

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría
en Estudios de la Cultura

*Cuerpos queer/ Queer Bodies: una propuesta discursiva para un
“mundo de vida” queer en Quito, Ecuador*

Marissa Kantor

2003

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Marissa Kantor

Quito, 18 diciembre 2003

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría
en Estudios de la Cultura

Cuerpos *queer/ Queer Bodies*: una propuesta discursiva para un
“mundo de vida” *queer* en Quito, Ecuador

Marissa Kantor

Tutor: Hernán Reyes

Quito, Ecuador

2003

Resumen:

La presente tesis trata de cuerpos reales y cuerpos discursivos. El propósito es identificar qué significa tener o ser un cuerpo “diferente” en la sociedad quiteña, y cuáles han sido los múltiples discursos de silencio que han sido implementados por la hegemonía e internalizados por sus ciudadanos que han hecho que estos cuerpos “diferentes” experimenten diferentes formas de discriminación.

Específicamente, la presente tesis hace una distinción entre el cuerpo del hombre gay, y el cuerpo *queer*. El cuerpo gay es el cuerpo de la marginalidad, el cuerpo que está forzado a llevar una “doble vida” debido a los discursos arraigados socio y culturalmente del machismo y de la masculinidad. Este cuerpo está en una constante lucha para mantener su apariencia como “hombre” por fuera, y poder ser quien se es por dentro. El cuerpo *queer*, en cambio, se define por no definirse. En otras palabras, su meta es estar siempre reinventándose según sus propios conceptos de placer, identidad y prácticas sexuales. Es una lucha identitaria con fuertes componentes políticos también, una decisión de no caber dentro del sistema, como intenta a hacer el cuerpo gay.

Para aclarar estas distinciones, esta tesis contiene un análisis de cuatro cuerpos: el discursivo, el colectivo, el “oficial” y el performativo. El cuerpo discursivo se pregunta por la posibilidad de la existencia de un cuerpo fuera del lenguaje, y utiliza como respaldo la teoría *queer*. El cuerpo colectivo es un esfuerzo para esbozar la experiencia de la homosexualidad aquí en el Ecuador. El cuerpo “oficial” hace referencia a la visión burocrática y hegemónica del cuerpo, y distingue entre el “cuerpo sano” y el “cuerpo enfermo” (del homosexual). El último cuerpo se basa en un estudio de caso de una discoteca gay en Quito, y contiene una mezcla de la teoría de carnaval de Bakhtin y extractos de experiencias personales de varias noches de goce en esta misma discoteca. Representa, al final, el esfuerzo de la autora para romper la brecha que ella argumenta existe incesantemente entre la epistemología (los discursos académicos) y lo personal. Al final, este ensayo es un esfuerzo para romper algunos de estos silencios, y para decir lo que nunca se ha dicho.

Tabla de contenido

“Se prohíbe el orgasmo”	6
Al entrar en la Bruja	9
Una nota sobre el espacio de la Bruja	20
Hablemos de sexualidad, históricamente	24
Cuerpo # 1: El cuerpo discursivo	34
Cuerpo #2: El cuerpo colectivo: viviendo la vida (de una) loca	42
Cuerpo #3: El cuerpo homosexual “oficial”: El Estado heterosexista	52
Cuerpo #4: Performing [trans]géneros: Implicaciones de gozar [temporalmente] en La Bruja	57
Una conclusión <i>queer</i>	72
Bibliografía	76

se prohíbe el orgasmo

Placer.

[pleasure as discourse].

Resignificando placer porque mi-cuerpo-tu-cuerpo-unidos-cuerpos-
pudridos-muertos-gozando-de-la-ya-no-vida.

Resulta que yo -qué pensabas de mi, after all?- no haría *estas cosas*
[i'm sorry] porque no pertenezco a ese grupo.

Cómo, al final, se conceptúa y circula un discurso:

rápido/despacio/por-medio-de-no-sé-que/(i)legalmente
buscando un sujeto (a)sexuado que no piense tanto
(o por lo menos uno que piense en por qué piensa así)
imágenes de imágenes de re-imágenes de mi abuela en un árbol en 1914 y
ahora qué es lo que queda [violaron a mi abuela, pues]
cierra los ojos y escoge entre:
1) *carpe dium* (if you really want to LIVE) y después directamente a
escoger tu ataúd
--o--
2) tres mil niveles de protección para que no te sientas nada
3.....2.....se te está acabando el tiempo....right here right now ("se
han detectado 340 jóvenes de entre 10 y 19 años con sida en Ecuador...el
riesgo aparece justo cuando empiezan a divertirse" *Vistazo* nov 2002)
la relación de la relación no es tan simple, mujer (y qué es una mujer,
más que un no-hombre?)
re-representing a body [a body of what?]
antes de que mi cuerpo caiga en pedazos de un discurso enfermo
requetemasticado
escupido
metaforizado
mi cuerpo está por pintar ven a ayudarme
mi cuerpo es una luna [so far away, so white, so imaginable]
un sueño que siempre está por llegar
but never
quite
does.

Susurros de otro mundo—~~an-AIDS-free-Gay-free-world~~—sin consecuencias
 porque yo quiero sentir quiero gozar quiero bailar y ya no puedo
 Cabrones.

You sons of sons of images of bitches.

I want to resignify you.

I want to make you pensar y pensar y repensar tanto que te quedes sin
 sabor excepto el del condón.

Póntelo, pues (y no me digas que no se siente igual, ya lo sé, ya lo sé,
 la prueba me lo dijo)

Las estadísticas te están esperando.

Jump before you think before you jump

At the SAE Christmas party, Thompson became "very intoxicated" and later raped
 Kantor while she "felt paralyzed with fear and could not move," the suit
 contends. (The Herald-sun jan 16, 2003)

El discurso del placer y sus consecuencias, en 500 palabras, por favor.

O es que ya está escrito y ahora hay que descontstruirlo?

Tear-it-apart-rip-its-clothes-off-whip-it-handcuff-it-to-the-
 bedpost

Pensamos (pero cómo?)

Te escucho (pero desde dónde?)

Lloro: gotas-de-una-mujer-acá-y-no-allá-y-no-hombre-y-resistiendo-
 grupos-pero-apuntándome-en-un-no-grupo-y-qué-grupo-es-un-no-grupo

Gozo

Pienso

Pienso en cuánto no estoy gozando

En como, abuelita, ya no se puede gozar

[pausa para leer el rótulo]:

Se prohíbe el orgasmo en espacios públicos.

(translation: if you must come, come only in private, please)
 regards,

the-re-written-discourse-of-pleasure-or-fear-or-maybe-i-don't-speak-
your-language-any-more-and-i-am-dead.

Quizás prefiero suicidarme orgásmicamente que vivir pensando
constantemente.

Mi cuerpo mi orgasmo.

Su discurso.

He re-escrito la metáfora: mi cuerpo es un orgasmo que estaba por
suceder cuando entraron mis papás.

Se prohíbe el orgasmo, mijita, se prohíbe el orgasmo.

--marissa kantor

Al entrar en La Bruja...

Estar presente en el mundo implica, en sentido estricto, que existe un cuerpo que es, al mismo tiempo, una cosa material en el mundo y un punto de vista sobre ese mundo; pero no hay nada que obligue a ese cuerpo a tener una estructura particular determinada.

--Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

Hablar dentro de estos contextos clásicos de cuerpos que importan no es un juego de palabras escogido al azar, porque ser material significa materializar, donde el principio de esta materialización es precisamente lo que 'importa' de este cuerpo, su propia inteligibilidad. En este sentido, saber el significado de algo es saber cómo y porque importa, donde 'importar' es a la vez 'materializar' e 'importar'.

—Judith Butler, *Bodies That Matter* (Cuerpos que importan) traducción mía

Esta tesis trata sobre cuerpos. O, tal vez yo deba empezar diciendo que el presente estudio más bien trata de entender cómo es el tratamiento que se da a cuerpos que son 'diferentes' en la sociedad ecuatoriana. Aparecerán cuerpos gozando; cuerpos dominando y otros resistiendo [in]conscientemente a esta dominación; tratará sobre cuerpos pudriéndose; cuerpos en riesgo; y también cuerpos que evitan todo proceso de definición. Habrá cuerpos que gritan orgasmos deliciosos y se lanzan por el precipicio del placer y también cuerpos demasiado protegidos para experimentar ambas cosas.

Se mostrará también las presiones hegemónicas y discursos subalternos que resisten a esta política neoliberal y multicultural. Se evidenciará la tolerancia y además la violencia y la discriminación. Se expresarán las realidades que corresponden a los momentos actuales de 'época de SIDA', junto con discursos cotidianos y las prácticas sexuales dentro de la comunidad gay que cuestionan estas supuestas realidades.

Se escuchará también varias voces narrativas—hetero, homo, bi y transexuales—que intentan iluminar otros discursos y proponer otras perspectivas sobre qué significa

vivir hoy día en el Ecuador. Al fin y al cabo, la presente tesis girará en torno a los cuerpos intentando vivir dentro de un mundo fragmentado, complicado, y lleno de placeres, deseos y riesgos.

Específicamente, el presente estudio aborda cuatro ‘cuerpos’ distintos: el discursivo, el colectivo, el oficial y el performativo.¹. Sobre esta última cuestión, se adelanta que existe un intenso debate teórico entre performatividad y *performance*: performatividad estaría más ligada a nociones del “habla dramática” que se opone al “habla normal”. Los llamados Estudios de *Performance* se perfilan como un área de discusión teórica más enfocada en cómo la acción de hablar puede constituirse en un acto con un efecto específico e identitario pero nunca estable.

El cuerpo discursivo se refiere al formado por (inter)relaciones y sus increíbles discrepancias y distancias, siempre teniendo presente el tema de las sexualidades y las vivencias y experiencias de ellas en América Latina, como hilo conductor. Es un tema que ha sido poco estudiado por muchas razones—la mayoría histórica y culturalmente conectadas a hechos tan significativos como la tremenda incapacidad en general de hablar de la sexualidad abiertamente, y al peso de discursos oposicionales como los de la Iglesia, con su cerrada prohibición a hablar siquiera de la homosexualidad. Retomaré esta discusión cuando discuta la sexualidad y la masculinidad como conceptos históricos y sus efectos en la sociedad hoy en día.

¹ El performativo será entendido como el componente central de los estudios performativos (*performance studies*, en inglés), una nueva disciplina que surgió en los Estados Unidos en los últimos años. Un pionero de la teoría de la performatividad fue J.L. Austin quien en su libro *How To Do Things With Words* (Cambridge, Mass., 1975) propuso por primera vez la relación entre el performativo y identidad. Hoy en día, *performance studies*—con el trabajo influyente de Jaques Derrida y Judith Butler, entre otros—se enfoca justamente en esta relación entre *performance* (un acto) y identidad. El libro *Performativity and Performance*, editado por Andrew Parker y Eve Kosofsky Sedgwick, trata justamente de esta pregunta central: Es en este ambiente teátrico donde el enlace entre performatividad y *performance* en el sentido teátrico se ha vuelto, por fin, algo mucho más que un simple juego de palabras o un axioma inexaminado— emerge, en muchos de los ensayos en la presente colección, como una pregunta activa p. 5 (Traducción mía). Cuando discuta el cuarto cuerpo (el cuerpo performativo) habrá una discusión también de lo que sería una performatividad *queer* (*queer performativity*), un área de investigación extremadamente nuevo.

Así, desde lo discursivo, mi punto de partida será una discoteca que se llama La Bruja², uno de las pocas discotecas ‘gays’ en Quito. Utilizando el espacio de esta discoteca como un pretexto para ir armando en sus discursos y realidades una experiencia efímera y temporal, la propondré como un lugar placentero y riesgoso, sumamente particular y único. Será justamente a partir de un análisis de este espacio donde encontraré los cuatro distintos cuerpos antes mencionados. La discoteca en sí ofrece la posibilidad de vislumbrar los actos del crearse, de reinventarse, y a la vez negará toda posibilidad de hacerlo. Es mi intención plantear todos los conflictos y ambigüedades ahora, y más adelante mi reto será desenmarañarlos.

Para ello, primero se aborda el cuerpo discursivo y lo que sería su representación actual y más que todo, la representación del cuerpo del hombre homosexual. Tal vez a primera vista parezca una paradoja que se haga una distinción entre “cuerpo discursivo” y “cuerpo real”. Sin embargo, este conflicto es justamente donde yo quisiera ubicar a este primer cuerpo, en la línea de fuego entre la epistemología y la realidad, donde las fronteras se nos borran y el cuerpo del hombre gay queda como construcción discursiva y resistente a toda posibilidad de ser construida.

Proponerlo así implica que la cuestión central se centrará en el cuerpo del individuo como algo ya infiltrado por una historia llena de expectativas respecto a qué significa ser hombre, por ejemplo. Esto también incluye la concepción del cuerpo como construcción social dentro de un cierto régimen discursivo que parte de un concepto particular de ‘lo prohibido’ y ‘lo permitido’, y por otra será visto como parte de los discursos mismos de la sexualidad y la masculinidad. Aquí cabe una discusión más epistemológica donde el cuerpo estará siempre inscrito en un régimen de poder específico

² El nombre de la discoteca, y todas las personas cuyos testimonios aparecen más adelante, han sido cambiados para respetar la privacidad de los participantes.

y definido con respecto a los conceptos de sexo y género, como será tratado más adelante.

Pero mientras este cuerpo está construido a través de la preexistencia de ciertas normas y reglas de conducta que son socio-culturales—como argumenta Judith Butler—por otro lado es capaz de estar siempre reinventándose según sus propios imaginarios y momentos identitarios de resistencia. Aquí es donde aparece en el escenario el ‘cuerpo real’, el cuerpo que importa, el cuerpo que se embriaga, baila, coquetea y manosea en *La Bruja*. Entonces, habrá que pensar en la pregunta que se formula Butler: ¿Cómo es que la presunción de una versión del material como parte del esfuerzo para describir la materialidad de los cuerpos precede de antemano lo que aparecerá y lo que no aparecerá como un cuerpo ininteligible? ¿Cómo es que los criterios normativos forman el material de los cuerpos?³

El trabajo teórico de Butler se enfoca sobre todo en qué pasa con los ‘otros’ cuerpos—puesto que no todos los hombres son heterosexuales—en una sociedad hegemónicamente dominada y determinada por unas normas corporales que marginan a los que no encajan dentro de las reglas. *Bodies that Matter* (Cuerpos que importan) hace referencia a la materialidad del cuerpo que es la parte fundamental de su composición (el sustantivo *matter*, en inglés) pero a la vez se enfoca en la importancia de estos cuerpos (‘cuerpos que importan,’ traducido literalmente). Este juego de palabras se vuelve esencial para Butler, quien mantiene por todo su trabajo la fuerte necesidad de pensar en elementos claves como la “heterosexualidad compulsiva” que suele ser resultado (in)consciente de las políticas de la supuesta tolerancia dentro del famoso

³ Judith Butler, *Bodies that Matter* 54. Traducción mía.

multiculturalismo y neoliberalismo.⁴ Para este cuerpo discursivo, la construcción de subjetividades y la identidad propia son unos elementos fundamentales.

Con este primer concepto del cuerpo, la paradoja entre lo discursivo y lo real será el componente del conflicto central donde caben varias preguntas: ¿Puede existir un cuerpo fuera del lenguaje? ¿Cómo sería tal cuerpo si es que pudiéramos imaginar una representación de uno? Ambas son preguntas formuladas por teóricos que inscritos dentro del pensamiento feminista y los estudios gay y lésbicos llevan años tratando de contestar. ¿Qué es lo que pasaría a los cuerpos de los hombres gays en Ecuador si los sometiéramos a las mismas indagaciones?

El segundo cuerpo será el “cuerpo colectivo”. Este cuerpo trata de representar la experiencia de la homosexualidad en Ecuador en general, y lo que sería el concepto de una “comunidad gay”. Estas palabras están puestas intencionalmente entre comillas porque dudo que pueda existir una comunidad gay, tal como ha sido imaginado y vivido en otros países, en su mayoría occidentales. En vez de aplicar conceptualizaciones preestablecidas para esta comunidad, la precisaré sobre la base del “espacio nocturno” de La Bruja y su construcción temporal. A las personas que se reúnen en La Bruja todos los fines de semana se les llamará miembros de un “mundo de vida”. Para ellos y ellas no utilizaré el término “comunidad”.⁵

⁴ El término “heterosexualidad compulsiva” (*compulsory heterosexuality*, en inglés) fue propuesto originalmente por Adrienne Rich en su trabajo sobre la experiencia lesbiana. Véase Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, en Catherine R. Stimpson and Ethel Spector Person, eds., *Women, Sex, and Sexuality* (Chicago: U of Chicago Press, 1980), pp. 62-91.

⁵ Para la presente tesis el término adquiere su relevancia de un estudio etnográfico de Fiona Buckland, *Impossible Dance: Club Culture and Queer World-Making* (Middletown, CT: Wesleyan UP, 2002). Es una compilación de cuatro años de trabajo de campo en el mundo *queer* de los bares en Nueva York y representa un tremendo esfuerzo para explorar el baile y la espontaneidad en lugares nocturnos *queer*. Ella se enfoca en el carácter efímero y temporal de los lugares y las experiencias, y cómo esto se puede traducir en acciones políticas. En una reseña del libro en *Postmodern Culture*, “Theatres of Memory: The Politics and Poetics of Improvised Social Dancing in Queer Clubs”, Theresa Smalec hace énfasis en la importancia del “momento” en estos lugares, y señala que son espacios fluidos fuera de las leyes normales determinados

El término “mundo de vida” (*lifeworld*, en inglés) aparece por primera vez en un artículo titulado *Sex in Public*, escrito por Lauren Berlant and Michael Warner donde ellos plantean que un “mundo de vida” dista mucho de una comunidad porque “[un ‘mundo de vida’] necesariamente incluye más participantes de los que pueden ser identificados, más espacios de los que pueden ser localizados con unos puntos de referencia, y maneras de sentir que pueden ser aprendidos en vez de inculcados al nacer” (Traducción mia).⁶

Este “mundo de vida” que se gesta cada fin de semana en La Bruja, está mayoritariamente encarnado por hombres que se han autoidentificado como gay; aunque en La Bruja uno podría encontrar muchos otros tipos de personas, puesto que es la condensación en un mismo lugar físico y emocional de prácticas y conductas marcadas por el ‘todo vale’. Y como tal, ahí llegan hombres, mujeres, travestis, transgéneros, y personas que resisten a toda categoría identitaria.

Por eso, o tal vez a pesar de esto, considero a este “cuerpo colectivo” como estrechamente ligado a nociones de poder y control de la hegemonía en el Ecuador. Así también, lo relaciono con la acción de las personas que tienen este poder (aunque Foucault mantiene, con relativa validez, que el poder no se tiene sino se ejerce) de apropiarse de los discursos del cuerpo (y tal vez hasta los cuerpos mismos) para [re]definir cuáles son las prácticas sexuales normales y permitidas, frente a las prácticas anormales, patológicas y prohibidas.

Este punto implicará una discusión más a fondo de los discursos de poder y control como fuerzas de dominación y represión, pero también como espacios

por los cuerpos bailando donde “la identidad no está fija sino ligada al movimiento corporal y sus contextos”.

⁶ Citado en Fiona Buckland, *Impossible Dance: Club Culture and Queer World-Making* (Middletown, CT: Wesleyan UP, 2002).

productivos, para la producción de movimientos de resistencia y la reubicación de sitios y formas de placer que resistan a este discurso hegemónico dentro de la ‘comunidad gay’, como argumenta Foucault. Tendrá que ver, también, con la misma construcción de espacios y comunidades, la función de lo público y lo privado, y el rol que juega la “doble vida” en las vivencias de los gays en el Ecuador.

El tercer cuerpo es tal vez lo más complicado y delicado. No es tanto un cuerpo sino la conceptualización de un cuerpo según el se basa en las imágenes de un “cuerpo sano” y un “cuerpo enfermo”. En los países occidentales, especialmente en los Estados Unidos, se sigue pensando estar viviendo oficialmente “la época de sida”, un hecho que conlleva un imaginario entero repleto de imágenes de enfermedad, de prácticas sexuales patologizadas, del “pánico de contagio” entre otros. Como escribe Susan Sontag, el sida se ha convertido en la nueva metáfora de un discurso que va mucho más allá de la enfermedad en sí, un discurso cuyos síntomas tienden a ser mucho más insidiosos y peligrosos.⁷

Antes de introducir la frase “la época de sida” en la conversación, hay que determinar algunas realidades de la sociedad ecuatoriana. Hay una pregunta que expresa un conflicto y que servirá como guía durante todo el ensayo: ¿Cómo se puede entender

⁷ Susan Sontag, en *Illness and Its Metaphors and AIDS and Its Metaphors* (New York: Doubleday, 1990). Esto también ha sido planteado por Linda Singer en *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic* (New York: Routledge, 1993). Singer argumenta que la existencia de sida en los Estados Unidos ha creado un ‘*panic logic*’ (lógica del pánico) que culutralmente ha excedido la amenaza de la enfermedad en sí. En la introducción al libro, Judith Butler escribe: “La respuesta disciplinaria al sida, según este análisis, puede ser leída como una fuerte decisión de no tratar de sida y en vez de dedicarse a una lógica del pánico que causa una proliferación de sitios de peligro erótico... Precisamente por no utilizar las dimensiones productivas del poder para ayudar a los que sufren de la enfermedad, esas poblaciones vulnerables están constituidas precisamente como el sitio de peligro del cual hay que implementar medidas de seguridad y protección para los demás. Como consecuencia, el aparato regulatorio que se supone que tiene que buscar una cura para la enfermedad entra en una lógica de epidemia donde este mismo aparato ‘se vacuna’ contra las mismas poblaciones que supuestamente tenía que servir, y así deja que la enfermedad se haga más grave sin intervención—tal vez hasta que termina ‘produciendo’ la enfermedad”. p 11. Traducción mía.

las realidades de “la época de sida” versus las realidades cotidianas de las prácticas sexuales dentro de la comunidad gay en Quito, y cuáles han sido los efectos de esta supuesta “lógica de la epidemia” con respecto a las percepciones y experiencias de deseo, riesgo y placer en las prácticas sexuales?

Esta pregunta conlleva varios conceptos que necesitarán ser clarificados, junto con la exploración de diálogos discursivos y prácticas cotidianas para ir desenmarañando un silencio mayúsculo que ha permanecido intacto por tanto tiempo. Habrá que empezar justamente con este silencio, de cuestionarlo, de abrir la caja fuerte y ver lo que contiene este discurso tan arraigado cultural y históricamente aquí en América Latina donde se ha hablado muy poco de cuestiones de la sexualidad.

Junto con una discusión acerca de la ausencia de un diálogo abierto sobre la sexualidad y el funcionamiento de la política sexual y corporal, la otra parte significativa del tercer cuerpo se tratará del imaginario de la “epidemia de sida”, un imaginario ya tan establecido y marcado socio y culturalmente en los países del primer mundo, más que todo en los Estados Unidos y en Europa. Como ya he mencionado, este concepto ya definido y asociado con tantos otros diálogos y visiones de cuerpos sanos y enfermos en algunos países todavía está bastante desconocido como término aquí en América Latina. ¿Existe, por ejemplo, una “crisis de sida” aquí en el Ecuador, o sigue siendo imposible utilizar este concepto debido al discurso predominante de silencio y a la falta de cifras precisas acerca de la gente afectada con vih/sida, y que más bien requiere de otro tipo de discurso para hacer referencia a las realidades de la enfermedad? ¿Habrá finalmente una diferencia entre la forma como el Ministerio de Salud Pública está manejando el concepto de cuerpo sano/enfermo en relación al concepto que maneja la gente que se agrupa en La Bruja?

Y por último, el cuarto cuerpo que estará presente será el cuerpo performativo—el cuerpo *queer*. Este cuerpo es el cuerpo de la cotidianidad, sin discursos, sin gobiernos, sin sexo y sin género (aunque hay que señalar que todo estos conceptos han sido influencias en su formulación identitaria). Este cuerpo es el que aparece en La Bruja cada viernes en la noche, simplemente queriendo gozar. Este cuerpo tiene sexo inseguro porque se siente bien, porque quiere vivir “el momento”, sabiendo bien que el sida es más que una palabra. En esta parte discutiré el cuerpo performativo utilizando historias de vida y experiencias personales de un sinnúmero de noches en La Bruja.

Para ello, introduciré el concepto de Bakhtin del carnaval, y lo aplicaré a las ocurrencias en La Bruja, teniendo presente las realidades de la situación ecuatoriana y las limitaciones de la teoría como consecuencia. Será un testimonio de “la gente”, de un lugar temporal donde quedan suspendidas las reglas y las normas establecidas a favor de otros códigos, donde se habla un idioma no razonable, y donde las relaciones focales fluyen a través de movimientos corporales.

Todo lo expuesto en esta introducción está tan interrelacionado que parecería haber perdido un poco de su increíble simplicidad. Digo “simple” no porque los temas sean básicos sino porque desde mi modo de ver, al fin y al cabo lo que se trata es de visibilizar una tremenda brecha que nunca ha sido suficientemente identificada. Es la brecha entre ciertos discursos intelectuales por un lado (donde encajan los discursos académicos, y las demás construcciones y pensamientos burocráticos) y lo que vive y respire la gente por el otro.

Mi argumento termina siendo como una ronda de boxeo interna. Estoy aquí luchando contra mi misma, contra mis tendencias socialmente inculcadas para mantener bien separados lo personal y lo académico. Pero aquí, como reconoce Jane Tompkins,

me rindo y grito “*to hell with it.*” En un ya conocido ensayo titulado “Me and My Shadow” [Mi sombra y yo], Tompkins escribe:

Es la misma persona quien siente y quien propone discursos sobre la epistemología. El problema es que no puedes hablar de tu vida privada dentro del ambiente de tu trabajo profesional. Tienes que fingir que la epistemología, o cualquier cosa que sirve como tema de tu escritura, no tenga que ver en absoluto con tu vida, que está más exaltado, más importante, porque (supuestamente) *trascende* lo que es meramente personal. Pues, estoy harta de las convenciones que hacen que las discusiones de epistemología, o James Joyce, se queden segregadas de las meditaciones sobre lo que está pasando fuera de mi ventana o dentro de mi corazón. Digo al infierno con todo esto. La razón por la que me siento avergonzada con mis propios intentos de hablar personalmente en un contexto profesional es que he sido condicionada para sentir así. Es así de simple.⁸

Tompkins hace en su ensayo lo que yo quisiera hacer en el mío. Ella afirma que epistemología no *es* conocimiento, sino una *teoría* sobre cómo se construye y circula el conocimiento. Su artículo es una respuesta crítica a otra escritora, Ellen Messer-Davidow, quien propone que si cambiamos nuestra epistemología—de una teoría que propone conocimiento como algo objetivo a una que lo comprende como una función compleja de perspectiva y subjetividad nos convertiríamos en seres más auto-conscientes.⁹

Tompkins mantiene (con mucha razón, desde mi perspectiva) que entender y permitir que el conocimiento sea un concepto construido culturalmente no cambia ni su

⁸ Jane Tompkins, “Me and My Shadow,” New Literary History 17 (Spring 1987): 169.

⁹ Tompkins, 172.

poder ni su función. Si su información está basada en circunstancias y perspectivas, argumenta, entonces aquello también es aplicable para los demás.

El asunto de fondo para críticos como Ellen Messer-Davidow es que tenemos que utilizar teorías que hayan sido comprobadas culturalmente para luchar en el orden epistemológico, reconociendo que podemos todavía torcer las palabras del mundo androcéntrico, por ejemplo, y hacer que se tomen nuevas formas y que se conviertan en nuevos armas.

Es una respuesta válida, y aparece como herramienta del movimiento gay en los Estados Unidos. Pero eso no va a ser mi respuesta. En el discurso de Tompkins, encuentro un arma aún más fuerte y eficaz: el fuerte rechazo de toda teoría en un esfuerzo de unirse con “su sombra.” Eso no es fácil. Al final, ella se pregunta como uno puede mantener su visión política y “empaparse” en lo personal. Es como demandar que exista una conexión pero a la vez negar su posibilidad.

Teóricamente, es esto, y personalmente también. Estoy aquí presente como investigadora académica. Pero, a la vez, estaré presente como una mujer *queer* que se resiste a definiciones sexuales; como íntima amiga de la mayoría de los hombres gays que aparecerán en este ensayo; y como un cuerpo sexuado que se topa con asuntos como placer, deseo y riesgo todos los días. Siempre hay un riesgo en ser honesto, más que todo con uno mismo. Sin embargo, es un riesgo que correré aquí, en el ensayo, y en mi propia vida.

Una nota sobre el espacio de La Bruja

Conozcamos, antes de continuar, el espacio de La Bruja. Es una discoteca ubicada en el centro de la ciudad de Quito, y abre sus puertas a partir de las 9:00 p.m. todos los miércoles, jueves, viernes y sábados para convertirse en un espacio de encuentro nocturno para gays, lesbianas, bisexuales, transgéneros, heterosexuales y otros, entre quines están aquello que resisten a todo tipo de identidad. Tras pagar cinco dólares (que incluye derecho a dos tragos) uno entra en un espacio diseñado detalladamente para el goce y la seducción. Aquí funcionan las cosas bajo otro sistema de justicia, el que dice *'enter at your own risk'*. El único requisito es que dejes tus preocupaciones, el ritmo de vida que normalmente llevas, tus prejuicios y tus ideas preconcebidas de la identidad y del género, junto con tu chaqueta en el guardarropa. El resto depende de ti.

Una vez dentro, la primera cosa que uno percibe es el contraste de la oscuridad con las velas prendidas y distribuidas por todo el espacio, el alto volumen de la música y el humo en el ambiente. Hay dos barras, una pequeña al lado del d.j. (el tipo que está encargado de la música) por la pista de baile, y otra con unas quince sillas ubicada más abajo donde la gente suele congregarse para conversar y flirtear. Es un lugar para “ver y ser visto”. Al otro lado de esta barra hay unas tres mesitas con sillas, un sofá dilapidado, y más allá están los baños.

El espacio de los baños está construido para que no haya puerta ni distinción entre el lugar de los hombres y el de las mujeres. No es sorprendente ver a un hombre saliendo del baño de las mujeres aunque las mujeres normalmente no se atreven a utilizar el baño de los hombres. El baño, como en muchos bares gay, sirve también como espacio de encuentro, y se ve con bastante frecuencia grupos de dos personas entrando y saliendo.

Normalmente La Bruja se llena bastante a partir de las 11:00 p.m., y se queda abierta hasta más o menos las 2:00 a.m; de ahí la gente se va a los ‘*after parties*.’ La pista de baile no es muy amplia, lo que combinado con la gran cantidad de gente que la administración deja entrar, hace que el baile sea una cosa intensa, con muchos manoseos, meneos y agarradas por todos lados.

Se ve mucho el intercambio de parejas, gente bailando en grupos, gente bailando solo, y gente buscando con quien bailar. Hay hombres bailando con hombres, hombres bailando con mujeres, mujeres bailando con mujeres, y travestis absorbo en otro tipo de *performance*.¹⁰ Todo el mundo forma parte del espectáculo, y con el alcohol (los tragos en La Bruja tienen la reputación de ser super fuertes), el calor, y el tamaño del espacio, existe la posibilidad de que suceda cualquier cosa, aun parezca imposible.

Existe algo en La Bruja que será esencial y que requerirá de una discusión más a fondo cuando analice el cuarto cuerpo. Esto se refiere a que La Bruja es un lugar donde puede pasar tantas cosas justamente porque es uno de los pocos espacios que sirve por un lado como refugio para toda la gente que dista de una forma u otra de ser ‘normal’ (heterosexual), quienes llegan para poder expresarse, y por otro lado porque es un espacio libre donde cualquier puede llegar para inventarse, aunque sea temporalmente. Estos dos hechos hacen que La Bruja sea un espacio sumamente cargado con muchas energías y muchas expectativas; los participantes llegan sin nada preescrito en sus mentes.

Para complicar las cosas aun más, la única regla de La Bruja es que “no hay reglas”: aquí la gente opera bajo unos códigos bien distintas, los cuales explicaré más

¹⁰ Los travestis normalmente se quedan separados del resto de la gente, y se encuentran o bailando solos o haciendo un espectáculo como un tipo de *show* de dragas. El asunto es mucho más complejo, y requiere otra discusión de la increíble discriminación experimentada por los travestis, hasta la expulsión recién de los travestis de unos bares gay en Quito por intentar mantener una apariencia de “clientes decentes”.

adelante. Con una política de “todo vale” en un espacio tan pequeño, no debe ser sorprendente que vayan a surgir conflictos intensos y fuertes. Y como La Bruja es de los pocos espacios seguros para la vida nocturna de los gays en Quito, la mayoría de clientes se conocen, y siempre llegan las parejas inesperadas, las ex-parejas con nuevas conquistas, y las personas sin pareja para una noche de libertad. Aquí es donde la noción de un “mundo de vida” en La Bruja empieza a constituirse, y se vuelve, desde el comienzo, una construcción particular, única, y completamente indefinible.

Es un espacio liminal, entendiendo la liminalidad como la creación de *communitas* que propone Victor Turner, un espacio “espontáneo, inmediato, concreto...sin diferenciación, igual, directo, y no-racional”. El también describe un espacio liminal como una “anti-estructura”, lo cual implica, más que todo, una liberación completa de todas las reglas y constricciones societales.¹¹

Esto tiene que ver con mis razones políticas también; como mi propósito es cambiar las realidades por decir lo que nunca se ha podido decir, por introducir nuevos discursos al increíble silencio, espero que mi posicionamiento en este espacio liminal me dé la autoridad de hacerlo. Como afirma Turner, “las personas o las sociedades que se encuentran en una fase liminal son un tipo de cápsula institucional que contiene la semilla del desarrollo social del futuro, del cambio social”.¹²

Me imagino que el lector ahora querrá saber por qué estoy tan segura de lo que pasa en La Bruja, y con qué autoridad voy a estar comentando sobre las personas que la frecuentan. Es una buena pregunta. La respuesta es un poco compleja. Como ya señalé, todo este estudio ha sido para mí una manera de ir borrando las fronteras entre los

¹¹ Victor Turner, en “Excerpts from the Writings of Victor Turner.” En línea. Disponible: <http://www.creativeresistance.ca/communitas/defining-liminality-and-communitas-with-excerpts-by-victor-turner.htm>

¹² Ibid.

discursos intelectuales y las experiencias personales. Mi rol, entonces, será central en las descripciones y experiencias de las ocurrencias en La Bruja. He pagado mis cinco dólares para entrar en el “mundo de vida” de La Bruja casi todos los fines de semana por casi un año, he gozado tremendamente, y también he experimentado mucha intensidad y una cantidad abrumadora de dramas y conflictos.

Así es que entro como sujeto en mi propia construcción discursiva; participo en lo que estoy construyendo. Estaré, en muchos sentidos, reinventándome a través de las palabras, aceptando unas y rechazando otras basándome no solamente en la buena escritura. Puede que existen reparos a este tipo de investigación, y quizás con razón. Por ejemplo se podría intentar invalidar mis análisis porque simplemente no hay objetividad. Y sí, desde el principio no la hay. Sin embargo, mantendré mi decisión de hacerlo así porque al final creo que es justamente esta ambigüedad, esta plétora de voces narrativas y subjetividades lo que ayudará a legitimar este ensayo.

Hablemos de sexualidad, históricamente...

Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los ‘géneros’ en cuanto que hábitos sexuales) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación.

--Pierre Bourdieu, *La Dominación Masculina*

Es evidente que hablar de la sexualidad—sea uno hetero homo bi o transexual—nunca ha sido fácil en América Latina. Más aun, hablar de la sexualidad en América Latina suele ser una discusión más bien de cómo y por qué *no se ha tratado* del tema. La realidad es que sabemos muy poco de lo que implicaría hablar de la sexualidad desde una perspectiva latinoamericana (y aún menos de lo que significaría aquí en el Ecuador) debido a la tremenda escasez de estudios sobre el tema, y al contenido de los pocos estudios que hay.

En Ecuador, de vez en cuando salen reportajes en la televisión, o aparecen artículos en revistas populares como *Vistazo*, pero suelen hablar exactamente del hecho de que realmente hace falta que se haga unos estudios sobre el tema. En esta parte haré un pequeño recorrido histórico por los discursos de la heterosexualidad compulsiva, el machismo y el multiculturalismo para tener una perspectiva más amplia de la situación en los momentos actuales. Luego propondré la teoría *queer* como una herramienta teórica potente y eficaz para repensar las sexualidades hoy día.

Para empezar, hay que admitir que vivimos en una sociedad donde domina lo heterosexual. Las expectativas desde la niñez no han cambiado mucho a pesar de los procesos de (post)modernización, multiculturalismo, y globalización. Para ser ‘exitoso’

en este mundo y complacerle a los demás, uno tiene que buscar a “su pareja” que debe ser un miembro, por supuesto, del otro sexo biológico, casarse, tener hijos, y formar una ‘familia perfecta’. Claro que fenómenos como el divorcio, la separación, y hasta las madres solteras son ocurrencias más y más comunes y aceptadas hoy día. Sin embargo, la presión por ser “normal” en la sociedad latinoamericana está tan arraigada histórica y culturalmente y está tan vigente hoy como antes, debido mayormente al discurso religioso y las reglas morales dominantes.

Para los hombres gays en América Latina, el asunto se vuelve aún más complicado si consideramos el efecto del machismo, un hecho tan hegemónica en la sociedad latinoamericana que se ha erigido como sinónimo mismo de “masculinidad”: el hombre tiene que ser “fuerte”; el hombre tiene que tener muchos hijos; el hombre tiene que creer en Dios; el hombre tiene que hablar de sus conquistas femeninas con otros hombres. Para resumir, el hombre no puede exhibir rasgos femeninos a menos que quiera ser llamado ‘marica’.

El discurso del machismo es una constante amenaza para los hombres en América Latina, y afecta a todos, desde las mujeres que tienen que ser “la parte complementaria” del macho, hasta los hijos, quienes desde muy temprana edad aprenden a cumplir con los rígidos roles del género socialmente asignados desde este modelo.

Para analizar la fuerte presencia del machismo, es importante indagar sobre el discurso de la masculinidad en sí, y verlo teóricamente en su construcción histórica. En su famoso estudio sobre la masculinidad, *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu habla de cómo se ha establecido la dominación masculina como un discurso tan fuerte que permea todo aspecto de la sociedad sin requerir ser legitimado. De hecho, parecería que ni siquiera habría cómo hacerlo:

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio...entre la parte masculina, como el hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos.¹³

Aparentemente no hay ni siquiera necesidad ni peor manera de definir qué significa la masculinidad porque está tan presente histórica y culturalmente que evita toda oportunidad de ser legitimada. Se podría argumentar, incluso, que forma parte ‘natural’ de la sociedad latinoamericana y sirve de peso o respaldo para reforzar a las otras normas socioculturales y binarismos: lo masculino/lo femenino, la heterosexualidad compulsiva, y la discriminación hacia todo lo que no encaja dentro de esta visión.

Pero ¿qué se quiere decir con ‘heterosexualidad compulsiva’? ¿De dónde viene este concepto? ¿Desde que mirada lo vamos a tratar? El enfoque teórico que utilizaré por tal aproximación es el del feminismo, uno específicamente ubicado dentro del movimiento *queer* y los estudios de género para luego aplicarlo a los momentos actuales aquí en Quito dentro de la comunidad de La Bruja.

¹³ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*. (Barcelona: Anagrama) 22.

La teoría *queer* proviene de la académica norteamericana. Surgió desde (y en contra) del movimiento gay que empezó con fuerza en los Estados Unidos en los 1960s después de las famosas manifestaciones en Stonewall bajo el lema de *gay pride* [orgullo gay]. Sus lemas eran: “Somos iguales a ustedes, somos profesionales, podemos tener hijos, vivimos en casas en los suburbios, somos médicos y abogados...dénnos los mismos derechos”.

Política y socioculturalmente, el movimiento *gay* fue y sigue siendo un fuerte movimiento hacia la inclusión, un gran anhelo de ser reconocidos como ciudadanos bajo el paraguas del Estado-nación moderno. Este movimiento todavía existe y tiene mucha fuerza en lugares como los Estados Unidos: manifestaciones públicas, nuevas leyes (la ley de las parejas gays, por ejemplo, que recién fue aprobada en la Argentina), grupos de apoyo para parejas gays con hijos, para citar algunos componentes. Está compuesto de una red de apoyo y acción bastante amplia, activa y desarrollada.

Desde la teoría *queer*, el movimiento gay se volvió problemático en el momento en que empezó a considerar más a fondo qué significa vivir en este mundo postmoderno y fragmentado, donde el cuerpo está controlado y disciplinado por el Estado en el momento en que uno proclama su identidad sexual. Desde esta perspectiva, las proclamas del movimiento gay y lésbico resultaban cada vez más inadecuadas e ineficaces para combatir el discurso homofóbico.

Frente a esta situación, algunos académicos norteamericanos, un grupo compuesto mayormente por mujeres que habían estado trabajando dentro de *gender studies* (estudios de género), decidieron salir de este paradigma a buscar un espacio que evitara cualquier atrapamiento por los discursos hegemónicos, sean o no gays y lésbicos. David Halperin,

un autor muy destacado dentro del movimiento *queer* en los Estados Unidos, ha definido el término de la siguiente manera:

Queer no hace referencia a una naturaleza o a un objeto determinado; adquiere un significado de su relación antitética con lo normal. *Queer* es, por definición, lo que está en conflicto con lo normal, lo legítimo, lo dominante. No se refiere a nada en particular...un posicionamiento que no está restringido a lesbianas y hombres gay sino que está disponible para cualquier que desea usarlo o quien se sienta marginalizado por sus prácticas sexuales...describe un horizonte de posibilidades cuyos límites precisos no se puede delimitar en anticipación.¹⁴

Desde mi modo de ver, la parte más importante de esta definición es el término *posicionamiento*, que se refiere a ubicarse en un no-lugar que rechaza cualquier tipo de identidad. Es una forma de luchar por una identidad que se caracteriza precisamente en su incapacidad de ser identificada. Busca ser incontrolable por no ser ni siquiera detectable. Una primera lectura vería aquello como absurdo e imposible, especialmente en el contexto de un mundo global donde toda la diferencia ha sido homogeneizado. Sin embargo, creo que es posible verlo más que todo como un rechazo radical del famoso discurso multiculturalista.

Vale la pena señalar las razones principales para rechazar la famosa ‘tolerancia de la diferencia’ que ha sido el supuesto lema de los multiculturalistas. Slavoj Žižek –quien tal vez sea el académico quien ha luchado más abierta y fuertemente para revelar las incoherencias y falencias del multiculturalismo- hace hincapié en la violencia discursiva implícita en el discurso multicultural, la cual aparece sobre todo en la creación del ‘Otro’ (la figura excluida), para nombrar a la mujer, al hombre homosexual, etc.

¹⁴ David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford U Press, 1995), 62. Traducción mía.

En su crítica al multiculturalismo Žižek descubre una violencia epistémica que ocurriría justamente dentro del mismo proceso supuestamente diseñado para reconocer la diferencia e identificar la necesidad de tolerarla. Veámos como lo describe el autor:

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.¹⁵

Lo anterior lleva implícita una discusión sobre la cuestión de la ‘tolerancia’ y qué significaría dentro de los momentos actuales aquí en el Ecuador. Por ejemplo, introducir cambios que afirmen la “tolerancia” dentro del texto que compone el cuerpo jurídico de la política del Estado-nación¹⁶, puede significar una intencionalidad fuerte, y curiosamente oculta, de crear un Otro y al mismo tiempo negar su existencia. Como dice Žižek, “la ‘tolerancia’ liberal excusa al Otro folclórico, privado de sustancia...pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su ‘fundamentalismo’, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el ‘Otro real’ es por definición ‘patriarcal,’ ‘violento’...”¹⁷

En otras palabras, Žižek argumenta que en la cotidianidad hay una regulación de la identidad concebida por la hegemonía y impuesta por medio de unos códigos que pretende encapsular una política de la tolerancia, que lo que termina consiguiendo es

¹⁵ Slavoj Žizek, “Multiculturalismo.” En Frederic Jameson y Slavoj Žizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. (Buenos Aires: Paidós, 1998) p. 172.

¹⁶ En el Artículo 23 de la Constitución Política ecuatoriana se recoge el ‘derecho de cada ciudadano a elegir su preferencia sexual’

¹⁷ Žizek (1998), 157.

redefinir lo que se permite y lo que se prohíbe, sexual y corporalmente. Retomaré esta discusión cuando analice la brecha entre el discurso burocrático de la epidemia de sida y algunas realidades de los momentos actuales de las prácticas sexuales de los gays en Quito.

Zîzêk hace referencia al destino de los gays bajo un régimen ‘multicultural’. Según él, este fenómeno puede entenderse claramente con el ejemplo de la política de los gays en el servicio militar durante la época de Clinton, con la famosa frase de *don't ask don't tell* (No pregunte, no diga) usada para que los gays no tuvieran que mentir y la administración pudiera afirmar que practicaba una política de ‘tolerancia’ hacia todo tipo de preferencia sexual.¹⁸ Para Zîzêk esta política tuvo el efecto opuesto y engendró una fuerte tendencia homofóbica que persiste hasta hoy en día:

Aunque no se prohíbe directamente la homosexualidad, el *status* social real de los homosexuales se ve afectado por la mera existencia de la homosexualidad, en tanto amenaza virtual que obliga a los *gays* a no revelar su identidad sexual. En otras palabras, lo que logró esta solución fue elevar explícitamente la hipocresía al rango de principio social...¹⁹

Lo que hace Zizek con esta comparación es abrir el debate en torno a la construcción del ‘Otro’ y la tolerancia de la diferencia, y algunas de las implicaciones reales de esta política. Esta idea está muy vinculada con la noción de poder que propone Foucault ya

¹⁸ El texto oficial que salió del gobierno dice: “Orientación sexual no implicará una exclusión a servicio militar a menos que haya una manifestación de conducta homosexual. El militar expulsará a los miembros que participan en conducta homosexual, definida como un acto homosexual, una declaración que el miembro es homosexual o bisexual, o un intento para casarse con alguien del mismo género”. Traducción mía. Del “Text of Pentagon’s New Policy Guidelines on Homosexuals in the Military.” *New York Times* 20 July, 1993, p. A16.

¹⁹ Zizek (1998) 145.

que se refiere a la única manera en que funciona un régimen de poder: frente a la resistencia, en este caso la de la homosexualidad frustrada/negada.²⁰

Recoger los argumentos de Žižek de ninguna manera implica negar la validez política de la despenalización de las prácticas gay en el Ecuador. Pero lo que sí quisiera enfatizar aquí es esta tremenda brecha entre discurso y realidad, un tema central en el trabajo de Žižek y algo que me parece vale la pena que se indague con más profundidad. Estamos hablando de cuerpos que buscan ser identificados y reconocidos bajo la ley.

Pero como podemos ver explícitamente en la política multicultural, la heterosexualidad compulsiva constituye otra realidad y unas circunstancias complejas donde 'lo otro' se vuelve sinónimo de algo negativo, marcado, aislado, discriminado, y hasta regulado corporal y sexualmente. Como argumenta Foucault, es justamente en este lugar de poder y control donde se ubica la resistencia. Y por eso la teoría *queer* puede cobrar tanta fuerza discursivamente, y con sus posibilidades de acción.

¿Qué implica exactamente una política *queer*? ¿Cómo es posible concebir un movimiento de resistencia dentro del mundo multicultural? David Halperin, en su libro *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* expande la noción de una política *queer* a través de una relectura del primer volumen de *La historia de la sexualidad* de Foucault. En este volumen, Foucault habla mucho de los discursos de la sexualidad, y cómo entenderlos respecto a la politización del cuerpo, las prácticas y las relaciones sociales. Todo gira en torno a la famosa dicotomía saber/poder, y Foucault insiste en que podemos deslegitimar el 'poder' del Estado a través del análisis del discurso, en vez de crear una historia lineal. Se podría argumentar que esta postura lucha por una democratización de

²⁰ Žizek 146.

la distribución de información para abrir nuevos espacios de poder y saber, para luego lograr cambios en el sistema en sí.²¹

Halperin retoma a Foucault y lo traslada a un mundo posmoderno, instalándolo dentro de una política *queer*. El resultado de esta transformación es mucho más lógico de lo que parecería ser a primera vista. La estrategia termina siendo un proceso que Halperin llama una ‘inversión discursiva’. En otras palabras, Halperin nos ofrece una respuesta al dilema que propone Zizêk con la frase “*no pregunte, no diga*”. En vez de ser tolerados, los *queer* optan por la posición contraria: gritar que “*somos queer*” y que “*no queremos ser tolerados*” porque “*no cabemos dentro del sistema*”. Los *queer* prefieren quedarse afuera para cuestionar y dudar de todo.

Este posicionamiento estratégico abre espacios para nuevos discursos, incluyendo nuevas prácticas sexuales que terminan redefiniendo conceptos como ‘placer’ y ‘goce’. El placer, en el mundo *queer*, está estrechamente vinculado a una crítica hacia la política del Estado y hacia el estado del sistema tal como está estructurado, de la misma manera que los nuevos movimientos sociales cuestionan el funcionamiento del Estado.

Pero la diferencia aquí es que los *queer* ni siquiera hacen caso a la existencia del sistema, y allí podemos ubicar la fuerza de su lucha. Así logran crear múltiples subjetividades, un proceso que está fuertemente conectado a las políticas de la identidad. Pero también existe el riesgo de que esta búsqueda de placeres termine negando la existencia de una identidad debido a su carácter tan fragmentado.²² Al final, los *queer* en los Estados Unidos buscan placeres y el derecho de existir en un mundo donde más vale

²¹ Para un análisis más amplio de la relación entre discurso y democratización de información en Foucault, véase David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford U Press, 1995), pp. 55-6.

²² Halperin 93.

trabajar en el cuidado del sí que preocuparse por la inclusión en un sistema que los tiende a homogenizar, disciplinar y controlar.

Como ya se mencionó, la teoría y el *locus* del movimiento *queer* están en los Estados Unidos, y sería difícil concebir un movimiento *queer* en América Latina y aún más difícil aquí en el Ecuador donde ni siquiera existe un fuerte movimiento gay. En vez de hablar de la implementación de un movimiento *queer* acá, quisiera sugerir algunos elementos de su teoría como una posibilidad para servir como herramientas en el esfuerzo para entender qué está pasando aquí en los momentos actuales.

Así pues, el problema aquí en América Latina se puede entender como la ausencia de un posicionamiento original. En otras palabras, nunca ha sido desarrollado ni elaborado un discurso o una política homosexual, ni hubo un movimiento fuerte de orgullo gay, ni existen estudios institucionales sobre el tema. De esta forma resulta difícil plantear un discurso de ‘reposicionamiento’ que niega las identidades que nunca existieron. Como consecuencia, habría más bien que empezar con la visibilización de esta misma escasez de estudios para que se reflexione *desde* acá y se genere nuevos discursos que pueden estar en diálogo con los discursos de fuera, borrando fronteras pero no eliminando diferencias culturales.

Desde esta forma, la teoría *queer* tiene que ver con las discusiones sobre las identidades sexuales, la dicotomía género/sexo, y la posibilidad de un movimiento de resistencia dentro de la misma sociedad que afirme la tolerancia a toda preferencia sexual. Hay que repensar qué significa ser gay hoy en el Ecuador, y esta pregunta tiene componentes multi e interculturales, globales, regionales y locales.

Cuerpo # 1: *El cuerpo discursivo: representaciones del cuerpo más allá del lenguaje*

Pensemos por un momento en el cuerpo humano y en todas las maneras de definirlo y en los múltiples cuerpos que existen. Hay cuerpos de hombres, mujeres, niños y niñas; hay cuerpos viejos, lindos, redondos, robustos y delgados; hay cuerpos masculinos, femeninos y hasta algunos que son inidentificables. Hay un sinnúmero de adjetivos para describir los cuerpos, y la mayoría de nosotros vivimos—debido a varias presiones socioculturales y personales—en un constante proceso de lucha entre el cuerpo que queremos tener, el cuerpo que los demás quieren ver, y el cuerpo que somos. Definirnos corporalmente resulta ser un reto bastante complejo.

Ahora empecemos de nuevo: ¿Qué cambiaría si en vez de preguntar qué cuerpo *tenemos*, decimos qué cuerpo *somos*? ¿Habrá alguna distinción importante entre ser un cuerpo y tener uno? Si alguien me dijera, por ejemplo, “Marissa, tienes un buen/mal cuerpo,” la subsecuente pregunta lógica sería “¿según quién?” Tengo un buen/mal cuerpo porque hay construcciones que circulan—imágenes de cuerpos exitosos, normalmente los que están bien vestidos (otra vez, bien vestidos según quién) o los que andan con una linda pareja—basadas en unas normas predeterminadas por otros cuerpos.

Si volvemos a la pregunta de Judith Butler que utilicé en la introducción, creo que llegaremos a la cuestión fundamental: ¿Cómo es que la presunción de una versión del material como parte del esfuerzo para describir la materialidad de los cuerpos precede de antemano lo que aparecerá y lo que no aparecerá como un cuerpo inteligible? ¿Cómo es

que los criterios normativos forman el material de los cuerpos?²³ Ahora esta pregunta cobra más fuerza cuando la sometemos a la teoría de Butler que presupone el cuerpo como una construcción, pero a la vez cuestiona el significado del concepto de construcción.

En otras palabras: ¿será que las construcciones discursivas crean las posibilidades para las identidades corporales, las identificaciones sexuales, y las normas que son aceptadas socio y culturalmente, o será que estos fenómenos existen solamente porque las construcciones discursivas presuponen lo que puede constituir los cuerpos legibles y los ilegibles? Butler se dedica a la exploración de la segunda posibilidad, concibiendo las construcciones como limitaciones constitutivas, y las diferencias sexuales y el concepto mismo del sexo como entidades marcadas y constituidas por un conjunto de prácticas discursivas.

Con esta concepción, entonces, cada cuerpo tendría su propia posición dentro de un sistema discursivo ya inscrito con relaciones de poder en cuanto a las definiciones y vivencias del tema de las sexualidades. Este sistema estaría compuesto por varias formas de control y dominación y también tendría su elemento productivo, como ha propuesto Foucault como fuerza productiva y disponible para oportunidades de resistencia. Entonces, según la teoría del discurso, referirse a un 'cuerpo' siempre implicará participar en un sistema complejo de referentes, donde ninguna referencia presupone algo puro sino que hace referencia a un concepto que ya esté vinculado a otro concepto, que esté relacionado a otra idea. En fin, no existe nada que no haga referencia a otra declaración que lo antecede y presupone, y posibilita su existencia a la vez. Judith Butler describe

²³ Judith Butler, *Bodies that Matter* (New York: Routledge, 1990) 54. Traducción mía.

este fenómeno filosóficamente como una definición constitutiva que siempre tendrá un aspecto performativo.²⁴

Sin embargo, esta cuestión va mucho más allá de una discusión de cuerpos y poder, y llega a ser un problema de subjetividades. Para Butler—y ella utiliza en su discusión mucho del trabajo de Derrida y el concepto de la “citacionalidad” (*citationality*, en inglés)—la cuestión se convierte en una discusión más a fondo de *performativity* como *citationality*.²⁵ Este concepto es originalmente derridiano, y tiene que ver, más que todo, con el reconocimiento de algo que está ya inscrito dentro de las normas de la sociedad, en este caso, la heterosexista.

Sin embargo, Butler mantiene que el concepto derridiano de *iterability* (el poder de ser iterado por referencias ya establecidas y cosas ya dichas) ofrece una manera de entender la liminalidad y la inestabilidad de estas identidades que siempre se estarán reiventando dentro de esta manera de entender la performatividad como citacionalidad. Ratificar temporalmente unas normas con el fin de rechazarlas termina siendo una parte esencial de la teoría *queer*.

En otras palabras, en vez de un discurso que produce lo que identifica (lo que sería constitutivo del *speech act theory* en su forma más básica), Butler ofrece una nueva manera de entender la materialidad del cuerpo dentro de un *performance* que está siempre conectado inexorablemente a una “reiteración de una norma o un conjunto de

²⁴ Butler 11.

²⁵ Butler dedica bastante espacio en *Bodies that Matter* a una discusión de performatividad como citacionalidad. Como señala Derrida en “Signature, Event, Context” (en Gerald Graff, ed. *Limited Inc.* (Evanston: Northwestern U Press), este poder nunca será original sino que siempre deriva de algo ya existente y reconocido. Dice Butler: “Femeninidad no es el producto de una escogencia, sino la citación forzada de una norma, cuya historia compleja no se puede dissociar de las relaciones de disciplina, regulación y castigo...Dentro de las políticas *queer*, entonces, dentro de la misma significación que es “*queer*”, necesitamos una práctica resignificadora donde el poder deslegitimador del nombre “*queer*” sea entendido al revés como una manera de disputar los términos de legitimidad sexual...el sujeto quien es “*queered*” en el discurso público por medio de las interpelaciones homofóbicas *cita* este mismo término como base discursiva para engendrar una oposición. 232. Traducción mia.

normas.”²⁶ El resultado de esta propuesta significa que con cada *performance* los cuerpos siempre están rearticulándose y redefiniéndose, pero también estableciendo cuáles son los cuerpos que importan (*bodies that matter*) y cuáles no.

El concepto de *performance* dista mucho de lo que identifica Butler como la performatividad (*performativity*, en inglés). Esta distinción es importante para ella, y consiste en un proceso de repensar todas las implicaciones de una performatividad del género, y esto será también la parte más relevante para este estudio. Performatividad y sus unidades individuales (“actos performativos”) son productos, resultados, y generan conflictos con nociones de lo permitido y lo prohibido. Dice Butler:

Performatividad no consiste ni en libertad completa ni en auto-presentación dramática; tampoco puede ser equiparada con *performance*. Además, constricción no es necesariamente el elemento que impone límites en performatividad; constricción es, en cambio, lo que causa y sostiene la performatividad...es una producción ritualizada, un ritual reiterado bajo y por la constricción, bajo y por las fuerzas de prohibición y tabú, con la amenaza de ostracismo y hasta la muerte controlando y impulsando la forma que asume la producción, pero insisto, no determinándolo completamente de antemano.²⁷

Esta definición de performatividad—que lo ubica dentro de una red compleja de poderes dominantes y productivos—ofrece la posibilidad de resistencia, donde caben las prácticas desarrolladas por la comunidad de La Bruja. Pero esta resistencia, basada en la concepción de la diferencia sexual y de sexo tal como lo entiende Lacan desde el psicoanálisis, (que implica la necesidad de escoger una posición sexuada dentro de lo simbólico a través de las constricciones sociales) tendrá unas limitaciones importantes

²⁶ Butler 12.

²⁷ Butler 95. Traducción mia.

que vale la pena anotar.²⁸ Esta resistencia nos remite otra vez a la cuestión de las subjetividades, y cómo están constituidas a través de un proceso de auto-proclamación que necesariamente ocurre fuera de la ley, entendiéndose a esto como lo simbólico. Este proceso, señala Butler, implica un constante proceso de rearticulación con relación a la ley y de negación de ella. Pero es importante recordar que no hay implícito un cambio en la estructura misma de la ley. Es decir, resistir a lo simbólico no lo transforma en sí; lo que ofrece es simplemente una oportunidad para que un cuerpo se (re)defina en función a un imaginario.

Vuelvo a insistir que nombrar lo simbólico y reconocer su posición dominante son los requisitos para posibilitar momentos de resistencia. Sin embargo, como bien señalan Foucault y Butler, estas prácticas no son suficientes para amenazar las estructuras en sí.²⁹

Considero que la conclusión de Butler—que esta forma de resistencia nunca será suficiente como acción política—es válida teóricamente para el caso aquí analizado. El problema, cuando nos enfoquemos en las realidades de América Latina y específicamente en la ciudad de Quito, es que el asunto se vuelve menos teórico y más real. Si históricamente en América Latina, como ya he señalado, no ha habido discursos abiertos sobre las sexualidades, el fenómeno de la “heterosexualidad compulsiva” se convierte en mucho más que un “efecto real” en las vidas de los ciudadanos ecuatorianos.

De hecho, su rol como un efecto real es justamente la procedencia de su poder sin necesidad de justificarlo, como argumenta Bourdieu en su teoría de la masculinidad. Además, decir que no existe ningún tipo de sexualidad que no esté imbricado en las redes

²⁸ Para una discusión más profunda sobre cómo funcionaría la posición de Lacan y el psicoanálisis con respecto al *performance* y resistencia, véase el análisis completo de Judith Butler en *Bodies that Matter* (New York: Routledge, 1990) pp. 105-110.

²⁹ Véase Judith Butler, pp. 93-119.

de dominación y poder es reafirmar—por lo menos en Quito—las limitaciones reales que existen para los ecuatorianos en cuanto sus prácticas sexuales.

Mi punto de partida al inicio fue la visibilización de la brecha que existe entre ciertos intentos de teorización y lo que se observa en la realidad. Retomo este punto ahora para criticar lo que considero son limitaciones presentes en la teoría de Butler, ya que la diversidad existente en el contexto ecuatoriano demuestra que quienes escogen participar en unos actos performativos lo hacen a pesar de que ello conlleva y presupone su exclusión, precisamente por el acto cometido y por intentar una (re)articulación identitaria.

Estos son dos momentos que para Butler implican un constante proceso de poder y resistencia, una renegociación discursiva que tiene lugar dentro de la misma red de poder y que posibilita la existencia de una frontera entre los cuerpos que importan y los que permanecen ilegibles. Según Butler, los cuerpos siempre pueden autoidentificarse discursivamente, sea fuera o dentro de lo simbólico.

Butler, después de articular lo que significaría para ella un acto de resistencia, pregunta si la resistencia a través de un acto performativo que nunca entrará en el mundo simbólico sino que siempre quedará como imaginario es suficiente como una lucha política contra la heterosexualidad obligatoria. Se pregunta si sabiendo que no existe ninguna sexualidad que esté fuera del poder, y que el poder en su modo productivo nunca estará libre de alguna regulación, habrá la posibilidad de concebir esta misma regulación con un efecto productivo o generativo para la sexualidad.³⁰

Para el caso del Ecuador también cabe preguntar. En una sociedad como la quiteña donde históricamente existen discursos dominantes como el machismo y la férrea

³⁰ Butler 95. Traducción mía.

oposición de la Iglesia a la homosexualidad, ¿cuál es el rol que juegan estas constricciones históricas que necesariamente influirían los actos performativos? ¿Qué tipo de *performance* ocurre y qué tipo de cuerpos sexuados estarían participando en un acto de rearticulación dentro de estos límites? ¿No sería mejor identificar lo que nunca podrá ser articulado y/o reabsorbido por el sistema para entender mejor cómo opera el “cuerpo oficial”?

Entender la situación ecuatoriana requiere algo más de lo que propone Butler. Argumento que sí existe un cuerpo más allá del discurso, y que la teoría de Butler no es suficiente. En otras palabras, discursivamente puedo suponer mi existencia dentro de una red de poderes, y puedo hasta inventar y rearticularme constantemente, pero todo los sujetos dentro del discurso siempre serán sujetos “incompletos”. Es decir, los sujetos dominantes y los reprimidos siempre estarán imbricados en un proceso de negociación, y es justamente a través de lo que no pueden decir que las realidades quedan más claras.

Esta propuesta se aproxima más a la definición de David Halperin de *queer* como un posicionamiento, con un énfasis en la inestabilidad y la temporalidad. En este sentido, será importante repensar la performatividad y su carácter citacional (como argumenta Derrida) como factores centrales, pero dentro de otro sistema que para los ecuatorianos sería aun más fuerte que el sistema discursivo: la homosexualidad como una vivencia y una experiencia de represión y violencia epistémica.

Insisto en la diferencia porque creo que es algo que nunca ha sido entendido en su totalidad. Ser gay en una sociedad latina no es solamente definirse discursivamente en relación a unos poderes más fuertes y violentos. Es estar en un constante proceso de negociación violenta con la sociedad, con la familia, con los amigos, y más que todo con uno mismo. No es simplemente participar o no participar en un sistema de identificación

obligatoria de asumir un sexo; tampoco es hacer un *performance* de género. Puede volverse simplemente intentar sobrevivir.

Por ahora, dejo las cartas sobre la mesa. Si bien creo que el trabajo de Judith Butler es esencial e innovador con respecto a qué significa “ser un cuerpo” en un mundo discursivo, también estoy convencida que -como el título completo del libro dice (“Cuerpos que importan: sobre los límites discursivos del ‘sexo’”)- hay fenómenos que la teoría nunca será capaz de explicar. Al final, se trata de vivencias, de sentimientos que siempre escapan a todo los intentos de atrapamiento. Los seres humanos son así; son mucho más de unos discursos inscritos en un mapa de poderes con la posibilidad de resistencia. En la siguiente parte exploraré algunas de estas vivencias, específicamente la experiencia de ser gay en una ciudad latinoamericana, como Quito.

Cuerpo #2: *El cuerpo colectivo: viviendo la vida (de una) loca*

Vivir como homosexual en América Latina no es simplemente escoger el camino difícil. Muchas veces es tomar la decisión de vivir una doble vida. Es trabajar de abogado de día y quitarse el terno y la identidad fingida de la heterosexualidad de noche; es casarse, tener hijos y salir a escondidos a buscar amantes; y es, más que todo, tomar una decisión con fuertes implicaciones de no poder ser quien se quiere ser todo el tiempo. Didier Eribon plantea la posibilidad de la “doble vida” debido a la existencia de la gran ciudad, el lugar donde existe suficientes espacios para que los homosexuales puedan buscar sitios de encuentro y desarrollarse dentro de la ‘comunidad’ gay. La ciudad, según él, también posibilita la existencia de la ‘doble vida’, donde “un homosexual puede participar en el ‘mundo gay’ sin perder su puesto en el mundo heterosexual: tendrá entonces dos (o varias) identidades: una derivada de su inserción profesional (o su origen étnico) y otra ligada con el tiempo del ocio, una identidad para el día y otra para la noche y los fines de semana.”³¹

Pero Eribon hace unas generalizaciones bastante peligrosas. Cuando discute la ciudad y sus increíbles oportunidades, Eribon habla de la “comunidad gay” y del fenómeno de los bares abiertos a la calle con la bandera arco iris (en el mundo gay el arco iris representa el orgullo gay). Señala que es justamente esta apertura que ha hecho que los gays urbanos hayan podido dejar de ocultar la falsedad de sus identidades profesionales, y participar en una vida homosexual bastante libre. Esta posibilidad de llevar la ‘doble vida’—una posibilidad que, para Eribon, no está llena ni de muchas

³¹ Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay*. (Barcelona: Anagrama, 2001) 46.

tensions ni problemas, “ha permitido a muchos homosexuales resistir a la opresión y a la marginación”.³²

Lo que Eribon hace en su estudio es olvidarse de que vivir en una gran ciudad no es necesariamente suficiente para poder experimentar los beneficios de la “comunidad gay” ni poder llevar tranquilamente una doble vida. Por lo menos en Quito donde todavía hay contados bares gays, y no se atreverían a colgar una bandera de orgullo gay.

Tampoco sería el caso en Lima, donde tiene lugar la novela *No se lo digas a nadie* por Jaime Bayly, una fuerte representación de las realidades de la vida homosexual hoy día en América Latina. Es inevitable: existen algunas realidades importantes y fuertes para los gays en América Latina, incluso para los que viven en las grandes ciudades como Quito y Lima. Y son estas influencias históricas y culturales que hacen que la experiencia de la homosexualidad, mientras sigue siendo algo personal y por supuesto no generalizable, no sea simplemente escoger o no escoger participar en la ‘comunidad’ gay o llevar o no llevar una “doble vida”.

En la novela *No se lo digas a nadie*, definitivamente una de las mejores descripciones literarias en los últimos años de qué significa crecer identificándose como ‘gay’ en una sociedad demasiado heterosexual—en este caso, la limeña—Bayly describe claramente esta increíble tensión de la doble vida. El protagonista, Joaquín, termina decidiendo no vivirla; su amigo Alfonso, en cambio, no se atreve a salir del *closet* por la presión societal y específicamente para complacerle a sus papás, y termina casándose con una mujer. Sin embargo, la vida—como homosexual bastante abierto o homosexual ‘tranquilito’ en el *clóset*—no será fácil para ninguno de los dos.

³² Eribon 46.

Creo que la tensión que toda la novela encapsula se puede entender a través de la siguiente conversación entre Joaquín y Alfonso, en un momento clave durante un viaje en avión a Lima:

¿Tú te atreverías a contarles a tus viejos que eres homosexual?—preguntó Joaquín, en el avión de regreso a Lima.

--Ni hablar, estás loco, me harían un escándalo del carajo—dijo Alfonso.

--Pero si los quieres, deberías ser franco con ellos.

--Al revés, justamente porque los quiero prefiero que nunca lo sepan. Si se enteran, los haría muy infelices....No creo que se enteren, Joaquín. En Lima hay un montón de gente que lleva una doble vida. Es cuestión de saber hacerla bien.

--¿Pero no te sentirías más tranquilo si les cuentas la verdad?

--No. En este país hay ciertas cosas que no se deben hablar, y nuestra debilidad por los hombres es una de esas cosas. En el Perú puedes ser coquero, ladrón o mujeriego, pero no te puedes dar el lujo de ser maricón....Si quieres vivir con un hombre y hacer una vida de pareja, vas a tener que largarte del Perú. El Perú no es Dinamarca, compadre.

--Yo sé, yo sé, pero si todos somos unos cobardes y seguimos en el clóset, las cosas nunca van a cambiar.

--Yo prefiero quedarme tranquilito en el clóset. Si crees que tu misión es inmolarte por la causa de unos cuantos maricas y travestis que están tomando su chelita en la calle de las pizzas, te felicito, me quito el sombrero y te deseo toda la suerte del mundo, pero no me pidas que salte contigo al precipicio.

--En el fondo te cagas de miedo, Alfonso.

--No es que tenga miedo, Joaquín. Es que no soy un suicida como tú.³³

Las palabras de Joaquín y Alfonso se pueden entender como una buena representación de la tensión más grande y central para los gays, que será una realidad inevitable en algún momento de la vida: quedarse “tranquilito” en el clóset, como decide Alfonso, o atreverse a desafiar el mundo heterosexual y ser verdaderamente quien es. Es

³³ Jaime Bayly, *No se lo digas a nadie* (Barcelona: Seix Barral, 1994), pp. 140-1.

una tensión llena de un sinnúmero de presiones externas y socioculturales, y más que todo una serie de batallas personales y luchas internas. Parte del problema es que los latinoamericanos—los homo y heterosexuales—mantienen conceptos excesivamente variados sobre el significado del *clóset*, lo que es vivir metido en uno, y la significación de la famosa salida.

Cuando pregunto sobre la manera de entender teóricamente el significado de las escogencias de Alfonso y Joaquín, por ejemplo, quisiera expresar mi curiosidad acerca de lo que dicen los gays, pero también me interesa saber (y tal vez me interesa más) lo que no dicen. En otras palabras, el peso y el volumen del silencio, aunque parezca paradoja, debe ser el elemento central para entender la experiencia de la homosexualidad en América Latina. De hecho, habría primero que entender que como hay múltiples discursos de las sexualidades (las permitidas y las prohibidas), existen también múltiples discursos del silencio.

Ya existe como tema bastante conocido para los gays en los Estados Unidos, por ejemplo, una vinculación fuerte entre el silencio y otros temas como la violencia (epistémica y real), el riesgo, y la “doble vida”. Por ejemplo, Douglas Crimp cita como la más insidiosa violencia de silencio la manera de reportar asuntos de sida (o, mejor dicho, de no hacerlo) en *The New York Times*. Llorar la muerte de alguien o estar de luto por un amante o amigo quien muere de complicaciones de sida (otra *misrepresentation* común es que nunca se muere *de sida* sino de complicaciones relacionadas a la debilidad inmunológica resultante) resulta ser un ejercicio del anonimato: “la violencia de silencio [en *The New York Times*] y omisión es casi tan imposible soportar como la violencia del

odio abierto y asesinato”.³⁴ O podemos verlo aun más personalmente en la descripción de activista Simon Watney de un funeral para un amante suyo:

El funeral de Bruno tuvo lugar en una iglesia antigua en las afueras de Londres. No hubo ni una sola mención de sida. Bruno había muerto, valientemente, de una enfermedad no especificada. Dentro de las cuarenta y algo personas en la congregación, había otros dos hombres gay después de mí, quienes habían sido también sus amantes. Habían tenido relaciones mucho más cercanas con Bruno que los demás que estaban presentes, con la excepción de sus papás. Sin embargo, se encontraban obligados a contener su increíble tristeza dentro de los límites de la aceptabilidad masculina.³⁵

Esta manifestación tiene como respaldo teórico la declaración que hizo Foucault claramente en el primer volumen de *La historia de la sexualidad*:

Habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado a cuál forma de discreción es requerida para los unos y los otros. No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos.³⁶

En este sentido, el silencio queda como parte de la búsqueda más general de Foucault sobre “el hecho discursivo” del sexo, sobre el famoso triángulo poder-saber-placer y la represión histórica sobre ello. Con su estudio genealógico, Foucault da un buen punto de partida para intentar entender cómo, a partir del siglo XVIII, funcionan los regímenes

³⁴ Douglas Crimp, “Mourning and Militancy”. En *Melancholia and Moralism: Essays on Queer Politics and AIDS*, p. 136. Traducción mía. Además, Crimp identifica esta violencia de *The New York Times* como “el escándalo más persistente de la epidemia de sida”. p. 136.

³⁵ Simon Watney, *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media* (Minneapolis: U of Minnesota Press, 1987) p. 7.

³⁶ Michel Foucault, *La Historia de la sexualidad vol. I*. 37.

discursivos del poder para crear y luego controlar cuáles serán las prácticas sexuales permitidas y cuáles serán marcadas como “perversiones”.

La cuestión en América Latina es aun más complicada puesto que la homosexualidad no puede existir como “perversión” si no hubieran sido establecidos de antemano los discursos del machismo y las masculinidades, los discursos que concomitantemente engendran y respaldan la sociedad heterosexista. Descifrar entonces si el concepto de la homosexualidad en América Latina está más ligado a las prácticas sexuales ‘prohibidas’ (como era antes del siglo XVIII) o a las identidades de las personas desviadas que las practican (a partir del siglo XVIII cuando se caracteriza la homosexualidad como enfermedad mental) nos remite otra vez al asunto del poder del discurso y quién lo usa a su favor.

Bakhtin nos dice que el proceso de creación y circulación de un discurso tiene que ser concebido como un proceso activo, en el cual el receptor no sólo recibe las iteraciones discursivas sino que también las incorpora en un sistema de creencias ya establecida. Este proceso—que él lo llama “dialogismo interno”—ocurre porque las palabras, para tener un poder constituyente, tienen una cierta dependencia en lo que nunca se ha dicho, pero que necesita ser dicho y en lo que se anticipa que será dicho.³⁷ En este sentido, ubicar quién determina y controla las identidades sexuales, especialmente las ‘desviadas,’ se vuelve algo increíblemente complicado.

Metámonos otra vez, entonces, en el *clóset*, y salir de él se puede entender como algo casi imposible, si en primer lugar nunca fue una decisión personal meterse en ello. Si en América Latina, la concepción de la identidad gay está más vinculada a las prácticas sexuales, como quisiera argumentar, definirse como gay—es decir, crear una

³⁷ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Translation Caryl Emerson and M. Holquist (Austin: UT Press, 1981) 280.

subjetividad gay y controlar cómo está visto este *performance* de ‘coming out’— implicaría otra batalla: Tendría que conllevar necesariamente un proceso adicional de luchar contra los discursos de homofobia que ya circulan y, en lo peor de los casos, se basan en un juzgamiento de las prácticas sexuales y no en las identidades en sí. Se lo dice la mamá de Joaquín, por ejemplo, cuando Joaquín intenta explicarle a ella la posibilidad de un amor gay:

--La posición de la Iglesia es muy clara—dijo. La homosexualidad es un acto contranatura que ofende al Señor.

--Bueno, yo discrepo.

--¿Cómo que discrepas?

--La homosexualidad es algo muy natural, mamá.

--No digas sandeces, pues, hijito. ¿Cómo va a ser natural que dos hombres hagan cochinadas?

--Si dos hombres se quieren, ¿por qué es una cochinada que hagan el amor?—preguntó.

--Dos hombres no pueden hacer el amor, Joaquín. Amor existe sólo entre un hombre y una mujer. No puedo creer lo torcida que está tu mente.³⁸

Se ve claramente en esta referencia la conexión imaginaria que suelen hacer mayoritaria y normalmente los heterosexuales, entre las prácticas sexuales y la identidad gay. La mamá de Joaquín equipara ‘la homosexualidad’ con “dos hombres haciendo cochinadas” y luego niega la posibilidad del “amor” para las personas que no sean heterosexuales. Con el dialogismo interno de Bakhtin, el triángulo poder-saber-placer de Foucault, más los conceptos del machismo y la homofobia bien arraigados en la sociedad latinoamericana, el *clóset* se puede entender como algo mucho más fuerte que simplemente estar en él, o declarar performativamente la salida.

³⁸ Jaime Bayly pp. 333-4.

Dentro de la teoría *queer* se ha tratado más a fondo de este problema, sugiriendo que el *clóset* realmente es una metáfora para identificar relaciones de poder que afectan a todo el mundo, y no solamente son unas preocupaciones para los homosexuales. Para empezar, el trabajo de Eve Sedgwick, tal vez el más importante y reconocido dentro de los estudios de género y el criticismo literario, plantea que es imposible la existencia del *clóset*. Según Sedgwick, el dilema de estar metido en el *clóset* es precisamente que alguien, estando adentro, realmente no sabe si los demás ya saben que es ‘gay’ o si les vaya a importar saberlo cuando salga. En otras palabras, en el *clóset* uno no está seguro de estar engañando a nadie, y fuera del *clóset* puede que a nadie le interese saber, lo cuál impide que haya necesariamente un efecto político en el acto ‘público’ de la salida y la supuesta creación de una nueva subjetividad en la identidad gay.

Sin embargo, el problema central que destaca Sedgwick con respecto a la cuestión del *clóset* tiene menos que ver con ‘el *clóset*’ como lugar (aunque sea imposible, como argumenta ella) para los homosexuales escondidos, y más se enfoca en lo que significa la conceptualización de ese lugar para la sociedad heterosexista en general. En este sentido, la epistemología del *clóset*, mientras ofrece elementos teóricos y centrales para los gays, conlleva implicaciones para los siguientes binarismos: público/privado, secreto/sabido, sujeto/objeto.³⁹ Sedgwick escribe:

Quisiera argumentar que mucha de la atención y demarcación que ha circulado acerca de los asuntos de la homosexualidad desde fines del siglo XIX en Europa y en los Estados Unidos, ha sido impulsado por la relación distintivamente indicativa de la homosexualidad con mapas más amplios del secreto y la revelación, y de lo privado y lo público, que eran y son críticamente

³⁹ Estos son algunos de los efectos del secreto como señala D.A. Miller en “Secret Subjects, Open Secrets,” en *The Novel and the Police*, p.207. Citado en Eve Sedgwick, *The Epistemology of the Closet* (Berkeley: UC Press, 1990) p. 67.

problemáticos para las estructuras de género y sexo, y las estructuras económicas de la cultura heterosexista en general: mapas cuya incoherencia peligrosa y promulgadora se ha hecho opresiva y duraderamente condensado en ciertas figuras de la homosexualidad.⁴⁰

Pensemos por un momento en las implicaciones de una declaración como ésta para la experiencia de la homosexualidad en América Latina. Si bien es cierto, como dice Sedgwick, mientras la opresión y la homofobia parecen afectar a los homosexuales, el efecto real, aunque sea silencioso, ocurre en la sociedad heterosexista en general. Dicho de otra manera, equiparar la homosexualidad con las prácticas sexuales es igual que categorizar los cuerpos como “enfermos” (los gays) y “los sanos” (los demás). Con este proceso discursos como el sida y el riesgo quedan anclados en el campo de los cuerpos enfermos.

Las implicaciones, sin embargo, llegan mucho más allá de meros efectos simbólicos de un juzgamiento homofóbico basado en las prácticas sexuales de los gays. Significa, por ejemplo, que los heterosexuales son el grupo que se está infectando de VIH con más rapidez al nivel mundial (veáse la situación en Africa, por ejemplo) pero nadie hace caso a esta realidad. El peligro es que este hecho queda como discursivamente imposible, debido a la fuerza que cobran los discursos de silencio, y los únicos que corren riesgo de infectarse de VIH son los gays. Ellos representan los cuerpos “enfermos” que son responsables por el sida y marcados como responsables también para solucionarlo.⁴¹

⁴⁰ Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: UC Press, 1990), p. 71. Traducción mía.

⁴¹ Douglas Crimp señala el peligro enorme con esta conexión que se hizo desde que apareció el sida con la enfermedad y su efecto en los hombres gay. Dice: “Ninguna insistencia en los hechos cambiará esta construcción discursiva, y digo esto no solamente por la increíble fuerza de la homofobia. La idea del sida en los Estados Unidos como una enfermedad de los gays ocasionó dos condiciones en los Estados Unidos: uno que el sida sería una epidemia de estigmatización basada en la homofobia y el otro es que la respuesta contra el sida dependería en gran medida en el mismo movimiento gay...” En “How to Have Promiscuity in an Epidemic”. En *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*, (Cambridge: MIT Press, 2002) p. 60.

Al final, estamos otra vez frente a un dilema discursivo: cómo definirse como gay en una sociedad que imposibilita una subjetividad gay que no sea la patológica. La “doble vida” es más de una simple opción. Sin embargo: ¿Cuáles serían las opciones para los gays que quieren no solamente salir del *clóset* sino escapar del discurso de la sexualidad como ha sido escrito en América Latina? Propondré el cuerpo *queer* como respuesta a este argumento posteriormente, pero antes de poder hacerlo, hay que entender mejor el carácter del enemigo: el heterosexismo dominante en la sociedad latinoamericana.

Cuerpo #3: El cuerpo homosexual “oficial”: El Estado heterosexista

...son las convenciones culutrales que determinan rígidamente lo que se puede decir sobre el sida, y lo que será dicho. Y estas convenciones culturales existen en todos los lugares donde la epidemia está construida: en los artículos periodísticos y en las revistas, en documentales y películas de ficción, en el debate político y la política de salud pública, en la investigación científica, en el arte, en el activismo, y en la sexualidad. Cómo entendemos el sida es, en gran medida, predeterminado por las formas que se toman estos discursos.

---Douglas Crimp, en “How to Have Promiscuity in an Epidemic” (Traducción mia).

Hablar del “cuerpo homosexual” desde el discurso “oficial” en el Ecuador es paradójico: implica un silencio enorme por un lado y un discurso bastante ruidoso, por el otro lado. Es hablar de la parte epidemiológica que ha vinculado el “cuerpo homosexual” con el sida, y la metáfora de la enfermedad como escriben Susan Sontag y Douglas Crimp como un elemento central en el entendimiento de los discursos sociales más amplios.⁴² Es también hablar de la conexión que existe, sobre todo en los países occidentales, entre el poder de la hegemonía y el pánico del contagio. Ambas cosas, como argumenta Linda Singer, llegan a ser fenómenos más poderosos y peligrosos que las enfermedades en sí.⁴³ Más que todo, es discutir las implicaciones de un discurso burocrático equivocado.

⁴² Douglas Crimp ha sido un figura central dentro de los estudios de la cultura en la lucha contra el sida. En su ahora famoso ensayo activista, “AIDS: Cultural Analysis/ Cultural Activism” Crimp proclame: El sida no existe fuera de las prácticas que lo conceptualizan, lo representan, y que responden a ello. Conocemos el sida sólo por y a través de estas prácticas. Esta afirmación no disputa la existencia de los virus, los anticuerpos, las infecciones o las rutas de transmisión. Tampoco disputa las realidades de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Lo que sí disputa es la noción de que haya una realidad fundamental de sida sobre que están contruidos las representaciones, o la cultura, o la política de sida. (*Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Cambridge: MIT Press, 2002. p. 28) Traducción mia.

⁴³ Este argumento está más claro en el tercer capítulo de *Erotic Welfare*, “Disciplining Pleasures” (62-82).

Antes que nada, cabe señalar que actualmente se sabe muy poco acerca de las realidades de la epidemia del sida en el Ecuador. Esto se debe a muchos factores, pero principalmente a la falta de voluntad por parte del Estado de reconocerlo como problema y de investigarlo, y también a la falta de conocimiento de la población en general acerca de la enfermedad y los procesos de contagio, y de cosas cómo y dónde hacerse la prueba para cuidarse y proteger a los demás.

Estos últimos puntos han sido las razones principales para explicar el tremendo subregistro de personas infectadas en el Ecuador. Un informe publicado por FEDAEPS (Federación Ecuatoriana de Acción y Educación para la Promoción de la Salud) en mayo 2003 revela que entre 1984 y 2002 el Ministerio de Salud reporta que el total de casos de sida en el país es de 4,491. A esta cifra las autoridades internacionales de salud recomiendan que esta cifra sea multiplicado por 10. Es decir, se estima que de los 12 millones de ecuatorianos, al menos 45,000 están infectados con VIH/SIDA.⁴⁴

A la falta de información correcta sobre la magnitud del VIH/SIDA se agrega la escasez de fondos disponibles para enfrentar el problema, al nivel nacional e internacional. Por ejemplo, el año 2000 el presupuesto anual para el programa nacional de SIDA fue solamente de \$5,000.⁴⁵ Además, el USAID (Agencia estadounidense para el desarrollo internacional), que antes era una fuente importante de financiamiento internacional, cesó todo su involucramiento en el área de salud en el 2000, y todavía no recomienza su participación.

Y mientras se conmemora el Día Mundial del Sida con desfiles y marchas simbólicas en ciudades como Santiago y Buenos Aires, aquí en el Ecuador apenas un pequeño artículo periodístico señaló la increíble escasez de fondos para los

⁴⁴ Véase FEDAEPS, *Movilización nacional VIH/SIDA: Tratamiento y calidad de vida. Una propuesta para la acción*. Quito, may 2003.

⁴⁵ Para el informe entero, véase http://www.usaid.gov/pop_health/aids

medicamentos para los que están viviendo con VIH/SIDA; la falta de impulso para instalar los dispensadores de condones en los bares y discotecas; y más que todo, el desinterés general en enfrentar el problema o definirlo como tal, puesto que el presupuesto nacional del 2003 para el Programa Nacional del Sida fue apenas de 836,860 dólares, y la mayoría de los fondos fueron utilizados para realizar talleres educativos contra el sida).⁴⁶

Pero no solamente la parte estatal tiene responsabilidad en la escasez de información y educación con respecto al tema. El mundo académico y de la intervención para el desarrollo también son participantes activos en esta situación. Analicemos, por ejemplo, el contenido de uno de las pocas publicaciones sobre el sida en el Ecuador en los últimos años. El libro se titula *Miedos, placer y dignidad humana: reflexión acción sobre VIH/SIDA* (2001).⁴⁷

Específicamente, el libro plantea una indagación sobre la conexión entre sexualidad y VIH/SIDA, reconociendo desde el comienzo la dificultad en la sociedad de topar el tema. Sin embargo, desde el principio parece que los autores sabían exactamente que tipo de discurso de la sexualidad iban a manejar, y a quienes estaría dirigido dicho discurso. Veámos un ejemplo bien claro en la definición de “placer de la carne” que utilizan en el texto: “El placer de la unión de los cuerpos, de manera concreta de la unión genital entre macho y hembra, entre hombre y mujer”.⁴⁸

Resulta ser una contradicción flagrante cuando pocas páginas después los autores citan el derecho a todo tipo del placer, junto con el derecho de escoger nuestra propia sexualidad, y derecho a la educación y información sobre cómo prevenir el riesgo.

⁴⁶ “El sida, imparable”. *El Comercio* 2 diciembre, 2003. C7.

⁴⁷ El libro representa el trabajo de la Red Intersectorial de Adolescencia y Sexualidad (RIAS), un grupo formado en 1999 de gente de diversos sectores para tratar del tema de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes.

⁴⁸ RIAS, p. 20.

El “placer” otra vez está conectado a los discursos de un cuerpo sano, y aunque los autores destacan el derecho a todo tipo de placer, hasta ellos mismos saben que hay algunos placeres que nunca tendrán derecho de existir discursiva o actualmente. La paradoja es enorme: el cuerpo homosexual no puede existir fuera del discurso del “cuerpo enfermo” y el sida, pero el sida como epidemia que requiere atención adecuada tampoco puede existir por la presión de los discursos homofóbicos de la sociedad heterosexista.

Reconozco el peligro en generalizar así como parezco hacer en esta declaración; lo hago intencionalmente para sugerir una dicotomía para el presente análisis. Obviamente hay grupos bien educados con respecto al sida y los procesos del contagio, y hay personas de todas las identidades sexuales luchando para la circulación de la buena información y educación. Sin embargo, esta gente representa una minoría en la lucha contra una burocracia con una fuerte historia de dominación y represión, y una tendencia hacia el silencio cuando le convenga.

¿Qué hacer, entonces? Si el gobierno ecuatoriano no define el SIDA como una prioridad nacional, y la gente ecuatoriana como consecuencia no se sienten amenazados por él, cambiar la situación parecería ser casi imposible. Tal vez la respuesta no sea, entonces, un discurso directamente en contra de la opinión oficial sino otro discurso completamente ajeno a ello. Si volvemos al “mundo de vida” de La Bruja, tal vez hallemos una respuesta más eficaz de la que pensábamos que encontraríamos. Si hay una clara conexión entre las prácticas sexuales, el control, y la identidad homosexual, “olvidarlo” por completo puede ser una buena opción.

Hacer esto de ninguna manera quiere decir que haya que abandonar un proyecto político. De hecho, justamente dentro de la política es donde los activistas *queer* han podido encontrar soluciones que les devuelven el goce y el placer del sexo a los cuerpos

supuestamente “enfermos” que han sido susceptibles a ser controlados y dominados por el estado heterosexista. Este movimiento, más bien, intenta “re-erotizar” la experiencia del sexo: la meta final es, como dice Douglas Crimp en su ensayo polémico “Cómo tener promiscuidad en una epidemia”. Claro que tampoco es un argumento para sexo inseguro, ni para olvidarse de la existencia del riesgo de tenerlo. Lo que sí representa este movimiento es una re-politización del tema utilizando nuevas leyes que permiten encontrar nuevas ubicaciones de placer: una política *queer*.

En el último cuerpo—el cuerpo *queer*—propongo exactamente esta situación. Retomo los placeres carnales—el goce, el momento, el cuerpo sin sexo y sin género—para ver que implicaría un mundo carnavalesco (al estilo Bakhtin) dentro de un mundo homofóbico y machista. Es hacer caso a la teoría de Linda Singer y Simon Watney cuando proponen una búsqueda de “imágenes, lenguas, y prácticas que eroticen el concepto de sexo seguro”.⁴⁹ ¿Será entrar en un espacio liminal donde “todo vale” y reinventarse, buscar nuevas respuestas para luchar contra los múltiples discursos violentos del silencio?.

⁴⁹ Linda Singer, 70.

Cuerpo #4: *Performing [trans]géneros: Implicaciones de gozar [temporalmente] en La Bruja*

Qué les puedo decir? La verdad es que estos últimos días han sido muy interesantes, pero lo más interesante de todo ha sido la noche de anoche, porque descubrimos que el pudor, la prudencia y mesura no siempre son cualidades...por lo menos no en las noches de la Bruja!! Coqueteamos con todas y todos, utilizando meneos, miradas, palabras, desvergüenza... Y conseguimos muchas cosas: potenciales “culitos,” grandes, chiquitos, gordos, y flaquitos. Sinceramente, creo que no hay nada más rico que jugar con los límites propios y los del los demás, mostrar todo el material seductor que tenemos y recibir respuestas positivas. Definitivamente, la Bruja es simplemente un espacio real o imaginario, no importa, en el que me siento feliz de ser yo misma... de estar viva!!.

--extracto del diario de 9F

Sí, definitivamente hemos estado aquí antes. Y de repente veo que un muchacho está susurrando en el oído de mi rey, una invitación de intercambiar parejas, y de pronto él está bailando con otro hombre, y yo con la mujer que antes bailaba con él. Ahora somos un extraño grupo de cuatro. Mi amigo todavía está muy consciente de mi presencia, mientras yo estoy intentando de enfocarme bien en esta mujer, Julia, para darle a mi rey un poco de espacio para moverse y experimentar. Como ya mencioné, él y yo tendemos a olvidarnos del hecho de que existen otras posibilidades del amor.

Estilísticamente somos muy consistentes, tanto que esta nueva gente quedan bien impresionados. La mujer me pregunta si la podría dar clases de baile. Es en este instante que me doy cuenta que él y yo hemos aprendido a sentir la música.

--extracto del diario de 9F

“Gozar” es una palabra recargada con tantas energías que a veces perdemos de vista qué significa realmente. Para la gente que participa en “el mundo de vida” de La Bruja, por ejemplo, “gozar” está ligado a nociones como *espacio, tiempo, temporalidad, liminalidad* y momentos tan efímeros y instantáneos que normalmente no se repiten ni se reflexionan. Esta percepción del goce, y sus límites con respecto al tiempo y espacio, muchas veces hace que uno se sienta “libre” en otros aspectos. Como consecuencia de estos sentimientos, actitudes como la del descuido frente a riesgos y peligros y el famoso

“vivir el momento” se hacen realidad. Vivir el “momento” es estar en un escenario y hacer un *performance* sin repercusiones; éstas llegarán recién la mañana siguiente. En esta parte propondré el último cuerpo—el cuerpo performativo—utilizando el concepto de carnaval de Bakhtin. Ofreceré unos comentarios de qué exactamente hacen los cuerpos performativos en un lugar carnalesco y liminal como la Bruja, y en la vida en general. Es mi intención armar una discusión del cuerpo performativo para proponer una noción de subjetividades que dista mucho de los otros cuerpos ya expuestos (el cuerpo “homosexual” y el cuerpo “oficial”). Añadiré extractos de las historias de vida de varias personas entrevistadas, junto con partes del diario de 9F⁵⁰ para dar más énfasis a esta “brecha” entre la teoría y la realidad.

En la Bruja cuestiono todo....al final, no sé si me pierdo adentro o si más bien es justamente donde me encuentro conmigo misma....lo único que puedo decir con confianza es que algo está pasando en este espacio, con este grupo de personas—las mismas que suelen llegar todos los fines de semana, a veces con pareja, a veces solos para pescar o simplemente para disfrutar. Es un no-lugar con un fuerte sentido de una no-identidad donde todo, absolutamente todo vale.⁵¹

Para mí, las palabras claves de este extracto son la percepción de “no-lugar” y el sentimiento de “no-identidad”. Curiosamente, estos términos nos remiten otra vez a la teoría *queer*, al rechazo de todo discurso que ya ha sido escrito por la hegemonía. En vez de buscar una descripción, aquí vemos el fuerte deseo de rechazar la posibilidad de

⁵⁰ El diario de 9F fue un esfuerzo de mi grupo de amigos—la mayoría gays—durante unos meses de intentar a documentar nuestras experiencias en la Bruja siempre cuando nos levantábamos al día siguiente en mi casa, departamento 9F. Habrá varios extractos entrelazados en este capítulo para contrastar el análisis académico con lo que podríamos llamar ‘la vida real’. Es mi intención provocar al lector y también introducir en el discurso las emociones, los olores, las caras, y el sudor que uno siente en lugares como la Bruja para que el lector tenga una mejor experiencia sensorial durante el proceso de lectura. Los nombres de las personas quienes participaron en este ejercicio serán cambiados para mantener su privacidad.

⁵¹ Extracto del diario de 9F.

hacerlo, y más bien hacer una performatividad *queer*.⁵² Pero no podemos perder de vista la pregunta más importante: ¿Es La Bruja un lugar para perderse o para poder ser quien uno “realmente” es? Es una pregunta compleja, una que yo siempre termino preguntándome cada vez que llego a mi casa después de una noche intensa de baile, calor, sudor y música. Para contestarla, hay que entrar otra vez en el espacio liminal—en un lugar según Victor Turner donde todas las construcciones de la gente se les borran, y les dejan uniformes para volver a construirse con creatividad, y a interactuar con nuevos poderes que sólo aplican a este espacio.⁵³

Tal vez me guste por esto, por el hecho de que yo puedo soltarme completamente, bailar con quien yo quiera, hacer lo que a mí—y a nadie más—me dé la puta gana. O será que ya nos hemos vuelto tan anti-todo-que-tenga-que-ver-remotamente-con-lo-normal que ahora vivimos en nuestro mundo de locura-convertida-en-puro-placer. Qué delicia. Divina esta sensación: una constante orgía de sentimientos (dulce de leche mezclado con la sal de unas lágrimas arrancadas con una facilidad sorprendentemente tierna). Parece que—algunos por primera vez—estamos viviendo.⁵⁴

Estamos viviendo. Estas palabras me atacan ahora con una fuerza completamente inesperada. Recuerdo bien: Jorge se había besado con el *bartender* esa noche en La Bruja. Yo, amiga de los dos, jugaba toda la noche como mensajera—diciéndole a uno cómo se llamaba el otro, que no tenía pareja, que si le gustaría “ir rapidito al baño”, cosas así. Normalmente soy capaz de olvidar cosas, pero nunca voy a poder eliminar de mi

⁵² Dice Judith Butler: “Performatividad describe esta relación de estar implicada en lo que opones, este giro que hace que el poder se vuelva contra sí mismo con el fin de producir poderes alternativos, de establecer una disputa política que no sea una oposición “pura”. 241. Traducción mía.

⁵³ Victor Turner, en “Excerpts from the Writings of Victor Turner.” En línea. Disponible: <http://www.creativeresistance.ca/communitas/defining-liminality-and-communitas-with-excerpts-by-victor-turner.htm>

⁵⁴ Extracto del diario de 9F.

memoria lo que terminó sucediendo esa noche. Tomás (el ex-novio de Jorge hace ya casi un año) y yo estábamos bailando una salsita mientras Jorge se había ido ‘al baño’. Yo presentía lo que iba a suceder. Tomás me dice, *voy un momento al baño, ya vuelvo*. Por más que intenté, no lo pude detener.

Tengo un recuerdo bastante borroso del resto de la noche: del taxi a la casa de Tomás (yo estaba viviendo con él, y Jorge, como no era de Quito, se estaba quedando con nosotros durante sus vacaciones), los gritos, el ruido, y unas conversaciones llenas de palabrotas que yo ni siquiera conocía. Espero nunca volver a experimentar ese terror. Esa noche Jorge se fue de la casa y nunca más volvió.

Sí, nuestro Bruja (creo que, después de haber sido cliente frecuente por tantos meses, que tengo el derecho a por lo menos una semi-apropiación), un lugar basado en un espacio donde todo vale, pequeño e íntimo, lleno de gente gay, *straight*, bisexual y sexualmente insegura, bailadores de todo tamaño y porte, gente ecuatoriana y extranjera, y todavía otros—como yo—quienes pertenecen a un grupo de nómadas sin nación. Un lugar donde este increíble *feeling* de ‘todo vale’ ejerce un poder abrumador y transformativo sobre sus ciudadanos nocturnos. Y un espacio construido donde por medio del parpadeo de las velas, el boom-ba-doom-boom-boom del bajo, y la mezcla líquida de sudor, alcohol, y los movimientos del cuerpo humano, hacen que la lujuria y el deseo sean los seres supremos sobre el razón y el cerebro.

Parece que nos gusta perdernos así. O tal vez entremos en este espacio para ser transformados en nosotros mismos, para experimentar, aunque sea por un momento, la libertad total para ser quien queramos, y para vivir lo que nos provoque, para convertirnos en todo lo que nos es prohibido en otras situaciones y

circunstancias. Puede que nuestros \$5 con derecho a dos tragos sea una entrada mucho más poderosa—una entrada efímera en una comunidad de vicios normalmente prohibidos, una experiencia seductora donde reina el cuerpo sobre el cerebro, donde menos vale el tamaño del vocabulario de uno que el lenguaje corporal de giros, manoseos y gemidos. Nos reunimos en la Bruja para una mirada efímera de cómo sería la vida sin límites.⁵⁵

Creo que las palabras hablan por sí solas, y no es mi intención tratar de respaldarlas con teoría o minar su importancia. Lo que quisiera hacer, en cambio, es usar el concepto del carnaval de Bakhtin para describir un mundo concebido sin reglas donde reina la auto-definición, para enfatizar la importancia que debemos darle a los testimonios de los entrevistados, y a las palabras del diario de 9F. Entretejiendo esta teoría con las palabras de los entrevistados, aparecerá un espacio nuevo—un no-lugar, tal vez—donde predominan los manoseos, las caricias, y la ironía sobre los discursos “oficiales” y las conductas “apropiadas” en la vida.

El trabajo de Bakhtin sobre lo carnalesco se centra en un análisis de las novelas de Francois Rabelais, un autor francés quien, para Bakhtin, encapsula mejor que nadie la tradición del humor folclórico. En *Rabelais and His World* encontramos una larga y detallada discusión sobre los temas de la risa, el lenguaje popular, y el cuerpo grotesco como aparecen en las obras de Rabelais. Pero mientras el increíble trabajo de Rabelais sirve como inspiración literaria para Bakhtin, se puede argumentar que su gran importancia es su rol de vehículo para que Bakhtin pueda explorar con una profundidad abrumadora el concepto de los espacios fronterizos (*borderlands*) y liminales: entre lo oficial y lo no-oficial (lo popular), lo de arriba y lo de abajo, el Estado y el pueblo, entre

⁵⁵ Extracto del diario de 9F.

otros. Bakhtin se encuentra en este intersticio, contemplando, como hemos hecho tantas veces en *La Bruja*, cómo sería una vida sin reglas, sin expectativas, llena de risa y de cuerpos gozando plenamente.

Participar en el carnaval es vivir en el sentido más vulgar, más carnal, más real. Es dejarte llevar por el viento de lo impetuoso, de lo instantáneo y de lo placentero:

¡Y cómo agarra esta gente! Después de habernos ubicado bien en la pista de baile y habernos echado un buen vistazo a los demás, él y yo empezamos a movernos suavemente según el ritmo y los sonidos de los demás cuerpos. Desde el principio percibimos que la gente nos miraba. Capaz la culpa tenía la camiseta bien apretada que yo llevaba puesta—la que dice *'my boyfriend is the coolest'* que me encanta ponerme para ver las reacciones de pura confusión de los demás. O tal vez fuera por el misterio que él y yo siempre logramos engendrar—el quien-exactamente-son-estas-personas-un-hombre-una-mujer-bailando-tan-sensualmente-juntos-en-un-bar-gay, la historia que nos encanta escribir una y otra vez. La historia, de hecho, que ahora sabemos de memoria, la historia que hemos construido juntos palabra por palabra, lágrima por lágrima, beso por beso. Sin embargo, sigue siendo una historia confusa para nosotros, la manera en que solemos perdernos en la música, la tendencia que tenemos de ser tan cómodos con nosotros mismos que a veces nos olvidamos de la existencia de los demás con tremenda facilidad. La historia donde nos entendemos sin prestar atención.⁵⁶

En su introducción al libro, Bakhtin empieza a dar su versión del espacio carnavalesco:

⁵⁶ Extracto del diario de 9F.

Carnaval no es un espectáculo visto por la gente; viven en ello, y todo el mundo participa porque su idea fundamental incluye a todos. Mientras dura carnaval, no existe ningún tipo de vida fuera de ello. Durante el tiempo de carnaval, la vida sólo está sujeta a sus leyes, es decir, las leyes de su propia libertad. Como consecuencia, carnaval es la segunda vida de la gente, y su base de organización es la risa.⁵⁷

Hay que repensar y profundizar, entonces, la primera aproximación que hice en la introducción al “mundo de vida” de La Bruja donde dije que “la única regla de La Bruja es que no hay reglas”. Cabe hacer una especificación según lo que acabo de señalar de Bakhtin. En La Bruja hay reglas, pero son sus propias reglas (códigos, digamos) que se aplican solamente a este espacio fronterizo, y que hacen que toda esta performatividad *queer* no solamente sea posible sino que sea “libre y bienvenida”:

...y hablando de manoseos, en La Bruja he descubierto que son muy saludables, sobre todo porque representan una excelente cura para el aburrimiento, también conocido como cotidianidad (especialmente cuando no te las das con tu pareja...jejejeje). Son la mejor forma de despertar del sueño/pesadilla de la monogamia, te abren las puertas al excitante mundo de la infidelidad, de los taxis en la madrugada o en la mañana siguiente, de lo divertido de pasar dos días con la misma ropa. Es un poco peligroso, por cuanto no soy precisamente una persona que se entrega a las pasiones sin dejar que éstas salpiquen mis emociones y mis sentimientos. Pero, bueno, creo que es el precio que hay que pagar por vivir de la noche...¿quien sabe qué va a pasar?⁵⁸

⁵⁷ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*. 7-8. Traducción mía.

⁵⁸ Extracto de diario de 9F.

Más adelante, Bakhtin añade:

Se podría decir que carnaval celebró la liberación temporal de la prevalente versión de verdad y del orden establecido; marcó la suspensión de todas las jerarquías, privilegios, normas y prohibiciones. Carnaval era el verdadero banquete del tiempo, el banquete de conversión, del cambio y de la renovación.

Actuaba con hostilidad hacia todo lo que era inmortal y completo...todos eran considerados iguales durante carnaval. Aquí, en el centro del pueblo, reinaba una forma especial de contacto libre y familiar entre las personas normalmente divididas por las barreras de casto, propiedad, profesión y edad.⁵⁹

El énfasis en la igualdad de los participantes (aun siendo un conjunto cuya agrupación normalmente no se daría) y la consecuente ‘liberación temporal de la verdad prevalente y el orden establecido’ sería parecido a ‘la doble vida’ que hoy día sigue siendo una realidad para la mayoría de los gays en el Ecuador. De día una cosa y de noche otra. Y en esta segunda vida hasta el idioma cambia, y según Bakhtin, es en la ‘otra vida’ donde la gente se están comunicando, donde saben expresarse sin limitaciones.

La comunicación, entonces, se puede entender como las interacciones sin temor y sin distancia; uno está libre de las normas y reglas de la decencia y la prudencia. Cuando todos los participantes hayan aprendido a utilizar el mismo vocabulario (en este caso, señala Bakhtin, las profanidades, palabras abusivas, y palabrotas se vuelven el habla ‘oficial’ del carnaval), la comunicación pasa a ser parte de la imagen colectiva del escenario:⁶⁰

Casi al final de la noche—a las 3:00 de la madrugada, de hecho—nos encontramos otra vez en la barra. Me doy cuenta de que tengo la camiseta

⁵⁹ Mikhail Bakhtin, *Rabelais*, 10. Traducción mía.

⁶⁰ Bakhtin 188.

levantada y que hay tres muchachos lamiendo vodka y naranja de mi ombligo. Soy sudor y cansancio y placer y sexualidad. Ellos también están excitados, ebrios del calor, la música, los manoseos y los roces. Es bastante contagioso. Ahora por primera vez todos somos capaces de besarnos y se siente muy bien. Somos una intimidad extraña y estamos conscientes del carácter único de todo esto sólo cuando nos demos cuenta que otra vez la gente nos está mirando. Otra vez están contemplando el refrán de mi camiseta (el que dice '*My boyfriend is the coolest*'), tal vez intentando a averiguar cuál de las lenguas en mi ombligo pertenece a '*my boyfriend*'. Tal vez yo esté pensando lo mismo pero no digo nada. Ahora hay un intercambio frenético de besos y de números telefónicos escritos con prisa en pedazos rotos de servilletas, recuerdos para mañana de un momento que sabíamos que tenía que suceder. Es la última vez que le puedo decir 'adiós querida. Estás más divina que nunca;' mañana si lo fuera a llamar por teléfono tendría que decirle '¿Buenas tardes, Licenciado, cómo le va? Sí, este momento siempre llegará—el instante cuando nos toca decidir si la noche fue real o fantástica.'⁶¹

No quiero sugerir que los cuerpos performativos en *La Bruja* sean iguales a los que participan en el carnaval en el centro del pueblo en las novelas de Rabelais. Sugerir esto sería ignorar algunas de las realidades más importantes de la sociedad ecuatoriana como la homofobia o la necesidad de llevar una doble vida, necesidades que impiden la posibilidad de vivir sin preocupaciones, aunque estando uno dentro del carnaval. En las obras de Rabelais, y en la teoría de Bakhtin, lo carnavalesco era una manera de buscar la libertad y tenerla plenamente, aunque temporalmente; en *La Bruja* es “vivir la vida de

⁶¹ Extracto del diario de 9F

una loca” pero siempre con el miedo de que la otra mitad de la “doble vida” llegará. Es bastante frecuente, por ejemplo, que dos personas que se conocen de afuera (el mundo heterosexual) se topen en La Bruja, y de ahí sucede lo inesperado, verse forzados mutuamente a salir del *clóset* sin quererlo.

El asunto queda claro: participar en el “mundo de vida” de La Bruja implica mucho más que disfrutar de una noche de baile, música y sudor. Qué significa exactamente, en cambio, no queda tan claro. Si se pudiera teorizar sobre estas nociones—la temporalidad, el momento, el goce, el *feeling* de ser presente—las que conjuntamente hacen posible la creación discursiva y real de un “mundo de vida” en la Bruja, ¿cuál sería la cuestión central? Podríamos hablar, por un lado, no tanto de las ocurrencias en la Bruja sino de las consecuencias de una vida así elevada (aunque temporalmente), los riesgos que corren los participantes, y hasta los fenómenos como la infidelidad o el sida. Pero hacer esto sería olvidarnos de la parte más significativa de este mundo, y lo que suele ocurrir adentro, cayéndonos en la trampa de lo que piensan los demás sobre lo que significan un lugar alternativo como éste. Porque la cuestión, al final, debe centrarse no simplemente en entender qué está pasando dentro de este espacio único donde “todo vale”, sino también en por qué sólo pasan estas cosas en este espacio y cuáles son las implicaciones para los que se sienten comprometidos a entrar siempre cuando quieren poder hacerlo.

Yo estaba bailando—meneando, mejor dicho—con Gustavo. Después de tantos meses de amistad, de haber conversado de todo y de habernos peleado bastante también, por fin habíamos llegado a habitar un espacio cómodo, familiar y más que todo, *queer*. En La Bruja somos un constante performance *queer*: dos cuerpos mezclado en una sola gota de goce, con el mismo propósito sin tener que

proclamarlo. Me está frotando ahora con más intensidad. Después, él guía mis labios hasta llegar a encontrar los suyos y antes de que me pueda dar cuenta, nos estamos besando como si fuéramos pareja, olvidándonos de la existencia del resto del mundo. De hecho, ahora somos una pareja.

De repente, siento el cuerpo diferente de Gustavo; se ha puesto frío y sé inmediatamente que ha visto algo con Alberto, su “verdadera” pareja, quien había estado bailando con otro hombre. Me susurra Gustavo: Mari, yo sé que están flirteando. Ve, están por besarse. Como no pude negar que había notado algo entre ellos dos, no se lo pude admitir tampoco. Le dije: Mijito, no te preocupes. Están disfrutando, no más. Dentro de mí, sin embargo, presentía otra cosa.

Después de que cerraron La Bruja, terminamos toditos en mi departamento, el mismo 9F ‘*after party*’ que siempre, todos ya borrachos y cansados y con un poco menos de intensidad. Era la despedida de una amiga nuestra. Cuando se fueron algunos a dejarla en el aeropuerto, nos quedamos unas diez personas, una mezcla peligrosa de parejas y ex –parejas, todos hombres gay y yo. Una mezcla bien *queer* pero definitivamente conocida. Lo que pasó durante esta fiesta no es tan relevante como las consecuencias que llegaron a tocar la puerta la siguiente mañana. Yo me había acostado con Tomás y Gustavo en mi cama, mientras los demás se habían echado por todos lados de la sala cubiertos con varias sábanas, cobijas y hasta manteles. Resulta que Alberto, en su rabia hacia la reacción de Gustavo, se había acostado con Adolfo, un mutuo amigo nuestro, en el piso de mi casa. Adolfo era demasiado sensible: lo había admitido a Tomás y a mí el día siguiente.⁶²

⁶² Extracto del diario de 9F.

Lo que pasó después fue una larga semana de debate interior fuerte: contárselo a Gustavo y romper todas sus nociones del “amor” y la posibilidad de la “fidelidad” para una pareja gay, o esperar a que se lo contara Alberto mismo. La situación empeoró bastante, y terminamos en un fuerte debate sobre qué significa la amistad. Yo había escogido cuidar los sentimientos de Gustavo y protegerle; ahora sé que estaba equivocada. Actualmente Gustavo tiene otro concepto de qué tipo de relación se puede dar entre dos hombres gay, una visión que desafortunadamente no incluye las palabras “amor” ni “fidelidad”. Más que todo, aprendimos la distinción entre los códigos de la performatividad *queer* en “el mundo de vida” de La Bruja, los cuales habían sancionado los besos que nos dimos con Gustavo, y las reglas de la sociedad que impidieron que una sola mirada entre Adolfo y un tipo desconocido en La Bruja sea permitido. Luego entendimos un poco más de lo que significa una relación *queer* en La Bruja. Sin embargo, queda pendiente la siguiente pregunta: ¿Podrá uno tener verdaderas amistades dentro del mundo gay, o siempre habrá miedo de revelar demasiado, de ser juzgado, y de experimentar la infidelidad? Me lo explicó así un entrevistado:

Si una persona gay quiere buscar amigos no encuentra la persona confiable entre las personas gays...entre los gays, amigos amigos, no hay. Conocidos, sí. En el mundo gay, siempre lo que predomina es la envidia. Por lo menos tratamos de buscar a alguien como amigo, contarle los problemas...y siempre es ‘no te preocupes’ y más adelante ‘imagínate que este muchacho hizo esto, que el otro....’y como este mundo es tan chiquito toda la gente va a saber.

Por eso es que a veces escogemos como amigos mas a las personas heterosexuales que las mismas personas gays. Además, hasta llegamos a tener una doble

intención porque si necesitamos hablar con alguien, y este alguien no es gay, no le vamos a decir ‘él’ (hablando de la pareja) sino ‘ella’ para que esta persona no vaya a decir ‘¿este es un gay y ahora qué hago?’ Así es que nosotros intentamos ocultar el género sexual de esta persona y describimos una mujer, una mujer que no existe...para que esta persona nos escuche y nos apoye en algo. La desconfianza se trata de la sociedad en la cual nos movemos...Tratamos de ocultarnos o por lo menos mantener una apariencia por cosas del trabajo, por que se mueve con otro tipo de gente...no quiere involucrarse con la comunidad gay. No entiendo exactamente el motivo. Por un lado, se sienten felices que son gays. Pero por el otro lado les da vergüenza de gritarlo, soy gay...⁶³

Vemos aquí la increíble brecha entre ciertas aproximaciones explicativas y la realidad. Eribon teoriza que los gays necesitan las amistades dentro del mundo gay en Europa para reinventar la familia perdida. La mayoría de la gente gay que conozco en el Ecuador, en cambio, prefieren quedarse en el *clóset* y vivir con su familia (o estar ‘en el *clóset*’ y pensar que los demás no saben nada) a arriesgarse con otras personas gays que pueden resultar “desconfiables”. La subjetividad gay y la auto-invencción resulta no ser susceptibles a ser teorizados fuera de su contexto real.

Hay cuestiones sobre la identidad que quedan por contestar. ¿Cuáles son las implicaciones de definirse como homo, hetero y hasta bisexual en una sociedad donde el placer está controlado y regulado? ¿Cuál sería la diferencia de definirse como *queer*—lo cual, como ya hemos visto, implicaría una perpetua re-invencción y rechazo de las normas en una performatividad constante—y aprovechar las regulaciones del placer para buscar

⁶³ Entrevista personal. Quito, Ecuador.

nuevas maneras de gozar que eviten la posibilidad de ser regulado al no ser siquiera identificable?

Al final, “gozar” es simplemente “gozar”. En La Bruja la gente interioriza la imagen de un cuerpo sin reglas, sin límites, sin atención prestada a las consecuencias. Es un espacio *queer* según la definición de David Halperin, entendido como “una relación antitética a lo normal.”⁶⁴ Es por eso—concluyo—que llega todo tipo de gente a La Bruja, gente con un sinnúmero de identidades sexuales y preferencias sexuales. Todo está ligado a una búsqueda de placer en lugares nunca antes explorados. La gente en La Bruja no está resistiendo al discurso dominante; se están posicionando en un lugar que ni siquiera es reconocido por la hegemonía. Por eso no aplican las reglas normales sino otros códigos de la plena libertad. Por eso también el ambiente de La Bruja está tan cargado con pasiones y energías, lo cual hace que las ocurrencias sean únicas y las consecuencias múltiples.

Para concluir, quisiera ofrecer mi opinión personal, el resultado de múltiples noches bailando en La Bruja, de haber participado en la anticipación de quiénes estarán, y la decepción cuando nunca llegan estas personas. He presenciado actos de violencia provocados por la envidia, o simplemente por los besos de un desconocido. He visto el poder que tiene este lugar, el poder de transformar a alguien en un personaje nocturno, y el sentimiento de la liberación total de ser quien se es. A veces La Bruja provoca lágrimas; otras veces gozamos al máximo. El alcohol, la música, el sudor, y la vida temporal sin consecuencias mezclan para hacerse un cóctel divino, uno que nos encanta tomar y dejarnos llevar por los efectos.

⁶⁴ David Halperin, 62.

En La Bruja me convierto en un cuerpo *queer*. No tengo que definirme; de hecho, no es mi propósito definirme. Bailo con quien me dé la gana—hombre, mujer, o a veces en grupos aun más *queer*. Disfruto porque sé que, aunque algunos siempre me estarán juzgando dentro de la discoteca, las reglas se tienen que quedar afuera. Al final, no creo que importe si en La Bruja puedo ser quien quiera, o más bien me puedo convertir en la persona que realmente soy.

Al final me preocupan los cuerpos. Me preocupan los cuerpos *queer* en el Ecuador, porque es un posicionamiento que nunca ha sido articulado. Me siento un poco como Eve Ensler, creadora de la famosa obra “Los monólogos de la vagina” cuando ella empieza: “Me preocupaban las vaginas. Me preocupaba lo que se piensa de ellas y, aun más lo que no se piensa... Necesitaba encontrar una especie de contexto, de comunidad, de cultura de la vagina. Existe tanto misterio y tantas sombras que el tema se asemeja a un Triángulo de las Bermudas del que nadie regresa para contarlo”.⁶⁵ ¿Puede ser que yo haya creado una comunidad de *queers* aquí en Quito, que como Eve Ensler yo me haya atrevido a no solamente identificar el silencio pero romperlo? Ojalá fuera tan simple. Ojalá no fuera tan difícil ser *queer*.

⁶⁵ Eve Ensler en Reynon Muñoz, “Los Monólogos de la Vagina: Y Para Nosotros Qué?” Biblioteca Babab. En línea. Disponible: <http://www.babab.com/no04/vagina.htm>

Una conclusión queer...

Eran las tres de la madrugada. Habíamos llegado recién a mi departamento después de una noche de goce intenso en La Bruja. El decidió quedarse a dormir conmigo porque estaba peleado con su pareja. Esta noche había tomado demasiado; cuando se emborracha se pone aun más honesto y abierto, quitándose todos los pelos de la lengua. Yo sólo pude pensar en mi cama, en cuán cansada me sentía, totalmente desgastada. Pero él tenía otra cosa pensada, otra conversación que íbamos a tener, sea como fuese, me guste o no. Y esta conversación sería la conversación más difícil de mi vida. Empezó así:

--Mari, no es justo que no dejas que las personas—tus amigos más íntimos—te conozcan. O sea, quién eres?

Recuerdo sus palabras como si fuera ayer; también recuerdo mi increíble cansancio y incapacidad de responderle. Sin embargo, él insistió:

--Mari, en serio, tantas veces que hemos salido a La Bruja, y tu bailas y gozas y regresas aquí sola a tu casita, o con las locas (mis amigos gays), y nunca te atreves a definirte, a decirnos qué quieres, qué necesitas...esto no es la amistad.

Con esta última declaración, yo sabía que tenía que responderle, aunque en ese momento sólo pensaba en los sentimientos de rabia hacia él, en el *'feeling'* que me daba su ataque verbal. Lo que terminé diciéndole fue algo así:

--Pues, mijito, acuérdate bien de las primeras conversaciones que tú y yo tuvimos sobre este tema. Si no me equivoco, tú no me decías nada—ni una sola palabra—sobre tus sentimientos de inseguridad, el miedo que tenías de ser descubierto, de nunca poder ser quien eres, etc. Eso fue después de tres meses de supuesta amistad, una cosa que no

puedes negar. Durante toda nuestra relación, yo siempre te he sido honesta, fiel, y especialmente respetuosa con todas las decisiones que has tomado. Hemos vivido momentos sumamente difíciles y fuertes, y para que me ataques ahora con esto...no. Lo siento mucho pero no soy así.

--Pero entonces, Mari, explícame una cosa. Si tú no sabes quién eres ni qué quieres, ¿cómo puedes decir que te conoces, que no te molesta ser así? Y además, ¿cómo puedes tener la expectativa de tus amigos, por decirte algo, que no se quejarán de tus comportamientos?

--Mijito, basta. No te debo una explicación en absoluto. ¿Qué piensas de mí? Te digo una cosa, mijito, y después me voy a acostar. Yo me considero una persona bastante fuerte, con algunas expectativas de qué quisiera de esta vida, y qué haré para lograrlas. Esto no quiero decir, sin embargo, que tenga que ponerme un afiche con mis preferencias sexuales y las personas que me las pueden satisfacer. NO. De hecho, es al revés. Busco placeres en la gente, en las experiencias. Me enamoro de las personas, de lo que está afuera y adentro, y esto no significa que no me vaya a conocer. Desde mi perspectiva, es una declaración que me conozco bien, que no tengo miedo de no caber dentro de las categorías—sean normales o anormales—diseñadas e implementadas para disuadir a la gente justamente de la búsqueda que estoy haciendo yo, por ejemplo. Así que, mijito, si esto te hace sentir incómodo y enojado conmigo, pues, lo siento mucho. Pero soy como soy y nada más.

La conversación duró unos treinta minutos más, pero creo que basta con esta pequeña muestra de la frustración que sentíamos los dos. Yo estaba increíblemente frustrada y decepcionada con él, un amigo íntimo desde mi primer día aquí en el Ecuador, un amigo con quien había vivido un sinnúmero de experiencias complicadas y fuertes con

respecto a las sexualidades y las masculinidades aquí en el Ecuador. Pensé que habíamos llegado a entendernos—tras fronteras, nacionalidades y sexualidades—pero yo estaba equivocada. El, en cambio, estaba tan exigente conmigo con su necesidad de reclamarme por mi propia incapacidad de definirme (que, irónicamente, es exactamente cómo me defino) que no pudo ni siquiera escucharme. Simplemente no podía ser ser que yo no tuviera una identificación con una identidad sexual.

Lo que aprendí esa madrugada de la conversación con mi amigo fue tomar conciencia en “carne propia” acerca de mi propia condición de *queer* en este mundo, especialmente en América Latina. Ser diferente es una cosa—ser gay, por ejemplo, en un mundo heterosexual con una historia tan arraigada de machismo y un concepto concreto de los roles de género. Ni ser normal ni anormal sino algo completamente distinto, sin embargo, resulta ser una propuesta teóricamente posible pero prácticamente imposible en la cotidianidad. Ser *queer* es una decisión voluntaria de no ser entendida.

Propongo que La Bruja es un espacio *queer* donde todo vale y donde los cuerpos *queer* pueden gozar y experimentar sin reglas. Sin embargo, proponer un espacio *queer* y prácticas *queer* termina distando mucho de lo que sería proponer una identidad *queer*. En otras palabras, puedo ir a La Bruja para experimentar la vida “sin reglas”, para hacer lo que me da la gana, pero siempre teniendo presente que es un espacio temporal, que las fronteras no se nos van a borrar completamente.

Decir esto es terminar con una propuesta incompleta. Desde el comienzo, yo sabía que correría un riesgo en intentar a tratar de la teoría *queer* en un lugar que ni siquiera tiene un fuerte movimiento gay y probablemente nunca lo tendrá. Era de esperar que crear un mundo *queer* y teorizar sobre el carácter de su existencia iba a ser un ejercicio fuerte y problemático.

Sin embargo, me pareció importante —y todavía me parece—intentar a hacerlo por algunas razones, las cuales no he podido abandonar. En primer lugar, si probablemente cambios drásticos tales como la aceptación de la posibilidad de otras sexualidades no como patológicas sino como simples opciones no vayan a suceder en los próximos años, por lo menos aquí en el Ecuador, otras maneras de efectuar cambios se vuelven aun más importantes. De ahí que mi propia opción política, con énfasis en la palabra escrita y el valor del diálogo abierto, cobra más fuerza..

En segundo lugar, y relacionado a lo anterior, considero el valor de arriesgarse. Entiendo perfectamente que con esta tesis estoy rompiendo unas reglas—la más obvia transgresión es mezclar lo personal y lo académico— lo que hago desde mi incapacidad de entender la epistemología como algo que no tenga que ver con lo cotidiano también. Y creo que he mantenido a lo largo de todo este trabajo las razones por haberlo hecho.

Y por último, está mi fuerte deseo de hablar por los que no han tenido la oportunidad de hablar, de romper algunos silencios que resultan ser más duros que los discursos de la homofobia y el machismo en sí. Al final creo que todo esta tesis se puede resumir con esto: esto no ha sido más que el producto del fuerte deseo de hablar—de gritar, más bien—acerca del increíble ruido y poder del silencio.

Bibliografía

- Austin, J.L. How To Do Things With Words. Cambridge: Harvard U Press, 1975.
- Bakhtin, Mikhail. Rabelais and His World. Translation Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- . The Dialogic Imagination. Ed. Michael Holquist. Translation Caryl Emerson and M. Holquist. Austin: UT Press, 1981.
- Bayly, Jaime. No se lo digas a nadie. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- Bourdieu, Pierre. La dominación masculina. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Buckland, Fiona. Impossible Dance: Club Culture and Queer World-Making. Middletown, CT: Wesleyan UP, 2002.
- Butler, Judith. Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'. New York: Routledge, 1993.
- Crimp, Douglas. Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics. Cambridge: MIT Press, 2002.
- “El sida, imparable.” El Comercio. 2 diciembre, 2003: C7.
- Eribon, Didier. Reflexiones sobre la cuestión gay. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Enslar, Eve. En Reynon Muñoz, “Los Monólogos de la Vagina: Y Para Nosotros Qué?” Biblioteca Babab. Online. Disponible: <http://www.babab.com/no04/vagina.htm>
- FEDAEPS. Movilización nacional VIH/SIDA: Tratamiento y calidad de vida. Una propuesta para la acción. Quito, May 2003.
- Foucault, Michel. La historia de la sexualidad I: la voluntad del saber. México D.F.: Siglo veintiuno, 1977.
- Halperin, David. Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York: Oxford U Press, 1995.

- Miller, D. A. "Secret Subjects, Open Secrets." En The Novel and the Police. Citado en Eve Sedgwick, *The Epistemology of the Closet* (Berkeley: UC Press, 1990) p. 67.
- Parker, Andrew and Eve Kosofsky Sedgwick, eds. Performativity and Performance. New York: Routledge, 1996.
- Red Intersectorial de Adolescencia y Sexualidad (RIAS). Miedos, placer y dignidad humana: reflexión acción sobre VIH/SIDA.
- Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." En Stimpson, Catherine R. And Ethel Spector Person, eds. Women, Sex and Sexuality. Chicago: U of Chicago Press, 1980.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. Epistemology of the Closet. Berkeley: UC Press, 1990.
- Singer, Linda. Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic. New York: Routledge, 1993.
- Smalec, Theresa. "Theatres of Memory: The Politics and Poetics of Improvised Social Dancing in Queer Clubs." Postmodern Culture May 2003. En Linea. Disponible: <http://jefferson.village.virginia.edu/pmc/current.issue/14.1smalec.html>
- Sontag, Susan. Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors. New York: Doubleday, 1990.
- Stevenson, John. "Former Duke Student Sues for 2001 Rape." The Herald-Sun January 16, 2003.
- "Text of Pentagon's New Policy Guidelines on Homosexuals in the Military." New York Times 20 July, 1993, p. A16.
- Tompkins, Jane. "Me and My Shadow," New Literary History 17 (Spring 1987): 169-178.
- Turner, Victor. "Excerpts from the Writings of Victor Turner." Online. Disponible:

<http://www.creativeresistance.ca/communitas/defining-liminality-and-communitas-with-excerpts-by-victor-turner.htm>

Watney, Simon. Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1987.

Zîzêk, Slavoj. "Multiculturalismo". En Jameson, Frederic y Slavoj Zîzêk. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998, 137-188.