, definida por Fone como “*la manifestación más espectacular de una nueva conciencia*” de la naciente comunidad de la diversidad sexual.⁸⁰

Al año siguiente se conmemoró el acontecimiento con la realización de las primeras marchas del orgullo en Nueva York, Los Ángeles y Chicago, y para 1971 ya se habían extendido a varios países europeos. Las organizaciones de la sociedad civil a favor de los derechos de la diversidad sexual se multiplicaron alrededor del mundo para cuestionar y analizar significados, informar y educar sobre el tema y, en general, trabajar en contra de la opresión, los estereotipos y los prejuicios homofóbicos.⁸¹

Dio inicio así una recomposición de muchas estructuras sociales relativas a la práctica de la sexualidad y los roles de género que, aunque paulatina, a veces lineal, muchas otras, curva, y otras tantas, en reversa, sí ha sido mucho más dinámica de lo que había sido en cualquier otro momento histórico, al menos desde la Edad Media.

Estos cambios, desde luego, se hicieron evidentes también en un plano discursivo. El término homosexual, aunque de un origen que podría decirse activista, al haber sido retomado por la medicina, aún estaba cargado de una connotación patológica. Fue por esto que se popularizó en Estados Unidos y

⁸⁰ Fone, *Homofobia...*, 553.

⁸¹ En México, las primeras fueron el Frente de Liberación Homosexual, Lesbos, Oikabeth, el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) y el Grupo Lambda de Liberación Homosexual. El FHAR se hizo presente por primera vez en 1978 en una protesta por la liberación de presos políticos, unos meses después Oikabeth, FHAR y Lambda se unieron a la marcha por el décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco y en 1979 se llevó a cabo la primera marcha del orgullo en el país. Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 204-206; Jordi Díez, “El movimiento lésbico-gay, 1978-2010”, en *Los grandes problemas de México VIII: Relaciones de género*, coord. por Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez (México: Colmex, 2010): 137-138.

después en una gran parte del mundo la segunda palabra que contribuiría eventualmente a definir las prácticas y expresiones homosexuales como parte importante de la constitución de una identidad: gay.⁸²

Aunque el término gay, con el sentido de homosexual, llegó a México y a muchos otros países directamente de Estados Unidos, su historia y significados son mucho más variados. Sus raíces están en el provenzal *gai*, el italiano *gaio*, el franco *gahi*, el latín *gaudium* y el etrusco *cai*; en todos ellos, el significado tenía que ver con alegría, festividad, gozo o felicidad. Sin embargo, en el siglo XVIII su sentido en el inglés era disoluto o anticonformista y en el XIX hacía alusión a una conducta sexual desordenada, lujuriosa, depravada o relajada. Ya en el XX, retoma el significado original de alegre o festivo y, aunque así se mantendría hasta la década de los sesenta, desde los años veinte los homosexuales estadounidenses de la época -quizá haciendo una mezcla de los sentidos de sexualidad libre y felicidad- empezaron a usarla para referirse a sí mismos y resignificar su orientación sexual como legítima hasta que, tras la rebelión de Stonewall, se estableció su sentido como un sinónimo más o menos positivo de homosexual (que, finalmente, hacia la última década del siglo se desligaría de su uso médico y volvería al habla cotidiana tanto como gay).⁸³

⁸² Desde muchas décadas antes y alrededor del momento histórico de la apropiación de la palabra gay (aunque de origen temporal incierto) ya existía en el español una serie de términos insultantes para referirse a los hombres homosexuales, la mayoría con la intención de feminizar: ninfo, fileno, ahembrado, lagartijo, loca, mariposón, puto, puñal, volteado, desviado, del otro lado, bajarrón (derivado del gentilicio de Bulgaria, adonde solían huir los sodomitas en la Edad Media), maricón (quizá derivado del nombre María), joto (quizá derivado del baile español de movimiento afeminados); también en el inglés: *molly* (suave), *queer* (raro), *queen* (reina), *faerie* (hada), *faggot* (equivalente a puto). A pesar de su carácter peyorativo, algunos de ellos han sido retomados o, incluso, originados por las propias personas a las que hacen alusión, conformando parte de una jerga gay. Annick Prieur, *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos* (México: UNAM, 2008):49-52; Sergio Téllez-Pon, "De maricón, puñal y otras joterías", *Confabulario*, 22 de junio de 2013, acceso el 1 de abril de 2018, <http://confabulario.eluniversal.com.mx/de-maricon-punal-y-otras-joterias/>; Fone, *Homofobia...*, 321; McKee, "Los cuarenta y uno...", 20; Monsiváis, "El mundo soslayado...", 38.

⁸³ De manera similar, antes de adoptar el término gay, los homosexuales mexicanos se identificaban con la expresión "de ambiente". Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 198-201.

Algunas de las principales consecuencias positivas de este fenómeno sociocultural y discursivo fueron la creación de espacios y redes de socialización cada vez menos clandestinos (no sólo bares y antros, sino restaurantes, cafés, librerías, revistas, cines, agencias de viajes, centros deportivos e incluso iglesias), la pertenencia a una comunidad, la posibilidad de establecer mejores relaciones de pareja, así como la atribución de derechos políticos, entre los que se cuentan, hasta la fecha, además de la legalización de los actos homosexuales ya en 124 países, la despatologización de la homosexualidad de los diferentes manuales de salud entre 1973 y 1990, la prohibición de la discriminación por orientación sexual en una decena de constituciones federales y la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo/género en más de una veintena de Estados.⁸⁴

Pero también hubo efectos negativos y, como ya había ocurrido medio siglo antes, estos derechos no alcanzaron a toda la diversidad sexual por igual. Los inicios del reconocimiento social y jurídico de las personas LGBT⁸⁵ no se dieron en un momento ni espacio libre de instituciones socioeconómicas, sino que se desarrollaron dentro de una sociedad neoliberal, capitalista, patriarcal y racista, por lo que consecuentemente la comunidad en formación adquirió algunas de las características de estas dinámicas. Así, de las personas de la diversidad sexual que tuvieron la posibilidad de empezar a ejercer sus derechos, el tipo que logró mayor visibilidad fue el hombre homosexual joven, blanco, delgado o atlético, lampiño o depilado, sofisticado (sin llegar a femenino), urbano, de clase media, sociable, sensible, cosmopolita, consumista y liberal, entre otras características que fueron dando forma al que pronto se volvería el estereotipo gay. La nueva palabra, aún más que homosexual, definía ya no sólo un comportamiento sexual sino también un posicionamiento sociocultural.⁸⁶

De esta manera y a pesar de su intención reivindicativa inicial, el término gay, en su nueva resignificación, pasó a ser una categoría excluyente que hasta

⁸⁴ Laguarda, *Ser gay...*, 27; Carroll y Ramón, *Homofobia de Estado...*, 26-86.

⁸⁵ En ese momento aún no se reconocían las otras siglas que se presentarán en el capítulo primero.

⁸⁶ Laguarda, *Ser gay...*, 112-115.

la actualidad enaltece atributos y prácticas que no caracterizan a todas las personas que se identifican o aspiran a identificarse como parte de ella. Esto ha dejado fuera de las representaciones sociales de la diversidad sexual -y no se diga del reconocimiento-, en primer término, a las mujeres lesbianas y a las personas bisexuales, trans, intersexuales *queer* y pansexuales, pero también a los hombres homosexuales adultos, adultos mayores, indígenas, habitantes de zonas rurales, de clases bajas y/o con características físicas o emocionales y manifestaciones culturales diferentes a aquellas habitualmente asociadas con el modelo gay.

Entre estos otros grupos que no obtuvieron, al menos en circunstancias de igualdad, el reconocimiento y la legitimidad lograda por el activismo y el ambiente gay de los años setenta, están los *bears*. Los detalles de su historia serán revisados como parte del análisis hermenéutico en el capítulo quinto.

CAPÍTULO TERCERO

PODER VIOLENTAR, PODER DISCRIMINAR

*This world doesn't need no opera,
we're here for the operation.
We don't need a bigger knife
'cause we got guns, you better run.
We're killing strangers
so we don't kill the ones that we love.*

Marilyn Manson y Tyler Bates

Una tarea permanente en las ciencias sociales ha sido la profundización en la noción de quién es el otro. Del otro 'extraoccidental' -por lo regular centrado en la cuestión racial o étnica- se ha pasado al reconocimiento de las otredades 'occidentales' -como consecuencia de los diversos movimientos sociales conformados a partir de mediados del siglo pasado (las mujeres, la niñez, las personas con discapacidad...)- para llegar recientemente al interés por la confluencia de múltiples dimensiones de otredad en una misma persona, los otros de los otros, los doble y triple y cuádruplemente desconocidos.

Ya en el capítulo primero se profundizó en la manera como la constitución de una identidad interviene en la conformación de grupos de pertenencia y referencia; en éste se partirá del proceso complementario de diferenciación de aquellos grupos con los que los individuos no sólo no se identifican sino hacia los cuales sienten un abierto y profundo rechazo. De este modo, se explicarán, desde una perspectiva relacional y significativa, las dinámicas de violencia y

discriminación que a partir de ello se generan con motivo de la orientación sexual y el cuerpo.

En lo que Bourdieu llamaría un ejercicio de sociología espontánea, suele afirmarse que, ahora más que hace algunos años, las sociedades son más violentas. Si dejamos de lado los grandes sucesos bélicos para concentrarnos en los hechos de todos los días, es verdad que actualmente es más común ver actos de violencia en hogares, escuelas, centros de trabajo, lugares de esparcimiento, las calles... aunque también es posible que esta escalada, más que una realidad que pueda calificarse de objetiva, se deba a diversas dinámicas sociales que han llevado a caracterizar la violencia de una forma distinta a antaño y, por lo tanto, a que su reconocimiento e identificación también se hayan modificado en comparación con otros tiempos.

Frecuentemente, se ha intentado delimitar, categorizar, explicar y comprender a la violencia por sus causas (la cultura, disposición de armas, mala educación...), sus manifestaciones (insultos, golpes, prejuicios...) o sus consecuencias (rezago escolar, pobre nivel de vida, baja autoestima...); también por el grupo al que pertenece la o las personas agredidas (violencia sexista, racista, clasista...), el lugar donde ocurre (laboral, escolar, familiar...), qué aspecto de las personas daña (psicológica, física, económica...) o en qué nivel (estructural, institucional, cultural) o espacio de la sociedad se presenta (política, mediática, religiosa...).⁸⁷

Pero, si bien todas estas emociones, ideas, actos y categorías la describen, ejemplifican y sistematizan acertadamente, ninguna de ellas ofrece una definición suficientemente compleja y, a la vez, concreta para abordarla

⁸⁷ La violencia se ha estudiado fundamentalmente como un problema de salud o seguridad pública. Desde luego, hay abordajes más complejos desde las humanidades, como la historia y la filosofía, sobre todo a partir del siglo XIX, de Benjamin y Arendt a Žižek y Butler, pero es hasta este siglo que, de la mano de académicos como Collins, Tilly, Wieviorka o Joas toma un lugar importante en las ciencias sociales. Nelson Arteaga, "Pensar las violencias en la vida democrática" (conferencia, UNAM, 21 de octubre de 2015); Martha Patricia Castañeda y Patricia Torres, "Concepciones sobre la violencia: una mirada antropológica", *El cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, año 30, núm. 191 (2015): 8.

conceptualmente más allá de las diferentes formas que toma según el lugar y el tiempo en el que se expresa. Por otra parte, aunque es usual pensar en la violencia como una suerte de acto antisocial, incluso patológico, esta percepción aleja su estudio del área de las ciencias sociales.

En este capítulo se sostendrá que, aunque a punto de dejar de serlo, la violencia sí es un fenómeno de construcción, no sólo propiamente humana, sino social, y no una especie de objeto con existencia independiente a los seres y dinámicas que lo generan. Esto permite reinsertar su análisis en el marco de las experiencias e interacciones de una sociedad y abordarlo como un problema social en su justa complejidad.

Además, se revisarán los conceptos de *self*, de Giddens, y autorreificación, de Honneth, para detallar la forma en que la percepción violenta y discriminatoria que otros tienen acerca de un grupo va internalizándose en quienes pertenecen a él.

A. Cuando poder se vuelve abusar

Con la aceptación emocional de la realidad del mundo exterior y sus rutinas -explica Giddens- los agentes sociales no sólo dan origen a su identidad sino que también llegan al aprendizaje de lo que es el no-yo.⁸⁸ Es decir, la identidad surge y se afirma a partir del establecimiento de semejanzas pero también de diferencias con los otros, según las representaciones que cada individuo se haya formado de sí mismo y los demás.⁸⁹ *"Identidad significa destacar: ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar"*, afirma Bauman.⁹⁰

En su estudio de los grupos de referencia, Merton clasificó éstos en positivos y negativos, es decir, los que orientan a los individuos a aceptar sus normas y los

⁸⁸ Giddens, "Modernidad y autoidentidad", 51.

⁸⁹ Giménez, "La identidad social...", 188.

⁹⁰ Bauman, *Comunidad...*, 10.

que no sólo no los propician a esto, sino que motivan en ellos la formulación de contranormas.⁹¹ Esta organización conduce a la elaboración de complejos sistemas simbólicos que atribuyen a sus integrantes códigos y pautas que generan en y hacia ellos y los otros juicios y valoraciones.⁹²

Pero el insalvable establecimiento de diferencias con respecto a los otros usualmente se matiza con el encuentro de semejanzas, fluctuando entre el diálogo y la exclusión, lo que evita rupturas categóricas y herméticas entre las personas. Aunque las perspectivas de unos y otros sobre este mundo intersubjetivo difieran y hasta se conflictúen, los esquemas tipificadores y la rutinización de la vida cotidiana, por medio de lo cual los agentes sociales se aprehenden entre sí, permiten la reintegración continua de lo problemático en el campo de lo no problemático.⁹³

Sin embargo, hay ocasiones en las que la rutina de alguien es interrumpida por otros al extremo de no poder interpretar la coexistencia de sus realidades. En estas rupturas aparecen formas de superación de los problemas que, lejos de pretender el entendimiento o al menos la conciliación con el otro, aspiran a su eliminación.⁹⁴

Collins y Tilly coinciden en abordar la violencia como el resultado de una disrupción en los procesos, mecanismos y rituales de las interacciones sociales por las tensiones puestas en juego a partir de ideas, emociones, motivaciones y patrones de comportamiento, es decir, en vez de observarla como un problema individual, subjetivo o, por el contrario, uno estructural, macrocausal, se enfocan en los aspectos relacionales entre los agentes y de éstos con la sociedad. ¿Pero cómo explicar esta perspectiva?⁹⁵

Una definición básica pero sustancial de violencia la refiere como el uso o amenaza del uso indebido de la fuerza o el poder entre individuos o grupos para

⁹¹ Merton, *Teoría y estructura sociales*, 382.

⁹² Giménez, "La identidad social...", 189-191.

⁹³ Berger y Luckmann, *La construcción social...*, 40-49.

⁹⁴ Berger y Luckmann, *La construcción social...*, 40-42.

⁹⁵ Arteaga, "Pensar las violencias...".

resolver conflictos u obtener beneficios. Aunque en ocasiones se enfatiza la condición deliberada del acto, puede ser que ejercicios violentos se lleven a cabo sin la intención o, incluso, sin la conciencia de cometerlos pero sin que por ello dejen de ser tales.⁹⁶

¿Qué quiere decir la adjetivación del uso del poder como 'indebido'? ¿Es que puede haber un uso 'debido' del poder? Ciertamente, Weber definió al Estado como el instituto que mantiene la pretensión del monopolio legítimo de la coacción física,⁹⁷ ¿pero qué pasa cuando actos de poder se ejercen fuera del poder disciplinario institucional (político, militar, económico...) o exceden la dimensión física para llegar a la psicológica o simbólica?

Ayala hace hincapié en la importancia de concebir al poder como una acción y no cosificarlo como un objeto que puede ser tomado;⁹⁸ no se trata de una propiedad sino de una capacidad de los agentes sociales: la de intervenir en el mundo con la consecuencia -intencional o no- de influir sobre un curso o estado de cosas en él.⁹⁹

De lo anterior se concluye que todos los agentes sociales siempre 'tienen' poder, o para decirlo correctamente, siempre tienen la capacidad de ejercer poder sobre otros, en distintos niveles, según sus recursos tanto materiales como simbólicos; por esto, las relaciones sociales deben entenderse siempre, todas, como relaciones de poder, un aspecto sólo analíticamente separable del resto que las constituyen, pues no consiste en una conducta aislada o un momento particular.

Ya que, para ejercer poder, los agentes sociales tienen a su disposición distintos recursos en diferentes momentos, incluso en las condiciones de mayor

⁹⁶ Giddens, *Sociología* (Madrid: Alianza, 2000), 741; Silvia Conde, *Entre el espanto y la ternura. Formar ciudadanos en contextos violentos* (México: Cal y Arena, 2011), 77.

⁹⁷ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002), 43-44.

⁹⁸ Fernando Ayala Blanco, *Reflexiones sobre hermenéutica, arte y poder* (México: UNAM, 2014), 77.

⁹⁹ Giddens, *La constitución...*, 51.

subordinación, las interacciones entre ellos serán usualmente asimétricas, dialécticas y también cambiantes constantemente entre la autonomía y la dependencia; el poder es un contrato social que constriñe y habilita a la vez.¹⁰⁰

Por eso, la asociación entre poder y violencia es solamente parcial, pues depende de la manera en que cada agente haga uso de esta capacidad que tenga como resultado crear o dominar.¹⁰¹

Se dice que un ejercicio de poder se vuelve abusivo cuando a través de su realización se llega a coaccionar la libertad de alguien, pudiendo esta coacción ser legítima o ilegítima. Mientras que un abuso legítimo del poder, para ser considerado tal, debe mantenerse dentro de un marco socialmente convenido en el cual ciertos actos de coerción resulten aceptables, un abuso ilegítimo -lo que aquí será definido como un acto de violencia- es una coerción que no se sitúa al interior de ningún marco común reconocido o contraviene uno abiertamente.

Además de abordar a la violencia desde una perspectiva sociológica es posible destacar sus implicaciones comunicológicas si la observamos también como el resultado de un colapso o un desinterés en los intentos de acción orientada al diálogo. Si la violencia es un acto social -aunque sea límite-, entonces debe haber algo que se exprese en y con ella, un significado que permita interpretarla como una forma simbólica.¹⁰²

Quizá ello contribuya a la posibilidad de identificar actos violentos desde una posición intersubjetiva en la que puedan reconocerse tanto la intencionalidad del violento como la percepción del violentado sin que dependa plenamente de la subjetividad de los agredidos pero tampoco de la conciencia que puedan tener o no los agresores.

Conceptualizar la violencia de esta manera orienta a poner el énfasis en los contextos particulares en los que se manifiesta. No se desestima así la

¹⁰⁰ Giddens, *La constitución...*, 52.

¹⁰¹ Giddens, *La constitución...*, 204; Ayala, *Reflexiones...*, 80.

¹⁰² Arteaga, "Pensar las violencias...".

importancia de su dimensión estructural, que es la base del problema, al disponer las reglas y recursos para la organización de los principios y propiedades de un sistema social (como se vio con el concepto de dualidad de estructura en el capítulo primero). Es verdad que toda violencia, de alguna manera, se asienta en estructuras sociales articuladas en amplios espacios y por largos periodos, sin embargo, su carácter simbólico, abstracto, las hace difíciles de alcanzar más que analíticamente. Al mismo tiempo, estas estructuras se evidencian, actualizan y transforman de muy variadas formas en relaciones e instituciones a las que es más fácil acceder pragmáticamente. Ya que estructuras y relaciones se constituyen mutuamente, es necesario detectar esas singularidades para abordar el problema de manera efectiva.¹⁰³

Volviendo al debate general sobre la violencia, cuando, además, el abuso de poder llega al grado de establecerse en contra de un sector específico en un sistema social determinado por cierta extensión de tiempo, es muy probable que haya cuestiones identitarias involucradas. Si los grupos de pertenencia y referencia que se conforman a partir de las identidades e identificaciones se cierran demasiado sobre sí mismos, la diversidad puede verse como una amenaza o simplemente como una alteridad sin valor a la que puede desaparecerse sin que pase nada.

A este fenómeno, Honneth lo define, con el nombre de reificación, como la negación del reconocimiento a los otros en la praxis social debido a esquemas de pensamiento -prejuicios-¹⁰⁴ que no son compatibles cognitivamente con las

¹⁰³ Arteaga, "Pensar las violencias..."; Castañeda, "Concepciones...", 8.

¹⁰⁴ Que la violencia esté basada en buena medida en prejuicios es una razón más por la que aspirar a modificar, al menos plenamente, las estructuras simbólicas de la sociedad puede resultar una tarea prácticamente imposible. Los prejuicios -señala López Veneroni- "se expresan como la contraparte negativa del pensamiento mitológico (...) Pueden soterrarse temporalmente, según predomine cierto espíritu de la época, pero apenas se abre el más mínimo resquicio (...), resurgen con enorme virulencia. Y nunca acaban de desterrarse por completo porque el pensamiento mitológico -tanto en su aspecto creativo como en su aspecto negativo- está enraizado en el inconsciente y la cultura". López Veneroni, "La persistencia del mito racial o el mito del eterno retorno", *Acento*, 14 de agosto de 2017, acceso el 11 de julio de 2018, <http://acento.com/2017/08/14/la-persistencia-del-mito-racial-o-el-mito-del-eterno-retorno>.

situaciones de esa misma praxis; la consecuencia es una interpretación selectiva que reduce la atención hacia los datos significativos de los hechos sociales.¹⁰⁵ Así, por ejemplo, 'el gay' se vuelve un personaje único con rasgos esenciales e inalterables que se vuelven extensibles a todos los que son como él, radicalizando las diferencias que lo vuelven otro.

Las estrategias sociales de aniquilación simbólica de la diferencia fueron explicadas por Lévi-Strauss a partir de dos conceptos: la antropoemia, que simplemente anula a los otros apartándolos de las interacciones sociales, y la antropofagia, que elimina, no a los otros, sino a su otredad, es decir, su condición de otros, mediante la transformación de sus rasgos culturales distintivos percibidos como temibles en aquellos característicos del grupo dominante.¹⁰⁶

Otro par de conceptos útil para explicar las interacciones violentas es el de identidades depredadores y víctimas. Appadurai define a las primeras como grupos que demandan la restricción, degradación o eliminación de las segundas, sobre todo en momentos críticos de diferenciación social, como el que vivimos actualmente, derivado de la violencia exacerbada, la globalización acelerada y la gran incertidumbre propias de la modernidad tardía.¹⁰⁷

Tanto las estrategias de Lévi-Strauss como las identidades de Appadurai pueden observarse, en varios niveles, en el caso de la diversidad sexual. Para empezar, que la identidad gay fue dotada de atributos que la asemejaron a lo que la cultura dominante esperaba de ella, a fin de hacerla, al mismo tiempo, ocultable y reconocible, es decir, pasó de la antropoemia a la antropofagia y, sin dejar del todo de ser una identidad víctima del heterosexismo, se volvió una identidad depredadora para el resto de los grupos de la diversidad sexual, que

¹⁰⁵ Ideas similares han sido ampliamente estudiadas con diversos nombres, como cosificación u objetivación, por teóricos entre los que se cuentan Marx, Weber, Simmel, Heidegger o Dewey, y comprendidas bajo el denominador de reificación por Lukács. Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires: Katz, 2007), 11-12, 97.

¹⁰⁶ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Barcelona: Paidós, 1988): 378.

¹⁰⁷ Arjun Appadurai, "Los nuevos territorios de la cultura: globalización, incertidumbre cultural y violencia", en *Claves para el siglo XXI*, dir. por Jérôme Bindé (Barcelona: UNESCO, 2002): 187.

permanecieron dominados o anulados tanto por la heteronormatividad como por el modelo gay. Tal como ocurrió años después con la creación del *superbear* en oposición al *bear* 'común', lo que se detallará en el capítulo quinto.

La invalidación del otro, en la búsqueda de legitimidad para uno mismo y el grupo de pertenencia, se presenta no sólo en personas o sectores 'libres de otredad' (si es que los hay) sino en todos los niveles en que determinados grupos se subordinan entre sí desde sus distintas posiciones de otredad. Violentados y violentos -y por las mismas razones- son a veces las mismas personas; todos son otro para alguien más. "*Todas las personas a lo largo de la historia hemos ejercido el poder o padecido sus efectos por lo menos alguna vez en nuestra vida, en distintos niveles e intensidades*", apunta Ayala.¹⁰⁸

B. ¿Toda violencia es discriminatoria y toda discriminación es violenta?

Una vez delimitada la violencia como un problema sociológico y comunicológico, y no sólo psicológico, histórico o filosófico, es posible seguir trazando el camino a la definición de la homofobia, la lipofobia y el etarismo como formas particulares de abuso de poder. Para esto, es pertinente introducir ahora el concepto de discriminación.

Debido a su inserción más o menos reciente al vocabulario de las ciencias sociales,¹⁰⁹ pero también a su rápida popularización en el lenguaje coloquial, su

¹⁰⁸ Ayala Blanco, *Reflexiones...*, 70.

¹⁰⁹ Si bien su instalación en el discurso político se origina en el siglo XVIII, con las rebeliones europeas y el establecimiento de democracias liberales, es hasta que finaliza la Segunda Guerra Mundial que se consolida más o menos globalmente como un problema social importante. En México, a pesar de la existencia de pobreza, marginación y otros conflictos, la discriminación -comprendida de manera limitada como racismo- no era considerada una de sus causas debido principalmente a los intentos de imponer una identidad nacional posrevolucionaria homogénea, lo que retrasaría su identificación hasta finales del siglo XX. Carlos Díaz de la Torre, "Prólogo", en *Derecho a la no discriminación*, coord. por Carlos de la Torre (México: UNAM, Conapred, CDHDF, 2006): IX-X; Luis Díaz Müller, "América Latina: derechos sociales y desarrollo", en *Derecho a la no discriminación*, coord. por Carlos de la Torre (México: UNAM, Conapred, CDHDF, 2006): 8.

significado aún resulta objeto de variadas discusiones y distorsiones que dificultan su reconocimiento y, por lo tanto, su cumplimiento.

Según Rodríguez Zepeda, *"la discriminación es una conducta, culturalmente fundada y sistemática, y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo¹¹⁰ o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales"*.¹¹¹

Si bien es un concepto muy cercano al de violencia, cuando ésta se basa en cuestiones identitarias, hay dos factores, de orden más jurídico que sociológico, que la caracterizan: sus motivos y sus consecuencias. En principio, la discriminación -entendida llanamente como separación, distinción o elección de algo o alguien por encima de otra cosa o persona- no tiene un sentido despectivo ni involucra criterios axiológicos.

Pero, para efectos sociales, dado que dicha definición sería excesivamente abarcadora, la discriminación debe originarse en la percepción de inferioridad que se tiene de alguien en razón de un atributo considerado injustamente desagradable y tener como resultado poner en riesgo bienes y oportunidades a los que esa persona tiene derecho. La orientación sexual, la apariencia física o la edad serían, por ejemplo, motivos discriminatorios para distinguir a alguien, y negar, por ello, el pleno ejercicio de sus derechos civiles, sociales o, incluso, políticos, como el acceso al matrimonio, a un sitio de

¹¹⁰ Cabe aclarar que no se considera aquí que existan prejuicios 'positivos', pues cualquier esquema de pensamiento que conduzca a identificar a un grupo de personas por uno o pocos rasgos considerados esenciales, por optimistas o favorables que éstos sean, implican una minimización del resto de sus características y, por tanto, una simplificación de su complejidad individual. Decir, por ejemplo, que los gays son sensibles puede llevar a su exclusión en áreas educativas o laborales consideradas 'duras' o que los hombres son valientes, al rechazo a expresar sentimientos.

¹¹¹ Jesús Rodríguez Zepeda, "Una idea teórica de la no discriminación", en *Derecho a la no discriminación*, coord. por Carlos de la Torre (México: UNAM, Conapred, CDHDF, 2006): 43.

esparcimiento público o a la educación, serían ejemplos de consecuencias discriminatorias.

En principio, se entenderá la discriminación como una forma particular de violencia, es decir, un abuso de poder, pero caracterizado por la profunda y extendida asimetría en la relación de poder existente entre los involucrados (por el contrario, la violencia -sin dejar de ser tal- no sería discriminatoria cuando se ejerce entre iguales o es meramente episódica, ya que, aunque sí hay abuso de poder, éste no resulta en la negación de derechos a alguien con base en su identidad).

Quizá ha sido una equivocación considerar a la violencia y a la discriminación como fenómenos diferentes, sólo interrelacionados como secuela uno del otro, más que dependientes directamente entre sí. Posiblemente resulte más efectivo, al menos para fines sociológicos, pensar la discriminación como una manifestación violenta por sí misma, aunque con ciertos matices particulares dependiendo de las circunstancias.

Uno de estos matices radica en tener presente el carácter público de la discriminación. Por regla general -con excepción de ciertos aspectos de las relaciones de parentesco regulados por la ley-, la discriminación, tal como se ha definido, no existe en el ámbito privado. Negarse -incluso si se está motivado por parámetros prejuiciosos- a convivir con alguien en el propio hogar, automóvil, redes sociodigitales, mesa en un restaurante, habitación en un hotel (pero no en las áreas públicas de esos establecimientos), si bien implica una dinámica de exclusión del otro, un acto de discriminación en el sentido llano de la palabra, no implica el desconocimiento de ningún derecho; el uso que se está haciendo del poder, en este caso, es un uso 'debido'.

Conviene revisar brevemente -antes de pasar al siguiente apartado- el concepto de violencia simbólica, por ser un tipo de violencia que, a diferencia de otros -como el físico o el psicológico- es difícil de detectar a simple vista. Cuando es simbólica, la violencia se expresa en el lenguaje (verbal y no verbal),

pero no de manera directa (con insultos, gritos o gestos ofensivos), sino veladamente, a través del sentido -alejado de la realidad- de las palabras y de las imágenes, y no de éstas por sí solas.

La violencia simbólica, explica Bourdieu, “logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza”.¹¹² “Se ejerce con la complicidad tácita de quienes la padecen y también, a menudo, de quienes la practican”, más allá de la lógica o la voluntad,¹¹³ es decir, “arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas expectativas colectivas, en unas creencias socialmente inculcadas”.¹¹⁴ Los dominados dejan de percibir sus relaciones sociales fuera de los puntos de vista de los dominadores y terminan por compartirlas con éstos, pues pareciera que no hay otros, que las cosas siempre han sido así y así están bien.¹¹⁵

Una vez delimitada la violencia en sus aspectos más generales, entonces se vuelve posible hablar de formas particulares en las que ésta se practica, sin correr el riesgo de caer en simplificaciones o en ambigüedades.

C. Homofobia

Si pudiera representarse en una sola palabra la compleja problemática de las personas homosexuales en tanto tales, ésta sería sin duda ‘homofobia’. El Día Internacional de Lucha Contra la Homofobia es, posiblemente, la fecha más significativa para la diversidad sexual del mundo después del Día del Orgullo, cuando numerosos grupos activistas, académicos y ciudadanos independientes de esta comunidad coinciden en la importancia de denunciar la discriminación en su contra y exigir el respeto a sus derechos a través de un sinnúmero de acciones artísticas, científicas y demás para alcanzar el objetivo. Pero cuando se trata de

¹¹² Bourdieu y Passeron, *La reproducción...*, 44.

¹¹³ Bourdieu, *Sobre la televisión* (Barcelona: Anagrama, 1997): 21-22.

¹¹⁴ Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Anagrama, 1999): 173.

¹¹⁵ Bourdieu, *Sobre...*, 24-26.

definir aquello contra lo que se lucha no parece haber tanta claridad ni consenso.

Uno de los principales puntos de discusión entre los estudiosos del tema ha sido el de sus causas. ¿Realmente se trata de un miedo irracional a los homosexuales, como indica el sufijo fobia?¹¹⁶ Uno de los primeros usos de la palabra del que se tiene registro es en el libro de 1972 "Society and the healthy homosexual", de George Weinberg, quien la definió como "el temor de estar cerca de los homosexuales".¹¹⁷ Tres años después, Mark Freedman definiría a la homofobia como una reacción de ira extrema y una severa perturbación que afecta a la persona que la tiene y a quienes la rodean.¹¹⁸

Este sentido del término sigue estando presente, por poner algunos ejemplos, en el trabajo de Núñez Noriega y algunos documentos oficiales del gobierno mexicano, como la Guía de Acción Pública Contra la Homofobia, elaborada por la Secretaría del Trabajo y Previsión Social, el Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH y el Sida, y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, entre otras instituciones. La organización Amnistía Internacional también comparte esta visión.

Sin embargo, no se ha demostrado que la homofobia sea efectivamente un trastorno de salud mental, como podrían serlo la claustrofobia o la aracnofobia. Por esta razón, cuando se utiliza el sufijo para hablar de cuestiones sociológicas y no psiquiátricas -la xenofobia, por ejemplo- también se le ha dado el significado de aversión exagerada, rechazo, desagrado o desprecio.

De esta manera lo usan el historiador Byrne Fone (que, de hecho, cuestiona la construcción misma de la palabra homofobia) e instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en su Documento informativo de

¹¹⁶ El sufijo fobia deriva del dios griego Fobos, identificado con el miedo y el terror, y vinculado frecuente y estrechamente con la violencia, representada por el dios de la guerra, Ares. Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 79.

¹¹⁷ Fone, *Homofobia...*, 20.

¹¹⁸ Mark Freedman, "Homophobia. The psychology of a social disease", *The Body Politic. Gay sLiberation Journal*, núm. 24 (junio de 1975): 19.

homofobia, y la Comisión Ciudadana Contra los Crímenes de Odio por Homofobia en su Informe de crímenes de odio por homofobia, y así se registra ya en diccionarios como el de la lengua española o el del español de México.

El odio es otra de las emociones frecuentemente utilizadas para definir la homofobia. De acuerdo con Lizarraga, estos dos conceptos han ido asociándose tanto que la expresión crimen de odio casi ha llegado a ser un sinónimo de crimen por homofobia (aunque el primero es más amplio) y especula si hubiera sido más acertado haber llamado a este fenómeno mishomosexualidad, por la palabra griega *misos* (aunque lo considera insuficiente por sí solo).¹¹⁹ Este enfoque puede verse en documentos como los estudios sobre homofobia de Estado de la Asociación Internacional de Gays, Lesbianas, Bisexuales, Trans e Intersexuales.

Lamas agrega a la lista el asco, no sólo como reacción biológica sino como construcción social, un asco 'ideológico'. Aunque no descarta el miedo y el odio, afirma que estas dos emociones son difíciles de reconocer por quien las siente; la primera, por vergüenza, y la segunda, por corrección política, por lo que el asco se expresa más abiertamente. Sobre el rechazo y el desprecio, sostiene que son consecuencia de este mismo. Habla de basurización simbólica como una forma de organizar al otro como elemento sobrante de un sistema social y asignarle un lugar que no debe abandonar bajo riesgo de contaminar a la sociedad.¹²⁰ Lizarraga agrega que, a través de esta actitud, los homófobos se sienten autorizados a erigirse a sí mismos como defensores contra la indecencia, la inmoralidad y el desorden público: "*No se trata de apartarse del homosexual sino de distanciar al homosexual*".¹²¹

Es posible observar lo anterior en estas declaraciones anónimas recopiladas por Lizarraga: "*A mí no me dan miedo los maricones, me dan asco*

¹¹⁹ En la mitología griega, Misos (Odio) es hijo del Deseo y hermano de Eros (Amor). Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 78-79.

¹²⁰ Lamas, "¡Qué asco me dan los gays!", *Proceso*, 10 de enero de 2010, acceso el 12 de julio de 2018, <https://www.proceso.com.mx/83233/que-asco-me-dan-los-gays>.

¹²¹ Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 80-82.

(...) *Si van a hacer sus cochinas, que las hagan donde no tengamos que verlas los demás*", "Los jotos dan asco, molestan a la gente normal", "A mí las lesbianas (...) más que miedo me dan asquito",¹²² o en esta otra del entonces gobernador de Jalisco, Emilio González: "Para mí, el matrimonio es de un hombre y una mujer (...) Al otro todavía no le he perdido el asquito".¹²³

El Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida ofrece la acepción de homofobia más acorde con esta tesis (adelante se detallará por qué), al describirla como discriminación e intolerancia,¹²⁴ que se define aquí -en oposición al concepto de tolerancia de Honneth- como la falta de disposición para reconocer al otro, con sus diferencias, como portador de los mismos derechos que uno.¹²⁵

También hay quienes prefieren abordar el problema de la definición de la homofobia a partir de sus manifestaciones. Así, la homofobia puede ser también, desde esta perspectiva, golpes, burlas, insultos, silencios, exclusión de lugares públicos, injerencias en la vida íntima, detenciones extrajudiciales, persecuciones, tortura, violaciones, asesinatos, negaciones y omisiones del derecho a la vivienda, el empleo, la salud y otros.

De hecho, la mayoría de los autores apuesta por definir la homofobia por una combinación de dos o más de sus causas o efectos, principalmente la aversión, el miedo, el odio y la violencia (como manifestación resultante más que como fenómeno generador). Lizarraga, por ejemplo, explica que:

¹²² Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 81, 97-98.

¹²³ "Gobernador de Jalisco: las bodas gay 'me dan asquito'", *Proceso*, 8 de octubre de 2010, acceso el 12 de julio de 2018, <https://www.proceso.com.mx/99849/gobernador-de-jalisco-las-bodas-gay-me-dan-asquito>.

¹²⁴ *Guía de acciones estratégicas para prevenir y combatir la discriminación por orientación sexual e identidad de género: Derechos humanos, salud y VIH* (Río de Janeiro: Onusida, 2006): 2.

¹²⁵ Rosa María Lince Campillo, "La política o el arte de generar y mantener el espacio dialógico. Consideraciones para mejorar la calidad democrática en México", *Estudios Políticos*, novena época, núm. 27 (septiembre-diciembre de 2012): 76.

La homofobia hunde sus raíces en sentimientos de rechazo que quizá se deriven de temores, al tiempo que pueden ser generadores de sentimientos de odio (...)

Si habláramos de mishomosexualidad, la premisa sería que el sentimiento de odio hacia lo homosexual deriva en acciones violentas, mientras que al hablar de homofobia se plantearía que es la sensación de miedo la que deriva en posibles expresiones de odio y en la consecuente violencia.¹²⁶

Luego, él mismo propone otra visión más interesante: pensar la homofobia como una narración plural y contradictoria de desconfianza, rechazo, indignación y miedo, por parte del homófobo, y de miedo, minusvalía y frustración, por parte del homosexual, en un intento por construirse y comprenderse (sin lograrlo) a sí mismos, entre sí y a su mundo.¹²⁷

Otro debate importante en torno el estudio del problema de la homofobia es el de su raíz, es decir, las sensaciones negativas (miedo, ira, aversión, odio, asco) que provoca la homosexualidad, ¿a qué se deben y por qué? Fone, Lizarraga y la mayoría de los estudiosos sobre el tema coinciden en situar su origen en la transgresión y subversión de las normas y parámetros del orden social, específicamente sexual, establecido, basado en la reproducción: el de las relaciones heterosexuales.¹²⁸

Vendrell explica que, aun en un mundo donde sexo y reproducción están ya plenamente desligados -incluso en las relaciones heterosexuales-, la prohibición de la homosexualidad -entre otras sexualidades no reproductivas, como la necrofilia, la zoofilia, la pedofilia y el incesto- se encuentra vigente porque, además de la reproducción biológica, implica la reproducción de grupo.

¹²⁶ Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 78, 82.

¹²⁷ Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 120-121.

¹²⁸ Fone, *Homofobia...*, 20; Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 80.

En la contemporaneidad -afirma- la sexualidad define, sitúa y jerarquiza las identidades de las personas: a través de la prohibición de tener sexo con cadáveres, animales, niños, parientes y los miembros del propio grupo sexogenérico, una persona se constituye en tanto que ser vivo, humano, adulto, familiar y hombre o mujer; por eso, el miedo en torno a su práctica parte de la amenaza de ruptura de las fronteras identitarias y las relaciones sociales que éstas instituyen; por ejemplo, de parentesco, etnicidad, religión, casta, clase o, en el caso de la homosexualidad, sexo/género.¹²⁹

La certidumbre que tienen los agentes sociales de que el mundo y sus propios parámetros existenciales son como deben ser -lo que Giddens llama seguridad ontológica-, fundamentada en el establecimiento de actividades rutinarias, habituales, se ve socavada cuando éstas se interrumpen.¹³⁰ Y ya que la identidad se constituye tanto por afinidad a unos como en oposición a otros, los heterosexuales homófobos necesitan un referente homosexual al que significar como negativo (enemigo, inferior o simplemente diferente) para reforzar su orientación.¹³¹

Lo anterior se encuentra instaurado de tal manera en las estructuras de un sistema social que difícilmente es percatado por sus integrantes, al grado de ignorar, la mayoría de las veces, el motivo de sus propias emociones homofóbicas, adjudicadas a una supuesta ley natural, divina o social. *“La homofobia -explica Lizarraga- supone una narrativa elaborada a partir de supuestos, creencias y mitos que hunden sus raíces en tiempos olvidados, en emociones aprendidas, en actitudes improntadas”*.¹³²

Con base en lo anterior, es posible concluir hasta este momento que la palabra homofobia significa un cúmulo de emociones negativas en torno a la homosexualidad, pero -siguiendo a Lizarraga- *“tampoco termina por expresar el*

¹²⁹ Joan Vendrell Ferré, “Las prohibiciones sexuales” (ponencia, IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, 12 de octubre de 2016).

¹³⁰ Giddens, *La constitución...*, 199.

¹³¹ Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 82; Fone, *Homofobia...*, 22.

¹³² Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 121.

*complejo universo de lo que implica como actitud, y sus vericuetos son difíciles de explorar... al parecer nunca terminamos de descubrirle rendijas, repliegues, raíces, brotes que amenazan con florear, repercutiendo de numerosas maneras en el vivir cotidiano".*¹³³

Para evitar o, al menos, reducir esta ambigüedad que, en última instancia, podría repercutir negativamente en la identificación de manifestaciones concretas de homofobia más allá de las enlistadas, cabe preguntarse qué tan pertinente resulta definir a la homofobia a partir de un conjunto de emociones en vez de hacerlo como una acción (sin desestimar que sea provocada por ese conjunto).¹³⁴

Por eso, acorde con la perspectiva relacional, interactiva, de esta tesis, el foco será puesto en las cuestiones sociales, no individuales, del problema, y la homofobia será definida como una forma específica de violencia y/o discriminación que se comete en contra de las personas con identidades o prácticas homosexuales, es decir, como un abuso de poder, usualmente sistemático y profundamente asimétrico, ejercido con motivo de la homosexualidad del o los agredidos.¹³⁵ No es que la homofobia pueda provocar violencia y discriminación, sino que la homofobia ya es por sí misma violencia y discriminación.¹³⁶

¹³³ Lizarraga, *Semánticas homosexuales...*, 84.

¹³⁴ Podría objetarse que hay personas que experimentan emociones de temor, enojo, desagrado, odio o asco hacia la homosexualidad pero que no llegan a manifestarlas, es decir, homófobos que no expresan abiertamente su homofobia, pero, al menos desde una perspectiva sociológica, resulta irrelevante -incluso, imposible- hablar de emociones que no se manifiestan activamente de alguna forma en las relaciones sociales.

¹³⁵ Se hace énfasis tanto en las identidades como en las prácticas relacionadas con la homosexualidad debido a las objeciones que buscan legitimar la homofobia excluyendo alguno de los dos aspectos, por ejemplo, algunas iglesias o ejércitos que afirman aceptar a los homosexuales más no a la homosexualidad. "Afirmar que no hay 'personas homosexuales', sino solamente 'actos homosexuales', equivale a descartar todas esas experiencias individuales, intensamente vividas, en las que no hace falta que los actos hayan sido practicados para que la identidad se haya construido (...) Por supuesto que hay 'personas' homosexuales y los 'actos' homosexuales no son más que uno de los elementos que permiten definirlos". Eribon, *Reflexiones...*, 77-78.

¹³⁶ Hay definiciones de homofobia que amplían los motivos de la violencia y la discriminación a la identidad de género, la expresión de género, el sexo y otras orientaciones sexuales además de

D. Lipofobia y otras discriminaciones por cuerpo

Pero, como se advirtió en el prólogo y se puntualizará en el capítulo quinto, la homofobia es apenas una de las formas de violencia y discriminación que reciben los *bears* en tanto hombres homosexuales, pues la razón que los llevó a constituirse como un grupo diferenciado dentro de la comunidad gay -sin necesariamente desintegrarse de ella, incluso buscando lo contrario- fue precisamente el rechazo, en su caso, a sus rasgos físicos más notorios, calificados popularmente como poco atractivos: el sobrepeso (lipofobia),¹³⁷ la edad (etarismo),¹³⁸ el vello facial (pogonofobia) y corporal (hirsutofobia)¹³⁹ y el

la homosexualidad, cuando éstos son excluidos del modelo dominante de la sexualidad: lo trans, lo queer, la intersexualidad, la bisexualidad y la pansexualidad (o sea, la diversidad sexual en su conjunto, tal como se le definió en el capítulo primero). También han surgido términos como lesbofobia, bifobia, transfobia y otros para abordar la problemática particular de cada uno de ellos. Dado que la muestra de esta tesis está conformada por hombres homosexuales, el abordaje en este apartado se limita a hablar de ellos.

¹³⁷ Aunque el término lipofobia se usa comúnmente para referirse al temor a engordar uno mismo, su construcción gramatical permite también que sea retomada aquí con el sentido de aversión a la gordura en general. Se evita la utilización del término gordofobia (usado popularmente con este último significado) para seguir la tradición de nombrar las fobias con base en sus raíces etimológicas (como en agorafobia u ofidiofobia, y no públicofobia ni serpienteofobia, por ejemplo). Cabe añadir que es frecuente que expresiones de lipofobia se justifiquen escudándose en una presunta preocupación por la salud de las personas con sobrepeso u obesidad –similar a los ataques homofóbicos que lanzan ciertos grupos y personas religiosas bajo el pretexto de ‘salvar el alma del pecador’-; ya que, en todo caso, las condiciones de salud, aunadas a la apariencia física, también son motivos prohibidos por las leyes mexicanas para discriminar, no se entrará en esta discusión.

¹³⁸ A pesar de que suele usarse el término etarismo como sinónimo de gerontofobia (discriminación hacia las personas mayores de sesenta años), la discriminación por edad también puede afectar a los integrantes de otros grupos etarios (los niños, por ejemplo). Para el caso de los hombres homosexuales, se considerarán sujetos de discriminación etaria aquellos que han dejado atrás la juventud, es decir, los que superan los treinta años de edad).

¹³⁹ La discriminación con motivo del vello facial y corporal está ligada directamente al racismo y al clasismo. Su origen se remonta al siglo XIX, en Inglaterra y Estados Unidos, cuando científica y popularmente se relaciona esta característica física con los hombres irlandeses, italianos, armenios, escandinavos y de otros grupos étnicos que, para los estándares de la época, eran considerados ‘no blancos’. Muchos de ellos eran inmigrantes pobres constituyentes de la clase trabajadora, por lo que el vello (junto con otros rasgos ‘excesivamente’ masculinos, como el cuerpo robusto) fue asociado con sudor, mal olor, vigor ‘animal’ y, a partir de ahí, con poca inteligencia y violencia criminal. Aunque actualmente ya no es un motivo de discriminación tan común como otros rasgos corporales, aún puede observarse frecuentemente su relación con descuido y/o suciedad, por ejemplo, en espacios laborales y educativos que -sin una justificación válida de por medio- discriminan a los hombres con barba. En un plano más bien estético, es

comportamiento y arreglo masculinos, tan distintos, inclusive contrarios, a los establecidos como típicos de los hombres gays, al grado de que una de las principales manifestaciones de esta discriminación es su desconocimiento como tales, incluso –y con mayor intensidad- por parte de sus propios pares homosexuales.

Este fenómeno se abordará aquí, de la misma manera que la homofobia, como un problema de violencia y/o discriminación con énfasis en sus expresiones en las relaciones sociales, y no como un problema de salud individual,¹⁴⁰ con el concepto de discriminación por cuerpo -abarcando desde las características fenotípicas hasta la apariencia física elegida-, un problema que, aunque pudiera pensarse superficial, tiene motivos y consecuencias complejas.

El cuerpo -siguiendo a Giddens- no puede ser comprendido en su justa dimensión sociológica si no es en íntima relación con el *self*. Con este concepto se refiere a la manera en que, a partir de su memoria y como base de su acción, un agente social se define a sí mismo.¹⁴¹ El *self* se sitúa, desde luego, en el cuerpo de los agentes, pero no debe ser entendido como una mera extensión de éste y tampoco al contrario; *self* y cuerpo sólo existen y pueden ser abordados en conjunto.¹⁴²

Sin la coherencia del *self* ni las mediaciones de las propiedades físicas y sensoriales del cuerpo con el mundo circundante tampoco habría, por lo tanto, acciones que realizar, rutinas que establecer, historias que recordar,

posible observar también la afirmación de Douglas acerca de que no son las cosas por sí mismas las que dan asco sino que estén fuera del sitio que les corresponde: el vello (en los hombres) puede ser incluso apreciado siempre y cuando ocupe las partes del cuerpo 'adecuadas' (el pecho y no la espalda, por ejemplo). Les Wright, "Introduction. Theoretical Bears", en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 23; Anna Cherry, "How women ended up removing hair from their entire bodies: a history", *Healthy Way*, 11 de mayo de 2017, acceso el 28 de julio de 2018, <https://www.healthyway.com/content/how-women-ended-up-removing-hair-from-their-entire-bodies-a-history/>; Lamas, "¡Qué asco...".

¹⁴⁰ A pesar de que en algunos casos de fobias sí puede haber factores clínicos involucrados, sólo se abordará aquí su ejercicio como manifestación de rechazo a la transgresión de la imagen legítima de un hombre gay.

¹⁴¹ Giddens, *La constitución...*, 86.

¹⁴² Giddens, *La constitución...*, 71.

interacciones que mantener, instituciones que organizar ni un sistema de seguridad básica y ontológica que sostener, todos estos, elementos indispensables de cualquier agente y, por consiguiente, sistema social.¹⁴³ *"El aquí del cuerpo no designa una serie determinada de coordenadas sino la situación del cuerpo activo orientado hacia sus tareas"*, afirma Giddens, siguiendo a Merleau-Ponty.¹⁴⁴

Todo lo anterior sólo es posible lograrlo a partir del enfrentamiento intrínseco del cuerpo con las limitaciones establecidas por los factores naturales y los recursos restringidos de tiempo y espacio con que cuenta, aunado al aprendizaje de lo que Giddens llama el gobierno reflexivo del cuerpo, es decir, el autorregistro continuo de gestos, expresiones, movimientos y posturas, aún en los detalles más aparentemente sutiles y triviales... una serie de destrezas fundadas y reguladas normativamente que deben ser conocidas por todo agente social competente, incluso si es para transgredirlas deliberadamente.¹⁴⁵

Entonces, una vez vistos los agentes sociales no como meros cuerpos móviles, pero tampoco como sólo selves que pudieran llegar a existir con prescindencia de un cuerpo, sino como seres intencionales con objetivos, es pertinente afirmar -de acuerdo con Giménez- que *"el cuerpo constituye la base y el soporte privilegiado del sentimiento de identidad"*.¹⁴⁶

Pero, ya que la identidad requiere del reconocimiento intersubjetivo para fundarse como tal, este sentimiento se forma tanto por la percepción del propio cuerpo como por las interacciones del agente con el entorno, o sea, la imagen que éste tiene de sí mismo depende en buena medida de la mirada, los juicios y los comportamientos de los demás hacia él.¹⁴⁷

Así, es posible comprender que las consecuencias provocadas por la discriminación a partir del cuerpo -entre las que se cuentan inseguridad, baja

¹⁴³ Giddens, *La constitución...*, 41, 71-72, 112, 150, 164.

¹⁴⁴ Giddens, *La constitución...*, 99.

¹⁴⁵ Giddens, *La constitución...*, 112-113, 146, 150

¹⁴⁶ Giménez, "Debates recientes...".

¹⁴⁷ Giménez, "Debates recientes...".

autoestima, depresión o autoexclusión- no se limitan únicamente a una dimensión estética. La apreciación de la apariencia física tiene también implicaciones identitarias y ontológicas con efecto en nociones como quién soy y a dónde pertenezco.

En el caso de los hombres homosexuales, Locke detecta una situación particular que puede complicar la identificación y el reconocimiento que éstos hacen de sí mismos como tales: ya que, por lo general, un joven gay no cuenta con una figura paterna o al menos familiar en la cual apoyarse para la constitución de la dimensión sexual de su identidad en tanto gay, es común que busquen ésta en la cultura popular, donde lo que encontrarán serán, mayoritariamente, imágenes de 'superhombres sexuales', que así se convertirán en objeto no sólo de deseo sino de autoevaluación.¹⁴⁸ Es por eso por lo que una frase aparentemente simple o inocente como 'no pareces gay', mientras que para algunos puede resultar un alivio, en otros puede generar incertidumbre y necesidad de reconocimiento como uno de ellos.

Por lo anterior, la búsqueda de legitimación de formas y expresiones corporales distintas a las establecidas como ideales dentro de la comunidad gay tampoco se reduce a una cuestión de simple gusto personal, sino de inclusión social; no se trata, desde luego, de obligar a todos los hombres homosexuales a apreciar como atractivos o deseables los rasgos de un *bear*, sin embargo, hay una diferencia notoria entre mostrar un válido agrado o desagrado por un tipo corporal determinado y expresar abiertamente un rechazo violento en contra de cualquiera que no cubra sus características físicas, llegando a convertirlas en requisitos que deben cumplirse para obtener el reconocimiento de una identidad.

Aún más, el cuerpo también puede ser considerado un aparato significativo que tanto proporciona y oculta información (no siempre de forma voluntaria) a partir de códigos presentacionales como se usa para reforzar la

¹⁴⁸ Locke, "Male images...", 84-85.

identidad a través de la inscripción de símbolos voluntariamente adoptados (como los tatuajes).¹⁴⁹ Afirma Goffman que "*idioma corporal, entonces, es un discurso convencionalizado. Debemos ver que es, además, uno normativo (...) Aunque un individuo pueda dejar de hablar, no puede dejar de comunicar a través del idioma corporal; debe decir ya sea lo correcto o lo incorrecto. No puede no decir nada*".¹⁵⁰ La imagen corporal es en definitiva un modo de enunciar que mi cuerpo está-en-el-mundo, asevera Heidegger.¹⁵¹

De esta manera se entiende también no sólo la necesidad personal sino la relevancia social de que los *bears* busquen su legitimación como parte de una comunidad más grande por medio tanto de los discursos que pronuncian acerca de su cuerpo como de las acciones que llevan a cabo desde ella.

E. Discriminación interiorizada¹⁵²

Hasta este punto, en este capítulo, se ha hecho énfasis en actos de violencia y discriminación que son ejercidos a partir de la construcción que han hecho los dominantes de los dominados como otros peligrosos, desechables o ajenos. Pero no se ha reparado todavía en el contradictorio -y, aun así, frecuente- hecho de que hay personas que cometen esos actos en contra de otras que forman parte del mismo grupo que ellas (y por esa misma razón) y, por lo tanto, en contra de sí mismas, de alguna manera. Es decir, una persona homosexual puede ser homofóbica; una con sobrepeso, lipofóbica, y una adulta, etarista.

¹⁴⁹ Giménez, "Debates recientes...".

¹⁵⁰ Traducción propia del original en inglés: "Body idiom, then, is a conventionalized discourse. We must see that it is, in addition, a normative one (...) Although an individual can stop talking, he cannot stop communicating through body idiom; he must say either the right thing or the wrong thing. He cannot say nothing". Goffman, *Behavior in public spaces. Notes on the social organization of gatherings* (Nueva York: The Free Press, 1966): 34-35.

¹⁵¹ En Giddens, *La constitución...*, 99.

¹⁵² La idea central de este apartado fue retomada de Luis Fernando Serrano Delgadillo y Alejandro Ávila Huerta, "Las consecuencias violentas de la reificación de las personas LGBT en el discurso periodístico", en *Cruces identitarios*, coord. por Elvira Hernández Carballido (México: Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación y Elementum, 2018): 99-113.

¿Qué ocurre cuando el grupo de pertenencia y el grupo de referencia negativo son uno solo, cuando el otro es uno mismo?

En la constitución de su *self*, si bien se trata de un proceso primordialmente activo y reflexivo, los agentes sociales reciben, al tiempo que aportan, influencias sociales de y hacia acontecimientos distantes con implicaciones globales, lo que genera una amplia variedad de posibilidades de autoidentificación. Por eso, un sentimiento de seguridad ontológica es fundamental para mantener la coherencia en las narraciones autobiográficas, a pesar de su continua revisión y enfrentamiento en los contactos del *self* con la realidad cotidiana.¹⁵³

Pero, cuando esta mediación de discursos y experiencias se da en un marco discriminatorio, las relaciones que se establecen, avalan y fortalecen en él pueden dar pie no sólo a la marginación ejercida por otros sino a la autoexclusión de los propios diferentes que no encuentran posibilidades de identificación de su *self* con los modelos estereotípicos disponibles.

Honneth -de acuerdo con Lukács- afirma que es posible observar conductas de reificación no sólo en el universo de las interacciones sociales, sino también en el de las vivencias internas, los actos mentales. Así como cualquier persona debería ser capaz de reconocer en el otro a un ser humano valioso, sensible (aunque esto no implique necesariamente una actitud bien intencionada hacia él), también debería estar en condiciones de reconocer en sí misma sus deseos e intenciones como dignos de ser activamente percibidos, aprobados, articulados y apropiados.¹⁵⁴

Cuando este reconocimiento hacia sí mismo se descuida, ignora u olvida, la forma en que se experimentan las propias vivencias y sensaciones termina por convertirlas en objetos que aparentemente pueden ser limitados a contemplarse de manera pasiva o bien a elaborarse a voluntad.¹⁵⁵

¹⁵³ Giddens, "Modernidad y autoidentidad", 34-38.

¹⁵⁴ Honneth, *Reificación...*, 80, 107-108, 122.

¹⁵⁵ Honneth, *Reificación...*, 127.

Siguiendo con Honneth, autorreificación y reificación hacia otras personas son dos fenómenos siempre paralelos (aunque determinar cuál de las dos situaciones es origen y cuál consecuencia, y en qué medida, es una discusión que deja abierta).¹⁵⁶ Una persona que se ha constituido a sí misma bajo una mirada de menosprecio por poseer ciertos rasgos que no son validados socialmente como modelos legítimos tenderá a subestimar también a los otros con los que comparte esas características (y viceversa).

El caso de las personas homosexuales es uno muy particular al respecto por la manera en que se interioriza la homofobia, pues explica Eribon que:

existe una correlación entre el aprendizaje de la existencia de los insultos y la conciencia confusa de que quien está preocupado por la palabra injuriosa es uno mismo (...) De ahí el malestar, el horror muchas veces de tener que comprenderlo cada vez con mayor precisión, a medida que los años pasan, y de tener que admitirlo, y más todavía admitir que los otros lo sepan también.¹⁵⁷

Una situación similar puede suceder con el etarismo, las personas suelen haber aprehendido sus dinámicas antes de llegar a formar parte (o reconocerse a sí mismas como parte) del grupo sujeto a esa discriminación.

Los procesos de exclusión/autoexclusión generados así pueden conducir a la conformación de cierta clase de guetos, caracterizados -a diferencia de los 'genuinos'- por ser 'voluntarios' y no forzosos, e imaginados y no necesariamente físicos. Pero cuando la agrupación aislada de personas se basa en la autorreificación no propicia la recuperación del reconocimiento perdido hacia sí mismas y las otras, por el contrario, fortalece la interiorización de la discriminación y provoca su manifestación a través de la búsqueda y establecimiento de distinciones internas que otorguen al *self* aunque sea un

¹⁵⁶ Honneth, *Reificación...*, 133.

¹⁵⁷ Eribon, *Reflexiones...*, 92-93.

mínimo de superioridad aún (y sobre todo) entre los inferiores, perdiendo de vista el verdadero punto de origen de la discriminación. Como señala Bauman:

'Los otros que son como yo' se refiere a los otros que son tan indignos como se me ha dicho y mostrado repetidas veces que soy yo mismo; 'ser aún más como son ellos' quiere decir ser más indigno de lo que ya soy (...)

Para reconquistar cierto grado de dignidad y reafirmar la legitimidad de su propio estatus a los ojos de la sociedad, es típico que los habitantes de la *city* y del gueto exageren su propio valor moral como individuos (o como miembros de una familia) y se sumen al discurso dominante de denuncia (...). Es como si sólo pudieran ganar valor devaluando a su vecindario y a sus vecinos.¹⁵⁸

Tanto la reificación como la autorreificación pueden, entonces, calificarse como ejercicios determinados de violencia simbólica, en tanto mecanismos que llevan a cabo la significación y representación socialmente avalada –y, desde luego, nada o poco realista– de ciertos grupos de personas como meras cosas insensibles, por lo tanto no merecedoras del reconocimiento de cualquier identidad o identificación (incluso estereotipo), y cuya culpabilidad no puede adjudicarse más que a una colectividad (al menos en su origen, si bien sí es posible detectar manifestaciones concretas).

De esta manera, la legitimación de los modelos excluyentes del gay y el *superbear*, provenientes del interior de las propias comunidades homosexual y *bear*, así como el establecimiento de sitios de encuentro exclusivos, son ejemplos de fenómenos que, contrario a lo que podría pensarse en un primer momento, obedecen, no a actos de reconocimiento o reafirmación de identidades e identificaciones sojuzgadas, sino al desarrollo de procesos de autorreificación, producto de la interiorización de la violencia y la discriminación originadas en las

¹⁵⁸ Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Madrid: Siglo XXI, 2006): 119.

mismas relaciones de poder abusivas que llevaron a homosexuales y *bears* a esas posiciones de dominación.

CAPÍTULO CUARTO

¿HACER O RACIONALIZAR?

*You think the only people who are people
are the people who look and think like you,
but if you walk the footsteps of a stranger
you'll learn things you never knew, you never knew.*

Stephen Schwartz

¿De qué modo es posible descubrir y analizar las maneras en las que los *bears* mexicanos se han apropiado de la historia de su comunidad, se identifican, significan y representan a sí mismos y entre sí, y, a partir de esto, pueden llegar a ejercer distintas formas de abuso de poder?

Conocer el círculo de nociones con el que la gente se define como persona y qué se esconde tras la idea que tiene de su propio carácter puede lograrse –siguiendo a Geertz- a través del estudio de las formas simbólicas con las que los individuos configuran un modo de referirse y pensarse.¹⁵⁹

Pero –como recuerda Bourdieu- que el sociólogo pretenda explicar a los sujetos que estudia partiendo únicamente de las propias palabras, razones y justificaciones de éstos -sin tener presente que, como a cualquier 'objeto' de estudio, es necesario problematizarlos, construirlos y analizarlos- implica el riesgo de caer en el empirismo radical que busca confirmar las preconociones del

¹⁵⁹ Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (Barcelona: Paidós, 1994): 76-77.

investigador en las de sus informantes sin la solidez de un marco conceptual y metodológico de por medio.¹⁶⁰

Por esto, las vías elegidas para acceder y organizar este conjunto de formas simbólicas en la comunidad bear mexicana fueron las técnicas de la entrevista semiestructurada, la etnografía participante y el análisis de datos cualitativos, para después ser analizadas por medio de un acercamiento metodológico basado en la hermenéutica profunda, de Thompson, y la mitocrítica, de Durand, y una mirada conceptual sustentada en la conciencia recursiva y discursiva, de Giddens. En este capítulo se explicará y justificará su uso y aplicación, así como la selección de la muestra, modelo de análisis, guías, cuestionarios y otros parámetros.

A. Conciencia recursiva y conciencia discursiva

Para formular su teoría de la estructuración, Giddens retoma una serie de conceptos de uso frecuente en las ciencias sociales (algunos, como identidad, acción o poder, ya se han revisado en este trabajo), pero reelaborados de manera tal –desde un paradigma primordialmente fenomenológico– que se comprendan como una parte fundamental constitutiva de (a la vez que constituida por) las relaciones y prácticas sociales, y no como un objeto externo a ellas, existente por sí mismo (como suelen plantearse desde algunas otras perspectivas, como ciertos enfoques del estructuralismo, por ejemplo).

No se ahondará aquí en la complejidad de la teoría, pues son los conceptos de conciencia recursiva y discursiva los que de manera particular interesan a esta investigación, baste recordar, en tanto concepto central, la noción de dualidad de estructura, brevemente repasada en el capítulo primero, para entender el principio bajo el cual se concibe y desarrolla el resto de los elementos que componen la teoría.

¹⁶⁰ Bourdieu, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (México: Siglo XXI, 2008): 63.

La comunicación aparece dentro de este marco como un fenómeno social de constitución de sentido.¹⁶¹ Desde esta perspectiva, es importante diferenciar este concepto tanto del de información como del de intención comunicativa.

Es decir, el objeto de estudio de la comunicación no radica en los medios masivos y su problema no se aborda partiendo de la pregunta 'quién dice qué a quién por qué canal y con qué efectos'. A diferencia de la información, reproductiva y de temporalidad fragmentada (como en el esquema emisor-mensaje-receptor, propio del funcionalismo), la comunicación es un fenómeno constitutivo y de temporalidad irreversible¹⁶². *"El 'decir sin falla' del relator radiofónico es excepcional y es inherente a la pericia que se da por supuesta en alguien que es especialista en producir un habla pulida; en la mayoría de los contenidos de la vida cotidiana, los agentes no están motivados para producir ese tipo de decir"*, explica Giddens¹⁶³.

Por otra parte, el estudio de la comunicación tampoco debe enfocarse solamente en lo que un agente social 'quiso' decir o hacer en una interacción. Ya que el lenguaje estructura y se estructura en las relaciones sociales, también tiene que cuestionarse –como apunta López Veneroni- 'qué es lo que se quiere y puede decir, qué es lo que se acaba diciendo y qué es lo que se entendió', esto es, no sólo el ordenamiento estructural del mensaje y la intención del hablante, sino cómo el significado de una palabra llega a establecerse como tal en una sociedad y de qué manera eso afecta el conocimiento de esa sociedad sobre determinado asunto¹⁶⁴.

¹⁶¹ Giddens, *La constitución...*, 65.

¹⁶² López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 9, 64.

¹⁶³ Giddens, *La constitución...*, 157.

¹⁶⁴ López Veneroni, "Comunicación y divulgación de la ciencia", *Revista Mexicana de Comunicación*, 9 de enero de 2014, acceso el 12 de agosto de 2015, <http://mexicanadecomunicacion.com.mx/rmc/2014/01/09/comunicacionydivulgaciondelaciencia/>.

Esta constitución de sentido, expone Thompson, se da a partir de la acción social de producción y reproducción de formas simbólicas, es decir, de las palabras, imágenes, gestos, comportamientos, rituales, mitos, instituciones y demás fenómenos significativos, relativamente estructurados y convencionales, y situados en contextos y procesos sociohistóricos, a partir de las cuales los agentes sociales representan objetivamente y se expresan simbólicamente acerca de aquello que conocen.¹⁶⁵

Esto quiere decir –según López Veneroni– que, con base en estas formas, los agentes sociales construyen un marco de referencia sobre su mundo pero además configuran un modo de pensarlo, de significarlo. Esto genera una semántica no sólo de las cosas sino del espacio social y las jerarquías que se ocupan en él, entre otros aspectos del mundo.

Toda práctica social conlleva en sí misma un modo de interpretación de la realidad que impone o construye un marco, no sólo de referencia, sino también de relación con el mundo, una suerte de filtro a través del cual se afina una óptica social que media entre el sujeto y el objeto a través de los símbolos propios de esa interpretación. Los modos del pensar y del decir, del conocer y del actuar sociales conllevan un principio de mediación simbólica.¹⁶⁶

Al contener, cifradas, las representaciones objetivas de todas las otras formas simbólicas, el lenguaje es la principal y más usada de éstas, y el factor más importante de socialización, pues –de acuerdo con Berger y Luckmann– *“proporciona las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida tiene significado para mí”*.¹⁶⁷

A través del uso cotidiano de estas formas simbólicas, los agentes sociales van reproduciendo y actualizando las propiedades estructurales del sistema

¹⁶⁵ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (México: UAM, 2002): 203-217; López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 12.

¹⁶⁶ López Veneroni, *La ciencia de la comunicación...*, 12.

¹⁶⁷ Berger y Luckmann, *La construcción social...*, 41, 48.

social que habitan; con esto, desarrollan una organización psíquica que Giddens estratifica en tres niveles: el sistema de seguridad básica, la conciencia recursiva y la conciencia discursiva.¹⁶⁸

Ya que con el primer concepto se refiere a lo inconsciente, aquello que, por ser anterior a la competencia lingüística o por represiones que inhiben su expresión, no puede formularse verbalmente, se dejará de lado para enfocarse únicamente en los dos últimos. Conciencia, por su parte, deberá concebirse aquí como un mecanismo de recordación (entendida ésta como el acto de la memoria), es decir, el entendimiento y recapitulación de experiencias pasadas para enfocarlas sobre la continuidad de una acción¹⁶⁹.

Si, debido a la dualidad de estructura, las propiedades estructuradas de la actividad social están en continua recreación a partir de los mismos recursos de que están constituidas (lo que Giddens llama naturaleza recursiva de la vida social), entonces la realidad cotidiana –o al menos la mayoría de las actividades que en ella se realicen- presentará un carácter habitual y una prevalencia de estilos y formas familiares de conducta, una rutinización.¹⁷⁰

Ésta es la base de la conciencia recursiva, definida como el saber, aunque reflexivo, meramente tácito que los agentes sociales tienen sobre cómo 'ser con' en contextos de la vida social, pero sin poder expresar discursivamente qué es eso que se 'sabe', aun cuando no hay una barrera protectora de represión, como en lo inconsciente; se trata de todas las acciones habituales y rutinarias de la vida social cotidiana que por su carácter aparentemente trivial nunca se cuestionan, como códigos de conducta o formas de respuesta conversacional.¹⁷¹

La conciencia discursiva, por su parte, consiste en la capacidad –esperable de parte de todo agente social- de llevar a un nivel verbal la reflexión

¹⁶⁸ Giddens, *La constitución...*, 77-80.

¹⁶⁹ Giddens, *La constitución...*, 84.

¹⁷⁰ Giddens, *La constitución...*, 24.

¹⁷¹ Giddens, *La constitución...*, 24.

y la comprensión en torno a sus acciones, producto de su racionalización, lo que permite justificarlas y explicar los porqués de su realización.¹⁷²

En el análisis de la conciencia recursiva y la conciencia discursiva, es importante considerar que los límites entre una y otra sólo pueden marcarse analíticamente, pues son permeables y fluctuantes, siendo la única diferencia entre una y otra lo que puede decirse y lo que simplemente se hace. Algo que se hacía por rutina puede, en un momento dado, adquirir una dimensión verbal y, por el contrario, una acción cuya intención era expresable por parte del agente social puede terminar por convertirse en un hábito.

Por esto, si bien el principal soporte de las interacciones sociales es el habla, el estudio de la conciencia discursiva no debe separarse del de la conciencia recursiva, pues ambos aportan elementos igualmente indispensables al proceso de significación. Detrás de las acciones y discursos expresos de los agentes sociales se oculta un amplio campo de entendimiento: reservorios del saber y esquemas de comprensión, que debe ser descubierto por el investigador, además de gestos, ademanes, posturas, entonaciones, apariencia y otras formas de lenguaje no verbal.¹⁷³

*“La comunicación de sentido, como todos los aspectos de la contextualidad de la acción, no se debe ver meramente como algo que ocurre ‘en’ un espacio-tiempo. Los agentes, por rutina, integran rasgos temporales y espaciales de encuentros en procesos de constitución de sentido”.*¹⁷⁴

También es imperativo que el investigador cuente con los recursos necesarios para reconocer plenamente fenómenos discursivos que, al no responder abiertamente a creencias proposicionales sino a contextos y formas de expresión, pueden pasar inadvertidos: metáforas, modismos, sarcasmo; de otra manera, las formas simbólicas perderían su legalidad interna.¹⁷⁵ “El ‘cierre de

¹⁷² Giddens, *La constitución...*, 42-44, 84.

¹⁷³ Giddens, *La constitución...*, 31.

¹⁷⁴ Giddens, *La constitución...*, 65-66.

¹⁷⁵ Giddens, *La constitución...*, 31.

*significado' de las terminologías polivalentes de un lenguaje usual consumado en un discurso sólo se aprehende si se estudia el ordenamiento contextual de conversaciones enteras".*¹⁷⁶

En concreto, desde este paradigma, no cualquier enunciación será considerada un discurso sino que se entenderá este concepto, a la manera de Durand, como el conjunto de formas simbólicas de un individuo, grupo, comunidad o sociedad a través del cual se desarrolla un sentido en torno a las mismas expresiones y acciones que lo constituyen.¹⁷⁷ Por lo que discurso y acción se vuelven parte de un mismo fenómeno: el del conocimiento. El discurso, para trascender el habla y ser considerado tal, ha de ser el resultado de un proceso de racionalización de la acción por parte del propio agente social que la realiza.¹⁷⁸

Así, sin una construcción argumentativa elaborada en torno al actuar, éste carecerá del sentido necesario para que sean comprensibles –para el propio agente y los otros- sus razones y consecuencias. En el caso de los grupos sociales, será el discurso el que dé solidez a su formación y mantenga presentes sus objetivos: perder el eje discursivo –o nunca haberlo tenido- puede implicar, entonces, perder el eje de la acción, y con él, la unidad, la dirección y, en un caso extremo, la misma existencia de la comunidad.

B. Hermenéutica profunda y mitocrítica

Si, como afirma Giddens, el grueso de los reservorios del saber de los agentes sociales no siempre es directamente asequible a su conciencia discursiva, entonces son necesarios, para descubrirlos, métodos y técnicas de

¹⁷⁶ Giddens, *La constitución...*, 105.

¹⁷⁷ Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra* (Barcelona: Anthropos/México: UNAM, 2013): 29.

¹⁷⁸ Giddens, *La constitución...*, 43.

investigación que permitan la observación del objeto de análisis como una construcción significativa que requiere una interpretación.

Siguiendo a Lince Campillo, la hermenéutica contemporánea –a la que también denomina filosofía interpretativa- puede entenderse como el pensamiento “*dedicado a la comprensión del sentido de la realidad y se le define como el arte de interpretar la experiencia humana plasmada en obras a las que llamamos textos*”, entendidos éstos no únicamente como mensajes escritos, sino también sonoros, visuales y de cualquier otro tipo, que registren una acción humana realizada con intencionalidad.¹⁷⁹

Tiene sus antecedentes más remotos en los debates literarios de la Grecia clásica, cuando se le relaciona con la figura mítica de Hermes, heraldo entre los dioses del Olimpo, los del Infierno y los seres humanos. Durante la época helenística, a través de la hermenéutica se busca recuperar el sentido literal de diversos textos y después, con la instauración del cristianismo, se utiliza para imponer, de forma velada, una visión teológica unívoca de la Biblia y otros libros resguardados en los conventos. A partir del Renacimiento, aunque mantiene un fuerte tono religioso, la hermenéutica comienza a ser practicada por eruditos universitarios que pretenden descubrir el significado oculto detrás del literal, así como la intención original del autor, por medio de una doctrina metódica muy ordenada.¹⁸⁰

Más recientemente, desde finales del siglo XIX y con mayor fuerza desde mediados del siglo XX, la hermenéutica va desarrollando su forma contemporánea de la mano de filósofos como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ricoeur y, principalmente, Gadamer y los miembros del Círculo de Eranos, entre los que además se contaban psicólogos, antropólogos y artistas.

Éstos intentan conciliar las posturas más metodológicas y epistemológicas del objetivismo clásico con una mirada ontológica propia del subjetivismo

¹⁷⁹ Rosa María Lince Campillo, “Hermenéutica”, en *Léxico de la vida social*, coord. por Fernando Castañeda, Laura Baca y Alma Imelda Iglesias (México: UNAM, 2016): 321.

¹⁸⁰ Thompson, *Ideología...*, 398; Lince Campillo, “Hermenéutica”, 323-329.

moderno, con la finalidad de llegar a una comprensión de los otros y las cosas, resultado de un diálogo derivado, a su vez, de la interpretación de un texto –es decir, de la construcción de un sentido humanado y no de una verdad absoluta– considerando tanto la intención del autor como la experiencia vivida por el lector.¹⁸¹

De acuerdo con Ayala, con el entendimiento del lenguaje, específicamente el símbolo, como el único vaso comunicante a través del cual es posible significar y, con ello, comprender al ser, la hermenéutica toma su lugar dentro de las ciencias sociales y los estudios de la comunicación.¹⁸²

A diferencia de la hermenéutica literalista (que se centra en la parte meramente semántica del significado), la hermenéutica filosófica busca revelar la intencionalidad implícita del discurso, esto es, el sentido con el que fue creado en relación con su contexto.¹⁸³

Para esto, se intenta la reconstrucción de entornos y sucesos que puedan explicar el actuar de los agentes, indagando en el pasado y proyectando hacia el futuro, en una relación efecto-causa. Lo anterior, con la finalidad de lograr, a través de la implicación ontológica y la conversación, un encuentro entre las distintas subjetividades, situadas en diferentes momentos y circunstancias, en torno a un mismo fenómeno, dando como resultado su resignificación y nuevos conocimientos (lo que Gadamer nombra fusión de horizontes).¹⁸⁴

Para alcanzar su propósito, señala Ayala, la hermenéutica debe ir más allá de la interpretación y la explicación para alcanzar la comprensión, esto es, vivenciar los significados de los otros desde la propia posición histórica (no colocarse en su exacta posición, pero sí tratar de ponerse y caminar en sus zapatos), de tal manera que se genere un conocimiento comprometido con la realidad social y que posibilite su transformación.¹⁸⁵ “*La hermenéutica no es*

¹⁸¹ Thompson, *Ideología...*, 398; Lince Campillo, “Hermenéutica”, 323-329.

¹⁸² Ayala, *Reflexiones...*, 14.

¹⁸³ Lince Campillo, “Hermenéutica”, 321.

¹⁸⁴ Lince Campillo, “Hermenéutica”, 321.

¹⁸⁵ Ayala, *Reflexiones...*, 32-36.

*pensar para uno mismo –concluye Lince Campillo-, tiene sentido en el diálogo, en la comunicación”.*¹⁸⁶

Si sólo a través del lenguaje es posible dar sentido al mundo que habitamos, entonces toda práctica social conlleva en sí misma un modo de interpretación de la realidad, por lo que todo agente social es, por definición, un hermeneuta. Por esto, es importante tener presente que, al estudiar la comunicación, se trabaja con sujetos insertos en las mismas dinámicas que pretenden analizarse y que, por lo tanto, su discurso es ya una interpretación –o preinterpretación- del problema de investigación.¹⁸⁷

Thompson establece así una distinción entre hermenéutica de primer grado (la apropiación que hace todo agente social de normas, convenciones y expectativas) y hermenéutica de segundo grado (la reconstrucción o reinterpretación que de esa internalización hacen los investigadores sociales).¹⁸⁸ Y, para conciliar ambas, retoma la triple mimesis, de Ricoeur (la prefiguración y refiguración del campo práctico mediadas por la configuración textual),¹⁸⁹ y la hermenéutica doble, de Giddens (la intersección de los marcos de sentido de actores legos y especialistas en la constitución del mundo).¹⁹⁰

Propone así una hermenéutica profunda que aspira a la comprensión de las formas simbólicas combinando una reflexión metodológica de sus aspectos formales y una filosófica en torno a sus contextualizaciones sociohistóricas particulares.¹⁹¹

El marco metodológico elaborado por Thompson se compone de tres dimensiones de análisis:

1) El análisis sociohistórico.

¹⁸⁶ Lince Campillo, “Hermenéutica”, 323.

¹⁸⁷ Thompson, *Ideología...*, 399-400.

¹⁸⁸ López Veneroni, “Conceptos...”.

¹⁸⁹ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (México: Siglo XXI, 2004): 114.

¹⁹⁰ Giddens, *La constitución...*, 396.

¹⁹¹ Thompson, *Ideología...*, 395-399.

2) El análisis formal o discursivo.

3) La fase de interpretación/reinterpretación.

Precede a las tres una hermenéutica de la vida cotidiana o interpretación de las *doxas*, es decir, de la indagación en torno a las opiniones, creencias, actitudes y juicios de los agentes con respecto a las formas simbólicas que conforman su mundo social.¹⁹²

Esta etapa preliminar se llevará a cabo mediante la realización de entrevistas semiestructuradas a un grupo de *bears* mexicanos y sesiones de observación participante en sus principales espacios de reunión. La información recabada será sistematizada a través de un análisis de datos cualitativos que se detallará en el siguiente apartado.

El primer momento de la metodología de la hermenéutica profunda, el análisis sociohistórico, que ya implica una ruptura con la hermenéutica de la *doxa*, consiste en una revisión y reconstrucción de las condiciones sociales en las que se desenvuelven los agentes, tales como los escenarios espacio-temporales de producción y circulación de formas simbólicas, los campos de interacciones entre individuos, las instituciones y las estructuras sociales que los constituyen.¹⁹³

Es necesario tomar en cuenta que, además de ciertas condiciones de producción y circulación, las formas simbólicas cuentan con determinados rasgos y patrones internos articulados que parten de la constitución misma del campo en el que se originaron. Esto implica la aplicación de un análisis más formal y objetivo sobre la manera en que éstas se organizan y estructuran irreductiblemente en tanto construcciones significativas, independientemente de su contextualización, por lo que, en este nivel, la hermenéutica profunda se complementa con otros métodos.¹⁹⁴

La mitocrítica, desarrollada por Durand, se consideró idónea para este propósito, debido a su enfoque semiótico, dirigido a develar los esquemas

¹⁹² Thompson, *Ideología...*, 406-407.

¹⁹³ Thompson, *Ideología...*, 409-412.

¹⁹⁴ Thompson, *Ideología...*, 412-413.

fundamentales de un discurso, pero no desde un paradigma estructuralista clásico, basado en signos unívocos, sino desde una perspectiva más cercana a la fenomenología, basada en el símbolo.

El símbolo es, para Durand, la imagen mediante la cual se significan y representan aquellas cosas que resultan imposibles de percibir sensiblemente o ideas complicadas de expresar de manera simple, como abstracciones, conceptos, cualidades espirituales o morales, o parábolas.¹⁹⁵

Pero los símbolos relevantes para la mitocrítica de Durand no son cualesquiera, sino –explica Solares– sólo aquellos soberanos, profundos e históricamente redundantes: los arquetipos que constituyen la base de lo imaginario individual y colectivo, considerando, además, sus variaciones, conversiones y actualizaciones en determinados momentos.¹⁹⁶

Ya que cualquier discurso es, ante todo, un recital de imágenes simbólicas, reconstruir su organización general, en medio del aparente caos en el que se desenvuelven, permite poner en evidencia su articulación interna y su lógica específica. Una de las dinámicas dramáticas de los símbolos, el modelo matricial de toda narración, es el mito.¹⁹⁷

Los mitos, dice Durand, son relatos fundamentales, tradicionales, y sistemas últimos de integración de antagonismos, que, al conformar la reserva imaginaria de los seres humanos, tienen la capacidad de instaurar la realidad de una forma aún más sustancial que la propia historia y revelar los deseos y temores propios de una época (no hay un mito de origen sino diferentes lecciones de un mito a conveniencia de cada momento cultural).

En todas las civilizaciones, los mitos y sus símbolos, aun degradados y secularizados, siempre permanecen. *“No hay interrupción entre los argumentos significativos de las antiguas mitologías y la disposición que adoptan los relatos*

¹⁹⁵ Durand, *La imaginación simbólica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1971): 9-12.

¹⁹⁶ Blanca Solares, “Gilbert Durand o lo imaginario como vocación ontológica”, en *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, de Gilbert Durand (Barcelona: Anthropos / México: UNAM, 2013): IV, X.

¹⁹⁷ Solares, “Gilbert Durand...”, IV-V, IX-X.

culturales modernos”, y tampoco la hay “entre el funcionamiento de la imaginación con respecto al de la razón”.¹⁹⁸ Por esta razón, el estudio de las estructuras figurativas antropológicas de los seres humanos, de los fenómenos de larga duración en una sociedad, es clave para el conocimiento de su configuración cultural.

A grandes rasgos, el procedimiento metodológico de la mitocrítica comienza por el señalamiento del terreno de estudio seguido de la extracción de los elementos significativos partiendo de los niveles lexical y sintáctico para llegar al exegético y el cualificativo, y así encontrar el mito recurrente en ese corte sincrónico; posteriormente, se lleva a cabo el análisis de los movimientos del mito entre los dos grupos de lecciones elegidos, tanto en sus variaciones menores como en sus transformaciones más radicales.¹⁹⁹

En esta tesis, la mitocrítica, al ser una etapa de análisis de la metodología más amplia de la hermenéutica profunda, será sólo una guía general, no exhaustiva, y su aplicación será sólo parcial, puesto que sus objetivos y los de esta investigación difieren en cuanto a la búsqueda de un mito redundante en las obras completas de un autor o las de toda una época histórica o cultura entera, como sugiere Durand.

En cambio, se tomará como discurso a estudiar las historias de un grupo de *bears* mexicanos obtenidas a través de la serie de entrevistas ya mencionada arriba, y, *a priori*, se buscarán en ellas expresiones en torno a la figura mítica del oso, que, finalmente, se confrontarán con la percepción e interpretación totémica que hacían de este animal los nativos norteamericanos, quienes tenían una cercana relación espiritual con él.

Volviendo a la metodología de Thompson, la tercera faceta, la parte medular, propiamente hermenéutica, del análisis, se trata de la interpretación/reinterpretación de las formas simbólicas ya analizadas previamente en su

¹⁹⁸ Durand, “La mitocrítica paso a paso”. *Acta Sociológica*, núm. 57 (enero-abril de 2012): 106, 115; Durand, *De la mitocrítica...*, 11-12; Solares, “Gilbert Durand...”, X, XII, XV.

¹⁹⁹ Durand, “La mitocrítica...”, 106-117.

contexto sociohistórico y sus características formales constitutivas. Si bien es común en la investigación social encontrar, por separado, estas dos dimensiones de análisis como única metodología, Thompson las considera insuficientes en tanto no se complemente la deconstrucción hecha de las formas simbólicas con una síntesis creativa de ambas que, a través de sus aspectos referenciales y trascendentales, nos permita apreciarlas desde una nueva mirada y nos lleve a uno de sus significados posibles: ¿qué quieren decir y acerca de qué?²⁰⁰

Cuando Thompson habla de la posibilidad del significado se refiere al ineludible conflicto intrínseco que se da entre las interpretaciones de distintos actores sociales (sean legos o analistas) en torno a una forma simbólica o un conjunto de ellas, quizá tan sensata una como la otra. En estas circunstancias, la validez científica de una interpretación se la otorgará su carácter de defendible y justificable: es deber del investigador proporcionar las razones, evidencias y argumentos necesarios (y válidos sólo contextualmente) para convencer de -no imponer- sus proposiciones y su visión sobre el problema abordado.²⁰¹

Al respecto, sostiene Durand que ninguna interpretación es infalible, pero si se aspira a que sea ética, con la mayor honestidad y fidelidad posible, debe partirse de una investigación que no deje pasar ningún detalle ni duda acerca del discurso, su tiempo, su cultura, su sociedad y sus interacciones.²⁰²

Idealmente –aunque es un asunto que escapa del alcance de muchas investigaciones-, una hermenéutica justificable y plausible tendrá la posibilidad de propiciar en los mismos individuos que conformaron el campo de estudio una nueva reinterpretación que, a través de una autorreflexión crítica y una comprensión distinta de sí mismos, los lleve a cuestionarse qué tan justas son las relaciones de poder en las que se encuentran inmersos y a transformar los aspectos de sus *doxas* considerados como problemáticos por el investigador.²⁰³

²⁰⁰ Thompson, *Ideología...*, 420-421.

²⁰¹ Thompson, *Ideología...*, 464-465.

²⁰² Durand, "La mitocrítica...", 105.

²⁰³ Thompson, *Ideología...*, 467-471.

C. Técnicas adicionales, muestra y modelos de análisis

Siguiendo los objetivos de la tesis, la muestra a estudiar está compuesta por dos partes: la primera, la principal, un grupo de *bears* mexicanos; la segunda, complementaria, un conjunto de espacios y eventos de socialización de éstos en tanto comunidad.

Considerando que el registro reflexivo de la acción por parte de los agentes sociales es más un proceso que un estado, las técnicas que se consideraron idóneas para recabar la información necesaria de cada una de las partes de la muestra fueron, respectivamente, la entrevista semiestructurada y la etnografía participante.

Para empezar, se elaboró un cuestionario base, a modo de guía general, dividido en dos secciones: una que abordara de manera profunda los recuerdos de las vivencias (personales, familiares, amistosas, laborales...) previas, paralelas y posteriores al autorreconocimiento de los entrevistados como *bears*, y otra, sus opiniones acerca del grupo al que pertenecen.

La elección de las preguntas se hizo –como sugiere Bourdieu- con el cuidado de no imponer a los entrevistados las dudas del investigador, sino cuestionamientos que, con la conciencia de la distancia entre los sujetos reales y los sujetos como construcción objetiva, permitieran observar efectivamente las experiencias de éstos que condujeran a responder las preguntas de investigación.²⁰⁴

En todos los casos, el cuestionario estuvo abierto a adaptaciones y reelaboraciones según las peculiaridades de cada entrevistado, por lo que, en distintas ocasiones, algunas preguntas se añadieron, suprimieron o modificaron, o se profundizó en mayor o menor medida en diferentes partes, sin perder de vista el objetivo general de la tesis.

²⁰⁴ Bourdieu, *El oficio...*, 64.

Para llevar a cabo la selección de los participantes, se estableció como primer criterio que fueran hombres nacidos en y habitantes de México, y que se reconocieran a sí mismos como homosexuales y como *bears* (no se juzgaron para esto sus rasgos físicos, prácticas de consumo u otras características más que la autoidentificación).

Ante la imposibilidad de contar con un 'censo bear' (debido a la escasa cohesión del grupo, la variabilidad de condiciones de identificación y el desconocimiento de un número, ya fuera total o proporcional, de integrantes), se descartó la opción de conformar una muestra estadísticamente representativa y se prefirió construir una cualitativamente significativa que permitiera obtener una narrativa en torno a los principales símbolos y significados del grupo, y así ilustrar, más que categóricamente comprobar, las hipótesis planteadas en la tesis.

La representatividad del grupo se trata "*de saber lo que nos dicen aquellos a quienes hablamos y vemos acerca de aquellos a quienes no hablamos ni vemos*", dice Augé. El etnólogo de campo "*fabrica un universo significativo explorando (...) universos intermediarios*".²⁰⁵

Esto no compromete de manera alguna el rigor de la investigación y, de hecho, la enriquece. "*El análisis de la cultura –explica Geertz- ha de ser, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que se busca es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie*".²⁰⁶

Lo que sí implica esto es un cambio en la manera de apreciar el discurso desde el punto de vista metodológico. "*La investigación cualitativa –afirma Izcara-, en lugar de fijarse en la frecuencia de la aparición de determinados elementos, busca su presencia*".²⁰⁷ Es decir, ya que no se trabajará con

²⁰⁵ Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (México: Gedisa, 2008): 20.

²⁰⁶ Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003): 20.

²⁰⁷ Simón Izcara, *Manual de investigación cualitativa* (México: Fontamara, 2014): 72.

regularidades estadísticas, es importante considerar que el hecho de que todos los individuos de la muestra converjan en una opinión particular no quiere decir que todo el universo social al que aquélla pertenece converge en esa idea, y tampoco que una postura compartida por una porción minoritaria sea despreciable. Sólo es indicativo de qué tan extendida puede estar esa idea en un sector más amplio.²⁰⁸

También podría cuestionarse la veracidad del discurso de los informantes. Pero que éstos puedan intencional o involuntariamente mentir acerca de sus vivencias es un factor que se tiene presente y que, sin embargo, resulta irrelevante para los objetivos de la investigación por dos razones.

La primera, porque –como señala Bourdieu- pretender que todo discurso es siempre una deliberación consciente, voluntaria y transparente, que los sujetos guardan en algún momento la verdad objetiva de su comportamiento y conservan continuamente una memoria adecuada, es una equivocación del hiperempirismo.²⁰⁹

La segunda, porque no se analizan aquí hechos ‘naturales’ sino, precisamente, las construcciones, representaciones y racionalizaciones retrospectivas que de ellos se hacen, por irreales que sean, pues son éstas, no la explicación de una acción, sino una más de las acciones que deben explicarse y que sirven para establecer las distintas dimensiones de la realidad en las que se desenvuelven los *bears* a partir de sus simbolizaciones, significaciones e interpretaciones, sin caer en una fenomenología a ultranza.²¹⁰ El informante “es alguien con quien se discute y que habla más de lo que sabe o piensa del pasado que del pasado mismo”, aclara Augé.²¹¹

Así, la selección resultó en una decena de casos lo más diversos posible en sus peculiaridades: sus edades varían entre los 22 y los 51 años; los hay solteros,

²⁰⁸ Izcara, *Manual...*, 72.

²⁰⁹ Bourdieu, *El oficio...*, 64.

²¹⁰ Bourdieu, *El oficio...*, 64.

²¹¹ Augé, *Los no lugares...*, 16-17.

casados y en relaciones amorosas no formalizadas jurídicamente; la mayoría de ellos cuenta con estudios de educación superior y son profesionistas en distintas áreas, pero también hay un estudiante de licenciatura y un comerciante, y entre sus lugares de origen y de residencia se cuenta una docena de estados (debido a los recursos escasos de tiempo y dinero, se limitó la región a estudiar al centro de México). En lo que respecta a clases socioeconómicas y orígenes étnicos, no fue posible encontrar la misma pluralidad (la información detallada se ofrecerá en el capítulo quinto, como parte de la etapa de interpretación de las *doxas*).

Los diez participantes de la muestra fueron elegidos utilizando diferentes técnicas de acercamiento, desde el establecimiento del contacto por medio de las páginas de internet de grupos de *bears* de diferentes estados del país hasta el uso de la técnica de la 'bola de nieve', empezando por conocidos del investigador que sugirieron la participación de otros –desconocidos para este último- y éstos, a su vez, de otros más, con el fin de garantizar pluralidad.

La mayoría de los invitados a participar en la investigación aceptó de buena gana, sólo un par de ellos fueron un tanto renuentes o recelosos en un comienzo (el entrevistado de Tlaxcala y la persona a quien se pidió establecer el contacto con el entrevistado de Puebla) y cuatro aceptaron inicialmente la entrevista pero al momento de pretender acordar la cita dejaron de responder los mensajes (todos del Estado de México o la Ciudad de México). Es posible que el hecho de que el investigador se identificara como parte del mismo grupo al que está estudiando haya contribuido, en algunos casos, a establecer un ambiente de mayor confianza y mejor entendimiento con los entrevistados.

Los encuentros se llevaron a cabo entre marzo de 2016 y febrero de 2018, siempre en sitios, ya fuera públicos o privados, elegidos por los propios entrevistados a fin de que se sintieran cómodos y en confianza. Tuvieron una duración de entre cuarenta y ciento veinte minutos.

Todos fueron debidamente informados de que en las entrevistas se indagaría acerca de la percepción que, en tanto *bears*, tienen sobre sí mismos y

su comunidad con el objetivo de comprender sus manifestaciones culturales, y que sus respuestas serían posteriormente analizadas, para respetar su derecho a conocer el tratamiento que se haría de la información proporcionada por ellos, pero sin revelar detalles más específicos sobre los marcos conceptual y metodológico, para no comprometer la espontaneidad de sus respuestas.

Se les dio la opción (abierta hasta el momento en que esta investigación fuera terminada) de guardar o no el anonimato, negarse a contestar una o más preguntas y mantener el contacto con el investigador en todo momento hasta recibir la tesis concluida, si bien no podían solicitar la manipulación de la información ya proporcionada. Casi todos optaron por usar su nombre real; quienes prefirieron usar un seudónimo, no necesariamente lo hicieron por ocultar su identidad sino, al contrario, porque a través de éste se sentían más reconocidos por sí mismos y por otros.

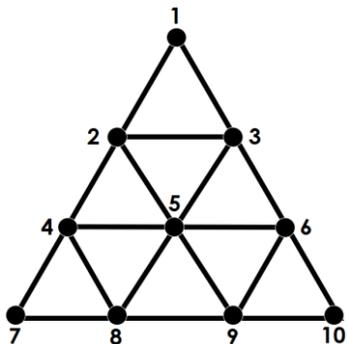
Antes de proceder a la realización del análisis hermenéutico, se llevó a cabo un análisis de datos cualitativos con el fin de seleccionar la información relevante para la investigación.²¹² Primero, siguiendo el principio de la presencia y no de la frecuencia mencionado arriba, se determinaron cuatro categorías analíticas de acuerdo con los intereses y objetivos de la investigación: nominación, símbolos, apariencia física y atributos emocionales, e interacciones y prácticas.

Después, se redujeron los datos separándolos en unidades de registro siguiendo los criterios temáticos ya planteados, es decir, se clasificó cada enunciado de las entrevistas según el asunto principal del que trató, resultando elementos como consumo, entretenimiento, cuerpo, ropa y arreglo, gestos y ademanes, comportamiento, referentes, familia, amistades, relaciones amorosas, infancia y adolescencia, entre muchas otras.

²¹² Siguiendo las primeras fases del modelo de Gregorio Rodríguez, Javier Gil y Eduardo García, *Metodología de la investigación cualitativa* (Málaga: Aljibe, 1999): 197-218, si bien éste conduce a la obtención de categorías analíticas mientras que aquí se partió a la inversa.

Finalmente, los enunciados incluidos en aquellas unidades que pudieron agruparse como subcategorías de los cuatro conjuntos más amplios establecidos previamente pasaron a formar parte de la muestra final a analizar (si bien no se descarta la posibilidad de utilizar el resto como complemento, en caso de ser pertinente).

Para facilitar la sistematización de la información con miras al encuentro de estructuras de significación (no con el objetivo de encontrar frecuencias estadísticas sino de hallar los significados más coincidentes que, en dado caso, permitan la articulación de una comunidad), se sintetizarán los materiales simbólicos comunes de tres entrevistas en una unidad o grupo de datos que será analizado como tal en comparación con otros conformadas de la misma manera de acuerdo con el siguiente esquema de triangulación:



- | | | |
|-----------------|------------------|------------------|
| A) 1-2-3 | F) 4-5-8 | J) 1-4-6 |
| B) 2-4-5 | G) 5-8-9 | K) 2-7-9 |
| C) 2-3-5 | H) 5-6-9 | L) 3-8-10 |
| D) 3-5-6 | I) 6-9-10 | M) 1-7-10 |
| E) 4-7-8 | | |

Como un complemento a las entrevistas, también se llevó a cabo una decena de sesiones de observación participante en algunos de los principales sitios y eventos públicos organizados para *bears*, con el fin de poder confrontar la información proporcionada en las entrevistas con la manera en que esas situaciones se desarrollan en la cotidianidad, además de tener la posibilidad de observar otro tipo de acciones que no resultan fácilmente abordables en una conversación, como dinámicas de interacción, lenguaje no verbal, prácticas de consumo y entretenimiento, uso de espacios públicos, elementos decorativos y ambientales, expresiones artísticas, etc.

Para este trabajo etnográfico se elaboró una guía de tipo prospectivo y directivo, mas no limitativo, tanto para las acciones a realizar por parte del investigador como para las categorías a observar y registrar en los sujetos de la muestra, la cual fue afinándose a cada sesión, conforme iban detectándose los detalles más presentes y significativos que sirvieran para llegar a una propuesta configuradora de sentido de lo sucedido.²¹³

Es preciso aclarar que no todos los *bears* entrevistados (como no todos los *bears* de México) asisten a estos sitios o participan en estos eventos, por lo que su estudio puede llegar a ofrecer una mirada más amplia; también es importante considerar que esta mirada puede o no coincidir con el discurso de las entrevistas, por lo que no necesariamente debe ser tomada como una confirmación o generalización.

Dado que en México los sitios y eventos para *bears* aún son pocos o erráticos, la muestra fue más reducida y menos diversa que la de los entrevistados (lo que no afecta los resultados del análisis, pues, como ya se mencionó, estos datos adicionales son sólo complementarios a la muestra principal).

Está conformada por diez sesiones realizadas entre marzo y septiembre de 2016 en los dos únicos dos lugares de esparcimiento para este grupo, Nicho Bears & Bar, en la Ciudad de México, y Bear Bar Casa Danzante, en Aguascalientes, los eventos especiales organizados por la empresa Bearmex (que también opera Nicho Bears & Bar) y un evento convocado por la organización Osos Pachuca en esta ciudad. No fue posible coincidir con eventos organizados por grupos de *bears* de otros estados durante la realización del trabajo de campo.

Evento	Establecimiento	Organizador	Ciudad
---	Bear Bar Casa Danzante	Bear Bar Casa Danzante	Aguascalientes

²¹³ Jesús Galindo, coord., *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (México: Pearson, 1998), 352-354.

Underwear Party	Forum Roma	Bearmex	Ciudad de México
---	Nicho Bears & Bar	Bearmex	Ciudad de México
Aniversario 8	Nicho Bears & Bar	Bearmex	Ciudad de México
Día del cachorro	Nicho Bears & Bar	Bearmex	Ciudad de México
XVI Marcha LGBT Hidalgo	---	Osos Pachuca (sólo su contingente)	Pachuca
XXXVIII Marcha del Orgullo LGBTTTI de la CDMX	---	Bearmex (sólo su contingente)	Ciudad de México
Bear Pride	VD+	Bearmex	Ciudad de México
---	Bear Bar Casa Danzante	Bear Bar Casa Danzante	Aguascalientes
Leather Fetish Night	Teatro Fru Fru	Bearmex	Ciudad de México

Como último paso del análisis, una vez establecida y explicada la relación –si es que la hay- entre las prácticas regularizadas de los *bears* mexicanos en la actualidad y la problemática de ‘guetización’ y discriminación interiorizada planteada en esta tesis, se procederá a determinar el sentido y la naturaleza recursiva o discursiva de la conciencia que los informantes tienen acerca de las características de los sistemas sociales que producen y reproducen con su acción, según la medida en la que sean capaces o no de coordinar sus actividades con otros con el fin de alcanzar los propósitos en que su conducta se compromete.²¹⁴

²¹⁴ Giddens, *La constitución...*, 49-51, 122-123.

CAPÍTULO QUINTO

HERMENÉUTICA DE LO BEAR EN MÉXICO

*Hay hombres que recuerdan,
hay hombres que mienten,
hay hombres que prefieren no hablar,
hay hombres que no entienden.*

Olvido Gara, Ignacio Canut y Luis Prosper

Siguiendo la metodología de Thompson, se comenzará el análisis hermenéutico de las formas simbólicas utilizadas por un grupo de *bears* mexicanos presentando la interpretación que hicieron ellos mismos de las *doxas* en torno al problema de investigación, es decir, la manera en la que perciben la situación de su comunidad, aún sin la intervención de las interpretaciones del investigador (más allá de la necesaria selección de la información principal).

Después, en el análisis sociohistórico, se reconstruirán las circunstancias en las que nació, se estableció, dispersó y llegó a México la comunidad *bear*, a través de la identificación, determinación, descripción y examinación de los principales momentos, lugares, posiciones, trayectorias, reglas, recursos y asimetrías que le dieron forma.

Luego, en el análisis formal, se compararán dos lecturas en torno al mito del oso: la de los actuales *bears* mexicanos (a través del discurso de los diez entrevistados) y las narraciones de los pueblos originarios de la región que ahora es Estados Unidos y Canadá, para encontrar códigos compartidos, códigos modificados y posibles cuencas semánticas temporales. Se eligió este escenario

espacial por ser el mismo, geográficamente hablando, en el que cientos de años después surgiría una nueva manera de ver al oso por parte de los primeros *bears*.

Por último, en la interpretación/reinterpretación, el análisis hermenéutico propiamente dicho, se buscará construir un significado posible -es decir, una interpretación convincente, defendible y justificable a través de razones, evidencias y argumentos- del discurso pronunciado por los *bears* entrevistados a partir de la síntesis de las tres fases previas, organizado en los tres conceptos centrales de la tesis: identificación, relaciones de poder y conciencia discursiva.

A. Interpretación de las doxas

Toda la información presentada en este apartado es retomada tal cual fue expresada por los entrevistados. Todos los enunciados formulados en tiempo presente se refieren al momento en el que se llevó a cabo la entrevista (cada una incluye una nota al pie con este dato). Al final, se presenta un cuadro que sintetiza la información básica de cada uno.

Luis Berdeja nació y vive en Aguascalientes, Ags., tiene veintisiete años, es licenciado en sociología por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, con formación en teoría *queer* y feminismo, trabaja en la coordinación de programas de prevención del delito en materia de seguridad pública y es activista por los derechos humanos, la cultura de la igualdad y el feminismo. Tiene una relación de pareja. Disfruta la música *rock* y *punk*.

Siendo el único miembro delgado en una familia de personas gordas, deseaba parecerse a ellas. "*Creía que la gente gordita era feliz*". Desde que empezó a descubrir su atracción por otros hombres, aún niño, se dio cuenta de que le gustan los cuerpos grandes. Poco después de que se asumió homosexual, alrededor de los dieciséis años, llegó a una página de *bears*, con los cuales se identificó. A los dieciocho, cuando se reconoció homosexual ante su familia, se

identificaba también como ateo, anarquista y vegano, y, al entrar a la licenciatura, como marxista.

Aún delgado, fue frecuentemente discriminado en espacios de socialización gay debido a su arreglo con cadenas y parches, y a su corte de pelo estilo mohicano. Por eso comenzó a dejarse la barba pero, aunque ya entonces tenía mucho vello corporal, lo rasuraba debido a que practicaba natación.

A partir de que entró a la licenciatura se ha dedicado a realizar trabajos de investigación en torno a los bears y se acercó a grupos de éstos, pero debido a su delgadez no se sintió incluido. En una clase con una especialista en género *“fue la primera vez que quise tocar el tema, y ella me dijo ‘¿qué es un oso?’*, y ya le expliqué y me dijo *‘va, le entramos’*, y me dice *‘¿y tú quieres ser oso?’*, obviamente lo negaba y decía *‘nah, soy delgado, ¿cómo voy a serlo?’*. Entonces, a pesar de que ya existía ese... sería como un oso de clóset, no sé”. Por lo que, ya en la etapa final de sus estudios de sociología, empezó a ingerir diferentes productos para engordar, a partir de lo cual recibe desaprobación de su familia, amigos, profesores, psicólogo y grupos de activistas gordos.

Encuentra en las bandas Alexisonfire (Canadá), Limp Wrist (Estados Unidos) y Nerds Attack! (Brasil), en el cineasta canadiense Bruce LaBruce y el actor francés François Sagat, y en los académicos Javier Sáez (España) y Antonio Marquet (México) referentes a través de los cuales conocer o identificarse con la comunidad bear.

Todas sus parejas han sido hombres gordos. Manifiesta su identificación como bear cotidianamente, sobre todo a través del uso (o ausencia) de ropa ajustada, por lo cual ha llegado a recibir expresiones de rechazo, al igual que por consumir la comida que le gusta, con el pretexto de la salud. *“Ser oso es sentirte cómodo con tu cuerpo, el hecho de decir me vale madres que mi camisa diga ahí va el botonazo, que mi ropa interior esté tan ajustada y sea pequeña y que ni siquiera alcance a ver mi pene por mi panza; ir a un hotel, ‘¿dos gordos -han*

de decir- que vinieron a un cuarto para coger?'; incluso hasta pedir un paquete familiar para dos es... siempre la típica pregunta de '¿cuántos hijos traen?', y yo 'no, somos los dos', y se quedan así de '¿qué pedo?'"

Opina que la comunidad *bear* en México debería organizarse principalmente con fines de activismo político y abrirse a otros sectores de la diversidad sexual.²¹⁵

Alberto Silva (que también se reconoce bajo el apodo de *Darkoso*) tiene treinta y ocho años, nació en Tampico, Tamps. pero vive en Guadalajara, Jal. desde hace aproximadamente quince años, cuando se mudó para estudiar la licenciatura en ciencias de la comunicación, desde entonces ha trabajado en medios como televisión e internet. Tiene una relación de pareja.

Desde joven ha sido gordo, barbón y con mucho vello corporal. Este último rasgo le ocasionaba burlas de sus amigos, lampiños, por lo que se rasuraba todo el cuerpo para sentirse identificado con ellos.

Hasta los veinticuatro años de edad se identificó como heterosexual y estuvo cerca de casarse con una mujer; después de terminar esta relación y asumirse homosexual se dio cuenta de que los hombres que le atraían tenían, en mayor o menor medida, las mismas características físicas que él. Navegando en internet, descubrió que se les llamaba *bears*. Reconocerse como uno de ellos (inicialmente como cachorro, debido a su edad) le ayudó a apreciar su propio vello facial y corporal, aunque también ha recibido discriminación por no ser considerado suficientemente alto ni gordo.

En un principio se acercó a la comunidad *bear* de Guadalajara pero, al no sentirse cómodo con la carga sexual de sus reuniones, limitó su interacción con ella a las redes sociodigitales, hasta que terminó su primera relación con un hombre y volvió a darse la oportunidad de conocerla y participar en sus dinámicas, pero se da cuenta de que, más que una gran comunidad, lo que hay son pequeños grupos cerrados sobre sí mismos.

²¹⁵ Entrevista realizada el 13 de marzo de 2016 en Aguascalientes, Ags.

Los actores mexicanos Jesús Ochoa y Ari Telch son para él modelos de lo que debería ser un oso, por su personalidad de machos alfa. Y al fotógrafo español Carlos Bauti, al músico español Juan Belmonte y al tapatío Grandioso (ganador del certamen Gran Osazo 2004) los considera dignos representantes de la comunidad *bear*. Siempre se ha relacionado amistosa y amorosamente con hombres gordos; sus dos parejas hombres han sido un *chubby*²¹⁶ y un *bear*. “No sé a qué se ha debido, si me identifico un poquito más o... no sé, o sea, *júntate con feos y en algún momento te vas a ver guapo*”.

Expresa su pertenencia a este grupo cotidianamente a través de la realización de proyectos documentales, fotográficos y audiovisuales en los cuales da a conocer la cultura *bear*; también a través de la ropa: “*Se necesita mucho valor para decir ‘soy gordo, estoy feo, pero me quiero y me voy a poner esta camisa aunque me quede entallada porque, aunque me vea como tamal mal amarrado, yo sé que a alguien le voy a gustar’*”.

Cuando se inició en la comunidad *bear*, se tatuó una garra de oso como forma de identificación, aunque después se dio cuenta de que no era necesario. Le gustan las actividades organizadas por la empresa *Bearmex* pero también lamenta que se haya cambiado el sentido de comunidad por el de negocio. En 2014 participó como candidato en el certamen Mr. *Bearmex*.²¹⁷

Erick Gracida tiene treinta y seis años, es originario de Tula, Hgo. pero radica en Zacatecas, Zac., adonde se mudó debido a una relación sentimental al terminar la licenciatura en enseñanza de la lengua inglesa, que estudió en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Es soltero.

Alrededor de los catorce años se reconoció gay, lo cual fue muy difícil en una familia católica, con una relación paterna entre mala y nula, y en una ciudad de gente mayoritariamente conservadora. “*Una vez fui a un antro gay antes de conocer el ambiente bear, y veía gente gordita, pero yo pensé que era*

²¹⁶ En el siguiente apartado se explicarán éste y otros términos usados aquí relacionados con las identificaciones *bear*.

²¹⁷ Entrevista realizada el 16 de marzo de 2016 en Guadalajara, Jal.

gente que... pues nada más estaba ahí, como gente que nada más iba de visita...".

Cuatro años después empezó a buscar en internet hombres que tuvieran rasgos similares a los suyos: *"antes sí era muy marcado, tenía que ser gordito, obviamente más que yo ya no, porque no conocía bien, bien los demás físicos"*, también le llaman la atención los hombres mayores que él hasta por diez o veinte años y, desde hace tiempo, los delgados. Así llegó a la página del Club Osos Mexicanos y a tener contacto con sus integrantes.

"La relación con mi papá era muy, muy distante, casi no nos hablábamos o teníamos roces. Por eso, cuando empiezo a conocer el ambiente de los osos siempre me llamó mucho la atención la gente mayor a mí, entonces, la gente que encontré al principio todas eran de diez, quince, veinte años mayor que yo, por eso también siento que me gustó mucho al principio, porque empiezo a conocer gente que podría ser como mi papá, y a lo mejor yo buscaba en aquel entonces una figura paterna y por eso fue de que me sentí tan identificado".

En 1998, asistió a la XX Marcha del Orgullo LGBT de la Ciudad de México como parte del contingente de este grupo y a partir de ese día acudió una o dos veces al mes a las reuniones que organizaba este grupo en sitios públicos y particulares, únicos espacios donde podía expresarse en tanto *bear*. Conoce un poco de la historia y símbolos de su comunidad. Le gustó el resurgimiento y el cambio de nivel (a uno comercial) que hubo de lo *bear* en México con la aparición de *Bearmex*, aunque no el hecho de que muchos de los viejos integrantes de la comunidad (incluido él) ya no se integraran a esta nueva etapa más que ocasionalmente.

Se identifica como *chubby* porque considera que le falta vello corporal, lo que algunas veces ha llegado a ocasionarle cierta inseguridad: *"Cuando voy a los antros, a mí no me gusta quitarme las playeras, porque así que tú digas 'mta madre, qué mucho pelo tienes, pues no'"*

Cuando se mudó a Zacatecas intentó organizar un grupo de *bears* similar al que perteneció en la Ciudad de México, pero no encontró interés más que en el aspecto sexual. Excepto una, todas sus parejas han sido gordos. Ha percibido rechazo hacia él y sus amigos en discos, saunas y otros sitios para hombres gays debido a su sobrepeso. Está de acuerdo con la existencia de sitios exclusivos para *bears*, por comodidad. *"Es un lugar en el cual tú puedes, si te quieres, encuerar, andar sin camisa, es tu lugar, donde tú puedes expresar sin que la gente te discrimine. Vas a una fiesta de leathers o de calzones o donde hay una temática sexual y de repente volteas y una chica, y tú así como de '¿y ésta qué hace aquí?'"*.²¹⁸

Luis Pineda es originario y habitante de Pachuca, Hgo., tiene veintidós años, estudia la licenciatura en mercadotecnia, trabaja como apoyo administrativo en una empresa de seguridad y es trombonista. Le gusta la música mexicana y jamaicana: el *ska*, el *reggae* y el *rocksteady*, y algunos otros géneros como el *deepcore* y el *metalcore*.

Su familia está conformada por su madre, su hermana, sus abuelos, tías y primas; nunca ha conocido a su padre. Creció en un ambiente de rechazo a la homosexualidad, se considera machista en ciertos aspectos. *"Desde muy niño mi familia criticaba mucho a la comunidad homosexual, entonces yo me considero como machista en ese aspecto, porque, incluso, a pesar de que no me afectan, sí me siento un poquito incómodo al estar con una persona afeminada, yo pienso que siempre voy a tener ese pensamiento de comportarme como hombre"*. Tiene una relación de pareja.

Antes de asumirse homosexual, a los diecisiete años, tuvo algunas relaciones con mujeres, aunque desde pequeño se dio cuenta de su atracción, no sólo por otros hombres, sino por hombres robustos, masculinos y con barba.

No se identifica abiertamente como gay, por lo que tampoco manifiesta su identificación como *bear* cotidianamente. *"Pues nada más una de mis tías y*

²¹⁸ Entrevista realizada el 28 de marzo de 2016 en Tula, Hgo.

una de mis primas saben (...) ellas me comentaban 'es que te ves muy... o sea, no te ves como un clásico gay, como una persona pues que es salida, ¿no?, que es muy obvio y así, no te vistes de mujer y todo', y entonces les platicué un poco de lo que soy, o sea, les dije 'mis características son tal, a mí me gusta una comunidad que se llaman osos y me defino mucho con ellos pues por el físico, por muchas cosas', entonces, pues bueno, trato de mantenerlo esto muy personal pero al mismo tiempo igual darlo a conocer".

Creó un perfil en Facebook, bajo el nombre de Luis Cachorro, exclusivamente con el fin de conocer hombres con estos rasgos (y, en algunos casos, también gustos musicales), y fue por uno de ellos que supo de la existencia de la comunidad *bear*, de sus espacios de reunión y eventos. A partir de entonces, casi todos los hombres con los que se ha relacionado han tenido estas características físicas.

Se define como *cub* por ser joven y no tener vello facial ni corporal. En ocasiones llega a utilizar unos botones distintivos que regalan en los eventos de la empresa *Bearmex*. Conoce símbolos de la comunidad, como la garra, el oso y la bandera, y su significado, pero no sabe mucho sobre la historia del grupo. Administra una página de Facebook llamada Osos Pachuca.

Siente haber sido rechazado por su sobrepeso en espacios gays; en sitios *bear* no ha encontrado este rechazo personalmente y, por lo tanto, considera a sus integrantes unidos, hermanados, aunque sabe que en ocasiones también puede llegar a ser elitistas y haber rivalidades (quienes han aparecido en alguna revista o participado en algún certamen no aceptan convivir fácilmente con otros *bears*) o a relegar a quienes no sean suficientemente gordos o barbones.

Considera que la finalidad principal de la comunidad *bear* en la actualidad debe ser la convivencia, pero cerrada sólo a sus pares para no debilitar la identificación. *"De por sí es muy complicado estar con una persona que hay veces que no se llevan bien, entonces mucha gente se cierra en su círculo, son como pequeñas trabas que tendrían al hacer una unión entre todos*

los grupos, y yo creo que para esto se dio la separación o el nacimiento de los osos, entonces no sería una buena idea porque se terminaría todo lo que viene siendo un oso".²¹⁹

Adrián Navarro tiene veintiséis años, nació en San Luis Potosí, S.L.P., en donde vivió hasta hace poco menos de un año que se mudó a la Ciudad de México por una relación sentimental que finalmente no se concretó, por lo que ahora está soltero. Es licenciado en pedagogía y trabaja como profesor de primaria. Es el mayor de cuatro hermanos por parte de su mamá.

A los catorce años se reconoció como gay. Desde entonces le atraían los hombres robustos y con barba, y a partir de los dieciocho quiso verse él mismo así, ante la extrañeza de sus amigos (aún no contaba con esas características). *"Mis amigos estaban como de: 'güey, ¿cómo quieres verte gordo?, ¿cómo quieres verte peludo?, ¿cómo crees?', y pues ahí dije: 'es que así me gusta'".* Se enteró en internet de la existencia de los bears. Eventualmente, engordó y tuvo vello facial y corporal, por lo que alrededor de los veintiún años empezó a ser reconocido como uno de ellos.

Ingresó al grupo Osos del Valle del Tangamanga, en ese entonces con quince años de historia (hoy extinto), conformado por hombres de entre treinta y cinco y sesenta años, por lo que no se sintió identificado con ellos. Así conoció la que llama la vieja escuela *bear*, a la que considera misógina, por su exaltación de la masculinidad, y cerrada, por el carácter privado de las reuniones y la realización de una entrevista para ser aceptado. No conoce mucho sobre los orígenes de la comunidad.

Considera a su identificación como *bear* una parte de su personalidad que está en él en todos los momentos y personas con las que se desenvuelve: trabajo, familia, esparcimiento, amigos, hogar..., si bien los sitios y eventos *bear* hacen que ésta se exalte al estar rodeado de gente afín a él en este aspecto. *"Es algo que está en mí, no puedo deslindar una parte de mi personalidad en todo*

²¹⁹ Entrevista realizada el 7 de abril de 2016 en Pachuca, Hgo.

momento, o sea, 'ay, ¿sabes qué?, es mi trabajo y aquí no soy bear', o 'es que estoy con la familia y aquí tampoco', no. Es algo que me acompaña, que está conmigo en todas las etapas de mi vida y en todos los momentos en que me desenvuelvo''.

No considera necesario portar un símbolo que lo identifique como tal ante alguien más, aunque en ocasiones le gusta usar camisas abiertas para mostrar su vello corporal. *"Prefiero que las personas conozcan al individuo y luego conozcan al individuo que es parte de un grupo"*. En 2013, fue Mr. Bear S.L.P. y modelo del calendario Bearmex.

Opina que los *bears* deberían organizarse actualmente para fomentar la aceptación, la apertura hacia otros grupos de la diversidad sexual y la realización de acciones a favor de la sociedad en general. *"Las problemáticas dentro de la comunidad bear generalmente son individuales, en una onda de aceptación de que 'ay, estoy gordito'... pero no hay como un involucramiento real dentro de una acción social"*.²²⁰

Héctor Lozano nació y reside en Querétaro, Qro., tiene veinticinco años, es ingeniero industrial, trabaja como *project manager* en la empresa alemana Siemens. Su familia la integran sus padres y dos hermanas, con quienes vivía hasta hace poco menos de un mes que se independizó. También empezó una relación de pareja hace casi dos meses. Le gusta la música *metal*.

Desde niño supo que era homosexual (aún sin conocer el término). A los quince años, en una conversación vía *Messenger* con un joven cuatro años mayor, confesó que le atraían los hombres mayores que él, con barba y vello, imagen masculina y, sobre todo, con volumen corporal, y el otro le informó que se llamaban *bears*, que tenían clasificaciones y una bandera.

Se identifica como *chubby*, por ser gordo pero no tener vello en el cuerpo, o como *cub*, por su edad; se siente bien y feliz con su cuerpo, aunque también le gustaría ser más velludo, barbón y musculoso. *"Me gusta tal cual como estoy,*

²²⁰ Entrevista realizada el 2 de junio de 2016 en la Ciudad de México.

gordito, pero sí uno piensa luego: 'Ay, si estuviera más velludo o si tuviera más barba o si estuviera un poco más marcado, ¿cómo me vería?, ¿me voy a gustar más?', ¿no?, pero que eso me impidiera o que me detenga para formar parte de la comunidad, no, realmente nunca me he sentido excluido dentro de".

Le gusta la moda y lo fusiona con su identificación como *bear* con el apodo Ettore Bearsace, en alusión a la firma italiana Versace, de la que incluso modificó su logo, cambiando la cara de la medusa, característica de éste, por la de un oso.

A los diecinueve años fundó el grupo Qroseznos, que después se convirtió en Queretosos, con el que organizaba conferencias, reuniones y una fiesta anual con un recorrido turístico, una cena, una albercada y un torneo de basquetbol, con la finalidad de promover la convivencia, la fraternidad, la unión, el altruismo y el activismo hacia la sociedad en general en jornadas contra la homofobia y marchas por la paz. El defeño Checosote (Mr. Bearmex 2010) y el tapatío Gabriel Chable son algunos de sus referentes en lo físico y lo intelectual, respectivamente, más importantes cuando entra a la comunidad *bear*.

No considera haber sido víctima de rechazo o discriminación dentro de las comunidades gay o *bear*, aunque menciona que sabe que si va a ciertos antros gays los hombres delgados pueden ver mal a los gordos y sí ha observado actos de este tipo dentro de los propios ambientes *bear* hacia los hombres más gordos o menos velludos que el promedio. No le parece mal que los espacios *bear* estén cerrados a otros sectores. *"Es adonde asistimos porque sabemos que ahí voy a ligar con alguien que me va a gustar seguramente, que me la voy a pasar bien porque estoy gordo y si voy al Cabaré-tito me van a ver feo los flacos... entonces vamos a este sitio porque me gustan los osos y porque sé que es de osos, ¿no?, entonces ahí yo no veo razón por la cual deba de asistir una mujer"*.²²¹

Samuel Hernández tiene treinta y dos años, nació en el Distrito Federal pero reside en León, Gto. desde hace dieciocho años, es licenciado en psicología y

²²¹ Entrevista realizada el 28 de junio de 2016 en Querétaro, Qro.

estudia una maestría en educación, trabaja como docente en los niveles de preparatoria y universidad. Es soltero desde hace tres años. Como pasatiempo, se dedica a la crianza de peces y aves de ornato. A veces usa el apodo *Kiwoso Bear*.

Conoció a los *bears* hace seis o siete años, platicando con una ex pareja que, tiempo después de haber terminado su relación, se identificó como *bear*. Se interesó en el tema y, por su cuenta, comenzó a buscar más información en internet sobre la historia, los valores, elementos e integrantes de la comunidad, entabló amistad con algunos hombres y, finalmente, se reconoció a sí mismo como *bear*.

Este reconocimiento partió de un sentido de pertenencia que no encontró en la comunidad gay más amplia, en la que lo más importante son aspectos superficiales, como un cuerpo, un arreglo y un comportamiento estereotipados como correctos. Recuerda haber recibido rechazo por ser gay y tener sobrepeso, no vestir a la moda ni ser afeminado. *“Recuerdo un comentario de un amigo heterosexual que me define que yo soy un joto disfuncional, porque dice ‘pues es que no tienes amigas guapas que presentarnos, no esto, no lo otro, y pues simplemente eres como nosotros, eres heterosexual, es más, hasta eres más machín que muchos de nosotros, pero pues resulta que te gusta por atrás’”*.

Sin embargo, al encararse con las dinámicas cotidianas de los *bears* lo que encuentra en ellos es frustración, enojo, hipocresía y venganza. Opina que un *bear* debe identificarse como tal por un verdadero sentimiento de pertenencia a una comunidad y no como un último intento de adaptarse a un grupo tras haber sido excluido de otro.

Para este momento, ya usaba barba, era velludo y tenía cierto sobrepeso, y a partir de su identificación subió involuntaria y rápidamente de peso varios kilos más; le gustaría desarrollar un cuerpo más firme. Formó parte del grupo *Osos Bajío*, que organizaba actividades artísticas, con un mayor sentido de comunidad. Le gusta ser *bear*, pero considera innecesario cargar algún símbolo

o tener alguna expresión que muestre a otras personas su identificación, pues suele ser reservado con su sexualidad en su trabajo y, en general, para evitar actos de homofobia.

Opina que la finalidad principal de la existencia del grupo sigue siendo, como en sus orígenes, la identificación, y está a favor de la existencia de espacios exclusivos para éste. *“Son muy pocos los lugares que hay en el país para osos, dos, máximo tres; ustedes tienen cinco, seis, siete antros por ciudad para toda la comunidad, pues déjennos en paz, ¿no?, son nuestro territorio, si nada más van a curiosear, mejor renten la película de Bear City y van a aprender mucho más”*.²²²

Hydro Bear tiene treinta y nueve años, es de Guadalajara, Jal. pero llegó a Tlaxcala, Tlax. hace ocho años, trabaja en diseño gráfico, programación y administración de datos. Tiene una relación de pareja, con la que vive.

Desde que se identificó como homosexual, le gustan los hombres corpulentos y velludos. Hace más de doce años empezó a buscar en internet la manera de integrarse a un grupo de *bears* y de esta forma dio con Osos Tapatíos y Osos de Guadalajara, donde encontró la confianza para expresarse como homosexual y admirador de *bears*, aunque también sintió cierto rechazo como *bear* por ser –en ese entonces– más delgado y joven. *“Necesitaba sacar mi yo reprimido, necesitaba sacar con alguien de decirle que me gustaban los hombres, que me gustaban los hombres con vello, los gorditos, platicar del tú al tú de que a lo mejor en mi trabajo y con mi familia yo no podía platicar de forma directa, y creo que, al hacerlo, al tratar de buscar ese grupo, creo que necesitaba yo es aceptación y pertenencia a algo, en ese sentido”*.

Opina que dentro de la comunidad *bear* actualmente hay una especie de élite conformada por los que son más parecidos al modelo estadounidense que minimiza a quienes no lo son.

²²² Entrevista realizada el 29 de junio en León, Gto.

Fue uno de los coordinadores de Osos de Guadalajara y, con esa experiencia, él y su pareja fundaron Osos de Tlaxcala, con el fin de mostrar a los *bears* jóvenes de ese estado lo que conoció en Jalisco a través de actividades de convivencia, deportivas y, ocasionalmente, artísticas. Opina de *Bearmex* que es un buen negocio pero que no representa ni hace nada por él como integrante de la comunidad *bear* mexicana.

Conoce la historia y símbolos de la comunidad *bear*, aunque no considera necesario expresar –si bien tampoco ocultar– su identificación en todo momento. Sólo en ocasiones llega a usar pulseras con la bandera, a la que da su propia interpretación (los colores de las emociones) más allá de la convenida.

Opina que los *bears* deben organizarse para la aceptación y la pertenencia. Aunque, en general, prefiere mantener la convivencia entre *bears* cerrada a otros sectores para propiciar un ambiente de confianza, considera que la apertura es importante, pero también difícil, pues no todos entienden o se integran a las dinámicas *bear*.²²³

Fachi nació y vive en Puebla, Pue., tiene cincuenta y un años. Tiene una relación de pareja desde hace trece años con otro *bear*; hace ocho se casaron en Calgary, Canadá, donde su esposo laboró por un tiempo. Actualmente trabajan como comerciantes de playeras de superhéroes. Es aficionado a la lucha libre, el beisbol y el cine, se describe como hogareño.

Aunque desde antes sabía de la existencia de la comunidad *bear*, se identificó con ella cuando su ahora esposo –que entonces era *chaser*– lo llevó por primera vez a una fiesta de la empresa *Bearmex* y vio hombres similares a él, gordos y velludos, en un ambiente aparentemente sin discriminación.

Antes de eso, solía asistir a discos gays, frecuentadas por una clientela compuesta mayoritariamente por hombres jóvenes y delgados –como le gustan– que lo rechazaban por su sobrepeso y su edad, lo que le provocaba baja autoestima y deseos de adelgazar. Cuando se da cuenta de que no sólo hay

²²³ Entrevista realizada el 5 de julio de 2016 en Tlaxcala, Tlax.

hombres con sus mismos rasgos físicos, sino hombres delgados a los que les gustan los gordos, se siente bien de ser ahora él quien puede rechazar.

“Me sentí bien, sí, porque anteriormente me sentía yo rechazado, entonces entramos a la fiesta de Bearmex y ahí es donde veo que hay gente delgada que le gustan gorditos, entonces dije ‘ah, de aquí soy, ahora sí hasta puedo decir que yo puedo rechazar a la gente si no me gusta, como antes a mí me lo hacían’, no era venganza, ¿eh?, pero sí era como un pequeño desquite. Antes no lo hacía porque ya cuando veía yo que la gente delgada se me acercaba pues me sentía en las nubes, decía ‘no, pues sí le gusté, pero no sabía el porqué’”.

Hace diez años fundó el grupo Angelosos Puebla, con el que organizaba, primero, pequeñas reuniones en su casa, y después, fiestas más formales en bares, para divertirse, conocer gente, hacer amistades, convivir y conformar una comunidad de osos poblana, con el apoyo de Adrián Garfias. Tiene una bandera bear colocada en su casa, que usa en las marchas del orgullo a las que va, y tiene un tatuaje de garra de oso en forma de medio corazón (su esposo tiene la otra mitad).

Piensa que los bears deberían organizarse actualmente para combatir la discriminación. Opina que las fiestas organizadas por Bearmex, aunque divertidas, son muy impersonales. Está de acuerdo en que la comunidad bear debería convivir con otros grupos de la diversidad sexual y la sociedad en general, pero también que debe tener sus propios espacios exclusivos. *“Hay momentos en que necesitamos un espacio nada más para nosotros, ¿no?, dijéramos que es todos los días, pero no, es un momento en cual nosotros queremos nada más convivir con la gente que se identifica con osos”.*²²⁴

Arturo Jiménez tiene cuarenta y tres años, es licenciado en comunicación por la Universidad del Nuevo Mundo, trabajó durante tres años en medios de información (televisión y prensa escrita) y actualmente se dedica al mantenimiento de computadoras. Nació en el Distrito Federal y se considera

²²⁴ Entrevista realizada el 8 de julio de 2016 en Puebla, Pue.

defeño, pues ahí hace la mayor parte de su vida, aunque reside en el Estado de México, en Ciudad Satélite. Es el tercero de cuatro hijos. Está soltero.

Se reconoció homosexual a los diecisiete años y a los veinticinco se salió de su casa a raíz del conflicto provocado cuando uno de sus hermanos reveló su homosexualidad a sus padres. Desde hace tres años regresó a vivir con ellos y un tío, y se volvió muy cercano a su madre. *“Ahorita la diferencia es abismal porque soy el mejor amigo de mi mamá. Lo digo de mofa, ¿no?, pero ella me dice casi, casi: ‘¿vas a salir, m’ijito?’, y me saca mi lonchera con lubricante y condones, ‘pero regresas’. Nos hemos hecho dependientes, en el buen sentido. Pero al principio no fue así, me dijo cosas que una madre no debe decirle a sus hijos, me tocó una mamá que escupe y luego pide perdón, ‘ah, lo hubieras pensado antes de decirlo, ¿no?’, es así de: ‘Yo tuve puros hombrecitos en esta casa’”*.

A los veintidós años asistía a antros gays buscando hombres gordos y velludos (todas sus parejas han tenido estas características y desde antes de esto ya se sentía atraído por actores como Ari Telch, Jorge Reynoso, Chuck Norris, Bud Spencer y John Rhys-Davies), por lo quizá podría haberse identificado como admirador de *bears* o *chaser*, pues él aún era delgado, pero la identificación *bear* todavía no era conocida en México en aquel entonces.

Poco después, buscando en internet, encontró la página de Osos Mexicanos y se integró a sus reuniones sabatinas mensuales; lo consideraba un grupo fraterno, de convivencia, participó en la organización de eventos (incluidos los primeros certámenes de belleza *bear* y el contingente de la Marcha del Orgullo de la Ciudad de México, para la cual elaboraron una bandera monumental y un oso de peluche de tres metros y medio de altura) y formó parte de su comité directivo durante dos periodos.

Se ha dedicado a recolectar y exponer en un *blog* personal datos, fotografías y otros materiales en torno a la historia de lo *bear* en México con el objetivo de dar a conocer a nuevos integrantes de la comunidad que ésta existe con anterioridad a *Bearmex* y su enfoque de negocios y ya no de hermandad;

aun así, opina que esta empresa es lo mejor que le ha pasado a la comunidad bear mexicana por la organización que le ha dado a sus reuniones.

“Mi familia no se enteró hasta que regresé que tuvieron un hijo que había estado conformando todo un movimiento en el ambiente gay, se quedaron así como de ‘¿tú?’, pero les expliqué, ‘mira, pues somos así y así y asá’, no le entendían hasta que de repente les enseñé la bandera, y un día en el noticiero, en imagen, sale nuestra bandera monumental, y ella: ‘¡Ay, mira, la bandera, la que tú nos enseñaste!’, ‘Sí, ahí vamos, mamá!’”.

Piensa que el eje principal de la comunidad bear debería ser la unión entre personas con rasgos y gustos similares, pero opina que las dinámicas actualmente han dado pie a la formación de pequeños grupos. Ha recibido burlas por su sobrepeso dentro de la propia comunidad y sabe que muchos más también, por ser lampiños, femeninos o, simplemente, participar en concursos de belleza u otras actividades públicas.²²⁵

Nombre	Edad	Lugar de origen	Lugar de residencia	Escolaridad*	Ocupación	Estado civil**
L. Berdeja	27	AGS	AGS	Lic. en sociología	Prevención del delito	R
Alberto	38	Tampico	GDL	LCC	Producción de medios	R
Erick	36	Tula	Zacatecas	LELI	Profesor	S
L. Pineda	22	Pachuca	Pachuca	Licenciatura en curso	Apoyo administrativo	R
Adrián	26	San Luis Potosí	Ciudad de México	Lic. en pedagogía	Profesor de primaria	S
Héctor	25	Querétaro	Querétaro	Ingeniería industrial	<i>Project manager</i>	R
Samuel	32	Ciudad de México	León	Maestría en curso	Psicólogo y docente	S
Hydro Bear	39	GDL	Tlaxcala	NE	Diseño gráfico y programación	R

²²⁵ Entrevista realizada el 15 de febrero de 2018 en la Ciudad de México.

Fachi	51	Puebla	Puebla	NE	Comerciante	C
Arturo	43	Ciudad de México	Estado de México	LCC	Computación	S
*LCC=licenciado en ciencias de la comunicación. LELI=licenciado en enseñanza de la lengua inglesa. NE=no especificado.						
**S=soltero. C=casado. R=relación de pareja no formalizada jurídicamente.						

B. Análisis sociohistórico: de los bears a los superbears

I. Surgimiento de la comunidad

Para finales de los ochentas del siglo pasado, el activismo LGBT en Estados Unidos se encontraba fortalecido a casi dos décadas de la rebelión de Stonewall, si bien los primeros años de la pandemia del sida forzaron a redirigir algunos esfuerzos: se desafiaban iniciativas de ley que ilegalizaban nuevamente la homosexualidad, se organizaban campañas para elegir representantes lesbianas y gays en todos los niveles de gobierno, se buscaban medios informativos que dieran visibilidad a la diversidad sexual sin estereotipos, se creaban obras artísticas que cuestionaban la terminología de la sexualidad y el comercio dirigido a este sector salía de la clandestinidad.²²⁶

En San Francisco, California, el distrito Castro ya se había posicionado como zona gay local (y, acaso, nacional e internacional) y el estereotipo gay ya estaba bien instituido como modelo a seguir para los hombres homosexuales. La escena en aquel barrio era ejemplar al respecto; sin embargo, a sus afueras, apenas a unas pocas cuadras, podían verse otras manifestaciones y significados del ser homosexual.²²⁷

²²⁶ Fone, *Homofobia...*, 558.

²²⁷ Javier Sáez, "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos", en *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimiento y prácticas feministas queer*, ed. por Carmen Romero, Silvia García y Carlos Bargueiras (Madrid: Traficantes de sueños, 2005): 142.

Expulsados de la estética gay, bajo el nombre de *bears*, un grupo de hombres con sobrepeso y altos, con vello, barba y bigote, mayores de treinta años, de arreglo informal y actitud tosca, empezó a reunirse en el *Lone Star Saloon*, demandando, aunque no de manera explícita, el reconocimiento de su identidad como gays (no sólo como homosexuales) a pesar de 'no parecerlo', destacando en su apariencia y actitud rasgos ostensiblemente masculinos -casi opuestos a los exaltados por el modelo gay- pero siempre bajo el principio de la fraternidad.²²⁸

Antes de conocer a la comunidad *bear*, la mayoría de los entrevistados recordó haber vivido actos de rechazo de parte de hombres homosexuales afines al modelo gay por no tener las características de éste.

Samuel considera que ser oso "*es un sentimiento de ser los excluidos de los excluidos, es hablar de discriminación dentro de la propia comunidad gay (...) Pues al ser una minoría vives una exclusión por sí mismo, pero aparte dentro de la comunidad gay es como... lo mas fashion, lo más nice, si tienes el cuerpo correcto, si tienes el manierismo correcto, si tienes el dinero correcto, porque también es importante, es una cuestión en muchos aspectos muy superficial*".

"A mí me daba pena tener pelo -recuerda Alberto- porque todos mis amigos eran lampiños, entonces se burlaban de mí porque yo tenía demasiado pelo en el pecho, en brazos, en todos lados, me decían que era un chango y que estaba a punto de convertirme en una bola de pelos, entonces me rasuraba, me depilaba yo todo el cuerpo para sentirme identificado". Cuando conoció el ambiente gay la situación no fue muy diferente: "*De repente en las comunidades gays normales, o sea, los flaquillos, sí discriminan mucho a los osos porque no tenemos ese cuerpazo (...) Quizás también porque tenemos ese porte de ser malos nos ven y nos sacan la vuelta porque dicen 'está muy grandote y barbudo, este güey me va a asaltar'*".

²²⁸ Sáez, "Excesos de la masculinidad...", 142.

Entre los sitios de esparcimiento, las discos, antros y bares gays fueron el principal lugar de rechazo; Fachi menciona: "Iba yo a las discos de ambiente acá en Puebla y la mayoría era gente joven, delgada, me acercaba yo para invitarlos a bailar y todo eso y me rechazaban por la misma situación de que estaba yo obeso".

"Dentro de la comunidad gay, vas a un antro, estás con tu grupo de amigos y todos 'ay, qué pinches gordos' o cosas así, entonces sí, en parte por la comunidad gay pues únicamente es la crítica hacia los osos", platica L. Pineda. Pero no sólo en esos espacios había rechazo; Erick recuerda otros: "También empecé a conocer los vapores y también ahí empezó a haber un poquito de burla o de repudio ante mi físico".

Aunque la periferia del Castro suele ser el punto de surgimiento de los bears más referido, no fue el único; previa y paralelamente, grupos similares se formaban en otras ciudades del estado, del país e incluso fuera de éste; hay registros del uso del término *bear* para definir hombres homosexuales con estas características desde 1966 en Los Ángeles y a lo largo de los setentas en Miami, Dallas, Nueva York y Toronto. La primera vez que se publicó la descripción de un *bear* fue en el artículo 'Who's who in the zoo: a glossary of gay animals' ('Quién es quién en el zoológico: un glosario de animales gays'), de George Mazzei, en 1979.²²⁹

Pero, por alguna razón, quizá el periodo de *shock* a principios de los ochentas a causa de la emergencia del sida, fue hasta la segunda mitad de esta década, en San Francisco, que se puso atención a esta comunidad. A decir de Wright, tres hechos fueron definitorios para su establecimiento como tal: el lanzamiento de la *Bear Magazine*, la organización de fiestas exclusivas (con nombres como *Bear Soup* o *Bear Night*) y la conformación de una comunidad en el ciberespacio (llamada *cybearspace*): páginas con información de los clubes,

²²⁹ Les Wright, "A concise history of self-identifying bears", en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 28-31.

perfiles personales de sus integrantes, galerías de fotografías, dibujos y otros tipos de imágenes, chats, foros de discusión, artículos, tiendas y enlaces a otros sitios.²³⁰

Y así, pronto hubo más revistas, lugares, eventos (entre los que destacan los concursos anuales para elegir al *bear* de una ciudad, estado o país), páginas de internet y listas de correo electrónico, entre otros servicios pensados especialmente por y para los *bears*, que propiciaron el contacto entre ellos y la difusión de su existencia y actividades más allá de los límites de Estados Unidos y Canadá.²³¹

II. Internacionalización: ¿quién es un *bear*?

De esta manera, en pocos años los *bears* pasaron de ser pequeños grupos aislados a conformar una amplia comunidad que se extendió a Australia, Japón y varios países de Europa.²³² La expansión del fenómeno no se detuvo ahí; tan restrictivo ha resultado el modelo gay desde su surgimiento hasta la fecha que actualmente ya hay grupos de *bears* también en Latinoamérica, África y más países de Asia y Oceanía.²³³

La gran cantidad de hombres homosexuales que en diferentes partes del mundo se reconocieron en la alternativa *bear* provocó una modificación en lo que respecta a la apariencia 'original' de uno de ellos: muy velludo, muy alto, muy robusto, una imagen que no era común en todas las regiones a las que se trasladó debido a las diferencias genéticas propias de cada una (que si bien no son determinantes ni exclusivas de ninguna sociedad, sí llegan a establecer ciertos rasgos corporales más o menos característicos).

²³⁰ Wright, "A concise history...", 32-35.

²³¹ Wright, "A concise history...", 28.

²³² Sáez, "Excesos de la masculinidad...", 142.

²³³ Narciso Quidley-Rodriguez y Joseph P. de Santis, "Physical, psychosocial, and social health of men who identify as bears: a systematic review", *Journal of Clinical Nursing*, vol. 25 (2016): 3485-3486.

Estas diferencias no fueron impedimento para que muchos hombres homosexuales, a pesar de no tener todas las características de un *bear* -como no suelen tenerlas los latinos, los asiáticos o los mediterráneos, por ejemplo-, eligieran apropiarse de esta identificación, tras haber sido rechazados del modelo gay a causa de su físico, por lo que con el tiempo empezó a manifestarse una variedad de apariencias *bear*, aunque casi siempre con el distintivo común de algún nivel de sobrepeso y barba.

“Los bears nacen con esta idea más del montañés, del lumberjack, creo que desde ahí comienza mucho la parte igual personal de buscar desde mi punto de vista el estilo de oso americano, pero nuestra genética no nos ayuda mucho como mexicanos, o sea, tenemos ciertos límites en cuanto a pelo, color de piel, o sea, muchos...”, cuenta Samuel.

“Lo que obtuvimos de la cultura bear fue de los Estados Unidos, pero lo mexicanizamos. En algún momento quisimos llamarnos osos pardos porque no teníamos pelos, no funcionó, canelosos, no funcionó; simplemente era aceptar que había gente que venía con pelo, vello en pecho, vello en la espalda, y otros no, y ya”, platica Arturo.

La pluralidad de apariencias y actitudes que trajo consigo la globalización acelerada de la comunidad *bear* trajo también discusiones que han enfrentado a sus integrantes, pues no todos estuvieron de acuerdo con la aceptación de *bears* jóvenes o lampiños o femeninos. El debate acerca de quién es un *bear* produjo –y sigue haciéndolo– múltiples propuestas, desde quienes defienden a ultranza la imagen ‘original’ hasta quienes afirman que cualquiera que se identifique como uno puede serlo, sin importar su físico, pues se trata de una actitud.²³⁴

Al respecto, los entrevistados, si bien todos saben cuáles son las características físicas y comportamentales tradicionales de un *bear*, la mayoría

²³⁴ Philip Locke, “Male images in the gay mass media and bear-oriented magazines: analysis and contrast”, en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 96.

acepta en mayor o menor medida que *bears* con cuerpos distintos al modelo se identifiquen como tales (incluidos, en algunos casos, ellos mismos), pero también hay algunos que se ubican en los extremos de reconocer a un *bear* sólo por el sentimiento propio de pertenencia o sólo por el cumplimiento de todos los rasgos que identifican a un *bear* 'original'.

L. Berdeja, por ejemplo, relata que *"en la marcha de 2014 vimos pasar muchos de la comunidad oso y sus playeras decían: 'No barba, no oso' y les dije: 'Oye, ¿qué pedo con tu playera?, ¿un chavo gordito, si no tiene barba, no va a ser oso?, ¿o un chavo delgado que se identifique con la cultura?', 'No, es que no puede, tu sabes cómo es esto, el vello es lo que nos caracteriza', y yo: '¿Vas a limitar una identidad a un vello?, ¿qué no se supone que el ser oso es una identidad política donde dices 'no es malo ser gordo'?"*.

Aunque, en otro momento, menciona que *"todas mis parejas han sido osos o, mínimo, gente gorda"*, reconociendo de alguna manera que la gordura por sí sola no le parece suficiente para ser un *bear* y acepta que hay *bears* *"en toda la extensión de la palabra"* (y, por lo tanto, otros que no lo son tanto), es decir, un hombre robusto o gordo, con bastante vello corporal, actitud y vestimenta relajada y varonil.

Adrián considera que otras formas de ser *bear* no necesariamente rompen la esencia de la comunidad: *"Ahora ya podemos ser bears²³⁵ y no sólo el bear masculino, trailero, butch, sino que ya hay bears que hasta llegan en tacones al antro y tú dices 'wow, qué chido, baila increíble' o los bears que jotean o los bears drags"*.

Arturo, por el contrario, opina que un oso debe tener *"sobrepeso u obesidad, vello corporal y barba, si no, no es oso. Porque los flacos decían: 'No, es que yo me siento como un oso, entonces ser oso es una actitud y no sé qué'.*

²³⁵ Al decir que *'podemos ser bears y no sólo el bear'* es posible que esté pluralizando la palabra para hablar de muchas formas de ser *bear* o también que esté jugando con la feminización del término, como se explica en unas notas más adelante para decir que también hay *bears* femeninos.

No, no, esto viene con la genética que te dio Diosito, si no vienes con genes europeos o árabes, ya ni modo, no vienes con pelos". Aun así, reflexiona: "¿Puede haber osos sin panza? Sí, pero lo compensas; ¿puede haber lampiños?, sí, pero está fofo, gordito, panzoncito, barboncito; oye, pero hay osos que están sin barba, sí, ¿pero ya lo viste debajo de la camisa?, es una alfombra".

III. Nominaciones bear

Estas discusiones llevaron al surgimiento de un conjunto de términos con los que se buscó integrar a la comunidad *bear* a hombres que cubrían solo algunas de las características, pero sin dejar, al mismo tiempo, de establecer una diferencia precisamente a partir de esos rasgos que no permiten su identificación plena como un *bear*. Por ejemplo: *cub* o cachorro (para los menores de 25 años), *chubby* o gordito (para los más obesos y lampiños), *musclebear* u oso musculoso (para los *bears* con sobrepeso pero fornidos), *wolf* o lobo (para los delgados velludos), *otter* o nutria (para los muy delgados y muy velludos) *daddy bear* o papá oso (para los mayores de 50 años) y *polar bear* u oso polar (para los *daddy bears* con pelo cano). Además, existe el término *chaser* o cazador para los hombres que gustan de los *bears*.^{236 237}

"Afortunadamente hay diferentes formas, puedes ser un *bear*, un *chaser*, una *nutria*, un *oso polar*, un *daddy*... y ahí te van a ir acomodando, es como un gran abanico, una gran taxonomía", señala Adrián.

²³⁶ Fernando Serrano Delgadillo, "Narrativas hirsutas. Análisis iconológico de productos estéticos de la comunidad *bear* como constructores de identidad" (tesis de licenciatura, UAEH, 2015): 106-109.

²³⁷ A pesar de que, la mayoría de las veces, es más común el uso de los términos en español, en esta tesis se usarán siempre en inglés para enfatizar que se trata de categorías sociales para referirse a hombres homosexuales con ciertos atributos físicos y emocionales asociados, sobre todo, con un oso. Cuando se use la palabra 'oso' (o alguna otra de la lista en español) es para hacer referencia al animal con el cual se asocian estas características y que frecuentemente es retomando, a veces antropomorfizado, como símbolo del grupo. Lo anterior se limita a la redacción del autor, en el discurso de los entrevistados se respetarán las palabras que hayan usado para referirse a los integrantes de su comunidad.

Algunos de los entrevistados han encontrado más identificación en una o más de estas categorías que en la más amplia de *bear*. “Pues *bear, bear, no soy, porque no tengo tanto pelo, así como debe de ser, en cuestiones físicas no soy un oso, soy más un chubby, pero si lo vemos ya en cuestiones de amistad y de fraternidad, sí, sí me siento bear*”, dice Erick.

Y L. Pineda comenta: “Pues no me considero una persona muy adulta como para definirme oso, y bueno, no tengo las características que la misma comunidad te define como un oso, sino más bien me considero por la edad pues como un cachorro”.

“Yo siempre he sido XL. Eso sí, yo realmente y a la fecha y creo nunca lo seré, será ser velludo, y tengo que mencionarlo, es de que como tal yo no me considero oso (...) Si tuviese que elegir de una de esas (clasificaciones), sí, como un chubby, sí, claro que sí, o un cachorro, por la edad”, explica Héctor.

También hay quienes han pasado de una identificación a otra en diferentes momentos: “Empecé como un cachorro, después engordé más, entonces ya era un chubby bear, cuando llegué recién a Guadalajara estaba gordo pero no tanto, entonces tenía una complexión un poquito más musculosa, era como un chaser, porque no entraba dentro del musclebear porque no tenía los músculos marcados, entonces he pasado ahorita por todas esas etapas, en algún momento voy a llegar a ser un daddy bear o un polar bear, dependiendo de cómo el pelo me cambie de color”, rememora Alberto.

También se usan en México, aunque con un tono claramente ofensivo, *osa*, *gorda* o *beartz*²³⁸ (para los afeminados) y *puerca* o *cerda* (para los afeminados y lampiños). Con respecto a estos términos, la mayoría de los entrevistados los conoce, aunque dicen no usarlos; únicamente L. Pineda comentó que, para él, “un oso femenino sigue siendo oso, pero ya lo vería más como una osa, ¿no?”.

²³⁸ La terminación ‘tz’ añadida a ciertas palabras (en singular y feminizadas, aunque sean originalmente en masculino: una *beartz*) es característica del habla coloquial de un gay afeminado en México.

Arturo menciona que “los gordos lampiños entran normales (en el ambiente bear), pero aun así sí se les hace segregación (...) tú no eres oso, eres gorda, es como un ataque, y si eres tantito amanerado no eres oso, eres osa”. Y Samuel platica: “los apodos en su mayoría no son despectivos, la única corriente que he visto despectiva realmente es una frase que dice ‘oso que no tiene pelo no es oso, es puerca’, curiosamente a quien más se la he escuchado es a las vestidas,²³⁹ dentro del espectáculo, no tanto dentro del lenguaje de los osos”.

La situación fue provocando que, de mostrar imágenes de hombres homosexuales con sobrepeso, velludos, maduros y masculinos en revistas, películas y concursos de belleza con el fin de reivindicar su estética y su erotismo frente al modelo gay, algunos bears pasaran a exaltarlos como requisitos de admiración y pertenencia, pero sólo a aquellos que contaban con todas esas características y además maximizadas cada una de ellas: con sobrepeso pero musculoso, abundantemente barbón y velludo, maduro pero no demasiado e hipermasculino.²⁴⁰

Este nuevo modelo, al que algunos autores²⁴¹ le han dado el nombre de *superbear*, refuerza la idea de que hay cuerpos admirables y otros que no lo son, justo la idea que en sus inicios intentaba combatir esta comunidad, complicando la sensación de aislamiento y sus efectos, el bear ‘común’.

IV. Interacciones discriminatorias

La necesidad de tantos hombres homosexuales de identificarse con grupos de similares, que no encontraron en los grupos gays, es un asunto que va más allá de una mera convivencia o esparcimiento. Retomando la noción de comunidad estética de Bauman, cuya finalidad es el alivio colectivo de ansiedades

²³⁹ Término peyorativo para referirse a hombres travestis o mujeres trans. En una ocasión, la *drag queen* Superperra, como parte de su espectáculo en Nicho, pronunció varias veces la frase ‘Oso sin pelo’, dejando que el público respondiera a coro ‘¡puerca!’.

²⁴⁰ Locke, “Male images...”, 95.

²⁴¹ Locke, “Male images...”, 94.

individuales y el enfrentamiento de problemas comunes y enemigos públicos, se explica la rápida propagación y consolidación de la comunidad bear dentro de la cultura gay, por la lipofobia, el etarismo y las otras formas de discriminación por cuerpo que –como se detalló en el capítulo tercero- se suman, para los bears, a la homofobia que padecen los hombres homosexuales en general.

“Mucha gente en esta comunidad tiene muy baja la autoestima por lo mismo del físico o que no es muy aceptada dentro de otros grupos (...) y no debe ser así; mucha gente lo dice, y yo también lo comparto, que voy a este grupo de personas porque ahí no me voy a sentir discriminado, ahí no me van a molestar, pero claro que dentro de nuestra misma comunidad existe mucha discriminación”, reconoce Héctor.

Alberto narra: *“Un bar aquí en Guadalajara estaba anunciando un evento de osos y le dije a unos amigos ‘pues vamos’, decía ‘no cover para osos’, entonces pues ya vamos entrando, mis amigos eran más altos que yo, yo soy chaparrito, y el de la entrada los deja pasar a ellos y me detiene a mí y me dice ‘tú tienes que pagar cover’, y me le quedo viendo y le digo ‘¿cómo?, yo soy oso’, dice ‘no, es que tú no eres oso, porque tienes que cumplir con un estándar de altura para poder ser oso’, y voltean mis amigos y se le quedan viendo al güey y le dicen ‘¿estás seguro de lo que estás diciendo?’, ‘sí’, y tenían una hoja pegada donde venían los reglamentos y decía que un oso tenía que ser de 1.80 hacia arriba, entonces, lo que hice fue... me reí mucho, pagué mi cover y me metí”*.

“Me han dicho osa, y me han dicho ‘ya te sientes mucho, pinche gordo’. Chasers, osos, cualquier persona que le digas que no quieres coger con él se vuelve tu enemigo, entonces te avientan el veneno, te avientan el ataque, ‘ay es que te crees mucho, pinche piñata’, esfera de navidad... ay, no, yo me reí de lo de la piñata como tres días”, evoca Arturo.

“Incluso, dentro de mis amistades escuchas el comentario de: ‘Ah, ¿ya lo viste?, está bien gordo’, y es cuando la ironía, ¿no?, así como ‘oye, pero todos

estamos gordos, ¿no?’, así como que ‘¿pues qué onda, no?’”, se pregunta Héctor.

Situaciones como éstas llegan a provocar en los propios bears una actitud de identificación con el grupo derivada no del reconocimiento de su cuerpo sino del conformismo, mientras intentan deshacerse de los rasgos que los llevaron a integrarse a él. “Cuando platico con amigos osos y me dicen; ‘no, es que ya estoy a dieta’, ‘¿pero para qué?’, ‘no, es que ya me veo mejor delgado’, y yo así de ‘¿entonces esto de ser oso es pura patraña o qué?, ¿o es algo así como que ‘ya Diosito me mandó gordo y pues tengo que hallar una forma de identificarme y de estar tranquilo conmigo mismo y a huevo tengo también que encajar?’”, platica L. Berdeja.

“Hay unos que son bears por resignación, de ‘chin, o sea, yo quiero estar delgado, pero como aquí sí me hacen caso...’, ahí estoy. Creo que lo principal para sentirte y ser alguien honesto es esta identificación y estos gustos, no nada más ahí de que ‘ay, es que no me quedó de otra’”, considera Adrián.

“Muchas personas también van siendo excluidas de la comunidad gay por la edad, ya no tienes juventud, pues lo único que te queda: ‘ah, entonces eres bear’. Es un error que algunas personas, en un último intento, dicen: ‘pues bueno, a ver si con los osos pego’, entonces intentan adaptarse a una comunidad, pero no es que verdaderamente pertenezcan a ella, sino que ‘subí de peso, ya estoy viejo y por lo menos a algunos chavitos sí les atraigo’”, afirma Samuel.

Por hechos como los anteriores, cuando conoce a la comunidad bear cara a cara, después de haberse acercado a ella virtualmente, la describe “como con mucha frustración, mucho enojo, mucha hipocresía, como un juego de poderes muy extraño (...) Es una cuestión más como de venganza, o sea, ‘a mí me excluyeron, a mí me hicieron, entonces, ahora que tengo yo la oportunidad, que tengo cierto nivel de popular dentro de la comunidad, ahora sí yo puedo escoger quienes sí y quiénes no’”.

Arturo también ha visto esta actitud, sobre todo en quienes tuvieron una historia previa de rechazo más intenso: *“Cuando llegan a los osos es tal el cambio, de: ‘wow, aquí sí, lo que me rechazaron los demás, aquí soy cuasi dios’, les cae el veinte, se liberan y se les sube a la cabeza, y no... ‘ahora yo puedo rechazar –claro-, ahora yo soy el que pone las reglas’”*

La discriminación interiorizada por cuerpo no es la única a la que se enfrenta la comunidad *bear*, otras formas de ésta, como el clasismo y el racismo, se hacen tan presentes como en la sociedad en general. *“Una vez me tocó ver en Aguascalientes un acto de discriminación entre osos, pero por clase social”*, comenta L. Berdeja.

“Siempre va a tener más valor el hecho de que seas un oso musculoso, pero no es lo mismo si eres un oso musculoso de raza blanca que si eres un oso musculoso moreno, o sea, hay muchas diferencias”, opina Samuel.

Para Erick, la discriminación por clase entre los *bears* muchas veces viene incluso antes que aquella por cuerpo: *“Hay personas que, porque tienen buen trabajo, o sea, porque ganan bien y todo lo que tú quieras, discriminan, ¿no?... no te juntes conmigo porque tú eres pobre o no te juntes conmigo porque usas ropa naca”*.

El nivel socioeconómico fue otro de las barreras de identificación con lo gay que lo *bear* pretendió romper en sus inicios. *“La asociación de osos en Estados Unidos surge en los ochenta como una doble crítica –explica Marquet: por un lado, a la exigencia de ser esbelto; por el otro, al movimiento gay glamurizado, snob, pretensioso, de pose (...) En contraste con esto, me parece que los bares de osos en Estados Unidos tienen una apariencia más austera, sin la parafernalia que suelen tener las discotecas gays”*.²⁴²

Por un tiempo fue así, hombres homosexuales de clase baja entrevistados por Rofes expresaron que los espacios *bear* eran los únicos del ambiente gay en

²⁴² Antonio Marquet, *Elegebeteando. Voces del tercer milenio* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017): 98-99.

los que se sentían a gusto en tanto hombres con ingresos escasos, sin educación formal, buenos modales, barba recortada ni cuerpo esbelto, sin embargo, las mismas entrevistas revelaron que pronto se convirtieron en lugares en donde hombres de clase media y media alta gustan de pasar un rato en una especie de falso 'tugurio' y luego volver a sus comodidades cotidianas.²⁴³

Esto ha provocado una concepción de lo *bear* como una moda, igual que todas ellas, efímera. Los entrevistados –que expresaron, todos, sentirse bien siendo bears y verse como uno a largo plazo- lo ven así:

"Empiezan a surgir las nuevas generaciones de osos y a crear nuevas comunidades, con nuevos conceptos, y empiezas a ver a estos osos que están estilizados, que buscan una marca, una marca de ropa, estas barbitas delineaditas, esta ropa entalladita... bueno... el concepto original de un oso no era éste, pero pues es evolución, es parte del cambio, entonces hay que aceptarlo, no estoy en contra, yo soy purista, pero pues es parte de toda la evolución", opina Alberto.

"Tuve amigos que como que les empezó a gustar la onda vaquera, y empezaron a bajar de peso y se volvieron vaqueros, ahorita los veo y son vaqueros, o sea, ya están musculosos y toda la cosa", recuerda Erick, igual que Alberto: *"Todas estas comunidades también son muy de poses, muy de 'está de moda ser oso, pues me voy a dejar la barba, está de moda ser vaquero, me voy a poner un pinche sombrerito y voy a escuchar Intocable y Pesado"*.

"Ahora que salió lo de la hipermasculinidad y también salieron los lumbersexuales, yo creo que sí fue una moda, ¿no?, muchos amigos exosos que ahorita son modistas me dicen: 'no, es que esto de lumber ya, ya pasó'", platica L. Berdeja.

Para Fachi, estos actos son contradictorios con la causa que originó la agrupación de los bears. *"La comunidad ursina se formó por discriminación y se*

²⁴³ Eric Rofes, "Academics as bears: thoughts on middle-class eroticization of workingmen's bodies", en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 68.

exige eso, ¿no?, no discriminar a nadie, y estamos cayendo en eso, entonces no se vale que rechacemos”.

Por eso, alerta el editor de la revista *The American Bear*, Tim Martin, que la comunidad bear “no se trata de una moda, aunque sí hay elementos novedosos, sino de un verdadero desarrollo en la manera en que muchos hombres gays se perciben a sí mismos. Tampoco se trata de un asunto de atracción física. La subcultura bear es más profunda que la piel y el vello corporal”.²⁴⁴

V. Símbolos y referentes

En medio de estas discusiones, Craig Byrnes diseñó, en 1995, la que se reconocería como la Bandera Internacional de la Hermandad de Osos, como parte de un proyecto sobre la cultura bear que desarrolló como estudiante de psicología. Ésta consiste en una serie de siete franjas horizontales con colores que representan los diferentes pelajes de un oso y que pueden ser entendidos como las etnias humanas, con el fin de reflejar el sentido de fraternidad e inclusión de la comunidad: café (pelo castaño o piel morena), naranja (pelo o piel rojiza), amarillo (pelo rubio o piel amarilla), beige (pelo o piel clara), blanco (pelo o piel blanca), gris (pelo cano) y negro (pelo o piel negra); en la esquina superior izquierda lleva, como una especie de escudo, la huella negra de una garra de oso (quizá resaltando la fiereza del animal).²⁴⁵

Fue usada por primera vez en el grupo *Cheasepake Bay Bears*, en Estados Unidos, en julio de ese mismo año, y actualmente identifica a prácticamente cualquier bear o grupo de ellos globalmente; las siete franjas con su escudo o ambos elementos por separado pueden ser vistos en muchos tipos de artículos,

²⁴⁴ Traducción propia del original en inglés: “We are not dealing with some fad here, though there are fad-like elements, but rather a real development in how many gay men see themselves. Nor are we dealing with some issue of physical taste. The Bear subculture goes deeper than skin and body hair”. Tim Martin, “Foreword”, en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 14.

²⁴⁵ Frank Muzzy, *Gay and Lesbian Washington, D.C.* (Gran Bretaña: Arcadia, 2005): 112.

principalmente accesorios de moda.²⁴⁶ Todos los entrevistados conocen los dos símbolos y, en mayor o menor medida, su significado, pero cada uno se apropia de ellos a su manera.

“Comencé a investigar más o menos qué significaban los colores de la bandera y a sentirme orgulloso, de hecho, en la casa la tenemos ahí colocada porque ahí demuestra que somos orgullosos osos (...) También tenemos, tanto mi esposo como yo, una garra tatuada en forma de corazón, él tiene la mitad y yo tengo la otra mitad, y con eso ya nos identificamos que somos pareja y que somos del ambiente ursino”, cuenta Fachi.

“Cometí el error que todo mundo comete al momento de iniciarse en la comunidad, de querer sentir esta pertenencia de lugar, me tatué una garra, ¿por qué lo hice?, porque me sentí identificado desde el primer momento, quería ser parte de la comunidad, y lo soy, o sea, desde el momento en que me abro y digo: me gustan los gorditos, pero cuando creces te das cuenta de que no necesitas un sello como cerdito de granja para sentir esa pertenencia”, explica Alberto.

Adrián opina que *“cada quien lo expresa a su forma, a sus decisiones y en sus posibilidades, hay gente que se tatúa la garrita, que se hace ropa con la bandera... en mi caso nunca decido como esta necesidad de remarcarlo”*. Y Samuel dice: *“No soy así como de cargar la bandera y mis colores y si veo las siete franjas decir ‘grrr...’ o lo que sea, a mi gusto eso ya es payasada”*.

Algunos, como Hydro Bear, prefieren expresar su identificación sólo en determinadas ocasiones y darle un sentido más personal: *“A veces uso pulseras con la bandera, pero hay ciertos lugares donde sí la uso, hay ciertos lugares donde no. Para mí, que siempre me han gustado los colores ocres, siempre ha sido como que a veces el cumulo de emociones, independientemente si es la piel, el color de la barba, el color del vello corporal”*.

²⁴⁶ Muzzy, Gay and Lesbian..., 112.

También hay quien, como Héctor, a quien le gusta la moda, prefiere identificarse con la figura del oso y, además, adaptarla a sus experiencias: “*Un día estaba viendo una pasarela de la firma italiana Versace y dije: ‘si ahí le pongo bears... Bearsace, ¡ah, sí encaja!’*, idea loca mía, ¿no?, y así a la fecha ha sido mi nickname y hasta hice un logo, como el logo de la firma, que es una medusa, y yo le quité la cara y le puse un osito y así, ¿no?”.

Recientemente han surgido creadores (algunos bears; otros, no) que han desarrollado productos de consumo cultural popular protagonizados por o dirigidos a bears (libros, ilustraciones, música, películas, series...), aunque ninguno de ellos parece haber sido de especial importancia para los entrevistados. La cinta española de 2004 ‘Cachorro’, de Miguel Albaladejo, el filme estadounidense de 2010 ‘Bear City’, de Doug Langway, y la serie estadounidense de 2012-2018 ‘Where the bears are’, de Rick Copp, fueron los únicos mencionados por algunos entrevistados (L. Berdeja, Erick y Samuel), pero no necesariamente como un gusto personal o un referente comunitario.

“*La comunidad oso se ha abierto a tal grado que ya tenemos series exclusivas de osos, o sea, muy malas, por cierto, pero existen, ¿no?, a la gente que no está empapada con el activismo pues le gustan y digo ‘bueno, pues también está bien’*”, comenta L. Berdeja.

VI. La llegada a México

La problemática bear se abordó por primera vez desde el ámbito académico en *The Bear Book*, editado por Les Wright en Estados Unidos en 1997, y fue en este mismo año que la comunidad bear llegó a México con la fundación del Club Osos Mexicanos en la capital del país. Es probable, por lo tanto, que los bears mexicanos hayan conocido una comunidad ya dividida e irreflexiva, admiradora del estereotipo del *superbear*, y no la fraternidad que pretendió ser en sus inicios.

Este primer grupo mexicano nació con un interés de mero compañerismo (ni político ni económico, aunque sí cobraban cuotas para su mantenimiento). Sus primeros contactos se establecieron a través de portales electrónicos; tal como en Estados Unidos, en México el internet fue muy importante en la conformación de la comunidad bear, todos los entrevistados se enteraron de su existencia por este medio. Después empezaron a reunirse presencialmente en restaurantes y bares.²⁴⁷

Arturo, que ya buscaba acercarse a hombres con características bear en discos y lugares similares, se enteró por internet de la existencia del grupo que poco después se convertiría en el Club Osos Mexicanos: *“Navegando en internet, en las universidades, porque todavía no había internet en las casas, localicé la página de ososmexicanos.com, que hizo Eduardo Sáez con Sergio Domínguez, utilizaron el hosting y el dominio de la Universidad Anáhuac, eran estudiantes de ingeniería en sistemas. Básicamente el anuncio era ‘Si a ti te gusta la gente barbuda, con sobrepeso, ven, nos reunimos tal día a tal hora’, y era nada más los primeros sábados del mes en un bar que ya no existe, se llamaba el Slogan.*

“Las reuniones eran básicamente para conocerse, llegabas, alguien te recibía, era un ambiente como de fraternidad, muy cerradito (...) lo que queríamos es que tú inmediatamente salieras con amistades, que supieras que no estás sólo y que había gente con tus mismos gustos (...) Para mí era... ay, como... no sé, como mi patio de juegos, el lugar donde podía conocer a toda la gente que quisiera, podía ligar, podía... todo, todo, todo.

“Luego llega una persona que dijo ‘¿por qué no hacen un club de osos como en Estados Unidos?’, porque esto era muy amorfo, era de ‘vamos a conocernos y a jugar, saca la carta y la baraja y vamos a jugar canasta’, no estaba organizado, hasta que alguien llega y dice ‘yo he estado mucho tiempo allá y hay un presidente, un secretario, un tesorero y hacen viajes, hacen fiestas’.

²⁴⁷ Javier Gutiérrez, “De osos, cachorros, daddies, chubbies, nutrias, lobos y chasers. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club Osos Mexicanos” (tesis de licenciatura, ENAH, 2004): 35-37.

Ya empezamos a estructurarnos y hacer una especie de mesa directiva y empezamos a cobrar una entrada, eran cincuenta pesos semanales, y te damos una cerveza, y con eso se empezó haciendo el fondo de ahorro que de ahí se derivó para muchas más cosas, que si banderas, que si la primera marcha, un oso de peluche de tres y medio metros que montamos en una camioneta, la bandera monumental de ocho o diez metros.

Es en esta etapa del grupo que Erick lo encuentra y, con él, la primera oportunidad que tuvo para conocer hombres que no sólo le atraían física y emocionalmente, sino que eran similares a él, primero de manera virtual y después cara a cara: *“Tenía 17 años cuando entré a un programa que se llama mlRC, fueron como los primeros chats, y empecé a buscar gente de mi compleción, gorditos, barbones, cosas así... hasta que un chavo me dijo ‘¿sabes qué?, en un servidor en tal canal ahí puedes encontrar lo que buscas’. Cuando entro al canal, anunciaban la página de Osos Mexicanos, empiezo a conocerla, a conocer a la gente, el movimiento, y pues un día me animé, me acuerdo que fue en la marcha del 98, fue la primera a la que yo fui, la Marcha Gay de la Ciudad de México, y ahí fue cuando me aventé a conocer el ambiente, esa vez hicieron un oso como de tres metros, y cuando voy viendo la clase de gente que eran pues me emocioné mucho porque dije ‘por fin encuentro gente de mi tamaño, de mi forma’, ¿no? Y de ahí en adelante...*

“Antes hacían las reuniones cada ocho días, ya tenía 18 años en aquel entonces, todavía no tenía tantas libertades como ahora, vivía en Tula, con mi familia. Afortunadamente yo trabajaba en antros y bares, y esa vez le pedí permiso a mi jefe de faltar, junté un dinero, vi la forma de llegar, un cuarto de hotel, y me fui a la reunión. La hacían en un restaurante que se llamaba el Deco, en la parte de arriba rentaban un salón, era un grupo muy grande y era... pues un poquito más austerón, pero estaba muy padre porque había mucha unión, mucha gente, platicaban y me empezaron a orientar muchos de cómo era el movimiento, conocí a los organizadores y pues no iba cada ocho días, pero sí

una o dos veces al mes, de ahí fue que empecé a conocer ya bien, bien, bien el ambiente.

“Me acuerdo mucho que te hacían una bienvenida, ponían en el centro a todos los nuevos, te cantaban una canción y te quitabas la camisa, y después te decían que escogieras a alguien que te llamara la atención y esa persona se iba a quitar la playera por ti y te iba a dar un abrazo, entonces volteo y era un gordito peludo y... este... mucho mayor que yo... bueno... tendría, ¿qué?, unos... no se... veintitantos años, pero yo lo veía muy grande, me le acerco y le digo ‘¿tú quieres ser mi padrino?’, ‘sí, sí soy tu padrino’, yo bien emocionado, ¿no?, y ya, se quita la playera y yo así como que me desmayaba... me sentía como pez en el agua”.

Arturo continúa con la historia del grupo a partir de que se constituyen como un club: *“Con el dinero nos empezamos a mudar de local en las reuniones (...) Crecimos bastante, llegamos a ser un grupo como de quinientos, las fiestas eran de quinientas, seiscientas, setecientas personas, para nosotros era mucho, pero mucho (...) Intentábamos hacer tres viajes al año, Primabearótica, Verano ursino, y Hallowoof, más las otras fiestas que eran 14 de febrero, el día del cachorro que era el día del niño, pero los principales eran los viajes, había juegos en la alberca, teníamos concursos de canto, de karaoke, de pareos...*

“La mesa directiva cambiaba de manos una vez al año, se hacían votaciones en los viajes porque queríamos dejar a los que no aportaran dinero porque es muy fácil llegar, pelearse y no asistir, por lo menos paga tu viaje para que tengas voz y voto, ¿no? Esa vez fuimos como unos cincuenta, éramos un camioncito”.

El surgimiento del Club Osos Mexicanos se enmarca en una situación nacional –aunque marcadamente centrada en la Ciudad de México– de crecimiento, profesionalización e institucionalización del movimiento lésbico-gay, así como de indicios de transformación política derivados de la pérdida de la mayoría de representantes en la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión

por parte del Partido Revolucionario Institucional y la obtención de la gubernatura del Distrito Federal por parte del Partido de la Revolución Democrática, lo que fue visto por algunos activistas de la diversidad sexual como una oportunidad de atención a sus demandas, pues no había entonces ni una ley que protegiera de la violencia homofóbica.²⁴⁸

También había aspectos negativos: la Comisión Ciudadana Contra los Crímenes de Odio por Homofobia (CCCCOH) llevaba contabilizados ciento noventa y cuatro homicidios de personas LGBT en México entre 1995 y 1997.²⁴⁹

En los años siguientes, se multiplicaría la creación de foros, comisiones, premios y otros eventos e instituciones dirigidos a la diversidad sexual, tanto en espacios civiles como gubernamentales, se presentarían las primeras iniciativas de ley para el reconocimiento de derechos de las personas y parejas homosexuales, y se postularían, aunque con poco éxito, candidatos gays y lesbianas a cargos de elección popular.²⁵⁰

En 2004, el Club Osos Mexicanos se desintegra. Arturo lo recuerda así: *“Todos los asistentes estaban cansados de estar yendo semanalmente durante cinco, seis años y ver las mismas caras, reírse de los mismos chistes, las mismas perreadas... Era más difícil sacarle a la gente dinero para viajes, para eventos y para gastos. Y después las críticas: ‘Ay, es que la fiesta del año antepasado estuvo mejor’, ‘es que la música no me gustó’, ‘es que fulanito estaba usando chones de color’... entonces fue desgastando mucho. Las diferentes manos no supieron adaptarse en un año a lo que exigía el grupo. Arturo Toquero (el último*

²⁴⁸ Díez, “El movimiento lésbico-gay...”, 152.

²⁴⁹ Las cifras de homicidios por homofobia se presentan como una muestra apenas aproximada de una de las situaciones límite de la violencia contra la diversidad sexual. Como la misma CCCCOH aclara, los datos se obtuvieron a partir de una investigación hemerográfica, no judicial, y que durante varios años abarcó únicamente once entidades de la República Mexicana, por lo que la cifra real es, con toda seguridad, mayor. Con respecto a las variaciones anuales de los números, tampoco es posible inferir rigurosamente que en determinado periodo haya incrementado o disminuido la homofobia en México, sólo puede ser indicador (también importante) de un mayor o menor interés (no siempre ético) de la prensa nacional por informar de este tema. “Asesinatos de personas LGBT en México 1995-2016” (infografía, Letra S, 2016).

²⁵⁰ Alfonso Jiménez, “La Marcha del Orgullo LGBT de Ciudad de México”, *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 1 (enero-junio de 2016): 10.

presidente) se enferma y su pareja dijo ‘¿saben qué, chavos?, gracias, ¿pero en dónde les dejo sus banderitas?, porque yo necesito a mi gordo libre de preocupaciones’.

“Entran dos personas en pugna por el grupo; una, Marcelo, él tenía un lugar dispuesto para nosotros, sólo que él decía ‘a ver, yo cobro, el negocio es mío y aquí vengan a consumir’, eso no nos gustó, porque lo estaba viendo como negocio, ya no como comunidad ni hermandad ni nada (...) La segunda fue Adrián Garfias, que se acercó al consejo que quedaba y les dijo ‘oigan, si nadie quiere esto pues yo sí le entro, yo sí jalo’, y pues le dimos el hosting, el dominio, las claves de internet, las banderas y empieza Bearmex como una línea de fiestas”.

VII. De noche en Nicho: creación de una marca

Al año siguiente, Garfias creó la empresa Bearmex, con un interés mera o, al menos, primordialmente comercial, no de fraternidad, a pesar de que, según Arturo, fue precisamente eso lo que no gustó al Club Osos Mexicanos del proyecto presentado por Marcelo. Con ella comenzó a organizar fiestas temáticas a las que empiezan a asistir bears de toda la República, y a través de la cual, desde 2007 hasta la fecha, también opera Nicho Bears & Bar, el único sitio de esparcimiento destinado a los bears en la Ciudad de México.²⁵¹

Es importante destacar que, de manera similar al *Lone Star Saloon* en el distrito Castro, Nicho Bears & Bar se ubica en los límites de la Zona Rosa de la Ciudad de México, un espacio en el que, de acuerdo con Monsiváis, desde los años setenta, “*al amparo del poder adquisitivo crece la tolerancia y se inaugura el Bar 9. No tanto como la presentación en sociedad de la liberación gay, pero algo así*” y donde, a partir de la siguiente década y hasta la fecha, “*lo gay toma*

²⁵¹ Marquet, *Elegebeteando*, 95-100.

forma al ritmo del comercio y, por ejemplo, en Amberes seis o siete lugares ostentan la bandera del arco iris, cafeterías, discos, condonerías".²⁵²

Los eventos especiales organizados por la empresa Bearmex (a los que acude más gente que un día regular en Nicho, por lo que se necesita un espacio más grande) se llevan a cabo, en su mayoría, en discos (no dirigidas específicamente a la comunidad *bear*) ubicadas, igual que la Zona Rosa, en la delegación Cuauhtémoc de la Ciudad de México.

A pesar de ser, históricamente, un espacio de expresión relativamente seguro para la diversidad sexual, los sitios de esparcimiento gay en esta delegación también han sido objeto, en varias ocasiones, de acciones políticas que han sido percibidas como homofóbicas por parte de su clientela, como cierres presuntamente ilegales o, al menos, en condiciones desiguales en comparación con lugares de entretenimiento dirigidos al público en general.²⁵³

La apertura de Bearmex y Nicho Bears & Bar es vista por la mayoría de los entrevistados como positiva, aunque no todos ellos, como no todos los *bears* mexicanos, frecuentan estos espacios ni comparten sus dinámicas, sin embargo, todos ellos los mencionaron en sus entrevistas y los reconocieron como lugares importantes en los que se ubican y mueven los *bears*.

"Bearmex es lo mejor que nos ha sucedido –sostiene Arturo-. Hay sólo una cabeza, ¿tienes quejas?, ve con la gerencia, ¿no te gustó?, no vengas, y entonces empezó un depurado grande, los que no eran osos, los que tiraban tirria, se empezaron a ir, y las fiestas se volvieron eso, fiestas", y agrega: "Nicho funciona como la sala de una casa y es una sala neutral, cuando se juntan tus amigos se van formando amistades y enemistades, que Fulanito ya no se lleva con Perenganito y éstos ya se besuquearon y éstos ya cogieron y éste ya le voló el marido... si están en Nicho nadie se va a pelear, te peleas, vas pa' afuera y ya sabes que no te van a dejar entrar en mucho tiempo, entonces te comportas".

²⁵² Monsiváis, *Apocalipstick* (México: Debate, 2009): 177, 183.

²⁵³ Jiménez, "La marcha del orgullo...", 10.

Erick expresa que *“cuando nace Bearmex dije ‘no, pues qué chido, ¿no?, que otra vez el movimiento vuelva a resurgir’, obviamente pues ya resurgió de otra forma porque ya es ahora una marca, ya se fueron a otro nivel y, obviamente, las personas que estaban anteriormente, pues ya muy pocas siguen en la onda, ya es muy diferente”*.

Fachi ve aspectos buenos: *“Mi esposo me lleva a la fiesta de Bearmex y ahí es donde yo me siento como pez en el agua, es gente afín a mí, gordita, velluda y que no, entre comillas, había discriminación, entonces ahí me di cuenta que esa era mi... ahí pertenecía yo, a esa comunidad”*, pero también negativos: *“Lo que yo veía era el negocio, y pues era un poco lógico, porque ahora sí todos los osos de toda la República se centraban ahí, entonces en las fiestas era muy difícil que pudiera platicar con alguien, acercarte, veía yo que formaban sus grupitos y no te permitían entrar a ellos”*.

También hay para quien, como Hydro Bear, le resulta indiferente: *“A Bearmex yo no lo veo como un representante, simplemente es una marca, una marca comercial, de una persona que tiene su negocio y que le ha pegado bien, en cierta medida, pero que realmente en cuestión que haga por mi dentro de la comunidad, no representa nada”*.

El local en el que se encuentra Nicho Bears & Bar es pequeño, estrecho y alargado. Opera regularmente de jueves a sábado por las noches. La iluminación es escasa y el volumen de la música, invariablemente de tipoailable, alto. El espacio apenas está amueblado: un par de barras metálicas sin asientos y otras tantas mesas y sillas altas.

Las paredes, por el contrario, sí están decoradas profusamente: máscaras de luchadores, placas automovilísticas y señales viales de Estados Unidos, pinturas y carteles con imágenes de osos y bears (un par de ellos, hombres delgados, con vello recortado y barba delineada), las doce fotografías que conforman el calendario de bears del año en turno (entre los que hay hombres atléticos y completamente lampiños, también uno con discapacidad física, pero

prácticamente no hay diversidad en edades ni tonos de piel) y, en el baño, algunas calcomanías cómicas. También hay, en un estante arriba de la barra, una colección de pequeños osos de peluche y figuras de acción de luchadores; en la entrada, un oso caricaturesco de cartón (la mascota de la marca llamada también Nicho), y afuera del baño, un oso realista de peluche, ambos de alrededor de dos metros de altura; además, arriba del escenario, una bola disco de espejos con orejas, ojos y hocico del mismo material, haciendo la forma de una cabeza de oso (que, en ocasiones especiales, es cambiada por otra con forma de pene y testículos). A lo largo de todo el espacio hay pantallas transmitiendo videos musicales. Completan la decoración objetos con los colores de la bandera *bear* y su emblema, la garra.

En los eventos especiales de Bearmex organizados fuera de Nicho Bears & Bar se hace notar que se trata de un evento *bear* con la colocación de algunas lonas con la bandera, la garra e ilustraciones de osos y *bears*. Éstos se llevan a cabo, por lo regular, en los fines de semana de 'puente', cuando un mayor número de *bears* de otros estados pueden asistir, o cercanos a fechas festivas, como Día del Niño, Halloween o Navidad.

Tanto en Nicho Bears & Bar como en los eventos de Bearmex, la mayoría de los asistentes se organizan en pequeños (y, por lo tanto, numerosos) grupos, de pie, que continuamente se deshacen y rehacen con diferentes integrantes; los saludos son constantes; algunas parejas bailan y a veces hay hombres solos en alguna de las barras o recorriendo el lugar, pero son los menos. La cerveza es la bebida más consumida, aunque los grupos más grandes suelen tener botellas en sus mesas.

Por eso, comenta Héctor, "*me gusta ir a saludar a los amigos, pero los amigos es de que ya te saludan y están así dispersos y bla, bla, bla... igual y porque es la ocasión, ¿no?, de que es demasiada gente y están todos por todos lados y, por supuesto, también yo que quiero ver a un amigo pero ese amigo además de quererme ver a mi quiere ver a otro y quiere ver a otro y yo también,*

entonces se pierde un poco la conexión así como tanto para mí como de esa fraternidad que estamos hablando”.

A Fachi le gusta ir a los eventos de Bearmex a divertirse y conocer gente, pero “luego a mí me pasó de que contactabas a una gente y quedábamos de vernos en el DF, en las fiestas de Bearmex, y cuando llegabas con la misma cantidad de gente no lo encontrabas, o si no, luego estabas así, cerca de él y ni te dabas cuenta que era la persona”.

También la mayoría de los asistentes suele cubrir al menos una de las características del modelo *bear*, principalmente el sobrepeso; en cuanto al vello facial y corporal se observa mayor variedad, pues no es lo más frecuente encontrar hombres demasiado velludos e, incluso, los hay lampiños. Muy pocos llegan a tener todos los rasgos de un *superbear*. La edad promedio parece ir de veinticinco a cuarenta y cinco años, aunque casi siempre es posible encontrar al menos un par de hombres mayores a esa edad con características *bear*; los hombres que parecen menores de veinticinco, por lo regular, además son delgados, por lo que es probable que se identifiquen como *chasers*. El comportamiento general puede definirse como masculino o al menos neutral con base en lo que se espera de un hombre tradicional, aunque no es difícil observar hombres con gestos, ademanes y movimientos considerados más bien femeninos.

El arreglo más común es informal: pantalones de mezclilla, playeras, camisetas sin mangas, camisas informales, tenis, gorras, también es frecuente que varios asistentes anden con el torso desnudo y/o lleven el símbolo de la garra en alguna prenda o accesorio, o tatuada. En los eventos especiales, los códigos de vestimenta suelen apuntar a la exhibición del cuerpo (como las fiestas en ropa interior, en traje de baño o en atuendo *leather*) o a la exaltación de la masculinidad (motociclistas, militares, obreros, etc.).

Entre los asistentes que se observó que escapaban de alguna manera al modelo *bear* en casi todas sus características, pero se identificaban como uno,

llamaron la atención un hombre joven (alrededor de veinticinco años), con ligero sobrepeso, barba delineada y prendas asociadas con un arreglo completamente femenino: *leggings*, tacones y maquillaje, y otro hombre adulto joven (alrededor de treinta y cinco años), delgado, incluso levemente tonificado, con barba y vello estilizados y teñidos.

Entre el personal (conductores, seguridad, *bartenders*, meseros, mantenimiento), nadie (excepto un par de DJs) tiene características *bear*. El espectáculo principal en los eventos especiales siempre está a cargo de una *drag queen*, las menos de las veces, o una *dragvesti*, las más²⁵⁴ –que también suelen ser parte de la imagen de la marca en los productos publicitarios-. En ciertas ocasiones es complementado con las rutinas de baile de uno o más *strippers* (nunca con atributos *bear*, salvo, ocasionalmente, barba y vello, pero siempre atléticos), pasarelas de acuerdo al código de vestimenta de ese día con modelos profesionales (con las mismas características que los *strippers*) y algunos *bears* que han participado en calendarios, certámenes y otros eventos y productos de la empresa, y, el día de la elección de Mr. Bearmex, números, casi siempre de baile, preparados por los finalistas al título como parte de su prueba.

“Debería de haber strippers osos, es tal nuestra carestía que mandamos traer desde Estados Unidos a un oso bailarín a un evento en Guadalajara (...) No es que no tengamos strippers osos en México, es que nadie se quiere arriesgar a ser ventaneado públicamente... no le iría nada bien”, explica Arturo.

Una de las pocas ocasiones en las que la organización de Bearmex sale de un sitio de entretenimiento nocturno es para la celebración del *Bear Pride*, a la par del Día del Orgullo de la Diversidad Sexual, el último sábado de junio de cada año, cuando participa en la marcha de carácter nacional que, con este motivo,

²⁵⁴ Una *drag queen* es un personaje dramático contracultural, quimérico, caracterizado por una estética y un discurso asociado con lo *queer* y lo femenino, por lo que es un fenómeno en constante movimiento, evolución y resignificación. Un *dragvesti* no es más que un travesti hiperbolizado, sin ninguna propuesta artística (por lo que no es, en realidad, *drag*). Oswaldo Calderón, en conversación electrónica con el autor, 9 de febrero de 2019.

se organiza en las calles de la Ciudad de México, del Ángel de la Independencia a la Alameda Central o el Zócalo.

El contingente *Bearmex* –que va en el grupo de antros y bares, hacia el final de la marcha- se caracteriza porque cada año los organizadores eligen una temática diferente (Hawaii, superhéroes, guardabosques, marineros...) que se muestra en el adorno del camión del contingente (combinado con símbolos *bear*), los productos promocionales y, sobre todo, el atuendo de los asistentes, vendido por la propia empresa. Encabezan el contingente, a pie, cargando banderas *bear*, los cinco finalistas a Mr. *Bearmex*. En el camión, con músicaailable a volumen alto todo el tiempo, van una botarga de Nicho, la mascota de la marca, los organizadores y participantes en el evento y algunos asistentes invitados, también con banderas de la comunidad *bear* y un par de la *gay*. El resto del contingente camina alrededor del camión.

El ambiente es por completo festivo, a tono con el ánimo de esa sección de la marcha (los contingentes críticos van al frente). La ocasión en la que se llevó a cabo el trabajo de observación para esta tesis, los organizadores decidieron sumarse, con unos botones que se repartieron gratuitamente a quienes los solicitaran, a la campaña #No+Odio, para protestar por dos atentados recientes en sitios de esparcimiento *gay* en Xalapa, Veracruz y Orlando, Florida, con varias decenas de muertos. Un hombre con características *bear* caminaba con una pancarta en la que se denunciaba de la violencia del Estado contra la diversidad sexual y los trabajadores de la educación, llamando a la organización civil, pero sin ninguna alusión a algún problema particular de la comunidad *bear*. También hay que destacar que hay *bears* que, identificándose como tales a través de alguno de los símbolos en el atuendo, marchan fuera del contingente *Bearmex*.

Alberto comenta: “*Me parece muy padre el fenómeno que Adrián hizo con Bearmex y lo que hace en la marcha de darnos un identificativo cada año, que vamos vestidos de marinero, que vamos vestidos de obrero, que vamos*

vestidos de leather, de guerra, de lo que sea, de los distintos trajes que hemos tenido”.

A Erick también le gusta el uso de una vestimenta distintiva: “Aquí en México está comprobado que el contingente que esperan con ansias es el de los osos, les llama mucho la atención el tema que se hace en el año, el año pasado, por ejemplo, fueron marinos, y pues todos íbamos con el sombrerito y que con los guantes y la playera y cosas... y a todo el mundo le gustaba, otro año fuimos de soldados, y todos así como ‘órale, que chido’”.

Por la noche continúa el festejo del *Bear Pride* con la elección de Mr. Bearmex (en el que sólo pueden concursar bears de hasta cuarenta y cinco años). Es de resaltar que la cantidad de gente que atiende este evento es, por mucho, mayor a la de la marcha, siendo el más concurrido de los organizados por la empresa; de hecho, pocos de los asistentes a la fiesta fueron vistos marchando por la mañana y casi ninguno expresa, al menos de alguna manera visible, estar celebrando el Día del Orgullo.

“Al *Bear Pride* va mucha gente de toda la República, pero lo vemos más como una pose: ‘Ah, vamos al *Pride*, pero vamos a ir porque quiero mostrar lo mejor que tengo o cómo voy vestido o que vean la relación que tengo con tanta gente o simplemente a conocer’, digo, estoy generalizando, no estoy diciendo que todos, porque eso también es un tema que ya he hablado con muchas personas que también se han alejado mucho de lo que es el asistir al *Bear Pride*”, lamenta Héctor.²⁵⁵

A decir de Marquet, quien ha entrevistado por casi una década candidatos al título, la elección por sí misma puede ser ya una manifestación de orgullo:

²⁵⁵ Es posible que no se trate de un problema sólo del *Bear Pride*, sino de los eventos de *Bearmex* en general; durante la *Leather Fetish Night* un par de informantes que se retiraron alrededor de las tres de la mañana (muy temprano para ser un evento planeado para terminar con luz de día) se quejaron de que las fiestas son cada vez más aburridas porque los asistentes van más interesados en lucir su atuendo que en involucrarse en las dinámicas de cada una.

En las diferentes comunidades, se puede observar la importancia no sólo del grupo, sino de convertirse en una figura destacada del grupo (...) Se puede observar la trascendencia del proceso para los participantes, la fuerte investidura que tiene convertirse en el Mr. Bearmex por espacio de un año (...) Ser gordo es objeto de bullying en niños que con el tiempo encontraremos en la comunidad ursina (...) Ganar el cada vez más codiciado título que se concede anualmente repararía hechos de una biografía de acoso.²⁵⁶

La percepción de los entrevistados sobre el certamen está enfrentada: *“Hay un evento muy bonito, toda la dinámica de Mr. Bearmex que hacen en el DF, pero la gente lo toma demasiado personal, piensa que ser Mr. Bearmex es representarte a ti, y no, es un evento que hace la marca Bearmex como fiesta en grande durante la marcha”*, considera Alberto, quien participó en la edición de 2014.

Pero Arturo opina diferente: *“El primer motivo de discordia es Mr. Bearmex. Yo empecé el concurso de belleza cuando era Osos Mexicanos, oso del año, cachorro del año y chaser del año... terrible error, porque todos se quieren sentir el más bonito, todos... cuando pasa a Bearmex, al principio no le dieron mucha importancia, pero poco a poco fue subiendo el bullying, y han sido unos agarrones terribles, memes, burlas directas, fuertes, denigrar, ‘los que ganan seguro dieron las nalgas a Adrián Garfias o estuvieron repartiendo sexo oral’... para protegerse ellos mismos de que no ganaron”*.

Erick tampoco está de acuerdo con su realización: *“Ya lo hacen como un circo, todas esas situaciones son las que no deberían de estar porque en vez de hacer algo bueno, pues están... yo admiro a las personas que entran ahorita a Bearmex porque pues así como están las cosas, qué valor, ¿no?, de aguantar todo eso”*.

²⁵⁶ Marquet, *Elegebeteando*, 33, 40-41.

Al respecto, L. Pineda platica que *“el año pasado estuvo un candidato para Mr. Bearmex de aquí de Pachuca y nos comentaba de la misma crítica, los malos comentarios de ellos mismos, por ahí salen unos mensajes de una persona que dijo que el que hace los concursos ya le había dado la victoria. Conocí igual a otra persona que lleva dos años queriéndose inscribir a Mr. Bearmex y no ha podido, no sé por qué razón, es un apersona joven, tiene 24, 25 años, pero cuenta con todas las características de un oso, tal vez por la edad, que quieran personas más grandes, no sé”*.

Samuel vivió una de estas experiencias negativas cuando intentó participar. *“Hay muchas leyendas urbanas de lo que es el concurso y lo que pasa y no con Adrián Garfias, cómo los escogen, si realmente vale la votación. Una vez me animé y fue muy curioso, porque yo estoy completamente peludo, pero el vello que tengo es sumamente delgado, entonces en las fotografías parecía lampiño, y me acuerdo que me escribe la persona que se encarga de las admisiones, me dice: ‘lo lamentamos, tú eres lampiño y no podemos aceptar tu solicitud’, punto que me dio mucha risa... bueno... coraje, después risa, porque después veo a los candidatos que salen y veo a muchos que a lo mucho tienen... no sé... quince pelos aquí a la mitad del pecho y todos los demás eran verdaderos lampiños; entonces sí me dio cierta razón a los rumores de que ya desde antes está muy preparado”*.

Para el momento en que Bearmex y Nicho Bears & Bar abren sus puertas, México ya cuenta con una prohibición de la discriminación de rango constitucional (que aún no incluye de manera específica la orientación sexual) y con la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Y en el Distrito Federal y el estado de Coahuila ya hay leyes que reconocen las uniones civiles (no matrimonios) entre personas del mismo sexo.²⁵⁷

A los ciento noventa y cuatro homicidios homofóbicos registrados hasta 1997 se suman cuatrocientos noventa y dos más, dando un total de seiscientos

²⁵⁷ Jiménez, “La Marcha del Orgullo...”, 10-12.

ochenta y seis desde 1995 hasta 2007.²⁵⁸ La Comisión Nacional de los Derechos Humanos informó que desde 1998 y hasta 2008 hubo un total de seiscientos noventa y seis expedientes de queja por homofobia tramitados en la Comisión Nacional de Derechos Humanos, los organismos públicos de protección de los derechos humanos del país, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y la Procuraduría General de Justicia, siendo los principales hechos violatorios la discriminación, el homicidio, el ejercicio indebido de la función pública, las detenciones arbitrarias, las lesiones y la negativa de derechos a la salud, la educación y el trabajo.²⁵⁹

VIII. Organización en los estados

Tras la apertura de Nicho Bears & Bar, se han integrado clubes de *bears* en al menos una ciudad de la mayoría de los estados del país, empezando, en la primera década de este siglo, por Guadalajara, Aguascalientes, Torreón, Querétaro y Puebla.²⁶⁰ La mayoría de los entrevistados en algún momento han formado parte de alguno de ellos, o incluso han tomado la decisión de crear y organizar uno.

En Hidalgo, donde en la última década hubo intenciones de conformar dos grupos de *bears*, L. Pineda platica: *"Hace un año iniciamos esto que se llama Osos Pachuca y prácticamente era para conocer a personas del ambiente y hacer reuniones, ir a algún tipo de evento, entonces, pues se basa desde ahí (...) Yo quería algo dentro de Hidalgo porque otros estados ya lo tenían, entonces se dio la oportunidad de hacer esto y mucha gente se sintió identificada o le convenció lo que estábamos haciendo y se acercó mucho a nosotros"*.

²⁵⁸ "Asesinatos de personas LGBT...".

²⁵⁹ "Informe especial sobre violaciones a los derechos humanos y delitos cometidos por homofobia" (México: CNDH, 2010).

²⁶⁰ Gil Camargo, "Entrevista con Adrián Garfias", *Time Out México*, 1 de agosto de 2014, acceso el 1 de abril de 2018, <http://www.timeoutmexico.mx/df/gay-y-lesbico/entrevista-con-el-director-de-bearmex-adrian-garfias>; Gutiérrez, "De osos...", 77-90.

Héctor, en Querétaro, también tomó la iniciativa: *“Cuando tenía 19 años comencé con un grupo, nos llamamos Grozesnos porque los integrantes éramos puros chavitos menores de 23 años, empezamos dos amigos que tuvimos la idea porque hubo una conferencia aquí en Querétaro a la que se invitó un ponente que yo a la fecha lo nombro mi tutor dentro de este ambiente, que es de Guadalajara, y dio una ponencia donde comentaba que aquí en Querétaro hace muchos años atrás ya había habido un grupo que se desintegró, entonces por qué no retomarlo y fue cuando nosotros nos animamos y dije ‘va, está bien, ¿por qué no?’”*.

“Como tres años después formamos otro grupo, como ya habíamos crecido, los que continuamos dentro del staff formamos lo que es Queretosos, el siguiente grupo, que la finalidad siguió siendo la misma, y sobre todo ahí dentro de estos dos grupos también fue mucho el promover el activismo y el altruismo”.

Cuando llegó a Tlaxcala, con la experiencia de haber coordinado Osos de Guadalajara en su ciudad natal, Hydro Bear y su pareja se dieron a la tarea de fundar un grupo de bears en Tlaxcala, *“de hacer un espacio, más que nada, y mostrarles a los chavos un poco de lo que era de los grupos en los que yo estuve allá y, sobre todo, sentirme bien (...) somos como que el espacio que a lo mejor la gente que va al DF y que va a Puebla como que dice: ‘bueno, creo que en Tlaxcala hace falta, para no estar viajando’”*.

Fachi hizo lo propio en su estado: *“Acá en Puebla hubo una persona que trató de hacer un grupo, entonces al bar donde íbamos nosotros, que es La Cigarra, el dueño nos enseñó un boletín en donde hacía la invitación, fuimos, pero en esa ocasión nada más eran como ocho personas, entonces de ahí fue cuando se nos metió el gusanito de formar un grupo ya más centrado, con participación de la gente que se fuera integrando, entonces fue cuando los dos comenzamos a dar inicio y participación del grupo de osos, se formalizó el grupo Angelosos. Nuestra sede fue nuestra casa, ahí hacíamos las reuniones”*.

Cada grupo tiene (o tuvo, pues algunos ya desaparecieron) actividades particulares según las dinámicas habituales de su región.

Alberto platica que *"en Tampico, hace poco surgió la comunidad de Jaibosos, y lo que hacen ellos son de repente las lunadas, las visitas a la playa, hacen un día también de reunión en donde invitan a gente de fuera de Tampico, donde se quedan en un hotel y hacen diferentes actividades, muy bonitas"*.

En Hidalgo, cuenta L. Pineda: *"Vamos a comer, a un antro, a algún concierto, hemos llegado a ir hasta a ferias o a pueblos de donde son ellos, vienen de Tula, de Tulancingo, de Ixmiquilpan, entonces prácticamente es una convivencia normal, ¿no?, tal vez una cerveza, una botella o ir a conocer pues lugares, ¿no?, que ellos piensen que nos agradaría conocer, entonces es como que lo que nos unió ahorita"*.

En Querétaro, Héctor se encargaba de un evento que reunía a bears de otras ciudades: *"En el puente de marzo organizábamos un evento muy grande de todo un fin de semana, y lo que siempre trato como que alentar es de que no todo tiene que ser ligue, no todo tiene que ser putería, a mí siempre me ha gustado un evento, una reunión o algo así que sea de convivencia. Normalmente el itinerario era de que los viernes fiesta de bienvenida en la noche, el sábado era un tour turístico, después en la noche ya era algo más formal, el domingo era la pool party y en la noche otra pequeña convivencia, una cena, y ya el lunes, como era el puente, organizaba un torneo de basquetbol"*.

Cuenta Samuel que, en León, las actividades artísticas eran importantes: *"Pues había de todo (en Osos Bajío), por ejemplo, estaban los aniversarios, habían eventos culturales, porque había gente del patronato de la feria o del instituto cultural de la ciudad y cosas por el estilo, entonces había desde literatura, exposiciones de arte, de fotografía para el grupo y luego normalmente había un día que era más bien para nosotros y se abría un poquito más"*.

Para el grupo de Tlaxcala, las actividades deportivas y al aire libre son las más frecuentes, platica Hydro Bear: *"A veces nos da por jugar basquetbol, muy*

de vez en cuando vamos al teatro, al cine... generalmente es hacer algo común, de jugar, de hacer fiestas, reuniones, sobre todo somos más de campamentos”.

Fachi, quien recibió apoyo de Adrián Garfias para dar a conocer su grupo en la Ciudad de México, menciona: *“Nuestras actividades eran más de hacer fiestas, ya hasta noviembre fue cuando salimos a un lugar abierto, ahí en el zócalo había un bar que era también de ambiente donde hicimos una fiesta formal ya como Angelosos Puebla. Las fiestas eran convivir, bailar, tomar, conocer, conocer a las personas, o sea, hacer amistades. Por ejemplo, el 5 de mayo fue Batallosos, en navidad fue la PreOsada y así, el 16 de septiembre o el Halloween o el aniversario”.*

Algunos de estos grupos se han sumado a las marchas del orgullo de sus respectivos estados o ciudades, o se han integrado al contingente de *Bearmex* en la marcha nacional.

Tal es el caso de Osos Pachuca, que, con una bandera *bear* con su nombre y gorras de *Bearmex* con la garra *bear*, participaron en la XVI Marcha LGBT Hidalgo. Y también marcharon con *Bearmex* en 2016 para apoyar al candidato a *Mr. Bearmex* hidalguense, destacando su pertenencia inicial con la misma bandera y, en esta ocasión, playeras con el nombre del grupo, formando con la tipografía la cara de un oso.

La idea de su conformación, de hecho, resultó a partir de una marcha estatal: *“Hubo una marcha aquí en Hidalgo y había dentro de... como personas gordas. Yo venía con uno de mis amigos, que es de Querétaro, y una de sus parejas, que es de aquí de Pachuca, entonces le hice el comentario, pero nada más fue así, como un comentario, de hacer una comunidad de osos dentro de Pachuca, pues bueno, para tener amigos aquí y pasarla bien. Entonces de ahí se dio eso”*, cuenta L. Pineda.

Angelosos Puebla también ha estado en la marcha nacional y ya antes sus fundadores habían expresado su identificación como *bears* en la marcha de su estado: *“En una primera marcha que nosotros participamos acá en Puebla con*

orgullo llevamos la bandera y la dimos a conocer, por lo menos en esa marcha acá en Puebla no la conocían, y tuvimos pues esa dicha de decir ‘ésta es nuestra bandera, éste es nuestro orgullo’”, platica Fachi.

Osos Aguascalientes, grupo que opera Bear Bar Casa Danzante (de la cual se hablará adelante), no participa ni convoca a sus seguidores a hacerlo en la marcha de aquel estado (aunque sí lo hace en la nacional), lo que no ha impedido que bears aguascalentenses en lo individual manifiesten su presencia ahí. *“Los chavos que nos identificábamos como osos sacábamos nuestra playera, nuestra bandera, etc., pero realmente no había como un empoderamiento, una idea de salir a la calle como osos, hasta ahorita estoy como con esta idea de ya crear un grupo de osos activistas, pero desde un activismo social, no un activismo fraterno”, dice L. Berdeja.*

También han hecho sus propios certámenes de belleza en sus respectivos niveles estatal o local (muchos de los concursantes en Mr. Bearmex ya han sido ganadores en sus lugares de residencia u origen). Adrián, ganador del título Mr. Bear S.L.P. 2013, ve circunstancias similares a las de la Ciudad de México: *“Algo que ha tenido que ver con el narcisismo dentro de la comunidad bear es esta cuestión de los concursos. Yo no estoy exento a ello, vino un concurso, gané y está bien, pero hay gente que le dicen: ‘ganaste Mr. Oso Aguascalientes’ y lo sienten como el mayor logro de su vida y durante ese año la única meta que tienen o el único aspecto relevante que puede definirlo como persona es que fueron este título, cuando la realidad es que sólo es como algo que nada más te están inflando, te están inflando... pero va a haber un momento que se truena, y decir: ‘ya hasta ahí acabó’”.*

L. Berdeja, por su parte, no está de acuerdo con los requisitos de participación: *“Me hacen invitaciones para participar en concursos de Mr. Bear, tanto aquí en Aguascalientes como a nivel nacional. Yo lo niego porque a mí se me hace absurdo que dentro de las categorías decían ser varonil, y yo decía ‘güey, ¿qué significa ser varonil?, o sea, ¿cómo puedes decir que una persona*

es varonil solamente con ver su fotografía?', ¿no? Eran cosas que yo nunca entendí de las convocatorias, o sea, ¿qué tiene de malo que participe? Incluso yo cuestionaba a los directivos de estos concursos diciéndoles 'oye, ¿pero por qué no invitan a un oso que sea draga?', 'No, es que no va bajo los códigos de ser oso', y decía '¿es qué cuáles son esos códigos?', 'No, que la masculinidad, para empezar', o sea, yo decía 'no, es que estos son valores muy machistas y son valores muy homofóbicos'".

No todos los entrevistados se sintieron a gusto perteneciendo a un club de bears. Adrián relata su experiencia con el grupo Osos del Valle de Tangamanga: *"Entre conocidos descubrí que había este grupo en San Luis Potosí, me acerco a ellos, me hacen una entrevista previa... creo que eso fue lo que lo llevó a la extinción, pero... me empiezan a hacer una entrevista de que hacemos reuniones cerradas y me empezó a llamar la atención y dije 'va, pues voy a conocerlo'. Ya entro, hacen mi iniciación de cierta manera y ya empiezo a tener acercamiento con ellos. La afinidad no fue tanta porque la brecha generacional sí impidió mucho la dinámica, porque estas personas eran de treinta y cinco, cuarenta, cincuenta años, y las reuniones eran no tanto así como una reunión bear, sino como una reunión de amigos que se ponen a escuchar música de Timbiriche y tú... 'OK, qué padre, pero es como... qué hago aquí'".*

IX. El segundo bar en México

Así como a partir de la década pasada comenzó la fundación de grupos de bears en los estados, en ésta dio inicio el establecimiento de sitios comerciales dirigidos a ellos fuera de la Ciudad de México. Desde 2011, Aguascalientes cuenta, en su ciudad capital, con el segundo –y hasta ahora más reciente– bar para bears en México: Bear Bar Casa Danzante.²⁶¹

²⁶¹ Hay sitios de esparcimiento nocturno en ciudades como Monterrey y Guadalajara que ocasionalmente organizan eventos para bears, pero sin que el lugar se identifique como dirigido especialmente a ellos.

A decir de L. Berdeja, este espacio podría tener sus antecedentes en otros bares dirigidos a hombres masculinos, aunque no a bears, y considera que parte imprescindible de su éxito fue el apoyo que recibió de Bearmex.

“Ya existía un bar que se llamaba Armandos, no era para osos pero sí para hombres masculinos, era un barecito así muy peculiar, una barra, te sentabas y llegaba el de la basura, el carpintero, casi casi todavía con el uniforme, pero entrabas al baño y veías a gente mamándose a otro; yo recuerdo que era el primer bar así como para identidades disidentes dentro de la diversidad sexual (...) También existe un bar que es de clase baja, que se llama Xtasis, que nunca hay cover, cerveza a veinte pesos, y ahí van también muchos osos, pero precisamente por lo económico, y no es por una cuestión de identidad

“Después aparece el Casa Danzante, ya fue un bar exclusivo para osos. Tanto espacio identitario en Aguascalientes se convierte en un mercado bastante fácil, porque yo sí te puedo decir, Casa Danzante, antes de que se metiera Bearmex era muy poco... o sea, casi nadie iba, a partir de que se mete Bearmex en Aguascalientes hay un parteaguas, empiezan a hacer una publicidad que la neta está muy chingona, se empieza a meter más gente. Ya empezaron a hacer eventos exclusivos de Bearmex aquí, fiestas en ropa interior, fiestas de noche blanca, noches de moños, de corbata, de tirante, ya mandan a sus DJs residentes, empieza a haber participación de los bears de aquí en el Beef n' Dip, y siempre tienen sus promociones que, digo, está chido y a mí, bueno, en ese rollo sí me gusta que por ejemplo si te quitas la playera te dan shots de mezcal toda la noche, a mí se me hace padre esa idea, ¿no?, porque es también la idea de enseñar el cuerpo”.

Este sitio se ubica en la sala principal de una casa antigua en el centro de la ciudad. Abre de miércoles a domingo por las noches. Es oscuro, pero el volumen de la música, tantoailable como tranquila a ratos, no es tan alto. La arquitectura consiste en arcos, puertas, ventanas y hornacinas de piedra y madera con herrería. La mayor parte del espacio está ocupada por una decena

de mesas con sillas altas y bajas colocadas al frente y a los lados de la barra. La decoración no es abundante: un par de pantallas transmitiendo videos musicales, seis banderas colgando verticalmente del techo (de Canadá, Estados Unidos, Brasil y México, y de las comunidades *bear* y *leather*), una bola disco al centro, una pequeña reproducción del David, de Miguel Ángel, en una hornacina, un tapete de piel de vaca sobre un pequeño escenario de madera improvisado y, en la pared más visible, el logo del lugar: un hombre musculoso, barbón y velludo, con un tatuaje de garra en el brazo y un penacho con plumas de los colores de la bandera *bear*, frente a un engrane (que a veces se omite).

L. Berdeja opina que *“Casa Danzante es un lugar muy bonito pero pues también es caro. En Aguascalientes vas aquí a la Expoplaza y te dan tres caguamas por cincuenta pesos, o sea, es muy barato, pero si te quieres ir a pistear a Casa Danzante mínimo te tienes que llevar... no sé... cuatrocientos, quinientos pesos para una peda a gusto”*.

En Bear Bar Casa Danzante, los grupos son más constantes, por lo regular los asistentes permanecen sentados más tiempo, platicando y bebiendo (lo que es más frecuente que el baile, aunque éste también está presente), conviviendo casi únicamente con las mismas personas con las que llegaron, no hay mucha interacción entre distintos grupos, aunque se acentúa ligeramente entre quienes están sentados en la barra o cuando la cantidad de gente es mayor que el número de sillas disponibles, por lo que se llega a encontrar gente conviviendo de pie o recorriendo el lugar, no es raro encontrar algunos pocos hombres que asisten solos.

Si bien hay hombres que tienen los rasgos característicos de los *bears*, parece que la masculinidad es el atributo más común de encontrar aquí, por encima de cuerpos robustos, barbados o velludos, aunque tampoco es frecuente observar hombres muy delgados o jóvenes, la mayoría tiene alrededor de treinta a cuarenta años. El tipo de vestimenta más común es casual sin llegar a informal, predominan los tonos sobrios: camisas, zapatos, incluso sacos; podría

deberse a la forma de ser más tradicional de la sociedad aguascalentense o a que, por su ambiente, el bar es apropiado para pasar un rato después del trabajo.

La mayoría del personal del lugar tienen rasgos que pueden identificarlos como *bears*, al igual que los modelos de su publicidad, no así los gogos o bailarines eróticos que amenizan el lugar. “Yo no entiendo, en serio no entiendo, ponen chavos delgados y yo digo ‘¿por qué hacen eso?, o sea, ¿porque en un bar de osos ponen chavos delgados?’, ¿por qué no buscar el empoderamiento?, o sea, a huevo va a haber un chavo gordito que le interesará bailar en calzones”, se pregunta L. Berdeja.

Llama la atención que el único otro bar dirigido a *bears* en México, además de Nicho Bears & Bar, no se localice, como este último, en una entidad considerada moderna y cosmopolita, sino en una, por el contrario, conservadora y regionalista, donde, por ejemplo, el noventa y tres por ciento de la población se identifica como católico, casi diez puntos porcentuales arriba de la media nacional y de la Ciudad de México,²⁶² y Bear Bar Casa Danzante no se ha salvado de este tradicionalismo: fue clausurado en 2018 por faltas a la moral y las buenas costumbres por organizar una fiesta en ropa interior.²⁶³

“Aguascalientes es un estado demasiado conservador, un estado donde realmente hay una coyuntura, donde precisamente hay que, pues ‘ora si como hacer guetos. Entonces, dentro de esta lógica, Aguascalientes se convierte en un espacio que yo siento muy doblemoralista; tenemos la feria de San Marcos, durante un mes puedes hacer lo que quieras en Aguascalientes, entonces yo

²⁶² Ricardo Valdez, “Aguascalientes es el tercer estado en el país con mayor porcentaje de población católica”, *La Jornada Aguascalientes*, agosto de 2012, acceso el 7 de febrero de 2019, <http://www.lja.mx/2012/08/aguascalientes-es-el-tercer-estado-en-el-pais-con-mayor-porcentaje-de-poblacion-catolica/>

²⁶³ Carlos Olvera Zuirta. “Casa Danzante en Aguascalientes tuvo que pagar 20 mil pesos para reabrir”, *La Jornada Aguascalientes*, 20 de febrero de 2018, <http://www.lja.mx/2018/02/casa-danzante-pagar-20-mil-pesos-reabrir/>

creo que va bajo esta lógica de qué haces once meses... bueno, abrimos barecitos de identidades y órele, éntrele ahí”, considera L. Berdeja

Bobadilla explica que, debido al acelerado desarrollo industrial, comercial y empresarial que vive Aguascalientes desde hace cuatro décadas y el consecuente flujo migratorio nacional e internacional que éste provocó, la ciudad está conformada por una compleja mezcla cultural que propicia la resignificación constante de la otredad y da origen a cierto relativismo moral que superpone lo moderno y un anclaje tradicional.²⁶⁴

Con respecto a la población gay local –añade-, es posible observar desde mediados del siglo pasado la existencia de una incipiente comunidad que se reunía, entonces de manera clandestina, en cafés, clubes y restaurantes para llevar a cabo actividades artísticas y políticas. A partir de la década de los noventas, ya con mayor visibilidad, bares y discos comenzaron a operar exitosamente, atendiendo a diferentes sectores de la diversidad sexual (por niveles económicos, edades, sexos/géneros...), integrando así a una población heterogénea en el núcleo del ocio y la diversión.²⁶⁵

A la par de esta faceta de la comunidad gay aguascalentense, hay otra enfocada en la crítica, la lucha contra la discriminación y la promoción del respeto a los derechos humanos a través de varias organizaciones de la sociedad civil.²⁶⁶ A pesar de ello, el estado aún no ha logrado destacar por una legislación que proteja a la diversidad sexual y sí lo ha hecho, por el contrario, debido a actos de homofobia provenientes principalmente del propio gobierno y de la iglesia católica.²⁶⁷

²⁶⁴ Juan de la Cruz Bobadilla Domínguez, “Visibilidad gay y espacio público en la capital de Aguascalientes: romper para entrar o entrar para romper”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 41 (enero-abril de 2013): 124-125.

²⁶⁵ Bobadilla, “Visibilidad gay...”, 128-130.

²⁶⁶ Bobadilla, “Visibilidad gay...”, 130.

²⁶⁷ Por ejemplo: Mónica Cerbón, “Aguascalientes es uno de los estados más homofóbicos del país”, *La Jornada Aguascalientes*, 18 de mayo de 2016, acceso el 8 de febrero de 2019, <http://www.lja.mx/2016/05/aguascalientes-es-uno-de-los-estados-mas-homofobicos-del-pais/>

A nivel nacional, actualmente se cuenta ya con una reforma constitucional en materia de derechos humanos que establece a éstos como ley suprema en el país, con una prohibición penal de la discriminación, con protocolos de actuación, programas, políticas públicas y normas de instituciones como la Procuraduría General de la República, la Suprema Corte de Justicia de la Nación y la Secretaría del Trabajo y Previsión Social, que protegen los derechos de la diversidad sexual, así como con libros y programas de televisión sobre homofobia en bibliotecas y canales públicos, y el 17 de mayo fue oficialmente decretado como Día Nacional de la Lucha Contra la Homofobia. A nivel estatal, el acceso de las parejas homosexuales al matrimonio ya es legal en diecisiete entidades (y algunos municipios de dos más) y treinta estados tienen leyes contra la discriminación por preferencia sexual.²⁶⁸

La discriminación homofóbica ha sido la primera causa de quejas y reclamaciones en el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en diferentes años; los medios informativos, los servicios públicos, la religión, la familia, el escenario político-electoral, la salud, la educación y el trabajo son los principales espacios donde ésta ocurre, y las agresiones físicas y verbales, la negación de atención o acceso a sitios públicos, la exclusión de actividades, los despidos y el hostigamiento son las formas más comunes en que se manifiesta.²⁶⁹ Los homicidios homofóbicos reportados por la CCCCOH ascienden ya a mil cuatrocientos setenta y cinco entre 1995 y 2017.²⁷⁰

²⁶⁸ "Documento informativo sobre el Día Nacional de la Lucha Contra la Homofobia" (México: Segob y Conapred, 2016); Lucy Sanabria, "¿Dónde sí y dónde no se ha aprobado el matrimonio igualitario en México?", *Sopitas.com*, 28 de junio de 2019, acceso el 21 de julio de 2019, <https://www.sopitas.com/noticias/matrimonio-igualitario-estados-lgbti/>

²⁶⁹ "El combate a la homofobia: entre avances y desafíos". (México: Conapred, 2012).

²⁷⁰ Alejandro Brito, coord., *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGBTIT en México. 2013-2017*. (México: Letra S, 2018).

C. Análisis formal: mitocrítica de la figura del oso

I. El oso hermano

En tanto figura mítica, el oso ha sido un animal de especial importancia en la historia de la humanidad, señala Ramsey. Ya los últimos neandertales, en los territorios que hoy son Europa y Asia, admiraban el gran tamaño y fuerza del oso de las cavernas hace cincuenta mil años. Y hace veinte mil, los nativos de las actuales Siberia, norte de Japón y norte y centro de América apreciaron las mismas cualidades que sus antecesores en el oso pardo, polar y negro.²⁷¹

Fue en esta última región en la que quizá se haya establecido la relación más cercana entre el oso y los seres humanos. Para prácticamente todas las culturas indígenas de la zona, desde los Zuni del ahora Nuevo México hasta los Tlingit de la hoy Alaska, era uno de los espíritus totémicos más poderosos de la naturaleza y lo consideraban un hermano, un alma gemela y un maestro; incluso, en muchas tribus se referían a él con la misma palabra que usaban para 'hombre' o 'familiar'.²⁷²

Las cualidades osunas que, entre el temor y el reconocimiento, más llamaron la atención de los habitantes de estos pueblos pueden agruparse en cuatro facetas del animal:

- 1) El oso curandero era un recolector maestro, conocedor de hierbas, con una notable habilidad para sanarse a sí mismo de sus heridas, pues observaban cómo cavaba para extraer raíces, comía partes específicas de ciertas plantas y migraba de acuerdo a las estaciones para abastecerse de comida. La palabra tewa 'kieh', por ejemplo, significa tanto médico como oso.

²⁷¹ Michael S. Ramsey, "The Bear Clan: North American totemic mythology, belief, and legend", en *The Bear Book. Readings in the history and evolution of a gay male subculture*, ed. Por Les Wright (Nueva York: Routledge, 2013): 46-47.

²⁷² Ramsey, "The Bear Clan...", 46-47

- 2) El oso creador era una metáfora de la madre universal, dadora de toda vida, debido a la relación tan cercana que veían entre la osa y sus cachorros, algo inusual para este solitario animal.
- 3) El oso guerrero era, por sus atributos físicos y su ira, un poderoso luchador, lo que destacaba especialmente cuando se trataba de proteger a sus crías, pero también era visto como un rasgo negativo para un hombre de familia porque podía volverse impredecible e incontrolable.
- 4) El oso renovador, cualidad que lo colocó en la cima del reino espiritual, era capaz de morir y renacer, su habilidad para sobrevivir todo el invierno sin comida (su estado de hibernación) hizo que fuera considerado por varias tribus como más inteligente que los humanos.²⁷³

A través de rituales y representaciones, como oraciones, danzas, esculturas, pinturas, leyendas y caracterizaciones (usando incluso pieles, garras y huesos reales), los nativos norteamericanos celebraron al oso, conectaban sus espíritus, proyectaban sus cualidades, buscaban su protección e, incluso, aspiraban a recibir sus poderes.²⁷⁴

II. El oso gay

A continuación se presenta la manera en que cada uno de los entrevistados significa a un *bear* y cómo percibe la comunidad a la que pertenece, así como las asociaciones que hace entre esta construcción, la figura animal y otras de sus representaciones.

Si bien **L. Berdeja** reconoce a la robustez o la gordura (dando especial relevancia a este atributo), el vello facial y corporal abundante, una vestimenta relajada y una actitud varonil como rasgos propios de los *bears*, considera que cualquier persona que se identifique como uno, lo es, sin importar sus

²⁷³ Ramsey, "The Bear Clan...", 48-51.

²⁷⁴ Ramsey, "The Bear Clan...", 45-47.

características, incluso si son opuestas a las enlistadas, pues se trata de una identidad política. *“La panza, el vello, son símbolos, pero no podemos negar que existe una identificación ideológica”*. Opina que la comunidad bear es, en general, un grupo discriminador, conservador y clasista, centrado en el comercio. *“Me acerco con otros osos y yo decía ‘no mames, o sea, son las personas más conservadoras aquí en Aguascalientes, más misóginas, más homofóbicas y a pesar de ser homosexuales’*. Reconoce la existencia de una fraternidad entre ellos, pero no como un valor positivo: *“Dentro de la idea del ser hombre está el fraternalismo y esta idea de la convivencia, mi idea del patriarcado de que yo como hombre puedo ayudar, rescatar al otro que está en desgracia, por eso digo que su activismo se queda en una actitud paternalista, va más bajo esta lógica de la construcción del ser hombre, la idea de juntarse, platicar, el hecho de llegar y todos somos amigos”*.

Alberto considera que un bear debe ser gordo, barbón, velludo y relajado -*“yo soy de los osos puristas que piensan que la barba no se debe arreglar”*-, pero aún más importante que eso, debe parecer y ser viril y caballeroso: *“tienen esa personalidad demasiado masculina, ‘testoranoica’ quizás, a primera vista te imaginas la representación de un macho alfa”*, aunque, personalmente, también llega a relacionarlo con la apariencia afable del osito de peluche: *“soy gordito y soy peludo, si no existiera una comunidad de osos, mi familia o mis amigos me seguirían llamando oso porque ellos ya me identificaron como este personaje, como este teddy bear abrazable”*. Opina que los bears son una hermandad amistosa y divertida, pero también ve una comunidad discriminadora, dividida y falta de interés. Opina que los bears deben seguir organizándose para lograr mayor visibilidad y mostrar el orgullo por sus cuerpos: *“Los que aún luchamos por esta comunidad queremos que la gente entienda que hay una belleza diferente a la que tu quizás entiendas y ésta es la hermandad que nosotros queremos mostrar”*.

Para **Erick**, la complexión grande, la barba y el aspecto físico despreocupado son las características que asocia con un bear: *“Se supone que era un ambiente lo contrario de un gay, o sea, si el gay era, por ejemplo, bien vestido o usaba ropa de marca o cosas por el estilo, el oso era una persona que iba a ser, no fachoso, pero sin importarle usar cosas de marca o sin preocuparle tanto su aspecto físico, ¿no?, obviamente no llegar a lo sucio, pero no ser tan delicado como lo que es la persona gay promedio, ¿no?”*. También la rudeza, la masculinidad y la actitud de macho: *“El símbolo de un oso no nada más es ser gordito, un oso -se supone- es un animal rudo, eso es lo que es el concepto de oso, un animal rudo, un hombre rudo, macho”*. Cuando se integró a ellos y durante seis o siete años, conoció una comunidad unida, fraterna, de apoyo, pero ahora ve una discriminadora, cerrada, dañina y conflictiva, centrada en lo comercial. *“Antes era más fraternidad, más amistad, mucho apoyo, obviamente pues como hombres, ¿no?, pero ahora ya hay mucho bullying”*.

L. Pineda opina que la característica más importante de un bear –y que lo distingue de un gay- debería ser una actitud masculina (aunque conoce bears afeminados), también destaca una edad madura (arriba de treinta años), pero no tanto el físico –con excepción del sobrepeso-, pues también se puede pertenecer a esta comunidad siendo un cachorro o un *chubby*. De la finalidad de la organización de los bears actualmente, dice: *“Bueno, nosotros como tal es hacer como una hermandad entre los osos, no tener como que diferencias, ¿no?, el apoyo uno de otro, nos damos la mano, nos apoyamos y es lo que uno busca, tener un amigo que esté dentro de la comunidad que a ti te gusta y con el cual puedes tú confiar, que tú le puedas contar algo, que te puede echar la mano y todo ese aspecto”*.

Para **Adrián** un bear es cualquier persona que disfrute sintiéndose uno, independientemente de su apariencia física, pues esta comunidad tiene una gama amplia de clasificaciones a las que cualquiera puede adaptarse. Personalmente, considera que su identificación como bear recae, además de

en sus rasgos físicos, en su carácter simpático o cariñoso: *“Como era una persona así, llenita, muy peluda, y como generalmente me asocian a una imagen muy tierna, muy dulce, es como que: ‘osito, osito, osito, eres un bear’”*. Piensa que la identificación como *bear* debe partir de un sentimiento de gusto por el propio cuerpo y no de uno de resignación. Observa que los *bears* en México actualmente se reúnen sólo por diversión y son narcisistas y discriminadores entre sí y hacia otros sectores. No ve fraternidad entre los *bears*: *“Rara vez nos volteamos a ver a los otros, si esta persona se la está pasando mal o esta persona tiene problemas, y sólo: ‘éste está guapo, éste no, éste me gusta, éste me lo quiero coshar, éste no’ y no pasamos de ahí”*; por eso, valora más las relaciones significativas que pueden llegar a establecerse entre ciertos *bears* que la idea de fraternidad entre todos ellos. *“Se habla de una comunidad pero yo hablo más de personas con afinidades que van descubriendo y que van teniendo este clic en entre ellos”*

Héctor considera que un *bear* se distingue principalmente por su vello facial y corporal, su comportamiento viril, macho, una actitud seria, auténtica, una vestimenta típica de leñador (camisa de cuadros, tirantes...); también destaca la altura. *“Una persona muy seria, muy seca, pues llama más la atención, ¿no?, como que te dice que esta persona es dura, como que es más macho”*. No está de acuerdo con el rechazo a *bears* lampiños o femeninos, pero considera que una persona demasiado femenina en apariencia o comportamiento pierde el toque característico de un *bear*. Con respecto a la actual comunidad *bear* mexicana, dice que su objetivo es la *“fraternidad, que es una palabra que de hecho otras personas que están muy ajenas a los osos nos hacen mucho los comentarios al respecto de ‘es que los osos son más unidos, como que hacen más cosas, son más divertidos’, igual y porque somos una segmentación más pequeña, ¿no?”*. Le parece algo negativo que últimamente muchos integrantes de la comunidad *bear* mexicana se centren más en cuestiones de apariencia que de amistad.

Samuel opina que la principal característica de un *bear* debe ser la virilidad, seguida de barba, vello corporal y un cuerpo musculoso o voluminoso, un arreglo despreocupado y gusto por los deportes y las competencias. Lamenta que se haya pasado de una comunidad exclusiva y divertida a un colectivo basado en la exaltación de la moda, la popularidad y cierto tipo de belleza, incluso con visos de racismo, como lo es el gay. Desde antes de saber de la existencia de la comunidad *bear* ya le gustaba la figura del oso: *“Se dieron ciertas coincidencias, por ejemplo, un tatuaje que tengo en la espalda (un trazado con garras) significaba hombre oso, pero ese primer tatuaje me lo hice fácil unos tres años antes de conocer a la comunidad, después encontré un nudo celta combinado con un oso y ése sí me lo tatué ya con un poco más de identificación”*. El gusto provino desde niño por el personaje del *gurahl*, del juego de rol *Werewolf: The Apocalypse*: *“Son los hombres nativo americanos que se pueden convertir en voluntad a hombres oso; a mí siempre me atrajo por esta cuestión como de juego con la muerte, esta identificación de que son mensajeros, por esta cuestión de la hibernación, esta cuestión vida o muerte, de constante reencarnación”*.

Hydro Bear considera que un *bear* debe ser reconocido por una actitud varonil, relajada y tradicional aún más que por su cuerpo robusto. *“Creo que es una persona común, que simplemente es como cualquier otra persona, a lo mejor pasar como desapercibido entre los demás y actuar como tal, ¿no?”*. Opina que la fraternidad supuestamente característica de la comunidad *bear* tiene que construirse con el tiempo *“Aquí no existe una hermandad exprés, la fraternidad la haces tú y la haces con el tiempo y con la persona que tú quieras, pero yo de forma inicial no te la voy a ofrecer ni tampoco te la van a ofrecer los demás, entonces tú tienes que ganarte ese espacio aquí”*.

Para **Fachi** un *bear* se caracteriza por la aceptación, la felicidad y el orgullo por su cuerpo, no importa cómo sea éste (aunque, por lo general, es gordo). Piensa que los *bears* se reúnen por un negocio, que están cerrados en sus propios

círculos y que son discriminadores si no eres suficientemente barbón, velludo o masculino. Personalmente, desde antes de que se identificara como *bear*, cuando apenas conocía poco de esta comunidad, ya asociaba un cuerpo con sobrepeso con ciertos atributos emocionales. *“Yo sabía que era yo oso por lo gordito, yo decía ‘bueno, es que soy gordito y soy cariñoso’”*.

Arturo considera que un *bear* rompe con lo considerado 'bonito', debe ser notoriamente gordo (o con sobrepeso muscular), maduro, barbón y velludo (aunque, considerando la genética mexicana y la discriminación laboral, podría permitirse la falta de uno de estos dos últimos rasgos siempre y cuando se cuide el otro); también es ideal que tenga una voz grave, una actitud paternal y un aspecto despreocupado: *“La barba hípster no es osa, tiene que ser una barba natural, es el uso de la barba nada más por la barba misma, si la estilizas, como ahorita está de moda, dices ‘pues sí, traes barba, pero por qué mejor no te delineas el ojo y ya estás bien muyertz’”*. No considera negativo que un *bear* sea femenino, a condición de que no sea un comportamiento cotidiano.

III. Entre el oso salvaje y el teddy bear

Haciendo un análisis comparativo entre los antiguos mitos del oso como figura totémica de diversos pueblos originarios de Norteamérica y la actual representación que se hace de él en tanto figura simbólica de un grupo gay surgido en Estados Unidos y apropiada en México, puede apreciarse que es poco lo que queda de aquella visión hoy en día. Solamente uno de los entrevistados (Samuel) hizo mención del oso como una figura mítica asociada con el renacimiento.

De acuerdo con Ramsey, aunque actualmente sigue habiendo una búsqueda de similitudes entre el ser humano y el oso ligada de alguna manera a los antiguos cultos, la eventual llegada de los europeos a tierras norteamericanas, con sus efectivos esfuerzos de exterminio del oso *grizzly* (quizá derivados de la

asociación medieval del oso con la lujuria y la gula)²⁷⁵ y su creciente urbanismo, llevó al animal a refugiarse en las montañas, por lo que, desde mediados del siglo XIX, la relación de los humanos con éste –y, por tanto, su simbolización- cambió drásticamente: siguió reconociéndose su fiereza y su salvajismo pero ya no se le vio como un familiar o un maestro, su representación pasó de una mirada mística o religiosa a un estado mental o físico.²⁷⁶

De esta manera –explica- fue como el vello corporal, la barba, el cuerpo grande (alusivos al tamaño y el pelo de un oso), la masculinidad (relacionada con la ferocidad del animal), la amistad y el afecto (quizá vistos como el instinto protector de los osos con sus cachorros) se convirtieron, para los *bears* estadounidenses de finales del siglo pasado, en las características osunas que adoptarían como ideales para ser un integrante de su comunidad.²⁷⁷

Entre los entrevistados, mexicanos identificados como *bears*, pueden encontrarse expresiones como 'testoranoico' (Alberto), 'animal rudo' (Erick) y 'macho' o 'macho alfa' (los dos anteriores y Héctor), que destacan facetas animalescas de un *bear*. Pero aun esta visión se ha modificado, pues si bien la mayoría comparte con los fundadores de la comunidad el reconocimiento de cierta apariencia física y, en menor proporción, algunos atributos emocionales como distintivos de sus integrantes, otros las niegan como relevantes e, incluso, las rechazan.

Los resultados obtenidos a partir de la agrupación de las entrevistas en bloques de tres (con la finalidad de revelar, no sólo la percepción de cada entrevistado, sino encontrar posibles estructuras de significación, dando un total final de trece grupos de datos, como se explicó en el capítulo anterior) muestran que, de los aspectos del oso retomados por los *bears* estadounidenses de los años ochenta del siglo pasado, la gordura y el vello corporal, en lo que respecta al

²⁷⁵ Beryl Rowland, *Animals with human faces: a guide to animal symbolism*. (Knoxville: University of Tennessee Press, 1973): 33.

²⁷⁶ Ramsey, "The Bear Clan...", 45-46, 51.

²⁷⁷ Ramsey, "The Bear Clan...", 46.

físico, y la masculinidad, en cuanto a la actitud, son en los que todos los entrevistados coinciden como propios de un *bear*.

Sin embargo, en lo individual, tres de los entrevistados (L. Berdeja, Adrián y Fachi), aunque los mencionaron, aclaran que no les parecen requisitos indispensables e, incluso, acerca de la masculinidad, los dos primeros hablaron de ella pero como una característica negativa, pues consideran que se trata de una postura machista, misógina y homofóbica.

La barba resultó el siguiente rasgo más referido; apareció en seis de los trece grupos de datos, esto quiere decir que, individualmente, dos de los entrevistados no la mencionaron (Hydro Bear y Fachi), aunque, nuevamente, entre quienes sí lo hicieron, tres (L. Berdeja, L. Pineda y Adrián) la calificaron como una característica secundaria o prescindible; por el contrario, otros dos (Alberto y Arturo) la enfatizaron como un rasgo importante que destaca el aspecto natural de un *bear*, por lo que no debe arreglarse.

Acerca de la fraternidad hablaron siete de los entrevistados (no lo hicieron Adrián, Samuel y Fachi), por lo que sólo apareció en tres de los trece grupos de datos, y las opiniones al respecto fueron variadas. Alberto, L. Pineda y Héctor se refirieron a ella como un valor positivo que puede verse actualmente en la comunidad *bear* (aunque para el primero podría estar en riesgo de perderse por las peleas internas); Erick y Arturo veían fraternidad en los primeros clubes de osos pero creen que con la llegada de *Bearmex* se acabó para dar paso a otro tipo de dinámicas; Hydro Bear piensa que, más que una cuestión comunitaria e instantánea, se trata de un factor de relaciones interpersonales que se construye con el tiempo (quizá la visión más cercana a la naturaleza del oso, que, más que moverse en manadas, es cercano únicamente a sus crías); L. Berdeja la considera algo negativo por sus implicaciones patriarcales y paternalistas.

Otros rasgos físicos o emocionales característicos de un *bear* referidos por los entrevistados fueron el arreglo y la actitud despreocupada o relajada (en nueve de los trece grupos de datos, sólo Fachi no lo mencionó) y la madurez (sólo

se incluyó en un grupo, aunque fue mencionada por cinco entrevistados: Erick, L. Pineda, Héctor, Hydro Bear y Arturo), en todos los casos en términos positivos.

A diferencia de los anteriores atributos, estos dos últimos no suelen ser directamente asociables con un oso, aunque el arreglo y la actitud casual (sobre todo el de tipo leñador, mencionado por L. Berdeja, Erick y Héctor) sí puede relacionarse con el ambiente natural de los osos, y la madurez tal vez sea una referencia a la identificación con (o la atracción a) un oso adulto, protector, experimentado (como lo refiere Erick, por ejemplo) y no a un cachorro aún desenfrenado (como señala Arturo).

Llama la atención un conjunto más de rasgos que, si bien no alcanzaron a integrar un grupo de datos, conviene destacar al haber sido referidos por tres de los entrevistados (Alberto, Adrián y Fachi) y relacionarse estrechamente con otra representación popular del oso distinta a la de los pueblos originarios de Norteamérica y a la de los *bears* estadounidenses del siglo XX: la del oso de peluche o *teddy bear*, a través de adjetivos como: 'abrazable', 'tierno', 'dulce' y 'cariñoso'. Es pertinente recordar aquí que varios de los muñecos e ilustraciones en Nicho Bears & Bar siguen este modelo.

La asociación de estos atributos con los osos, tan disímiles a aquellos con los que los identificaban los nativos, tiene su origen en 1902, cuando, en un viaje de caza, el presidente de Estados Unidos, Theodore (apodado Teddy) Roosevelt, se negó a disparar a un oso herido y atado para él por el gobernador de Mississippi, Andrew Longino; el momento fue caricaturizado por Clifford K. Berryman para el periódico *The Washington Post*, quien dibujó un pequeño cachorro, dócil y asustado, en lugar del oso adulto que realmente era; esa noche, una comerciante de nombre Rose Michtom elaboró un tierno oso de felpa para decorar su tienda de dulces al que llamó 'el oso de Teddy' (*Teddy's*

bear), el cual de inmediato se volvió –por insistencia de sus clientes y con la autorización del presidente- un éxito de ventas.²⁷⁸

A partir de entonces, la principal representación del oso en la cultura popular contemporánea se convirtió en la de un personaje lindo y adorable, alejado de su naturaleza salvaje: Baloo, Winnie Pooh, Yogui, los Ositos Cariñositos... Incluso, quizá sea aquí donde la fraternidad *bear* encuentre mejor asidero que en el mito del oso creador.

Para Ramsey, la mayor comparación que puede establecerse entre el 'moderno clan *bear*' y las antiguas sociedades adoradoras del oso es, de manera amplia, el uso de símbolos para expresar el amor y la pertenencia a un grupo, con la diferencia de que las viejas tribus hacían uso de emblemas e iconos comunales, mientras que para los actuales *bears* éstos dependen cada vez más de un gusto individual, como pudo observarse en el punto V del análisis sociohistórico.²⁷⁹

Así, la conexión que hay entre el discurso acerca del oso de (al menos la mayoría de) los entrevistados y el de los indígenas del norte del continente es más bien débil, y poco tiene que ver con la simbolización compleja de cualidades de tipo espiritual que los nativos norteamericanos encontraban el animal; se relaciona más con la forma en que lo apreciaron los conquistadores británicos, centrados en sus características físicas y emocionales más salvajes, al tiempo que comparte, contradictoriamente, otra cuenca semántica más reciente, ya propiamente estadounidense, la del oso apacible y afectuoso.

²⁷⁸ Gilbert King, "The history of the teddy bear: from wet and angry to soft and cuddly", *Smithsonian Magazine*, 21 de diciembre de 2012, acceso el 9 de marzo de 2019, <https://www.smithsonianmag.com/history/the-history-of-the-teddy-bear-from-wet-and-angry-to-soft-and-cuddly-170275899/>.

²⁷⁹ Ramsey, "The Bear Clan...", 52.

D. Interpretación/reinterpretación de lo *bear* en México

I. Identificación

La manera en la que los *bears* mexicanos construyen actualmente su identificación como tales (y, por lo tanto, cómo identifican a otros que pertenecen –o pretenden pertenecer– al mismo grupo que ellos) tiene fuertes bases en la estética, la reunión y el comercio.

Llama la atención que, en la mayoría de los casos (con excepción de Samuel y Fachi), parece haber una relación determinante entre la identificación con los *bears* y el deseo por ellos, que es igual o incluso más fuerte que la que hay con el reconocimiento del propio cuerpo, es decir, que, para casi todos los entrevistados, el interés por ser un *bear* parte del descubrimiento del gusto por hombres con esas características físicas, antes que por –o al menos a la par de– el hecho de ellos mismos tenerlas.

A raíz de esto, se enteran de que existe una comunidad que agrupa a esos hombres y a la que, además, ellos pueden pertenecer. Esto sucedió aun en los tres casos en los que los entrevistados todavía no consideraban contar, en ese momento, con rasgos que les permitieran a ellos mismos identificarse como *bears*: Adrián y Arturo, quienes con la edad fueron desarrollando naturalmente esos atributos, y L. Berdeja, quien a voluntad modificó su cuerpo para conseguir la apariencia que deseaba.

Otra muestra de lo anterior puede observarse en algunos de los referentes o modelos a seguir que mencionaron entrevistados como Alberto y Arturo: en su mayoría, actores heterosexuales con ciertas características de un *bear* pero que no eran tanto un objeto de identificación como uno de deseo. También en el anuncio del Club Osos Mexicanos que decía, según Arturo, 'si a ti te gusta la gente barbuda, con sobrepeso, ven' (y no 'si tú eres una persona barbuda, con sobrepeso, ven').

Un motivo más de identificación, mencionado por todos los entrevistados, aunque no necesariamente como el más relevante, fue el rechazo, la burla o la exclusión de parte de grupos gays debido a su apariencia física (más evidente en el caso de Fachi, quien, además, únicamente gustaba de hombres jóvenes y delgados, o en las de Erick o Alberto), o también por la falta de identificación con ellos por la misma causa (como en las historias de L. Pineda, Samuel e Hydro Bear), por lo que el sentimiento de aceptación y pertenencia –en el primer caso- o de afinidad con principios o actitudes –en el segundo- que, al menos inicialmente, encontraron en la comunidad *bear* fue decisivo para reconocerse en ella.

La agrupación con otros *bears* fue la principal práctica y forma de interacción entre pares que buscaron y establecieron casi todos los entrevistados (excepto L. Berdeja) después de reconocerse como *bears* (o, en casos como el de Arturo, incluso antes de hacerlo). En primer lugar, con la organización de o adscripción a clubes, así como la asistencia a sus fiestas, reuniones y otras actividades, si bien no todos disfrutaron la experiencia ni permanecen en uno actualmente.

Lo mismo se observa, aunque en menor medida, con la asistencia a bares y antros dirigidos a *bears* o que organizan eventos para ellos. Cuatro de los entrevistados (Alberto, Erick, L. Pineda y Arturo) se unieron al menos en una ocasión al contingente *bear* (ya fuera el organizado por el Club Osos Mexicanos o por la empresa *Bearmex*) de la Marcha del Orgullo de la Ciudad de México; dos más (L. Berdeja y Fachi) también lo hicieron en las marchas de sus respectivos estados. Como se observó en la etnografía, el número de *bears* que van en el contingente *Bearmex* supera por mucho el de los *bears* que van en cualquier otra parte de la marcha.

La modificación del nombre propio o el uso de apodos relacionados con el animal (Darkoso, Luis Cachorro, Ettore Bearsace, Kiwoso Bear o Hydro Bear) igualmente es un factor importante de la expresión de la pertenencia a la

comunidad entre los entrevistados. Y muchos de los participantes en el certamen Mr. Bearmex 2016 también se presentaron con uno: ManuBear, Albertoso o Panda, por ejemplo (o Vikingo, quien también se presentó como Áyax, nombres que, aunque no hacen referencia a un oso, sí la hacen a la masculinidad característica de un *bear*).

El cuerpo es importante, no sólo por la posesión de las características físicas de un *bear*, sino como un espacio de expresión de esa identificación: L. Berdeja, Alberto y Adrián gustan de usar ropa que resalte uno o más de sus rasgos en tanto *bears* (camisas abiertas o ajustadas para mostrar el vello corporal o la panza abultada, por ejemplo); Alberto, Fachi y Samuel tienen tatuajes, los dos primeros, de la garra, el tercero, un oso combinado con un nudo celta; L. Berdeja gusta de remarcar su cuerpo como un cuerpo sexuado y deseable, mostrándolo parcial o totalmente desnudo en diferentes momentos cotidianos o en fotografías.

Estas tres prácticas de expresión fueron muy frecuentes de observar en los bares y eventos *bears* durante la realización de la etnografía.

Otra forma en la que los entrevistados dijeron manifestar su pertenencia a la comunidad *bear* es a través de la realización de distintos proyectos de investigación o documentales, con la finalidad de mostrar, participar y contribuir a la preservación, difusión o crítica de la historia y problemática de su comunidad: L. Berdeja escribe y expone ensayos y conferencias, Alberto dirige y conduce un programa por *YouTube*, un documental y fotografías, y Arturo administra un blog con fotografías y datos históricos.

La bandera y la garra, a pesar de ser los símbolos internacionalmente reconocidos de los *bears* y de ser muy usados en los sitios de esparcimiento y eventos *bear* en México en logos y decoraciones, no son especialmente retomados por los entrevistados en su vida diaria; además de los tatuajes ya mencionados (y no cotidianamente visibles), sólo L. Pineda usa ocasionalmente botones de la empresa *Bearmex* con la garra, Hydro Bear se pone de vez en

cuando una pulsera con los colores de la bandera y Fachi tiene una bandera en su casa.

A diferencia de la bandera de arcoíris, símbolo de la comunidad gay en general, cuyo significado es más o menos conocido por quienes no pertenecen a ella y que puede ser vista en innumerables productos, sitios y personas, incluso en lugares no dirigidos específicamente a este sector poblacional, la bandera *bear* no ha logrado el mismo nivel de popularidad y penetración social, tal vez, precisamente, debido a la falta de su uso por parte de quienes se identifican con ella fuera de sus ambientes cerrados. Muy pocas tiendas venden mercancía con sus colores, por lo que se ha vuelto común la producción, normalmente limitada y a veces personalizada, de artículos por parte de *bears* o *chasers*.

Entre los entrevistados, únicamente L. Berdeja mencionó haberla visto en marchas por los estudiantes de Ayotzinapa y el político Andrés Manuel López Obrador; otro informante en uno de los eventos de la empresa *Bearmex* comentó haber visto una en un concierto de la cantante Madonna (en ambos tipos de eventos, las marchas y los conciertos, es más o menos común ver banderas arcoíris).

Es importante destacar que, mientras algunos entrevistados –como L. Berdeja o Alberto– buscan reafirmar socialmente su identidad como gays al identificarse como *bears*, otros –como L. Pineda, Samuel y Hydro Bear– esperan, por el contrario, pasar desapercibidos como homosexuales (y, por lo tanto, como *bears*).

Por último, con respecto al atributo más importante por el cual los entrevistados se identifican como *bears* (que no es necesariamente el mismo por el que reconocen a otro *bear*, lo que ya se revisó en la mitocrítica), la gordura (para L. Berdeja, Héctor y Fachi) y el cuerpo gordo, barbón y velludo en su conjunto (para Alberto, Adrián y Arturo) fueron los más referidos, seguidos de la masculinidad (L. Pineda, Samuel y Alberto), la fraternidad (Erick y Alberto), la actitud relajada (Hydro Bear) y la diversión (Alberto).

Es oportuno destacar aquí que incluso aquellos entrevistados que son más abiertos o flexibles al momento de reconocer a otro *bear* por el sentimiento de serlo sin importar sus cualidades o acciones se identifican a sí mismos como uno a partir de al menos un par de los rasgos asociados con ellos, y si no los tenían, esperaban o buscaban conseguirlos.

A partir de lo revisado y analizado en este y los anteriores apartados, es posible realizar algunas afirmaciones:

- Al hablar de lo *bear*, se habla de una cuestión más de identificación que de identidad, es decir, no se trata de una pertenencia determinante producto de una serie de elementos dados, constitutivos de la forma de ver y pensar el mundo del ser (como sí lo sería, antes que lo *bear*, lo gay), sino de una adscripción intencional, construida, derivada de la afinidad con ciertos principios de un grupo.
- Lo anterior no quiere decir que no haya en la identificación *bear* fuertes componentes identitarios directamente involucrados en su conformación que la originan y refuerzan: el sexo/género, la orientación sexual, el cuerpo y el deseo que van descubriéndose en historias de dudas, rechazos y encuentros con algunos aspectos más o menos similares entre quienes se reconocen en ella, y no sólo un gusto compartido momentáneamente.
- El hecho de que sea una identificación y no una identidad permite fácilmente el ingreso, la permanencia, la salida y/o el retorno voluntario de sus integrantes sin mayor complicación que la propia determinación de hacerlo; como se vio en el capítulo primero, esto no forzosamente implica un debilitamiento de la identificación, sin embargo, sobre todo al tratarse de un grupo relativamente pequeño, más bien desconocido y hasta cierto punto disperso, originado en la exclusión, sí hace fundamental el establecimiento de una serie de elementos definitorios comunes sin los cuales lo *bear* perdería consolidación e, incluso, cohesión; negar esos elementos equivale a negar la identificación misma.

- Por lo anterior, aunque, como toda identificación, la adscripción ocurre principalmente a partir de una decisión personal, no deja de estar presente de manera constante la mirada calificadora del otro.
- Por ello también, basar la identificación *bear* en nada más que el propio sentimiento de serlo, independientemente de cualquier atributo físico, emocional o práctica social, diluye el reconocimiento de los propios *bears* hacia sí mismos, entre sí y de otras personas externas al grupo hacia ellos y, por consiguiente, su misma existencia en tanto tales. Como se repasó en el capítulo tercero, la identificación –como parte de la identidad- no sólo unifica, sino distingue; si no hay entre los *bears* elementos característicos y exclusivos que los diferencien de otros grupos, entonces los motivos de su asociación también se vuelven confusos.
- El cuerpo de un *bear* (en principio, gordo, barbón y velludo, pero también, a veces, maduro y diverso en razas) y sus expresiones (masculinidad y despreocupación) deben ser los principales elementos definitorios de los integrantes de esta comunidad si se pretende seguir sustentando su existencia actual en la oposición a los estándares estéticos y actitudinales impuestos por el modelo gay de la homosexualidad (delgado o atlético, lampiño, joven, blanco, sofisticado) y tomando como referente las características del animal del cual toman su nombre (que se revisaron en el apartado anterior); de otra manera, el sentido del grupo, más que transformarse, se anulará (como se vio en el capítulo primero, hablando de significación).
- Sin embargo, es necesario cuidar que esta definición no termine por convertirse más bien en una lista de requisitos rígidos para el ingreso vigilado y controlado a un club privado; las identificaciones, sin perder de vista esos elementos fundamentales y más o menos fijos que les dan un eje, pueden pasar por cambios y adaptaciones en diferentes momentos y espacios.

- La creación de nuevas identificaciones derivadas de lo *bear*, como *cub* o *chubby*, ha permitido la integración a la comunidad de hombres que consideran tener sólo una o algunas de las características de un *bear*, aunque esto también podría resultar en una jerarquización en la que unas categorías serían más válidas o legítimas que otras (tal vez un *otter* como superior a un *chubby* pero por debajo de un *daddy bear* o incluso un *wolf* o un *musclebear* por encima del mismo *bear*).
- En México, la comunidad *bear* ha adaptado a su propia cultura los elementos que identifican al grupo a nivel internacional, sobre todo en lo que respecta al aspecto físico más característico de esta región (por lo general, no tan robusto ni tan velludo como en Estados Unidos), lo que ha dado como resultado una variedad de apariencias que, en lo general, se aceptan bien, aunque no exentas de objeciones.
- Centrar el debate sobre la ontología de un *bear* exclusivamente en la cuestión estética de la corporalidad, sin atender a su dimensión ética, puede llevar a olvidar que, detrás de esos rasgos físicos, hay, no sólo otras características emocionales y prácticas sociales que lo definen por igual, sino, aún más importante, una serie de causas que le dieron origen como integrante de un grupo (incluso si se hace desde una acción en principio positiva, como la admiración).
- Considerando que, en la actualidad, la comunidad *bear* en México se encuentra y mueve, en su mayoría, en sitios con fines comerciales, es posible que el gradual reconocimiento que ha ido recibiendo la diversidad sexual en general en el país desde finales de los noventa (cuando los *bears* se conforman en México como grupo) haya ocasionado que los integrantes más jóvenes, quizá convencidos de una aceptación aún no consolidada, desconocieran las circunstancias particulares de discriminación que atañen a su comunidad y se limitaran a emular las dinámicas de sociabilidad gays

basadas en la moda, el entretenimiento y el establecimiento de contactos en sitios exclusivos.

- Reducir lo *bear* a una cuestión estética o a un estado de ánimo sin trasfondo ni crítica agrupa a:
 - *bears* por resignación que, sin un reconocimiento de su propio cuerpo como uno válido para ser gay, buscan una guarida, normalmente temporal, donde ser admirados, casi siempre mientras lo modifican;
 - *bears* por moda que aprovechan ciertas tendencias cosméticas basadas en la masculinidad para adherirse sólo mientras éstas estén vigentes; buscan un escaparate;

Ninguno de los dos está buscando una pertenencia, en ambos casos termina por convertirse lo *bear* de una identificación a un mero disfraz o experiencia transitoria, o de una rutina de socialización real y legítima (el *performance* de Goffman, revisado en el capítulo primero) a una ficción cultural preparada y ensayada (la performatividad de Butler, en el mismo capítulo). Esto refuerza la idea de que los *bears* buscan deliberadamente transgredir el modelo gay, cuando la mayoría de ellos –se verá hacia el final del capítulo- llegan a su identificación como tales como resultado de un proceso individual y social de reconocimiento de ciertas características por las cuales nunca estuvieron incluidos en ese modelo.

- Erotizar cuerpos que normalmente no son considerados eróticos o simplemente mostrar que existen hombres homosexuales distintos al modelo gay es un acto importante de la comunidad *bear*; por eso, enaltecer atributos físicos ya reconocidos como atractivos (los músculos o el vello delineado y recortado, por ejemplo) ensombrece la visibilización de los *bears* y refuerza el estereotipo que se pretendía transformar en una representación plural.
- Hay una relación constante, casi obligada, entre identificación *bear* y agrupación; si bien cualquier identificación requiere de una reafirmación

habitual entre similares, parece que hay en los *bears* cierta resistencia a serlo en lo individual y dependen en gran medida de su reunión para reconocerse como tales a sí mismos y ante otros, así como para llevar a cabo las prácticas y acciones que los caracterizan.

- Si bien no es forzoso manifestar públicamente la identificación con un grupo para pertenecer a él, no hacerlo en uno cuyo principio es la legitimación de formas de ser gay distintas al modelo dominante, lo que sólo puede lograrse a través de la visibilización de esas otras formas, resulta por lo menos contradictorio.
- A pesar de su origen en la discriminación por orientación sexual y cuerpo, la comunidad *bear* no es un movimiento activista en contra de ésta, si bien las implicaciones políticas de sus actos y enunciaciones –así se limiten a su visibilización cotidiana- son innegables, pero adoptar esta postura desde dentro del grupo se trata de una decisión personal y no una condición de su conformación; tampoco implica que todo aquel que se alíe o apoye, pertenece a él.

II. Relaciones de poder

A diferencia de sus primeros acercamientos con la comunidad *bear*, animados primeramente por la atracción, casi todos los entrevistados reconocieron a la resistencia o el combate a la discriminación (el rechazo, la exclusión o la represión) por cuerpo como el principal motivo por el cual se formó el grupo estadounidense en un inicio, y todos refieren haber presenciado o sabido de casos ocurridos en la comunidad mexicana en los últimos años.

Como se vio en el capítulo tercero, no todos los usos del poder son indebidos ni llevan a un abuso de éste ni implican forzosamente actos de violencia o discriminación, pero al ser estas últimas, en buena medida, las causas del origen de la comunidad *bear*, este subapartado se enfocará

específicamente en las prácticas e interacciones que podrían involucrar actos de este tipo a partir de diferentes formas de rechazo o agresión (sin descartar otro tipo de relaciones de poder que puedan resultar relevantes en la constitución de la comunidad).

Los primeros actos de rechazo o agresión a los que, por su físico, se enfrentaron los entrevistados llegaron antes de reconocerse como *bears* e, incluso, como gays -influyendo quizá en su camino hacia esta identidad y esta identificación-, y provinieron tanto de conocidos dentro de sus círculos cotidianos como de personas o grupos gays.

Entre las características propias de un *bear* que provocaron este rechazo el sobrepeso fue, por mucho, el primero en la lista, aunque no el único. El vello corporal, normalmente aceptado, incluso, gustado, cuando sobrepasa la cantidad considerada adecuada es visto con desagrado. Y la falta de sofisticación y refinamiento, comportamientos esperados habitualmente de los gays, se percibe cuando menos con extrañeza o incredulidad.

Héctor, quien desde niño es gordo, era molestado a causa de esta característica por sus compañeros en la primaria. El abundante vello corporal que Alberto tenía desde su adolescencia le ocasionaba el escarnio de sus amigos. Samuel era definido como heterosexual o 'joto disfuncional' por sus amigos heterosexuales debido a su actitud masculina y relajada. Erick y Fachi, ya asumidos gays pero sin conocer todavía a la comunidad *bear*, recibían miradas y comentarios desaprobatorios, actitudes de desinterés u omisión y, a veces, ofensas abiertas cuando empezaron a buscar relacionarse con otros hombres en sitios de esparcimiento y encuentro.

Esta última situación es frecuente en estos espacios aun para los *bears* ya asumidos como tales, sobre todo si asisten en grupo e incluso ante su sola presencia, sin que vayan buscando entablar una interacción con alguien más; L. Pineda y Héctor lo mencionaron.

Entre los entrevistados que no eran *bears* al momento de acercarse a esta comunidad (L. Berdeja, Adrián y Arturo), todos comentaron que los familiares, amigos u otras personas cercanas a quienes expresaron su deseo de tener un cuerpo con esas características reaccionaron con rechazo o, cuando menos, con desconcierto al anuncio.

Si bien es cierto que, cuando conocieron la comunidad *bear*, casi todos los entrevistados encontraron, en mayor o menor medida, el espacio de confianza que esperaban, tampoco dudaron en definirla como discriminadora (del clasismo y el racismo a la homofobia y la misoginia), cerrada y, en ocasiones, dañina y conflictiva, por experiencias de las que se enteraron, fueron testigos o, aunque pocas veces, los padecieron.

El primer motivo de evaluación es la posesión o no de los rasgos propios de un *bear*, cuántos y en qué medida, que pueden determinar no sólo si alguien lo es o no, sino quién lo es 'más' que quién, incluso en quienes cuentan con todos ellos.

Es decir, aunque la barba, el vello corporal y la masculinidad son símbolos de un *bear*, resultará más atractiva, por ejemplo, una barba tupida que una rala y un vello extendido por todo el cuerpo que uno localizado sólo en ciertas áreas (y aún más ambas características juntas), y será más admirado un *bear* entre más atributos asociados con la masculinidad sume a su apariencia (voz grave, altura, actitud ruda...).

Los *bears* completamente lampiños o femeninos, mencionaron los entrevistados, son los más rechazados y agredidos, sobre todo con la nominación puerco (y sus sinónimos), en referencia a un animal corpulento pero sin pelo, y además feminizado para referirse a los segundos.

Pero no todos los rasgos son calificados de esta manera (a más, mejor); resulta interesante que, al interior de una comunidad a la que todos ingresaron por tener (y, en muchos casos, admirar) más o menos los mismos atributos, el más

característico de ellos, la panza, pueda llegar a ser motivo de desagrado bajo ciertas condiciones.

L. Berdeja, Samuel y Arturo, mencionaron haber salido con *bears* realmente obesos (de ciento quince a ciento cincuenta kilos de peso), pero Héctor y Hydro Bear (y podrían mencionarse las imágenes publicitarias y decorativas de Nicho Bears & Bar y Bear Bar Casa Danzante como una reafirmación de esto), observaron entre sus conocidos la preferencia por un abdomen mediano, con un marcado sobrepeso pero sin llegar a la obesidad, y mejor si se trata de uno firme que de uno flojo, aunque quien guste de ello no tenga esas mismas características.

Aunado a lo anterior, hay un atractivo nombrado (no definido) por L. Pineda, Adrián e Hydro Bear como guapura, belleza o gracia (su opuesto, la fealdad, fue mencionada por L. Berdeja, Alberto y Arturo como otro rasgo que debería reivindicarse entre los *bears*), que no depende necesariamente de los atributos anteriores, que asocian con los ganadores de certámenes y los modelos de los calendarios y carteles publicitarios (lo que, además, les da cierta fama), y que también es causa de rechazo entre quienes se considera que se ajustan a él y quienes no.

Asimismo, es pertinente mencionar los ataques que se suscitan en las redes sociodigitales de la empresa *Bearmex* durante las campañas de los candidatos a *Mr. Bearmex*, la mayor parte de ellos –según Arturo– enfocados al comportamiento sexual de los participantes (en concreto, se asume el intercambio de favores de este tipo por votos). Esto parece una cuestión de doble moral en una comunidad donde el erotismo e incluso la sexualidad son aparentemente aceptados como normales e, incluso, reivindicativos, como se verá en el subapartado a continuación.

El mismo certamen *Mr. Bearmex* puede ser otra muestra de rechazo a cierto sector de los *bears*: uno de los requisitos es no tener más de cuarenta y cinco años (esta condición no existe en el concurso organizado por Casa Danzante

para elegir al Rey Oso de Aguascalientes), por lo que los *bears* maduros y adultos mayores, normalmente excluidos de los círculos gays no sólo por lipofobia sino por etarismo (como se vio en el capítulo tercero), tampoco aquí son considerados como representantes dignos de un grupo. Reflexionando durante su entrevista, Fachi se dio cuenta de que, además de su sobrepeso, la edad pudo haber sido otro factor considerado negativo cuando empezó a buscar relacionarse con otros hombres homosexuales en antros, estando cerca de los cuarenta años en un ambiente conformado por jóvenes que, en su mayoría, apenas rondaban los veinte.

Se observa así una escala donde el que tiene más rasgos considerados positivos puede rechazar al que no los tiene o los tiene disminuidos, pero puede, al mismo tiempo, ser rechazado por el que tiene más o más acentuados, creando una especie de *superbear* local en un país donde muy pocos hombres tienen las características físicas necesarias para serlo realmente; también el que tiene menos rasgos considerados negativos puede rechazar al que tiene más de éstas. Esto es preocupante en una comunidad a la que todos llegaron precisamente por tener rasgos que son considerados negativos por la diversidad sexual y la sociedad en general.

Entre los actos de rechazo o agresión que vivieron los entrevistados hacia sí mismos recuérdese la negación a Alberto de su identificación como *bear* en un bar por no ser suficientemente alto o la reticencia de Erick a quitarse la playera en los antros por no ser lo bastante velludo, las miradas a Hydro Bear cuando se integró a los primeros clubes por no ser tan gordo y los insultos a Arturo por su sobrepeso.

Es interesante destacar que casi todos los entrevistados que vivieron un acto de rechazo o agresión hacia ellos mismos reaccionaron a éste con humor o desdén, aunque saben que es algo que a otras personas sí puede llegar a afectarles emocionalmente.

Hablando de actos de rechazo de *bears* hacia otras personas o grupos, el caso más referido fue la negativa de éstos a relacionarse con gente que no pertenece a su grupo cuando están llevando a cabo actividades dentro de éste, principalmente fiestas privadas y eventos públicos pero exclusivos para ellos.

La mayoría de los entrevistados se manifestó a favor de esto (sólo L. Berdeja y Adrián expresaron lo contrario), por razones que van del sentimiento de identificación a la sensación de comodidad con la realización de dinámicas distintivas del grupo, sobre todo aquellas de carácter erótico o sexual.

El rechazo de los *bears* a hombres que no lo son, ya no en sus interacciones grupales sino personales, específicamente de tipo afectivo o sexual (amigos y parejas), también fue mencionado. Adrián recuerda que, así como los homosexuales acordes al modelo gay han rechazado a los *bears*, éstos también lo han hecho con aquéllos desde que surgieron. Alberto comentó que ha tenido que discriminar a hombres delgados que no le atraen y Samuel opina que es válido no estar interesado en alguien debido sus características físicas.

Por último, otra relación que, en menor grado, los *bears* establecen con alguien externo al grupo es a través del altruismo. Héctor lo hizo con sus grupos Grozesnos y Queretosos (y sigue haciéndolo con un grupo de amigos), apoyando a un centro gerontológico y a una casa hogar en Navidad. La empresa *Bearmex* organiza previo a Día de Reyes la campaña 'Donemos un oso', en la que convoca a su clientela a regalar osos de peluche que serán entregados a niños de diferentes casas hogar el 6 de enero.

L. Berdeja y Adrián no están de acuerdo con estos actos; el primero los califica como paternalistas y ajenos a la comunidad *bear*, y el segundo considera que no hay en ellos una verdadera acción social sino un acto promocional.

Lo anterior, aunado a lo visto en los anteriores apartados, permite inferir ciertas aseveraciones sobre las relaciones de poder que establecen los *bears* entre ellos mismos y con otros sectores:

- Los *bears* se desenvuelven, como todo grupo social, en una serie de relaciones de poder que pasan por el ejercicio legítimo de éste (cuando alguien más se niega a interactuar con ellos –y viceversa- dentro de un espacio privado), su abuso indebido derivando en violencia (sobre todo en su dimensión simbólica, a través de la inexistente o inadecuada representación simbólica), y el carácter prejuicioso y violatorio de derechos fundamentales cuando se vuelve discriminatorio (el acoso, las burlas y los insultos por lipofobia, hirsutofobia y etarismo, que pueden llegar, además, a un nivel interiorizado).
- El origen mismo de la comunidad *bear* radica en un acto de violencia simbólica (concepto revisado en el capítulo tercero) que excluye a quienes la conforman de la representación de lo gay y, por lo tanto, de muchas de sus dinámicas e, incluso, de la identidad misma. Identificarse como *bear* implica reclamar también el reconocimiento como gay con todas esas características que eventualmente se disociaron de ello.
- Esta situación, como cualquier otra de violencia simbólica que se mantiene vigente (e 'imperceptible'), es reafirmada a través de pequeños y constantes actos de abuso de poder por parte de hombres homosexuales que sí cubren el perfil gay en contra de otros que no lo hacen cuando estos últimos pretenden afirmar su identidad como tales.
- Los hombres gays con sobrepeso, rasgos y actitud considerados masculinos y otros atributos propios de un *bear* no cuentan con modelos ni referentes populares a los cuales seguir durante la construcción y el reconocimiento de su identidad sexual. Hasta que encuentran a la comunidad *bear*, no conocen gays que tengan las mismas características que ellos.
- Actualmente, los *bears* llegan a formar parte de su comunidad habiendo interiorizado el abuso de poder al que han estado sujetos en tanto hombres homosexuales que, por su apariencia y prácticas, no encajan en el modelo gay, por lo que la convierten, no en el espacio de confianza que pretendían, sino en un gueto de competencia basada en el mismo cuerpo que antes fue

objeto de rechazo (el concepto de discriminación interiorizada, así como el sentido que da Bauman al término gueto, también se repasaron en el capítulo tercero).

- Se reafirma así, como ya se dijo en el subapartado anterior, que el vientre voluminoso, el vello facial y corporal, la masculinidad y la despreocupación no son (o al menos no deberían ser) sólo símbolos estéticos sino símbolos de reconocimiento ante historias de negación de una identidad. Por ello, establecerlos como elementos definitorios de la identificación *bear*, si bien, en principio, puede ser visto como discriminatorio (y, en el sentido más amplio del término, lo es), no implican un abuso indebido de poder puesto que alguien que no haya vivido con estas características no podrá compartir esas historias fundamentales de rechazo que constituyen la identificación.
- El abuso radica, por el contrario, en que hombres con rasgos socialmente admirados (como delgadez o músculos marcados, barba estilizada, vello recortado y/o arreglo sofisticado) vayan siendo identificados, tanto desde fuera como dentro del grupo, como símbolos de éste. Así, lo *bear* se convierte en nada más que lo gay hipermasculinizado (en apariencia mas no necesariamente en actitud), sin el resto de características que lo definían y explicaban. Nuevamente, los homosexuales con sobrepeso y desinterés por la moda o el *glamour* quedan sin representación dentro de la comunidad gay.
- Rechazar la convivencia y el establecimiento de relaciones afectivas de cualquier tipo (amistosas, románticas, eróticas, sexuales, etc.) con otras personas –ya sea entre *bears*, de *bears* hacia otros sectores o viceversa-, independientemente del motivo (inclusive si es uno prejuicioso, como el rechazo a la gordura o a la feminidad), no puede ser considerado discriminación en el sentido jurídico de la palabra.
- La exaltación de la masculinidad que hacen los *bears* no implica por sí misma, forzosamente, un desprecio o un rechazo injusto o indebido a lo femenino (si bien hay algunos que prefieren no relacionarse con personas con este rasgo,

al menos en ciertas ocasiones; en el siguiente subapartado se profundizará en este asunto). Sin embargo, actos como usar la feminización a manera de insulto sí indican la significación de este atributo y quienes lo tienen como algo inferior, por lo que, en este caso, sí implican una relación de violencia simbólica que afecta a mujeres y hombres femeninos.

- Negar el ingreso a bares, antros y otros espacios públicos similares a alguien en razón de su sexo/género u otros aspectos identitarios de la sexualidad también es claramente un acto discriminatorio. En el subapartado que sigue se discutirá brevemente si, considerado el tipo de interacciones y prácticas que se llevan a cabo al interior de estos sitios, puede llegar a considerarse un ejercicio no indebido de poder.
- En tanto que las dinámicas de elección de representantes de clubes y empresas *bear* (que no de la comunidad en toda su amplitud) sigan conduciéndose como un mero certamen de belleza o popularidad, sin tomar en cuenta otros aspectos, como el discurso de los participantes, no sólo seguirá imponiéndose la estética como el eje rector del grupo, sino que se propiciará el establecimiento de relaciones de poder en las que una persona o un pequeño grupo será posicionado como superior con respecto a sus pares con base en la evaluación de las mismas características físicas por las cuales tanto los primeros como los últimos ya eran considerados inferiores en la comunidad gay.
- Lo anterior puede llegar a colocar a los ganadores, más que en la posición de una figura reconocida entre los *bears*, en la de un integrante que –retomando a Bauman– pretende exagerar su valor moral como miembro de una población ‘indigna’ devaluando a sus pares (los que no resultaron seleccionados para participar o no consideraron contar con los requisitos para hacerlo), quienes reaccionan con actos abiertos de violencia, principalmente verbal, en un intento de regresarlo a ser tan ‘indigno’ como ellos.

III. Estructuras significativas y conciencia discursiva

Como ya se hizo notar en la etapa mitocrítica del análisis, es posible encontrar en la actual comunidad *bear* mexicana una serie de materiales simbólicos de uso común y frecuente entre sus integrantes.

La gordura, el vello corporal, la asistencia a bares y antros y la bandera fueron los elementos más recurrentes por los cuales los entrevistados se reconocieron como parte de una comunidad, seguidos de la pertenencia a clubes, la organización de fiestas privadas y la masculinidad; también coincidieron en criticar el carácter cerrado y discriminador del grupo.

Además, a través de la fase sociohistórica de la hermenéutica, puede trazarse una ruta de la prevalencia de ese uso -aunque no necesariamente con el mismo sentido y sólo en algunos de los materiales- desde hoy en día, en México, hacia atrás hasta llegar a los primeros *bears*, los de los años ochenta en Estados Unidos.

De los elementos comunes entre los *bears* mexicanos contemporáneos, aquellos que también resultaron compartidos con sus pares estadounidenses iniciadores de la comunidad fueron la gordura, el vello corporal, la asistencia a bares y antros, la pertenencia a clubes, la organización de fiestas privadas y la masculinidad.

Lo anterior permite afirmar la existencia de ciertas estructuras de significación relativamente estables en torno a lo *bear* en distintos momentos y lugares de su conformación. Y esto, a su vez, puede ser indicio del mantenimiento de una coherencia argumentativa en el grupo. Para confirmarlo, es necesario descubrir si, tras esas acciones y símbolos estructurantes, hay una verbalización de ellas mismas que las sostenga como racionales y con sentido, es decir, una conciencia discursiva de su identificación como *bears*.

Con el fin de lograr una síntesis en torno al fenómeno *bear* en México, siendo ésta la última fase de la investigación, el estudio de estas categorías se

realizará, ya no separándolas como unidades, sino, por el contrario, entremezclándolas e integrándolas en una sola visión, con el fin de entender con mayor complejidad la percepción de los *bears* mexicanos sobre ellos mismos y sus pares.

Al hablar de gordura, vello corporal y masculinidad, los entrevistados coincidieron en destacarlos, en primer lugar, no sólo como los símbolos más importantes de los *bears* (en ese orden), sino como aspectos eróticos, tanto en el cuerpo de otros como en el propio (en quienes contaban con esas características, excepto en el caso de Fachi, a quien sólo le gustaban los cuerpos delgados). La mayoría señaló –como se vio arriba- que esta apreciación dependía en buena medida de la combinación de por lo menos dos de estas características entre sí y/u otras asociadas a los *bears* (poniendo en siguiente lugar a la barba).

A partir de esto y lo revisado en los subapartados anteriores, parecería que puede confirmarse que se trata, nuevamente, de la reducción de elementos identitarios a otros meramente estéticos. Pero también es posible que haya detrás algo más complejo, pues es importante considerar los trasfondos de los que dicha valoración provino. La discriminación y la familia resultaron los dos factores más determinantes en la simbolización -e incluso en el desarrollo- de rasgos por los cuales después algunos entrevistados se reconocerían como *bears*.

En al menos cuatro casos (Fachi, Erick, Alberto y Samuel), hay claras vivencias de rechazo a la gordura e incluso al vello y la masculinidad (que normalmente no se consideran motivos de discriminación) durante sus procesos sociales de identificación, primero como homosexuales y después como *bears*, de parte tanto de la sociedad en general como de la comunidad gay, por lo que llegar al reconocimiento de esos atributos como positivos (y en algunos casos, deseables) requirió, en mayor o menor medida, de una labor de resignificación que los llevó a redefinir su forma de ser y actuar en términos de orgullo, gusto, valor o felicidad al haber encontrado lo que llamaron aceptación,

afinidad, comodidad, seguridad, confianza o pertenencia dentro de la comunidad *bear*.

Esto quizá pueda establecer una distinción con otros entrevistados, como Adrián o Arturo, quienes llegaron a tener esas características habiéndolas dotado ya de un sentido favorable y sabiendo, hasta cierto punto, de los problemas de discriminación que éstas causaban, pero sobre todo con L. Berdeja, quien lo hizo por decisión propia y, de hecho, buscando provocar esos actos de lipofobia, como parte de su trabajo activista, por lo que se refiere a su proceso más como una apropiación y un empoderamiento, y le da un fuerte sentido crítico.

El entorno familiar, por otra parte, también intervino de forma importante en la construcción de significados que posteriormente serían definitorios para algunos de los entrevistados en su identificación como *bears*, ya sea por la educación impartida en él (el pensamiento machista de la familia de L. Pineda –considera él- lo llevó a estimar la masculinidad por encima de cualquier otro atributo en él y sus parejas) o por el establecimiento o la ausencia de relaciones con sus integrantes (el deseo de reconocerse como parte de una familia de personas gordas, siendo delgado, piensa L. Berdeja, lo llevó a valorar el sobrepeso como una cualidad admirable en sus relaciones afectivas, y la mala o nula relación paterna de Erik y L. Pineda –de acuerdo con ellos mismos- los llevó a apreciar a hombres mayores como parejas deseables).

Acerca de la masculinidad (cuya definición no siempre es clara)²⁸⁰ hay que decir que fue considerada por la mayoría de los entrevistados tanto una apariencia (no separada de la gordura, el vello corporal y otros rasgos, sino cohesiva de éstos) como una actitud propia del hombre ideal; entre las

²⁸⁰ En esta tesis se conceptualiza, siguiendo a Giddens y a Halberstam, como la forma sociocultural de comportamiento y apariencia (es decir, la expresión de género) asociada tradicionalmente a los hombres heterosexuales, más no exclusiva ni determinante de ellos, caracterizada por la fuerza física, la valentía, la competitividad y la inexpresividad emocional, entre otros rasgos (se profundiza en esta concepción en: Alejandro Ávila Huerta, “La expresión de la masculinidad en la comunidad *bear*: mascarada e identidad” [ponencia, 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales, 14 de marzo de 2016]). Giddens, *Sociología*, 533; Judith Halberstam, *Female masculinity* (Estados Unidos: Duke University Press, 1998): 1.

características de éste que se destacaron estuvieron la rudeza (Alberto y Erik), la seguridad y la seriedad (Héctor), la naturalidad, el relajamiento y el tradicionalismo (Hydro Bear), se le asoció con lo paternal, la protección y la provisión (Arturo), y con la imagen de un trilerero, un cazador (Adrián), un leñador y un motociclista (Samuel); se presenta de nuevo la relación con el oso que es agresivo con los extraños pero cuidadoso con los suyos.

Algunos entrevistados (L. Berdeja y Adrián), a pesar de considerar poseer y admirar esta cualidad, la percibieron como negativa por sus connotaciones machistas y homofóbicas. Al menos en el caso del primer entrevistado, esta contradicción podría explicarse por su formación en feminismo, área desde la cual, al menos durante los últimos veinticinco años, se ha resignificado la masculinidad como algo dañino.²⁸¹

Otros entrevistados (Erik, L. Pineda, Samuel, Hydro Bear y Fachi) destacaron a la masculinidad como indicador de heterosexualidad, lo que permite a algunos *bears* aparentar serlo, apropiándose de los espacios *bears* a los que asisten como una especie de clóset²⁸² extendido, aun cuando la intención original del grupo

²⁸¹ En 1995, desde una perspectiva que Connell pretende constructivista en la teoría pero resulta esencialista en la práctica, principalmente por su confusión inadvertida entre masculinidad y hombría (a pesar de que ella misma las distingue semánticamente), propone el concepto de masculinidad hegemónica para referirse a las consecuencias más negativas de esta expresión de género cuando se llevan sus atributos a una exageración, pero centra sus estudios exclusivamente en situaciones en las que la ejercen los hombres. Desde entonces, principalmente en escenarios activistas feministas y de la diversidad sexual, bajo una simbolización de los hombres como siempre agresores frente a las mujeres como siempre víctimas, se habla de masculinidades (en plural) para referirse a nada más que la integración a lo masculino de características asociadas con la feminidad (cuidado del otro, tranquilidad, pasividad, vulnerabilidad, entre otras), no con la finalidad de realmente comprender la complejidad de las relaciones de género sino simplemente de hacerlas funcionales socialmente, diluyendo así la utilidad conceptual de ambos términos, impidiendo ver que es prácticamente imposible que esta mezcla de elementos no exista siempre, en distintos y variados niveles, en todas las personas, independientemente de su sexo/género (la preocupación de los *bears* por sus pares –característica de ellos- es muestra de esto) y volviendo una incorrección política el hecho de aceptar cualquier gusto por la masculinidad propia o ajena. R. W. Connell, *Masculinidades* (México: UNAM, 2003). Un ejemplo de la mala aplicación de este modelo es: <https://www.gob.mx/mujeressinviolencia/articulos/nuevas-masculinidades-reconstruyendo-la-hombría>.

²⁸² Espacio social y psicológico en donde están escondidos los gays que disimulan su homosexualidad. Eribon, *Reflexiones...*, 73.

era precisamente lo contrario: visibilizarse como gays pero con sus propias expresiones de la masculinidad y la homosexualidad.

Cabe resaltar que, en la mayoría de los casos, los entrevistados enfatizaron el hecho de contar con el o los rasgos por los que se identifican como *bears* (sobrepeso, vello corporal, masculinidad...) previamente a su integración a la comunidad, es decir, no modificaron su cuerpo o su comportamiento para reconocerse como *bears* sino que se reconocieron como tales porque la apariencia y los atributos que ya tenían los acercaron a este modelo y a este grupo.

En lo que respecta al sentido que dan los entrevistados a los espacios y dinámicas de interacción dirigidos a la comunidad *bear* (bares, discos y otros sitios públicos de esparcimiento, así como grupos, clubes, fiestas cerradas y otras organizaciones privadas de socialización), puede señalarse lo siguiente:

La amistad (entendida aquí como el encuentro con personas con quienes se ha mantenido una relación cercana por cierto tiempo) es, por mucho, la razón más importante con la que los entrevistados relacionan la asistencia a estos lugares, principalmente aquellos que son de carácter privado.

Por su parte, el compañerismo (donde se incluyeron todos los encuentros con personas que no son cercanas o que incluso son desconocidas, y que pueden mantenerse así o dar pie al establecimiento de nuevas relaciones de amistad) se ubica en la segunda posición de las actividades más frecuentes por las que los *bears* mexicanos acuden a uno de estos lugares y es más habitual en los que son de acceso público.

En tercer lugar, la sexualidad (es decir, los encuentros con otras personas basados en el establecimiento y/o mantenimiento de relaciones afectivas y sexuales dentro o fuera del espacio de encuentro) fue referido (mas no en todos los casos practicado) por los entrevistados como la tercera causa de interés de los *bears* para ir a algún evento público o privado (pues en los dos es usual) dirigido a ellos en México.

Y, por último, la afinidad (el encuentro con gente con la cual, independientemente de una relación de amistad, compañerismo o sexualidad, se comparte un fuerte sentimiento de identificación con lo *bear*, lo que contribuye al refuerzo individual de éste) fue, aunque muy por debajo del anterior, el siguiente motivo de reunión para los *bears* entrevistados, presente por igual en ambos tipos de espacios.

En este punto, se harán algunos comentarios, comparaciones y contrastaciones entre el discurso de los entrevistados y la información obtenida durante la realización de las etnografías que contribuya a ilustrar, aclarar, completar, ampliar o profundizar aquél. Es importante recordar que la percepción de los entrevistados y la de los sujetos de la observación no tiene que ser forzosamente la misma, por lo que las coincidencias y discrepancias deben ser vistas como un complemento y no necesariamente como confirmaciones o invalidaciones categóricas.

Como se mencionó en el análisis sociohistórico, en los dos sitios públicos de esparcimiento dirigidos a *bears* en México, Nicho Bears & Bar (incluidos los eventos de la empresa *Bearmex* realizados en otras instalaciones, cuyas prácticas fueron básicamente las mismas, excepto que se indique lo contrario) y Bear Bar Casa Danzante, las dinámicas de interacción entre los asistentes tienen diferencias notorias:

En el primero se observa, con pocas excepciones, una convivencia más bien efímera, desordenada y cambiante, que no permite adentrarse en conversaciones profundas y duraderas, por lo que los intercambios que se dan dentro suelen ser momentáneos y superficiales.

Prácticamente no se encontraron relaciones del tipo que aquí se categoriza como amistad, siendo el compañerismo mucho más frecuente; con respecto a la afinidad, si bien ésta no es siempre manifiesta, puede inferirse, por la conformación de los grupos, casi siempre por asistentes de apariencia similar, que sí es buscada y encontrada por éstos; la presencia de parejas u otro tipo de

organizaciones amorosas y sexuales fue mínima, a pesar de que varios de los eventos especiales están destinados a propiciar este último aspecto con la instalación de cuartos oscuros.²⁸³

Cabe mencionar aquí, si bien no es tanto una forma de relación como una práctica individual (a veces destinada a dar pie a una), que es muy común en los espacios públicos y privados dirigidos a *bears* –y esto fue corroborado por los entrevistados, aunque no todos se sienten a gusto haciéndolo- la exhibición del cuerpo parcial o totalmente desnudo, sí como un acto erótico, pero también, definitivamente, como una forma de enorgullecerse de un cuerpo por el que habían sido avergonzados con anterioridad. Y se observó que un considerable número de asistentes lo hace en los eventos organizados por *Bearmex*.

En el segundo lugar, *Bear Bar Casa Danzante*, por el contrario, los encuentros son mucho más estables, aunque, por la misma razón, inaccesibles a quienes no pertenecen a alguno de los pequeños círculos; las conversaciones extensas y privadas son aquí el eje de las interacciones, las que, por consiguiente, pueden calificarse con el mismo adjetivo.

Considerando lo anterior, puede afirmarse que las relaciones de amistad, tal como se categorizan aquí, son las más observadas en este espacio, incluso casi de forma única, pues las de compañerismo, sexualidad y afinidad son prácticamente nulas: quienes van solos suelen sentarse en la barra y platicar entre ellos –sin llegar a conformar un grupo como tal- y con el barman, y en los fines de semana, cuando hay más gente y la barra se llena, es común ver hombres solos, de pie, por lo general tomando una cerveza; tampoco se encontraron demostraciones de romance o erotismo en ninguno de los espacios

²⁸³ Como su nombre lo indica, se trata de un espacio cerrado y poco iluminado, al fondo de los antros, donde los asistentes tienen relaciones sexuales, por lo general con desconocidos. Un informante en la *Underwear Party* relató que alrededor de cinco años atrás era frecuente encontrar asistentes teniendo relaciones sexuales en parejas y tríos, no sólo dentro de estos cuartos, sino en los baños, vestidores, las mesas ubicadas en las zonas más solitarias y hasta en la pista de baile, cuando ésta era cubierta por espuma en las fiestas en traje de baño, pero que cada vez pasa menos.

(la exhibición del cuerpo parcialmente desnudo se limita a ciertos eventos especiales dedicados a eso), y, al haber una variedad mayor de apariencias en la conformación de los grupos, no parece que la afinidad (al menos en este aspecto) sea condición para ello.

De cualquier manera, tanto en los eventos de *Bearmex* y *Nicho Bears & Bar* como en los de *Bear Bar Casa Danzante*, es cuestionable que sean espacios que propicien el establecimiento o el mantenimiento de una comunidad *bear*, al menos en el sentido ético de Bauman (caracterizada por su fundamento en compromisos a largo plazo); en los primeros, por la fugacidad de sus interacciones; en los segundos, por su cerrazón.

Ya que los recursos de la investigación no permitieron la asistencia a las reuniones o fiestas de algún club o grupo privado, no es posible contrastar la información obtenida de los entrevistados y las etnografías en sitios públicos con lo que sucede en éstos. Con el fin de hacer al menos una aproximación, se revisaron, teniendo en mente las mismas categorías descritas arriba, los trabajos de Gutiérrez y Molina comentados en el prólogo, en los que estudiaron, respectivamente al Club Osos Mexicanos en 2002 y 2003, y al grupo Hombres Oso Guadalajara en 2017, ambos privados.

La coincidencia que se encontró en los dos trabajos fue que la amistad y la afinidad son los tipos de relación presentes en ambas organizaciones, debido a que están conformadas, al menos en parte, por hombres que tienen una relación cercana y perdurable aún fuera de estos espacios de reunión y que comparten características físicas y emocionales con las que se identifican como *bears*. El compañerismo fue más notorio en el Club Osos Mexicanos, más abierto a recibir nuevos integrantes que el grupo Hombres Oso Guadalajara, que lo hacía en menor grado (hablando de sus encuentros cara a cara, pues también estaban presentes en redes sociodigitales). Sobre la sexualidad, nada se encontró en el club, más allá de cierto erotismo (principalmente la exhibición del cuerpo desnudo) que no llevó a la constitución de relaciones bajo ese motivo,

en cambio sí en el grupo, donde sí se presentaron varios actos con miras a establecer relaciones afectivas y/o sexuales, normalmente con otros *bears* dentro y fuera del grupo.²⁸⁴

Derivado de estas relaciones, fue importante para algunos entrevistados (entre ellos, L. Pineda, Héctor y Fachi) haber encontrado en la comunidad *bear* redes de apoyo y confianza, y un sentimiento de aceptación y pertenencia, lo que ocurrió más en los clubes y grupos que en los antros y bares.

Al respecto cabe mencionar que, si bien es verdad –como menciona L. Berdeja- que no hay en la comunidad *bear* grupos organizados de apoyo a pares, éste no está del todo ausente en sus interacciones cara a cara y puede verse, aunque no muy frecuente ni explícitamente, en acciones como el respaldo que Héctor recuerda haber dado a un compañero recién integrado a la comunidad que evitaba relacionarse con otros porque se sentía mal por su cuerpo gordo o en la defensa que hace Alberto de compañeros con sobrepeso cuando éstos reciben burlas de alguien más.

Una situación que ha ocasionado discusiones es el ingreso restringido sólo a hombres a los espacios *bear*, tanto públicos como privados; *Bearmex* y *Bear Bar Casa Danzante* aplican esta condición. Mientras que en los sitios y organizaciones privadas éste es un derecho incuestionable, en los lugares públicos resulta, al menos en principio, inaceptable. Todos los entrevistados hicieron referencia a este hecho y todos, excepto L. Berdeja y Adrián, estuvieron de acuerdo en mantener esta convivencia limitada a sus pares, no sólo por una cuestión identitaria, sino por el ambiente homoerótico siempre latente en estos eventos.²⁸⁵

²⁸⁴ Gutiérrez, "De osos..."; Gabriel Molina Huerta, "La construcción de la masculinidad en una comunidad de hombres homosexuales: el caso de los osos tapatíos" (tesis de maestría, UDG, 2018).

²⁸⁵ Al respecto, hay que decir que, sin dejar de reconocer que no es legal negar el acceso a alguien a un sitio público con motivo de su sexo/género, la orientación sexual -a diferencia de cualquier otro elemento de la identidad- determina un tipo específico de personas con las cuales alguien se relacionará en el plano afectivo, erótico y sexual, y esto es, precisamente, su sexo/género (es decir, mientras que ser inglés o judío o negro no impide a nadie relacionarse

Otras menciones importantes y positivas, aunque menos frecuentes, fueron la visibilización y el crecimiento de la comunidad *bear* que estas reuniones permiten, con mayor intensidad en los clubes y grupos. Entre las negativas, y más relacionadas con los antros y bares, estuvieron que muchos asistentes sólo van buscando un lucimiento personal, que se ha convertido a la fraternidad en un negocio, que no contribuye en nada al desarrollo de la comunidad, que es incongruente acudir pretextando la amistad cuando en realidad muchos *bears* van principalmente a hablar mal de otros, que hay peleas y conflictos constantemente y que, en vez de fomentar la unión, se aíslan en grupos cada vez más pequeños.

Empieza a cerrarse este subapartado –y, con él, la tesis- destacando el hecho de que los entrevistados, con la excepción de L. Berdeja, Alberto, Samuel y Arturo, conocen poco o muy poco acerca de la historia y el significado de los símbolos de la comunidad *bear* a la que pertenecen, en la mayoría de los casos más por una falta de interés que de información al respecto. Alberto y Arturo ven esta situación como un problema generalizado entre los *bears*, que debe ser resuelto.

Este desconocimiento, sin duda, tiene un impacto importante en su percepción actual de los fenómenos que ocurren al interior del grupo, como la discriminación, tanto homofóbica como por cuerpo. Si bien todos los entrevistados hicieron referencia a ésta como la causa que originó la

sexualmente con un mexicano, un ateo o un rubio, ser homosexual sí implica la separación justificada de las personas de otros sexos/géneros de –y sólo de- la dimensión sexual de su vida). Sin entrar en la discusión de si es aceptable o no que el sexo sea un negocio (porque, legal o no, de hecho lo es), hay que recordar que los espacios públicos dirigidos a *bears* se caracterizan por un libre –e, incluso, reivindicativo- ejercicio de la sexualidad entre hombres a los que esta esfera les había sido al menos simbólicamente negada. ¿Tendría algún sentido que en un lugar en el que, como se vio arriba, el sexo –y no sólo la convivencia- es una forma de interacción importante estuviera presente una persona que no es invitada a participar en ese tipo de relación? ¿Debería regularse entonces que en cualquier otra actividad mercantil relacionada con el sexo se omitiera la orientación sexual como un factor de exclusión permitida y que, por ejemplo, un trabajador sexual o una bailarina erótica heterosexuales estén obligados a atender a un hombre o a una mujer, respectivamente, bajo amenaza de ser denunciados por discriminación? Se deja abierta esta discusión.

conformación de la comunidad *bear*, sólo a pregunta expresa –excepto L. Berdeja, Samuel y Fachi, que sí la reconocieron en el relato de su identificación– la mencionaron como un problema que no sólo sigue vigente sino que les ha afectado a ellos personalmente en diferentes momentos de sus vidas, y cuando llegan a esta aceptación, no parece resultarles un asunto especialmente preocupante.

No se trata precisamente de un abierto desinterés, más bien forma parte de un proceso de reconocimiento en la discriminación que resulta en una insensibilización y una consecuente normalización de ésta. Se cree que identificarse *bear* es ya la superación del problema, y no el medio para lograrlo. Hacen de esta comunidad un cuartel donde se creen a salvo de la violencia mientras ésta crece fuera y dentro de él, cuando podría ser una trincheras desde la que se intentara transformar la percepción social que la provoca.

Si bien la bandera de la comunidad *bear* no puede ser un símbolo compartido entre los integrantes de ahora y los que la comenzaron hace tres décadas, puesto que aquélla no existió sino hasta 1995, sí podría llegar a establecerse un paralelismo con la manera en que su sentido de inclusión de la diversidad dentro del propio grupo, presente desde sus inicios, se expresa actualmente.

Al respecto, el rechazo a cuerpos que no se ajustan al modelo del *bear* estadounidense o incluso al *superbear* no es un problema recurrente entre los entrevistados, pero sí, como se ha visto en diferentes partes de este capítulo, en la comunidad mexicana en general, que tanto en eventos como en redes sociodigitales manifiesta abiertamente su preferencia por aquellos estereotipos, lo que, al pertenecer al ámbito del deseo personal, no podría ser reprochable de no ser por la violencia frecuentemente usada como medio (insultos, burlas) y como resultado (representaciones inadecuadas) de esa expresión.

Por estas condiciones de abuso de poder que aún predominan en las interacciones entre *bears* mexicanos hoy en día, difícilmente puede aseverarse

que la inclusión siga siendo el significado que se le da actualmente a la bandera *bear*, a pesar de que ésta sea visible por todos lados en los espacios y eventos de la comunidad que simboliza, limitándose a ser un mero identificador sin un sentido profundo para quienes la portan, como se mencionó en la mitocrítica, o, quizá más grave, con un sentido de superioridad que avala el abuso de otros por parte de unos que son abusados por las mismas razones.

Es posible concluir que la conciencia discursiva de los *bears* mexicanos en torno a los símbolos y las acciones que los identifican como tales es un fenómeno presente apenas de manera latente, inacabada, a veces contradictoria, dispersa o cambiante, inmersa en combinaciones y fluctuaciones con la conciencia recursiva, que al menos por ahora es predominante.

Se aclara que los siguientes puntos son generalizaciones hechas a partir del descubrimiento de estructuras de significación en el discurso de los entrevistados, principalmente, y en menor medida, en las sesiones de observación participante, y que, por lo tanto, puede haber casos particulares o individuales en las muestras en que éstos no necesariamente se cumplan.

- La apariencia ideal de un *bear* (cuerpo, arreglo y actitud) constituye una estructura significativa fuerte, pero de naturaleza más recursiva que discursiva; incluso quienes afirman aceptar otros modelos finalmente buscan ajustarse a aquélla y saben bien cómo distinguir a un *bear* de alguien que no lo es sólo por su físico, aunque sin un porqué claro de la elección de esos rasgos.
- La exposición de razones detrás de la propia identificación como *bear*, en cambio, revela el desarrollo, quizá no pleno pero sí suficientemente sólido, de una conciencia discursiva en torno a qué es eso que los vuelve *bears* y por qué, si bien no siempre de manera muy profunda. Por consiguiente, se trata, como ya se había adelantado, de una identificación basada en un proceso de definición del *self* y no en una reproducción forzada.
- Por otra parte, la conciencia sobre la práctica de actuar como *bear* (en el sentido de acción, no de actuación), es decir, de ser –más que sólo estar–

gordo o barbón o velludo, y hablar de, con y desde el cuerpo (como se vio en el capítulo tercero) resulta predominantemente recursiva en la mayoría de los *bears* mexicanos. Al no haber siempre razones claras de la selección del arreglo de su cuerpo (desde la barba hasta la ropa), éste termina por ser un elemento más estético que discursivo.

- Si bien los *bears* son capaces de hablar por y acerca de sí mismos cuando es necesario, esto no suele ser una práctica habitual en ellos, es decir, aunque sí hay un cierto nivel de conciencia discursiva sobre el hecho de identificarse como *bears*, no lo hay sobre el hecho mismo de representarse como tales.
- Aunque, en principio, parece haber una conciencia discursiva de los *bears* mexicanos acerca de la asistencia a espacios dirigidos a ellos en tanto tales, las razones con las que explican esta costumbre no se sostienen en la praxis. Un discurso que racionaliza una acción que no existe, como la fraternidad, no es tal sino una fantasía.
- Que los *bears* mexicanos cuenten con una conciencia discursiva compleja de la historia de su comunidad podría contribuir a llevar todos aquellos asuntos de los cuales ahora sólo tienen una conciencia recursiva a un nivel verbal, permitiéndoles así desarrollar dinámicas de interacción orientadas a la comprensión de su biografía como individuos gays y *bears* pertenecientes a una comunidad.
- La violencia es un problema serio (quizá el más importante, en tanto origen de toda su problemática) en la comunidad *bear* mexicana. Sus integrantes están discursivamente conscientes de ello, de sus razones y manifestaciones, pero sólo ante la confrontación igualmente verbal de su permanencia. Es necesario tener presente este fenómeno a fin de evitar establecer una rutinización en la que éste se dé por sentado de manera habitual.

EPÍLOGO

A RUGIR

—*Han pasado muchas cosas, Rey.*

—*Bueno, vale, pero yo quiero seguir siendo tu Lobezno.*

—*Tendremos que cambiar algunas pautas*

—*¿Te has depilado?*

—*Sí. Es mucho más higiénico. Es uno de los cambios de los que te hablaba.*

—*Pues ya verás cómo te pica cuando te empiecen a crecer los pelitos.*

—*Deberías apuntarte a un gimnasio, te estás poniendo flojo y estás echando un barrigón macho.*

—*Creí que te gustaba.*

—*Y deberías renovar tu vestuario, no se puede vestir de chandalismo las veinticuatro. Y cuidar tu aseo personal. Y leer, leer, pero leer libros, no cómics de la Patrulla X, que ya no tienes quince años. Y cuidar tus modales en la mesa. Ah, y me voy a afeitar la barba, para que lo sepas.²⁸⁶*

Leo –el tosco instructor de manejo cuarentón y gordo, ahora con camisa, pantalón y zapatos de vestir a la moda- recrimina indiferente a su novio Rey –panzón, barbón y velludo, rapado, vestido sólo con unos *shorts* viejos- el físico y la actitud que antes le atraían; éste, incrédulo, se queda solo tras el último aviso, casi amenaza, de Leo.

No cabe duda de que el sobrepeso, la barba, el vello corporal, la masculinidad y la despreocupación por el arreglo siguen siendo símbolos representativos de los *bears*; lo que habría que cuestionarse es si, a treinta años de su surgimiento, realmente han logrado resignificarse como positivos, no sólo socialmente, sino, para empezar, entre ellos mismos.

²⁸⁶ *Chuecatown* (película), Juan Flahn (dir.), Félix Sabroso, Dunia Ayaso y Juan Flahn (guion) (España: 2007).

Y diálogos como el anterior, más frecuentes de lo que podría pensarse, indican que no es así, que siguen teniendo una connotación negativa, aun entre quienes llegaron a esta identificación para reconocer precisamente su legitimidad como rasgos de un hombre homosexual: está bien estar gordo, pero no tanto; la barba es bonita, siempre y cuando esté bien arreglada; una cosa es vestirse casual y otra, fachoso...

Revalorarlos estéticos fue, al mismo tiempo, su logro y su fallo, cuando lo hicieron sin un discurso sólido como base. Esto causó que, en vez de establecer una relación significativa entre estos signos (la panza, la barba, el vello, la ropa...) y la idea de una verdadera diversidad sexual, fuera fácil convertirlos en símbolos de poder, en motivos de competencia entre similares y de revancha entre distintos.

En contraposición a este discurso violento, surgió otro que se pretendió incluyente de cualquier hombre que se sintiera *bear*, sin importar que sus características físicas, emocionales, prácticas o formas de pensar no tuvieran ninguna relación con este grupo. Esta indefinición, sumada a una conciencia discursiva de por sí débil, no generó la pluralidad que se esperaba, sino la apropiación de la representación de esta comunidad por parte de figuras que ya con anterioridad tenían un reconocimiento dentro de la diversidad sexual, como *drag queens*, *dragvestis* y hombres musculosos, regularmente protagonistas de los productos mercadotécnicos y publicitarios de *Bearmex* y, en menor proporción, de *Bear Bar Casa Danzante*, así como de prácticamente cualquier otro espacio de entretenimiento gay.

Se pierde así lo distintivo necesario en cualquier identificación para que sea tal, convirtiendo a la comunidad *bear* en un círculo de encuentros y diversión tan restrictivo como el gay, y con el acuerdo tácito de sus integrantes, que, en su papel de clientes de un negocio y no de miembros de una comunidad, los aceptan como parte del entretenimiento que buscan sin darse cuenta de la

distorsión que esto ocasiona en la representación y la percepción social de su grupo.

Si la identificación de la comunidad *bear* no debe basarse sólo en lo estético, tampoco pueden hacerlo sus objetivos. La finalidad tiene que ser ética, es decir, no aspirar al deseo sino a la representación. No se trata de imponer lo *bear* como fuente de atracción, como acusan unos y como les gustaría a otros, sino de que deje de posicionarse una forma de ser gay por encima de otra. Es necesaria la creación de nuevos modelos y referentes de la diversidad sexual que incluyan a *bears* en el reconocimiento social de ésta.

La discriminación interiorizada y la violencia simbólica se confirman así como los grandes problemas de la comunidad *bear*, ante los cuales sus integrantes reaccionaron refugiándose desde hace tiempo en una gran cueva de la que dejaron fuera su conciencia de grupo múltiplemente discriminado, su oportunidad de tener un impacto social notable y a cualquiera que no pensara como ellos.

Es cada vez más numerosa, cierto, pero también cada vez más homogénea; tal vez, incluso, más visible, ¿pero de qué manera? Como una comunidad visual, curiosa, divertida. No está mal que las relaciones exclusivas basadas en la diversión sean uno de sus ejes –así nació el grupo–, está mal que sea el único.

Es posible que las dinámicas de ‘guetización’ puestas en práctica por la comunidad *bear* no sólo no hayan contribuido a su reconocimiento identitario como parte de la comunidad gay sino que, por el contrario, hayan incluso agravado la situación de aislamiento, al crear más y más grupos dentro de otros, dando la ilusión de un compañerismo inexistente, y coadyuvado –indirecta e involuntariamente, desde luego– con la reproducción del mismo estereotipo que pretendían combatir.

Las relaciones de poder, antes que poderosas, son eso: interactivas. Si los *bears* han sido objeto de los ejercicios de poder abusivos de otros, ¿qué han

podido hacer ellos para modificar esas circunstancias a su favor? En aislamiento, no hay poder que ejercer ni hacia quién ni para qué. Y es precisa y paradójicamente eso lo que la comunidad *bear* ha hecho con los recursos que tienen: anular su propia posibilidad de ejercerlo, aislándose.

Las estructuras significativas, en tanto creadas en un proceso sociohistórico, no son, para bien y para mal, tan permanentes como pueden parecer, y, en el caso de las que atañen a los *bears*, la manera en la que éstas se fortalezcan, debiliten o, incluso, se eliminen unas y surjan nuevas depende de cómo se transforme la constitución de su conciencia discursiva -aún inestable-, según sus acciones y la racionalización de éstas, hasta las más cotidianas.

Hay que decir que este desinterés y este desconocimiento de los *bears* sobre los conflictos de su comunidad puede ser más indicativo del momento social por el que están atravesando ahora que de algo propio de la identificación como tales (entre los entrevistados -quizá por el acercamiento que permite el método, quizá porque muchos de ellos llevan su ser *bear* fuera de sus espacios exclusivos- fue posible encontrar mucha mayor pluralidad de pensamiento y acción que en la observada en las etnografías). La comunidad gay y la de la diversidad sexual en general -a las que indiscutiblemente pertenecen los *bears*- transitan por un proceso similar de desgana.

Por eso, la situación de violencia y discriminación en la comunidad *bear* no sólo debería resultar del interés de los *bears* sino de la diversidad sexual en su conjunto, pues la reconstrucción de las condiciones sociales por las que se percibe al modelo gay como el único legítimo podría favorecer la inclusión de otras representaciones excluidas, no nada más de la *bear*.

La constitución de identidades individuales y colectivas, y de comunidades en las cuales encontrarse, inevitablemente terminará por confundirse con la creación de etiquetas en las cuales escudarse si no se entiende la diferencia sutil entre sólo 'luchar contra un mal común' y 'trabajar por el bien común'.

Ante estas circunstancias, si existe alguna posibilidad de lograr el reconocimiento de los bears como parte de la comunidad gay, de ésta -a su vez- como parte de una diversidad sexual mucho más amplia y de ésta como parte de una sociedad tolerante de todos sus integrantes, sólo sucederá a través del diálogo y, para esto, es indispensable que los bears salgan de la cueva en la que se han escondido y retomen los principios que los conducirían a la composición de una verdadera fraternidad incluyente y protectora de sus miembros.

Sí, es válido hibernar en soledad de vez en cuando, y es cierto que el oso no es un animal de manadas, pero, cuando se trata de hacerse notar, diez o cien o mil rugidos siempre se escucharán más fuertes juntos que solitarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Appadurai, Arjun. "Los nuevos territorios de la cultura: globalización, incertidumbre cultural y violencia". En *Claves para el siglo XXI*, dirigido por Jérôme Bindé, 185-188. Barcelona: UNESCO, 2002.

Arteaga, Nelson. "Pensar las violencias en la vida democrática". Conferencia impartida en la UNAM, 21 de octubre de 2015.

"Asesinatos de personas LGBT en México 1995-2016". Infografía. Letra S, 2016.

Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. México: Gedisa, 2008.

Austin, John L. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Gran Bretaña: Oxford, 1962.

Ávila Huerta, Alejandro. "La expresión de la masculinidad en la comunidad bear: mascarada e identidad". Ponencia impartida en el 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales, 14 de marzo de 2016.

Ayala Blanco, Fernando. *Reflexiones sobre hermenéutica, arte y poder*. México: UNAM, 2014.

Bastida, Leonardo. "Lo nefando de la homosexualidad". *Letra S*, 5 de febrero de 2015. Acceso el 29 de marzo de 2018. <http://www.jornada.unam.mx/2015/02/05/ls-central.html>.

Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Bersani, Leo. *Homos*. Buenos Aires: Manantial, 1998.

Bobadilla Domínguez, Juan de la Cruz. "Visibilidad gay y espacio público en la capital de Aguascalientes: romper para entrar o entrar para romper". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 41 (enero-abril de 2013): 123-138.

Bourdieu, Pierre. *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama, 1997.

-----, *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.

-----, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI, 2008.

----- y Jean-Claude Passeron. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara, 1996.

Brito, Alejandro, coord. *Violencia, impunidad y prejuicios. Asesinatos de personas LGBTTT en México, 2013-2017*. México: Letra S, 2018.

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.

Camargo, Gil. "Entrevista con Adrián Garfias". *Time Out México*, 1 de agosto de 2014. Acceso el 1 de abril de 2018. <http://www.timeoutmexico.mx/df/gay-y-lesbico/entrevista-con-el-director-de-bearmex-adrian-garfias>.

Carroll, Aengus y Lucas Ramón. *Homofobia de Estado. Estudio jurídico mundial sobre la orientación sexual en el derecho: criminalización, protección y reconocimiento*. Ginebra: ILGA, 2017.

Castañeda, Martha Patricia y Patricia Torres. "Concepciones sobre la violencia: una mirada antropológica". *El cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, año 30, núm. 191 (2015): 7-19.

Cerbón, Mónica. "Aguascalientes es uno de los estados más homofóbicos del país". *La Jornada Aguascalientes*, 18 de mayo de 2016. Acceso el 8 de febrero de 2019, <http://www.lja.mx/2016/05/aguascalientes-es-uno-de-los-estados-mas-homofobicos-del-pais/>

Cherry, Ann. "How women ended up removing hair from their entire bodies: a history". *Healthy Way*, 11 de mayo de 2017. Acceso el 28 de julio de 2018, <https://www.healthyway.com/content/how-women-ended-up-removing-hair-from-their-entire-bodies-a-history/>.

Chuecatown. Película. Juan Flahn (director), Félix Sabroso, Dunia Ayaso y Juan Flahn (guion). España, 2007.

Conde, Silvia. *Entre el espanto y la ternura. Formar ciudadanos en contextos violentos*. México: Cal y Arena, 2011.

Connell, R. W. *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

De la Torre Martínez, Carlos. "Prólogo". En *Derecho a la no discriminación*, coordinado por Carlos de la Torre, IX-XIII. México: UNAM, Conapred y CDHDF, 2006.

Díaz Müller, Luis. "América Latina: derechos sociales y desarrollo". En *Derecho a la no discriminación*, coordinado por Carlos de la Torre, 3-17. México: UNAM, Conapred y CDHDF, 2006.

Díez, Jordi. "El movimiento lésbico-gay, 1978-2010". En *Los grandes problemas de México VIII: Relaciones de género*, coordinado por Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez, 135-154. México: Colmex, 2010.

"Documento informativo sobre el Día Nacional de la Lucha Contra la Homofobia". México: Segob y Conapred, 2016.

Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

----- . "La mitocrítica paso a paso". *Acta Sociológica*, núm. 57 (enero-abril de 2012): 105-118.

----- . *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos / México: UNAM, 2013.

“El combate a la homofobia: entre avances y desafíos”. México: Conapred, 2012.

“Entre personas LGBT, ¿quiénes son los más discriminados?”. Sondeo de opinión. Agencia de Noticias sobre Diversidad Sexual, 2009. Acceso el 8 de febrero de 2014. http://anodis.com/sondeos.asp?id_sondeo=193.

Eribon, Didier. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama, 2001.

------. “Somos raritos, aquí estamos”. *Letra S*, 2 de octubre de 2003. Acceso el 4 de marzo de 2018. <http://www.jornada.unam.mx/2003/10/02/ls-teoriaqueer.html>.

Estrada, Gerardo. “Apuntes para una historia de la cultura mexicana en el siglo XX”. En *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*, coordinado por Roberto Blancarte, 453-483. México: Colmex, 2010.

Fone, Byrne. *Homofobia: una historia*. México: Océano, 2008.

Freedman, Mark. “Homophobia. The psychology of a social disease”. *The Body Politic. Gay Liberation Journal*, núm. 24 (junio de 1975): 19-20.

Galindo, Jesús, coord. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson, 1998.

Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994.

------. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Giddens, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza, 2000.

----- . *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

----- . "Modernidad y autoidentidad". En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por Josetxo Beriain, 33-71. Madrid: Anthropos, 2011.

Gil, Enrique. "Mascaradas". *El País*, 26 de octubre de 2014. Acceso el 26 de marzo de 2018.
<https://politica.elpais.com/politica/2014/10/26/actualidad/1414355288072343.html>.

Giménez, Gilberto. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". *Versión*, vol. 2 (abril de 1992): 183-205.

----- . "Debates recientes sobre la pareja conceptual cultura-identidades en antropología". Conferencia magistral impartida en el IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, 12 de octubre de 2016.

"Gobernador de Jalisco: las bodas gay 'me dan asquito'". *Proceso*, 8 de octubre de 2010. Acceso el 12 de julio de 2018.
<https://www.proceso.com.mx/99849/gobernador-de-jalisco-las-bodas-gay-me-dan-asquito>.

Goffman, Erving. *Behavior in public spaces. Notes on the social organization of gatherings*. Nueva York: The Free Press, 1966.

-----, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

Guía de Acción Pública Contra la Homofobia. México: Conapred, 2012.

Gutiérrez, Javier. "De osos, cachorros, daddies, chubbies, nutrias, lobos y chasers. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club Osos Mexicanos". Tesis de licenciatura. ENAH, 2004.

Halberstam, Judith. *Female masculinity*. Estados Unidos: Duke University Press, 1998.

Hall, Stuart. "Introduction: Who Needs 'Identity'?". En *Questions of Cultural Identity*, editado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 1-17. Londres: Sage, 1996.

Halperin, David M. "The Normalization of Queer Theory". *Journal of Homosexuality*, vol. 45, núm. 2/3/4 (2003): 339-343.

Hinojosa, Claudia y Arturo Díaz Betancourt. *En la cultura de la igualdad todas/os somos diversas/os*. México: Conapred, 2007.

Hobsbawm, Eric. "La política de la identidad y la izquierda". *Nexos*, 1 de agosto de 1996. Acceso el 15 de marzo de 2018. <https://www.nexos.com.mx/?p=7931>.

Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

“Informe especial sobre violaciones a los derechos humanos y delitos cometidos por homofobia”. México: CNDH, 2010.

Izcara, Simión. *Manual de investigación cualitativa*. México: Fontamara, 2014.

Jiménez, Alfonso. “La Marcha del Orgullo LGBT de Ciudad de México”. *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 1 (enero-junio de 2016): 1-13.

King, Gilbert. “The history of the *teddy bear*: from wet and angry to soft and cuddly”. *Smithsonian Magazine*, 21 de diciembre de 2012. Acceso el 9 de marzo de 2019. <https://www.smithsonianmag.com/history/the-history-of-the-teddy-bear-from-wet-and-angry-to-soft-and-cuddly-170275899/>.

Laguarda, Rodrigo. *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: Instituto Mora y CIESAS, 2009.

-----, *La calle de Amberes: gay street de la Ciudad de México*. México: UNAM e Instituto Mora, 2011.

Lamas, Marta. “¡Qué asco me dan los gays!”. *Proceso*, 10 de enero de 2010. Acceso el 12 de julio de 2018. <https://www.proceso.com.mx/83233/que-asco-me-dan-los-gays>.

-----, “Transexualidad: identidad y cultura”. Tesis doctoral. UNAM, 2012.

Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.

Lince Campillo, Rosa María. "La política o el arte de generar y mantener el espacio dialógico. Consideraciones para mejorar la calidad democrática en México". *Estudios Políticos*, novena época, núm. 27 (septiembre-diciembre de 2012): 75-100.

----- . "Hermenéutica". En *Léxico de la vida social*, coordinado por Fernando Castañeda, Laura Baca y Alma Imelda Iglesias, 321-332. México: UNAM, 2016.

Lizarraga, Xabier. *Semánticas homosexuales. Reflexiones desde la antropología del comportamiento*. México: INAH, 2012.

Locke, Philip. "Male images in the gay mass media and bear-oriented magazines: analysis and contrast". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 76-99. Nueva York: Routledge, 2013.

López Veneroni, Felipe. *La ciencia de la comunicación. Método y objeto de estudio*. México: Trillas, 2005.

----- . "Conceptos elementales de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens". *Infiniciones*, 15 de febrero de 2012. Acceso el 9 de marzo de 2018. <http://www.infiniciones.blogspot.mx/2012/02/conceptos-elementales-de-la-teoria-de.html>.

----- . "Comunicación y divulgación de la ciencia". *Revista Mexicana de Comunicación*, 9 de enero de 2014. Acceso el 12 de agosto de 2015. <http://mexicanadecomunicacion.com.mx/rmc/2014/01/09/comunicacionydivulgaciondelaciencia/>.

-----, "Teorías contemporáneas sobre comunicación I". Seminario impartido en la UNAM, 16 de octubre de 2014.

-----, "La persistencia del mito racial o el mito del eterno retorno". *Acento*, 14 de agosto de 2017. Acceso el 11 de julio de 2018. <http://acentoon.com/2017/08/14/la-persistencia-del-mito-racial-o-el-mito-del-eterno-retorno>.

Marantz, Robin. "Replantearse el género". *National Geographic en español*, vol. 40, núm. 1 (enero de 2017): 25-48.

Marquet, Antonio. *Elegebeteando. Voces del tercer milenio*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2017.

Martin, Tim. "Foreword". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 14. Nueva York: Routledge, 2013.

McKee Robert. "Los cuarenta y uno, la novela perdida de Eduardo Castrejón". En *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*, de Eduardo A. Castrejón, 7-34. México: UNAM, 2010.

Merton, Robert K. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Molina Huerta, Gabriel. "La construcción de la masculinidad en una comunidad de hombres homosexuales: el caso de los osos tapatíos". Tesis de maestría. UDG, 2018.

Monsiváis, Carlos. "El mundo soslayado (Donde se mezclan la confesión y la proclama)". En *La estatua de sal*, de Salvador Novo, 13-72. México: FCE, 2008.

----- . *Apocalipstick*. México: Debate, 2009.

----- . "Los 41 y la gran redada". En *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*, de Eduardo A. Castrejón, 35-62. México: UNAM, 2010.

----- . "Homofobia". *Nexos*, 1 de marzo de 2010. Acceso el 29 de marzo de 2018. <https://www.nexos.com.mx/?p=13621>.

Muzzy, Frank. *Gay and Lesbian Washington, D.C.* Gran Bretaña: Arcadia, 2005.

Novo, Salvador. "Las locas y la Inquisición". En *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, coordinado por Michael K. Schuessler y Miguel Capistrán, 249-253. México: Temas de hoy, 2010.

Ortiz, Renato. *Universalismo/Diversidad. Contradicciones de la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

Pacheco, Anna. "No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con géneros múltiples". *Broadly*, 4 de octubre de 2016. Acceso el 23 de marzo de 2018. <https://broadly.vice.com/es/article/bjgpa3/sociedades-genero-no-binario>.

Priour, Annick. *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*. México: UNAM, 2008.

Quidley-Rodriguez, Narciso y Joseph P. de Santis. "Physical, psychosocial, and social health of men who identify as bears: a systematic review". *Journal of Clinical Nursing*, vol. 25 (2016): 3483-3496.

Ramsey, Michael S. "The Bear Clan: North American totemic mythology, belief, and legend". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 45-53. Nueva York: Routledge, 2013.

Ricœur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 2004.

Rivière, Joan. "Womanliness as masquerade". *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10 (1929): 303-313.

Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García. *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe, 1999.

Rodríguez Zepeda, Jesús. "Una idea teórica de la no discriminación". En *Derecho a la no discriminación*, coordinado por Carlos de la Torre, 29-56. México: UNAM, Conapred y CDHDF, 2006.

Rofes, Eric. "Academics as bears: thoughts on middle-class eroticization of workingmen's bodies". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 68-74. Nueva York: Routledge, 2013.

Rowland, Beryl. *Animals with human faces: a guide to animal symbolism*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1973.

Rubin, Gayle. "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30 (noviembre de 1986): 95-145.

Sáez, Javier. "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos". En *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, editado por Carmen Romero, Silvia García y Carlos Bargeiras, 137-148. Madrid: Traficantes de sueños, 2005.

Sanabria, Lucy. "¿Dónde sí y dónde no se ha aprobado el matrimonio igualitario en México?". *Sopitas.com*, 28 de junio de 2019. Acceso el 21 de julio de 2019. Pacheco, Anna. "No todo es ser hombre o mujer: así son las sociedades con géneros múltiples". *Broadly*, 4 de octubre de 2016. Acceso el 23 de marzo de 2018. <https://broadly.vice.com/es/article/bjgpa3/sociedades-genero-no-binario>.

Schechner, Richard. *Performance studies: an introduction*. Nueva York: Routledge, 2013.

Serrano Delgadillo, Fernando. "Narrativas hirsutas. Análisis iconológico de productos estéticos de la comunidad bear como constructores de identidad". Tesis de licenciatura. UAEH, 2015.

----- y Alejandro Ávila Huerta. "Las consecuencias violentas de la reificación de las personas LGBT en el discurso periodístico". En *Cruces identitarios. Investigadores, estudiantes y medios definen las nuevas caras de la*

comunicación, coordinado por Elvira Hernández Carballido, 99-113. México: Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación y Elementum, 2018.

Solares, Blanca. "Gilbert Durand o lo imaginario como vocación ontológica". En *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, de Gilbert Durand, I-XV. Barcelona: Anthropos / México: UNAM, 2013.

Téllez-Pon, Sergio. "De maricón, puñal y otras joterías". *Confabulario*, 22 de junio de 2013. Acceso el 1 de abril de 2018. <http://confabulario.eluniversal.com.mx/de-maricon-punal-y-otras-joterias/>.

Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM, 2002.

Valdez, Ricardo. "Aguascalientes es el tercer estado en el país con mayor porcentaje de población católica". *La Jornada Aguascalientes*, agosto de 2012. Acceso el 8 de febrero de 2019. <http://www.lja.mx/2012/08/aguascalientes-es-el-tercer-estado-en-el-pais-con-mayor-porcentaje-de-poblacion-catolica/>

Vendrell Ferré, Joan. "Las prohibiciones sexuales". Ponencia impartida en el IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, 12 de octubre de 2016.

Warren, Anne. "La ritualidad, lo corpóreo y la performatividad". Clase impartida en el INAH, 21 de noviembre de 2017.

Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2010.

Wright, Les. "Introduction. Theoretical Bears". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 16-26. Nueva York: Routledge, 2013.

-----". "A concise history of self-identifying bears". En *The bear book. Readings in the history and evolution of a male gay subculture*, editado por Les Wright, 28-39. Nueva York: Routledge, 2013.

ANEXOS

A. Análisis de datos cualitativos

1. Luis Berdeja			
Apariencia y atributos ²⁸⁷	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Vestimenta relajada • Ropa ajustada • Ropa femenina • Ropa <i>leather</i> • Ropa de leñador • Desaliñado • Actitud varonil (-) • Felicidad • Conservadurismo (-) • Misoginia (-) • Homofobia (-) • Machismo (-) • Identidad política • Despreocupación • Orgullo • Jotería (+) • Comodidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados (-) • Relación con <i>leathers</i> • Fraternalismo (-) • Convivencia • Paternalismo (-) • Antros • Diseñadores • Rock/punk • Participación política • Playeras y esténciles • Enseñar el cuerpo • Actividades académicas • Parejas <i>bears</i> • Internet • Activismo político • Rechazo de gays 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Lumberjack</i> • Polar • <i>Chaser</i> • Nutria • Lobo • Gorda • Cerda 	<ul style="list-style-type: none"> • Cachorro (película) • Bandera • Proyectos

²⁸⁷ (+) Elemento significado como positivo por el entrevistado.

(-) Elemento significado como negativo por el entrevistado.

(*) Elemento significado como especialmente importante por el entrevistado.

(+/-) Elemento significado como medianamente importante por el entrevistado.

(A) Elemento observado sólo anteriormente en la comunidad *bear* por el entrevistado.

(B) Elemento observado sólo actualmente en la comunidad *bear* por el entrevistado.

<ul style="list-style-type: none"> • Práctico • Clasistas (-) • Definición flexible 	<ul style="list-style-type: none"> • Doble estigma • Rechazo en grupos • Rechazo en sector salud • Rechazo de bears • Rechazo general • Rechazo a otros 		
--	---	--	--

2. Alberto Silva			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Virilidad (*) • Caballerosidad • Orgullosa • Desarreglado 	<ul style="list-style-type: none"> • Sólo sexo (-) • División entre bears • Amistad • Hermandad • Diversión • Discriminadores • Sin interés • Mostrar cuerpo (-) • Parejas bears • Fiestas • Internet • Siempre bear • Proyectos audiovisuales • Conocer historia • Tatuaje de garra • Visibilidad • Candidato Mr. Bearmex • Bar 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Beartz</i> • Osa • Gorda • <i>Musclebear</i> • <i>Chubby</i> • <i>Chaser</i> • <i>Teddy</i> • <i>Cub/cachorro</i> • <i>Daddy bear</i> • <i>Polar bear</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra (tatuaje) • <i>Furries</i> • Leñador • Proyectos • Bandera

	<ul style="list-style-type: none"> • Rechazo por velludo • Rechazo entre bears • Rechazo de delgados 		
--	---	--	--

3. Erick Gracida			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Madurez • Vello • Figura paterna • Rudeza • Masculinidad • Macho • Algunos femeninos • Aspecto despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Fraternidad (A+) • Amistad (A+) • Camaradería (A+) • Apoyo (A+) • Discriminadores (H-) • Cerrados (H-) • Dañinos (H-) • Conflictivos (H-) • Comercio (H-) • Unión (A-+) • "Heteros" casados (-) • Sólo sexo (-) • Mostrar cuerpo (-) • Exclusividad (+) • Difamación (-) • Internet • Parejas bear • Reuniones • Antros • Pláticas • Cine • Fiestas 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • Gorda • Pasiva • Cerda 	<ul style="list-style-type: none"> • Cachorro (película) • Bandera • Oso de peluche

	<ul style="list-style-type: none"> • Rechazo de gays • Rechazo a otros 		
--	--	--	--

4. Luis Pineda			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Sobrepeso • Madurez (+30) • Barba • Vello • Algunos femeninos (-) • Masculinidad (*) • Aspecto despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Unión • Rivalidad • Amistad • Hermandad • Apoyo • Cerrados (+) • Elitismo • Nicho • Comer/viajar • Osos Pachuca • Pines • Convivencia • Música • Gusto por bears • Antros • Fiestas • Rechazo de gays • Rechazo general • Rechazo entre bears • Rechazo a otros 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • Cachorro • <i>Chubby</i> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra (pines) • Bandera • Oso

5. Adrián Ramírez			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Difamación (-) • Cerrados (-) • Discriminadores 	<ul style="list-style-type: none"> • Puerca • <i>Chubby</i> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra • Bandera

<ul style="list-style-type: none"> • Masculinidad • Tierno/dulce (P) • Misóginos • Comodidad • Resignación • Disfrute (*) • Definición flexible 	<ul style="list-style-type: none"> • Elitistas • Narcisistas • Diversión (-) • Afinidad (-) • Aceptación • Internet • Siempre <i>bear</i> • Grupo • Nicho potencia • Mostrar vello • Mr. Bear SLP • Calendario • Gusto por <i>bears</i> • Fiesta/reunión • Bar/antro • Rechazo entre <i>bears</i> • Rechazo a otros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Musclebear</i> • <i>Daddy</i> • Polar • Nutria 	
--	--	--	--

6. Héctor Lozano			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura (*) • Barba • Vello • Madurez • Alto • Virilidad • Macho • Serio • Auténtico • Leñador • Semiflexible 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados (+) • Sólo pose • Amistad (I) • Socialización (I) • Unión (I) • Convivencia • Moda • Metal • Grupos • Conferencias • Reuniones • Fiesta • Deportes • Convivencia • Fraternidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • Puerca • <i>Cub</i> • <i>Chaser</i> • <i>Chubby</i> • Lobo 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera • Mr. Bearmex • Leñador

	<ul style="list-style-type: none"> • Unión • Activismo • Altruismo • Siempre <i>bear</i> • Gusto por <i>bears</i> • Bar • Antro 		
--	--	--	--

7. Samuel Hernández			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Sobrepeso • Barba • Vello • Masculinidad (*) • Arreglo despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Frustración • Hipocresía • Enojo • Deportes (I) • Competencia (I) • Identificación • Exclusividad (A+) • Diversión (A+) • Moda (H-) • Popularidad (H-) • Belleza (H-) • Racismo • Veganza • Internet (-) • Grupos • Actividad artística • Comunidad • Reunión • Antros • Rechazo en general • Rechazo a gays • Rechazo a otros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Daddy</i> • <i>Musclebear</i> • <i>Chaser</i> • <i>Sugar daddy</i> • <i>Polar bear</i> • <i>Ewok</i> • <i>Otter</i> • Puerca 	<ul style="list-style-type: none"> • Tatuaje de Gurahl • Garra • Furry • Mr. Bearmex • Leñador • Bandera

8. Hydro Bear			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello • Madurez (+/-) • Virilidad (*) • Actitud relajada • Tradicionalismo • Arreglo despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Elitista • Aceptación (I) • Pertener (I) • Fraternidad (+/-) • Cerrados (+) • Confianza • Internet • Grupos • Convivencia • Deportes • Arte • Usar pulseras • Siempre <i>bear</i> • Gusto por <i>bears</i> • Antro (-) • Fiestas 		<ul style="list-style-type: none"> • Bandera (pulsera)

9. Fachi			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello • Aceptación • Felicidad • Orgullo • Cariñoso (P) • Definición flexible 	<ul style="list-style-type: none"> • Exclusividad (+) • Negocio (-) • Cerrados (-) • Combatir discriminación (I) • Impersonales • Fiestas Bearmex • Reunión • Convivir • Bailar • Tomar • Conocer • Hacer amigos 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • <i>Chubby</i> • <i>Musclebear</i> • Lobo 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra (tatuaje) • Bandera (en casa)

	<ul style="list-style-type: none"> • Siempre <i>bear</i> • Rechazo de gays • Rechazo a gays (P) • Rechazo entre <i>bears</i> 		
--	--	--	--

10. Arturo Jiménez			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura (*) • Vello • Barba • Madurez • Rígido • Voz grave • Calvo • Actitud paternal • Aspecto natural • Masculino • Arreglo despreocupado • Definición rígida 	<ul style="list-style-type: none"> • Fraternidad • Cerrados (A H) • Negocio (H) • Sólo sexo (H) • Amistad (A) • Organizados (H) • Comunidad (A) • Antros • Reuniones • Conocer gente • Ligar • Juegos • Elecciones • Grupos • Blog • Internet • Siempre <i>bear</i> • Gusto por <i>bears</i> • Rechazo entre <i>bears</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera • Oso • Tótem • Proyecto 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • Gorda • Lobo • <i>Chaser</i> • <i>Daddy</i> • <i>Cub</i> • <i>Chubby</i> • <i>Musclebear</i> • Oso pardo • Caneloso • <i>Gainer</i>

B. Grupos de datos

Grupo A (entrevistas 1, 2 y 3)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Aspecto despreocupado • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Fraternidad • Discriminación • Cerrados/divididos • Mostrar cuerpo • Antros/comercio • Parejas <i>bear</i> • Internet • Rechazo de gays • Rechazo a otros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Polar</i> • <i>Gorda</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo B (entrevistas 2, 4 y 5)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Virilidad • Aspecto despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados/divididos • Discriminadores • Gusto por <i>bears</i> • Rechazo de gays • Rechazo a otros • Fiestas • Antros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chubby</i> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera • Garra

Grupo C (entrevistas 2, 3 y 5)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Virilidad • Aspecto despreocupado 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados/divididos • Mostrar cuerpo • Discriminadores • Internet • Grupos • Gusto por <i>bears</i> • Fiestas 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chubby</i> • <i>Daddy</i> • <i>Polar</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra • Bandera

	<ul style="list-style-type: none"> • Antros • Rechazo de gays • Rechazo a otros 		
--	--	--	--

Grupo D (entrevistas 3, 5 y 6)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Discriminadores • Cerrados/divididos • Grupos • Gusto por <i>bears</i> • Rechazo de gays • Rechazo a otros • Fiestas • Antros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chubby</i> • Puerca/cerda • Osa 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo E (entrevistas 4, 7 y 8)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello • Aspecto despreocupado • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Grupos • Fiestas • Antros • Rechazo a otros 		<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo F (entrevistas 4, 5 y 8)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello • Aspecto despreocupado • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados • Elitismo • Grupos • Gusto por <i>bears</i> • Rechazo a otros • Fiestas • Antros 		<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo G (entrevistas 5, 8 y 9)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrado • Grupos • Siempre <i>bear</i> • Rechazo a otros • Fiestas • Antros 		<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo H (entrevistas 5, 6 y 9)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados • Grupos • Siempre <i>bear</i> • Rechazo a otros • Rechazo entre <i>bears</i> • Fiestas • Antros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chubby</i> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo I (entrevistas 6, 9 y 10)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados • Discriminadores • Grupos • Siempre <i>bear</i> • Fiestas • Antros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chaser</i> • <i>Chubby</i> • <i>Wolf</i> • Osa 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo J (entrevistas 1, 4 y 6)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

<ul style="list-style-type: none"> • Barba • Vello • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Fraternidad • Discriminadores • Música • Gusto por <i>bears</i> • Antros • Rechazo de gays • Rechazo a otros 		
---	--	--	--

Grupo K (entrevistas 2, 7 y 9)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Cerrados/divididos • Grupos • Fiestas • Antros • Tatuaje • Rechazo de gays • Rechazo general • Rechazo a otros 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Muscle</i> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Garra • Bandera

Grupo L (entrevistas 3, 8 y 10)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Madurez • Vello • Aspecto despreocupado • Virilidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Fraternidad • Internet • Grupos • Gusto por <i>bears</i> • Fiestas • Antros 	<ul style="list-style-type: none"> • Osa • Gorda 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

Grupo M (entrevistas 1, 7 y 10)			
Apariencia y atributos	Interacciones y prácticas	Nominaciones	Símbolos
<ul style="list-style-type: none"> • Gordura • Barba • Vello 	<ul style="list-style-type: none"> • Discriminadores 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chaser</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • Bandera

<ul style="list-style-type: none"> • Aspecto despreocupado • Virilidad 			
--	--	--	--

C Totales de grupos de datos

Apariencia y atributos	
Subcategoría	Número de menciones
Gordura	13
Vello	13
Masculinidad	9
Aspecto despreocupado	7
Barba	6
Madurez	1

Interacciones y prácticas	
Subcategoría	Número de menciones
Bares y antros	13
Cerrados	10
Clubés	10
Fiestas	10
Discriminadores en general	10
Discriminadores entre sí	8
Gusto por <i>bears</i>	7
Rechazo de gays	6
Fraternidad	3
Internet	3
Siempre <i>bear</i>	3
Mostrar cuerpo	2

Rechazo general	1
-----------------	---

Categoría: Nominaciones	
Subcategoría	Número de menciones
<i>Bear</i>	13
<i>Chaser</i>	6
<i>Chubby</i>	5
<i>Osa</i>	4
<i>Gorda</i>	2
<i>Polar</i>	2
<i>Daddy</i>	1
<i>Wolf</i>	1
<i>Musclebear</i>	1
<i>Puerca/cerda</i>	1

Símbolos	
Subcategoría	Número de menciones
Bandera	13
Garra	3