



ERNESTO MECCIA

Los últimos homosexuales

NUEVA
EDICIÓN



ediciones UNL / EUDEBA

Los últimos homosexuales

ITINERARIOS
ESTUDIOS SOCIALES

ITINERARIOS
ESTUDIOS SOCIALES



ERNESTO MECCIA

Los últimos homosexuales



ediciones UNL / EUDEBA

Nota a esta edición

La nueva edición de *Los últimos homosexuales* es una edición ampliada. Recoge investigaciones realizadas entre 2007 y 2011 (que dieron origen a la primera edición) y las ensambla con los resultados de nuevas investigaciones realizadas entre 2012 y 2020. La obra inicia con un prólogo y una introducción a la presente edición y, luego, tanto los capítulos de mi autoría como los escritos contextualizadores siguen esa línea de tiempo.

Bienvenidxs.

EL AUTOR

PRÓLOGO
A LA NUEVA EDICIÓN
DE LUCAS RUBINICH*

Verdades del corazón comprendidas por la razón

I

El mundo de la Sociología puede suscribir sin ambigüedades la frase de Baruch Spinoza mentada en el póstumo *Tratado político*, en la que proponía «no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas» (1986). En verdad, no supone un esfuerzo aceptarla puesto que se trata, al fin y al cabo, simplemente de hacer lo que hay que hacer en este oficio, que es poner todos los recursos teóricos y metodológicos para objetivar un complejo y a primera vista interminable flujo de acciones humanas y construir un objeto analítico que mínimamente diga algo iluminador sobre las relaciones sociales. Claro que, asumido lo anterior, la tarea no es sencillamente «soplar y hacer botella». La advertencia recurrente y quizás primera en estos ámbitos es no subestimar la irremediable implicación del analista en la vida social, con sus sentimientos, con sus experiencias y sus morales, ya que a veces de manera sutil, y otras no tanto, resultan en barro empantanadores que dificultan la

*\ Profesor titular de Sociología General y Sociología de los intelectuales en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Exdirector de la Carrera de Sociología de la UBA.

posibilidad de honrar el precepto spinoziano. Por supuesto, a menos que en la experiencia, en la práctica, se desplieguen con inteligencia y sensibilidad los medios, que no son sino elementos fluidos y flexibles para —al decir de Pierre Bourdieu (1993)— respetarlo.

La Sociología, en su corta vida de disciplina moderna, se ha ocupado de analizar de diversas maneras las mil y una formas en que se expresa la opresión en las sociedades humanas y ha atendido también a los procesos de cambio que posibilitaban ya la liberación, ya la atenuación de viejas relaciones de opresión. Por ello resultaría poco atrayente recordar que siempre las situaciones de opresión son situaciones de sufrimiento humano, tanto como insistir en que los cambios en esas relaciones pueden producir a veces alivios concretos y celebraciones, y otras, desconciertos, de acuerdo con el momento del proceso o la posición que esa franja de los dominados ocupa en esas relaciones de dominación. Sin lugar a dudas, para los conocedores de la teoría social esto efectivamente pueda no sorprender. A menos que se decida agregar la siguiente acotación: no siempre el análisis sociológico que da cuenta de los desacomodamientos en las relaciones de dominación puede hacer visibles, en tanto elemento constitutivo del objeto analítico, la ambigüedad, el desconcierto, las diversas maneras de procesar la situación y, si se quiere, los sufrimientos que de ello resultan en las prácticas de algunos agentes sociales concretos de las franjas de los oprimidos. Y lo que es más seductor todavía es que este objeto analítico pueda dar cuenta no solo de las prácticas regularizadas que permiten la construcción de subgrupos sino también de la singularidad pensada como un producto histórico social.

Esto es lo que consigue el libro de Ernesto Meccia. A partir de una referencia empírica construye analíticamente una colectividad, luego reflexiona acerca de cómo esa colectividad transita la compleja situación de desacomodamiento

de aspectos del sistema opresivo y allí despliega cuestiones fundamentales de la teoría social.

La referencia empírica es homosexuales de la ciudad de Buenos Aires que, debido a su condición y al momento histórico que les tocó transitar, debieron vivir experiencias de fuerte estigmatización y, como es posible que ocurra en las situaciones de opresión, se las arreglaron de la mejor manera que encontraron para no ser enteramente el otro que el predominio cultural exigía: forjaron lazos en la semioscuridad para seguir andando, espacios clandestinos de ejercicio de mínima libertad; construyeron afectos que se dibujaron como marcas imborrables en tanto se fueron tejiendo en la adversidad y en prácticas que en ese contexto eran, se las viviese así o no, de resistencia; diseñaron, en ese proceso, espontáneas y sutiles señales de identidad entre aquellos que debían realizar un ejercicio de cotidianidad «normal» en el mundo del trabajo y en ámbitos familiares, imaginando formas para burlar acciones censuradoras y represivas tanto del Estado como de la sociedad. En propias palabras del autor y muy contundentemente, se describe el núcleo del problema para aquellos que portan esa mochila cultural: «pensaba que en algo todos se parecen: deben hacer frente a una situación, están ante las puertas de un porvenir que tiene una textura muy distinta de la que tenía el pasado del que provienen, es más, del que cada uno es producto. ¿Cómo harían esas personas para ubicarse en el presente?» (Meccia, 2011).

Dos aspectos que quiero destacar de las diversas lecturas factibles de este trabajo. El primero es la perspectiva sutil, que permite dar cuenta de las complejidades de la acción humana cuando se consideran situaciones de opresión. Perspectiva que evita los reduccionismos implícitos en los análisis de los grupos oprimidos, como sucede cuando se recurre a un uso con sesgo unidireccional de categorías como obediencia, sufrimiento, castigo, cuerpos dóciles,

disciplinamiento. En el objeto analítico que construye Meccia hay sin lugar a dudas sufrimiento. Y de hecho, entonces, castigos diversos (morales, jurídicos, policiales, societales...), pero lo que aquí se toma en cuenta recurriendo a la experiencia de los protagonistas es cómo, frente a esa situación, se arma con toda su ambigüedad una colectividad de sufrientes que antes de convertirse en una colectividad con una causa explícita es, en los hechos, un espacio fraterno de contención, de disfrutes comunes, habilitador y promotor de transgresiones. Colectividad producida por la condición común de estigmatizados que, en la práctica, confronta con el mandato moral que les propone que sean otros. Y es a partir de estas experiencias que potencialmente se posibilita la transformación en colectividad discriminada consciente de su discriminación y dispuesta a la lucha política.

Norbert Elias dirá que los bichos sociales somos moneda y por eso circulamos reproduciendo un orden, pero también somos cuño y creamos nuevas monedas. Somos reproductores y simultáneamente creadores, aun en mínimos gestos quizás no conscientes, gestos creadores que no necesariamente resultan compatibles con el orden predominante. Sobre todo, cuando los creadores estigmatizados encuentran lazos que pueden no habilitar una lucha política pero sí a desplegar formas cotidianas que le impidan perder su condición humana. Se indaga en este trabajo —y eso es lo valioso para los estudios sociales— cómo se va conformando un humus que habilitará la respuesta política a la opresión.

El segundo aspecto tiene que ver con cuestiones teórico-metodológicas. Es la realización de lo que se habla mucho en ciencias sociales pero cuesta transformar en objeto analítico productivo: el cruce entre biografía e historia que de distintos modos está presente en todo el trabajo. No obstante, en el capítulo 5 este cruce se vuelve mucho más interesante para la teoría social, porque se recurre a la singularidad

como producto histórico social. Se recurre a una trayectoria que es, sin lugar a dudas, singular; y a la par que la entiende como resultado de ese humus de colectividad que sobrevivió en las sombras, esa trayectoria posibilita iluminar con su extrema particularidad, en tanto producto histórico social, distintas cuestiones de las relaciones sociales en una situación de desacomodamiento de las relaciones de opresión.

II

Diversos trabajos informados por la teoría social se han formulado interrogantes que, al fin y al cabo, son grandes preguntas sobre los momentos en que la opresión para la colectividad de los dominados comienza a desnaturalizarse, sobre cuáles son los elementos que producen pequeñas habilitaciones que no implican necesariamente confrontación. El paso de lo que Meccia llama colectividad sufriente a colectividad discriminada. Y es en el abordaje que toma en cuenta los desacomodamientos primigenios del orden, cuando se atiende a veces implícitamente a los sentimientos de esa débil colectividad, a su intuición de reconocerse similar a los otros sufrientes, gestos mínimos que no son simple obediencia pero sin lugar a dudas tampoco, en principio, pueden pensarse con los sentidos aceptados de rebeldía

En las primeras décadas del siglo xx, Max Weber (1992) se preguntaba: «¿Cuándo y cómo obedecen los seres humanos? ¿En qué justificaciones y en qué medios externos se basa esta dominación?». Cuarenta o cincuenta años después, un buen lector de Weber, Barrington Moore (1996), definía el otro costado del objeto analítico al sostener que la tarea «consiste en determinar cómo los seres humanos (...) vencen el sentimiento de inevitabilidad y cómo puede tomar su lugar un sentimiento de injusticia». Y reafirmaba con una

buena pregunta: «¿Qué es lo que les da el coraje para romper parcial o totalmente con el orden social y cultural en el que están insertos?». Quizás sea necesario remarcar que estas últimas son preguntas y planteos dirigidos a dar cuenta de situaciones resultados de acumulaciones un tanto azarosas, que tienen que ver, o pueden tener que ver, con el desencañamiento de un proceso y no con el acto espectacular del cambio que resultare de la culminación de ese proceso.

Y si hay un momento mítico de este problema, que —vale insistir— no es sobre la figura clara y bien delineada del orden o del cambio sino sobre el desacomodamiento primigenio y sutil del orden, es la historia de Tersites. El oscuro y grotesco soldado griego que aparece en el canto II de *La iliada* y que llamó la atención de diversos analistas clásicos y contemporáneos. Tersites, «el hombre más feo que llegó a Troya», descrito como bizco y cojo de un pie, con hombros encorvados que se contraían sobre el pecho, y con una cabeza puntiaguda cubierta por rala cabellera. La antítesis de la belleza griega de cuerpos armónicos es la figura que reclama la vuelta a la patria y manifiesta a toda voz contra el absurdo de esa guerra por una mujer. Interpela y descalifica a Agamenón, el jefe, descendiente de dioses. El plebeyo habla del sufrimiento de sus iguales y de los exagerados privilegios del jefe y llama a volver a las naves. Es el único momento en *La iliada* en el que hay un parlamento de un vulgar soldado. Situación primigenia porque es la novedosa contestación a un orden claro, contundente, casi natural, un desafío no solo a la autoridad de Agamenón, sino a la misma estructura de autoridad (Homero, 1996).

Pero claro, el relato de este desafío no tiene (y no puede tenerla), por las características del protagonista, una forma clásica y legítima de gesto heroico. Es una situación que puede ser objeto de burla, grotesca en un sentido literal. Y sobre todo por el fin de la historia, que es descrita en unos

pocos versos cuando Tersites es «puesto en su lugar» por Ulises. Este, luego de increparlo duramente por charlatán y por atreverse a disputar con los reyes, lo castiga con el cetro de Agamenón en la cabeza y en la espalda, y advierte que lo castigará con más fuerza si continúa con sus delirios. Tersites, dolorido por el golpe, vuelve a sentarse, turbado, mientras seca unas lágrimas. Algunos de sus compañeros se muestran afligidos, pero el resto ríe con ganas, y no falta quien celebra el castigo propinado por Ulises para que en el futuro no se repitan esas situaciones de desobediencia.

Y aunque no puede ser ni siquiera una derrota heroica, se atiende a esa escena quizás para dar cuenta de la significación de un gesto de mínimo desacomodamiento. Del mismo modo que ese gesto tampoco es el resultado de una locura individual, sino la expresión de rostros de dolor e insatisfacción, de maldiciones cotidianas casi secretas de guerreros aqueos que extrañan su tierra, de murmullos temerosos, de un malestar colectivo que no puede ser nombrado sino como sufrimiento ni transformado en práctica de constestación; el sentido que expresa la actuación de Tersites acrecentará ese sentimiento de incomodidad que trasciende lo individual, y quizás en algún momento encontrará formas que posibiliten una actualización práctica con fuerza cultural y política y pueda intervenir en la lucha.

Porque, en verdad, no hay sentimientos en abstracto, etéreos. Se trata de memoria de experiencias, de prácticas concretas. Y las maneras que tiene la memoria, no de manifestar su decidida actualización en prácticas, sino su latencia, es en la ambigüedad, y tal vez en alguna confusión de agentes sociales a los que les llega la sensación de algo que parece sugerir un sacudimiento al sentimiento de inevitabilidad, pero que no puede convertirse en otra cosa por ausencia de cuerpo social fuerte que lo exprese, o porque es una colectividad social en la que se comparten situaciones

y también valores, aunque el peso de la moralidad dominante no habilita a que se manifiestan más que a través de la práctica y murmullos que se extienden y otorgan alguna contención.

Esta colectividad con ambigüedades, fundamentalmente sin causa que pueda ser transformada en bandera, tiene sin lugar a dudas, y a su particular modo, sus Tersites. No se paran en este caso frente a la autoridad y reclaman, pero burlan riesgosamente esa autoridad. En las llamadas teteras, en los oscuros y algo tenebrosos baños de las grandes terminales de ferrocarril, en algún baldío, en un descampado suburbano. Tienen, como Tersites, algo del patetismo de protohéroes que no portan una bandera que les otorgue un yo más seguro de sí mismo. Como Tersites, estará la posibilidad de que sean golpeados, ya no por el cetro de un campeón sino por el bastón de un policía, o por el puño de alguien que se indigna como manera de canalizar su frustración social y cultural o, peor, por quien reacciona contra sí mismo después de haber cometido un acto que le resultó placentero y su moral no puede procesar.

La posibilidad de ser humillado está incorporada al monitor sociológico de cada uno de los que conforman esta colectividad. Monitor que nosotros portamos, que nos sirve para entender el mundo de la vida cotidiana por signos que no necesariamente son visibles a primera vista para un forastero cultural. Las distintas formas de la humillación están incorporadas como posibilidad, pero, como personajes de la picaresca acostumbrados a moverse disimulando muchas de sus acciones, ellos saben, o por lo menos presienten, que si hay voluntad de dar la pelea los actos riesgosos son parte de la batalla. Y de alguna manera en estos Tersites se va conformando una mochila cultural que encuentra erotismo en ese hecho riesgoso por conseguir placer. Y entonces es un placer que, fortaleciendo el yo de estos singulares

pícaros de una colectividad sufriente, se extiende a todo el proceso que implica el acto riesgoso.

Así las cosas, la noción de obediencia para estos oprimidos no parece resultar enteramente pertinente. Podrá serlo en los momentos en que lo requiera la actuación frente al orden dominante, o cuando este se imponga por la fuerza. Cuerpos sufrientes y dóciles porque seguramente, como se ha dicho, el castigo está en el aire y puede hacerse realidad en cualquier momento. Pero cuando estos agentes sociales por obra del deseo se transforman en Tersites, sus cuerpos se convierten en el cuerpo de un particular pícaro de un ejército sufriente que debe sortear obstáculos y entrar clandestinamente en una zona débil del territorio enemigo. Todos los sentidos están en situación de alerta máxima, el cuerpo, cuando está entrenado, trata de ser lo más preciso posible. Y en ese entrenamiento se acopiaron relatos de experiencias de otros que conocían la arena y probablemente también fracasos propios. No hay obediencia, el cuerpo sufriente es, en esas situaciones, cuerpo desafiante. Porque está imponiendo la realización, lo haga como lo haga, resulte como resulte, de una práctica estigmatizada.

Hay al fin una colectividad a la que se puede volver. Hay un lugar social y cultural para que el pícaro descanse de sus aventuras, para el reposo del guerrero. La verdad, la noción de obediencia o un uso reduccionista del concepto de dominación dicen poco de esta colectividad e ignoran formas de desacomodamientos del orden que quizás no sean la resistencia o la rebeldía en el sentido clásico de la sociología política, pero indudablemente son prácticas disruptivas para el orden moral predominante. Queda claro para todos, para los que acompañan esa moral predominante y para quienes la transgreden. Son resistencias ante un orden, y claro que son actos de rebeldía que lo desafían. Lo que le otorga relevancia política o, si se quiere, prepolítica, es

que no son actos sueltos, expresan a una colectividad que en los hechos lleva adelante, en la relativa clandestinidad, un estilo de vida compartido y censurado por ese orden moral predominante. Y si no es posible observar esto no se entiende la complejidad de la acción humana como la pudo entender Meccia, con sagacidad analítica pero también con sensibilidad humanística y —diría— sin temor a exagerar y avalado por varias lecturas del trabajo, con afecto. No se entiende fundamentalmente aquello tan importante para dar cuenta del carácter de lo dominante y de los procesos de cambio social en particular que reafirmaba, ya de viejo, el profesor y sociólogo de la cultura inglés, Raymond Williams (1997), cuando sostenía que «ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana».

III

No hay quien, de los que transitamos por el mundo de la Sociología, no haya pronunciado alguna vez, o al menos haya escuchado pronunciar (y asentido), esa frase escrita por Charles Wright Mills en 1959 que afirma: «Ningún estudio social que no vuelva a los problemas de la biografía, de la historia y de sus intersecciones dentro de la sociedad, ha terminado su jornada intelectual». Lo cierto es que, como se ha dicho, no es fácil lograr un objeto analítico donde esas intersecciones sean elementos constituyentes y vitalizados de ese objeto. Lo macrosocial como referencia desde el análisis de un caso, y esa referencia general que permita el mejor entendimiento de una trayectoria, o los análisis de grandes estructuras que recurren a experiencias cotidianas

de algunos agentes sociales particulares para corroborar o, eventualmente, mostrar ciertos desajustes en la cultura predominante de esa estructura, pueden localizarse en un sinnúmero de trabajos. Es menos habitual encontrar objetos de análisis que estén constituidos de manera fluida y productiva por lo que Wright Mills llama intersecciones. Y es probable que los intentos, si no fallidos, no del todo exitosos, ni siquiera se propongan ser exitosos en el sentido que acá se le quiere dar. Simplemente porque el sesgo en una u otra dimensión no opaca los objetivos de trabajos que, por otra parte, no se han propuesto encontrar mediaciones o atender al nivel mesosocial porque quizás no disponen o no consideran necesario disponer de herramientas conceptuales que trabajen sobre este nivel para lograr lo que aquí se considera una eficaz relación biografía–sociedad.

Esta relación eficaz la consigue Ernesto Meccia valiéndose de recursos casi habituales de la Sociología, vitalizados en tanto en cada abordaje están presentes informando el análisis las intersecciones entre biografía e historia. Recurrir a las diferencias que establece Merton entre grupo, colectividad, y categoría social, le permite analizar un proceso de cambio sociocultural con sus variaciones encarnadas y que produce dislocaciones observadas a través de esta encarnación en trayectorias de vida. Definidos muy rápidamente, los atributos más importantes para decir que una formación social es, en el caso del primero, un grupo, «son la posesión de objetivos en común y la entrada voluntaria al mismo» (Meccia, 2011); respecto de lo segundo, la colectividad social, en cambio, se refiere a «la existencia de personas que tienen un sentido de membresía y/o solidaridad en virtud de compartir valores y/o situaciones comunes y —de gran importancia» reafirma Meccia— «la no voluntariedad de verse adscripto o incluido en ella». Este concepto es usado con frecuencia para aludir a la existencia de minorías sociales. En el tercer caso, las

categorías sociales, estas pueden definirse como «agregados de personas marcadas por situaciones similares de posesión (edad, lugar de residencia, pautas de consumo, etc.)» (Meccia, 2011). Al fin, la intensidad, el grado de relación con otros agentes sociales que permite distinta fortaleza del lazo social o casi ninguna es el elemento que aquí va a adquirir un peso significativo.

Las personas estudiadas comparten situaciones y valores y Meccia las incluye en una colectividad social, aunque plantea una diferencia considerable entre un primer momento en que la homosexualidad es una experiencia prerreflexiva, la de «el amor que no osa decir su nombre», una colectividad sufriente, y el otro escenario en que comienza a producirse un paulatino impacto del trabajo de las organizaciones políticas en la vida cotidiana y ocurren transformaciones políticas y jurídicas. Allí la colectividad es discriminada. Es un momento de creciente visibilidad social de la colectividad, intensificado inclusive por una tragedia como fue el sida. Las dos son situaciones de colectividad; las personas, de modo más fuerte o más débil, están con los otros. En un primer caso, como sufrientes, en la clandestinidad, sin voces públicas que las expresen y con las presiones morales, profundas inhibiciones y culpas que implican no poseer una visión alternativa hecha discurso, tampoco banderas, iconos, rituales que hagan de esas personas una colectividad relativamente consciente de sí misma. En un segundo caso, posibilitado por ese humus previo, se transforma en colectividad discriminada que lucha por su visibilización y reconocimiento. Por último, el período de la desdiferenciación, «un proceso de atenuación generalizada en la percepción de las diferencias sociales de alto impacto en el imaginario y las relaciones sociales» (Meccia, 2011). Las políticas de visibilización de lo que Meccia llama el período *pregay* fueron atenuando esa imagen de «abstracto temible contaminador

y amenazante, en un real no igual al resto de la sociedad, pero tampoco tan diferente». Esa situación produce la lógica que denomina de desenclave, que implica desenclave espacial, desenclave relacional y desenclave representacional. Para decirlo muy rápidamente, luego de la experiencia homosexual, la colectividad sufriente, sucedieron experiencias que apuntaron a la visibilización de esa colectividad y se fue convirtiendo en una colectividad discriminada, el momento pregay, y por último el proceso de desdiferenciación que transforma a la colectividad en mera categoría social, el período gay.

La pregunta sobre qué les pasa a aquellas personas que en su trayectoria de vida atravesaron estos distintos momentos está en el centro del trabajo. Pero es cierto que al responder qué les pasa y al responder con un objeto analítico que incorpora productivamente las intersecciones biografía-sociedad dice mucho de esas subjetividades, pero también posibilita pensar, y muy productivamente, sobre el cambio social y cultural en general. En todos los momentos del trabajo está presente esta cuestión, pero adquiere una significación particular en lo que hace a la especificidad del trabajo sociológico en el capítulo 5, porque el recurso para decir algo sobre el cambio social y cultural en los grupos humanos es una singularidad y, si se quiere, una singularidad extrema. Como se verá, también trabaja con tipos ideales weberianos y es pertinente para dar cuenta de la diversidad en el marco de ciertos climas predominantes, pero en el capítulo 5 se analiza una trayectoria, un caso que es distinto del resto, y que lo es tanto en la colectividad sufriente como lo será en la manera de enfrentar la disolución de la colectividad. Lo analiza sin disimular la singularidad, encontrando en ella elementos que permiten explicarla pero igualmente recurriendo a esa excepcionalidad para entender las distintas situaciones por la que atraviesa. Y es necesario remarcar que

un abordaje de estas características supone todo un desafío porque debe superar barreras, tanto más poderosas en la medida en que no necesariamente se perciben como tales, porque es lo dado, cuestiones sobre las que no se formulan interrogantes. Se trata, al fin, de prenociones, pero no de cualquier prenoción, sino de doxas con autoridad cultural.

IV

Las ciencias sociales no constituyen un espacio de fáciles acuerdos. Y cuando existen diferencias no se trata simplemente de desacuerdos superficiales. En su conocido libro *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn (1971) sostenía lo siguiente:

El haber pasado un año en el seno de una comunidad formada en su mayoría por científicos sociales me enfrentó con problemas que no había anticipado y que se referían a las diferencias que existen entre tales comunidades y las de los científicos naturales entre las que fui educado. Sobre todo, me sorprendió el número de desacuerdos abiertos, así como su alcance, en torno a la naturaleza de los problemas y métodos científicos legítimos.

No es aventurado conjeturar que uno de esos puntos de desacuerdo, y también, si se quiere, generador de relativo desconcierto, que se manifiesta en el propio campo, aunque quizás se produce porque de alguna manera se quiebran las fronteras de las ciencias sociales, es el de la evaluación de la singularidad. Específicamente, aquí se filtran elementos neorrománticos que conforman doxas circulantes por diversos espacios del campo cultural y con peso significativo en zonas de las humanísticas que tensionan la tradición de la teoría social y sobre todo adquieren fuerza en lo que hace al estudio

de minorías en donde se entrecruzan confusamente diversas militancias y trabajos de los llamados estudios culturales.

Es verdad que la forma más rápida de descartar la singularidad en la Sociología es simplemente considerarla insuficiente para decir algo sobre el mundo social estimando que los intentos resultan en pinturas costumbristas no problematizadoras de la complejidad de ese mundo. Pero sin lugar a dudas están y son muy significativas las experiencias que aquí en particular interesan, en las que la renuncia a la singularidad como elemento de análisis no asume la forma de indiferencia subestimadora sino que, por el contrario, lo extraordinario porta allí una carga que resulta en que se le profese una especial atención. Se la coloca en un podio por su carácter excepcional, y puede ser, bien excepcional monstruoso, que desacomoda reglas básicas del juego social, que destruye tabúes morales de la sociedad, o bien lo excepcional como expresión de algo que puede mentarse de distintas maneras en el mundo contemporáneo pero es más preciso hacerlo con lo que los elementos persistentes de la tradición romántica nombran como genialidad. Por un lado, entonces, los análisis que se ocupan de las instituciones de dominación y su capacidad de producir tanto la excepcionalidad como la demonización de esa excepcionalidad, y, por el otro, diversos acercamientos de ciencias sociales y las humanísticas al mundo del arte en los que, por el carácter constitutivo de ese mundo, directamente se la celebra. Pero en ambos casos que aquí interesan la particularidad es que se renuncia a la explicación puesto que, con argumentaciones diferentes, se sostiene que se trata de hechos que escaparían al conocimiento racional.

En la presentación *Yo, Pierre Rivière*, de Michel Foucault y colaboradores, sobre el caso del joven que a principios del siglo XIX degolló a su madre, su hermana y su hermano, se advierte que se ha decidido «no interpretar el discurso

de Rivière ni imponerle ningún comentario psiquiátrico o psicoanalítico» (Foucault, 1976). Entre otros argumentos, «porque no era posible hablar de él sin mencionarlo en uno de esos discursos (médicos, judiciales, psicológicos, criminológicos) de los que, partiendo de él, queremos hablar». Y dirán que en tanto se hubiese intentado «le habríamos impuesto esa relación de fuerza de la que queríamos mostrar el efecto reductivo». El remate tiene mucho de las miradas de fascinación ante la excepcionalidad de las obras artísticas: «Por último, y sobre todo, por una especie de veneración, y quizás también de terror por un texto que debía acarrear cuatro muertes, no queríamos sobreimponer nuestro texto a la memoria de Rivière. Nos sentimos subyugados por el parricida de los ojos rojizos» (Foucault, 1976).

Con respecto a la excepcionalidad artística como hecho inapresable mediante los recursos de la racionalidad, quizás no haya indicador más claro para observar que efectivamente se trata de un discurso fuerte en los espacios culturales prestigiosos, que no es solo un mero residuo romántico que habita en un arrabal de la cultura, que la cita de Hans-Georg Gadamer que Bourdieu despliega al inicio de su libro *La reglas del arte*. Dice Bourdieu: «¿Hace falta citar a Gadamer que en el inicio de su “arte de comprender” parte de un postulado de incomprendibilidad o, por lo menos, de inexplicabilidad?». Y transcribe:

El hecho de que la obra de arte represente un desafío lanzado a nuestra comprensión porque escapa indefinidamente a cualquier explicación y que oponga una resistencia siempre insuperable a quien tratara de traducirla en la identidad del concepto, ha sido precisamente para mí el punto de partida de mi teoría hermenéutica. (Bourdieu, 1995)

Esta negación de la posibilidad de análisis de singularidades por parte de voces prestigiosas del campo académico

y cultural no implica que no existan construcciones de la teoría social y ejemplares análisis de casos que refuten estas miradas. Po supuesto, la manera en que Bourdieu elabora conceptos para abordar el mundo del arte da cuenta de lo primero, pero para lo que aquí interesa es más pertinente recurrir a los análisis de casos concretos. Es posible citar dos que sin lugar a dudas resultan ejemplares. Cada uno se ocupa de singularidades en puntos contrapuestos del espacio social, con miradas más o menos similares, y los objetos analíticos que construyen las revelan como productos histórico-culturales que puede ser explicados y que a la vez resultan poderosamente iluminadores del mundo social y cultural que los ha producido. El primero es el trabajo de Carlo Ginzburg publicado en 1976 en el que se analiza la vida de un humilde molinero del Friuli (Domenico Scandella, conocido como Menocchio) condenado por la inquisición por sostener ideas originales sobre la creación del mundo («todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y estos fueron los ángeles; y la santísima majestad quiso que aquello fuese Dios y los ángeles»). Es evidente que ni sus ideas ni su capital cultural adquirido eran enteramente típicos de un campesino de la época. Sin duda, una singularidad. Pero, como sostiene Ginzburg (1991), la singularidad tiene sus límites precisos: «De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación».

El segundo es el análisis de Norbert Elias sobre Mozart. En 1991, apenas seis meses después de la muerte del autor, se publicaba en Alemania producto de la tarea que venía realizando el editor sobre sus escritos. En ese trabajo hay minuciosidad para dar cuenta de los elementos sociales en el sentido más amplio, cultivadores de lo que corrientemente se conoce como genialidad. Se trata de dar cuenta de cómo la

naturaleza genial es, por supuesto, una naturaleza cultivada. El subtítulo, antes que celebrar el sentido corriente de la palabra, se dirige a ese objetivo. Porque dirá Elías: «El destino individual de Mozart, su destino como ser humano único y también como artista único, estaba influido hasta límites insospechados por su situación social, por la dependencia propia del músico de su tiempo, de la aristocracia cortesana». Y habría que agregar que ese tiempo era de transición.

La mención a estas obras significativas de las ciencias sociales y los debates implícitos o explícitos que plantean hacen evidente el tipo de obstáculos que es necesario sortear para arribar a un resultado productivo. El problema, en fin, puede ser planteado de manera clara formulando el siguiente interrogante: ¿cómo se le hace decir cosas significativas sobre la sociedad o sobre una porción de esa sociedad que obviamente lo ha producido, a un caso, a una trayectoria puntual que, encima, tiene destellos de singularidad? Y la respuesta es: se hace como hicieron los trabajos citados anteriormente y como hace Ernesto Meccia en el capítulo 5 de este libro.

V

Ernesto analiza la trayectoria o, si se quiere, para decirlo en términos conceptuales pertinentes, la carrera moral de una persona homosexual, Tommy, quien vivió intensamente los distintos momentos que implicaron un proceso complejo de cambio político y cultural relevante. Tommy tenía 56 años al fin de ese proceso, cuando los lazos que había construido de manera informal lo que llegó a ser una colectividad consciente de su discriminación (levantado banderas políticas y transformando esta situación en un problema público), se disolvió en tanto colectividad discriminada y se normalizó

convirtiéndose en una mera categoría social. Fue también el fin trágico de su vida.

Ese proceso de cambios, a la vez que deja marcas en las personas que transitaron esos distintos momentos, también ellas contribuyen a conformarlo. Esto puede percibirse, palparse, entenderse, en la sutil construcción de un objeto sociológico que, ciñéndose a esta biografía, puede dar cuenta tanto de las complejas y diversas determinaciones de órdenes opresivos como la creatividad humana frente a ellos. Y la creatividad humana no necesariamente como parte de respuestas que, encarnadas en colectivos, se transforman en creatividad política. No: también hay respuestas que pueden ser o no exitosas y que, inclusive, lograrán sostener más o menos a la integridad personal de quienes las llevan adelante si hay o no lazo social que las contenga. Porque de eso se trata este específico análisis sociológico. Se ocupa de alguien que en momento de la colectividad sufriente desplegó una serie de prácticas, de experiencias, para burlar el orden que los instaba a incluirse en las formas de vida que el patrón dominante sobre sexualidad en la sociedad reconocía como normales. Claro, no eran prácticas únicas, solo que Tommy las realizaba con audacia, seguramente con el placer que daba percibirse y ser percibido como un jugador singular. Un profeta épico sin banderas trascendentes, solo con una mochila de experiencias de transgresión de la opresión que se comparte con los seguidores. Un profeta épico que en momentos de visibilización, cuando la comunidad sufriente se transforma en comunidad discriminada se convertirá en un profeta ético. El que puede contar lo que fue esa comunidad de sufrientes, las aventuras de saber moverse en las oscuridades de la opresión. Esa mochila es altamente productiva en el primer momento, porque es la transferencia de herramientas para moverse en el mundo, en ese mundo que los estigmatiza, también lo es cuando la colectividad

se va transformando y mediante luchas políticas logra visibilizarse y comienza a haber un relajamiento del estigma, porque es la historia que ayuda a fortalecer una identidad. Un actor singular de la dramática picaresca de la colectividad sufriente que es también un narrador orgulloso de esa mochila es un saber que se transforma en capital político cultural. Pero cuando la colectividad se disuelve, cuando la discriminación se relaja y, sobre todo, cuando se flexibiliza en la zona de Buenos Aires en la que Tommy tenía su actuación fundamental; cuando los sectores medios integrados de las nuevas generaciones pueden mezclarse sin problemas con el resto de otros agentes sociales, el capital experiencial de Tommy, la mochila llena de herramientas para actuar en contra de, ya no tienen productividad. Tommy continua en esta situación de disolución de la colectividad siendo creativo. Está acostumbrado y así conformó su sistema de disposiciones para enfrentar al mundo, a ser un luchador contra la injusticia, contra la opresión. Pero claro no es la injusticia o la opresión en abstracto. El sutil análisis de Ernesto nos advierte que su mochila no portaba banderas universalistas, lo que se conformó en él fue un sentido práctico sensible para burlar un orden, el orden que los estigmatizaba en tanto homosexuales, y allí desplegó su arsenal creativo. Su lucha estaba ligada a la existencia de una colectividad discriminada. A esa colectividad se volvía para ser arropado, para contar las penas y las alegrías de la transgresión.

Decía Mao Tse Tung acerca de la posibilidad de éxito de las guerrillas revolucionarias, que estas deberían moverse como pez en el agua entre las poblaciones. Era el lazo social con esa colectividad la que les permitiría seguir funcionando en la clandestinidad, esa colectividad era su retaguardia, su cobijo, un lugar desde donde lanzar un ataque. Si esa colectividad se diluye, si no hay un lazo social fuerte entre ella y la vanguardia, los guerreros quedan librados solos al peligro.

Disueltos por los motivos que fueran los lazos concretos y en ello la complicidad del conocimiento de las señales ajenas para el resto del mundo el luchador queda al descubierto. No obstante, disuelto ese mundo que era su mundo, Tommy no se retira a una soledad desprovista de tensiones. Sigue peleando. Pero solo.

Entonces, el análisis advierte esta situación de dislocamiento. Pelea contra el sistema médico que quiere integrarlo a sus pautas como enfermo de sida e inventa diversas y extravagantes estrategias para vencer la enfermedad. Y si es un luchador entrenado en la clandestinidad, realizar encuentros convencionales aceptados por el mundo no excitan su carácter de luchador. Por eso contra todas las recomendaciones de sus amigos encuentra su espacio en el que hay relativa incertidumbre, clandestinidad, seguramente peligro en los encuentros con desconocidos vía los chats. Sufre ataques de delincuentes sexuales que ha invitado a su departamento, y uno de ellos, al fin, lo mata.

La trágica paradoja tiene un sentido especial cuando la explica Ernesto, que supo darse cuenta de que el buen ejercicio de la sociología no excluye la sensibilidad afectiva, sino que por el contrario le otorga una fuerza inusitada al análisis. Ernesto dice de su amigo Tommy, sobre quien se funda este capítulo: fue «una persona homosexual que no pudo vivir con la discriminación y por eso se las ingenió para combatirla de miles de maneras, pero cuya vida se complicó cuando comenzó a comprobar que se estaba transformando y —tal vez— imaginando que la discriminación podría llegar a no existir. Tal la silenciosa y demoníaca vocación diferencialista que la discriminación alguna vez ancló en su psiquis».

Sin lugar a dudas es así, pero la potencia de este texto y del entero libro, habilita a que mi entusiasmo de lector se proponga continuar este buen diálogo con un objeto que dice las cosas con sagacidad intelectual y cercanía amorosa. Y en

la continuación de este buen diálogo, surge la posibilidad de preguntar por los sentidos que este luchador genera con su práctica, sentidos que de algún modo lo trascienden. Sentidos derivados de esta experiencia de quien se resiste a bajar las armas habiéndose disuelto la colectividad contenedora y en tanto luchador con la mochila cargada de sentido práctico rebelde queda pedaleando en el aire. Porque, aunque la colectividad discriminada construye banderas universalistas, los triunfos parciales aquietan la opresión en distintos espacios sociales, pero con mucha más fuerza en los sectores medios integrados de una gran ciudad. La colectividad se diluye y no hay banderas, por lo menos no efectivas en el sentido de construir colectividad, equivalentes a la radicalidad que suponía violar prácticamente aspectos centrales de la moral predominante de manera casi cotidiana.

No importa que Tommy no reflexionase seriamente sobre ello, pero en empatía con su espíritu rebelde que transmite con sensibilidad este singular análisis sociológico, quizás sea posible imaginar que su nostalgia no es solamente por una etapa del ciclo de vida en la que fue más joven, en la que pudo ser una pícara luz en la oscuridad de muchos sufrientes estigmatizados, en la que incorporó como práctica vital cotidiana situaciones de transgresión a la moral predominante asociadas al peligro de ser humillado, violentado, y encontró placer y reconocimiento por ello en la propia colectividad sufriente en la que se movía, sino que hay algo allí que tiene decididamente una dimensión política. Añoranza con sentido político profundo porque surge ante el vacío de un mundo en donde aquellos con quienes podría continuar alguna pelea se habían aquietado en tanto colectividad y el relevo generacional suponía, en concordancia con situaciones macro, otras formas de relacionamiento. Legítimamente se producía ese aquietamiento mientras las luchas se daban en un marco que implicaba algunos significativos

cambios parciales en el sentido de hacer retroceder la estigmatización y entonces producir progresivamente la transformación e incorporación a la relativa normalidad cultural convencional de una serie de prácticas asociadas al erotismo y al deseo homosexual.

Pero el luchador necesitaba de causas radicalizadas. Quienes leemos este texto nos implicamos con la complejidad del personaje cual si fuera parte de una obra literaria, y entendemos sociológicamente las formas paradójicas que resultan de las determinaciones sociales. En su experiencia singular de audacia vanguardista, adaptarse al mundo convencional de las relaciones visibilizadas era de algún modo molesto. Ese mundo decididamente no le agradaba, quizás porque en la añoranza de su experiencia anterior hay también un sentimiento, no una concepción en sentido grandilocuente, o una definición con claridad ideológica —porque efectivamente no la tenía—, sino un sentimiento. Sentimiento en el que, imbricado en la forma predominante del rechazo, es posible imaginar trazos, elementos no necesariamente asociados, que prefiguran un ambiguo boceto de cómo debe ser el mundo. Su espacio social específico iba a ser fuertemente transformado por la disgregación de la cultura homosexual y el surgimiento de la gaycidad. Y percibía desde allí que, en ese mundo acotado en el cual se habían logrado legítimas y celebradas conquistas y las disfrutaba, había algo que no se visibilizaba en toda su crudeza. Tal vez la persistencia en otros espacios de formas de los tiempos oscuros que continuaban castigando a los diferentes. Había algo en esas propuestas de caminos de igualdad que no terminaba de creer. Si se quiere, el rechazo estaba en imaginar que ese punto de llegada no mostraba todas las cartas, tenía agrietado el erotismo o, por lo menos, la idea de erotismo imaginada por un rebelde. Acaso era la desconfianza frente a algo que asumía la forma de la igualdad abstracta del discurso republicano liberal con todas las consecuencias

reales de persistencia de situaciones diferenciadoras y opresivas. Individuos iguales en abstracto, con distinta posibilidad de ejercer ese derecho a la igualdad ya no por su condición sexual, que será ignorada o atendida de acuerdo con clasificaciones sociales convencionales, diluida jurídicamente en la figura del individuo o ciudadano, sino precisamente por sus capitales sociales económicos y culturales.

Y fue entonces a buscar esas formas que la celebración por lo conquistado disimulaba, las que tenía más a mano. Y las encontró. Quizás podía haber encontrado otras, y en ellas a otras personas del mundo de los desheredados que lo acompañasen en su pelea. Porque efectivamente había sufrientes de otros sectores sociales y estigmatizados por condición sexual con los que el rebelde hubiese empatizado y, en una de esas, hasta reactualizado su papel de profeta épico o, al menos, de hidalgo. Pero no se encontraron. Entonces salió a pelear solo, sin banderas universalistas, con la experiencia práctica del rebelde pero ahora sin contención, sin lazo social. Ya no contaba con una retaguardia activa entusiasta, con una colectividad, por más ambigua que fuera, que le permitiese dibujar algo parecido a objetivos compartidos. Y allí, en esa desesperada y al fin trágica actualización de su capital máspreciado y hasta hace pocos años reconocido por una entera colectividad, su sentido práctico rebelde, en una pelea solitaria, encontró la muerte de mano de los delincuentes sexuales.

VI

El estilo de vida gay escenificado en la película *Fin de siglo*, de Lucio Castro, criticada con sutileza por Alejandro Modarelli (2019), no es seguramente un punto de llegada para quienes se resisten a aceptar el mundo tal cual es. Sin lugar a dudas no lo es para la mirada prerreflexiva de estos

rebeldes prácticos como Tommy. Sobre todo porque se trata de un mundo que forma parte de la cultura predominante donde fundamentalmente la división es entre ganadores y perdedores. Y allí se transparenta una ingenua ajenidad frente al sufrimiento de los otros, el de los perdedores en el reordenamiento clasificatorio que juntó las variables clase y diversidad sexual. Ese mundo de jóvenes gays de clase media con capital profesional vendible en el mercado, que hablan y escriben la lengua internacional, que circulan por espacios específicos del mundo, que alquilan departamentos bajo el sistema global *airbnb* en las zonas gentrificadas de distintas ciudades, permite la construcción de ambientes amables, seguros, estables, para el desarrollo de su vida sexual. Ese mundo legítimamente conformado, y de algún modo deudor de distintas luchas de lo que se había llamado minorías sexuales, es un mundo satisfecho con el lugar alcanzado y, predominantemente también, con el mundo tal como es.

Frente a ese mundo normalizado, convencionalizado y conforme, no es extraño imaginar que, en algún momento de vitalización de las luchas simbólicas, que son luchas de resignificación, existan o puedan existir apuestas con la voluntad política de tomar de la mano a este rebelde solitario que muere violentamente y enlazarlo afectiva y políticamente con esos muchos otros rebeldes sin banderas protagonistas de luchas cotidianas por la imposición de visiones del mundo manifestadas en la pura acción. El rescate de esas prácticas disruptivas con el orden moral dominante de la colectividad sufriente que se vitalizaba en la radicalidad de esas transgresiones es, sin dudas, un elemento fundamental en el reforzamiento de las distintas luchas con voluntad emancipatoria. Y ese rescate es facilitado porque de un devenir fluido y contradictorio, de complejos entrelazamientos de humillaciones, de sufrimientos atenuados por una picaresca práctica, de sentimientos de rebeldía, de desconcierto,

se construyó un objeto analítico que desplegó las herramientas de la razón con sensibilidad y pudo entonces comprender esas zonas que suelen escapársele y que son las verdades del corazón. La necesidad de apropiación productiva de esas experiencias, a fin, hace de este muy buen libro de la mejor Sociología y, precisamente debido a esa condición, una poderosa herramienta de lucha político-cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, PIERRE (1993).** *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, PIERRE (1995).** *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama.
- ELIAS, NORBERT (1991).** *Mozart. Sociología de un genio*. Península.
- FOUCAULT, MICHEL (1976).** *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX*. Tusquets.
- GINZBURG, CARLO (1991).** *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik.
- HOMERO (1996).** *La Ilíada*. Gredos.
- KUHN, THOMAS (1971).** *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- MECCIA, ERNESTO (2011).** *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Gran Aldea Editores.
- MODARELLI, ALEJANDRO (2019).** *La cifra y la resta*. Kilometro 111. <http://kilometro111cine.com.ar/la-cifra-y-la-resta/>
- MOORE JR., BARRINGTON (1996).** *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. UNAM.
- SPINOZA, BARUCH (1986).** *Tratado político*. Alianza.
- WEBER, MAX (1992).** *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, RAYMOND (1997).** *Marxismo y literatura*. Península.

INTRODUCCIÓN
A LA NUEVA EDICIÓN

Los muchachos de antes no usaban nada

Creo que un libro de Sociología puede ser considerado más o menos bueno si se le nota el paso del tiempo, si se puede advertir en qué momento fue escrito, o sea, si pueden señalarse sus condiciones de producción académicas, sociales y políticas. También es bueno si envejece, si se nota que algunas cosas del presente se le escapan. Algunos colegas, sin embargo, sienten que están ante la buena Sociología cuando las obras permanecen invictas, es decir, cuando —teóricamente— sirven para leer situaciones de varios lugares en diferentes momentos distantes entre sí. Yo no, yo desconfío. Estoy más dispuesto a pensar que esa es una obra todo-terreno, necesariamente esquemática y abstracta.

La vigencia, por lo tanto, tiene que ver (y mucho) con lo «viejo», que no significa lo mismo que «vencido». Nada más interesante que reconocer lo viejo de un libro respecto de la actualidad porque la incompletitud incita a buscar una nueva vuelta de tuerca. Y si además envejecido, en un libro de Sociología aparece su autor, si se nota a la legua que el narrador es también protagonista de lo que observa, y que observa obsesionado desde la teoría pero igualmente desde su propia biografía, quedará demostrado que también hay condiciones de producción que son directamente biográficas.

Desde mi punto de vista, reconocer cuáles son las condiciones de producción de un libro supone la renuncia

a cualquier tipo de privilegio; dicho no sea de paso, una penosa práctica académica que estilan algunxs colegas que viven adjudicándose los a los demás, quizás como un medio deseseporado de sacar de la vista los que poseen y reclaman (aunque digan lo contrario). En cambio, yo renuncio: mi libro representa un punto de vista condicionado, en él habló la voz que pude tener; escribí desde una cierta configuración del campo académico, desde cierto momento de las luchas políticas, desde determinadas posiciones personales en esas luchas, y desde cierto momento de mi vida personal. Esas circunstancias fueron posibilitadoras a la vez que limitantes de lo que escribí. Necesariamente el tiempo y el trabajo de los demás me servirán en ocasión de relecturas futuras. Eso para mí es ética intelectual.

Creo que *Los últimos homosexuales* es, por todo eso, un libro desnudo escrito por un autor en similar condición. Y creo que por eso también es desprolijo y sistemático, irreverente y clásico, tremendamente sociológico pero también literario, dulzón y objetivista, moderno y conservador, entre otros atributos contrastantes. Y, por último, aunque sé que no es correcto que lo diga yo, es un libro tirando a bueno, generosamente reeditado por Ediciones UNL y Eudeba.

Apareció en 2011. No esperaba la repercusión que tuvo, algo que aún sigo comprobando en la universidad, en las redes y en algunos espacios de militancia. Hoy por hoy, el misterioso y pegadizo título está adherido a mi nombre definitivamente, como si autor y título fuéramos sinónimos. La inapelable identificación a veces me gusta, otras no tanto. Pero hay placeres que la compensan. Me produce un gozo indecible que haya sido un libro leído por el público no-universitario, por ejemplo, por gays mayores y adultos mayores y/o por sus hijxs, hermanxs, sobrinxs y esposas. Siento que a los primeros los representé, les di la voz que no tuvieron o la que no fue escuchada, y a los segundos les hice

conocer un mundo que, lamentablemente, los protagonistas no llegaron a contarles porque se morían de vergüenza.

Me encanta reivindicarme como un sociólogo ATP (Apto para Todo Público), mucho más para el pueblo gay. Muchas veces los domingos, cuando voy al sauna, sucede que quienes me conocen me señalan y entonces se acercan personas que me interpelan con cuestiones increíbles: por qué le puse ese título, por qué no hago una investigación similar en el interior de Argentina, por qué no escribo *Las últimas lesbianas*, por qué no se reedita, si uno de los entrevistados del libro soy yo camuflado en otro nombre, si voy al sauna a observarlos o a divertirme, si recuerdo tal o cual lugar de los circuitos gays que ya no existen, o por qué dejo que me digan «Mequia» cuando, en realidad, soy «Mecha». Escuché tantas anécdotas confiadas amorosa y espontáneamente (sin la mediación de la entrevista en profundidad) que pienso que, antes de *Las últimas lesbianas*, tal vez debería escribir *Los últimos homosexuales, volumen II*.

El libro tuvo dos clases de recepción: una «idealista» y otra «crítica». Las agradezco, con sinceridad.

La lectura idealista es la que hicieron los lectores que visualizaron una especie de reivindicación de la antigua homosexualidad, entendida como una comunidad perdida en el marco de la implacable ola neoliberal. Los circuitos clandestinos de resistencia bajo la dictadura o la sociabilidad en los primeros años de la democracia, más lo que llamé «ecumenismo social», queriendo significar que la sociabilidad homosexual no contemplaba, en términos tendenciales, los marcadores de clase y que, en ese sentido, era más horizontal, fueron ideas que colaboraron para que esa lectura fuera posible.

Respecto de lo último, me gustaría aclarar que sigo pensando que ese ecumenismo existió pero preciso que mi visión no tiene nada de romántica. Si existía «ecumenismo»

(que sobre todo para mí significa «mezcla») era porque, como se verá en detalle en los capítulos 4 y 7, la sociabilidad estaba concentrada («enclavada») espacialmente, esto es, que solo en ciertos lugares y de un modo altamente codificado los homosexuales podían actuar en tanto tales. La represión transversal de la homosexualidad en el resto de los espacios de interacción social era un factor determinante de esa postal ecuménica que conocimos: gente de distintas edades, de todas las clases sociales y de todas las apariencias en los mismos lugares. Por eso, cuando me refiero a los lugares, insisto en la metáfora del «imán».

Esta aclaración me lleva a otra que tiene que ver con el desarrollo de mis ideas intelectuales. Justamente, entre los motivos más importantes para escribir hace diez años *Los últimos homosexuales* estuvieron las «sobreactuaciones discursivas» que escuchaba y veía durante las entrevistas y conversaciones informales. La homosexualidad era bella. Adjetivos pomposos, recuerdos embellecidos, idealizaciones y racionalizaciones varias me llevaron a entender una idea que desarrollé mejor después: estudiar la historia de vida de los homosexuales es algo distinto de estudiar las formas que tienen esos homosexuales de contar sus historias de vida.

La «vida» es una cosa, la «narración» es otra, aunque la primera no pueda comunicarse sino a través de la segunda. A todas las personas «realmente» nos pasaron cosas; sin embargo, cuando las contamos las empaquetamos en versionados, en moldes que sacamos de esa caja de herramientas que es la cultura. Y esos versionados (fue mi mayor aprendizaje) no representan la falsedad, al contrario, son movidas que la gente realiza para resolver cuestiones de su identidad personal y social, especialmente cuando hay crisis. Los sujetos de mi reflexión vivían un intenso proceso de cambio social, se transformaba un universo ominoso en el cual, no obstante, habían acomodado todas sus fichas para moverse

con seguridad. De importancia: esos códigos empezaban a cambiar cuando ellos tenían más de 45, 55 años, o sea, después de décadas de haberlos aplicado exitosamente.

Era imposible no recordar el *habitus* de Pierre Bourdieu (2007). El *habitus* expresa una forma de pensamiento, valoración y acción subjetiva que se adapta a condiciones objetivas. ¿Qué puede suceder cuando las condiciones objetivas cambian? ¿Cambia el *habitus*? La respuesta puede leerse en este libro: no al mismo tiempo. El *habitus* puede quedar desfasado respecto de la realidad objetiva. Los últimos *homosexuales* iban a sitios de sociabilidad que, realmente, empezaban a no funcionar. En consecuencia, sus códigos se quedaban sin objetos. La suma de esos sitios era, en una medida importante, su mundo, una galaxia. El mundo (con todo lo que representa en términos de orientación sensorial, corporal, relacional) estaba cambiando en modo acelerado. En estas condiciones, es entendible que el discurso de estas personas haya hecho «algo» para tratar de resituarse en medio de la tendencia civilizatoria. Quién soy y cómo soy, preguntas difíciles de responder en medio de las crisis.

A veces, la situación identitaria de los últimos *homosexuales* me recordaba relatos de trabajadores desocupados. Relatos que, desde una decadente actualidad, «rememoran» un pasado de trabajo duro, productivo, y una situación de sanidad vincular y armonía familiar que supera la de la familia Ingalls. En fin, quiero decir que, cuando la situación actual amenaza lo que somos, es probable que se activen en nuestra psiquis lógicas compensatorias que luego anclan en nuestros discursos públicos bajo la forma de una refundación mítica del pasado. Ágnes Hankiss (1981) decía que todos somos expertos en armarnos nuestra propia ontología del yo según el momento de nuestra vida que estamos transitando. Tiene razón. Por eso, las refundaciones míticas tienen estatus de dato sociológico. Todo un aprendizaje para mí.

La recepción «crítica» del libro ha sido la más frecuente. En escritos académicos, en la prensa gráfica y en el periodismo digital, muchas veces se ha presentado a la «gaycidad» (una palabrita que se me ocurrió no recuerdo cuándo) como sinónimo del comercio gay, del marketing, del consumo, de la falsa ciudadanía sexual y, además, como prototípica de las clases medias, blancas y urbanas. Por supuesto que quise significar eso, pero no solamente eso, y tampoco de una manera taxativa.

He leído versiones radicalizadas de esta postura que me generan cierta incomodidad. Los capítulos 4 y 7 documentan con amplio detalle la movida comercial en la ciudad de Buenos Aires por los tiempos del debate y la aprobación del matrimonio igualitario. Pero también documentan con distintas clases de datos que es probable que esa movida tenga más impacto en la mente de un turista extranjero que en la de los gays que viven en Buenos Aires. Por otra parte, me temo que la lectura muchas veces se alimenta de una matriz discursiva apriorísticamente crítica del consumo, algo que intento relativizar en los casos de los grupos sociales originalmente impopulares.

Me parece que el consumo de espacios y de objetos (por parte de los gays o de cualquier grupo) amerita estudios de recepción, es decir, investigaciones que traten de averiguar qué hace la gente con los objetos, para qué les sirven en términos identitarios. Esa cláusula analítica abre las puertas a múltiples lecturas que, a mi entender, son las que faltan; es cierto que puede tramitarse identidad de clase a través del consumo, pero también se pueden tramitar otras identidades de pertenencia que nada tienen de nocivas. En este plano, estimo que la Sociología (no así la Antropología) se ha quedado más enfocada en los estudios de la producción de bienes y servicios.

Pero, por otro lado, no llego a entender por qué tanta crítica al consumo gay y tan poca crítica hacia otros grupos

que han creado culturas de pertenencia a través de la misma práctica. Creo que sobrevuela un sesgo moralista, como sugiere Daniel Miller (1995). Sería bueno advertirlo para que no nos turbe la razón intelectual. El consumo tiene desde hace muchos años mala prensa en parte porque se lo merece, pero también porque antes algunos dijeron qué era lo «necesario», concepto impreciso *ad aeternum* si los hay. Quien critica pasado de rosca el consumo gay estaría diciendo que los gays están viviendo por encima de lo necesario, una frase tenebrosa que alienta a que vivamos con lo que hay. Y sabemos que no siempre hubo discos gays, saunas, bares tribales, arneses, pulseras, camisetas *body fetish* o collar de pinchos.

También la lectura «crítica» me inquieta porque yo no quise decir «esto es la gaycidad» en forma categórica. Sí, en cambio, quise ofrecer pinceladas comparándola con la vieja homosexualidad, en tanto dos formas específicas (lo sigo sosteniendo) de organizar la desigualdad y la diferencia sexual. Cuando escribí *Los últimos homosexuales* estaba plenamente conciente de que se vivía una etapa de cambio social cuyas consecuencias no eran (y aún no son) precisas en muchos sentidos.

Deseo remarcar, sin embargo, una única consecuencia que advierto (neta) en el día de hoy: un impresionante descenso del silenciamiento social de las diferencias sexuales. Hablamos sobre sexualidades provistos de buenos conceptos, los mismos que permiten a muchas personas enfrentar situaciones de discriminación y a personeros del pensamiento arcaico. El nivel de reactividad popular ante este tipo de injusticias que siguen vigentes es novedoso y de ninguna manera algo privativo de los grandes centros urbanos. La metáfora del vaso medio lleno o medio vacío sirve nuevamente como recurso interpretativo para quienes nos gusta hacer balances, que no es lo mismo que festejar.

Esta nueva edición incorpora comentarios a cargo de Mario Pecheny y Lucas Rubinich, dos ineludibles referentes del mundo académico, quienes, además, me acompañan desde hace mucho tiempo, y siempre con actitud libertaria, en el desarrollo de mis ideas y proyectos relativos a la sociología de la homosexualidad. Y también incluye dos nuevos capítulos. En «La nueva meca gay» intenté documentar el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad mediante el estudio de la relación entre el uso del espacio urbano y las formas de sociabilidad gay que expresan y, en simultáneo, alientan. En «El jardín de los senderos que se acortan», ensayo sobre el mismo tránsito al estudiar los procesos de salida del armario de viejos y jóvenes gays. Dos artículos más para pensar la profundidad de los cambios, a veces desdeñada.

En la película argentina *Los muchachos de antes no usaban gomina* (1937), Ponce va con Alberto al encuentro de la Rubia Mireya. La película (clásico entre clásicos) los muestra caminando por la Buenos Aires de la primera década del siglo xx. En un momento, Ponce —asombrado— ve venir uno de los primeros automóviles que circulaban por la ciudad, que había traído un ricachón de Europa. Dice: «Mirá ese loco. ¡Se va a matar! Las cosas que inventan estos gringos. Menos mal que nunca se va a poner de moda». A menudo vinculo esta escena con un artículo de Liliana Viola sobre *Grindr* aparecido en el suplemento *SOY* en septiembre de 2010. *Grindr* (una «idea imposible», «indistinguible de la magia», dice la autora trayendo a Arthur C. Clarke), recién empezaba. Me pregunto cuántos de los lectores de la nota (me incluyo) habremos pensado como Ponce. Un signo de que la sobrecarga cognitiva que suponen algunos procesos de cambio social es resuelta de distintas maneras por la gente.

Por su parte, Roberto (de 77 años, a quien conocerán en el capítulo 7), una tarde en el sauna me hizo acordar de la película y de la nota. Roberto es un peluquero jubilado del

mundo del espectáculo. Me encanta hablar con él sobre los circuitos gays de los años 70 y 80 pero mucho más sobre cine argentino clásico. Es una persona locuaz, muy generosa. Un día le propuse entrevistarle fuera del sauna. Le pregunté si me pasaba su número de celular. No lo imaginaba usuario de Whatsapp pero sí de la telefonía móvil. «Te doy mi teléfono común», me dijo. «Anotá. Los muchachos de antes no usábamos nada».

BUENOS AIRES, 9 DE FEBRERO DE 2020

**Los últimos
homosexuales**
Primeras
investigaciones,
2007-2011

La espesura de este libro tiene el significado de una contribución fundamental a la sociología de la diversidad sexual, y no solo en nuestro medio. Empeñado en interpretar el intrincado fenómeno de la resistencia a las nuevas formas de afección, intercambio y sociabilidad en los grupos de orientación homosexual, el autor realiza un examen notable por el rigor y la agudeza del desentrañamiento. Continuando con las investigaciones que originaron su libro *La cuestión gay*, en donde los conceptos sociológicos utilizados iluminaron el cuadro social de las comunidades gay y las nuevas modalidades de vinculación sobrevenidas a propósito del reconocimiento de la homosexualidad en la Argentina en la segunda mitad de la década 1980, los actuales ensayos amplían la respuesta a los interrogantes cruciales entonces planteados. En efecto, Ernesto Meccia indaga sobre el significado del fenómeno que (sorteando los equívocos maliciosos) podríamos denominar una *inadaptación* a las urgentes transformaciones sociales y políticas de las últimas décadas por parte de un cierto número de individuos homosexuales. ¿Cómo sobreviene y se estabiliza la necesidad de

*\ Socióloga y doctora en Historia por la UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas, Brasil), investigadora principal del CONICET y profesora consulta de la UBA.

ser y permanecer en el cono de sombras marcado por la estigmatización y la marginación? ¿Cuáles son los mecanismos sociológicos que llevan a una adecuación de la conducta que solo se siente segura en el territorio del «enclave clandestino»? ¿Cómo se desiste de las franquías que prometen visibilidad, identificación, reconocimiento y seguridad? ¿Cómo interpretar el malogro de una nueva identidad que se abre paso desde el refugio de una resistencia a favor de otra empeñada en no dejarlo y que está paradójicamente más amenazada? Estas cuestiones son abordadas con enorme lucidez por el autor a quien debo la generosidad de un reconocimiento, el hecho de haberle planteado la «experiencia social de la humillación» y que, asegura, fue un disparador.

De la misma manera que un colectivo brutalmente hostigado como el de los judíos no pudo reaccionar de inmediato luego del fin de nazismo pues, como se ha sostenido, continuaban las huellas atroces de la humillación y los efectos deletéreos de la vergüenza, por lo que hubo que esperar un cambio colectivo posicional de sentimientos; otros colectivos insultados requieren procesos de inversión que suelen ser generacionales. Esto es lo que sugiere Ernesto Meccia, quien delinea categorías sociológicas de gran valor hermenéutico para dar cuenta de lo que acontece con las tres formas identificatorias principales, a saber, «homosexual», «pregay» y «gay».

El enfoque interpretativo de Meccia, cuya eficacia empírica radica en haber realizado un riguroso trabajo de campo con entrevistas en profundidad a diversos sujetos, conduce a pensar que más allá de las economías subjetivas, de lo que se compadece con los resortes de la individualidad y el psiquismo, se alza la frontera de la conexión colectiva o, mejor en plural, de las *subculturas de inscripción*. Las opciones de los sujetos, las decisiones de pertenecer o de rechazar el horizonte representacional de la identificación «gay» —más allá

de sus borrosos límites, de sus entredichos y tensiones— todavía están contaminadas por el turbión de la afrenta. Para los «últimos homosexuales» la vieja ciudadela puede significar el escenario de la oportunidad final, la de donar el ejemplo agonístico de adscripción a una arcadia condenada a la desaparición o al ostracismo.

Este nuevo libro de Ernesto Meccia vuelve a conmovernos por la pericia de las interpretaciones y por el genuino culto a las mejores tradiciones de la «imaginación sociológica». Solo podemos celebrar calurosamente su aparición.

BUENOS AIRES, FEBRERO DE 2011

PRÓLOGO DE
SÉRGIO CARRARA*

Una perspectiva interaccionista sobre la homosexualidad y la gaycidad

Reflexionar sobre el presente en términos sociológicos se ha convertido en una ardua tarea luego de que el descrédito abatió a los últimos grandes sistemas teóricos que las ciencias sociales heredaron del evolucionismo del siglo XIX. Fundados en un racionalismo más o menos explícito, dichos sistemas propiciaron, a lo largo de casi dos siglos, explicaciones que tenían como presupuesto un proceso universal de individualización que conducía, para algunos, a la igualdad social; para otros, a la libertad de pensamiento. Y aún para otros, como en el caso de la teoría marxista, a ambas, simultáneamente.

En las últimas décadas, luego de que dichos sistemas teóricos sobre lo social se eclipsaran, se difundieron teorías sociológicas parciales o de mediano alcance. Es el caso particular del interaccionismo simbólico, cuya perspectiva se elaboró bastante antes de la era en que todo lo que se pretende innovador es precedido por la expresión «post». Las ideas y conceptos desarrollados en el ámbito de esta teoría —como los de estigma, carrera moral, script, desvío, etc.— vienen

*\ Coordinador del Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos CLAM / IMS / UERJ (Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro) y editor de *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*.

mostrándose como valiosas herramientas para diversos trabajos de investigación que buscan comprender situaciones sociales más o menos circunscriptas. Por otra parte, se exige un esfuerzo adicional de los sociólogos que procuran formular interpretaciones más abarcativas, relativas a procesos de transformación o cambio social. En este sentido, el trabajo de Ernesto Meccia tiene la gran virtud de producir, a partir de una incorporación ejemplar de la perspectiva interaccionista, una instigante interpretación del proceso histórico que en los últimos 50 años y en diferentes países occidentales viene removiendo el universo de las «sexualidades periféricas» y, consecuentemente, el de la propia moral sexual.

Aquí la inspiración interaccionista no busca solo iluminar una determinada situación social, sino también el modo cómo, bajo el impacto de múltiples fuerzas económicas y políticas —más allá de eventos contingentes— esa situación se despliega y va transformándose progresivamente al punto de tornarse irreconocible, al menos para algunos de los involucrados. Está en foco, entonces, un proceso histórico cuyo significado sociológico es derivado por el autor, en buena medida, de los sentidos que le atribuyen los sujetos sociales más inmediatamente afectados.

Esa transformación, revela Meccia, es tan radical que para gays y/o homosexuales de más edad el contexto actual aparece marcado por un «claroscuro total». Habría una especie de abismo entre el régimen de la homosexualidad, caracterizado por el sufrimiento, la marginalidad y el silencio; y el régimen de la «gaycidad» —tal como Meccia designa, con mucha propiedad, el contexto contemporáneo— caracterizado por el orgullo, el reconocimiento y la visibilidad social.

El tránsito sobre ese abismo se franquea de manera privilegiada para los que han vivido (o continúan viviendo, toda vez que empíricamente esos regímenes «aún» coexisten) en ambas márgenes y que, por tanto, pueden percibir con

mayor claridad la dimensión de su profundidad. Son estos sujetos, gays y/o homosexuales de más de 40 años que viven en Buenos Aires, los principales interlocutores del trabajo de investigación emprendido por el autor. Al mirar hacia la otra margen —hacia el régimen de la gaycidad— desde el punto de vista del régimen de la homosexualidad, presentan reacciones que podrían ser dispuestas en un continuo que va del más entusiasta deseo de incorporarse al nuevo escenario hasta el rechazo más radical, pasando por diferentes grados de extrañamiento e indiferencia.

Es a partir del modo como se construyen sus historias de vida, muchas de ellas dramáticas (como la de Tommy), y de la manera en que se valora el presente que van develándose los sentidos más generales de esta «travesía». Para el autor, el pasaje hacia el régimen de la gaycidad debe ser entendido como un complejo proceso de «desdiferenciación», que opera en múltiples dimensiones. Está, por un lado, la salida del gueto, entendido simultáneamente como dispositivo de aislamiento social y espacial. A diferencia de los antiguos homosexuales, los gays contemporáneos se vuelven visibles en variados espacios de sociabilidad; y los antiguos espacios exclusivos (bares, boites, etc.), casi clandestinos, se abren al «mundo exterior». Más allá de eso, la desdiferenciación actúa en el nivel de la presentación de sí y de las representaciones sociales. Si, contrariamente a los antiguos homosexuales, los gays de hoy son cada vez menos diferenciables de los hombres heterosexuales —es decir, si su homosexualidad dejó de ser indicada por marcas de feminidad—, en el terreno político, también se exigen iguales derechos, que van siendo obtenidos paulatinamente.

La progresiva incorporación de los sexualmente diferentes a una sociedad inclusiva es vivida y concebida por muchos como una secuencia de «avances» o «victorias». Para otros, sin embargo, representa la mixtura insoportable de un

mapa social y moral que orientaba sus pasos a través de un mundo en el que, a duras penas, habían aprendido a moverse. Basándose en las reacciones de los entrevistados al emergente universo de la «diversidad sexual», Meccia indica, en el plano sociológico, sus consecuencias más inmediatas.

En ese sentido, enfatiza especialmente que la creciente segmentación interna del universo homosexual, según líneas de clase y generación, hace que una configuración social que en el pasado podía ser aprehendida en términos de R. Merton como una «colectividad», pase a constituirse cada vez más claramente en tanto una «categoría social». El precio de la integración a la sociedad inclusiva parece ser, entonces, la pérdida de los lazos de solidaridad y de los inusitados encuentros afectivos y sexuales que el gueto propiciaba.

La descripción y las interpretaciones presentes en este trabajo aportan múltiples contribuciones al pensamiento sociológico. Por un lado, utilizando el instrumental teórico del interaccionismo simbólico para analizar la trayectoria de integración moral de la homosexualidad en las sociedades contemporáneas, viene a renovar los estudios sobre procesos de cambio social. Por otro, en el campo más restricto de los estudios sobre homosexualidad o estudios LGBT, establece parámetros importantes para que pueda entablarse un diálogo empírico y teóricamente mucho más denso. El trabajo de Meccia realiza, en fin, una destacada contribución en el sentido de tornar un poco menos denso el «claroscuro» en el que se encuentran también los investigadores que, como él, buscan producir interpretaciones más generales sobre el proceso de transformación por el que pasa la homosexualidad y en el que todos estamos, de un modo u otro, involucrados.

RÍO DE JANEIRO, ABRIL DE 2011

Comprender y ser comprendido

Creo, ante todo, que nunca y en ningún caso se debe temer ser instrumentalizado por el poder y su cultura. Hay que comportarse como si esa peligrosa eventualidad no existiera. Lo que importa, antes que nada, es la sinceridad y la necesidad de lo que hay que decir. No hay que traicionarlo bajo ningún concepto, y mucho menos callando diplomáticamente por prejuicio.

PIER PAOLO PASOLINI (1997)

LA IDEA DE ESTE LIBRO

Comencé a pensar en *Los últimos homosexuales* hace cuatro años. Desde entonces y hasta este momento, cuando redacto la introducción, luego de haberlo terminado, me sigue pareciendo una empresa arriesgada.

Primer riesgo: la manera sociológica (y solo socio-lógica) en que pienso mi objeto acaso constituya un solitario contraste con ciertas líneas de investigación que dicen tener esa forma, pero que no son mucho más que una extrapolación

mareada de un conjunto de conceptos de filosofía política, teoría literaria y psicoanálisis arrancados maquinalmente de la obra de algunas y algunos teóricos de merecida fama internacional. Mi formación intelectual y mi respeto a los lectores me impiden realizar una mezcla de enfoques de reflexión que no maneje paritariamente.

Segundo riesgo: las coordenadas conceptuales con las que lo abordo bien pueden llevarnos a pensar que el problema que plantea este libro no atañe exclusivamente a los gays y que, en consecuencia, gran parte de mi esquema analítico podría ser aplicado a otros colectivos sociales inmersos en dinámicas de discriminación y de reconocimiento social. Lamentablemente, hoy eso no está bien visto.

En una época en la cual —al menos en nuestro medio— se alumbran objetos de investigación milimétricos para los cuales existiría un dominio de teoría sociológica particular, este libro —segundo riesgo— parecería adolecer de la ausencia de todas las «hondísimas» especificidades que tendrían esos nuevos dominios.

Recuerdo que en una oportunidad me invitaron a dar una charla en un posgrado sobre la obra de Erving Goffman; un alumno —sin antes levantar la mano— prácticamente me gritó que Goffman no había pensado en la homosexualidad y que, por eso, era descartable.

Además de preguntarme si, efectivamente, el impaciente alumno habría leído al sociólogo nacido en Canadá, me inquietó lo siguiente: en sus palabras latía un reclamo, el de una «teoría sociológica del estigma *para* los homosexuales» que, si su pensamiento legitima, es porque también legitima otra teoría *para* las lesbianas, otra *para* las trans, otra *para* los miembros de minorías étnicas, otra *para* las personas con capacidades especiales y otra *para* cada una de las categorías de desacreditados sociales que —como todos sabemos— integran un etcétera descomunal.

No deja de parecerme triste esta parcelación de los objetos sociológicos. Y no es que yo no crea en las «teorías específicas», que son sumamente útiles y ricas (nadie podría sostener con seriedad que la discriminación sufrida por los gays sea igual que la que sufren los integrantes de una minoría étnica), pero tampoco puedo creer que tengan que inventarse conceptos privativos y excluyentes para cada una de las situaciones sociales que constan en el mundo.

Existe allí una gran comodidad científica: es fácil encontrar lo que es distinto. Pero como desde cierto punto de vista todo es distinto de todo, a la ciencia social no le quedaría más que acumular *corpus* conceptuales (disculpas por la exageración) aislados.

De más está decir que una ciencia que opere así —sin capacidad de generar abstracciones ni buscar algún grado de generalidad— se destituiría a sí misma, porque, de seguir avanzando esta coerción taxonómica, veremos desaparecer de la Sociología cosas tales como las estrategias de análisis comparativas, la integración de hallazgos empíricos en teorías comprensivas y será una mala palabra (si es que ya no lo es) presentar hipótesis de mediano alcance.

La idea de este libro nació de los malestares que me expresaran respecto de la sociedad gay un número considerable de personas homosexuales. Sí, de malestares, molestias, quejas, desazones, inquietudes manifestadas por personas «grandes», de más de 40 años.

A raíz de la aparición de *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*, en 2006, se inició en mi vida un largo período de intensa sociabilidad a través del email, el chat y, últimamente, Facebook. Esa intensidad aumentó aún más luego de que comenzara a publicar algunas colaboraciones en el suplemento *SOY* del diario *Página 12* y en la revista *Caras y Caretas*.

Casi todas las desazones tenían como latiguillo que «lo gay tiene que ver con lo comercial».

Esa sociabilidad ampliada incluyó muchas disertaciones en ámbitos académicos, de militancia social y en partidos políticos. Casi siempre cuando terminaba se me acercaban personas también de mediana edad para arriba que me hacían saber sus quejas.

El *tempo* de la escena y la distribución de las personas en el espacio eran siempre los mismos: los jóvenes me saltaban encima enseguida y los mayores se ponían a un costado. Formábamos entre todos un semicírculo, lo cual es la forma sociológica propia de esos lugares de hacer una cola y de respetar los turnos.

Siempre pensé que hacer la cola es una ocasión especialísima para apreciar el estatus social, tanto el que uno cree tener como el que las otras personas nos asignan. No quiero exagerar ni ser mecánico con mis interpretaciones, pero los mayores se colocaban directamente en los costados para esperar. Ellos querían ser los últimos.

Me miraban con expectación, con ternura cómplice: ellos «sabían» que podían hablar conmigo, tal vez porque intuían que yo era un «igual» a ellos debido a mi edad, pero pienso que, más aún, debido a los miles de signos que emanan de mi cuerpo, de mi manera de vestir, de mis dichos, de mi dicción, de mi forma de mirar, en fin, de mi música, es decir, de la particular combinación de elementos que deja sobre la expresividad de las personas una experiencia social duradera. He aquí el sentido sociológico de afirmar que alguien tiene las cosas «a flor de piel».

Decididamente, esa espera me llamaba la atención. Ellos se ponían al costado y esperaban que los jóvenes se retiraran porque necesitaban contarme un nuevo secreto social: «no sentirse a gusto dentro de la sociedad gay, siendo del palo». Entendí, en definitiva, que lo que ellos estaban buscando

era comprensión. Mejor decir: «una nueva comprensión»; la primera la habían solicitado cuando eran más jóvenes, en los años de la clandestinidad.

Como persistente lector de Pierre Bourdieu y apasionado frecuentador de las metodologías cualitativas de investigación social, pensé de inmediato: «acá hay algo... algo muy sociológico». La alusión a la movida comercial gay —entendiendo que innegable para todos nosotros— era, sin embargo, una cortina de humo que tapaba más malestares, más importantes, más profundos, más probablemente indecibles.

Gracias a la deformación que operó en mi cerebro la Sociología, ando por la vida tomando todo como un objeto de estudio, tratando de comprender qué quieren decir las cosas (sobre todo las que no se dicen) y de identificar los mecanismos sociales objetivos que están detrás de ellas, o —como decía Pierre Bourdieu (2007), los «principios generadores»—, no como determinantes pero sí como telón de fondo.

Por eso siempre me cuesta mucho trabajo encontrar respuestas (cuando las encuentro), por eso me enojé con un arrogante colega que trató de resolver esta incógnita de investigación sociológica diciéndome: «Mirá, vos vas a hacer un libro sobre las locas que hicieron mal el *coming out*», como si este afamado proceso no pudiera salir mal, como si sus beneficios fueran automáticos.

Aunque lo que más me dolió fue que el colega no pudiera ver ahí una situación a ser pensada sociológicamente. Lejos de ello, sus palabras me resonaron como un castigo hacia esas personas que el heterosexismo ya había castigado durante años.

Ver a las personas sin los mecanismos: he ahí una terrible deformación del pensamiento sociológico que causa el fenómeno de la «lengua punitiva docta» esa lengua tan de moda en nuestro medio académico; lengua que, impunemente, dice cualquier cosa amparada por un título universitario.

Así comenzó este libro.

Cuando yo imaginaba a *Los últimos homosexuales* no dejaba de hacerme preguntas comparativas en torno a los efectos devastadores de las lógicas de opresión social que pueden perdurar en la psiquis de las personas aun cuando la opresión se haya atemperado o —más improbable— cuando haya desaparecido. También pensaba, más allá de la objetividad y la dureza del entorno opresor, en la capacidad que tienen las personas para fabricarse un lugar —real o imaginario— de seguridad. Por último, pensaba en esas personas viviendo fuera del contexto opresor, pensando en cómo gestionarían o reconvertirían las taras relacionales, afectivas y perceptivas heredadas de la época del ostracismo, sabiendo que es de un facilismo fatal pensar que esas taras pueden desaparecer de la noche a la mañana aun viviendo en el paraíso menos celestial. Un día, con la agudeza que la caracteriza, Dora Barrancos me dijo: «Ernesto: tu libro es un libro de Sociología sobre las humillaciones y sus consecuencias. Sí, sí: humillaciones y consecuencias». Una frase perfecta que nunca voy a olvidar.

Consciente de que los individuos no eligen los entornos en los que viven pero que pueden hacer cosas dentro de él, di rienda suelta a mi imaginación conjuntista. Aparecieron varios personajes: el «loco» que abandona un establecimiento psiquiátrico, el «preso» que abandona la cárcel, el «militante setentista» que quiere pero no sabe hacer política en los años del neoliberalismo (emotivo ejemplo que me regaló Lucas Rubinich), el miembro de una comunidad religiosa, cultural o étnica que deja de ser agredido por las leyes del Estado nacional y hasta Pier Paolo Pasolini (expulsado del Partido Comunista y juzgado varias veces por ser homosexual) mirando con un escepticismo único las promesas liberadoras de mayo del '68 y la naciente gaycidad.

¿Por qué no incluir en este conjunto sociológico a las personas homosexuales que en la actualidad tienen más de

40 años y que viven en Buenos Aires o sus alrededores desde hace veinte años?

Pensaba que en algo todos se parecen: deben hacer frente a una situación, están ante las puertas de un porvenir que tiene una textura muy distinta de la que tenía el pasado del que provienen; es más: del que cada uno es producto. ¿Cómo harían estas personas para ubicarse en el presente?, me preguntaba, me pregunto obsesivamente. Y me lo seguiré preguntando porque trabajando para este libro —sin dudas, de final abierto— descubrí que las formas de la ubicación son sumamente heterogéneas, además de transitorias y numerosas. A propósito, mi objetivo es profundizar hasta las últimas consecuencias los planteamientos que aquí me he dado en el marco de mi tesis doctoral.

LOS FINES DE ESTE LIBRO

En un manual de metodología recomendable (*La construcción de la investigación social*), Charles Ragin argumenta que, entre otros fines, la Sociología puede dedicarse a «explorar la diversidad» y a «dar voz» (2007:73).

«Explorar la diversidad» significa algo así como buscar las contracorrientes, o las corrientes subterráneas, o las vidas paralelas de la vida social, o las excepciones que conviven con la regla. Da un ejemplo sugestivo: se dice que los buenos sistemas educativos van de la mano de la prosperidad de la economía de los países. Sin embargo, alerta el autor, se podría, en paralelo a este conocimiento fundado en buenos datos, relevar países que no son prósperos económicamente pero tienen buenos sistemas educativos y países prósperos con sistemas educativos deficientes. El hecho de que exista un patrón general no significa de por sí que no existan interesantes singularidades.

Para nuestro caso, me gustaría plantear que es hora de buscar sociológicamente la otra cara de la gaycidad. Si bien no me permito dudar ni por un segundo de los beneficios que ha traído a millones de personas y a la sociedad en su conjunto, también es cierto que su centelleante luminosidad no permite apreciar que existen corrientes subterráneas de sentimientos colectivos y de pautas de sociabilidad que han quedado invisibilizadas y que, de peculiares maneras, resisten la corriente principal de este tiempo. Las míticas «locas» han perdido prensa o no tienen una buena, pero existen; así como las homosexualidades populares —sospecho— deben seguir desarrollándose en algún lugar que me gustaría visitar. También están ahí quienes teniendo cincuenta años no han hecho el *coming out* (ni lo harán jamás), algunos porque han quedado marcados por el terror a la revelación y otros porque detestan el abanico de nuevas identificaciones legítimas que ofrece la sociedad de la revelación gay.

Casi complementariamente, «dar voz» significa realizar una investigación para elevar al campo de lo visible a los grupos sociales privados de voz pública. En la Sociología existe una rica tradición en estudios de este tipo que han permitido conocer, por ejemplo, la situación social de los enfermos mentales, de las comunidades aborígenes, de los campesinos y de los inmigrantes.

Sobre todo a causa de la epidemia del sida, el campo académico ha dado un impulso muy importante a la visibilización de la no-heterosexualidad, en particular de los gays. Con todo, en la actualidad, noto que la diversificación de temas de investigación sobre homosexualidad no es tan grande como debería serlo. Entre las ausencias deben contarse el tema generacional: el de la adultez y el de la ancianidad. Pienso que el desarrollo de este campo académico de reciente creación, sumado al talento de algunos colegas, podrán corregir esta situación.

Por fuera de la Sociología, la finalidad de «dar voz» me parece preocupante cuando pienso en el trabajo de las organizaciones sexo-políticas. Si vemos la iconografía general con la que tanto ellas como los medios masivos de comunicación se dedican a retratar la no-heterosexualidad masculina, veremos quiénes tienen más imagen y más voz. El tema de todo lo que no es sinónimo de juventud es una gran asignatura pendiente de cara a las prácticas políticas de las organizaciones, cuya «representación» de los homosexuales y de los gays fue y es —lamento decir— bastante sesgada.

LA ESTRUCTURA DE LAS PRIMERAS INVESTIGACIONES

En el capítulo 1 delinearé el perfil sociológico de los «últimos homosexuales». Sostengo que se trata de una subjetividad «homo-gay», es decir, con más o menos elementos provenientes de dos experiencias sociales distintas: la experiencia homosexual y la experiencia gay. Cada experiencia, a su vez, es producto de una lógica (de un régimen) social más amplia. Una lógica social tiene de todo: un imaginario, representaciones, pautas de sociabilidad, territorios, relaciones con la política.

En este sentido, comenzaremos a hablar de «homosexualidad» y «gaycidad». De suma importancia, cada lógica social enmarca la experiencia de las personas de una forma determinada. Por lo tanto el tránsito de una a otra produce procesos de reajustes de los marcos. Las distintas clases de reajustes son formas diferentes de la subjetividad de los últimos homosexuales.

En el capítulo 2 presento siete reconfiguraciones, es decir, siete reajustes posibles de la subjetividad de las personas que vivieron el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad. Así, presento las figuras del «incorporado», del «extrañado», del «neutralista», del «sensato», del «desafiliado», del «replegado» y del «contestatario».

De ninguna manera se propone que esos reajustes sean los únicos. Mucho menos que sean exhaustivos y excluyentes. Sin embargo, consideré necesario plantear esas reconfiguraciones porque funcionan como puntos de orientación conceptual para las indagaciones posteriores. Se ha puesto especial énfasis en remarcar que las «reconfiguraciones» no significan «reconfiguraciones», es decir, rearmados holistas y estables de las subjetividades.

Desde un punto de vista metodológico, he sido bastante plural. Cada reconfiguración se parece a un «tipo ideal» de Max Weber (1997): modelos de subjetividades que, en su pureza, no existen en la realidad. Por lo demás, apuntalé a cada una con materiales empíricos diversos traídos al capítulo con mucha libertad: transcribí mails, charlas por chat, debates en Facebook, e incorporé recuerdos personales de conversaciones oídas en fiestas de amigos, así como también de diálogos entre personas para mí desconocidas oídas en saunas, pubs, *video-cruising* y discotecas.

En el capítulo 3 intento periodizar con pormenores el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad. Es un capítulo complejo que procura poner en juego muchas variables de muy diversa naturaleza; entre ellas, las formas y los lugares de socialización, la disposición de capitales para la percepción del entorno y de uno mismo, las formas narrativas de las percepciones, el paulatino impacto del trabajo de las organizaciones políticas en la vida cotidiana, las transformaciones de los marcos político y jurídico, etcétera.

Las combinaciones de las variables me han llevado a dividir el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad en tres partes: así hablo de la era «homosexual», la era «pregay» y la era «gay».

Como hipótesis subyacente se sostiene la defunción de una pauta relacional propia de una «colectividad social» (homosexual), con todo lo que implica en el plano de las relaciones sociales. La otra hipótesis es la otra cara de la moneda:

la defunción de la colectividad posibilita procesos de desdiferenciación cuyo resultado es la gaycidad, en la cual los individuos gozan de mayores grados de libertad. El capítulo cierra reflexionando sobre la naturaleza de esa «libertad».

El capítulo 4 presenta seis relatos de vida. Parte de una premisa: los «relatos de vida» (*life stories*) tienen una legitimidad propia a pesar de no buscar el relato «objetivo», «real», «desnudo» de lo que vivieron los sujetos.

La legitimidad proviene del convencimiento de que las vivencias del presente transforman las del pasado y viceversa, y que estas transformaciones llevan a «idealizar» (en sentido sociológico) tanto uno como otro. Así, cada relato viene a cuento de cómo en el presente los sujetos sostienen una identidad y de cuáles son sus sentidos de pertenencia y referencia.

El objetivo fue identificar cómo los entrevistados identificaban y caracterizaban períodos en su vida, atentos a las transformaciones del contexto. Si bien mi intención era comparar mi periodización («homosexual», «pregay» y «gay») con las de ellos, jamás las antepuse (ni siquiera las nombré) a lo largo de los encuentros: regla metodológica fundamental. Por último, a cada uno le solicité que sobre una hoja en la que yo solamente había dibujado una línea de tiempo marcara los años de duración de los períodos y pusiera con palabras clave sus características más sobresalientes.

Nota metodológica: salvo en un caso, realicé entrevistas en profundidad. Invariablemente más de una vez con cada persona. Existen tres entrevistas que no publico en este libro porque siento que no he logrado interpretarlas como corresponde. A esos tres entrevistados quiero decirles que las iré publicando en sucesivos artículos, además de pedirles disculpas.

No siempre usé el incómodo grabador. A veces iba con mi anotador y copiaba los fragmentos que me parecían centrales. Una vez en casa los volcaba en un documento

word y los enviaba a los entrevistados para que hicieran las correcciones necesarias. Los resultados fueron muy buenos.

Otra vez, hice eso que recomienda Rosana Guber (2005): las llamadas preguntas «*grand tour* guiadas», expresión acuñada por el antropólogo James Spradley (1979). Se trata de recorrer con el entrevistado un lugar, de caminar estando atento a todas las observaciones que haga. Ese lujo me lo obsequió mi anteúltimo entrevistado, con quien caminé desde una pizzería sita en avenida Pueyrredón casi avenida Corrientes hasta avenida Pueyrredón y avenida Santa Fe, el otrora punto neurálgico del Broadway homosexual porteño.

El capítulo 5 me generó muchas batallas interiores, tanto cuando lo escribí originalmente (cerca de 2008) como ahora, en que vuelvo a publicarlo modificado. Trato de reconstruir la historia de vida de una persona homosexual —a quien me unió una relación de amistad pedagógica— que fue asesinada en su casa, donde últimamente ya había sido agredida y robada por otras personas que traía del inseguro mundo del levante gay (que incluye las líneas telefónicas y el chat).

De inmediato, me despego del terrible episodio y trato de explicar la metamorfosis de su personalidad a medida que se iba diluyendo el mundo homosexual en el que supo moverse como pez en el agua. Desde mi punto de vista, representa un ejemplo extremo y doloroso para pensar en los efectos que puede provocar en la subjetividad de algunas personas el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad.

Por último, el capítulo 6 se llama «Los peregrinos a la ley. Una tipología sobre discursos de expertos, jueces y legisladores en torno a las demandas LGTB». Muy distinto del resto, presento en él cuatro tipos de discursos: el del «desconocimiento», el «conservador», el «liberal abstencionista» y el «liberal del reconocimiento». Consideré valiosa su inclusión porque trata de manera sincrónica y diacrónica

la forma en que esos actores entienden que el Estado debe actuar o abstenerse de actuar en cuestiones relativas a la no-heterosexualidad. Aunque, bien visto, tal vez pueda funcionar dentro de la estructura del libro como el correlato político y jurídico (analíticamente necesario) de todas las transformaciones que traté de explicar. Espero que así sea.

Los últimos homosexuales *La incógnita acerca de si los últimos serán los primeros*

Una primera serie de capítulos estarán dedicados a tus «fuentes educativas» más próximas. Tú pensarás en tu padre, en tu madre, en la escuela y en la televisión. Pero resulta que no es esto. (...) La educación que a un muchacho le dan los objetos y la realidad física (...) convierte a ese muchacho en lo que es y en lo que será durante su vida. Es su carne la que es educada como forma de su espíritu.

PIER PAOLO PASOLINI (1997)

LOS CHOFERES DE COLECTIVOS Y LOS ÚLTIMOS HOMOSEXUALES

Hay una imagen que me acompaña con la inopinada lealtad con la que una sombra acompaña los movimientos del cuerpo. Hace algunos años, en la ciudad de Buenos Aires, algunas líneas de transporte público tenían una decoración o, mejor dicho, un diseño, cuya interpretación personal me ha sugerido gran parte de las hipótesis que plantearé en este libro.

En varios de esos colectivos, los choferes no tenían, en sentido propio, una cabina para conducir, aunque la impronta de la decoración me sugería que la cabina existía en su intencionalidad; lo único que faltaba eran un muro y una puerta que la separase del resto.

Al pisar el último escalón ya podía contemplarse todo en perspectiva: el chofer, con su poderosa imaginación, fabricaba una cabina con una serie de elementos que también utilizaban otros colegas, entre los que más recuerdo, espejos esmerilados colocados debajo del techo de la parte delantera de cuyos bordes colgaban muñecos del más diverso tipo, una bola en miniatura hecha de cuadraditos de cristal que simbolizaba la música disco, fotos de la familia, imágenes de Jesucristo, de la virgen o de algún santo; todo iluminado por unas luces opacas (las he visto rojas y violetas) que hacía que todo brillara de una manera especial. Y todo esto para no hablar detenidamente de la palanca de cambios peluda y del asiento separado del resto a través de un vidrio y, a veces, a través de una cortina y un vidrio, doblemente.

A continuación, todo era contraste, bastaba girar el cuello luego de sacar los boletos de colores que el chofer extraía de un aparato cilíndrico: no había diseño alguno para los desheredados de la tierra que tardaban una eternidad en llegar al trabajo. Los asientos eran todos comunes, algunos de ellos estaban rotos, los pasamanos podían estar oxidados, el plástico del piso irregular y los vidrios sin lavar.

¿Podría pensarse que para el chofer esa cabina no existía, que no era «real» el resultado de la acentuación decorativa que le había hecho a ese espacio? Si recordamos que cada mundo es «normal» a su manera y que las realidades del mundo son múltiples, tal vez no, porque pensaríamos que las coordenadas de cualquier normalidad no son universales y trasladables a otros ámbitos, lo cual demostraría —menos mal— que toda normalidad es una construcción. Es más que

nada a nosotros a quienes —como observadores externos— se nos ocurriría pensar en la artificialidad de la cabina porque normalmente lo que veríamos ahí serían solo un colectivo y su conductor.

Notemos cómo en el colectivo —es decir, en ese ámbito finito de sentido— el chofer ha desplegado una notable habilidad para construir un mundo dentro de un mundo más amplio y, a través suyo, un ámbito existencial de familiaridad que lo ponía a resguardo de las variaciones del humor del mundo de los pasajeros y que, al mismo tiempo, lo elevaba de la materialidad oxidada de la carrocería, transformándola y transformándose. Así, y esto es lo que me interesa, en esa unidad vehicular una persona supo construir un mundo de seguridad y —por qué no— de belleza.

Pero el chofer, un día, podría ver el colectivo desde afuera y darse cuenta del deterioro real porque el paso del tiempo es inexorable, o advertir de que si llueve el agua se filtra por todos lados (incluida su cabina); en suma: podría darse cuenta de que la realidad de la cabina está comprometida por otra realidad, la de un entorno que recién ahora comienza a observar. Podríamos decir que a partir de ese momento —y solo a partir de él— existirían en su conciencia dos realidades en pugna.

¿Qué relación podría existir entre el chofer y las personas provenientes de la experiencia homosexual que en la actualidad tienen más de 40 años? Creo que los puntos de contacto existen y son muy sugerentes. Para contestar esta pregunta tendríamos que convenir en que estas personas han vivido dos experiencias muy distintas: primero se socializaron como homosexuales en la era homosexual y luego fueron testigos y protagonistas de una era naciente, la era gay.

«Cada mundo es normal a su manera», dijimos hace un momento, cuando pensamos que el chofer percibía el espacio construido por él en los términos de su propia

acentuación decorativa (por eso, ese lugar era normalmente una «cabina» y no otra cosa). Si ahora pensamos en los homosexuales de más de 40 años podríamos proponer que la socialización clandestina en los espacios públicos durante las décadas pasadas los hacía partícipes de otro mundo que también era normal a su manera. Ese mundo tenía un conjunto de códigos creados por sus antecesores con el fin de ponerse a resguardo de las miradas y las acciones inquisidoras de los demás y como ese fin (casi) siempre se conseguía, o, en otras palabras, como esos códigos (casi) siempre daban resultados satisfactorios desde un punto de vista comunicativo, ese mundo que a nosotros puede parecernos indigno se transformaba para ellos en el más normal de los mundos, normalidad que no excluía la belleza aunque sea por *default*, porque —para ellos— todo lo que existía alrededor o por fuera de ese mundo era peor.

Ese mundo dentro del mundo fue para los homosexuales lo que primero fue la cabina para el chofer: un ámbito de seguridad sentido como propio, con ciertos contornos que dejaban reconocer la impronta personal o con ciertas posibilidades que les permitían acuñarla. De aquí que sea a los heterosexuales de aquellos momentos o a nosotros mismos —desde las coordenadas del presente— a quienes puede parecernos extraordinario, artificial o indigno un encuentro sexual en un baño público o en un descampado.

Pero así como el chofer vio la carrocería desde afuera, un día estas personas también pudieron ver las cosas que hacían desde afuera, como si se hubieran salido del mundo que habitaban, y así vieron trastocada su normalidad y entraron en un mar de dudas que les hacía preguntarse una y otra vez por la realidad de su realidad; es decir, por todo lo que no se preguntaban hasta entonces.

Esta nueva posibilidad de ver las cosas fue posible por la aparición de otra manera de hacerlas y de hablar de ellas. En

efecto, el momento en que comenzó a aparecer la gaycidad fue el momento en que se empezó a ver la homosexualidad. Como en el caso del chofer: a partir de ese momento —y solo a partir de él— existirían en su conciencia dos realidades en pugna: la realidad homosexual y la realidad gay.

Los efectos que produjo la objetivación de la homosexualidad, esto es, ver la homosexualidad desde la gaycidad, son múltiples. Trataremos varios de ellos en lo sucesivo, pero hay uno que tendríamos que destacar ahora. Ver el mundo desde afuera o ver el mundo desde otro mundo implica la movilización de una ingente cantidad de energía cognitiva y emocional que muy probablemente posea una valencia doble: para una persona proveniente de la experiencia homosexual verse desde la gaycidad puede suponer tranquilidad y placidez tanto como estupor y temor.

Tranquilidad y placidez porque a veces es un alivio descubrir que el mundo propio no es el único mundo posible; pero también estupor porque otras veces las cosas desde afuera se ven tan distintas que la nueva visión más que una «propuesta» para pensar el mundo en plural parece una amenaza al mundo propio, porque no deja de meter dudas en todo aquello que se explicaba por sí mismo, de tan naturalizado que estaba. Es más: si el mundo que se objetiva poseía pautas de sociabilidad intensa, en algún punto, la nueva visión representa una herida al sentido de la pertenencia porque las cosas del nuevo mundo se dicen desde él a través de un lenguaje pedagógico que no hace más que agrietar lo que eran evidencias.

Es el momento de comenzar a delinear el perfil sociológico de los «últimos homosexuales». Para estar bien preparados tendríamos que volver a la imagen del chofer. Concretamente, querría que recordemos a esa persona dada a la construcción de otra realidad y, una vez consumada, dada a mirarla, a usarla, a tocarla, a acomodarla, a disfrutarla, a

moverse en ella como un pez en el agua y, por último, dado a la suspensión de la existencia de otras realidades... claro: hasta que pudo.

Este libro tratará sobre dos realidades en pugna; o, mejor, sobre el conflicto que supone para un conjunto de personas transitar el día después a la imposibilidad de no reconocer que una nueva realidad llegó para quedarse.

RÉQUIEM PARA EL MUNDO PARALELO

Existen historias de vida tan difíciles de comprender como intentar permanecer de rodillas en el fondo del mar. Entiendo por «últimos homosexuales» a las personas homosexuales que en la actualidad tienen más de 40 años.

Quisiera desde ahora comenzar a reducir esa marca biológica: mi unidad de análisis debió haber vivido en la ciudad de Buenos Aires o en sus alrededores aproximadamente desde la reapertura democrática de 1983. Por esos años, seguro que muchos de ellos usaron bigotes *alla* Freddie Mercury.

Escribo «homosexuales» porque las generaciones posteriores tuvieron a mano la palabra «gay» para nombrarse, y «últimos» porque, a diferencia de las generaciones anteriores y posteriores, han vivido tanto la era de la homosexualidad clandestina como la era gay caracterizada por algún grado de reconocimiento social. Así, los últimos homosexuales representarían una especie de subjetividad bisagra que podríamos llamar «homo-gay».

Como primera aproximación a los «últimos homosexuales» podemos decir que se trata de actores sociales cuya subjetividad fue construida con los materiales de la lógica de los mundos paralelos consistente en la superposición de un mundo privado (homosexual) sobre el mundo público (heterosexual), los dos reales a su manera.

La explicación de esta sobreimpresión tiene que hacerse en términos de «necesidad» y es conocida por todos: ante un contexto objetivo de opresión, inseguridad y discriminación generalizada fue imperiosa la edificación de un mundo de sociabilidad seguro, siendo la seguridad consecuencia de la hipercodificación de las relaciones sociales que se desarrollaban en territorios urbanos apropiados, así como altamente codificados. Pero, para entender el punto de vista de los últimos homosexuales no podemos demorar más en introducir la variable central de la temporalidad.

En efecto, luego de la reapertura democrática de 1983, un conjunto de cambios jurídicos, culturales y políticos, internos y externos al mundo de la homosexualidad fueron sacudiendo la relación entre ambos mundos, particularmente la relación causal de necesidad que daba su razón de ser al cosmos insular de la homosexualidad, a un punto tal que en los inicios del nuevo milenio, referirse a aquel mundo privado puede significar aludir a una falacia o bien aludir a un imposible.

Alusión a una falacia, porque la visibilización de la cuestión homosexual hizo que la percepción de todos los días deje de ser una cuestión exclusiva de expertos (o de «entendidos») pertenecientes a ese mundo, y porque la demarcación territorial de las interacciones ya no tiene lugar.

Alusión a un imposible porque pareciera que el mundo público de sociabilidad heterosexual (o el mundo «mayor») se perfila casi como el único continente posible de interacción aun para la homosexualidad, lo cual plantea el problema sociológico de la asimilación a un mundo unitario para algunos, o del reconocimiento de la diferencia en un mundo crecientemente plural para otros.

No obstante, existe una dimensión más profunda de la variable temporalidad cuya crucial presencia pudo empezar a notarse cuando la temporalidad cronológica aludida en el

párrafo anterior comenzó a dejar sus secuelas. Podríamos denominar a la primera como «temporalidad instituida».

Como ya lo sugerimos, el mundo propio es un mundo por lo general fuera de duda para quienes lo integran. Pero el estado de lo indudable no podría entenderse si no pensamos en el de la atemporalidad. Fuera de la duda y fuera del tiempo: ambas sustracciones funcionan como condiciones que posibilitan leer el paso del tiempo sobre todo en términos de continuidades o sucesiones no traumáticas; es decir, como si el tiempo realmente no pasara, o como si no pasara nada importante o imprevisto a lo largo del tiempo, o como si todo lo que ocurre en el tiempo estuviera de algún misterioso modo inscripto con antelación en él.¹

Si la homosexualidad tal como la esbozamos previamente tenía todos los atributos de una «institución» (normas, usos, costumbres, imaginaciones, anhelos y temores relativamente estabilizados), habría que consignar que el paso

1\ Para el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis (1922–1997), la institución social del tiempo encierra una paradoja, ya que cualquier tiempo institucional es producto de circunstancias históricas, pero se presenta ante las sociedades como un tiempo sin ninguna marca en particular, como si fuera un tiempo fuera del tiempo: «Todo ocurre como si el tiempo del hacer social, esencialmente irregular, accidentado, alterante, debiera ser siempre reabsorbido por una denegación del tiempo sea a través del eterno retorno de lo mismo, o de su representación como puro desgaste y corrupción, o de su allanamiento en la indiferencia de la diferencia simplemente cuantitativa, o de su anulación ante la eternidad. Todo ocurre como si el terreno en el que la creatividad de la sociedad se manifiesta de la manera más tangible, el terreno en el que hace, da existencia y se da existencia al dar existencia, debiera estar recubierto por una creación imaginaria dispuesta para que la sociedad pueda ocultarse a sí misma lo que ella es» (2003:83). De esta forma se hace posible pensar la temporalidad homosexual sustraída de cualquier alteración, alteración que habilitaría el descubrir su institución arbitraria. Naturalmente, no podemos entender la sustracción del tiempo de la homosexualidad si antes no se postula la sustracción del tiempo de la institución sexual imaginaria eterna por excelencia: la heterosexualidad.

del tiempo que la devoró y la transformó en otra cosa, pudo producir en las personas que usaron ese mundo instituido como marco de experimentación, el mismo pasmoso efecto que experimentaría quien, de pie delante de un espejo, descubre que no le devuelve su imagen o que le devuelve su imagen en los confines de lo reconocible.

Para instituirse como tal, la homosexualidad necesitó colocarse fuera de todo tiempo y fuera de toda duda, también en la mente y los cuerpos de quienes la padecieron. Probablemente, la edificación del mundo privado de seguridad existencial haya funcionado como condición necesaria y suficiente para dar rienda suelta a esa idealización que entiende que el mundo entero —por más que sea una plétora de vicios e injusticias— volverá a repetirse inexorablemente.

Habría que pegarse a la piel de los últimos homosexuales para saber si lo que hablaba el lenguaje de la «liberación sexual» en los años 60, 70 y 80 formaba parte realmente de sus expectativas más profundas. El lenguaje de esta clase de liberación era cronológico y terrenal, y sus promesas representaban una alteración en la sociodicea heterosexista de todos los días, cuyos beneficios podrían disfrutarse perdurablemente en la vida mundana.²

Debo decir que me cuesta mucho dar lugar a esta hipótesis, sobre todo porque habría que recordar que en la época

² Por ejemplo, en la obra del psiquiatra David Cooper (1931–1986), líder del movimiento antipsiquiátrico, puede apreciarse como la liberación sexual era parte de una revolución social. Cooper sostenía que el amor solo puede ser reinventado mediante la abolición de la familia nuclear burguesa que lo había destruido. Así, la liberación del yugo familiar implicaba la liberación del yugo sexual, proponiendo que la familia debía ser reemplazada por comunas en las que el sexo no fuera considerado una propiedad privada (Cooper, 1973). Asimismo, los escritos del filósofo Herbert Marcuse (1898–1979) asociaban directamente la liberación sexual a la anulación de la hiperrepresión de la libido necesaria para la reproducción de la sociedad capitalista.

de la clandestinidad la homosexualidad era una experiencia prerreflexiva, escasamente dada a la discursividad interna y, menos aún, a algún discurso exterior a aquel que la constituyó en algo abyecto y pavoroso, como lo testimonia la célebre frase «el amor que no osa decir su nombre».³

Lo escribo francamente; no me parece una postal sociológica pensar que una persona homosexual que tenía 25 años en los años 70 hacía uso del lenguaje de la liberación sexual o que creía que vivía en ese tiempo; y pienso que si algún colega lo piensa así, le estaría reclamando a un actor sito en las profundidades de la vida cotidiana que se comporte y hable como un sociólogo sin título, quiero decir, con un supuesto saber superior del saber común.

Para que un lenguaje liberador funcione es preciso que con anterioridad se construyan los objetos de los cuales liberarse, lo cual implica un trabajo de enmarcamiento cultural y político del «problema homosexual» (en rigor: el «problema heterosexual con la homosexualidad») que, al menos en Argentina —y sin desconocer las experiencias políticas de los años 70—,⁴ todavía no tenía un lugar o no

3\ «El amor que no osa decir su nombre» (*The love that dare not speak its name*): la expresión pertenece a Lord Alfred Bruce Douglas (1870–1945), gran amigo íntimo de Oscar Wilde (1854–1900). La frase resume la idea central del poema «Dos amores» (1882), publicado en Oxford en 1884 y posteriormente utilizado en el proceso contra Wilde por John Sholto Douglas, marqués de Queensberry (1844–1900), padre de Douglas. En el poema, el autor se refiere a dos clases de amores: a aquel verdadero que pueden tener un niño y una niña y a aquel otro que... «no se atreve a decir su nombre».

4\ El primer intento de organización de los homosexuales en Argentina data de 1969, año en que se funda el grupo Nuestro Mundo. En 1971 nació el Frente de Liberación Homosexual, al cual en 1972 se sumó el grupo Eros; ambos sumidos en la lógica de que la crítica sexual es imposible sin una crítica social generalizada. Ante la gran efervescencia política provocada por el regreso del general Juan Domingo Perón (1895–1974) en los sectores juveniles e ilustrados, el Frente se debatió entre encuadrarse con los sectores de la izquierda

encontraba una resonancia sinérgica en aquella subjetividad homosexual mundana, sin dudas, porque dicho trabajo de enmarcamiento no contaba aún con el apoyo de un lenguaje de la «discriminación por orientación sexual», por aquel entonces inexistente.

Sin estos recursos, una mezcla de fatalismo, impotencia e incomprensión caracterizaba de manera oscura y confusa el precario diagnóstico (y el pronóstico) que los homosexuales lograban hacer de sus vidas.

Alejados momentáneamente —quiero remarcar esta provisoriedad— del lenguaje de la liberación sexual, tal vez podamos encontrar una clave para interpretar ciertas torsiones de aquellas subjetividades en la literatura sobre los imaginarios religiosos.

En varios ensayos sobre las religiones universales, Max Weber (1997) —a quien tiempo después comenta Pierre Bourdieu (2006)— afirma que la vigencia de las religiones que denomina de «redención»⁵ es posible porque los oprimidos tienen reclamos de compensaciones a cumplirse en

peronista o con los partidos de izquierda. En el medio, trabó una alianza y una agenda de trabajo conjunta con las dos organizaciones feministas de la época: la Unión Feminista Argentina y el Movimiento de Liberación Femenina. Con el advenimiento del gobierno de Isabel Perón (1931) y la última dictadura militar de 1976, el Frente sufrió la dispersión y sus integrantes el exilio y la muerte. Su líder fue Néstor Perlongher (1949–1982).

5\ Las religiones de «redención» son aquellas que plantean a sus seguidores la perspectiva de la liberación del sufrimiento, sea en la tierra o en el más allá. Desde la perspectiva de Max Weber, esta clase de religiosidad —que ha sido más frecuente en los sectores desfavorecidos de la población— se entronca con una «ética de la compensación», que sería aquella «que se basa en la creencia en una retribución futura que compense las injusticias del presente» (Gavilán, 1997:450). Fueron esta clase de religiosidad y de ética concomitante las que más poderosamente racionalizaron la desigualdad de clases desde una perspectiva religiosa. En opinión de Mardones (1998), esta «modernización racional» de la ética religiosa puede interpretarse sociológicamente «desde arriba» como cristalización de estructuras motivacionales, tanto como «desde

el más allá, compensaciones que darían un oscuro sentido último a los sufrimientos vividos en el mundo del más acá.

Trataré de ser más preciso: allí donde era patente que la incongruencia entre mérito y destino afectaba a los sectores sociales más desfavorecidos, surgía una teodicea racional de la infelicidad para fundamentar la presencia del mal y la injusticia en el mundo que había sido creado por Dios. Se podía ver que a los injustos les iba bien, mucho mejor que a los justos; se podía comprobar que el reparto de la fortuna y el infortunio parecía obedecer a una lotería porque no tenían relación alguna con nada (ni con el trabajo, ni con la conducta ritual, ni con las observancias éticas). Con todo, no todo estaba perdido, en algún momento la divinidad iba a aparecer como garante de la justicia.

He aquí el corazón de la teodicea racional del sufrimiento, porque de este imaginario aparecía fulgurante un llamado de la providencia capaz de dar sentido a lo que los oprimidos eran a partir de lo que los oprimidos han de ser, un llamado que así era capaz de justificar los déficits del presente por lo que estos ameritaban para el futuro.⁶

Imaginemos el enorme poder legitimador de las injusticias del mundo que tiene semejante idea, que reemplaza la posibilidad de interpretar un destino social deficitario por culpa de fuerzas sociales bien concretas por una lectura del destino social deficitario a causa de fuerzas desconocidas, o porque

abajo», como resolución innovadora de los conflictos de intereses relativos a la reproducción económica y la lucha por el poder político.

6\ De aquí que la invención de la teodicea racional de la infelicidad y el sufrimiento se haya convertido en un instrumento inigualable para la domesticación de los dominados, y de ahí, asimismo, que las grandes burocracias religiosas se hayan caracterizado por un notable desprecio hacia la religiosidad popular cuando era «irracional», es decir, cuando descreían de la equilibración de los destinos a través de compensaciones etéreas (Weber, 1997; Bourdieu, 2006).

Dios lo ha querido así, o por un maldito e inexorable karma que se cobra lo que tiene que cobrar sobre la vida de los vivos.

Espero ser claro: en esta idea no importa quiénes sean finalmente los responsables o cuáles sean las causas del déficit del destino individual o social; lo único importante es que más allá de todo está la redención divina; es decir, la liberación del sufrimiento, la compensación justa que Dios finalmente ofrece a los oprimidos. Notemos cuán cerca estamos de la glorificación religiosa del sufrimiento y también advirtamos que, de producirse finalmente esa racionalización del infortunio terrestre, no será fácil pedir a sus víctimas que paren de sufrir.

Entonces, si el sentido del presente lo asegura el futuro compensador, es el mundo sufriente del presente lo que de algún modo debe preservarse y cuidarse, lo que se tiene que dejar tal cual está porque sin este mundo no existe el porvenir de la vida verdadera. De este modo, el tiempo como potencia de alteración, como posibilidad de actuación sobre el mundo, quedaría expulsado de los dominios cotidianos, y fuera de ese porvenir proyectado en el otro mundo, no existiría otro tiempo en este mundo que no sea el de la espera. El sufrimiento, la espera y la recompensa: tal uno de los sentidos científicos de la alienación religiosa y tal una de las razones sociales de por qué tantas personas necesitan creer.

Naturalmente, sé que es muy controversial afirmar un grado exacto de apropiación de la lógica de alguno de estos lenguajes por parte de los homosexuales de décadas pasadas. No obstante, más allá del grado en que pudo haber estado presente el lenguaje cronológico de la liberación sexual, pienso que la gran expectativa —muda, tácita y desesperada— de la mayor parte de ellos estaba puesta en el reencuentro de ese microcosmos atemporal porque era el único recurso que les producía resultados verificablemente satisfactorios para el desenvolvimiento social y además —no

ignoro que la siguiente es una afirmación difícil— porque ataba el sufrimiento a una recompensa futura, aunque de una manera muy oscura, tan oscura quizás como esa frase que dice que «los últimos serán los primeros».⁷

Por eso, no es absurdo proponer que correr y comprobar que el mundo de las grandes terminales de ferrocarril —con toda su indignidad incluida— seguía estando allí, idéntico a sí mismo, como siempre, tenía para aquellas subjetividades el más profundo de los sentidos. Esperar algo mejor, creer que existe algo mejor, vislumbrar que los canallas de la tierra que tanto les hicieron sufrir las pagarán en otra parte, o que en otra parte se liberarán de ellos: he aquí un prístino sentido diferido de la justicia.

Pero tendríamos que pensar que este diferimiento concedido a una justicia que no tiene nombre ni cara (espero que el lector haya advertido que no me refiero necesariamente a «Dios») no es sino la contraparte necesaria de la sosegante certeza de comprobar que el mundo del sufrimiento y de la espera seguía existiendo y no se movía, o (quiero decirlo más claro): se reproducía.

Definitivamente, no creo que, por sí mismas, aquellas personas hayan estado acostumbradas a pensar en el tiempo de la emancipación, en «la liberación de, después de, aquí».

7\ «Los últimos serán los primeros»: la expresión aparece en la Biblia (Evangelio de San Mateo, 20) y es el remate de la parábola de los obreros de la última hora. Allí se cuenta la historia de un propietario que va recogiendo obreros para que trabajen en su viña, a quienes les promete un pago justo. Pero no contrata a todos al mismo tiempo, lo hace a medida que transcurre el día y cada vez que se da cuenta de que existe gente sin trabajo. Los últimos obreros que contrata pertenecían a los sectores más marginados de la sociedad. Sobre el final, el propietario paga lo mismo a todos, incluidos los últimos... que cobran como los primeros. Entre las múltiples interpretaciones que existen, está aquella que entiende que el Reino de los Cielos es así, que dará acogida en primer lugar a los infortunados del mundo.

Al contrario, creo que fue el paso del tiempo lo que les hizo pensar en él, justamente cuando la homosexualidad, aún instituida fuera del tiempo y de las dudas, entró en el ocaso.

El momento cuando el espejo de la vida social comenzó a devolver a los homosexuales una imagen invertida de su realidad fue el indicador del proceso a través del cual un nuevo imaginario pugnaba por instituirse.

Nos estamos refiriendo al imaginario gay, un imaginario complejo, producto de sedimentaciones de cambios sociales de las más diversas procedencias, que minó las bases mismas de la institucionalidad homosexual. Este, podríamos decir, fue el momento en que la temporalidad cronológica comenzó a ser advertida por los homosexuales, fue aquí donde la historia de los homosexuales comenzaba para los homosexuales, el momento cuando otra realidad empezó a no confirmarlos tal como lo venía haciendo.

Sí: la percepción de la historia comenzaba cuando la historia terminaba y, en un lapso de dos décadas, primero condujo a una sentir social generalizado de acompañamiento y luego a otra reacción social no generalizada que sobrevaloraba el mundo viejo que se sentía como amenazado, como si la fuerza de la temporalidad instituida de la homosexualidad se mostrara por primera vez con toda su pesadez ante los ritmos incesantes de la temporalidad nueva. ¿Por qué, sobre el final, la temporalidad y la relacionalidad gays no recogieron el beneplácito universal de los oprimidos, si después de todo (o antes que nada) garantizaba emancipaciones objetivas?

Este enorme interrogante hemos de desarrollarlo en detalle más adelante, cuando tipifiquemos las tres etapas que conforman el proceso que estamos estudiando («homosexual», «pregay» y «gay»). Con todo, podríamos adelantar que en tiempos de la tercera etapa se perdió prácticamente todo lo que caracterizaba la primera: desde los enclaves territoriales de socialización clandestina, hasta los códigos secretos

de comunicación verbal y no verbal, pasando por las lógicas de interacción social interclasistas e intergeneracionales propios de la experiencia homosexual, todo parecería haber sido transformado en la etapa de la gaycidad, al compás de las luchas que con éxito llevaban adelante las organizaciones sexo-políticas. Ya que nos referimos al éxito de las iniciativas políticas, mejor sería caracterizar la tercera etapa en términos de ganancias respecto de la primera: nuevos y heterogéneos espacios de socialización abiertos a tal fin, creciente y legítima visibilidad de los gays, leyes cada vez más inclusivas, reconocimiento progresivo por parte de la sociedad mayor, declive notorio del secreto como estructurador de las relaciones sociales en los distintos ámbitos de interacción de las personas.

Si este interrogante es grande es porque nos incita a salir del lugar común de pensar que siempre —desde el punto de vista de los afectados— la transformación de un entorno opresor en un contexto más amigable va a ser vivenciado en términos de ganancias. En efecto, aun cuando existen muchos ejemplos sobre cómo los efectos beneficiosos de los cambios sociales son recogidos como tales, es menos explorada la idea sociológica de las dificultades que ello puede acarrear.

Estas dificultades pueden llevarnos a pensar en términos de matices muy dinámicos la problemática del día después de la finalización de una situación opresora, sobre todo en los casos en que las subjetividades fueron palmariamente forjadas en su interior, siendo una variable a incorporar la «adaptación» a esa clase de situaciones, producto de la rutinización y la duradera duración de las mismas.

«Adaptación» desde un punto de vista fenomenológico —que en buena medida nos interesa sostener aquí— hace referencia a la forma prerreflexiva (a mano, «adaptada») con la que los sujetos interpretan y se orientan en la cotidianidad y, concomitantemente, a los obstáculos que a menudo deben sortear —ellos tanto como colectividad social a la que

pertenecen— para remover el «marco» (Goffman, 2006), con el que venían interpretando su realidad, asumiendo que un marco interpretativo permite no solamente la estandarización perceptiva de situaciones macrosociales en determinada clave, sino también la estandarización perceptiva de las interacciones más pequeñas, de las otras personas y de uno mismo en esa misma clave que, asimismo, involucra la inversión de cargas afectivas y emocionales.

En palabras de Erving Goffman:

Todo marco de referencia primario permite a su usuario situar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de sucesos concretos definidos en sus términos. Probablemente (los actores) no sean conscientes de los rasgos organizados que tiene el marco de referencia, ni sean capaces de describirlo (...), pero estos obstáculos no le impiden aplicarlo fácilmente y por entero. (2006:25)

Parece que difícilmente podemos mirar alguna cosa sin aplicar un marco de referencia primario, haciendo, por tanto, conjeturas sobre lo ocurrido previamente y anticipando expectativas sobre lo que probablemente vaya a ocurrir después. (2006:41)

El autor afirma que lo que se enmarca, es decir, lo que se organiza para la percepción, son los mismos elementos de la actividad social que el marco instituye como propios de ella, con lo cual se forma una suerte de encerrona cognitiva en la que se «afirma una correspondencia o isomorfismo entre la percepción y la organización de lo percibido, a pesar del hecho de que existen probablemente muchos principios válidos de organización que podrían informar a la percepción, pero no lo hacen» (2006:28).

No obstante lo expuesto, existe en el análisis goffmaniano un destacado lugar para lo que denominó la «vulnerabilidad de la experiencia»:

Supongamos que el sentido de cualquier franja de actividad está ligado al marco de la experiencia y que hay debilidades inherentes al propio proceso de encuadre. De ello se sigue, pues, que cualquiera que sea la vulnerabilidad del encuadre, también se encontrará que es vulnerable nuestra sensación de lo que está sucediendo. (2006:456)

Volviendo a nuestras preguntas sobre la transición de la homosexualidad a la gaycidad, a las dificultades para alinear-se a un entorno más amigable, debe agregarse una relación de proporciones inversa entre la capacidad para la reflexividad de las prácticas y las probabilidades de que un marco de experiencia pueda reproducirse sin mayores problemas. Analíticamente, sería imposible pensar en la vulneración de la experiencia homosexual hasta el advenimiento de la política sexual o, mejor, hasta el advenimiento de sus efectos.

Por eso, por el momento, para proseguir con nuestro argumento, tendríamos que detenernos en esta idea: la experiencia homosexual se desarrollaba organizada en un marco de experiencia que muy prioritariamente posibilitaba el resguardo de la hostilidad externa y —de suma importancia— el reconocimiento entre pares.

Alfred Schütz (1974) afirmaba que la condición para decir de alguien que es un «semejante» o un «contemporáneo» es compartir una comunidad de tiempo y espacio; ambos elementos producían un «mundo al alcance efectivo» de las personas, base sobre la cual era posible toda interpretación inmediata y mediata del mundo social, y es sabido que sin estas interpretaciones no es posible la interpretación de uno mismo.⁸

8\ En su obra, Alfred Schütz insistió en el carácter «predado» que tienen los objetos del mundo social; a su vez, este carácter es subsidiario de su omnipresente noción de «intersubjetividad», sin la cual la comprensión sería imposible.

El mundo al alcance efectivo incluye como elemento principalísimo el espacio transitado a diario, hacedor de ideas, de perspectivas y de ansiedades con el mismo rango de autoridad que un manual de educación formal. A su vez, cada espacio posee lógicas temporales específicas que caracterizan una forma de habitarlo y, en más de un sentido, poseerlo. Sin embargo, lo más importante es que las relaciones entre contemporáneos son bilaterales, en el sentido de que cada persona tiene conciencia de que la otra, de alguna manera, participa en lo que ella observa, en lo que realiza, o en lo que tiene proyectado: así, puestos a conversar «saben» de qué se está hablando o, estando solamente el uno frente al otro sin ver otra cosa que sus miradas ni hablar de nada, «saben» a quién tienen enfrente.

Según Schütz, el mundo al alcance efectivo en el presente ostenta en la conciencia de los sujetos ramificaciones que se remontan hacia el pasado y hacia el futuro. Las primeras constituyen el «mundo al alcance recuperable» y las

Al respecto, llegó a señalar que la «comprensión» no es en sentido estricto un método de las Ciencias Sociales, sino el insumo básico de la vida social. Si hay algo que permite la comprensión es el entendimiento mutuo sobre la base de presuposiciones o «tipicidades» compartidas, eficaces comunicativamente para la obtención de los «propósitos a mano» que tengan los sujetos. En relación con la manera como las personas conocen a las otras, hizo especial hincapié en quienes denominó los «contemporáneos», es decir, aquellas personas a quienes no conozco necesariamente, pero de las que puedo hacer atribuciones hipotéticas de sentido al compartir conmigo una comunidad temporal y espacial. El carácter eminentemente social del conocimiento de sentido común lleva a que cuando percibo a la otra persona como portadora de ciertas características, al mismo tiempo me percibo yo como portador de ciertas características, sobre todo cuando me imagino entrando en relación con él. Por último, el concepto de «endogrupo» es sumamente útil para comprender el objeto de estudio de nuestro libro. En suma, la obra de Schütz describe los engranajes de una estructura muy socializada de conocimiento intersubjetivo de sentido común. Si bien no trató nuestros temas, es provechoso traer sus conceptos, ya que sociológicamente la experiencia de la homosexualidad implicaba una clase especial de sociabilidad endogrupal con grado máximo de (sobre)socialización.

segundas el «mundo de alcance asequible». Con respecto al primero, explica que, dadas las condiciones habituales de la vida social, los sujetos cambiamos de ámbitos espaciales y de esferas de acción y que, no obstante, existe una expectativa intacta (o una ansiedad fundamental) que se hace presente en las subjetividades: la de imaginar que existen altas probabilidades objetivas de que esos espacios (su geografía, sus objetos, sus distancias, las personas) que dejamos de ver porque nos alejamos de ellos, estarán inalterados —casi como esperándonos— a nuestra vuelta. Y dice «expectativa intacta» y «probabilidades objetivas» porque —hasta el momento— cada vez que los sujetos retornaron los reencontraron inalterados, reencuentro que introduce al pasado en el presente o que lo actualiza a través de él.

Si nos situamos en las coordenadas actuales de la sociedad gay, podremos comprobar cuán poco queda de aquellas visiones compartidas y de aquellos saberes tácitos, siendo observadores y/o protagonistas de la virgen bipolaridad consistente en la proliferación de nuevas codificaciones que tienen como correlato paradójico un notorio descenso en la intersubjetividad entre homosexuales y gays. Imaginemos una conversación entre una persona proveniente de la experiencia homosexual y otra proveniente de la experiencia gay: ¿estaremos observando realmente un diálogo en el que los interlocutores tienen un piso de significatividades compartidas? ¿En el que «saben» de qué habla el otro? Escuchando varias veces las entrevistas que iremos presentando, pensé que esa imaginada conversación podría quedarse atascada, con la excepción de un único tema cohesionante: el matrimonio igualitario. Unos y otros hablan como si —objetivamente— ya nada de la opresión sexual los uniese. «¿Cómo es posible que no veas lo que yo veo?», imagino que podrían decirse para sus adentros tanto los homosexuales como los gays cuando se escuchan. Unos narrando el mundo

de las teteras,⁹ de los baldíos, de las detenciones policiales, de un mundo de diez cuadras donde caminar para conseguir un encuentro sexual afortunado, de las expulsiones del trabajo, del *coming out* tardío o imposible (según el lugar), de los padres que se murieron sin saber (al menos de su boca) que era homosexual, del *coming out* obligado en tiempos del sida, de amigos muertos, de cines pornográficos con olor embriagante a sexo y orina. Los otros hablando de las redes sociales de Internet, de la cantidad de filtros que pudo poner para cerciorarse de que la persona que ha conocido no sea un criminal, de los saunas en los que puede fornicar acostado, luego ducharse y después ver un DVD en pantalla plana, de boliches bailables mixtos, de fiestas *friendly* y de que sus padres llamaron a una organización gay para saber cómo tenían que hacer para hablar con él, porque querían apoyarlo, una vez que habían advertido que era gay.

Los ejemplos podrían ampliarse pero ya son suficientes. Todos son innegables, pero eso no quiere decir que sean verdaderos. Los relatos refieren solamente a los extremos de ambas experiencias como si el proceso que

⁹ La expresión «tetera» proviene de la expresión inglesa *toilet room* (baño). Para los homosexuales porteños, prácticamente hasta fines del siglo XX fue un espacio de socialización o, mejor, el lugar en el que podían realizar el rito de pasaje para convertirse en un varón sexuado que tenía sexo con otro varón, algo similar a lo que significó el prostíbulo para los jóvenes heterosexuales, al decir del sociólogo Juan José Sebrelli (1997, 2005). La dinámica relacional de las teteras fue estudiada en nuestro medio también por Alejandro Modarelli y Flavio Rapisardi (2001), en un texto en el cual argumentan su carácter predominantemente democrático. Por último, el sociólogo estadounidense Robert Allan «Laud» Humphreys realizó *in situ* una célebre investigación publicada en 1970 bajo el título de *Tearoom trade: a study of homosexual encounters in public places*. Cabe destacar que la característica principal de las teteras era la posibilidad que ofrecía de tener sexo al paso (antes, durante, o después del trabajo, por ejemplo) y que no es correcto afirmar que sus usuarios eran solamente homosexuales.

estamos estudiando pudiera comprenderse a través de la magnificadora lógica del blanco y negro.

Existe, sin embargo, una inconmensurable zona gris que aún nos permite hablar de continuidades de la experiencia homosexual en la experiencia gay: los peligros que siguen acechando a las personas gays en las escuelas (sean maestros o alumnos), la violencia física o el insulto que yergue sus poderes aleccionadores de la nada, o la certeza de que un marco de interacción puede desmoronarse si se da un paso más en dejar en claro que una persona es gay en plena era de la «corrección política», son todas situaciones probabilísticamente esperables a los gays que no figuran en muchos de los diagnósticos de los últimos homosexuales. Asimismo, si queremos ilustrar lo mismo desde la óptica de las jóvenes generaciones gays, es notable cómo la resignificación del proceso del *coming out* les fomenta la ilusión de un yo, centrado, soberano y decisor, sin ni siquiera animarse a pensarlo como el resultado de una incitación imparable del entorno no-gay que los lleva finalmente a una «confesión» no tan distinta de la que tenían que hacer los homosexuales.

Pero más allá de la selectividad perceptiva, más allá de estos relatos naturales de incoincidencia entre realidad y representación de la realidad, hay dos cosas reales que debemos destacar: primero, que el ocaso del mundo homosexual es la piedra angular para explicar por qué los interlocutores ignoran lo que los otros dicen, y segundo, que esta ignorancia es la fuente de sensaciones de abatimientos que no están simétricamente distribuidas entre homosexuales y gays. Hoy, los gays tienen un mundo efectivo al alcance efectivo. En cambio, los últimos homosexuales disponen de un mundo efectivo mucho más reducido y un extenso mundo de recuerdos irre recuperables.

Sin mundo al alcance recuperable, podemos deducir que esas subjetividades entran —como señalaba Goffman (2006)— en un proceso abierto de vulneración.

Deseo precisar que «vulneración» no posee aquí un sentido negativo. En principio, «vulnerar» una experiencia hace referencia a un estado cognitivo en el cual las personas comienzan a tener la sensación de que algo no «encuadra» —vuelvo a las sugerentes metáforas de Goffman— a la hora de conjeturar sobre las personas y las cosas. Una experiencia fue vulnerada cuando se hace evidente que se necesitan nuevas «claves» para comprender y ser comprendido.

También desearía precisar que, en sí misma, la vulnerabilidad de la experiencia no es exactamente lo que nos interesa en este libro. Más bien, lo que queremos ver es qué sucede —desde la perspectiva de los actores— el día después de la vulneración, lo cual es algo bastante parecido a preguntarnos qué le sucede a una persona el día después de salir de la cárcel, a ver qué recursos podrá poner en juego para reconfigurar su vida social. Así, ¿qué efectos produce la vulneración de las experiencias en la subjetividad de las personas? O: ¿cómo se sale —subjetivamente hablando— de la vulneración? no son preguntas relativas a la vulneración de la experiencia homosexual sino a cómo se gestiona la experiencia homosexual en un contexto social trastocado. Es este último el tema principalísimo de este libro.

Si se demuestra la vulnerabilidad de algo es seguro que vamos a hipotetizar sobre dos reacciones: clausurar la puerta de entrada de las energías disolventes, o bien, disolverse en ellas. Menos común es imaginar compromisos intermedios. Consecuentemente, pensando en nuestra unidad de análisis (los «últimos homosexuales») trataremos de demostrar cómo en un extremo tendremos la incorporación al mundo nuevo y en el otro extremo la resistencia desde un mundo en evaporación. Pero, sobre todo, pondremos nuestro empeño en mostrar toda una serie de alternativas intermedias.

Terminamos entonces con una definición: de todas aquellas personas que se hayan visto envueltas en estos

trastocamientos de la percepción del mundo, o que hayan sentido en la era gay que han vivido disyuntivamente un tiempo homosexual, diremos que pertenecen a la categoría de los «últimos homosexuales».

LOS ÚLTIMOS HOMOSEXUALES Y EL PROBLEMA SOCIOLÓGICO DE LAS GENERACIONES

En páginas anteriores sostuvimos que nuestras unidades de análisis son personas homosexuales que en la actualidad tienen más de 40 años y, también, que queríamos prontamente empezar a deshacernos de esa marca biológica: ellas debieron haber vivido en la ciudad de Buenos Aires o en sus alrededores desde la reapertura democrática de 1983, aproximadamente.

La relevancia de estos dos signos sociales nos lleva a hacer algunas precisiones respecto del tema generacional. En efecto, nos corresponde hablar de las «generaciones» de los últimos homosexuales. Pero, ¿qué debemos entender por ello?

En sus clásicas formulaciones, Karl Mannheim (1993) deja claro que el concepto de «cohorte» no es sinónimo de «generación». Si el primero hace referencia a todos los nacidos en un momento determinado, el segundo refiere a algo muy distinto como son las formas en los que los miembros de una cohorte pueden sentirse como pertenecientes a una realidad que los supera. Es la existencia de ese sentimiento que tiñe de formas específicas las vivencias de los sujetos lo que nos permite hablar de la existencia de una generación. Puntualmente, el autor ha denominado «estratificación de la experiencia» a ese elemento central de los fenómenos generacionales. Así, escribió:

Lo que constituye la posición común en el ámbito social no es el hecho de que el nacimiento tenga lugar cronológicamente

al mismo tiempo —el hecho de ser joven, adulto o viejo en el mismo período que otros—, sino que lo que la constituye primariamente es la posibilidad, que en ese período se adquiere, de participar en los mismos sucesos, en los mismos contenidos vitales; más aún, la posibilidad de hacerlo a partir de la misma modalidad de estratificación de la experiencia. Resulta fácil probar que el hecho de la contemporaneidad cronológica no basta para constituir posiciones generacionales afines. (Mannheim, 1993:216)

En efecto, si pensamos en las generaciones de los últimos homosexuales, se hace bastante evidente que no podríamos incluir en ellas a las personas heterosexuales nacidas en el mismo año, pero tampoco a los homosexuales nacidos en el mismo año pero que habitaron desde entonces, por ejemplo, en los ámbitos rurales. En todo caso, de los últimos podrá decirse que pertenecen a la generación tal de homosexuales «habitantes de los medios rurales», división sociológicamente pertinente visto el contraste entre una y otra estratificación de la experiencia.

Es claro que existen acontecimientos históricos —paradigmáticamente, las guerras— que nos inclinarían a hablar de una sola generación en el sentido que venimos proponiendo. Aun así, la respuesta debería invitar a seguir dudando de la transversalidad vivencial que sugieren esos acontecimientos.

Notemos que, si hablamos de «lugar de residencia» (indicador social al que podríamos agregarle nivel socioeconómico y capital cultural, entre otros), el problema de las generaciones nos aleja más aún de la noción de cohorte. Ahora nos haría pensar que esas estratificaciones de la experiencia tienen una relación directa con la «posición» objetiva que las personas ocupan en el campo social, de allí surgirían lo que tienen de común a nivel perceptivo y vivencial los miembros de una generación.

De este reparto posicional pueden inferirse importantes consecuencias analíticas. Escribió Mannheim:

Esa característica común consiste en que limitan a los individuos a determinado terreno de juego dentro del acontecer posible y que les sugieren así una modalidad específica de vivencia y pensamiento, una modalidad específica de encajamiento en el proceso histórico. Por lo tanto, una posición de ese tipo elimina, de entrada, un gran número de modalidades y formas de vivencia, pensamiento, sentimiento y acción que son posibles en general, y delimita determinadas posibilidades circunscritas como terreno de juego de las realizaciones de la individualidad. Pero al fijar esa limitación negativa, no nos hemos hecho cargo de todo. Porque existe, además, un sentido positivo, una tendencia hacia determinados modos de conducta, sentimiento y pensamiento que es inherente a cada una de esas posiciones, y que los sociólogos pueden captar comprensivamente a partir del poderoso peso de la posición. (1993:209)

De las limitaciones negativas inherentes a toda posición generacional para involucrarse en determinados juegos de la vida social tendríamos que hacer una derivación crucial: eso que Mannheim denominó la «no contemporaneidad de los contemporáneos» (1993:200). Esta situación tiene lugar cuando ciertos acontecimientos históricos marcan o cuestionan una estructura del sentir colectiva hasta entonces intacta, es decir, cuando un conjunto de representaciones y prácticas sociales nuevas comienzan a imponerse sobre las existentes. En esos momentos, los portadores de la «estructura de sentimiento» (Williams, 1980)¹⁰ cuestionada

¹⁰ El investigador César R. Zuccarino, de la Universidad Nacional de Entre Ríos, expresa: «La noción de estructura de sentimiento está muy vinculada en

pueden «sumarse» a la nueva, previo trabajo (para nada sencillo) de «reconversión» de los capitales sociales y cognitivos; o pueden no hacerlo (porque no lo logran, porque se resisten), convirtiéndose así en «contemporáneos no-contemporáneos».

Este libro tratará —y mucho— este tema: las posibilidades de reconversión de los recursos de que dispone un grupo de personas frente a un contexto social que avanza de transformación en transformación.

Williams a la relación entre la investigación de lo social y la temporalidad. En *Marxismo y literatura*, comienza a desarrollar este tema diciendo: “En la mayoría de las descripciones y los análisis, la cultura y la sociedad son expresadas corrientemente en tiempo pasado. La barrera más sólida que se opone al reconocimiento de la actividad cultural humana es esta conversión inmediata y regular de la experiencia en una serie de productos acabados.” Desde este punto de vista, lo que se sugiere es que todo análisis descuida los procesos formadores y formativos a cambio de formas explícitamente fijadas. Parecería ser que cuando hablamos de las cuestiones de lo social solo podemos enunciar, indicar, como objeto de estudio, formas ya en pasado, acabadas, fijadas y así, se desestimarían procesos en presente, activos o en solución. Son precisamente estos procesos los que Williams denomina estructura de sentimiento, o incluso estructura de la experiencia, entendiendo por esto las tensiones formadoras que existen entre la conciencia oficial y la conciencia práctica. Tensiones que, en sus efectos, pueden percibirse como un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social que determina el sentido de una generación o de un período y que, en su definición como estructura, pretende expresar no instancias de fijación sino la posibilidad de detectar allí relaciones internas, específicas, en proceso; es decir que el estatuto conceptual de la estructura de sentimiento correspondería al de una hipótesis cultural que intenta comprender estos elementos configuradores del presente» (Zuccarino, 2007:5).

Las reconfiguraciones subjetivas

*Los estados del ánimo
el día después
de la desaparición
del mundo*

CONDICIONES SOCIALES Y RECONFIGURACIONES PERSONALES

Espero no defraudar a los lectores al adelantar que la intención principal de estos ensayos en los cuales sometemos a una suerte de careo a la experiencia de la homosexualidad y a la de la gaycidad no es determinar si una es mejor que otra. Mi gran interés es que podamos apreciar los efectos de un proceso de cambio social en el plano de las subjetividades y de las relaciones sociales. Entregarnos a concretar ese interés nos llevará, por un lado, a describir el proceso que llevó del régimen homosexual a la era de la gaycidad y, por otro, a mostrar las huellas del primero en la segunda y la manera en que esta puede sobreimprimirse en aquel.

Afirmar que uno es mejor que otro sería de una liviandad sociológica imperdonable, subsidiaria de dos lógicas de pensamiento sospechosas: una que sostiene que todo tiempo pasado fue mejor (de obvias reminiscencias conservadoras), y la otra que proclama que se pueden disfrutar en el presente los resultados de las luchas del pasado, cándido razonamiento que entiende la dinámica social en términos parecidos —a veces— a los de las fábulas literarias, en las que la lucha contra el mal deja enseñanzas morales a toda la sociedad, y —otras— a los relatos épicos con final feliz en los cuales es

inconcebible pensar que una política liberadora abra nuevas formas de opresión.

Si este fuera un libro de Sociología política, podríamos decir que el primer pensamiento decreta la inutilidad de la política y el segundo decreta su fin. Notemos, de paso, cómo entre la tontería de un pensamiento y su peligrosidad existe una distancia pequeña. Pero este es un libro que se detendrá en la subjetividad de los últimos homosexuales, más exactamente en las formas en que pueden pensarse, percibirse, sentirse y actuar en un contexto objetivamente transformado luego de haber sido densamente socializados en otro. Por lo tanto, es más esperable que esas dos lógicas de pensamiento sean en un nivel muy amplio desbordadas por otras mucho más complejas.

Estas aclaraciones son centrales porque, a pesar de lo que pudo leerse en el capítulo anterior, no tendríamos que estar dispuestos a ver en los últimos homosexuales solo una reacción adversa hacia la gaycidad basada exclusivamente en un «trauma» que produciría a diestra y siniestra el ocaso de la homosexualidad en las personas que hoy tienen más de 40 años. Al contrario, justamente porque ese trauma existe, tendríamos que estar atentos para descubrir distintas formas de reconfiguración subjetiva que son por definición heterogéneas: este es el sentido que tiene hablar de los últimos homosexuales en tanto subjetividad «homo-gay», porque algunas de ellas tendrán componentes más homo que gay (y viceversa), pero todas tienen que ser tratadas como emergencias de un mismo proceso. Y si por definición son heterogéneas es porque hay algo más (seguro que mucho más) que el susodicho trauma. Más cosas objetivas y subjetivas, porque las condiciones no las delimitan las personas, pero las personas hacen cosas con las condiciones en las que le toca vivir: las reglas del juego y el juego mismo —como sabemos— nunca deben confundirse.

Un estudio como el que proponemos aquí podría fácilmente deducir estados de la subjetividad a través de «condiciones» sociales; vieja ilusión positivista «objetiva» de la Sociología para la cual una tendencia o ley puede llevarse puestos a los sujetos, subsumiéndolos en sus efectos a todos por igual. O también podría —sería más preocupante— presentar sencillos relatos de vida en los cuales los episodios centrales sean indicadores de la capacidad de «agencia» que tienen los sujetos, esto es, de todo lo que podrían hacer más allá de las condiciones, como si la relación estructural entre las condiciones sociales y los sujetos sea la de la contestación contestataria; o, dicho de otra forma: como si las condiciones no condicionaran. Nueva ilusión positivista (ahora de cuño subjetiva y «testimonialista») de bastante predicamento en estudios de este campo disciplinar, que olvida —entre otras cosas— que los relatos de vida son «cuentos de la vida» que van variando de forma heterogénea a medida que varían las condiciones objetivas.

A caballo, entonces, entre las condiciones y la agencia, entre las representaciones subjetivas y sus principales objetivos generadores, es que ha de avanzar la presentación de nuestro argumento.

El trauma es objetivo, es cierto. O si se quiere, el «quiebre» imaginario, experiencial y relacional producido entre la homosexualidad y la gaycidad. Con todo, tamaña objetividad es solo el inicio de la explicación; existen otras objetividades que tienen que traerse a la argumentación. Es preciso que atendamos a todo un plus extra traumático para que nuestras intenciones adquieran espesor desde un punto de vista sociológico; es decir, si logramos poner en un precario tablero los factores que podrían llevar a una reconfiguración y no a otra, o a una reconfiguración más que a otra, o a varias reconfiguraciones sucesivamente.

Temo no haber sido claro. A veces, quienes hacemos ciencias sociales tomamos ciertas condiciones formales —sin las cuales no podrían tener lugar acontecimientos concretos— como sus causas positivas (Simmel, 1977). Es obvio que el trauma que significó para las subjetividades homosexuales la caída de la homosexualidad es la condición sine qua non de las reconfiguraciones subjetivas posteriores, pero también debería ser obvio que no las explica en absoluto. Exactamente, el trauma es solo una «condición formal» que pone en movimiento ciertos mecanismos que producen ciertos resultados (reconfiguraciones), siendo estos mecanismos exteriores al mismo trauma. Entonces, es toda una serie de variables ocultas puestas en actividad por el trauma (recursos cognitivos, capital cultural, clase social, capital social, edad, lugar de residencia) lo que tenemos que revelar.

Cabe otra aclaración. Cuando hablamos de «reconfiguraciones subjetivas» nunca haremos referencia a un estado fijo e inamovible de las personas; al contrario: por definición, cada una de las seis reconfiguraciones que presentaremos a continuación tienen que entenderse como estados transitorios que pueden llevar de una reconfiguración a otra, e inclusive llevar a otra nueva (y también —por qué no— regresar a una anterior), todo ello en el marco de una misma biografía. No obstante, es dable esperar que, a medida que corra la línea cronológica, la biografía pueda anclarse más firmemente en una clase de reconfiguración. Tal vez, «estado de ánimo» sea un término tomado en préstamo del lenguaje no-sociológico que represente la significación que queremos darle a toda «reconfiguración».

En consecuencia, lo que hemos de presentar se parece bastante a un ejercicio de sociología formal que, no obstante, debería tener la ventaja de brindarnos algunos elementos para captar los porqués de las contorsiones en

las subjetividades de las personas bajo estudio. En otras palabras, nuestro ejercicio de sociología formal que trata por definición a cada tipo de resubjetivación como estado de transición daría a nuestro análisis el grado de dinamismo que merecen estos estudios que se enmarcan justamente en la problemática del cambio social.

De manera complementaria, podríamos decir que cualquiera de estas reconfiguraciones tomadas de manera aislada es irreal porque no tiene chances de existir por sí misma (o la tiene muy difícilmente): es bastante improbable, por ejemplo, que una persona se convierta en un «incorporado» si antes no se sintió «extrañado», así como es bastante probable que se pueda arribar al estado del «contestatario» luego de haber vivido un momento como «replegado» o «extrañado». Valgan estas situaciones combinadas (de ninguna manera exhaustivas) como derroteros viables del proceso sumamente dinámico de resubjetivación que inaugura el ocaso de la homosexualidad. En palabras de Max Weber (1997), la terminología que he de presentar no pretende violar con su esquematismo la multiplicidad infinita de aspectos que implica un cambio histórico; solamente pretende crear ciertos puntos de orientación conceptual para pensarlos sociológicamente.

Comencemos pues con la descripción de las seis reconfiguraciones posibles y, a continuación, intentaremos presentar analíticamente los factores que pueden llevar a una o a otra. Las mismas son: a) la del último homosexual «incorporado» a la gaycidad, b) la del «sensato» en la gaycidad, c) la del «extrañado» en la gaycidad, d) la del «neutralista» respecto de la homosexualidad y la gaycidad, e) la del «desafiliado» de la homosexualidad y la gaycidad, f) la del «replegado» de la homosexualidad y la gaycidad, y, por último, g) la del último homosexual «contestatario» a la gaycidad.

ENTRE LA INCORPORACIÓN Y LA CONTESTACIÓN

La incorporación

En un extremo tenemos la figura del «incorporado». El incorporado es el último homosexual que pudo gestionar satisfactoriamente su ubicación en el mundo de la experiencia gay. Del conjunto de las personas que han transitado el proceso que estudiamos es el que realiza la lectura más promisorio del presente: él cree en la gaycidad como se cree al principio en una promesa de amor. Hace uso frecuente de los lugares de socialización gay (los saunas, los boliches, los gimnasios, los espacios *friendly*). Si bien tardío, como la mayoría de los miembros de su generación, hizo un *coming out* bastante extendido que incluye a varios —tal vez a todos— integrantes de la familia y del lugar de trabajo, lo que le permitió incrementar formidablemente su capital social. El momento culminante de su *coming out* es inolvidable, porque fue el día en que finalmente se animó a presentar a sus parejas a todo el mundo. No le costó hacerse amigo de los sitios de Internet y moverse dentro de ellos con destreza una vez que los lugares físicos en los que inició sus experiencias homosexuales fueron desapareciendo.

El incorporado no puede creer que hayan pasado tantas cosas en tan pocos años. En las reuniones con amigos, si alguno tuviera un ataque de nostalgia por el tiempo que fue, añorando la facilidad del ligue en los lugares públicos, le diría con una tierna sabiduría triunfalista que deje a un lado esa memoria clandestina, que no está bien hacer de la necesidad una virtud, que el mundo de las «teteras» fue la consecuencia de una época que no hay que olvidar pero que ya —definitivamente— pasó. También le recordaría que por fin llegó el tiempo de disfrutar los resultados de la lucha que iniciaron personas que estuvieron muy comprometidas políticamente.

Esta es una marcación frecuente que le gusta realizar al incorporado, quien está dispuesto a enfrentar a quienes reducen la gaycidad a un mero permiso de ciudadanía para el consumo regalado por la sociedad heterosexual. No: la gaycidad no es ningún regalo, es un trofeo ganado a fuerza de sangre, sudor y lágrimas.

Volviendo a la sociabilidad homosexual, el incorporado no hace —ni mucho menos— una condena moral de las interacciones que implicaba, pero tampoco es indulgente con quienes se quejan con facilidad de la sociabilidad gay: ¿por qué no ir a los saunas? ¿Por qué no cenar en los restaurantes gays? ¿Cuál es el problema de matarse todos los días en un gimnasio? ¿Quién dijo y por qué que una playa gay es un gueto? Es dueño de una comprensión propia de las personas que vivieron situaciones extremas, sabe de qué están hablando sus contemporáneos, pero entiende que no se puede vivir de recuerdos, máxime cuando la fulgurante actualidad gay distribuye oportunidades de reconocimiento, diversión y seguridad.

Lo tuyo es la fiesta de la nostalgia. Yo la verdad es que no te entiendo. ¿No es como irse de mambo que andes pensando que en los baños estábamos mejor porque levantabas al toque? En el sauna no levantarás enseguida, pero no me cierra que digas que son una mierda. ¿Vos no te acordás que llegábamos a casa con olor a meo en los pelos de la nariz? Yo que vos lo pensaría. ¿Cómo me decís que preferís eso? (Joaquín, 43 años)

Para el incorporado, comparada con la gaycidad, la homosexualidad es la prehistoria y su prehistoria. No es que tenga un pensamiento evolutivo o teleológico, él recuerda que cuando era joven vivía en un túnel cuya salida no divisaba y que luego las grietas las abrió la lucha política, librada al principio en tanta soledad. Es más, piensa que la lucha

política creó todas las cosas desde cero, es decir, ese mundo nuevo y flamante que hoy puede disfrutar. La gaycidad tiene un carácter de absoluta novedad política y social porque nada podía mejorarse de la homosexualidad.

El «pre», en su acepción, hace referencia a todo lo precario, modesto y hasta molesto que era el estilo de vida en la era homosexual. Habría que decir que para él, en realidad, no existía un «estilo de vida» porque, de alguna manera y en alguna medida, a un estilo se lo elige. Y si algo recuerda de la homosexualidad era la nula posibilidad de elección. En consecuencia —concluye hoy el incorporado— aquello no era vida.

Él tiene una memoria infinita que siempre lo apena. A veces, de noche, siente que pagaría una fortuna para hacerse un lavado de cerebro: se recuerda ligando en los baños poniendo cara de nada cuando no podía más con la vergüenza que lo inundaba por permanecer allí tanto tiempo a la espera; o decidiendo, casi llorando una mañana, faltar a su trabajo nuevo en un colegio religioso del barrio de Belgrano donde enseñaba Biología, porque le había quedado en el cuello una visible mancha de pasión procedente del encuentro sexual que había tenido la noche anterior con un estudiante de ciencias sociales, quien —por su parte— permaneció con un sentimiento de culpa duradero por semejante exceso.

También querría olvidar que —de noche— junto a sus amantes bajaba en silencio de los ascensores y caminaba en puntas de pie por los pasillos (muchas veces sin prender las luces) hasta abrir imperceptiblemente la puerta de su departamento para que los vecinos no advirtieran que llegaba a altas horas de la madrugada acompañado por un desconocido. Todos recuerdos vinculados al temor, a la paranoia tan dañina para los vínculos y a angustiantes expectativas terroríficas.

Recuerda también cómo uno de sus amantes ponía la música a un considerable volumen con la esperanza de

que los vecinos no escucharan unos jadeos suyos que —en realidad— nunca podrían escucharse porque cada vez que el placer se emanaba a través de su voz ese amante le tapaba la boca cariñosamente (interrumpiendo el coito más de una vez):

El tuerto era increíble. No veía un carajo. Pobrecito... muy paranoico. Antes de coger, cerraba todas las ventanas, hasta la ventanita de la ventilación de la cocina. Después ponía la música. Para coger nunca se sacaba los anteojos. Yo creo que eso era también paranoia, para ver mejor, para tener las cosas bajo control. Cuando estaba en la cama conmigo ni me dejaba gemir, me tapaba la boca. Una época terrible que los chicos de hoy no se imaginan. (Esteban, 49 años)

Tampoco olvida lo que significaba para él encerrarse en un hotel alojamiento pobre (sito en las eternas zonas rojas de los barrios de Once, Flores o Constitución) cuando todavía estaba prohibido el acceso para personas del mismo sexo en la ciudad de Buenos Aires, mirando con maníaca regularidad el reloj, sintiendo que el tiempo del turno había terminado antes de que comenzara y que los dueños del hotelucho —que después de todo les habían hecho un «favor» dejándolos entrar— se encargarían de recordárselos, golpeando ferozmente la puerta de esa habitación sucia y sin ventilación.

Y hoy siente una congoja extraordinaria cuando rememora el ritual que realizaba en su casa, al regresar de los cines pornográficos. Antes de salir, dejaba al lado de la puerta unas chinelas. Cuando volvía del cine se prohibía transitar la casa con el calzado que había llevado puesto. Ni bien cerraba la puerta se sacaba los zapatos, que llevaba de inmediato al lavadero para limpiar con agua caliente y un cepillo las suelas (Juan D., 62 años).

«¿Cómo no considerar todo este tiempo como prehistórico, inhumano y terrible?», piensa el incorporado y siente

que lo único que se debe lamentar en la era gay es que no exista una fórmula para volver el tiempo atrás y recuperar todo lo perdido. Pero, desde su madurez y a pesar de que ya le hagan notar que es una persona grande, deja a un lado estos pensamientos inútiles y, feliz, se sumerge en las aguas bautismales de la gaycidad.

La cadencia del relato del incorporado es antitética, construye una visión del presente en total oposición al pasado en todos los aspectos que podamos imaginar. Más arriba lo sugerimos: nada podía mejorarse de la homosexualidad; la gaycidad es una novedad absoluta. Inútilmente, hace sinceros esfuerzos por comprender a quienes hablan de «asimilación» con un tono despectivo. Con firmeza, él les diría que estos reparos a la gaycidad, en realidad, no hacen otra cosa que esconder viejas taras que se reproducen en nuevas cobardías para dar la bienvenida a la dignidad con la que — enhorabuena— se comienza a visualizar a las personas gays dentro y fuera de los círculos gays.

El incorporado toma en serio el despegue del pasado, inclusive con muchas de las personas que no lo trataron del todo bien o que no le dieron la contención que se merecía. Cuando escucha a sus amigos recordando el *curriculum vitae* de todo el mundo (poco importa que sean amigos, políticos o artistas) para fijar en el presente lo que fueron en el pasado, por lo general, el incorporado llama a deponer las armas, a que tengan a mano por si llegara a hacer falta (pero guardado) el «homofobómetro». Los otros, tanto como él, tanto como todos, están inmersos en ese proceso de aprendizaje que supuso la evolución de la homosexualidad a la gaycidad, en el marco de un sistema democrático. «¿O nosotros no éramos también homófobos?», les retruca, desafiante. En este sentido, invita a permanecer alerta, pero a no prejuizar definitivamente a las personas. El que esté libre que tire la primera piedra, piensa.

Seguramente que las palabras del periodista y escritor Osvaldo Bazán¹ (2004) sobre el final de su libro *Historia de la homosexualidad en la Argentina* lo han conmovido mucho. Ningún pensamiento lo representaría tan bien, visto que reclama el cese de las diferencias absurdas:

1\ El papel público jugado por Bazán en los últimos tiempos merece una mención especial. Nació en 1963 en Salto Grande (provincia de Santa Fe). Es egresado de la carrera de Periodismo de la Universidad de La Plata. Últimamente ha participado en varios programas de televisión y radio de gran audiencia. Dueño de un estilo directo y campechano, no es poca la gente no-gay que lo ha tomado como referente. Tuvo una destacada participación en los debates sobre el matrimonio igualitario. Como invitado a una sesión de discusión de comisión parlamentaria expresó el 5 de noviembre de 2009: «Hay algunas preguntas que me han hecho desde el desconocimiento básico, desde el prejuicio, cuando se habla de matrimonio entre personas de un mismo sexo. Una de ellas es que si mañana tres personas se quieren casar, ¿habrá que aprobarlo también? En ese sentido, hay algo muy claro. Hasta ahora no ha habido grandes movimientos —ni en este país ni en ninguno— para que eso ocurra. No hay marchas, no hay quinientos años de tradición de la represión en esto. Si lo hubiese, deberíamos empezar a hablarlo. Pero no lo hay, al menos por ahora. No se ve en la calle la marcha que todos los años se organiza aquí y en el resto el mundo. Si la hubiese, quizás ustedes sí deberían empezar a pensarlo, porque en todo caso el Estado está para dar forma jurídica a lo que la sociedad está haciendo. En cambio, la sociedad sí convive con estas relaciones homosexuales y lésbicas, que existen desde hace muchísimo tiempo, y con la mayor sinceridad, íntimamente piensan en algún pariente de ustedes. Otra cosa que me han preguntado es: ¿y si mañana alguien quiere casarse con un delfín habrá que aceptarlo? Quienes crean que nuestras relaciones son como enamorarse de un delfín de verdad están hablando más de ellos que de nosotros mismos. Nosotros, al menos por ahora, no nos hemos enamorado de un delfín y no veo que eso vaya a suceder. También preguntan qué pasa si todos son homosexuales, ¿nos vamos a quedar sin humanidad? A ningún homosexual y a casi ningún heterosexual se le ocurriría pensar que todos debemos ser iguales. Solo algunos pocos heterosexuales quieren que todos seamos iguales, y lamentablemente intentaron imponer esa idea con sangre y fuego durante más de quinientos años, cosa que no han conseguido. Finalmente, y perdón por el exabrupto pero no estaba preparado para este momento, quiero decir que estoy muy orgulloso de poder estar acá, y que no importa por qué soy homosexual, porque no me importa por qué ustedes son heterosexuales. No me importa si lo son; lo que me importa es que nos tratemos bien» (<http://www.osvaldobazan.com/>).

Y algún día, finalmente, se habrá de saber la verdad tan celosamente guardada: la homosexualidad no es nada. No lo era en un principio y no lo será en el futuro. Cuando saquemos del medio todos los incendios y todas las torturas y todas las mentiras y todo el odio y toda la ignorancia y todo el prejuicio, descubriremos que no hay nada. (Bazán, 2004:453)

Cuando, en mayo de 2010, sobre el final de la sesión de la Cámara de Diputados en la que se dio media sanción al matrimonio igualitario, el jefe del bloque de diputados del Frente para la Victoria, Agustín Rossi, reprodujo este fragmento y tuvo una sensación de júbilo inefable que se repitió cuando leyó el último fragmento del libro, en el que el autor imagina un futuro diálogo entre padres e hijos:

—Viejos, quería decirles que estoy de novio. —¡Qué alegría, nene! ¿Con un chico o con una chica? Algún día va a ocurrir. Me gustaría estar ahí. Por eso me gustó escribir este libro. Porque la homosexualidad volverá a ser lo que nunca debió dejar de ser: nada. (Bazán, 2004:454)²

2\ La media sanción se produjo el día 5 de mayo de 2010. El diputado Agustín Rossi también leyó la alocución (asimismo incluida por Bazán en el libro de la exlegisladora de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Alicia Pierini, en ocasión de la aprobación de la Ley de Unión Civil en 2002. Ambas lecturas provocaron dilatados aplausos entre el público. He aquí la cita a Pierini: «Como cristiana me guío por la luz del Evangelio, por el ejemplo de Cristo. El Evangelio me enseña que Dios es amor y que no condiciona al amor, mientras sea tal. El Evangelio me enseña a amar al prójimo sin imponerle condiciones a ese prójimo. En mi conciencia puse, en uno de los dos platillos de la balanza, a la enseñanza de la doctrina de la Iglesia, que es mi Iglesia, a la que pertenezco, que sé que está en contra de este proyecto explícitamente. Y en otro platillo puse mi propia fe. Decidí correr los riesgos de la fe, porque creo que esa es una conducta cristiana. En el Evangelio encuentro la Verdad Trascendente y el amor de Cristo, mientras que en la historia de la propia Iglesia he visto muchas veces el error humano. Entonces, por razonamiento jurídico, por convicción progresista, y también desde mi fe, mi voto individual es afirmativo» (Bazán, 2004:450).

La nada (la más imperturbable de las nadas) está en el futuro y hacia allá —por fin— estamos encaminados.

La sensatez

La figura del último homosexual «sensato» valora la gaycidad pero desde una perspectiva distinta de la del «incorporado». Si este se sirve del paquete de innovaciones que la misma supone, el sensato toma solo algunas cosas.

Podríamos comenzar por lo que no toma, por lo que cuestiona. No ve bien que los lugares nuevos se caractericen por alentar la formación de clientelas exclusivas. El sensato, que viene de una época en que gran cantidad de personas de distintas características prácticamente se chocaban de tantas que eran en los pocos lugares que abrían sus puertas, no puede sino hacer comparaciones con las «clases» de gays que atraen los lugares del nuevo milenio.

Es obvio que él sabe que en la entrada no hay un letrero que diga «Prohibido el acceso a...» pero los rumores colectivos y los sabios relatos que se transmiten de boca a oreja hacen que desista de ir. El sensato vivencia estas circunstancias con desánimo y a veces con cólera: recuerda que en su época nadie forzaba a nadie; a pesar de lo feas que estaban las cosas, la ruda cotidianidad de los deberes de la semana se suspendía cuando uno elegía a qué lugar ir a bailar o a tomar algo entre pares. En este sentido, le parece que la actualidad empresarial orquesta al mundo gay de una forma tal que casi coarta los derechos de reunión y circulación.

Sigamos ahora con lo que el sensato valora de la gaycidad. Su punto de reflexión está de nuevo en los lugares abiertos para los gays y representa —por cierto— una paradoja. Si en un sentido advierte en los nuevos lugares una lógica de sociabilidad sectaria, desde otro punto de vista entiende que los nuevos lugares deben ser bienvenidos porque, en su

conjunto, representan un espacio que «debe» existir para que los gays puedan manifestarse y expresarse en todas las dimensiones imaginables. Para el sensato, este es el gran legado social que han dejado las organizaciones que defienden los derechos de los no-heterosexuales.

Notemos la extremada doble valencia que poseen dentro de esta reconfiguración subjetiva los lugares gays, que pueden ser tanto «A» como «B», paritariamente. Los lugares A (el sensato piensa en las discotecas gays) son sectarios porque separan a los gays que tendrían que estar todos juntos, atentando contra el derecho de reunión y circulación; y los lugares B (el sensato piensa en las playas gays) representan el triunfo del derecho de reunión y circulación porque —justamente— pueden estar todos los gays juntos sin ninguna clase de amenaza, mientras el resto de la sociedad también tiene sus playas.

¿Cuál es el problema?, piensa. ¿Acaso está mal que puedan juntarse los gays? ¿Acaso no está bien estar cerca de las personas con las que uno se siente más a gusto? ¿Quién podría prohibir eso? ¿Hasta ese punto podría inmiscuirse una ley, una decisión gubernamental? En realidad, allí estaría la verdadera discriminación, porque si esa ley llegara a existir sería una evidencia indiscutible de que los gays podrían ser gays puertas adentro, no debajo del sol.

Podríamos preguntarnos: ¿por qué, entonces, no está bien que los distintos segmentos de gays tengan sus propias discotecas y sus pubs preferidos? ¿Por qué los gays tendrían que estar separados solamente de los heterosexuales? Es notable cómo, en este razonamiento, la separación es vista a veces como guetización obligada y otras como asociación libre.

No someteremos el razonamiento a un análisis lógico. Como aproximadamente diría Pierre Bourdieu (2007), las torsiones del pensamiento social tienen que comprenderse con una lógica que no es la lógica «lógica». Esa otra lógica es la que proviene de los principios generadores objetivos que anclan

finalmente en la psiquis de las personas, generando a su vez, divisiones del mundo arbitrarias de profunda logicidad social.

En concreto: ¿cómo podríamos explicar que el sensato piense que lo mismo está bien y está mal? ¿Por qué no califica de sectarias a las playas gays, como antes caracterizó a otros lugares de encuentro? O, inversamente, ¿por qué no califica como asociacionistas a los otros lugares gays, como así caracterizó a las playas gays?

Traigamos tres situaciones. Quizás así podamos adentrarnos en el núcleo duro del sensato y su particularidad arbitrariedad lógica: en una disco, un persona me dijo: «¿Te acordás cuando todo el mundo venía acá y teníamos que hacer la cola afuera, que la gente llegaba casi hasta Santa Fe? Yo me moría de calor. Pensaba que me miraban de todos los autos» (Marcelo, 49 años).³

Por su parte, un docente de matemáticas me manifestó: «Vos viste cómo soy yo. Si tengo que elegir a dónde ir a tomar algo, yo me meto en un lugar gay. Siempre es mejor» (Mario, 51 años).

Por último, Gabriel (43 años) me dijo que su novio se había sentido incómodo en un restaurante «nada que ver» porque uno de los invitados al cumpleaños que allí se festejaba llamaba al mozo poniendo la voz de Catita⁴ y se retiró del

3\ Marcelo hace referencia a la cola que se formaba para entrar a la discoteca Contramano, abierta en 1984. La única de entonces que sigue abierta en la actualidad.

4\ «Catita» es el personaje más festejado de la actriz argentina Niní Marshall. Adorada por los homosexuales de generaciones anteriores, siempre fue objeto de imitación. Catita era una muchacha de condición humilde, que en muchas películas quería vivir por encima de sus posibilidades. Debido a circunstancias fortuitas, frecuentaba ambientes «altos» (del mundo artístico o de las clases sociales) en los cuales la gente se burlaba de ella, tratándola como una recién llegada. Justamente, parecería haber una relación de proporciones entre el trato despectivo y la forma con que ella insistía en que le correspondían esos

establecimiento convirtiendo su riñonera en una «cartera-monedero» caminando como la popular actriz.

«Viste cómo soy yo» no fue una pregunta de Mario, fue una afirmación: es muy «loca», muy «afeminado». Y, estoy seguro, Marcelo se «moría de calor» porque desde siempre estuvo relacionado con el mundo de la moda, usando ropas poco convencionales. Por último, el novio de Gabriel habrá sufrido mucho advirtiendo cómo todo el público del restaurante alzó la vista para ver la triunfal salida catitesca del invitado.

En suma, podríamos concluir que las tres personas imaginan su desenvolvimiento social tratando de atemperar las tensiones que puedan existir con el entorno o, mejor dicho, imaginan su desenvolvimiento sin tensiones innecesarias.

No es que ellos hagan una crítica del afeminamiento o de un tipo de estética gay (eso sería moralina pura). Lo que hacen es una crítica al infortunado uso del sentido de la oportunidad con el que algunas personas gays se manifiestan. Pero como la manifestación en sí misma no es objeto de punición, la solución solo podrían darla lugares que no estén a la vista de quienes pueden molestar.

He aquí el núcleo duro de la reconfiguración sensata: cada lugar de sociabilidad tiene una lógica propia derivada del particular elenco que lo transita y es esa lógica la que sensatamente hay que seguir.

La del sensato es una de las reconfiguraciones subjetivas que delatan cómo, en plena época gay, sigue vigente la interiorización de la inferioridad social. No cuesta demasiado imaginar al sensato sentado en otro restaurante «nada que ver» en el que los comensales están mirando un partido de

lugares y, en consecuencia, un trato justo. Ella sentaba posición alzando el tono de la voz y con una gestualidad absolutamente exagerada. Todo lo expresado en este comentario merecería ser explorado en algún escrito que trate los mecanismos de identificación de los homosexuales con este gran personaje.

fútbol e inundan el ambiente con efusiones que, comparadas con las del imitador de Catita, son infinitamente más penetrantes. No cuesta imaginar que vea ahí las reglas del juego de ese lugar y que —complementariamente— no imagine que en ese escenario él también podría expresarse. De aquí a la valoración de las playas gays hay un solo paso. Y es que en los espacios públicos el sensato solo puede ser público. Hacer lo contrario significaría contaminarlo.

Habría que pensar si considerar que no es necesario realizar el *coming out* en el ámbito familiar no es un fenómeno paralelo. Después de todo, el espacio familiar representa el primer ambiente con el cual hay que reducir esa tensión renovadamente imaginada, tantas veces a pesar de todas las evidencias. Pienso que los lectores conocerán historias de homosexuales cuyas parejas vacacionan junto a sus padres y, preguntados por sus amigos sobre si habían «hablado» con ellos, responden con racionalizaciones tales como: «¿Para qué? Los viejos ya están grandes, no podrían entenderlo. No quisiera meter este tema a esta altura de la vida», asumiendo que el «meter» es una de las formas que asume en la superficie discursiva el hondo sentimiento de considerarse fuente de contaminación y disrupción.

La evitación de la tensión con el ambiente (y su reducción), forman parte de un saber que los homosexuales traen de tiempos pretéritos. Se trata de un saber que se concreta en prácticas fatigosas y estresantes. Por fortuna para el sensato, la sociedad gay ha alumbrado nuevos enclaves donde esas destrezas —presuntamente— ya no tendrían razón de ser.

El extrañamiento

El extrañado tiene una conciencia de las cosas similar a la del incorporado: para él no es un latiguillo retórico el andar diciendo que los cambios que trajo la gaycidad son

importantes, fundamentalmente porque recuerda todos los sinsabores de la vida clandestina. Además, sabe que el ingreso al mundo de los derechos, si bien por sí mismo no soluciona los problemas de la discriminación, introduce la cuestión de la homosexualidad en el mismo torrente por el que navegan el resto de los mortales y, entonces, solo hace falta que pase un poco más de tiempo para que las cosas no llamen tanto la atención ni provoquen tantos sobresaltos. Él mismo ha podido comprobar algo de esto a lo largo de los últimos años: cómo se han distendido las relaciones con su familia, cómo su entorno es de varias maneras más amigable (o, al menos, menos agresivo), cómo se trata la homosexualidad en la televisión o en el cine, son todos síntomas de que —para el extrañado— el tiempo es sabio si la política de la visibilidad es perseverante.

Desde esta perspectiva tiene un pie puesto con gusto en la experiencia de la gaycidad. Quisiera extenderle una carta de crédito. Querría sentirse gay. Pero, sin embargo, no puede hacer pie completamente; advierte que existe otro componente de esta experiencia que no lo deja ser igual de optimista que el incorporado, aunque no por ello se vuelva un agore-ro. Se siente un extraño en el mundo de la nueva sociabilidad gay. Algo parecido a un extranjero: él desea interactuar con los nativos pero ignora los códigos para hacerlo.

Claro que la metáfora tiene sus límites y merece algunas aclaraciones porque es un extranjero especial. No se trata de alguien que emigró a otro lugar (pongamos por caso, el típico emigrante italiano) y que no acierta al tratar de comunicarse con su entorno; tampoco se trata de la situación de extranjería que puede derivarse de la anterior: la de un emigrante que decide volver a su tierra natal (figura que el lenguaje popular italiano llama «el americano») y nota las cosas tan cambiadas que también la posibilidad de comunicación —en sentido amplio— a veces no es automática como lo era. No. Se trata de un tipo de extranjero que nunca abandonó

su lugar, que nunca se fue, pero siente todo el territorio tan extraño a él, tan lejano, que siente que tiene que volver. Volver para comprender y ser comprendido a través de una travesía mental que no siempre está seguro de poder cumplir (o de tener ganas de realizar).

Ha ido y sigue yendo —aunque menos— a los boliches, a los saunas y a otros territorios nuevos pero viene comprobando con tristeza que él no está hecho a la medida de esos lugares o —los días en que tiene un ánimo aciago— que esos lugares no están hechos para él: el lenguaje gestual, la manera de presentar y manejar el cuerpo, los rituales a través de los cuales se acabará teniendo sexo con alguien evidentemente no son los mismos. A menudo se pregunta si no será un asunto relacionado con su edad y la de la mayoría de las personas que van a esos lugares. A veces se responde que sí, otras que no. Pero lo que más lo descoloca no es pensar en que ya no es joven sino en los bruscos cambios de los códigos o, mejor dicho, cómo sus códigos no dan más resultados.

Es un cambio que lo obsesiona. Recuerda el primer día en que se dio cuenta de esta mutación de la comunicación no verbal: dice que había tomado un colectivo en la ciudad de Buenos Aires y haber divisado en su interior a una persona cercana a los 30 años muy atractiva. A pesar de que había mucha gente parada, comenzó a hacer todo lo posible para acercársele. La persona sabía que él lo había divisado y de sus movimientos. Una vez al lado probó varias tácticas de reconocida eficacia en el pasado: primero lo miró; luego puso una mano en el pasamanos para acercarla a la del joven, pero este, al sentir al contacto, la corría como si hubiese sentido un golpe de electricidad; luego, intentando ser más explícito respecto de lo que era capaz de hacer si le daba cabida, aprovechó un desplazamiento de los pasajeros para quedarse parado a sus espaldas, desde donde, a prudentes intervalos, soplaba delicadamente sobre su nuca o apoyaba más

delicadamente aún su cuerpo en el del joven. Este, mientras duraba toda la ceremonia no le dio ninguna seña de agrado. Hasta aquí todo era normal, muchas veces le había pasado lo mismo. Lo que le llamó la atención al extrañado fue la expresión de desagrado lindante con la repugnancia que le dirigió el joven una vez abajo del colectivo. Está seguro de que no fue la culminación de un episodio natural de no agradar a alguien; había en la cara de ese joven una especie de llamado, una exhortación para que supiera comportarse, como si él fuera un desubicado o, lo que es peor, un maleducado. Recuerda que este episodio le arruinó el día y que pensó mucho en todo lo que había pasado, con la mandíbula colgando, abatida por la extrañeza del descubrimiento y los ojos fijos en la nada mientras miraba las baldosas de la vereda. Fue —como se dice— un episodio aleccionador.

Habría que recordar algunas reflexiones de Erving Goffman (1979) para comprender qué le sucedió al extrañado. En *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, el autor presenta una serie de recursos con los cuales los sujetos organizan la circulación en los espacios anónimos de las grandes ciudades. Parte de una premisa: la circulación se organiza bajo el criterio del «no choque» entre los individuos que —en ese contexto— denomina «unidades vehiculares». A su vez —y esto es lo central— la máxima del no choque tiene directa relación con la dialéctica entre lo permisivo y lo restrictivo: ¿cuán cerca pueden permanecer físicamente las personas? ¿Hasta qué momento —a medida que se acercan— pueden mirarse a los ojos? ¿Cuánto tiempo pueden mirarse a los ojos? ¿Qué clases de preguntas pueden hacerse? El autor entiende que sobrepasar distancias físicas y curiosidades implica una invasión o una «profanación» a la otra persona. He aquí un «choque» entre «unidades vehiculares». Lo que se profana, en realidad, es la «esfera ideal» (Goffman, 1979) del interactuante que es —genéricamente— la propiedad más privada de todo

individuo, eso que nadie tiene derecho de traspasar. Hacerlo implicaría una ruptura de la ritualización de la vida social que necesita tanto de cercanías como de distancias, es decir, de saber ocupar el lugar que a cada uno le corresponde. Como es de esperar, los criterios para decir «he aquí un choque» tienen una enorme variabilidad, debido a que se ponen en juego cuestiones referidas a la clase social, a la edad, al sexo-género, etc. Por dar solamente un ejemplo, socialmente es considerada más profana la reducción de las distancias físicas por parte de una mujer respecto de un hombre. Para el caso que nos ocupa, podríamos argumentar que durante el régimen homosexual, la dialéctica entre lo permitido y lo prohibido estaba más volcada hacia la dimensión de lo permitido y, en cualquier caso, hacer saber lo prohibido no era hacer saber al otro algo grave, que atentaría contra la integridad del profanado. Los levantes callejeros de aquella época (típicamente en los subterráneos, los trenes, los colectivos y en las letrinas) se estructuraban silenciosamente a través de esta sucesiva serie de tanteos hasta descubrir que era posible pasar al diálogo verbal o que no se podía continuar con el cortejo debido a la falta de interés de la contraparte. Este último momento de interacción no culminaba con reprimenda alguna, como hoy el extrañado siente que le hicieron. Como dijimos antes, su particular situación de extranjería dentro de la gaycidad le impidió advertir que está en funcionamiento una nueva dialéctica entre lo permitido y lo prohibido entre hombres que gustan de hombres. Tal vez, de no haber realizado ese acercamiento físico en un lugar público, otro hubiera sido el final de la historia.

Pero menos mal que la vivió porque de esta forma había aprendido una clave interpretativa de los tiempos gays que —de alguna manera— le dio entereza cuando tuvo que vivir un episodio —desde su perspectiva— mucho peor en la playa nudista «Escondida» de la ciudad balnearia de Mar del Plata, que tuvo lugar en los primeros días del año 2006.

Estaba en Mar del Plata con un amigo con quien había planificado esperar el año nuevo. La playa está en un lugar casi desierto, muy alejado del centro de la ciudad (aproximadamente unos 40 kilómetros), adonde puede llegarse en auto o en un transporte público. Ellos habían llegado en colectivo. Es una playa nudista, no exclusivamente gay, aunque el público lo es mayoritariamente. Resulta que en un determinado momento el cielo se oscureció hasta dar miedo: los relámpagos y el viento que comenzaba a soplar prometían una complicada situación porque —de tan desierta que era la playa— no había lugar alguno para guarecerse. Lo único que quedaba era rogar que el colectivo llegara lo antes posible porque en la ruta tampoco había forma de protegerse. No obstante, el extrañado entendía que alguno de quienes estaban en la playa les ofrecería llevarlos en auto. Si miraba a su alrededor casi podría haber concluido que en Playa Escondida había más coches que gente. Mejor quedarse tranquilo entonces. Alguien les ofrecería llevarlos en auto. Sin embargo, cuando comenzaban a caer las primeras gotas los coches comenzaron a desaparecer. Ellos, mientras tanto, caminaban por el único camino de salida (rumbo a la parada del colectivo, en la ruta, en medio del campo) y los autos que quedaban pasaban por su lado —a centímetros— no se detenían, como si en lugar de personas que necesitaban una mano fueran postes de alambrado o no fueran nada.

Una vez de vuelta en el ómnibus, empezó a hacer comparaciones auxiliado por sus recuerdos: en la Playa Chica (la playa homosexual por excelencia desde los primeros años de la reapertura democrática) nunca habían sucedido situaciones de tamaña indiferencia. El extrañado recuerda esa playa como un lugar no solidario en sentido propio, pero sí mucho más comunicativo, mucho más integrado y más compacto, en algún buen sentido. Y esto es un contraste notable con la playa gay en la que nadie lo socorrió, en la que ninguno lo

registró, donde solamente pudo hablar con su compañero de viaje. Con la ayuda de la lección aprendida en el colectivo de Buenos Aires, el extrañado comenzó a sacar conclusiones sobre los lugares gays, entre las que se destacan la no-acogida que brindan ni a los códigos que él maneja ni a las expectativas relacionales que posee (hoy, cuando recuerda que esperaba que algún auto se detuviera para recogerlo se ríe de lo que considera su infantilismo).

Que no lo registrara ninguno. Tendríamos que tomar nota de esta conclusión del extrañado; tal vez, la misma venga a cuenta de cómo se transforman los lazos sociales una vez que una situación de opresión sexual se afloja. En *Estigma. La identidad deteriorada*, Goffman (1989) dedica unas cuantas páginas a lo que considera los «grupos de apoyo» de las personas estigmatizadas. Si bien este tema lo trataremos más adelante, podemos adelantar que uno de los grupos de apoyo está integrado por los pares. Entre otras, una de las funciones que cumple este grupo —sobre todo en situaciones de opresión extrema— es la de encapsular relacionamente a los damnificados, en el sentido de que nada es más seguro emocionalmente en el ámbito de la interacción cotidiana. Curiosamente, uno de los efectos de la cerrazón hacia adentro a causa de la amenaza externa es la de imaginar que todos los pares tendrían que comportarse como pares, es decir, que cuando las circunstancias lo ameriten, todos tengan que modificar positivamente y de manera bilateral el trato mutuo por el solo hecho de reconocer que tanto uno como otro pertenecen a una misma colectividad o a un mismo grupo. Es cierto que no podríamos afirmar que esa lógica relacional solidaria tuviera cumplimiento estricto durante el régimen homosexual, aunque los razonamientos del extrañado bien podrían llevarnos a pensar en esa dirección. A él le extraña que los pares no se comporten como pares.

Como el episodio del colectivo y el de la playa existen muchos más ejemplos. El extrañado experimenta el envejecimiento de los códigos entre homosexuales con una mezcla de amargura personal y asombro sociológico; en realidad, no puede creer que —hoy— recorrer los labios enteros con la punta de la lengua mientras mira a una persona con toda la libido de la que se es capaz, o guiñarle un ojo antes de regalarle una sonrisa, no funcionen más como signos exteriores legítimos del regocijo interior que le produjo haberla encontrado en la multitud de un boliche o en el sauna.

El extrañado puede recordar fácilmente cuán infalibles eran esas tácticas sin estrategias cuando era más joven y los recuerdos vívidos lo sumen en un mundo de interrogantes sobre su futuro que no sabe bien cómo responder. Así, se siente incómodo en el mundo de la sociabilidad gay, como un comensal sentado a una mesa en la que no acierta a usar los cubiertos correctos o a respetar los ritmos que amerita cada momento del banquete. Siente, en definitiva, que ha perdido el sentido del tacto e intuye que no se entregará a la oportunidad histórica de aprehender otro de nuevo, porque también siente que en la vida hay cosas que no pueden aprehenderse por segunda vez porque que no dependen de la voluntad, por buenísima que sea.

Por eso, no es infrecuente que abandone los lugares de la sociabilidad gay y retorne a los espacios conocidos (ahora sentidos cósmicamente reconfortantes) que aún sobreviven de la época de la sociabilidad homosexual, como los cines pornográficos o los grandes parques de la ciudad o los boliches «tradicionales».⁵

5\ Habría que decir que, a la fecha de cierre de este libro, el único bailable que sobrevive es Contramano, fundado en 1984 y donde se creó (en el mismo año) la Comunidad Homosexual Argentina (CHA)

Sí, los boliches y los saunas están bárbaros pero yo no pego una. Que alguien me explique cómo levantarme a alguien porque se ve que mi estilo es muy directo y parece que no queda bien. Acá en la Reserva queda la cosa más natural, más relajada. Podés mirar a alguien hasta cansarte, después te metés entre los árboles y si tiene que pasar, pasa. En el sauna yo me siento como encerrado. Además parece que estás al pedo: parado como una estatua o caminando entre las cabinas de la planta baja y el primer piso. Subir y bajar, subir y bajar más de una hora... insoportable, te hace mal, te sentís de más. Y yo no estoy a esta altura para perder el tiempo: tengo 49. Por eso prefiero venir acá (la Reserva Ecológica de la ciudad de Buenos Aires) y gastarme los últimos petardos. (Gustavo, 49 años)

En esta misma corriente, Luis (55 años) detesta los chats tanto como las líneas telefónicas para hombres que buscan hombres y siente por el sauna más rechazo que atracción. Los chats y las líneas solamente sirven para citarse en un café con alguien que «te hace casting» y que luego desaparece. Y de los saunas lo único que rescata es la posibilidad de la higiene que, no obstante, no llega a compensar la excitación que siente en los cines pornográficos, «oscuros, con gente más rara, pero yo he logrado hablar con varias personas, porque yo no sé de qué podés hablar con un tipo que te encontrás en la línea... puro casting». Como el cándido extrañado de la playa de Mar del Plata, Luis también valora aquella comunicación que era posible, a pesar de todo, en la era homosexual:

Fijate, resulta que yo era más chico, no tenía toda la experiencia que tengo ahora, que podría contar miles de cosas, y siempre estaba con alguien, sea en pareja, sea hablando de cualquier cosa. Resulta que ahora, que estoy armado porque soy más grande, la paso solo porque no llego a engancharme con nadie en ningún sentido. No hay forma. Esta cosa muy gay de los chats y las líneas lo único que hacen es que la gente sea individualista.

Las conclusiones que el extrañado hace de la sociabilidad gay se hacen cada día más concluyentes, tal vez a causa de la reacción adversa que le produjeron aquellas experiencias y que lo decidieron —indignado— a no frecuentar más sus espacios de encuentro. Aquellas primeras impresiones son las únicas que cuentan. Mientras tanto, el almanaque sigue corriendo y el extrañado —por más que valore la gaycidad— presente que no volverá a participar de ella poniendo su cuerpo. La gaycidad se merece solamente su aprobación simbólica y su valoración política.

El neutralismo

El último homosexual «neutralista» tiene una postura no beligerante ante la homosexualidad y la gaycidad. Caracterizado negativamente, diríamos que no festeja ni rechaza nada en particular porque para él nada es tan traumático ni tan prometedor. Caracterizado positivamente, diríamos que el neutralista, dotado de una conciencia histórico-evolutiva por el surgimiento del imaginario y la institucionalidad gay, está dispuesto a esperar el paso del tiempo, sabiendo que esto acarrea cambios: ante este panorama, con la tranquilidad que le otorga el saber que ocurren y van a ocurrir cosas con independencia de su voluntad, toma de lo que queda del mundo homosexual, tanto como de lo nuevo que aparece con la gaycidad, armando un menú de alternativas para el transcurrir de sus días. Su vida relacional fluye según las dos pautas de socialización. Así, estaríamos ante una reconfiguración subjetiva ubicua, siendo esta característica la resultante de las nulas valoraciones que el neutralista hace del mundo y su devenir.

Es la subjetividad más calma de las que presentamos: no tiene la ansiedad de festejo del incorporado a la sociedad gay, ni tristeza porque los códigos que usaba cuando era más

joven no funcionan en la actualidad, ni cualquiera de los sentimientos definidos que sienten los otros personajes que traeremos enseguida. Atérmico, el neutralista se toma con sencillez el proceso de transición de un régimen a otro, con la misma naturalidad como la de quien, antes de salir a trabajar, mira de reojo el pronóstico del tiempo por la televisión y toma las precauciones necesarias para no mojarse o morir de frío. En las reuniones con los amigos de toda la vida asume una postura muy distinta de la del incorporado y a la de los agoreros. *Pacem in terris*: llama a todos a la calma y a la cordura, de nada vale calificar el presente gay o el pasado homosexual. Lo único que debería importar es descubrir la manera de ubicarse en un mundo que cambia. Él no ve, como tantos contemporáneos, que el mundo homosexual haya desaparecido y que la única alternativa de sociabilidad sean los lugares gays. Cuando les escucha los relatos dramáticos les pide que abran bien los ojos y que dilaten los poros del alma: la única lectura que tendría que hacerse de la sociedad gay es que duplicó las posibilidades de conocer gente y las formas de estar con la gente. Para el neutralista, pensar este proceso solo en términos de pérdida posee una significación casi conservadora.

Se trata de una subjetividad que está al límite de no reconocer la declinación del mundo homosexual. Para él no es cierto que una cosa venga en contra de la otra. Lo crucial es la actitud de cada uno (que la piensa en términos psicológicos individuales), porque si uno se pone a buscar, seguro que —hoy por hoy— en cualquier lugar, en cualquier momento, se puede encontrar cualquier cosa, de todo. Es uno el que tiene que desarrollar un nuevo sentido de la oportunidad, mejor dicho: ampliar el sentido del que ya hacía uso. Otra vez: «suma, no resta», tal la filosofía de vida del neutralista en la era gay. El presente es así de plural y desprendido.

Claro que hay muchos cambios, pero a mí no me vas a escuchar lamentando nada como una vieja ridícula. Lo que hay es

lo que hay. Vos tenés que ver qué hacés con tu vida, si elegís quedarte en tu casa viendo una película o seguir saliendo como antes. A mí me gusta seguir yendo a los lugares de onda. Ahora son muchos más. Es como que me turno: a veces al sauna, a veces a un cine porno, y si querés algo más retro te podés ir a la Costanera Sur, atrás de la Reserva. (Mauricio, 46 años)

Pero el neutralista a veces tiene miedo de sí mismo porque tiene miedo de dejar de ser neutralista. Esto ocurre en esos días en que parecería que una mano maligna ha abierto la jaula en la que encerró todos los recuerdos más horribles y todas las esperanzas que sabe que no va a poder concretar. Esos días siente una bandada incontrolable de pájaros negros picotearle la cabeza: algunos picoteos lo retrotraen a situaciones de humillaciones pasadas que lo avergüenzan, otros le producen una imaginación anticipatoria de un futuro cercano en el que se encontrará desplazado de todo lo que hoy puede disfrutar, que lo entristecen. Menos mal que mantiene —desde el tiempo de las humillaciones— una relación de trabajo terapéutica muy seria con su psicoanalista, a quien ahora volverá a consultar.

Probablemente, en el fondo, el neutralista sepa que la neutralidad es una mentira que él necesita para seguir adelante. Cuando se siente bien se parece a un liberal político, pero cuando está mal se da cuenta de que la neutralidad valorativa fracasa porque es una ficción. Pasan demasiadas cosas en el mundo y en su vida para abstenerse de valorar o desvalorar. Pero es justamente en este momento, cuando se da maña para volver a ser el más neutralista de los neutralistas, en despojarse de toda ideología sobre lo homosexual y sobre lo gay. Basta con eso de mezclar lo social y lo político para entender qué es lo que le pasa a uno. Poco importa que la nueva ficción (que en términos funcionales es siempre la misma) funcione un corto tiempo y luego decaiga, siempre

es mejor sostenerla que abandonarla porque a través de ella el neutralista logra ser práctico, que es lo único importante. Aprovechar el presente será, sin dudas, más saludable que meterse en disquisiciones. Al contrario, hacerlo sería tan ridículo como querer conocer la cara del maquinista de un tren como condición indeclinable para emprender el viaje. Un sinsentido.

Yo sé que siempre va a aparecer un monstruo nuevo porque los tenemos a todos adentro de la cabeza. Mi fórmula para no amargarme la vida es no pensar en nada. El monstruo lo tengo que tomar como un problema mío. Por eso no me engancha en nada. Hay que hacer yoga mental y una lipoaspiración en la cabeza. Si pensás en que las cosas cambiaron y toda la cancioncita de que no hay levante y todo lo demás, o que vos estás grande, perdiste. Yo busco tipos, nada más. Por suerte, a los monstruos los fui venciendo cuando fueron apareciendo. Primero el monstruo era yo yendo al gimnasio porque pensaba que era frívolo, después el monstruo era yo si me teñía el pelo porque iba a parecer una vieja decadente, después el monstruo era yo pagándole a los pibes para coger... todo era insoportable... pero encontré la forma de no enroscarme mal. Te repito, trato de tomarme todo con naturalidad. (Eduardo, 48 años)

Atérmico, poco afecto a entrar en disquisiciones sobre el presente y el pasado (mucho menos si son disquisiciones políticas) y convencido creyente en la inutilidad de las valoraciones; pensador de «nada». Tal vez esta semblanza nos haga pensar al neutralista como un ser equilibrado y, de alguna forma, superador de las varias encrucijadas existenciales que debió enfrentar. No obstante, si es que hacemos nuestro el principio de la no-transparencia de las palabras, habría que pensar si justamente las palabras que dice a los demás y se dice el neutralista —hemos visto que todas son no-beligerantes— acaso no sean una cortina de humo que no

nos deja apreciar todo lo que sucede en su interior, que puede ser mucho. Habría que pensar si el verborrágico neutralismo no expresa, en realidad, una suerte de dramático compromiso entre lo que puede decir y callar una persona que ha vivido situaciones de incomunicación a causa de la discriminación. Imaginemos a la persona hoy convertida en un neutralista: el pasado dejó bien claras en algún lugar de su memoria las consecuencias de decir más de lo que se debía.

Como sostuviera el sociólogo austriaco Michael Pollak (1989), estas crueles comprobaciones hicieron que desde entonces esta persona comenzara a regular su relación con el medio ambiente a través de confesiones y reservas, de cosas dichas y no-dichas. Lo interesante que remarca el autor es que lo no-dicho no es sinónimo de «olvido» (y si pensáramos en nuestro caso, podríamos decir que no es sinónimo de «indiferencia»). Así como en el pasado fueron costosas algunas alocuciones, es probable que el neutralista inconscientemente crea lo mismo de las alocuciones que puede dar en el presente sobre el presente. Casi siempre que habló sobre homosexualidad lo aplastaron las imágenes heterosexistas del mundo. Quién sabe si ahora no presenta que si se pone a hablar de homosexualidad lo aplasten las imágenes de la gay-cidad con las que, en algún punto, debe beligerar. Notemos que son imágenes renovadamente contrarias a él y, en este sentido, riesgosas de acarrear más costos.

Démosnos una oportunidad, entonces, para pensar si el neutralismo no es la «solución» que se da para salir ileso de esta guerra de imágenes en la que está sumido a pesar de su voluntad.

La desafiliación

Una reconfiguración subjetiva manifiestamente distinta de las anteriores y de las que presentaremos después es la del

«desafiliado». El desafiliado es el último homosexual que no se reconoce ni participa en el régimen homosexual ni en el régimen gay. En rigor, si nos atenemos a la lectura que hace de sí mismo, no representaría una subjetividad homo-gay. Es casi seguro que si un desafiliado llegara a leer este libro y viese que forma parte de una tipología de subjetividades homo-gays pondría el grito en el cielo porque detesta —a veces con amabilidad, otras furiosamente— las categorías analíticas o los asertos del sentido común (ambos, por lo general, bien intencionados) que lo tienen como «representante» de un sentir social.

El desafiliado abomina las categorías que prometen comprender su biografía condicionada por el acontecer social, justamente porque él está convencido de que logró abrirse paso entre las tramposas interpelaciones de ambos regímenes socio-sexuales y, en este marco, no reconocerle lo que él reconoce como un triunfo suyo sería —lisa y llanamente— faltar a la verdad, además de un acto de arrogancia interpretativa por parte del autor. El lector podría preguntarme entonces por qué lo incluyo en una tipología de subjetividades con componentes homo-gays si el desafiliado afirma que no tiene ni una cosa ni la otra. Lo incluyo porque asumo que —objetivamente— renegar de ambos componentes, no querer saber nada con ninguno, es un modo reactivo de reconfigurarse con posterioridad al ocaso de la homosexualidad. No creo que su subjetividad actual hubiera sido la misma en su ausencia.

El desafiliado es absolutamente diferente del neutralista: allí donde este se abstiene de valorar, él valora sin cesar, y allí donde participa —sea en lugares homosexuales o en lugares gays— el desafiliado se abstiene de concurrir.

Para él la experiencia de la homosexualidad tal como la vivió junto a sus contemporáneos años atrás es horrorosa se la mire por donde se la mire. La misma palabra «homosexualidad» tiene para algunos desafiliados connotaciones

morales, para otros, connotaciones psicopatológicas, y para otros tiene olor a teteras. Eso sí: a todos trae a la memoria recuerdos inolvidables por lo siniestros, el principal de ellos las ofensas en los lugares públicos. Ponerse a reivindicar aquella sociabilidad clandestina es mucho más que entregarse a una «fiesta de la nostalgia» como decía un entrevistado: es entregarse al festejo de la decadencia y a una especie de autocastigo porque otra cosa no puede ser que hoy en día algunos quieran seguir utilizando los lugares en los que la sociedad homófoba había encarcelado las interacciones entre homosexuales.

Basta de autocastigo, la mortificación voluntaria no le hace bien a nadie; la mortificación no puede ser nunca una escuela para la vida y mucho menos una fuente de placer sexual. El desafiliado se preocupa si hoy uno de sus contemporáneos no tiene en claro estas cosas: porque acudir a los lugares de ligue cuando se era más joven y no se tenía claridad sobre lo que les sucedía es muy distinto de seguir yendo en la actualidad cuando tanto pudo aprenderse. Lo gritaría si es preciso: es horrible que veinte años después se repita la imagen de alguien entrando en esos sanitarios que la inteligencia heterosexista quiso que funcionaran como purgatorios de almas eternamente culposas, o entrando en esos cines oscuros en el que no se es dueño de sentarse libremente en un asiento porque puede estar salpicado de semen, ni de bajarse los pantalones porque es probable que algún sinvergüenza le robe el dinero mientras disfruta haciéndole una felatio. Si esto es lo que quiso la sociedad discriminadora para los homosexuales, entonces, por definición, no puede ser esto lo que quieren los homosexuales.

Pero en el sentir del desafiliado también es cuestionable la experiencia gay. Si valorar la experiencia homosexual es festejar por propia voluntad la decadencia y la guetización, ponerse del lado del régimen gay es entregarse, por

un lado, a la frivolidad y, por otro, a su lógica comercial tan característica, lógica que pone ante los ojos de los buenos entendedores nuevas formas de guetización (muy distintas de las anteriores, pero impugnables por principio).

La frivolidad y la lógica comercial significan cosas distintas en el sentir del desafiado. Cuando el desafiado se refiere a la frivolidad no piensa primariamente en esos tópicos que alimentan los prejuicios heterosexistas; esto es, la cultura de los gimnasios, el turismo o la moda gays. Para él la frivolidad tiene que ver con la liviandad y la incontinenencia con la que tantas personas hablan de lo gay, del ser gay: tener un amigo gay «fiel» como ninguno, tener un tío gay que es más «comprensivo» que todo el resto de la familia, admirar a un diseñador gay de modas porque «nunca se calló la boca», tener un jefe de trabajo gay que «súper inteligente, correcto y amable», ser alumno de un profesor gay «que sabe un montón y que es súper piola», votar a un candidato a diputado gay que es muy «valiente». El desafiado desconfía de tantos adjetivos morales positivos. No deja de parecerle superflua esa adhesión exponencial del «qué soy» al «quién soy», en la que el adjetivo primero («gay») parece ser siempre la causa de todos los segundos (soy..., y soy gay, y por eso soy «comprensivo», «sabio», «con la mentalidad abierta», «muy educado», etc.). Uno de los adjetivos que más le molesta es el de «valiente», junto a todas las expresiones que entran en ese dominio (que tiene «coraje», que es un «luchador» para hacerse un lugar en la familia y —sobre todo— en el trabajo. Le molesta hasta el infinito —en otras palabras— que aquello que para él desde hace tiempo es moneda corriente (tome-mos por caso la situación laboral) sea tomado como una hazaña fantástica.

En *Estigma. La identidad deteriorada*, Goffman (1989) se refiere a esta situación cuando presenta la conocida distinción entre los actores «estigmatizables» y los «estigmatizados».

Los primeros son aquellas personas que aún no han sido estigmatizadas. Según su perspectiva, esta circunstancia revela que han sabido hacer un buen manejo de la información ya que, a pesar de poseer un atributo socialmente cuestionado, sus interactuantes cotidianos aún no lo han advertido (o por lo menos simulan no haberlo advertido). Muy distintos son quienes ya fueron estigmatizados, es decir, aquellos sobre quienes los demás ya saben que posee ese atributo y —lo que es más grave— sobre quien los demás se sienten con derecho, o bien a saber más cosas, o bien a no querer saber más cosas tratando de bloquear la expresividad del estigmatizado con palabras bondadosas. El desafiliado detesta esta última situación y por eso —diría Goffman— se convierte más en un experto en el manejo de la tensión que se produce en esos encuentros sociales, que en un manipulador de la información. La tensión de sentir que esos elogios son insinceros, productos de la tolerancia, elogios proferidos por quienes, que de ahora en más, quieren hacerle ocupar el lugar que esos elogios dibujan: mejor que hable de lo bien que le va en el trabajo a pesar de ser gay (la hazaña fantástica a la que suele referirse la exclamación de asombro: «Oh... ¡qué notable!»), que de sus andanzas amorosas. La verdad es que en esos momentos quisiera gritarle a todos que no lo tomen por un estúpido.

El desafiliado sospecha porque ha vivido muchas situaciones en las cuales esta correlación entre lo gay y las virtudes es muy condicional, o directamente hipócrita. Le sobran los dedos de las manos para recordar las ocasiones en que fue auténtica. Además, lo indigna que esa adherencia —en los últimos tiempos obsesiva— lo convierta en un número más de una serie de gays, en integrante de una especie de cuota fija de gays que cada familia civilizada tiene que respetar para ser respetable.

No es que el desafiliado no haya visto con buenos ojos (hasta cierto momento) la política de la visibilización, desde

su punto de vista lo único interesante que dejó la era pregay. Lo que siente es algo muy distinto: saber que los personeros del pensamiento discriminatorio quieren lavarse la cara para sacarse las espesas costras de su mala conciencia, haciendo difuso lo que antes destacaban con más afán de alcahuetería que un policía. Pero ha visto que lo hacen mal porque cualquier episodio, cualquier pavada, puede volver a hacer promi- nentemente aquello que la mala conciencia del insincero progresis- mo sexual había difuminado a través del lenguaje cotidiano. Finalmente para él, el clima relajado de convivencia entre gays y no-gays que sería correlativo a la época de la gaycidad es tan artificial como el aire que se respira en un avión.

Nunca olvidará a aquel colega de la universidad que, con la cara sonriente y poniéndole una mano en el hombro le profesaba «admiración» por la «valentía» de publicar un libro sobre temática gay y que —simultáneamente— a sus espaldas andaba diciendo que era un «buen profesor», pero que no tenía que «sobrepasarse» con sus alumnos, luego que el desafiliado le mostrara un email que le había enviado un alumno contándole su dramática situación familiar a conse- cuencia de ser gay.⁶ Qué pena que esto haya sucedido porque

6\ He aquí el texto del email. Sent: Monday, May 10, 2004 7:46 PM Subject: Consulta.

«Hola, profe: yo soy el alumno que habló con usted luego de la clase (...). Espero que me recuerde. El tono amable y atento de aquella conversación me inspiró la confianza necesaria para que hoy le escriba este mail contán- dolo algunas de las circunstancias que me tocan vivir como resultado de uno solamente de mis grandes problemas para ser lo que la religión, la sociedad, e incluso mi familia quieren que sea. Aquel día había tenido una charla obligada con un teólogo de la religión que mi madre profesa (adventista del séptimo día), luego de que yo manifestara días atrás mi condición de homosexual. A pesar de su sutileza para decir las cosas y de su sonrisa permanente, el contenido de sus palabras se presentó como terminante y definitivo para mi caso: o cambio, con la ayuda de Dios, claro está, mi orientación (para mí, mi ser), o tengo que renunciar a toda posibilidad de acceder al celestial paraíso prometido por Dios.

el desafiado, desde entonces, de manera periódica, sufre accesos de paranoia que no puede controlar y desconfía de aquellos que últimamente le ponen la mano en el hombro cuando lo cruzan por los pasillos.

Tampoco puede olvidar la gansada que, en definitiva, implicó el esfuerzo de hacer el *coming out* ante su familia (que tanto calce, que tantos guiños le había hecho para que lo hiciera, hablando de lo gay todo el tiempo) para que, luego de hacerlo, nadie le preguntara nada concreto sobre su vida; a la máxima pregunta a la que puede aspirar es a la que le hace siempre uno de sus cuñados cuando le toca servirle un trozo de asado; en ese momento le destina un misterioso: «¿Cómo andás, Dany, lo tuyo bien?» (Ricardo, 47 años), casi inaudible, cerca de su oído. Tímida e insincera pregunta, en la cual,

Días después, el domingo concretamente, mi madre, sin mi consentimiento «real» (de última tuve que aceptar, para evitar su enojo) invitó a mi humilde casa a otro teólogo que estaba de paso en Buenos Aires, y que además es médico cirujano con cincuenta años de experiencia, y director de la clínica adventista de Entre Ríos. Su respuesta fue tan idéntica a la del primer pastor que incluso la metáfora que equipara ingenuamente al ser humano con un artefacto electrodoméstico, y a la Biblia con su manual de instrucciones fue la misma, solo que, en este último caso, el Hombre fue un lavarropas. Lo nuevo fue que a su discurso (no fue un diálogo) se le agregaron explicaciones científicas que me aseguraron que eran la verdad absoluta. Es en este sentido que me interesa lo que usted me pueda recomendar y/o decir, los autores que yo pudiese consultar para ampliar mis conocimientos sobre estos temas, religión y homosexualidad, por ejemplo, o lo que considere, sin excluir consejos prácticos, que me pueda ayudar a afrontar estos momentos críticos que vivo a diario, fundamentalmente en mi familia. Esta petición, además de por su demostrada amabilidad, se la hago porque he visto en la página de la cátedra que ha realizado distintos trabajos sobre la temática en cuestión. Por otro lado, pongo a su disposición, si es que lo requiere y le interesa, algunas experiencias personales de dramáticas consecuencias que tienen que ver con *pertenecer a minorías* raciales, sociales, sexuales, culturales, etc. (combinadas también) que han marcado a fuego mi infancia y mi vida. Me gustaría comentarle varias cosas más, pero estoy en época de parcial y no cuento con mucho más tiempo que no sea para estudiar Historia. Sin más, me despido atentamente, L.».

para el cuñado, «lo tuyo» es algo parecido a un indiscernible sobre el cual es mejor no *explayarse*. De allí que prefigure el cierre su pregunta con el «bien» que sigue a «lo tuyo».

Ni puede olvidar a aquel poeta que se declaraba progresista y —por eso— *progay*, *prolesbiano*, *protrans* y *pro todo* aquello que dicte ese imaginario político cada vez más enigmático. Un día, el desafiado le entregó un escrito de ficción de su autoría para que le diera una opinión. Cuando el poeta le hizo la devolución, el desafiado le explicó detalladamente por qué no estaba de acuerdo con la crítica y, además, le dijo que era probable que no hubiera advertido ciertas «claves gays» presentes en el relato, ante lo cual el poeta (dador en toda oportunidad de claves para leer bien a Jorge Luis Borges), se indignó —porque había sido desautorizado por un desautorizable— y le respondió: «Ustedes son una secta, confunden el culo con la inteligencia» (F. F. poeta, 49 años).⁷

Con todo, lo más demostrativo de que la aceptación de lo gay es artificial es el filoso latiguillo «puto de mierda» que sigue viviendo intacto en la punta de la lengua de muchas personas que lo vuelven a utilizar en los mismos momentos de siempre; típicamente cuando quieren clausurar una conversación o una discusión que se ha vuelto muy álgida y en la que las argumentaciones de un gay refutan y —como si fuera poco— son más consistentes que las del interlocutor, o cuando un gay quiere caracterizar desde su perspectiva un acontecimiento que la mayoría entiende de otra manera. Así, en esos episodios en que todo indicaría que un gay pone en función una autoridad de perspectiva más refinada que la del resto, el desafiado sabe que ese resto querrá hundirle la cabeza al gay por medio de ese latiguillo que ellos saben

⁷ Este testimonio apareció en Meccia, Ernesto: «Cuatro antinomias para una sociología de las minorías sexuales», en Margulis (2003).

cuán paralizante suele ser: «Callate, puto de mierda». Todo para conservar su amenazada autoridad de perspectiva, perspectiva eterna y atemporal (es decir: heterosexual). El desafiliado ha cotejado este razonamiento en una reyerta familiar. Su cuñada había sido desde el primer día en que lo conoció una persona de apariencia amigable en extremo, con quien podía compartir cosas del más diverso tipo. Por lo demás, pertenecía a esa categoría de sujetos que antes de saludar a una persona gay le hacen una alabanza por su condición. Con todo, cuando ya era evidente que el matrimonio de su hermano no funcionaba más y que las actitudes realmente arbitrarias eran de su cuñada, decidió levantar el teléfono y dialogar francamente con ella. Él tenía confianza como para hacerlo. Lo recuerda como si fuera hoy: cuando comenzó a explicarle por qué pensaba que algunas de sus actitudes no eran correctas sintió que había activado el reloj de la bomba de tiempo heterosexista; el reloj funcionó a la perfección y a la hora señalada tuvo que escuchar «¿Y vos qué te metés, puto de mierda?» antes de que su cuñada cortara la conversación.

El desafiliado sabe que, más allá de todo lo que se diga respecto del avance de la actitud de respeto hacia la diversidad, los gays siguen siendo —en lo esencial— personas desautorizables si no se pliegan a la autoridad heterosexual; lo cual es una forma de decir que la gaycidad está autorizada en relación directamente proporcional a la medida en que la obedezca.

El rechazo del desafiliado al régimen gay no se detiene aquí. Cuando piensa en la dimensión comercial de la movida no puede dominar su enojo. Se pregunta si sucederá lo mismo en otros países. Le parece característicamente argentino eso de pagar una entrada y luego ver que las instalaciones del lugar son precarias, o están a medio terminar, o están rotas y sin reparación, o están sucias. Recuerda un *dark-room* en donde —furioso— tenía que dirigirse al mostrador para solicitar que prendieran el aire acondicionado (estaban

prendidos solo los ventiladores), o recordar que los baños no estaban en condiciones, o hacerle ver al barman que la cerveza estaba caliente poniéndosela en sus propias manos. Qué desagradable que le ocurra esto al desafiliado, justamente a él, tan reacio a hablar el lenguaje del cliente. Pero el mundo gay lo trata así: él es un «cliente», ya no un «usuario» —como siente que era— en la era de los baños públicos. Está visto que la burguesía alla argentina no hace diferencias por sexualidad, es una burguesía «extractiva» —como dicen los manuales—; es decir, explota lo que haya que explotar (no importa qué sea) con cero grado de inversión y de riesgo empresario, con la tranquilidad de saber que existen recursos naturales a destruir o un público cautivo al que engañar. Pero el *súmmum* de su indignación se produce en los lugares de veraneo, en especial en los restaurantes y cafés no destinados a los gays. El desafiliado querría ponerse anteojos oscuros cuando advierte que se acerca el mozo o la moza haciendo una sonrisa especial porque se dio cuenta de que eran gays. «Hipócritas con sonrisas de oreja a oreja» (Héctor, 51 años), como si abrieran la boca para oler más y mejor el dinero que los prejuicios dicen que tienen los gays.

Dejame de joder con que vayamos de vacaciones a un lugar que tenga movida. Ni loco. No hay cosa que me dé más asco que se te acerque un mozo re baboso y te diga: «¿Qué van a tomar, chicos?». ¿Te das cuenta? Te tratan como «chicos» porque los chicos tienen toda la vida por delante. Ellos ven acá la eterna juventud, y la juventud gasta. Esos son los avances que tenemos con lo gay. (Marcelo, 53 años)

Ante este panorama desolador, la decisión del desafiliado es la de no dar quórum a ningún régimen, no conceder ni el cuerpo ni la más diminuta expectativa ni a uno ni a otro. En el plano de las interacciones, esta decisión se corrobora en su negativa a frecuentar toda clase de lugares (nuevos o viejos)

refugiándose en sus redes de amistades y, en el plano de sus representaciones de la actualidad, en el profundo escepticismo con el cual mira por televisión a tantas personas comentando las noticias sobre las leyes y los avances en los temas de la diversidad sexual. Con todo, ha recibido con beneplácito la noticia de la aprobación del matrimonio igualitario, aunque si se lo pone a pensar bien, muchos días sabe que es un asentimiento que se hace de la boca para afuera. Por último, es el primero en creer —desde el punto de vista de la discriminación— que el régimen gay es una cortina de humo que sirve a los homófobos de siempre para que crean que no tienen ninguna asignatura pendiente, ningún resquemor en el alma con respecto a la homosexualidad o a la gaycidad. Que lo crean los homófobos, allá ellos; en cuanto a él, sabe distinguir bien cuáles son las monedas falsas que están en circulación.

El repliegue

El último homosexual desafiado no es igual al último homosexual «replegado», que es la figura que quiero presentar ahora. Si el desafiado, de mal humor, se había destituido tanto interior como exteriormente como participante de los regímenes homosexual y gay, endilgándoles incorregibles taras, el replegado se retira con resignación de la vida pública del segundo pero manteniendo una valoración positiva general de la gaycidad.

En efecto, a pesar de todo lo que puedan decir los agoreros, piensa en la gaycidad como una suerte de legado político. El repliegue, aunque se produzca en su marco y sea triste, no le quita —desde su perspectiva— todo valor a las nuevas experiencias. Veremos en un momento cómo el replegado es indulgente hasta con la misma sociedad que lo ha inducido a colocarse en sus márgenes. Su actitud de «repliegue» o, como dijo un entrevistado, de *coming in* (Raúl, 62 años) se produce

por una mezcla de factores que incluye la percepción actual del menguante mundo homosexual de antaño y la decepción de unas expectativas muy intensas proyectadas sobre el mundo gay.

Con respecto al primer factor, el replegado comprueba que el mundo paralelo de sociabilidad homosexual ya no es un mundo efectivo ni recuperable: es un mundo del pasado, y todo le indica que ese pasado está pisado. No es que el replegado haga una valoración integral positiva de la era homosexual; él también recuerda todos los sinsabores y la insensatez de la vida en secreto pero, desde las coordenadas del presente, valora fuertemente su aspecto relacional, en particular, la transversalidad de los códigos que permitían el reconocimiento entre semejantes y lo inamovible de los lugares físicos en donde se encontraba con ellos. Llegar a esos lugares y ver nuevamente que los conocidos y los desconocidos de siempre seguían andando por allí, le daba una sensación de seguridad en medio de la opresión que —paradójicamente— siente que hoy no puede reeditar porque no queda nada o, mejor dicho, porque parecería que no queda nadie:

¿Qué pasa que ya no los veo, que hace rato ya no están? ¿Dónde se habrán metido? ¿Por qué no circulan más? ¿Qué fue de la vida de Alfredo, del gordo Carlos A., de José Pedro M. y del Toti? ¿Se desvanecieron? ¿Se fueron a Europa? ¿Se murieron? ¿Se los tragó el Canal de Panamá? ¿Se hundieron en el Río de la Plata? ¿Se fueron en bote por el Amazonas? No lo sé... no lo puedo imaginar... y quizás prefiero no saberlo. Solo sé que ya no los veo desde hace mucho tiempo. Sin anuncios... sin despedidas... se han ido en silencio. Y sé que ya no están. Solo los recuerdos quedaron rondando por ahí. Los recuerdo pegoteados en las mesas del bar El Olmo (Avenida Santa Fe y Avenida Pueyrredón), o a veces se me aparecen acodados en el mostrador barra de Sitges (Avenida Córdoba y Rawson), con su eterno vaso de whisky dando vuelta entre los dedos

mientras su mirada de periscopio oteaba el horizonte de candidatos. O todavía creo verlos haciendo sus contorciones sobre la pista de «Contramano» (Rodríguez Peña y Avenida Santa Fe) mientras la pared de espejos devolvía una y mil veces su voluptuosa coreografía. (Raúl, 62 años)

A diferencia del extrañado y del desafiliado, quizás el replegado sea quien más se lamenta por todo. Por un lado, lamenta corroborar que desapareció aquel cosmos que lo contuvo. Esto lo diferencia del extrañado quien, luego de sentirse sin un lugar en el mundo de la gaycidad vuelve a frecuentar los espacios de socialización homosexual que, desde su perspectiva, no están desaparecidos sino que han quedado reducidos, y del desafiliado quien, por una convicción casi «ideológica», se niega a dar quórum a esos espacios porque no da crédito a ningún régimen sociosexual (recordemos que para él no hay nada que lamentar si cualquiera de los regímenes se hace trizas). Por otro lado —y esto es de gran trascendencia— el replegado lamenta corroborar que el régimen gay parece haberse instituido, entre otros motivos, a costa de la ausencia de las personas que tanto añora y se pregunta, porque valora la gaycidad, qué podría hacerse en el futuro para que esta fuera más inclusiva.

Entramos en uno de los aspectos más significativos de la figura social del replegado que hacen al segundo factor, el que lo lleva al retiro de la sociedad gay. Como sugerimos, su relación con la gaycidad es ambivalente: la aprecia desde un punto de vista político, pero la cuestiona desde un punto de vista relacional. Puesto a pensar en los demás (y en este punto los «demás» significan las generaciones jóvenes y las instituciones de la gaycidad), está convencido de que la transformación de las cosas es un milagro asombroso que esos jóvenes tienen que aprovechar. Pero puesto a pensar en él mismo y en los de su generación, el replegado siente que

las cosas transformadas existen en gran medida por obras que hicieron ellos y que, en este sentido, los demás (en la acepción recién presentada) tendrían el deber de reconocerles algo, la obligación de otorgarles un lugar de prominencia en la contemporaneidad: notoria esperanza peticionante de resarcimiento característica de tantas personas que han sufrido la discriminación; esperanza que, sin embargo, hasta el momento no encuentra respuestas en la realidad de todos los días.

Inmersa en el proceso de cambio social que estamos analizando, la figura del replegado es poseedora de un mecanismo psicológico idealizador de los movimientos del mundo bajo la lógica de la justicia social. Si el mundo transformado existe por obra y gracia de las generaciones anteriores, el replegado, por una especie de deducción lógico-moral, siente que posee un derecho especial de disfrutar del mundo que hizo, y que ese (su) derecho tiene que tener como correlato universal, necesario e inmediato, el deber de satisfacerlo que todos los demás tienen que sentir, como si el sufrimiento que padeció en el pasado pusiese a toda sociedad gay y a su entramado institucional en deuda con él.

Naturalmente, ha descubierto que en la era de la gaycidad ese deber no existe en el horizonte de los demás (o existe a cuentagotas); es decir, que su «derecho» era, en rigor, una ingenua «idealización» que pensaba al mundo de los oprimidos sexuales funcionando como si fuese una red solidaria de deberes y derechos.

De suma importancia, este descubrimiento, en su delicada estructura sentimental, infla con posterioridad un razonamiento que le hace concluir que, en realidad, él y su generación (después de «todo lo que hicieron», después de «todo lo que sufrieron»), no tienen derecho a resarcimiento alguno, no pueden reclamar indemnización; en suma: que no pueden exigir nada —nada de nada— por más que sientan

que hasta el último habitante del último rincón del universo gay tendría que hacer algo por ellos, sus antecesores; por ellos, la vanguardia transformadora de un orden social que quién sabe qué fuerzas malditas habían querido que fuera tan horripilante durante tantos años. Así, descubriendo que el crepúsculo del deber vuelve estúpido el lenguaje de los derechos, las expectativas del replegado para encontrar un lugar en la sociedad gay a través de una compensación por parte de sus sucesores se van deshaciendo en su cabeza como un cubito de hielo en las manos. En este momento estamos en la antesala del repliegue.

Podemos traer algunos ejemplos de este crucial instante. Luis (55 años) —ofendidísimo— considera una «perversidad» que algunos saunas de la ciudad de Buenos Aires ofrezcan a partir de la medianoche descuentos importantes a las personas que, mostrando su documento de identidad, acrediten que tienen hasta 25 años, rematando su incredulidad con un casi aristocrático «si a nosotros nos tendrían que dejar entrar gratis acá». Por su parte, Oscar M. (57 años) toma otra situación del mismo tenor con sentido del humor. Refiriéndose a las fiestas de sexo privadas que se organizan por Internet, dijo que para acceder a algunas los aspirantes tienen que atenerse a lo que anuncia admonitoriamente la publicidad: los aspirantes deben tener «hasta 35 años o aparentar no tenerlos» y, además, poseer «una relación armónica entre peso y estatura» (sic). Oscar M., luego de reírse de la vulgaridad de estos caballos empresariales tan desbocados, afirmó que en el futuro él concretaría una venganza escalofriante: organizaría unas fiestas en las que estaría «prohibida la entrada de varones menores y de varones que sean incapaces de aparentar mayor edad». Luego, más serio y circunspecto, dijo:

No se puede creer que las cosas hayan terminado en esto.

Imaginate, para nosotros es de no creer, porque en los baños no había marketing de selección de personal. Y no es que vos

no hicieras selección, pero la hacías en el lugar: ¿quién te iba a prohibir la entrada al baño de Constitución? No, no. Hay cosas de esta época para las que no estás preparado, que ni las hubieras pensado.

A fin de cuentas, pareciera que el replegado se subió al tren de la historia pero que el paseo fue corto y que el tren no lo dejó en ningún destino lejano sino que lo devolvió al mismo punto de partida, convirtiéndolo así en su destino.

Quisiera aclarar la significación de esta lógica circular: el replegado, en un momento, se sintió colocado en el transcurso de un tiempo evolutivo una vez que las manos de la gaycidad le palmearon la cara despertándolo del tiempo muerto de la homosexualidad, ese tiempo suspendido que se reproducía sin alteraciones. La gaycidad era un conjunto de promesas, era el sol del amanecer. Podríamos decir que la gaycidad transformó a sus experiencias sexuales homosexuales en experiencias sociosexuales predicables, dadas a la opinión, a la reflexión y, por lo tanto, a la transformación. Sin embargo, las situaciones que ha vivido en la sociedad gay desde el punto de vista relacional lo inducen moralmente a retirarse de ella para afincarse en una nueva temporalidad muerta, distinta e igual que la temporalidad muerta de la homosexualidad. Distinta, porque la temporalidad homosexual ya no es recuperable: de ahora en más el replegado vivirá un tiempo que —para él— el campo de batalla revolucionario pero debe comenzar por la cama no es ni gay ni homosexual. Igual, porque luego del repliegue no queda nada, a no ser la espera de que el tiempo pase sin alteraciones y sin depararle nada nuevo, como le sucedía cuando era joven. El replegado no se siente el centro del universo y por eso desea a los jóvenes gays un mundo de cosas bellas, pero una cosa no quita la otra: también ha visto (y muy bien) que, para él y los de su generación, la liberación gay le abrió la

puerta a otras formas de opresión y que ellos cayeron en la volteada. Llega entonces el momento del *coming in* (eterno, de ahora en más):

Saliendo un poco de los vapores de nostalgias y melancolías, me he dado cuenta de que en el llamado «estilo de vida gay» hay un período del *coming out* (pasar afuera=salir=exponerse) que también puede ser seguido de otro período, no demasiado pensado, que por ahora bautizaré, por juego idiomático, como el *coming in* (pasar adentro=entrar=ocultarse). Creo que el *coming out* está muy asociado a buscar y afianzar la identidad sexual, a exponerse públicamente para mirar y ser vistos, a intentar conocer a otros pares, a bailar como expresión y forma de estar con un otro, a buscar espacios de pertenencia, a desarrollar todo el narcisismo juvenil en forma visible, etc. Cuando encuentra una pareja más o menos estable y busca privacidad, o cuando pasan los años y su imagen ya no es la de otrora, o cuando las arrugas comienzan a tapar sus ilusiones o cuando la persona considera que ya no está en «edad de merecer» y decide pasar a «cuarteles de invierno», o quizás cuando se cansa de tanto plástico y tanta histeria no resuelta, entre muchas otras razones, entonces puede ingresar en el *coming in*, dejando de frecuentar aquellos lugares del circuito de gran exposición o cambiándolos por otros más tranquilos, quedándose quizás más en su casa o visitando viejos amigos, o moviéndose en espacios «no del ambiente», para solo reaparecer con un bajo perfil en alguna Marcha del Orgullo o en algún festival cinematográfico, exposición o conferencia de temática GLTB... y nada más. (Raúl, 62 años)

¿La vida gay? (risas). Yo la sigo por televisión. A mí todo me parece muy bien. Si tuviera una pareja iría a hacer quilombo para que aprueben de una vez el casamiento. Todo esto viene por la lucha de gente como (Carlos) Jáuregui, que tenés que sacarte el sombrero. Pero si vamos a hablar de sacar

cosas, lo único que te puedo decir es que la cosa gay te saca de circulación. Yo era un tipo muy salidor, viernes y sábado seguro, siempre. Pero ahora todo es muy raro: yo creo que la vida gay te hace sentir más grande de lo que sos, como si ya no pudieras hacer más nada. Y así se me fue yendo la energía para salir. Hoy no voy a ningún lado gay, no me dan ganas de hacer nada con este tema. (Juan Carlos, 57 años)

En el mismo sentido, otro Juan Carlos (75 años), que en los años 90 supo estar vinculado a una revista para la comunidad, dice que hoy no está disponible para nada, que vive un tiempo de tranquilidad doméstica: «La Marcha la veo desde la vereda. No me animo».

La contestación

La figura del último homosexual «contestatario» ocupa el otro extremo del abanico de las reconfiguraciones identitarias que venimos presentando. Si ante el auditorio, el «incorporado» trataba de tender puentes entre la experiencia homosexual y la experiencia gay para que al final se entienda por qué se tiene que valorar la última, el contestatario, por el contrario, se parece a un evangelizador que clausura toda posible continuidad entre una y otra: para él, el corolario del ocaso de la homosexualidad no puede ser la felicidad de la experiencia gay, porque esta última no vino a sumarse para la primera, sino porque vino para barrerla. En estos términos, la gaycidad implica pérdidas, nada más que pérdidas. Si piensa en las jóvenes generaciones, otra es la historia, pero él y los de sus generaciones fueron barridos de la escena.

El del contestatario no es un sentir exactamente similar al del «desafiliado» porque —como habíamos visto— este último no participa en ninguna experiencia porque las dos le parecen productos de la diabólica inteligencia de la

discriminación. En contraposición, el contestatario está dispuesto a gritar a los cuatro vientos las virtudes de la experiencia homosexual y a seguir participando de ella en la actualidad. Y si en la actualidad el marco físico y relacional de la misma está muy apocado (a riesgo de la desaparición) hará todo lo posible para reeditarlo.

El contestatario habla de la sociedad gay con un registro por lo general irónico; eso sí, lo que varía es su sentido del humor: puede ser hilarante, pero otras veces sus ironías son muy cáusticas. Otra característica frecuente de su registro es la de incomodar con «chicanas» dichas con perfecto sentido de la oportunidad a sus interlocutores, sobre todo cuando son gays de su generación incorporados. En las reuniones de asistencia mixta, cuando sale el tema, si está de buen humor, es capaz de poner al límite la plácida convivencia de gays y no-gays trayendo los recuerdos más perturbadores —que exhibe como trofeos— el campo de batalla revolucionario pero debe comenzar por la cama de su época de gloria de los levantes callejeros.

¿Qué ve el contestatario en la sociedad gay? ¿Por qué la rechaza? En principio, porque ve con irritación cómo la sociedad gay (o cómo en la era de la sociedad gay) literalmente se lo ha expropiado de los espacios públicos de los que hacía uso, esos espacios a los que podía sobreimprimirle un mundo privado de embriagadora excitación sin que los demás (salvo la multitud de los entendidos) se dieran cuenta de que lo estaba haciendo. Esta circunstancia no tiene para él ni un ápice de ser una sensación inducida por la nostalgia propia de un hombre entrado en años. No, lo ha verificado con sus propios ojos y de cuerpo presente en esos lugares con una rigurosidad comparable a la de los científicos: esos lugares están vacíos o tienen poca gente, tan poca que no puede fluir esa lógica probabilística para el levante (o los levantes) exitosos que solamente podía asegurar la numerosa

afluencia de público (homosexual) y de la mezcla de públicos (homosexual y heterosexual).

Para el contestatario, solamente un espacio público como el que conoció posibilitaba la conformación cotidiana de ese formidable mundo babélico en el que las mezclas sociales del más diverso tipo (orientación sexual, edad, condición socioeconómica, ocupación, lugar de residencia) producían las inolvidables cópulas que lo tuvieron como protagonista. Como Raúl, nuestro replegado de hace un momento, el contestatario también se pregunta: «¿Dónde se habrán metido?» (Tommy, asesinado en 2005 a los 56 años); a diferencia de él, tiene una respuesta: fueron algunas transformaciones en la vida de la urbe pero, sobre todo, la demoníaca avidez empresarial que comenzó a meter sus garras en el mundo homosexual los responsables de este colapso colosal. Lamentablemente, contra ella no pudieron las buenas intenciones de la militancia LGTB.

No deja de ser un dato que el contestatario —por lo general— no nombre (que no es el equivalente a que haya olvidado) el aterrizaje de la epidemia del sida en los '80 y los '90. Visto en perspectiva, fue el sida el gran visibilizador (Pecheny, 2001), el gran revelador de la homosexualidad urbana y —a no dudarlo— la primera gran fuerza que comenzó a delinear otras formas de estructurar las relaciones sociales entre hombres que tienen sexo con hombres. Naturalmente, ello no implica dejar a un lado los emprendimientos comerciales que tuvieron lugar después, y mucho menos el trabajo de las organizaciones políticas. Pero, sin el sida, se haría dificultoso hablar de la «desaparición de la homosexualidad» y todas sus consecuencias, algo que obsesionó en sus últimos años al antropólogo y poeta Néstor Perlongher, cuando se preguntaba, una vez que había aparecido el sida y los lugares de ligue comenzaban a vaciarse:

¿Qué pasa con la homosexualidad, si es que ella no vuelve a las catacumbas de las que era tan necesario sacarla, para que

resplandeciese en la provocación de su libertinaje de labios refulgentemente rojos? Ella simplemente se va diluyendo en la vida social, sin llamar más la atención de nadie, o casi nadie. Queda como una intriga más, como una trama relacional entre los posibles, que no despierta ya encono, pero tampoco admiración. Un sentimiento nada en especial, como algo que puede pasarle a cualquiera. Al tornarla completamente visible, la ofensiva de normalización (por más que estemos tratando de cambiar la terminología, más después de que Deleuze lanzó la noción de sociedades de control, como sustituyente de las sociedades de disciplina de que habla Foucault, no es fácil llamar de una manera muy diferente a tan profunda reorganización, o intento de reorganización de las prácticas sexuales, indicada sensiblemente por la introducción obligatoria del látex en la intimidad de las pasiones) ha conseguido retirar de la homosexualidad todo misterio, banalizarla por completo. (1997:88)

Al menos para argumentar el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad, el contestatario no trae al sida a colación. Aquí —reiteramos, al menos aquí— su relato prefiere escoger elementos explicativos vinculados con la desaparición de los lugares que le permitían gozar. Cuánto espesor sociológico tiene esta escogencia. Veinte años después, él aún siente su cuerpo encajado en esos lugares y es de ese sentimiento que nace gran parte de su discurso, en el que —en efecto— tiene primacía lo sensorial (los olores, la luminosidad, la densidad de asistentes, los tamaños, los sabores, los herrajes, los silencios, los ruidos, el paso de las horas) sobre las noticias de inundaban los diarios de la época y, seguramente, su círculo de amistades. Este selectivo trabajo de la memoria puede encontrarse muy bien explicado por Michael Pollak (1989).

Pero volvamos a lo que recuerda el contestatario. Al respecto, debe consignarse que, al menos en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, a partir de los inicios de la

década del 90, un sinnúmero de imanes libidinales para los homosexuales comenzaron a desaparecer rápidamente. Para ser más precisos, la privatización de los servicios públicos (entre ellos, el ferrocarril) llevó, por un lado, a la aparición de los servicios de vigilancia en las estaciones terminales y, por otro, a clausurar una gran cantidad de baños en las estaciones urbanas y suburbanas más pequeñas, circunstancia que provocó la ira del contestatario a la par que la de los pasajeros. Sin embargo, con posterioridad, muchos de esos lugares fueron rehabilitados pero no consiguieron el estatus que supieron tener. Había comenzado el proceso de retiro de la energía sexual colectiva de la vía pública hacia los ámbitos privados.

Podríamos recorrer las revistas de la «comunidad» de la época o preguntar a los más memoriosos: fue alrededor de estos años cuando comenzaron a consolidarse y/o a abrirse establecimientos privados para que los hombres gays tuvieran encuentros sexuales con hombres gays, lo que constituyó uno de los primeros y más indicativos síntomas de la nueva institucionalidad gay. «Establecimientos gays abiertos para gays». No estábamos aún en la era de los establecimientos *friendly*,⁸ que nacerían con el nuevo siglo y que, según nuestra perspectiva, pueden enmarcarse dentro de la diversificación institucional de la gaycidad. Estamos en el momento en el cual la naciente sociabilidad gay comienza a desterrar de los espacios públicos las interacciones de los hombres que buscan sexo con hombres, anunciándose como novedosa a través de la lógica democrático-igualitaria

8\ *Friendly*: la expresión hace referencia a una atmósfera de hospitalidad y bienvenida. Utilizada originalmente por el lenguaje del turismo internacional, con posterioridad comenzó a ser utilizado como adjetivo de ciudades y/o establecimientos —por lo general comerciales— de diversión y esparcimiento no-gays abiertos para gays. Últimamente, por ejemplo, se dice que Buenos Aires es la ciudad más *gayfriendly* de América Latina.

«gay-gay», algo sobre lo que han escrito Alejandro Modarelli y Flavio Rapisardi (2001) en el ineludible libro *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*.

Privado entonces de esa realidad urbana *sui géneris* tan distinta de las características particulares de las personas que rondaban por ella, lo que el contestatario rechaza de la sociedad gay es su tediosa uniformidad social. Él no está acostumbrado a ver gays, gays y más gays, como le sucede invariablemente hoy si va a un boliche o si se mete en un sauna.

Fijate, todo está como fríamente calculado. Todo cada vez más gay, gay, gay. Primero empezaron a poner vigilancia en los baños. Entonces no iba ni el loro. En esa época (te estoy hablando años 90) empecé a ir al cine de Flores, que a veces era alucinante. En ese cine había un olor rarísimo, parecía que no lo habían ventilado nunca. Creo que ahí adentro había gente más rara que en todos los otros cines. Y había mucha gente nada que ver: había un pibe que era panadero que venía todos los días tipo dos de la tarde. Hermosísimo. En la estación de Flores no habían puesto vigilancia. Habían cerrado directamente el baño. Te juro: con candado y alambre. ¿Por qué cerraron el baño? Imposible saberlo. El cine no era como la estación, era más tranquilo, pero se le parecía. ¿Y después? Después empezó la historia de los saunas: súper gay. ¿Conclusión? Menos gente en el cine. Y así viene la historia (risas). Primero menos gente en la estación, después menos gente en el cine... Conclusión: menos en todas partes. Parece que pasaron una aspiradora. No queda nadie. (Juan, 55 años)

El contestatario también rechaza a la sociedad gay porque advierte que quiere hacerle cumplir con un conjunto de rituales que le parecen muy sofisticados y también porque siente que tiene que ponerse a tono con una serie de códigos que lo hagan corporalmente presentable como «hombre gay» ante otros «hombres gays».

Para el sentir del contestatario, esto representa el atentado más grande contra el erotismo, una verdadera perversión que, lamentablemente continúa hasta la actualidad. No estaba en sus cálculos que un día tuviera que optar entre un hombre con aspecto heterosexual y un hombre con aspecto gay. Entre un obrero de la construcción y un gay tal como él (inducido por los *mass media*) se lo representa, la elección del contestatario está cantada. Entre un pintor de obra subido a una escalera o un camionero abocado a bajar mercadería un día de mucho calor y un gay, también. Entre un *outsider* con cara de asesino que le clava la mirada mientras se acomoda el bulto cuya prominencia no logra aplastar la tela dura del jean, ni que hablar. ¿Acaso en su época no era esto el erotismo? ¿Acaso existía algo más excitante? Por eso, él se resiste a formatearse como gay, pero el problema es que desde hace un tiempo nota que los demás no se resisten y concluye en que esta claudicación lleva a que todos los hombres queden iguales, es decir, fatalmente monótonos.

El contestatario siente que en la era gay no está rodeado más de «compañeros de aventuras» sino de «hermanos mellizos», lo que le parece el colmo del aburrimiento. Pero la realidad es tan desalmada que le depara más desconciertos: le demuestra que hasta los heterosexuales se formatean como gays, y que ya no es posible saber qué es quien, como hoy en día dicen aproximadamente varios asertos del ambiente: «Fijate (David) Beckham. Hermoso pero muy gay» (Fabián, 45 años). Para traer una voz ilustre, también la vedette trans Florencia de la V. se refirió varias veces a este fenómeno diciendo: «Los hombres (heterosexuales) están cada vez más aputañados», añorando —en vez de los cuerpos gimnásticos que visibilizan incesantemente las revistas, los portales de Internet, las películas y la televisión— las «panzas» de los «hombres masculinos».

Volviendo al marco del proceso general que estamos explicando, para el contestatario, estas nuevas formas de presentación «gayzadas» en la vida cotidiana revelan otra vez —ahora en un plano estético— la uniformidad social de la gaycidad. Vale la pena remarcarlo: la primera dimensión de la uniformidad social la reveló la circunstancia de reunir exclusiva y excluyentemente a gays en lugares privados; la segunda dimensión se revela en la tendencia al desarrollo de una —hago notar el singular— «cultura corporal legítima» (Bourdieu, 1985).

El claroscuro es total. Para el contestatario estaba claro, cuando era joven, que acudía a los microcosmos de la ciudad a buscar otros hombres con quienes tener sexo, pero lo que no estaba tan claro —al menos esto es lo que recuerda desde ahora— era que esos hombres fueran homosexuales. Más precisamente, lo que piensa el contestatario es que dentro de aquella pauta de sociabilidad no se tenía como requisito que la otra persona fuera homosexual para tener una relación homosexual:

El baño de Castelar estaba en la punta del andén que daba a Merlo. Era un hormiguero. Todo oscuro. ¿Quién carajo sabe cómo era la gente que se metía? Era una atmósfera muy especial, una mezcla increíble. No sé si me equivoco, pero estoy seguro de que había mucha gente que no era gay. Ponelo en el libro, que lo firmo. (Claudio, 44 años)

En el capítulo anterior habíamos hablado de las «relaciones nosotros» para explicar las interacciones altamente codificadas que se daban en los territorios homosexuales. Fijémonos lo interesante de este testimonio que amplía (o mejor dicho, aclara) la significación del «nosotros» en esos ámbitos. En realidad, ese nosotros incluía dos clases de semejantes: podríamos decir los semejantes de «primer grado» (los propios homosexuales) y los de «segundo grado» (los

entendidos no-homosexuales —o que al menos no tenían ese aspecto— que buscaban una participación allí). Todos juntos creaban aquella babélica realidad sui géneris, tan contraria a la atmósfera unitaria propia del estilo gay, siempre según el sentir del contestatario.

Era una realidad que brillaba no solo a través de los contrastes sino a través de la búsqueda decidida de lo contrario. Tempranamente, en 1974, el formidable poeta y cineasta Pier Paolo Pasolini, en una crítica de un libro sobre homosexualidad⁹ sostenía que sus autores tenían una «discutible ideología de la homosexualidad» al afirmar que «un homosexual ama o quiere hacer el amor con otro homosexual, mientras que las cosas no son exactamente así. Un homosexual, en general (en la enorme mayoría, al menos en los países mediterráneos) ama y quiere hacer el amor con un heterosexual dispuesto a una experiencia homosexual» (1983:203), subsumiendo la metamorfosis de esta pauta sociosexual (el surgimiento de la lógica «gay-gay») en el marco de una mutación antropológica que —lamentablemente— no alcanzó a explicar a causa de su asesinato en 1975.

Habría que recordar que el contestatario proviene de una época en la que estaba vigente un imaginario aún fuertemente habitado por las figuras contrarias del chongo y de

9\ Se trata de la crítica al libro de Marc Daniel y André Baudry, *Les Homosexuels* (1973, Casterman, París), publicada por *Tempo* el 26 de abril de 1974. Pier Paolo Pasolini (1922-1975) también afirma que: «Daniel y Baudry intentan integrar (...) el problema de la homosexualidad en el contexto de la naciente tolerancia (...): tolerancia que contemplan las relaciones heterosexuales (anticonceptivos, aborto, relaciones extramatrimoniales, divorcio, relaciones sexuales entre adolescentes), relacionando luego todo el resto con el problema político de las minorías. No creo que la actual forma de tolerancia sea real. Ha sido decidida "desde arriba": es la tolerancia del poder del consumo que precisa una total elasticidad formas en las "existencias" para que cada uno se convierta en un buen consumidor» (Pasolini, 2005a:202).

la loca, del macho y la marica, y por los íconos del albañil, el concripto, el camionero, el sodero, el portero de edificio y el guardián de garaje, entre otros. La gran expectativa de aquellos compañeros de aventuras era encontrar en el microcosmos alguno de estos personajes (hasta donde se habrían hecho una escapada) o, de lo contrario, sus esperanzas podía colmarse cerca de casa, porque siempre en el barrio se podía encontrar a alguien masculinísimo y bien dispuesto, con quien a veces se trababan relaciones duraderas basadas en la pura energía sexual complementaria, relaciones que engendraron para ellos la bien merecida aura de pitonisas infalibles que a través de una sola mirada sabían sacar la ambigüedad sexual a flor de piel a los machos más machos del vecindario.

Yo me como todo lo que encuentro en mi camino, si me dan permiso. Será que soy conocida en el barrio (Sarandí, provincia de Buenos Aires) y por eso me arreglo bien acá. Te puedo contar miles de anécdotas, pero te resumo: si me vienen a arreglar algo a casa, casi nunca falla, alguna me mando y terminamos donde tenemos que terminar. Después tenés pibes en el barrio que si no les ponés un límite los tenés a todos adentro de tu casa. Me conocen de cuando me ven venir a tomar el colectivo a la mañana. De lo gay no tengo idea y, por suerte, ni necesidad. (...). Gay-gay, Dios mío... una fantochada. Acá quedan los chongos que te hacen ver las estrellas. (Carlos, 53 años)

Esa asimetría de las relaciones sexuales (o, por lo menos, la imaginación de esa asimetría) es —desde la perspectiva del contestatario— el bien máspreciado que ha hecho desaparecer la sociedad gay y lo que nunca le va a perdonar. Es preciso aclarar que lo que el contestatario evoca no es una sencilla asimetría de «activo-pasivo»; él no está pensando en una vulgar complementariedad fija de roles sexuales. Hay

en su memoria algo más profundo, casi cósmico: él añora la imaginación asimétrica porque intuye que sin ella no hubieran sido posibles los encuentros entre personas provenientes de mundos distintos, como si en ausencia de esa imaginación en los espíritus no hubiera sido posible ese prodigioso «choque de civilizaciones» que —visto desde la plana actualidad gay— eran la «sal de la vida» homosexual.

De aquí, a recordar el culo como una suerte de pasadizo para vivir en clave pedagógica las experiencias mundanas más intensas, hay solo un paso.

Tal vez sea de esta idea de mundanidad y de cosmopolitismo sexual (una de las formas más vertiginosas del cosmopolitismo social), de donde se proviene el testimonio que trajimos recién: «Los chongos que te hacen ver las estrellas». Puedo traer otras expresiones más o menos similares: «Ese —por un carnicero— te lleva a dar un paseo en pija» (Carlos, 48 años), o «ese te enseñaba lo que era bueno» (Carlos, 53 años, recordando a un amante de barrio no-homosexual).

No sería impropio proponer que algo de la imaginación de un paseo pedagógico renovadamente iniciático de la mano de un desconocido se ponga en juego aquí, y también, que esa imaginación sea la matriz de la que sale el convencimiento del contestatario de que solamente él y los de su generación —a diferencia de los gays— son los que han tenido realmente experiencias sexuales «verdaderas» y «fuertes» con otros varones. Pero ese auténtico «ecumenismo social» (Meccia, 2009c) quedó en el pasado. Como expresaba Néstor Perlongher, la homosexualidad se fue vaciando de adentro hacia fuera:

como un forro. No es que ella haya sido derrotada por la represión que con tanta violencia se le vino encima (sobre todo entre las décadas del 30 y del 50, y, en el caso de Cuba, todavía ahora se la persigue: una forma torturante de que conserve actualidad y alguna frescura). No: el movimiento homosexual triunfó ampliamente, y está muy bien que así

haya sido, en el reconocimiento (no exento de humores intempestivos o tortuosos) del derecho a la diferencia sexual, gran bandera de la libidinosa lidia de nuestro tiempo. Reconozcámoslo y pasemos a otra cosa. Ya el movimiento de las locas (no solo político, sino también de ocupación de territorios: un verdadero Movimiento al Centro) empezó a vaciarse cuando las locas se fueron volviendo menos locas y tiesos los bozos, a integrarse: la vasta maroma que fundía a los amantes de lo idéntico con las heteróclitas, delirantes (y peligrosas) marginalidades, comenzó a rajarse a medida que los manflorones ganaron terreno en la escena social. (1997:89)

Llegamos al centro del corazón del malestar del contestatario: él reniega de la sociedad gay por su imperativo de reducir al extremo la diversidad de las apariencias encerrando a los reducidos en instituciones exclusivas; y, complementariamente, porque proclama casi con un tono proselitista la horizontalidad de las relaciones sexuales. Como dijo recién el entrevistado, todo le parece una «fantocheda». El punto de ataque predilecto es la cultura somática gay, ahí el contestatario ve el súmmum de la adulteración de lo erótico y de lo estético que, en su imaginación, funciona como la traba relacional más importante con el mundo gay. Notemos otra vez el primado de lo sensorial (cultura somática homosexual vs. cultura somática gay) en las evocaciones.

Si piensa en las generaciones más jóvenes se pregunta para qué tanto esfuerzo denodado para esculpir unos cuerpos cuyos relieves alimentan expectativas que luego no se van a cumplir; los jóvenes no deberían olvidar o, tal vez, deberían aprender de una buena vez que todo lo masculino es un exterior a la homosexualidad. Todo lo masculino, no solamente la corporalidad, también algunos de sus usos y costumbres. Es este uno de los latiguillos preferidos del contestatario para incomodar a los gays que gustan de gays.

A veces con risas estentóreas, les pregunta si llevaron un gay a su casa para «tejer» como «hermanas», dando por descontado que entre dos «pasivos» es imposible ver las estrellas o dar aquel paseo.

El contestatario es consciente de que a veces no puede contenerse respecto del incumplimiento de estas máximas increíbles y que puede llegar a ser cruel con los gays a este respecto. A pesar de que lo rija la filosofía de que se puede forzar a los otros por su propio bien, puede llegar a arrepentirse del estilo con que obra ante ellos. Una vez —especialísima ocasión en que fue a un sauna— vio a dos jóvenes muy bellos y atléticos mirando abrazados un partido de fútbol en el que jugaba la selección nacional argentina. En un momento el referí sancionó —aparentemente en forma arbitraria— a un jugador del equipo argentino. Uno de los jóvenes se levantó y protestó por la injusticia alzando la voz. A continuación, todos los que estaban en el bar del sauna fueron testigos de la súbita ira del contestatario quien, mirando al amigo con quien había ido como para buscar su consentimiento, alzó aún más la voz y, prácticamente sobre las espaldas de los jóvenes, vociferó: «Así que ahora las maricas ven fútbol? Nunca visto: maricas-machas» (Diego, 54 años), tratando de acompañar con una nerviosa sonrisa fracasada su pregunta-respuesta.

En simultáneo, si piensa en él mismo, comprueba por enésima vez que por más que esos cuerpos tengan relieves más altos o más bajos no lo atraen, le producen un rechazo (o una indiferencia, si se levantó de buen humor) que se deriva del carácter artificial que él imprime como inamovible conclusión a la corporalidad gay.

De esta manera, no asiste a los lugares gays, y arma un menú de alternativas que siempre buscan reeditar tanto el universo babélico de las criaturas desconocidas como la probabilidad de encontrar lo que él considera lo contrario,

ambos ingredientes de la «sal de la vida» a la que ya nos referimos.

Tendríamos que notar cuánta consistencia tiene desde un punto de vista sociológico este desafío que el contestatario le hace a la institucionalidad gay: él tiene el temple de un cazador; viene de la época en la que todo se dirimía en estado natural, casi sin convenciones externas al propio acto de «levantar»; así creció como homosexual, con una predisposición a encontrar las cosas en un marco extremadamente naturalista. Sustraerlo de él significaría algo así como encerrarlo en una pecera. En un interesante artículo, Alejandro Modarelli (2010) se refiere a estos temas cuando intenta reconstruir el estado de ánimo de los homosexuales que asistían a un parque público en Holanda, un tradicional lugar clandestino de ligue que fue «legalizado» por los funcionarios gubernamentales en plena era gay. El ligue —a partir de entonces— no estaba prohibido sino reglamentado (solo había que seguir algunas pocas instrucciones). Para el contestatario, semejante iniciativa gubernamental se parece mucho al secuestro o a la colonización de su actividad preferida.

Reflexiona Modarelli:

Sin estas interdicciones, la autorización de los funcionarios holandeses se parecería demasiado a tomar por asalto y sacar a la luz la cara clandestina de la ley pública, que siempre incita, entre líneas, a cometer aquello que prohíbe. La apertura desmesurada del libre albedrío deja en realidad al aventurero del sexo sin libertad de elección. Si todo está permitido, nada está permitido. No puede elegirse violar nada. A quienes no se les había ocurrido violar las reglas de urbanidad con polvos públicos, la autorización estatal puede convertirse en una voz más imperativa aún que la prohibición; un llamado a no quedar afuera del goce colectivo y republicano: «Aunque no te guste, gozá. Hemos gastado tiempo legislando en el Ayuntamiento para que te diviertas mamándola en el espacio

público». Me parece que por exceso de permiso, el eco de la ley fantasmal, ese Gran Otro que acompaña nuestro angustiado y fabuloso yire clásico, se puede transformar en un tirano mucho más eficiente a la hora de torturarnos. Cuando el Amo se proclama ausente, se impone en nosotros una ley peor que nos ordena ser libres y gozar. (2010)

Es justamente la lógica relacional naturalista lo que el contestatario está dispuesto a reeditar en el presente, sea donde sea: el mundo tiene que ser lo suficientemente grande como para contener aún en alguno de sus intersticios un microcosmos que no haya sido inundado por la civilización gay. Él no tiene nada de qué avergonzarse; al contrario. Prefiere ser paleolítico antes que moderno: entre los 40 y los 60 años, él se juega en esta movida su identidad y siente en este caso que su «conservadurismo sexual» es la «verdadera subversión sexual».

También el contestatario tiene algo que decir sobre la actualidad política que han impulsado las distintas organizaciones LGTB. Siguió con muchas expectativas las políticas de visibilización que impulsaron a partir de la década del 80, luego los avatares que siguió el proyecto de ley de Unión Civil y, por último, el matrimonio igualitario. No niega el valor de todas esas iniciativas; es más, desea que las disfruten las nuevas generaciones. En lo que a él refiere, le produce cierto indecible malestar el famoso lema de «los mismos derechos con los mismos nombres» y, como en el caso del desafiliado, siente cuando se escucha que su aprobación es de la boca hacia fuera. Sobre este tema, existe un divorcio entre su pensamiento y su decir. Mil veces pensó cosas tales como «asimilación a la sociedad burguesa», o que (los homosexuales) «estábamos para cosas alternativas». Pero últimamente no se anima decir estas cosas en público, prefiere reservárselas, ante tanto júbilo de los demás, lo que marca un contraste con la forma en que no se priva de decir todo

acerca de otros sucesos que se viven en la era de la gaycidad. Aunque no se lo diga, tal vez sepa que la sociedad gay lo ha privado de algunas certezas, le quitó letra, y ante esta nueva sustracción (que debe sumar a las otras de las que hablamos), lo máximo que el contestatario puede pensar es —como decía Pierre Bourdieu cuando hablaba de la relación de las clases bajas con la cultura letrada— «esto no es para nosotros» (1988:386).

LAS RECONFIGURACIONES QUE NO RECONFIGURAN

Estoy seguro de que las seis reconfiguraciones identitarias que presentamos no agotan —ni mucho menos— las estructuras del sentir posibles de los últimos homosexuales. Seguramente, futuras investigaciones podrán enriquecer estas reflexiones que me suscitaron tanto los testimonios de los actores como mi propia sensibilidad teórica.

Asimismo, queda pendiente otro tema al que prestar atención. Lo que acabo de presentar es una tipología de «reconfiguraciones», no de «reconfiguraciones» subjetivas.

Una «reconfiguración» es una forma de posicionarse (relacional, afectiva, social, política) ante un contexto social que objetivamente cambia. Una «reconfiguración» es también un «estado de ánimo» que, por lo general, tiene correlación con ciertas prácticas. Con todo, la gran particularidad de una reconfiguración es que no «rearma» integralmente la subjetividad, es decir, no la «reconfigura». De aquí la advertencia que hicimos: cualquier reconfiguración tiene que ser tratada como un estado transitorio en el que se puede permanecer más o menos tiempo, inclusive al que se puede volver luego de haber transitado otro o varios, pero —cualquiera sea el caso— la personalidad todavía fluctúa sin reconstituirse: ¿qué lector de este libro (homosexual o gay) que tenga más de

40 años no ha sentido alternativamente la actualidad gay en los términos del incorporado, del extrañado, del neutralista, del desafiado, del replegado o del contestatario?

Tendríamos que leer en esta oscilación un interesante desafío para la investigación sociológica: la de determinar si una «reconfiguración» ulterior relativamente holista y estable es posible y, en ese caso, cuáles serían las condiciones para que se produzca. Creo que existen motivos para pensar que sí y que no.

En principio podríamos pensar que sí, porque —como lo sugerimos— el avance de la edad cronológica de los sujetos puede llevarlos a procesar menos interpelaciones de la actualidad, anclándose la contextura subjetiva en términos más definidos, o, en otras palabras, reconfigurándose con los recursos disponibles. Este razonamiento tiene una dificultad que siempre tendría que revisarse: la de dar por sentado que entrar en la madurez y/o en el envejecimiento (o estar cerca de ellos) equivale a ingresar a un mundo quieto, sin movimientos, desde el que se vería correr la vida de los otros y dentro del cual, por anticipado, las personas se desapegarían de cualquier adherencia a experiencias nuevas; una especie de retirada en vida de la vida porque —para este razonamiento— a la etapa de la madurez y/o del envejecimiento le corresponde la capitalización de las experiencias anteriores y no la adquisición de nuevos capitales experienciales.

Habría que hacer notar de inmediato que existe toda una expectativa social hacia la maduración y el envejecimiento en general y (al homosexual en particular) que se reconoce en estos parámetros. Por eso, la condición para entregarse a la posibilidad de pensar si es posible una reconfiguración integral tiene que ir acompañada de un monitoreo de las definiciones sociales de esas etapas de la vida, al mismo tiempo que por una reflexión crítica de qué quiere decir «etapa». Y decimos todo esto porque la actualidad nos da

muchas razones para pensar que esa reconfiguración es cada vez menos posible, inclusive dentro del mundo de la homosexualidad.

En efecto, a pesar del innegable sesgo juvenilista de la sociedad gay y de lo que los últimos homosexuales digan sobre ella, la cultura contemporánea ha impreso un dinamismo tal sobre sus vidas que hace imposible que no aparezcan en sus agendas cotidianas temas, ideas o fenómenos nuevos a cuya interpelación no se sustraen con la fatalidad con la que lo hacían los homosexuales de décadas pasadas, víctimas de un orden social rebosante de cosas no pensables para ellos.

Este fenómeno —sin dudas— forma parte de una sensibilidad social superior que incluye a las personas mayores heterosexuales, y que está representada por razonamientos muy distintos a los anteriores que dan a entender que la edad no la determina el almanaque sino el «estado del alma», para tomar un dicho popular. En este sentido, habría que reconocerle a la cultura contemporánea la cesión a las personas mayores de nuevos recursos para pensarse dentro de la corriente de la vida, aun cuando se advierta que esta corriente pretende dejar a algunos navegantes en las riberas, o que dentro esta corriente se debe conseguir un lugar merecido, o que —por el contrario— se debe ir en su contra.

Deberíamos pensar mucho en este tema. Recorramos la mayoría de los testimonios que presentamos. Es fácil afirmar que muchos son dramáticos, pero es muy difícil afirmar que son solo eso. Tendríamos que remarcar que, al mismo tiempo, esos relatos (y poco importa que se originen en la indignación, en la nostalgia o en lo que sea) dejan entrever «posicionamientos», es decir, dejan ver la «inmersión» de los últimos homosexuales en el presente de la vida, su «lucha» para obtener algo o para ir en contra de algo, en suma: su «adherencia» pura al presente, sea que se lo festeje o se lo

critique. Comparado con lo que sucedía con sus antecesores homosexuales, estos posicionamientos dejan entrever cualquier cosa menos retirada, fatalidad, aceptación, resignación o quietud.

Por eso —y esta es una distinción fundamental con la experiencia muda de la homosexualidad— hoy por hoy y cualquiera sea la reconfiguración subjetiva de la que hablemos, lo que tenemos ante nosotros es una «predicación» sobre la homosexualidad y la gaycidad realizada por los mismos homosexuales, la puesta en habla de ambas en tanto experiencias sociosexuales con recursos interpretativos variables que inclusive pueden confrontar. Entonces, si la homosexualidad entra en el orden de lo pensable de esta manera, se haría cada más dificultoso pensar en una reconfiguración subjetiva «definitiva». Más bien por el contrario, estaríamos ante un constante repensarse difícil de capturar en una forma fija, que tiene el saldo positivo de convertir a estas personas maduras en potenciales fiscales *full time* del pasado homosexual, y del presente y futuro gays.

Hemos puesto de relieve dimensiones muy significativas sobre las que hemos de reflexionar a continuación, entre ellas: el problema generacional, la cuestión etaria, el grado de satisfacción/frustración al interior de dos pautas de socialización y —de gran importancia— las «formas» de las relaciones sociales en ambos sistemas sociosexuales.

En el próximo capítulo profundizaremos estos temas, mientras vamos realizando una periodización sociohistórica que nos permita comprender más las reconfiguraciones identitarias.

El viaje de las catacumbas al ágora Los períodos homosexual, pregay y gay

En una palabra: he visto la
coexistencia de dos mundos
semánticamente distintos, unidos
en un sistema expresivo único
y babélico.

PIER PAOLO PASOLINI (1997)

Podríamos pensar: si con anterioridad a la experiencia gay existía la experiencia muda de la homosexualidad, esa experiencia de la que no se hablaba, ¿hasta qué punto es correcto referirnos a «generaciones» de homosexuales? Si durante tantos años la vida de ellos no cambiaba, si permanecían sumergidos en una temporalidad estanca teñida de confusión y de fatalismo, si se enfrentaban al eterno reencuentro de lo mismo: ¿tiene gran sentido referirse a la generación de homosexuales de los años 40, como algo distinto de la de los '50 y de los '60? ¿No estaríamos más bien ante la presencia de una sola generación trágicamente dilatada por décadas a causa del silencio, o ante una misma afinidad entre posición y conexión generacional que permanecía impasible mientras el mundo entero podía cambiar a su alrededor? Sin dudas, emprender el trabajo de responder este interrogante depende —nuevamente— de relativizar al máximo los ejercicios de «contabilidad» generacional a partir del mero

indicador cronológico del año de nacimiento y de la lógica etápica con la que se quieren pensar los cursos biográficos.

Al respecto, las sociólogas Liliana Gastrón y María Julieta Oddone traen el concepto de *timing* para reemplazar estas premisas analíticas. Sostienen:

El concepto de *timing* en el transcurso de la vida involucra el movimiento de individuos de un estado al siguiente, antes que la segmentación de la vida en etapas fijas. Entonces, *timing* designa a una transición o evento en la vida de un individuo en relación con hechos externos. Es una forma de evaluar si una transición se «conforma a», o se «desvía de» las normas sociales de la oportunidad y cómo su *timing* se relaciona con aquel de la otra gente que transita con el individuo por la vida. (2008:4)

En efecto, hubo que esperar a que muriera la temporalidad muerta de la homosexualidad para que la homosexualidad se sacudiera y se despertara el almanaque en el interior de las personas que —hasta ese momento— solamente estaban en el mundo. Es decir, fue el surgimiento de la gaycidad (el «hecho externo» que reclaman las autoras) lo que inauguró el *timing* de los últimos homosexuales, *timing* a través del cual —como vimos en el capítulo anterior y veremos en el siguiente— sus subjetividades se «conformaron a» o se «desviaron de» la «oportunidad gay».

Como el *timing* implica por definición un proceso que engloba dimensiones sociohistóricas y personales, llegamos al momento de proponer la otra cara del capítulo anterior, esto es, de pensar el devenir de los últimos homosexuales en tres momentos sociohistóricos muy distintos: el período «homosexual», el período «pregay» y el período «gay». Al hacerlo, quería ir marcando cómo fueron transformándose el imaginario social, las representaciones colectivas y los vínculos sociales entre homosexuales y gays.

EL PERÍODO HOMOSEXUAL: LA COLECTIVIDAD SUFRIENTE

La característica principal del primer período fue la participación casi ineludible de los homosexuales en una misma colectividad de destino. Por los años en que estas personas comenzaban a involucrarse en el mundo homosexual (período que se extiende desde finales de la década de 1960 a finales de la de 1980), la homosexualidad era una experiencia prerreflexiva. Imposible de parangonarla con la experiencia gay, en aquellos momentos los homosexuales no tenían a disposición un capital cognitivo alternativo al dominante del discurso heterosexista.

Se trataba de una experiencia mayormente predicada por los heterosexuales; no era aún el tiempo en que la diversidad sexual fuera predicada por sus mismos protagonistas. Complementariamente, la vida vivida sobre todo en secreto y la escasez de alternativas más la fijeza de los lugares de socialización coadyuvaban para que sintieran que estaban atados a los mismos avatares relacionales y existenciales: he aquí el significado de «comunidad de destino». Aun cargando con sentimientos sombríos sobre su propio desenvolvimiento social, ese modo de vida dual (conocido y clandestino) tuvo la particularidad de promover en ellos un sentimiento de pertenencia a algo parecido a una raza maldecida a cuyo destino general no podían resistirse los destinos individuales.

Este es otro de los aspectos interesantes y difíciles de resolver de los estudios generacionales. Ya lo dijimos: nos referimos a una generación cuando los nacidos en un período son afectados por ciertos acontecimientos sociales y permanecen implicados subjetivamente en ellos. Con todo, el concepto de generación no debe confundirse con «grupos» concretos, ni con «colectividades» identificables, y tampoco con «categorías» sociales, aunque a menudo estas «formas»

de las relaciones sociales puedan ser producto de los particulares momentos que va atravesando una generación.

¿Cuál era el tipo de sociabilidad predominante de la experiencia homosexual? ¿Cuál fue la tonalidad (la forma) más característica desde el punto de vista de la interacción social? Además: ¿cómo se imaginaban a sí mismos y a la sociedad los homosexuales? Antes de adentrarnos en alguna precisión, tendríamos que recordar qué significan —en términos generales— «grupo», «colectividad» y «categoría social» (Merton, 1964).

Habitualmente, se entiende por «grupo social» a un conjunto de personas unidas entre sí a través de un sistema de relaciones sociales o que están vinculadas —de un modo un tanto laxo— a través de una red. La noción de grupo refiere a las interacciones cara a cara, que se basan en la aceptación explícita o no explícita de un repertorio de expectativas de roles y estatus, expectativas amalgamadas por un sentimiento de identidad, semejanza, pertenencia o de referencia. Los atributos más importantes para decir que una formación social es un «grupo» son la posesión de objetivos en común y la entrada voluntaria al mismo.

Los grupos son distintos de las «colectividades» sociales, porque estas carecen del sentido necesario de la interacción personal que poseen los grupos (aunque, naturalmente, no la excluyan). Tampoco es condición sine qua non que posean objetivos explícitos. Los indicadores principales para sostener que existe una colectividad son dos: la existencia de personas que tienen un sentido de membresía y/o solidaridad en virtud de compartir valores y/o situaciones comunes y —de gran importancia— la no-voluntariedad de verse incluido o adscrito a ella. El sentimiento de membresía y/o solidaridad puede ser más local y hasta incluso universal aunque —reiteramos— no descansa por necesidad en la interacción. El concepto es usado con frecuencia para aludir

a la existencia minorías sociales en los territorios nacionales o —también— en territorios marcados por culturas mayoritarias o hegemónicas.

Por último, las «categorías» sociales son agregados de personas marcadas por situaciones sociales similares de posesión (edad, lugar de residencia, nivel socioeconómico, pautas de consumo, etc.). A diferencia de los grupos, su existencia no se basa en que sus miembros adhiran a unos objetivos explícitos y, a diferencia de las colectividades, no están orientadas por valores comunes y el sentimiento concomitante de membresía y/o solidaridad reforzado por la circunstancia de ser una minoría social. En este marco, podríamos convenir que —por ejemplo— una «categoría social de turistas» (los que veranean en tales y cuales balnearios) no reúnen los requisitos de los grupos y de las colectividades. No obstante, al igual que ellos, trazan relacional e imaginariamente fronteras de distinción, es decir, de inclusión y de exclusión (Bourdieu, 1988) en el espacio social.

Por supuesto, estamos refiriéndonos a estas formaciones sociales como tipos ideales; una compleja red de factores puede llevar a que en la realidad las formas aparezcan mezcladas y también a que algunas se transformen parcialmente en otras. Este capítulo trata bastante sobre estas hibridaciones de las formas. No obstante, como orientadores analíticos, es conveniente retener los principales atributos de cada una: objetivos y voluntariedad para los grupos, sentimiento de membresía y/o solidaridad y adscripción involuntaria en las colectividades, y posesión de marcadores sociales idénticos para las categorías sociales.

¿Acaso podremos postular que la experiencia homosexual permitió la constitución de la «colectividad homosexual» y que, con posterioridad, la experiencia de la gaycidad haya limado notoriamente el sentido de la pertenencia y la adscripción, transformándola casi en una «categoría

social», inaugurando un proceso de distinción social que es lo que estamos presenciando en nuestros días? Y si ello fuera así: ¿cómo podríamos pensar la actual proliferación grupal (estética, ética, de consumo, erótica, pero también política) de la gaycidad?

La respuesta es positiva, claro que a condición de postularla en el marco de un proceso o, mejor, de una tendencia; es decir: no ha desaparecido la colectividad, aunque están en funcionamiento al interior de la trama imaginaria y relacional de la no-heterosexualidad un conjunto de fuerzas sociales que le quitan sustento al sustrato experiencial anterior. Es probable que este proceso (que podríamos denominar de «descolectivización de la homosexualidad» o —su sinónimo— de «categorización de la gaycidad») nunca llegue a su fin. Pero referirse desde entonces a la homosexualidad o a la gaycidad deberá tomar en cuenta forzosamente estas precisiones conceptuales.

Empecemos por responder a la pregunta sobre las implicancias de la homosexualidad en el plano de la sociabilidad. En primer lugar, habría que sostener que la grupalidad homosexual no fue la pauta de relación social predominante. No es que desconozcamos la existencia de grupos, pero queremos resaltar como importante condición no-propiciadora de los mismos la pertenencia a una colectividad que se sabía que existía pero no que se atrevía a decir su nombre.

Si bien de una colectividad pueden inferirse la proliferación de grupos (pensemos en los grupos religiosos derivados de una colectividad cultural o religiosa), para nuestro caso fue un factor diferencial decisivo en contra de su constitución la condena social generalizada que impedía su nominación y visibilización pública. Tampoco desconocemos que la vida en clandestinidad a menudo fomenta la grupalidad; existen numerosos e interesantes ejemplos en la literatura de las persecuciones políticas. No obstante, a causa de esa

misma condena —como si fuera poco, hecha suya por los propios condenados—, se haría difícil pensar en la reproducción de estas formas sociales de agrupamientos. No olvidemos además que por aquellos años, era habitual que las víctimas ocultaran entre sí sus verdaderos nombres y fraguaran otros datos de su identidad debido al terror de ser descubierto en esa clase de relaciones.

Hemos presentado un conjunto de condiciones que hacen difícil hablar de una grupalidad homosexual en sentido estricto. De aquí que, en términos comparativos, podamos sostener que el sentido de la pertenencia a una colectividad —signada más por la posesión de un sentimiento tendencialmente uniforme que por la conformación de formas micro-sociales voluntarias y definidas en sus objetivos— haya sido la característica principal de la sociabilidad y del imaginario de la era homosexual.

El sentimiento de pertenencia a que me refiero tenía una característica que merece resaltarse objetivamente: el mismo no se derivaba de ningún atributo social específico (pongamos por caso, la pertenencia socioeconómica o las adherencias políticas), ni tampoco del cumplimiento de convenciones sociales adicionales por el hecho de ser homosexual. Como consecuencia de lo que adelantamos, al no ser el ingreso a una colectividad de este tipo un asunto de la volición individual, no existiría relación de proporción alguna entre cualidades sociales e ingreso, como sí la hay en los grupos sociales en general y en varios grupos gays en particular. Así, en principio podríamos decir que cualquier homosexual pertenecía a la colectividad homosexual (en nuestro caso, de la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores).

Sin embargo, paradójicamente, desde una aproximación subjetiva también podría decirse que quien pertenecía a la colectividad homosexual no era una persona cualquiera, sino alguien «éticamente cualificado» como escribió Max

Weber (1997) cuando caracterizó a los miembros de las «sectas» protestantes.¹

Pido perdón a los lectores por este abuso del lenguaje y por esta aparente contradicción, ya que las «sectas» son un ejemplo de cómo algunas religiones propenden a la formación de «grupos voluntarios» y, además, porque había propuesto que la grupalidad no era la pauta de sociabilidad predominante de la homosexualidad. Además del carácter de ingreso, que es «voluntario», las sectas funcionan a través del «exclusivismo» ritual, con una clara «conciencia» doctrinal y con una autoconciencia de «renunciamiento» y «contestación» al mundo establecido; todas características francamente inimputables a la homosexualidad de décadas pasadas. ¿Por qué entonces mi interés en traer esta figura de formación social? Lo hago por dos motivos.

Primero, porque aquellas sectas ostentaban un atributo muy especial: el de implementar puertas adentro una lógica relacional desjerarquizada y fraternal. En efecto, obediendo a una lógica particular de dinámica grupal, una vez adentro, todos los miembros de la secta eran tratados de una manera similar, suspendiéndose momentáneamente las diferencias sociales del mundo externo. Si pensamos en aquella homosexualidad creo que podemos identificar un igualitarismo parecido en el trato, hipótesis que me llevó en otro escrito a sugerir que la pauta relacional homosexual

1\ Cabe destacar que, sociológicamente, el concepto de «secta» no carga con la semántica negativa con que la invisten los medios masivos de comunicación. En principio, lo que deberíamos ver en esos fenómenos de agrupamiento social es un alto grado de ardor de las creencias, que produce una socialización integral de sus miembros, a un punto tal que se distinguen nítidamente del resto de las formas en que se organizan las creencias religiosas.

podía sintetizarse con la expresión «ecumenismo social», de franco contraste con la pauta relacional gay.²

Estoy seguro de que somos muchos los que estamos esperando libros y documentales con testimonios que atestigüen cómo los enclaves de socialización homosexual hasta bien entrada la década de 1990 en la ciudad de Buenos Aires eran auténticos paraísos interclasistas e intergeneracionales, en los cuales una muda lógica de la bienvenida y la hospitalidad no hacía lugar —tendencialmente— a los marcadores duros de la vida en sociedad. Este interesante tema también ha sido tratado en nuestro medio por Alejandro Modarelli y Flavio Rapisardi (2001).

Segundo, me interesa traer como recurso interpretativo a las formaciones sociales sectarias porque quien entraba

2\ En aquel escrito reflexionaba: «Pero: ¿cómo ubicarse si tocar las puertas del mundo homosexual es inútil porque detrás de ellas no quedan sino espectros?, y ¿cómo gravitar en el mundo gay, del cual unos indicios les hacen pensar que no está hecho para ellos, acaso como si ellos mismos fueran los espectros que no encuentran reflejo en ninguno de los espejos que integran el repertorio de las identificaciones legítimas? Agnieszka Bron, en un estudio sobre inmigrantes, denominó *floating* a la desesperante ansiedad de reclamar ubicación en alguno de los lugares del mundo y, al mismo tiempo, sentir que el mundo no ofrece ninguno. ¿Qué ven los últimos homosexuales? Primero, ven la agonía del ecumenismo social homosexual y el levantamiento del mundo de la distinción gay. Para ellos es un acontecimiento relevante pasar del uso de los espacios públicos que atraían a los homosexuales sin más atributo social que el de »homosexual«, a la existencia de nuevas instituciones de relacionalidad gay, cuya función parecería ser la de resaltar más las diferencias que los atributos compartidos, cada vez más como una condición para la membresía (edad, condición socioeconómica, apariencia corporal). Aún cargando con la indignidad de la discriminación, allí donde antes se armaba ad hoc un paraíso terrestre interclasista e intergeneracional, hoy se arman, por pura magia de reconocimiento social y sabiduría de *entrepreneur*, paraísos discretos para clientelas reconocibles. Quien consulte una guía gay podrá apreciar como algunos saunas tienen precios diferenciales por edad. Quizás también, algún lector reciba por email la propaganda de unas fiestas de sexo para las que se solicita "tener hasta 35 años (o aparentar tenerlos) y una relación armónica entre peso y estatura" (sic)» (Meccia, 2009c).

a las sectas que estudiaba Weber no era un «cualquiera». La decisión y la voluntad no eran condiciones suficientes de ingreso. Hacía falta la «cualificación ética» (Modarelli y Rapisardi, 2001). Esta se respaldaba en la observancia rigurosa que sus miembros hacían de los componentes de la doctrina religiosa por fuera de la secta, es decir, en distintas esferas de la vida cotidiana; así, toda la vida (sobre todo la mundana) de esos virtuosos obedecía a un principio centralizador y sistemático. Con estos antecedentes, quien entraba en el grupo era un converso consecuente, de quien se sabía que ninguna de sus acciones se desapegaba de unos mandatos éticos particulares, entre ellos, la glorificación religiosa del sacrificio en el trabajo que impedía pensar en la división social del trabajo. Este es el sentido —sacrificial y sufriente positivo— en que me interesa hablar de la cualificación ética en nuestro libro.

¿Cómo podríamos incorporarla a nuestro argumento sobre los últimos homosexuales? ¿Por qué podríamos decir que —subjetivamente— unos y otros se consideraban éticamente cualificados? Es claro que no estamos refiriéndonos a una cualificación consciente, sino a una cualificación tácita, propia de quienes están sumidos en circunstancias sociales y personales negativamente extremas. En otras palabras, la cualificación provenía del reconocimiento espontáneo entre semejantes de que todos habían pasado por las mismas experiencias cotidianas signadas por los insultos y por todas las arbitrariedades de las que era capaz el despiadado planeta; era el sufrimiento que golpeaba por igual el dador de la cualificación, cualificación que los convertía a todos y a cada uno en santos y mártires de la inmisericordia mundana. Ellos eran, en consecuencia, una colectividad sufriente.

La falta de recursos cognitivos alternativos para hacer frente al dolor (o al menos para objetivarlo) hacía que todos imaginaran algo que en realidad existía: que el infortunio

estaba simétricamente distribuido, con la aclaración central de que muy probablemente esta carencia de recursos de contestación a la homofobia circundante haya producido el inquietante efecto de «etificar» el dolor, de darle un «valor» a la desgracia homosexual; en suma: de tratar el sufrimiento casi como un dogma a cumplimentar en silencio en la vida cotidiana. Imaginemos —para incorporar algunos elementos de análisis que ya presentamos— cómo esta sumatoria de condiciones igualmente distribuidas podía cimentar en los integrantes de esta generación la imaginación de una entidad superior de membresía, y cómo esa clase de experiencias vividas en medio de la clandestinidad y con pocas palabras a disposición para cuestionarlas los introducía en ese tiempo muerto y seguro de la homosexualidad del que hablamos.

La alusión sociológica a la etificación de dolor homosexual (y de cualquier dolor) no es gratuita ni exagerada. Sobre sus profundos y perdurables efectos reflexionaremos detenidamente en el capítulo 6 a través de una historia de vida. Por el momento, consignemos ese famoso razonamiento de Pierre Bourdieu (2006, 2007) que decía que hasta los sectores oprimidos a menudo buscan razones para existir tal como existen, uno de los más efectos más hondos y peligrosos del *habitus*. Si todavía estaba ausente la representación política, no debería sorprender que se hiciera de lo realmente existente una virtud, que el sufrimiento se convirtiera mágicamente en una cualidad.

Aun en la actualidad existen claros remanentes de esas racionalizaciones etificantes del sufrimiento, atentos a destacar las cualidades personales que se desprendían de él (o que, sin más, creaba). Algunos testimonios recogidos para nuestro libro parecen casi reclamar por el dolor cuando advierten que está atemperado o que no es el mismo que sufrieron décadas atrás: «Todo sigue igual, la discriminación

es como antes, pero los pibes pierden el tiempo con la cosa histórica. La vida un día los va a agarrar y no están preparados. Yo no sé qué piensan de la vida» (H. L., 64 años). «Ellos (por los jóvenes gays) la ven fácil, pero esto nunca va a ser fácil» (Luis, 55 años).

En el impresionante testimonio de H. L. pareciera que la «preparación» para la vida únicamente pasara por la convivencia—connivencia con el especial dolor que suponía la homosexualidad, dador de sabiduría vital. Y quién sabe si —con buenas intenciones— Dady Brieva, el director de la película argentina *Más que un hombre*,³ en la que se retrataba la vida homosexual en la década del 70, no pensaba en lo mismo. La trama, estructurada como un *flashback*, nos presenta a un modisto de pueblo que tomó la valiente decisión de alojar en su casa a un militante político perseguido por los militares argentinos. En varias escenas, los deberes del modisto priman sobre sus derechos: así, escucha como el refugiado le espeta el clásico «puto de mierda» y, no obstante la dolorosa afrenta, el modisto sueña con él. En otra escena, el mismo director de la película (que es también el coprotagonista que cuenta la historia de su amigo modisto en el marco de un reportaje que le hace un joven que parece regodearse interiormente ante las historias de sufrimiento de los demás: otra actitud clásica) dice: «antes era hermosa, ahora soy sabia, nene», lo que bien podría pensarse como

3\ Sobre *Putos eran los de antes* devenida en *Más que un hombre* (2007), dijo su director: «Era una historia que se contaba en los pueblos. La escuché en Santa Fe. Yo ficcioné e hice un jugo exprimido. Los tipos que cosían en mi barrio eran putos. No había definición de gays. Por eso quise usar esa palabra. Como homenajear la palabra con respeto. Me dolería que la comunidad homosexual no lo tomara como un homenaje. Creo firmemente que putos eran los de antes. Gracias a todos esos que han andado tanto para conseguir una tintura para teñirse el pelo, por ejemplo, es que hoy es fácil para otros» (*Clarín*, Espectáculos, 01/10/2007).

una capitalización presente de los infortunios del pasado homosexual. Es un síntoma que su título original (del cual lo hicieron abjurar —según tengo entendido— algunas organizaciones LGTB y entidades estatales que trabajan en contra de la discriminación) haya sido «Putos eran los de antes». «Aquellos putos», «aquellas benditas locas» (Juan Carlos, 75 años), las de la colectividad homosexual, que tanto sufrieron —que tanto debieron sufrir— para fabricar el mundo que habitan «estos gays de ahora».

Y si hablamos de la positivización del dolor, creo que muchos lectores recordarán que los heterosexuales sensibles amigos de homosexuales en los años 70, 80 y 90 tenían un latiguillo de la misma especie que hablaba de la sabiduría, la sensibilidad y hasta del aura especialísimo que el dolor establecía en los homosexuales, creaciones que había que agradecer porque —justamente— era a través de ella que se habían contraído esas amistades mágicas y divertidas, como si el dolor fuese un don con el que se ha bendecido a unos pocos privilegiados.

Podríamos concluir entonces que la primera fase de la historia de la generación de los últimos homosexuales (la fase del primer involucramiento en el mundo homosexual) se caracterizó por la presencia de un conjunto de racionalizaciones que otorgaban valor y eticidad a la sobrevivencia cotidiana al sufrimiento. A su vez, esta conciencia funcionaba como el recurso principal para pensarse como miembros de una misma colectividad de destino dentro de la cual la cualificación ética estaba universalmente repartida.

No nos detengamos acá: saberse miembro de una «colectividad sufriente» no es sinónimo de saberse miembro de una «colectividad discriminada». La distinción no puede ser más crucial. Para los homosexuales que se socializaron en ese mundo sufriente no existía aún el «lenguaje de la discriminación», mucho menos el «lenguaje de los derechos», lenguajes

que aparecieron con posterioridad y que permitieron a las generaciones gays argumentar sobre ese sufrimiento, explicarlo y, en consecuencia, politizarlo y combatirlo.

EL PERÍODO PREGAY: LA COLECTIVIDAD DISCRIMINADA

En términos procesuales, el tránsito de la «colectividad sufriente» a la «colectividad discriminada» equivale al inicio del ocaso de la homosexualidad y al nacimiento de la era «pre-gay», de efímera duración pero de decisiva trascendencia.

En la ciudad de Buenos Aires, podríamos circunscribirla entre mediados de los años 80 y la primera parte de la década del 90. Los sucesos ocurridos por estos años son de enorme importancia para comprender la segunda fase de la historia de la generación de los últimos homosexuales que —habíamos dicho— era el momento en que esa generación socializada dentro de la experiencia homosexual se vio envuelta en la convivencia con las primeras generaciones gays y —con posterioridad— comprometida por la gaycidad y su institucionalidad imaginaria y relacional.

Anticipamos que así como la primera fase se caracterizó por la prominencia de la eticidad sufriente, esta segunda etapa se caracterizó por el combate de la misma a través de la primera política de visibilización de la homosexualidad de amplio alcance.

Fue esta política la que creó en esos pocos años la conciencia de membresía a la «colectividad discriminada», y fue la profundización y la incorporación de otros sentidos a la visibilidad lo que subsiguientemente —y de la mano de otros factores— sumergió a la colectividad en un proceso de disolución del cual somos testigos en nuestros días, en los cuales la gaycidad presenta algunas de las características propias de las categorías sociales.

Antes de introducirnos en la segunda fase, tratemos de pensar en el curso de la vida de quienes se convertirían poco tiempo después en los últimos homosexuales. En la ciudad de Buenos Aires es imposible pensar el alumbramiento de la colectividad discriminada con anterioridad a la reapertura democrática de 1983, debido a cambios que esta supuso en el plano de los derechos civiles básicos, como la libertad de expresión y de circulación. En aquellos momentos, quienes en 2010 tienen 45 años tenían 18; quienes tienen 55 tenían 28; quienes tienen 65 tenían 38; y quienes tienen 75 tenían 48 años. Notemos que todos —con independencia de la edad, en un rango que va desde los 18 hasta los 55 años— tuvieron a disposición un mundo único en el cual iniciarse y desenvolverse como homosexuales, un solo universo dentro del cual participar en esa clase de experiencias que crean elementos subyacentes vitales muy profundos y emotivos en las subjetividades. Son precisamente estos elementos subyacentes homosexuales los que crean el síndrome de los últimos homosexuales entendido como una subjetividad «homo-gay» en proceso constante de reconfiguración y los que nos permiten englobarlos en una sola generación.

Antes habíamos afirmado que los últimos homosexuales son aquellas personas que en la actualidad son mayores de 40 años que se hayan visto envueltas en trastocamientos de la percepción del mundo; personas que en la era gay sienten que han vivido disyuntivamente un tiempo homosexual.

Claro que en este punto los lectores podrán presentarme esta interesante objeción: si la era pregay comenzó en los años 80 no es pertinente que incluya dentro de los candidatos a sufrir el síndrome a quienes por entonces tenían menos de 30 años, porque la socialización dentro del mundo pregay y gay fue (y es) mucho más prolongada que la socialización dentro del mundo homosexual.

Al respecto, creo que no se puede brindar una respuesta categórica; al contrario, habría que ofrecer una doble respuesta que acaso refleje un contraste real: el gran poder constituyente de las experiencias homosexuales iniciáticas en la clandestinidad (primera respuesta) en un microcosmos cuya fecha de vencimiento imaginaria era inminente, pero cuyas redes y espacios relacionales persistirían todavía por un tiempo, pudo haber calado profundamente aun en los homosexuales más jóvenes; aunque también podríamos pensar (segunda respuesta) que la perspectiva de tener toda la vida por delante en la mente de un joven, la imaginación de la apertura del alma ante los caminos a recorrer tiene chances importantes —inversamente— de disminuir el poder constituyente de lo iniciático.

Asumo que esta oscilación que remarco respecto de los más jóvenes tiene relevancia analítica porque en la era *pregay* las principales transformaciones tuvieron epicentro en la representación política de la homosexualidad, cuyas promesas de cambios no eran aún del todo discernibles en la vida cotidiana; insisto: hasta principios de la década del 90, los espacios de socialización permanecieron sin mutaciones sustanciales.

Sin embargo, se produjo un acontecimiento que nos autorizaría a inclinar más la balanza hacia el peso de lo iniciático: esos jóvenes se introducían en el mundo homosexual en el apogeo de la epidemia del sida, hito hacedor de huellas indelebles de todo tipo, no solo para ellos sino para toda la generación de los últimos homosexuales.

¿Cuáles fueron las características sobresalientes de la era *pregay*? ¿En qué sentido afirmamos que en su transcurso nació la «colectividad discriminada» en franco contraste con la «colectividad sufriente»? La situación de la homosexualidad en Buenos Aires entre mediados de la década del 80 y parte de la del 90 no puede pensarse si no es a través de

la irrupción de la epidemia del sida. Y no estamos haciendo referencia a ella solamente desde una dimensión fáctica por la cantidad de muertes que produjo sino, principalmente, por todo lo que implicó imaginaria y políticamente (Pecheny, 2001).⁴

El sida como fenómeno social por aquel entonces fóbicamente asociado a la homosexualidad puede ser interpretado

4\ En un escrito clásico, ampliamente consultado en nuestro medio, el politólogo Mario Pecheny sostuvo: «Ante la epidemia del sida, los lazos desarrollados en el mundo homosexual se revelaron como uno de los soportes materiales y afectivos principales para las personas viviendo con la enfermedad —inclusive las no-homosexuales—. Tanto en los países donde ya existían comunidades gays más o menos fuertes, como en nuestro contexto en que una comunidad comienza a esbozarse paralelamente al surgimiento del sida, es en el seno de las redes amistosas gays de donde surgen los primeros intentos de respuesta ante el avance de la epidemia (Altman 1994; Pecheny 2001). Durante los años 80 y gran parte de los '90, cuando la estigmatización del sida era particularmente grave, las relaciones reticulares de amistad gay constituyeron, como las llama Pollak (1993), verdaderas "familias ampliadas" de las víctimas de la enfermedad. (...) Junto con otros factores, fue la lucha contra el sida la que permitió incorporar a la agenda política la discusión de algunos de esos aspectos que, en tiempos normales, permanecen invisibles y de los cuales no se habla públicamente. Este fenómeno muestra en qué medida las prácticas y las relaciones sociales privadas, que son consideradas como no problemáticas porque son invisibles, pueden ser cuestionadas cuando se convierten en objeto de debate y decisión colectivos. En este sentido, el movimiento de politización presupone la desnaturalización de las relaciones entre e intragéneros, es decir, el reconocimiento de su carácter social e históricamente construido, e implica la ruptura del orden hipócrita tributario de la demarcación entre público y privado. (...) Una "salida del placard" obligada, tanto en términos individuales como colectivos, se produjo por la epidemia del sida. Por diversas razones, el sida obligó a numerosos homosexuales que viven con el VIH/sida a develar su sexualidad, que hasta entonces se encontraba protegida por los límites del espacio íntimo (Sontag, 1990:112–113). Un fenómeno similar tuvo lugar a escala social, ya que desde la epidemia del sida, la homosexualidad se convirtió en un tema del cual se habla en los medios de comunicación y en las instancias gubernamentales. A partir del sida y de la luz que este aportó a las formas ocultas de sexualidad, algunos límites implícitos y explícitos de protección recíproca entre los homosexuales y su entorno no-homosexual se desdibujaron» (Pecheny, 2001:21–28).

de dos maneras que —tal vez— no sean excluyentes entre sí. Por un lado, el aterrizaje de una enfermedad desconocida, mortal y contagiosa pudo haber reforzado más aquel imaginario de confusión y fatalismo, de amenaza y supervivencia, pudo —inclusive— etificar más aún el infortunio homosexual. Pero, por otro lado, la tragedia del sida aceleró, para afianzar imparablemente, la política de la visibilización que venían llevando adelante unas pocas organizaciones sexo-políticas⁵ puestas a hablar en la arena pública el inédito lenguaje de la «no-discriminación por orientación sexual» y, en consecuencia, a alumbrar por primera vez a una nación escondida dentro de la nación mayor, habitada por un enorme conjunto de personas que durante la dictadura (y la naciente democracia) venían padeciendo sistemáticamente detenciones policiales, insultos en los lugares públicos, problemas en los ámbitos laborales y —ahora— a causa de la novel enfermedad, amenazas de no-cobertura médica, entre tantísimas otras arbitrariedades.

Es ese alumbramiento de la nación escondida a través del inédito lenguaje político de la discriminación por

5\ En un reciente libro, la pensadora feminista Mabel Bellucci (2010) reconstruye con notable minuciosidad la conformación de los espacios políticos LGTBI y sus relaciones con otras organizaciones sociales y partidos políticos. Para el momento que estamos analizando fue de suma importancia la organización de la primera Semana del Orgullo Lésbico Gay, que culminaría con la Primera Marcha, en 1992: «La idea de planear por primera vez en Argentina una Semana del Orgullo Lésbico Gay llevaba a la decisión de avanzar en los medios como medio (sic) de entablar un diálogo con la sociedad y también de presionar a los poderes. El grupo organizador descubrió hasta qué extremo debían valerse de ellos para transformar una legislación represora de las minorías sexuales y además exhortar a un compromiso mayor de todos y todas con respecto a los derechos humanos. (...) Así, el comité de organización se conformó con las siguientes agrupaciones: Gays DC, Convocatoria Lesbiana (Ilse Fuskova), TRANSDEVI (Karina Urbina), SIGLA (Rafael Freda), ISIS (Andrés Frebalo), Cuadernos de Existencia Lesbiana (Lydia Markos), ICM (pastor Roberto González) y el Centro de Documentación en Sexualidad (CEDOSEX)» (Bellucci, 2010:164).

orientación sexual lo que nos lleva a hablar del tránsito de la «colectividad sufriente» a la «colectividad discriminada».

Visto en perspectiva, el legado más importante del sida —a través de la visibilidad obligada que supuso— fue convertir a la homosexualidad en una «profanación intencional» al orden heteronormativo, para aplicar un fecundo concepto de Pierre Bourdieu (2006).

Para el sociólogo francés, existe una «profanación objetiva» a un orden establecido cuando una agrupación, una asociación, o —sencillamente— un agregado de personas representan una amenaza por el sencillo hecho de existir tal como existen; al contrario, debe hablarse de «profanación intencional» cuando a esa existencia se la provee de una doctrina o de una plataforma política que la hace beligerar en el espacio social con intenciones subversivas al orden dominante.

Si recordamos que la homosexualidad era una experiencia predominantemente muda y que en la era pregay se gestaron los primeros recursos lingüísticos de vasto alcance para denunciar la discriminación por orientación sexual y subvertir el heterosexismo, podremos apreciar el tránsito entre ambas formas de contestación al sistema imperante. Para ser más precisos, tendríamos que convenir que una profanación objetiva, en rigor, es una invención de la imaginación paranoica de un orden social y político que ve amenazas por doquier. Por eso, estrictamente hablando, no cabe afirmar que la profanación sea una «propiedad» de los profanadores, por el contrario, es una «imputación» que le hacen los monopolizadores de las visiones del mundo. Como señalé en *La cuestión gay. Un enfoque sociológico* (Meccia, 2006), fueron los Estados de las sociedades occidentales los que inventaron la «amenaza homosexual», aun en ausencia de intenciones homosexuales en este sentido. El efecto no calculado de todo esto fue —justamente— lo que comenzamos a analizar en estos momentos, es decir, el surgimiento de la protesta homosexual forjada por los mismos

homosexuales ante el problema homosexual creado por el Estado, lo cual cambiaba absolutamente los términos en los que se venía discutiendo el problema.

Enfrentado a esa primera profanación intencional, el Estado comenzó a transitar por situaciones embarazosas, hasta entonces inimaginables. Para tener una idea de lo que estamos sintetizando, vale la pena recorrer los veredictos jurídicos referidos a la solicitud de personería jurídica de la Comunidad Homosexual Argentina, cuya máxima expresión fue su negación a través de un fallo de la Suprema Corte de Justicia en 1991, en el cual dos de las principales fundamentaciones eran, por un lado, el temor a la propagación de la homosexualidad que, entre otros efectos devastadores, terminaría con la institución de la familia, y por otro, la imposibilidad de que el Estado diera aval legal a una entidad que representaba intereses disvaliosos y contrarios al bien común.⁶

6\ El fallo en el que se negaba la personería jurídica a la Comunidad Homosexual Argentina en 1991 (posteriormente anulado) debe ser visto como la primera reacción «formal» del entramado estatal ante la organización política de la no-heterosexualidad luego de la reapertura democrática. Entre otros argumentos, contenía los siguientes: 1) «El “bien común” es la “causa final” el principal objeto (en la terminología aristotélico-tomista) del Estado. El bien común es el bien estatal. El objeto de la recurrente tiene que tener directa incidencia en el mismo para que el Estado, a través del otorgamiento de la personería jurídica, le otorgue alta calidad. El otorgamiento de una no implica reconocimiento de “derechos subjetivos” (por otra parte resguardados) sino de “calidad social”. Es una falacia la pretensión de que la autoridad administrativa asuma como propios valores particulares» (Juez Rodolfo Barra); 2) «El Código Civil contraponen el bien común (de la sociedad en general) con el interés particular de los individuos que crean una entidad. No surge de los estatutos de la peticionante que se atenga a lo exigido por la ley. Mas bien, surge como objeto el bien de sus propios integrantes, dispuestos a defenderse de una supuesta discriminación» (Juez Augusto Belluscio); 3) «Minorías y mayorías pueden vivir a través de la tolerancia sobre un sustrato de valores comunes. La cuestión a discernir no es la tolerancia sino qué grupos han de ser tolerados. No basta con reconocer la existencia fáctica de un grupo para reconocerle calidad social» (Juez Antonio Boggiano); 4) «En los hechos, implica reivindicar la indiferencia

¿Qué correlatos pudieron tener estas transformaciones en la sociabilidad homosexual y en su imaginario? ¿Cómo pudieron afrontar y vivenciar la visibilidad estas personas que hasta entonces sentían que formaban parte de una colectividad sufriente, anónima, secreta, silenciosa?

Estamos en un momento del devenir de la generación de los últimos homosexuales que acaso represente para ellos la «época de oro», porque fue cuando esa colectividad se volvió más morfológica y visible que nunca; el momento que esa colectividad hasta entonces abstracta se cristalizó en un enorme y único grupo concreto, podríamos decir.

No estamos pensando en grupos conformados por alguna clase de afinidad particular; más bien —en sentido inverso— se podría pensar que lo característico de esta circunstancia fue una particular representación de la colectividad transustanciada en grupo más allá de cualquier afinidad, más allá de cualquier diferencia, lo que significaba la continuidad de aquel ecumenismo homosexual que mencionamos más arriba, solo con la diferencia de que en este instante podía reproducirse con grados de visibilidad inéditos.

Es por estos años que, paulatinamente, a pesar de los recuerdos aún tibios de las detenciones policiales en las calles, los homosexuales comenzaron a transitar la avenida Santa Fe en el centro de la ciudad de Buenos Aires como lo hacen los grandes contingentes turísticos o las promociones escolares, lo que constituía una forma de apropiación literalmente colectiva y pública de un espacio urbano. También a rebasar los pocos establecimientos bailables «de hombres para hombres» que habían abierto sus puertas. A su vez,

o inclusive el valor ético de la homosexualidad. Los objetivos de la recurrente, interpretados con sentido "finalista" han sido impugnados porque implicarían una reforma en los amplísimos ámbitos a los que se quiere llegar (moral, social o religioso)» (Juez Antonio Boggiano, Suprema Corte de Justicia, 1991).

debe recordarse que el microcosmos clandestino de los años anteriores seguía —en lo general— intacto, aún podía disponerse (aunque por poco tiempo más) de él.

Notemos cómo las transformaciones que supuso la era pregay ya comenzaban a imprimir cosas nuevas sobre las cosas viejas; sin embargo, también tendríamos que notar cómo lo nuevo no representaba todavía la amenaza que más tarde supondría la era gay para tantos de los últimos homosexuales.

Si lo pregay estuvo signado por la visibilidad y por la imaginación de la concreción de la colectividad —que ahora era concreta porque se podían caracterizar un conjunto de situaciones como «situaciones de discriminación» — lo que tendríamos, desde el punto de vista de las personas que estamos tratando de comprender, más que un cambio brusco sería algo así como plus de verosimilitud de las condiciones de vida homosexual, reforzado por los discursos políticos de las organizaciones, por el acoso de una enfermedad y —también, paradójicamente— por la apertura de lugares exclusivos de diversión.

En este sentido, si bien por estos años los homosexuales fueron arrancados del tiempo muerto de la homosexualidad y colocados en el torrente de la historia, podríamos proponer que, como lo que se cristalizaba ante los ojos de todo el mundo, eran sentimientos preexistentes, y que lo que denunciaban las organizaciones eran situaciones conocidas por todos, el presente pregay era una continuidad «lógica» del pasado homosexual del cual se habrían liberado.

Así, comparada con la época del sufrimiento que no se podía explicar y del cual solo había esperar liberarse algún día indeterminado, en un lugar desconocido, la era pregay tal vez haya representado para los últimos homosexuales un resarcimiento terrestre o una redención mundana, o, como dijimos: la «época de oro». Solo en este momento podemos pensar en el «lenguaje de la liberación sexual», una vez

que el sufrimiento fue objetivado por la política sexual, la cual prometía beneficios emancipatorios bien terrenales y tangibles.

Asumo que existe un síntoma indiscutible que da cuenta de la última conclusión: gradualmente, luego de la reapertura democrática y más decididamente después de la irrupción del sida, los últimos homosexuales comenzaron a emplear la narrativa del *coming out*, uso que autoriza a identificar a esta generación como la primera «generación Stonewall» de nuestro país, haciendo mía una ingeniosa expresión del analista brasileño Julio Assis Simões (2004).

¿Qué es la narrativa del *coming out*? Es un derivado, en el plano íntimo, de la política de la visibilización. Así como en el plano de la beligerancia con el Estado las organizaciones habían sacado hacia afuera lo que era considerado íntimo, también los sujetos tendrían que hacer lo mismo para estar en condiciones de beligerar desde una lógica de la transparencia con el entorno social más inmediato, lo que los volvería menos vulnerables al cargar con menos secretos.

Narrativa revolucionaria en su momento, el *coming out* se convirtió en una poderosa arma que utilizaban los homosexuales para hablar de sí mismos. Es ineludible resaltar el carácter absolutamente novedoso de esta circunstancia: un discurso elaborado en primera persona del singular y/o del plural, lo que equivale a decir que era la primera vez que los homosexuales no eran hablados, sino que hablaban de y por sí mismos.

Desde el punto de vista de la estructura y los contenidos, la narrativa del *coming out* fue un relato biográfico con una cadencia claramente liberacionista que comenzó a tener lugar una vez que las organizaciones políticas gays se erigieron en fuerza sociolingüística, y que, en términos comparativos, representó exactamente el contraste con el relato imposible prototípico de la experiencia homosexual.

Como toda narrativa, no debería ser entendida primariamente como un *racconto* de los hechos biográficos sino, más bien, como una nueva forma de comprenderse, de hablarse y de hablar a los demás en la cual —de manera expresa— se comenzaba a objetivar la sexualidad como un componente principalísimo de las biografías, dador tanto de los sentimientos placenteros más inefables como de los episodios más cruentos. Poco nos importa que entre los hechos y la imaginación de los hechos no existan fronteras discernibles; lo importante aquí es la novedad de un discurso que invitaba a «salir» (en tantos sentidos) de una situación de silenciada postración, a abrirse un camino. Y decimos «liberacionista» porque esos sentimientos eran lo que había que liberar, lo que había que sacar a la luz; y porque eran esos episodios de lo que había que liberarse. En suma, la liberación en ambos sentidos guardaba una relación de proporciones con la reducción de los secretos.

Veamos cómo es estructuralmente el relato del *coming out*: el sujeto se percibe desde la infancia inundado más o menos difusamente por la orientación sexual homosexual, luego de este momento (que algunos relatos llevan hasta el mismo nacimiento) viene el de la confrontación amarga, despiadada y sufriente con el mundo social (paradigmáticamente, la escuela). Con posterioridad aparece una fase de indefinición sexual que por lo general se atribuye a la imparable presión social adversa hacia la homosexualidad (presión que retrasa la homosexualidad que ya estaría definida en los sentimientos y en las fantasías eróticas y sexuales), que luego es superada (remarco este adjetivo) por la fase de la definición sexual, es decir, el tiempo de la revelación definitiva y del asumirse, que va de la mano de la adquisición de una identidad sexual homosexual estable, positivamente valorada y con grados de publicidad importantes, en la que juegan un rol fundamental

la comunidad de apoyo que está conformada por los otros homosexuales que —por su parte— han atravesado las mismas estaciones emotivas de este proceso.

De suma importancia, los contenidos de este relato autobiográfico que refieren al tránsito entre los dos últimas fases debió hacerse combatiendo la injusticia del estigma (últimamente ampliado por la presencia del sida), enfrentando los prejuicios de la sociedad mayor, rompiendo las cadenas del silencio y el secreto, abriendo un agujero en un túnel que no tenía salida, y convirtiendo (e invitando a convertir) en causal de orgullo a aquellas cosas que la sociedad englobaba dentro de la gama de los síntomas de la abyección.

En un interesante estudio sobre edades e identidades homosexuales, Julio Assis Simões (2004) sostiene que estaríamos ante un típico relato de «héroe-víctima», según el clásico estudio de la morfología de los cuentos populares de Vladimir Propp o, podríamos precisar, de una víctima devenida en héroe que se gana un lugar en el mundo sobreviviendo a todas las trampas que le puso en su camino. Según Simões:

estas narrativas son coincidentes con las experiencias de una cohorte generacional que, en la mediana edad, impulsó los cambios que ampliaron la visibilidad de la homosexualidad e hicieron de las cuestiones relacionadas con ella un conjunto de demandas políticas de creciente importancia en los debates públicos de los países occidentales. (2004:17)

Pero, ¿qué hay en un relato heroico de autorrepresentación más allá de la trama hecha de escollos que se superan? Sin adentrarnos mucho, podríamos sugerir varias cosas: a) que el héroe actúa (lucha) para dejar algo «bueno» y duradero en el mundo en el que le toca vivir y al mundo del porvenir, b) que esto fue hecho tanto para él como para los demás, y, c) que esos legados pueden ser morales, como si sus avatares representaran un ejemplo o una enseñanza que debería ser tenida en cuenta.

Pensemos —según este esquema— el *quantum* de reconocimiento que el héroe sentiría que el mundo transformado le debe y qué ocurriría si el mundo transformado no lo reconoce (o al menos no lo hace con esa misma intensidad) porque sus integrantes se autorrepresentan a través de una narrativa de *coming out* distinta debido a que el contexto en el que se desenvuelven las nuevas criaturas es otro. Este secreto e inconsciente anhelo de reconocimiento entre pares me ha parecido un elemento central que el *coming out* ha dejado en sus primeros usuarios, como me expresara enfáticamente Juan Carlos (75 años) de esta manera: «Esas benditas locas que se mostraban, que empezaron a hablar y que enfrentaban a la gente son las que nos abrieron el camino, a las que la gente le debe respeto y cariño por las cosas maravillosas de hoy».

Seguro que Juan Carlos también me estaba hablando de él mismo.

El juego de expectativas habilitados por la narrativa del *coming out* tiene una importancia fundamental para comprender muchos de los testimonios de los últimos homosexuales que presentamos en el capítulo 2, en particular, aquellos que expresan decepción ante el presente.

No podemos avanzar con esta afirmación si antes no comenzamos a hablar sobre el fin de la era *pregay* y el surgimiento de la gaycidad.

EL PERÍODO GAY: RÉQUIEM PARA LA COLECTIVIDAD Y RECONOCIMIENTO SOCIAL

En la ciudad de Buenos Aires podríamos hablar del inicio del período gay a partir de la segunda mitad de la década del 90, aunque habría que consignar que su gran expansión tuvo lugar a partir del inicio del nuevo milenio. ¿Cuáles son sus principales características?

La clave para comprender sociológicamente la gaycidad es la «desdiferenciación». Entenderé por ello un proceso de atenuación generalizada en la percepción de las diferencias sociales de alto impacto en el imaginario y en las relaciones sociales. En el caso que nos ocupa, las múltiples desdiferenciaciones que pueden advertirse en el terreno de la gaycidad tienen que ser comprendidas como los resultados de la política de la visibilización del período pregay.

En efecto, la visibilización supuso que lo que antes era un «abstracto» temible, contaminador y amenazante (Pecheny, 2001) se convierta en un «real», no igual a la sociedad mayoritaria pero tampoco tan diferente como lo construían las fantasías que insuflaba la clandestinidad. La pura extrañeza del pasado es bastante diferente de la familiaridad extraña o a la curiosa familiaridad con la que en la actualidad en la Ciudad de Buenos Aires conviven gays y no-gays.

Los impactos de la lógica desdiferenciadora pueden apreciarse fundamentalmente en tres planos unidos —asimismo— por otra lógica que denominaremos de «desenclave». Así, hablaremos de «desenclave espacial», de «desenclave relacional» y de «desenclave representacional». El primero hace referencia al cese del exclusivismo por parte de los gays en el uso de ciertos territorios y establecimientos, el segundo, a la búsqueda y la ampliación de las relaciones sociales mixtas, y el tercero, a la diversificación de las imágenes específicas con las que pretende autorrepresentarse la gaycidad.

Veamos estas lógicas sociales en funcionamiento.

Mecanismos de desenclave espacial

En primer lugar, tenemos el aumento y la consolidación de los establecimientos privados abiertos para varones gays, pero también, más cercano aún en el tiempo, la diversificación de los lugares de encuentro, en el sentido de que para los gays

de las nuevas generaciones no solamente existen lugares exclusivos para ellos, sino lugares no-gays en los cuales los gays son bienvenidos (discotecas, playas, restaurantes, cafés, resto-bares) que son designados por el adjetivo *friendly*, cada vez más incorporado en la jerga de jóvenes gays y no-gays.

En paralelo, esta diversificación institucional propia de la gaycidad implicó la drástica reducción de los microcosmos clandestinos de ligue y, si pensamos en el período pregay, el descentramiento y la dispersión de los lugares de encuentro por toda la ciudad. En lo que constituye una circunstancia inédita para los homosexuales que en el período gay están en la mediana edad o que ya son maduros, la realidad de todos los días viene marcando la menguante importancia de ostentar la etiqueta de la orientación sexual como condición *sine qua non* para acudir a un establecimiento de diversión.

Podemos tener una idea más precisa de lo que estamos argumentando si traemos algunas cifras. Junto a un grupo de activistas, colegas y caminantes de la noche armamos una lista de los establecimientos abiertos para los homosexuales a partir de la reapertura democrática (1983) hasta 1995. Los resultados fueron seis boliches bailables, seis bares o pubs y seis cines pornográficos. En dos de las respuestas hubo una aclaración que me parece importante: varios de estos lugares tendrían una duración efímera, pero esa aproximada cifra total permanecía inalterada. Salvo los cines pornográficos, la mayoría del resto se situaban en un radio cuyo centro eran las Avenidas Santa Fe y Pueyrredón: más cercanos a la Avenida 9 de Julio, o a la Avenida Coronel Díaz, o a la Avenida General Las Heras.

Si consultamos la guía *BA Gay, 2008–2009*,⁷ podremos apreciar varios cambios. En principio, si antes teníamos

⁷ La guía *BA Gay (2008)* tiene una presentación a cargo de Hernán Lombardi, ministro de Cultura y presidente del Ente de Turismo de la Ciudad de Buenos

tres categorías de lugares, la guía presenta seis, algunos con una banderita completa del arco iris y otros con la bandera cortada por la mitad (los famosos establecimientos *friendly*). Los lugares se agrupan de la siguiente manera: «dónde dormir» (19 lugares), «alquileres temporarios» (8), «ir a bailar» (12), «dónde comer» (25), «salir a beber» (20), «Buenos Aires Caliente», que incluye los cines de antes pero también los saunas, spas y *video-cruising* (15). Es decir, un total de 99 lugares distribuidos por toda la ciudad, no obstante observarse una tendencia al aumento de los mismos en el Barrio Norte, San Telmo y Palermo. El resto de la guía es completada con otra serie de alternativas, entre ellas: «librerías y medios», «arte y cultura», «galerías de arte», «calendario de eventos», «ir de compras», etcétera. Como nota de color, en enero de 2011, el diario italiano *L'Espresso* en un artículo titulado «E' Buenos Aires la mecca gay» afirma sobre el final que existen «más de 200 propuestas *gay-friendly* en la ciudad».

Las cifras de ambos registros son coincidentes. Con todo, lo que nos interesa remarcar es la noción de «propuestas» *gay-friendly* para los gays. Una fértil noción para entender los mecanismos de desenclave espacial (y relacional, como veremos) que estamos presentando. En la era *gay* parecerían primacía las el campo de batalla revolucionario pero debe comenzar por la cama sobre los lugares, las propuestas tienen una legitimidad propia, que no tiene por qué asociarse necesariamente con un territorio, con un enclave. Las connotaciones de una y otra tienen una diferencia abismal.

Aires, que es seguida de una introducción que firma Rodrigo Herrera Bravo, director Ejecutivo del mismo ente. Rodrigo Herrera Bravo, entre otros considerandos, sostiene que «nos presentamos al mundo como una ciudad amigable de cara al segmento gay. Sabemos que se trata de un público con buen nivel adquisitivo y cultural, con alto nivel de compras, y nos parece un interesante nicho a captar a nivel turístico».

Esta tendencia, a pesar del flagrante olor marketinero, debe justipreciarse. Si bien debe ser interpretada en los términos de la rentabilidad económica que buscan esos nuevos lugares alumbrados por la Buenos Aires turística posterior al año 2002, también debe ser leída como síntoma de una situación más general y profunda: la tendencia a la renuncia de los etiquetamientos y al relajamiento de las identidades que, a no dudar, viene de la mano de un clima cultural muy diseminado que hace un innegociable hincapié en la legitimidad de los proyectos de vida y las elecciones individuales. Si entendimos bien, lo que dice *L'Espresso* es que existen 200 propuestas *gay-friendly*, es decir, alternativas de socialización no necesariamente gays, abiertas a los gays.

Otra clave de apreciación del desenclave espacial está dada por el uso de las nuevas tecnologías. No abundaremos en el uso del chat y de las redes sociales como recursos de socialización porque diríamos lo que todo el mundo ya sabe. Pero como síntoma definitorio de los tiempos que se vienen —queremos decir, del golpe final a necesidad de las antiguas concentraciones territoriales—, vale la pena consignar el uso del «GPS Gay».

En un penetrante artículo aparecido en el diario argentino *Página 12*, la ensayista Liliana Viola se refiere a esta novedad presentándolo como un recurso que evita las caminatas por los territorios, tanto como acelera sobre datos seguros, las decisiones que —a tientas— se toman a través del chat. Escribió:

el mecanismo es el mismo que el de GPS: al conectarse, se abre el mapa solo que además de las coordenadas geográficas aparecen unos puntitos rojos, uno por persona conectada. Un puntito, un hombre solo que espera, dos puntitos, pareja que espera (...). Al hacer click en uno de los puntos, aparece la foto y esos datos básicos que la lógica ciber instauró como

decisivas (edad, altura, peso, y las opciones pasivo, activo o versátil). (Suplemento *SOY*, 03/09/2010)

En fin, si se dispone del aparatito, sin moverse de la casa (o del lugar de trabajo, o de donde sea) y eligiendo con todos los elementos que supo imponer la cultura gay, se puede salir o —mejor sería decir «estar» de levante sin necesariamente salir a caminar, sabiendo a ciencia cierta dónde está la persona que se desea encontrar. Y aclaramos «golpe final» a las antiguas concentraciones territoriales porque, así como dio y da resultados el chat, nada impide pensar que en breve tiempo este uso tecnológico se masifique, sumándose a los demás.

Mecanismos de desenclave relacional

Aquí debe destacarse el fenómeno del paulatino borramiento de la conciencia de los gays de que la única comunidad de apoyo vital para ellos esté conformada solamente —como lo estaba para sus antecesores— por los compañeros del infortunio sexual y sus sinceros aliados (si es que la primera expresión hoy no es una impertinencia). Fijémonos cómo otra vez la lógica de la desdiferenciación tiñe esta situación social. En efecto, parece haber quedado definitivamente atrás el elenco social que rodeaba a las personas estigmatizadas, según la ingeniosa mirada de Erving Goffman (1989).

En *Estigma. La identidad deteriorada*, el autor escribió que ese elenco podía dividirse en dos. En primer lugar estaban los otros estigmatizados, es decir, los «compañeros de infortunio» (1989:134) como grupo primario de apoyo y contención. El contacto entre ellos, casi por lo general teñido por la lógica societal de la cofradía (o de la «secta», como dijimos), permitía al individuo estigmatizado obtener beneficios difíciles de desperdiciar: entre los «iguales»

(1989:31) se aprendían cosas tales como las mañas del oficio para desenvolverse en un medio hostil, tanto como la adquisición de un set estandarizado de lamentos que reforzaban la realidad de la discriminación vivida y, en los casos extremos, un estigmatizado podía acceder a través de un igual a una versión intelectualmente elaborada de su situación.

En segundo lugar, teníamos a quienes Goffman denominó los «sabios» (1989:31, 41). Sabios eran aquellas personas (pocas, por definición) que no poseían el estigma, pero a quienes determinadas situaciones de la vida los habían llevado a estar cerca de los estigmatizados, gozando de su simpatía y confianza y, en alguna medida consideradas como sus «iguales».

Como ejemplo, baste recordar que en Buenos Aires, en los años 80 y 90, de una persona heterosexual confidente y comprensiva de los homosexuales, estos decían que era «un puto más». Esta porción del elenco estaba integrada por deliciosas figuras dispares como las peluqueras del barrio, mujeres que no habían tenido una trayectoria matrimonial feliz, intelectuales sensibles, entre otras.

El apoyo encontrado en este grupo tenía la misma relevancia que la encontrada en el grupo de los pares, aunque era otra clase de apoyo: si delante de los iguales se utilizaba un mismo estandarizado set de lamentos que todos vociferaban (las coordenadas comprensivas eran las mismas porque ellos eran lo mismo), el hecho de encontrar comprensión delante de un sabio (que era un «igual» afectivamente pero un «no-igual» socialmente) les insuflaba el sentimiento de que eran real, profunda y sinceramente «aceptados como una personalidad marginada y no como una curiosidad» (Goffman, 1989:41).

Habría que pensar si en la era de la gaycidad —siempre desde el punto de vista de los últimos homosexuales— no se ha invertido esa lógica de aceptación, y cómo impactaría en esas subjetividades la circunstancia de verse reducidos a una

«curiosidad» que —de tan expandida que está— ya no tiene ningún valor.

No está de más decir que advertir que el hecho de no ser más «el» puto del barrio, de la facultad, o del trabajo (esto es: que se es «un puto más») puede ser vivenciado por sus protagonistas en clave de sustracción y/o vulgarización de una experiencia que el secreto y la clandestinidad mantenían hasta entonces en clave no-masiva.

Inversamente, podríamos especular que este —en términos generales— no podría ser el sentimiento de un joven gay, ya que el mismo no experimentó la transición de la marginalidad a la curiosidad; dicho de otra manera: subjetivamente los jóvenes gays son ya el producto del desenclave relacional que posibilitó que los valores diferenciales entre las orientaciones sexuales se reduzcan.

El tránsito de la marginalidad a la curiosidad y a los contactos mixtos es imposible de pensar sin el relato y la práctica del *coming out* inaugurado con anterioridad en el período *pregay*. A propósito, podríamos introducir una aguda reflexión del escritor Leopoldo Brizuela respecto de los ambivalentes resultados de la vigencia de ese relato y de los costos subjetivos que acarrearía en los jóvenes gays convertirse en una curiosidad:

Las ventajas de aceptarse y ser aceptado son obvias. Pero creo bastante urgente que se hagan evaluaciones serias, sinceras, honestas sobre el *coming out*. El *coming out* público, quiero decir. Siempre es difícilísimo exponer la propia condición de homosexual ante los padres o a los amigos; pero no debe confundirse con la situación de quien se expone ante miles de personas que desconoce y con las que, por lo demás, debe seguir tratando a diario. Me parece urgente escuchar la voz de las personas que, al salir del armario, quedaron expuestas, digamos, en muchos niveles sociales. Estoy seguro que hablarían de la homofobia subsistente, pero también de cómo, al

nombrarse gays, se sintieron atrapados, como presas de un dudoso «malentendido». Como cuando uno se recibe y se transforma en doctor, después de nombrarse de determinada manera se ve tratado de manera distinta, una manera que uno no elige —y que debería poder elegir—. Me impresiona que exista una coerción moral, sobre todo a ciertas personas públicas, forzando a que se digan homosexuales o gays; dando por descontado que eso no daña. En una época en que se cuida como nunca la imagen, en que se evalúa cada acto y cada dicho por lo que puede reportarnos, considerando esta forma del interés como algo legítimo, me llama la atención que se exija con tanta fuerza algo que, todavía, puede convertir a alguien en blanco de mucho atropello. (Brizuela, 2011)

Sea como fuere, la mixtura de los vínculos sociales de los jóvenes gays y no-gays —al menos en lo que respecta a orientación sexual— es otra tendencia digna de remarcar.

Pero si la «mixtura social» es la tendencia no puede entenderse por qué afirmamos que la gaycidad supone la muerte del «ecumenismo social» que implicaba la pauta relacional homosexual, que caracterizamos antes. Este es un punto muy interesante.

Ecumenismo social homosexual significaba que, dentro de los enclaves territoriales homosexuales, no había fronteras distintivas referidas a la edad, la corporalidad o al origen de clase. Esos imanes funcionaban indiscriminadamente. A la inversa, lo que parece revelar desde múltiples dimensiones la pauta relacional gay es el trazado de distinciones dentro de la gaycidad, paralelamente a la búsqueda de contactos externos mixtos, los cuales tendrían una relación con las distinciones internas, de las que serían una suerte de extensión orgánica.

Fijémonos en las «promesas relacionales» presentes en las publicidades de los lugares de diversión gays. Disco 1: «Está abierto de jueves a sábados, pero el día que se llena de

chicos⁸ hasta el techo es el sábado después de las 2 a. m.». Disco 2: «Se caracteriza por organizar fiestas temáticas y la música nunca es la misma (...). Siempre hay gente, en su mayoría jóvenes». Disco 3: «Si tenés 40 o más o te gustan los hombres de esa edad, ya sabés a dónde ir». Disco 4: «Si tu mente está puesta en dar con *hombres modernos* y con toques “cool”, tal vez este no sea el mejor lugar para encontrarlos». Disco 5: «Música electrónica y *hombres jóvenes* y *modernos*». Disco 6: «Buen ambiente, *hombres guapos*, *algunos músculos* al desnudo, buenas luces y música electrónica a tope».

Creo que no hace falta dar muchas explicaciones: cuanto más cerca esté lo igual de lo igual, mejor, cercanía que favorece aquella «tediosa uniformidad social» en la que pensaba el contestatario a la gaycidad.

Este es un modo —de ninguna manera privativo de la gaycidad— de asegurarse un valor diferencial respecto de los que no son considerados iguales y de quienes directamente no son considerados (Bourdieu, 1988). Y estemos seguros de que en estas clases de reaseguros tiene prominencia la pertenencia económico-social.

He aquí, por lo demás, un claro indicador de la categorización social que implica la gaycidad (quiero decir: la creación de «nichos», como añora el funcionario dedicado al turismo de la nota al pie), indicador que convive con los otros indicadores relativos al «buen» relajamiento de las identidades sexuales. Es preciso ver aquí —como se dice— las dos caras de la misma moneda.

Parecería que el relajamiento de los marcoetiquetamientos sexuales ha posibilitado —paradójicamente— una copiosa lluvia de clasificaciones de menor envergadura, como si el blanco de la lucha hubiera sido alcanzado pero una vez

8\ Hasta el punto aparte, las cursivas son del autor.

que eso sucedió, las clasificaciones, en vez de desaparecer, se hubieran multiplicado caleidoscópicamente.

Sobre este «afán clasificatorio» que inunda el lenguaje —que, vale la pena aclarar, es cada vez más de «vida o de muerte»— se refiere nuevamente Brizuela con fina ironía:

Charlando con los amigos gays de generaciones posteriores a la mía, compruebo que existe una especie de afán clasificatorio que me provoca invariablemente dos reacciones sucesivas. En un primer momento, me siento un poco idiota, como si durante muchísimos años de mi vida no hubiera entendido qué soy claramente, o ni siquiera me hubiera puesto a pensarlo; en un segundo momento, me rebelo, no porque crea que cuando yo nací se rompió el molde, ni que no hay categoría que pueda definirme ocasionalmente, en tal o cual relación, en tal o cual momento de mi vida, sino porque, de reconocermes esencialmente en ellas, perdería cierta capacidad de creación de mi propia personalidad y de mi propia historia que adquirí de modo muy dificultoso, y en gran medida, gracias a la lucha de muchos otros «disidentes sexuales». (2011)

Para terminar, digamos que la vinculación del desenclave relacional con el territorial es directamente proporcional. Con todo, cada uno no puede explicarse solo a través del otro. Es el momento de introducir el tercer factor de desenclave, de vital importancia como espejo de las reacciones subjetivas que producen los mecanismos anteriores. De todas maneras, «espejo» no quiere decir que la dinámica representacional aparezca luego de los cambios en las relaciones sociales y desenclaves territoriales, que sea su mero efecto. La dinámica de las representaciones sociales es tanto un resultado como una condición de los mismos; que, entre todos, conforman una lógica de retroalimentación imposible de captar a través de un análisis causal vulgar.

Mecanismos de desenclave representacional

Como ejemplo, es interesante observar la vigencia de estos mecanismos en las transformaciones que fueron sobrellevando los espectáculos que se realizan en los establecimientos expresamente abiertos para los gays.

Durante los años 80 y 90, el género dominante por excelencia tenía una impronta femenina: los artistas gays imitando a las grandes divas vernáculas y del mundo hacían delirar al público. Esta actuación se completaba con otra muy esperada en la cual el artista —por lo general vestido de mujer— se ponía a dialogar con el público, ante el cual relataba con sentido del humor las vicisitudes que debía enfrentar un homosexual para tener un encuentro afortunado con un «hombre de verdad», visto que la mayoría de las veces los amantes descubrían —ya en la intimidad— que eran pasivos.

Desde el inicio del nuevo milenio, es sintomático cómo esta clase de espectáculos debe convivir con los shows de los *strippers*, como si los mismos vinieran a cubrir la ausencia masculina que denunciaban los shows de antaño. Aunque, bien vista, creo que la transformación en el género del espectáculo se relaciona con una nueva necesidad (gay) de representación social.

Ya lo había sugerido fugazmente en una nota al pie Erving Goffman (1989) cuando identificó la misma transformación en los espectáculos que tenían como epicentro al modo de vida de las personas afroamericanas en Estados Unidos.

En los *minstrel shows*, en un momento determinado, los «negros hacían de negros»⁹ (Goffman, 1989:130) es decir, se parodiaban a sí mismos a través de la representación que los

⁹ Cabe destacar que racistas y mucho más populares fueron los *minstrel shows* realizados por artistas blancos que se tiznaban de negro la cara y las manos. Está disponible en YouTube una importante cantidad de registros.

blancos hacían de ellos. Consecuentemente, el macrogénero era el ridículo. Con el transcurso del tiempo, estos espectáculos fueron perdiendo popularidad a medida que avanzaban las luchas por los derechos civiles.

Para el caso que nos ocupa, tal vez, la irrupción de los *strippers* sea uno de los tantos emergentes del imaginario social de la gaycidad que pugna por no hacer propia (ni a través de la representación paródica) una presunta deficiencia de masculinidad que no sería más que una invención diferencialista del heterosexismo.

Como vemos, referirnos a los mecanismos de desenclave representacional significa referirnos a una guerra de imágenes, en la cual la vencedora será la imagen legítima, es decir, la «representación correcta». Guerra insoluble por el momento (y todo indica que por un dilatado tiempo más), podemos apreciarla en el abanico de reclamos representacionales que ponen en funcionamiento las películas y las series de televisión cuando tocan las temáticas gay y homosexual.

La clave para entender el abanico de los reclamos está dada por el hecho de que la película incluya o excluya de la trama lo que el estudioso español Alberto Mira (2008) llamó los «elementos subculturales»: iconografía, ambientes, costumbres, humor y demás elementos que hacen a la vida gay y homosexual.

Si una película no tuviera esos marcadores, sería un producto «falso» para los no-heterosexuales a la vez que un producto «bueno» para los heterosexuales. Al contrario, si tuviera esos marcadores, sería un producto «bueno» para los no-heterosexuales, pero «temible» para los no-heterosexuales. Pero aquí no termina de abrirse el abanico: si pensamos particularmente en la guerra de imágenes que tienen como protagonistas a los últimos homosexuales y a los gays, el mismo se completaría así: una película con marcadores subculturales homosexuales sería muy «buena» para los últimos

homosexuales, pero muy «marica» para los gays, al mismo tiempo que otra película con marcadores subculturales gays sería «buena» para los gays, pero demasiado «gay» para los últimos homosexuales (las maricas). Guerra de representaciones con múltiples aristas que, en nuestro medio, puede rastrearse a través de los interesantes estudios de Adrián Melo (2008) y Diego Trerotola (2010).

Desde la perspectiva de los militantes de las organizaciones LGTB, detrás de este conflicto lo que se esconde es el fantasma de la normalización, es decir, de cómo las narraciones destinadas al público masivo inducen a una representación vacía, tanto de la homosexualidad como de la gaycidad que, de esa manera, ameritaría su aprobación.

Alberto Mira, en su libro *Miradas insumisas. Gays y lesbianas en el cine* (2008) deja en claro esta amenaza, ejemplificando con las declaraciones de Gerardo Vera, director español de la película *Segunda piel* (1999), en la que trataba el tema de un hombre partido entre las fidelidades a su esposa y a su amante varón, de quien estaba enamorado:

el director aseguraba que en la película no había «bares gays, ni hombres con pluma, porque habla de la gente que se enamora, que vive una historia apasionada, física, pero nadie encontrará morbo». No sé si es un problema de la traducción (...) pero no acabo de entender la relación que hay entre la falta de pluma y el morbo. Tampoco es del todo comprensible qué tiene de «morboso» mostrar ambientes subculturales. (Mira, 2008:502)

Para terminar, otro marcador interesante del desenclave representacional del período gay es el uso del «lenguaje de los derechos», tan distinto al «lenguaje de la discriminación por orientación sexual» del período pregay e incomparable con el lenguaje de la era de la colectividad sufriente. Sin temor a exagerar, se trata de un lenguaje de uso casi popular en nuestros días.

Si recorremos los debates televisivos en torno a los hitos políticos que marcaron la diversidad sexual en los últimos años (la ley de Unión Civil de 2002 o los debates por el matrimonio entre personas del mismo sexo en 2010), podemos ver —desde la perspectiva de damnificados y no-damnificados— que el origen y la fundamentación de los derechos se encuentran en la persona particular que no los posee y los peticiona; sencillamente en ella, ya no se debería buscar una fundamentación extra en algún atributo.¹⁰

Hacerlo, sería insistir en la solidificación de un atributo de las personas que, en realidad, no les corresponde sino que les fue asignado por una situación social de discriminación. No pretendo sugerir que esta idea agote los contenidos del lenguaje de los derechos, pero no deja de ser interesante la insistente presencia de esta idea que hace entender que es antiguo pensar que un derecho deba reclamarse porque

¹⁰ En la sesión de la Cámara de Diputados que dio media sanción a la ley que habilita al matrimonio a personas del mismo sexo, pudo escucharse esta clase de discurso. Valgan como ejemplos, el del diputado Hugo Prieto: «La democracia como sistema no solo debe garantizar una eficiente toma de decisiones colectivas sino también que cada individuo pueda llevar adelante su propio plan de vida, hacer sus elecciones y tomar sus decisiones en el mismo plano de igualdad que los demás. Este es uno de los casos en el que el pensamiento de las mayorías no debe imponerse sobre el de las minorías, porque estamos hablando de los derechos básicos y fundamentales del hombre. Hoy vamos a impregnar a nuestro Código Civil de una mayor cuota de legitimidad, como concepto moral y no como sanción jurídica del Congreso. Vamos a dar legitimidad a esta ley que regula la legislación en general a fin de que resulte más aceptable para todos y cada uno de los individuos, reconociendo las elecciones y brindando igualdad a los distintos contrayentes de un matrimonio»; y el del diputado Oscar Albrieu: «Cada uno de nosotros, cada uno de los individuos, cada uno de los habitantes de esta Argentina es dueño de elegir su camino para ser feliz. Cada uno es dueño de elegir el camino por el que ha de conducir su vida. Parafraseando al general Perón —esta es una cita que nos gusta— diríamos que “cada uno es artífice de su propio destino”. Entonces, si reconocemos esta decisión personal y este ámbito privado en donde el Estado no puede ni debe meterse, ¿por qué habremos de oponernos a la institucionalización de

se es gay. No: los derechos se reclaman para las personas porque son individuos, no importa cuáles sean sus atributos, contingentes e insustanciales por definición.

Nuevamente estaríamos aquí ante otro de los coletazos de la lógica de la desdiferenciación característica de la gaycidad o, más precisamente, del momento político avanzado al que condujeron las luchas por el reconocimiento que había comenzado en el período pregay.

Del «momento avanzado de las luchas gays», tenemos que remarcar sin más dilaciones porque, en efecto, los momentos de otros colectivos sexuales no-heterosexuales en el período gay son muy distintos y se rigen por otros lenguajes. Por ejemplo, difícilmente podamos referirnos a esta idea de derechos si pensamos en el colectivo travesti o transexual que, en cierta manera (no en todas), pareciera que hoy transitan por la lucha política usando un lenguaje parecido al que usaron las organizaciones gays en el período anterior.

Si en el período pregay era necesario hacer ver (representar) una situación y así hacerla realidad, si era perentorio concretar a través de la política de la visibilidad una sola colectividad que padecía los mismos infortunios y tenía los mismos anhelos de liberación para enrostrárselos a la sociedad heterosexista —tal la función cumplida por el lenguaje de la «discriminación por orientación sexual»—, ahora,

esa decisión privada? ¿Por qué habremos de impedir que se exteriorice? ¿Por qué el Estado habrá de impedir que cualquiera de nosotros tome una decisión acerca de su futuro y del camino que, de acuerdo a su conciencia, gusto o elección quiera seguir en la vida? Creo que existen resabios de autoritarismo en aquellos que retacean este derecho al querer imponer en los demás nuestras propias convicciones, prejuicios e ideas. Por eso, porque creo que debemos ir hacia un país más generoso y tolerante donde todos y cada uno de nosotros tengamos el derecho de ser felices, habré de acompañar con mi voto el dictamen de mayoría» (Transcripción tipográfica. Discursos de la media sanción del Matrimonio Igualitario. Cámara de Diputados, 4 de mayo de 2010).

cuando esa primera liberación parecería haber tenido lugar, las organizaciones y parte de la ciudadanía prefieren hablar de los derechos de los «ciudadanos que son gays», no ya a los «derechos de los «gays»» que está demostrado —según la lógica de este lenguaje— que son iguales a todo el mundo. El lenguaje de los derechos reclama el cese de las representaciones diferencialistas.

Didier Eribon ha señalado con agudeza esta situación en los términos de una tensión entre aspiraciones «universalizantes» (que inscriben la homosexualidad dentro de un *continuum* de prácticas sexuales) y «minorizantes» (que, por el contrario, consideran que los homosexuales forman un grupo distinto de los otros) que es constitutiva de la historia del movimiento gay y, más en general, de la homosexualidad del siglo xx. (2001:169)

Por su parte, Leo Bersani entiende que la lucha por los derechos de los gays revela casi un oxímoron político diciendo que con excepción de los gays: «En la historia de los grupos minoritarios en lucha por su reconocimiento y la igualdad de tratamiento, ninguno de ellos realizó nunca un intento análogo por hacerse inidentificable al mismo tiempo que exigía que lo reconocieran» (Bersani, 1998:45).

El proceso de desdiferenciación social que implica la gaycidad, es decir, su menguante prominencia en el mapa social como un colectivo específico y separado del cuerpo social, es acompañado por un proceso inverso: la creciente posibilidad de diferenciación biográfica al interior de la gaycidad. Cabe aclarar que ambos procesos actúan conjuntamente, siendo un indiscernible determinar cuál es condición de cuál.

Sucintamente: cuando la gaycidad es externamente menos identificable como «especie» es posible que las condiciones de vida de sus integrantes posean variaciones

cualitativas. Notemos cómo este proceso representa la exacta contracara del período homosexual y pregay, allí cuando la homosexualidad era considerada una «especie» desde afuera y era menor la posibilidad de que existieran variaciones en las condiciones de vida de sus integrantes, tan menor, que ni siquiera existía la imaginación de que otras condiciones de vida podían existir.

Antes habíamos planteado la siguiente hipótesis: que el proceso de cambio que estudiamos venía socavando las bases colectivas de la homosexualidad y su condición de vida unitaria, a un punto tal que la gaycidad contemporánea presenta algunas características imputables a las «categorías sociales», entendiendo que estas últimas no pueden representarse a través de un sentimiento de pertenencia indiferenciada a un colectivo socialmente diferenciado.

¿Quién sabe qué significará para los jóvenes gays de nueva generación ser gays? Por el momento, solo podemos adelantar que ser gay posee connotaciones muy distintas de las connotaciones de unicidad, de cohesión, de singularidad y de similitud tan propias de la subjetividad de un integrante de una colectividad.

Cuando decimos que la gaycidad presenta síntomas de categorización social lo que queremos significar es que es posible la entrada a la lógica social de los «estilos de vida» (remarco el plural), que tendríamos que diferenciar de la lógica social de la «condición de vida» (remarco el singular) de los integrantes de una colectividad clandestina.

Si antes —por ejemplo—, con bastante independencia de la pertenencia económico-social (y todos sus derivados), los avatares existenciales de los homosexuales eran, en términos generales, los mismos; hoy, la mezcla de la visibilidad legítima de los gays, más la pertenencia económico-social, más la preferencia por cierta cultura corporal, más la edad, más la posesión y el uso de capitales cognitivos alternativos,

más la construcción y disposición de capitales sociales derivados del coming out personal (capital familiar, capital social en el lugar de trabajo, en el lugar de estudio, entre otros) posibilita que los jóvenes gays construyan estilos de vida heterogéneos con grados de libertad dispares.

LAS DISPOSICIONES HOMOSEXUALES Y LAS OPORTUNIDADES GAYS

Por un lado, «desdiferenciación» externa de la gaycidad y posibilidades de «diferenciaciões» personales y/o grupales al interior de la gaycidad. Por otro, puesta en funcionamiento de mecanismos de desenclave territorial, representacional y relacional.

¿Cómo podría verse afectada la sensibilidad de los últimos homosexuales ante estos cambios tan rápidos y profundos?

Pensemos en ellos inmersos en el período gay, pongamos por caso hoy, en 2011. Quienes tenían 18 años en 1983 hoy tienen 45 años; quienes tenían 28, 55; quienes tenían 38, 65; y quienes tenían 48, 75 años. Recordemos también los testimonios que nos dieron en el capítulo 2. Salvo en el caso de la reconfiguración subjetiva del «incorporado», el resto de los testificantes brindan un apoyo al presente gay con condicionalidades, hasta llegar a las reconfiguraciones del «desafiliado» y del «contestatario» que muestran escepticismo y rebelión, respectivamente. Como correlación, parecería que hoy en día estos reparos van acompañados de cierta idealización del pasado homosexual, sea del período homosexual propiamente dicho o del período pregay. ¿Cómo sería posible explicar estas idealizaciones?

Se podría pensar de inmediato en la cuestión central de la edad, fijémosnos que el más joven tiene en 2010 45 años y el más maduro 75. Si a ello le sumamos que la cultura gay es

cada vez más juvenilista, nuestro diagnóstico ya no tendría ninguna discusión: en este contexto, los más jóvenes de los últimos homosexuales padecerían del síndrome del «envejecimiento precoz» (Gagnon y Simon, 1973) y los más maduros verían incrementada (o tal vez sea mejor decir «doblada») su condición de adultos mayores.

La ecuación sería la siguiente: a) son maduros o adultos mayores, b) no encuentran lugar en los nuevos circuitos gays, resultado: c) apoyo condicional o rechazo a la gaycidad.

Si esto fuera así habríamos descubierto la gran «variable independiente» que nos permitiría explicarlo todo, absolutamente todo: tal edad de un último homosexual explicaría la adhesión o no-adhesión a la cultura gay, la frecuentación por diferentes tipos de lugares, la valoración o no-valoración del trabajo de las organizaciones sexo-políticas, y hasta nos permitiría armar una escala de actitudes que vaya del pesimismo al optimismo de cara a la gaycidad.

No es este, sin embargo, el camino que tenemos que transitar para comprender este conflicto, que es mucho más originado por una guerra de imágenes que por el almanaque.

Ya hemos dejado en claro a lo largo de nuestras reflexiones que la actitud del investigador de asirse de lo cronológico y lo etario como datos puros que «están ahí», contundentes por sí mismos, representa un abuso de la teoría sociológica (Bourdieu, 1990; Criado, 2009).

Sin dudas que los cuerpos envejecen y que esto va acompañado de un paulatino retiro de la vida pública (o de una menor participación en ella), pero antes de concluir nada a partir de esta verdad de perogrullo, mejor sería enmarcar la problemática del avance de la edad en los términos de un conjunto de tensiones entre «la facticidad material del cuerpo y sus formas de construcción social» (Simões, 2004:2).

Si tomáramos las cosas de esta manera cambiaríamos con justedad el orden de los factores: la edad, más que ser

determinante, sería determinada por una serie de factores sociales; y, además, más que una cuestión de posesión, la edad sería una cuestión de percepción.

Pero entonces, nuestra nueva variable independiente sería «cultura juvenilista gay», variable más cultural (más «construida» como acabo de pedir) más allá de sus connotaciones etarias. Así, si antepongo esta clase de cultura lograría explicar todo aquello que —equivocadamente— quise explicar a través de la edad.

Con todo, creo que si volvemos a los testimonios del capítulo 2 (y si vamos a los del próximo capítulo) veríamos que estamos otra vez ante un error abusivo.

Vistas en profundidad, las «facturas» que los últimos homosexuales le pasan a la gaycidad no residen exclusivamente en el sesgo juvenilista de la cultura gay. No pienso lo que tanta gente me ha sugerido: que la sociedad gay despierta «resentimiento» en la masa de desplazados etarios que dejó afuera de sus circuitos de diversión frecuentados por los jóvenes atléticos.

Se trata de un malestar mucho más vasto y profundo que se deriva —ahora sí: sin dudas— de la desaparición de ese mundo que los vio crecer; es decir, de la corroboración de que ese mundo no está más al alcance efectivo ni es recuperable, como decía Alfred Schütz (1974); en suma: es el factor «desconcierto» propio del día después de alguien que sufrió una sustracción. Devenidos forasteros en su propio territorio, se encuentran frente a un dilema de fidelidades con dos épocas, una disyuntiva perceptiva muy tensionante, que los incita a pensar en una forma de ubicarse y de gravitar socialmente en el mundo del presente. Como mencionáramos previamente, Agnieszka Bron (2000), en un estudio sobre inmigrantes ha denominado *floating* a este singular estado de sentir la necesidad de ubicarse en alguno de los lugares del mundo pero creer, al mismo tiempo, que el mundo no

ofrece ninguno. Recordemos los mecanismos de desenclave puestos en funcionamiento.

Para los últimos homosexuales, antes que nada, el tránsito de la homosexualidad a la gaycidad representa un cambio rotundo en el entorno al que se deben enfrentar, un entorno que está demasiado alejado de aquel al que se ajustaban objetivamente sus expectativas, por más que hoy a nosotros nos parezcan extrañas.

Esta situación de desfase ha sido brillantemente condensada por Pierre Bourdieu cuando afirmó que uno de los efectos del *habitus* es el de la «histéresis», que consiste en:

la remanencia (...) del efecto de los condicionamientos primarios (que) explica de manera exitosa los casos en los que las disposiciones funcionan a destiempo y donde las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan a condiciones caducas o abolidas. (2007:101)

Los miembros de cualquier sociedad en general pero, en particular, mucho más los integrantes de un colectivo social sumergido en un proceso de cambio social tan penetrante como el que estamos describiendo, son afectados en un determinado momento por una especie de cortocircuito entre las disposiciones apreñadas en el pasado y las ocasiones ofrecidas por el presente, que hace que la nueva estructura de oportunidades biográficas sea desaprovechada en los casos en que se la haya advertido, o directamente ignorada en los que las disposiciones adquiridas a través de la reproducción duradera de una condición de vida, haya nublado tanto la visión hasta impedir la.

No quiero entrar a discutir si la «ocasión gay» amerita un aprovechamiento total, no quiero festejar sin críticas el presente gay, pero mucho menos idealizar el pasado homosexual. En suma: no quiero entrar ni en celebraciones ni en impugnaciones livianas (baste y sobre el hecho de haberlas

leído); pero lo que —en principio— los testimonios parecen gritarme es que la privación de un mundo que se sentía muy propio genera problemas de «predisposición» para identificar y/o a tomar las nuevas ocasiones abiertas por el presente. Escribió el autor de *El sentido práctico*:

La dialéctica de las disposiciones y de las ocasiones que se efectúa en cada agente en particular (...), siendo uno de los fundamentos el desfase entre las ocasiones y las disposiciones para aprovecharlas causante de las ocasiones desperdiciadas y en particular de la impotencia, a menudo observada, para pensar las crisis (biográficas)¹¹ de acuerdo con categorías de percepción y de pensamiento diferentes de las del pasado. (Bourdieu, 2007:97)

Las categorías perceptivas de aquellos homosexuales están presentes en un tierno diálogo que presenta la película de Daddy Brieva en la que un homosexual le dice a otro: «yo soy tu espejo, mirame». Hoy ese espejo que reflejaba siempre lo mismo se rompió.

LAS DOS CARAS DE LA MONEDA

Resulta muy difícil cerrar este capítulo. Creo que la mejor manera de hacerlo es poniendo en tensión algunas cuestiones relativas a las libertades individuales y su relación con la homosexualidad y la gaycidad.

Parto de una colorida premisa de Georg Simmel:

En cada hombre existe, *ceteris paribus*, una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino

¹¹ A los fines de la claridad expositiva, «biográficas» es un cambio efectuado por el autor a «históricas» del texto original de Pierre Bourdieu.

cambiar de forma. Cuanto más estrecho sea el círculo a que nos entregamos tanto menor libertad individual tendremos. En cambio, el círculo será en sí algo individual que (...) se separará radicalmente de los demás. Análogamente, al ampliarse el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses, tendremos más espacio para el desarrollo de nuestra individualidad; pero, en cambio, como partes de este todo, poseeremos menos peculiaridades, porque el grupo social será, como grupo, menos individual. (1977:747)

Como vemos, hablar de la muerte de la homosexualidad implica hablar de la muerte de un círculo distinguible, separado del resto de la sociedad, en cuyo marco no existía un lugar importante para las libertades individuales. En contrapartida, hablar de la gaycidad implicaría hablar de un círculo menos distinguible y menos separado de la sociedad dentro del cual, en consecuencia, se haría posible un incremento de esas libertades.

Todas las veces que escuché las entrevistas y durante la incontable cantidad de días en los cuales pensé en este libro (entre los que tengo que incluir los meses para nada calmos que me llevó su escritura) siempre hubo algo que me rondaba la cabeza: que aun en el marco de entrevistas «abiertas» y a pesar de hacer preguntas que abarcaban temas del más diverso tipo, los últimos homosexuales redireccionaban sus testimonios hacia la ritualización de la vida sexual de antes y de ahora, como si —en efecto— tuvieran la «idea fija». No quiero decir que no se expresaran sobre otros temas, pero de varias maneras a menudo debía «re-redireccionar» las entrevistas hacia ellos, con el riesgo de convertirme en eso que nunca se debe: un entrevistador «dirigista».

Tanto me llamó la atención este emergente temático que el año pasado decidí realizar una entrevista grupal en el marco del «Grupo de Jóvenes de la CHA», al que fui gentilmente

invitado en dos oportunidades. Para esta investigación, el grupo representaba eso que los metodólogos de las ciencias sociales llaman «grupo de control», es decir, un grupo comparable con el primero a través de algunos atributos, que tiene la potencialidad de brindar información adicional para confiar en la información obtenida.

Me prohibí (regla metodológica fundamental) mencionar palabras tales como «teteras», «chongo», «yire» y otras correspondientes a la jerga de los levantes callejeros de los períodos homosexual y pregay.

Llegué al grupo con un diminuto repertorio de preguntas muy abiertas que querían tocar la problemática de lo que yo denominé —algo pomposamente— los «nuevos rituales de acercamiento entre hombres que buscan sexo con hombres».

Yo esperaba la emergencia de las «categorías nativas», esto es, que los jóvenes (que en el primer encuentro fueron 18, con una edad promedio de casi 21,8 años) me dijeran cómo se produce, cuáles son las condiciones, cuáles son los lugares propicios para tener un encuentro sexual. Los resultados fueron sorprendentes. Esos jóvenes me hablaron de sus vínculos familiares, de sus redes de amistades, de cómo esas relaciones se negocian, de cómo aún hoy es necesario decir que se es gay, y también de cómo ya no es necesario decir que se es gay, de que la discriminación aún los afecta, de que la sociedad espera de ellos que se comporten de una forma que no guarda relación alguna con la manera como ellos actúan y piensan actuar, de que piensan tener una pareja estable, que en sus proyectos está el matrimonio, la adopción, que están cansados de que la gente los vea como diferentes y como personas con inextinguibles ganas de fornicar, etcétera.

En definitiva: el emergente menos patente de esa conversación grupal fue —justamente— aquella «idea fija» de los últimos homosexuales, a un punto tal que podría decir

que fue una conversación redireccionada por el grupo hacia la vida cotidiana, y nada, absolutamente nada, me lleva a pensar que esos jóvenes no tengan una vida sexual activa.

Creo que fue el descubrimiento de este contraste tan patente o, más que el contraste, la tristeza que me produjo, lo que finalmente me indicó que el síndrome de los últimos homosexuales tiene un gran espesor sociológico y que valía la pena a sentarme frente a la computadora para cristalizar con la escritura ideas hasta entonces difusas.

Es cierto, muchos de los últimos homosexuales tienen la «idea fija», pero esa «idea fija» no es sino la remanencia imaginaria de la «vida fija» que debieron vivir en un pasado en el que también la homosexualidad estaba «fija» en el espacio social solo como «otredad». Una tragedia. No solamente por ese pasado de enclaustramiento relacional, sino porque la sobrevivencia de la idea es paralela a la negativa de leer algunas posibilidades de vida no-fija, más individual, que podrían vivir en el presente gay.

Lo que escuché de boca de los jóvenes también es cierto, por supuesto. Ellos no tienen la «idea fija»; al contrario, tienen muchas ideas que alimentan muchos proyectos de vida distintos que —sociológicamente— los van convirtiendo cada vez más en seres autonomizados del fantasma de la especie maldita fabricada por el heterosexismo y, al mismo tiempo, en seres más distinguidos entre sí; todo a un punto tal que, hoy por hoy, la desdiferenciación pareciera ser un imperativo hacia fuera, la manera gay de hablarle a la sociedad mayor. El problema es que la homofobia sigue existiendo con sus imperativos de siempre aunque con ropajes distintos.

En consecuencia, nos queda, tanto como valorar la gaycidad, tratar de saber a qué imperativo responde cada uno de los gestos de desdiferenciación.

DE LA HOMOSEXUALIDAD A LA GAYCIDAD

	PERÍODO		
	HOMOSEXUAL	PREGAY	GAY
Años de referencia	Hasta 1983	Segunda mitad de los '80 a primera mitad de los '90	Nuevo milenio
Imaginario predominante	Colectividad sufriente	Colectividad discriminada	Colectividad meneguante, categorización en ascenso
Cualidad del tiempo	Temporalidad muña	Temporalidad liberacionista	Temporalidad desnuda
Lenguaje predominante	Relato imposible	Lenguaje de la discriminación por orientación sexual (<i>coming out</i>)	Lenguaje de los derechos de los individuos
Estatus respecto de la sociedad	Diferenciación externa	Diferenciación externa	Desdiferenciación externa
Estratificación interna	Indiferenciación interna	Indiferenciación interna	Diferenciación interna

LOS LENGUAJES Y SUS ÉPOCAS

	LENGUAJE		
	DE LA COLECTIVIDAD SUFRIENTE	DE LA COLECTIVIDAD DISCRIMINADA	DE LOS DERECHOS DE LOS INDIVIDUOS
Período	Homoe xub	Prg ay	Gay
Objetivo	Comunicación intersubjetiva Intracolectiva	Denunciar la discriminación y reclamar derechos para una colectividad indiferenciada	Denunciar la discriminación de individuos a causa de la orientación e xub
Enunciador	Heterosexismo	Organizaciones sexo-políticas	Organizaciones sexo-políticas, <i>mass media</i> , sectores de la población
Lógica	Confusa, fatalista, doliente	Liberacionista (<i>coming out</i>)	Ciudadana

GAYCIDAD Y DESDIFERENCIACIÓN SOCIAL

	Desdiferenciación social
	Desenclave espacial
GAYCIDAD	Desenclave relacional
	Desenclave representacional
	Pluralización de oportunidades biográficas

El tiempo es un dibujo De la homosexualidad a la gaycidad en la voz de los actores

En este capítulo presentaremos relatos de vida a través de los cuales quisimos saber, a partir del testimonio de seis personas entrevistadas, cómo historizan su biografía desde dentro del proceso de cambio que estamos presentando y, simultáneamente, cómo periodizan dicho proceso.

Al final de cada entrevista solicité a cada uno de los entrevistados que, en una hoja en la que yo había trazado solamente una línea de tiempo, marcaran los períodos advertidos, precisaran su duración, le pusieran un nombre y, en paralelo, que asentaran dentro de cada uno los «acontecimientos» más importantes de sus biografías.

Es preciso aclarar que lo que vamos a leer no son «historias de vida», sino «relatos de vida». Ello quiere decir que lo que nos interesa son más los recursos semánticos con los que los actores reconstruyen desde el presente su vida y los distintos entornos que la circunvalaron, y menos la búsqueda del relato objetivo de una biografía que podría reconstruirse no solamente con los testimonios del actor sino también con otros elementos externos a su discurso que servirían de validadores de lo dicho.

Esta importante diferencia está bien resumida por el investigador Daniel Bertaux:

Entre las nuevas formas de investigación sociológica que se desarrollan en todo el mundo, la que nos interesa aquí es la

que recurre a los relatos de vida. Primero hay que precisar el vocabulario. La lengua inglesa dispone de dos palabras, relato (*story*) e historia (*history*). Tras un largo periodo de indecisión terminológica, el sociólogo norteamericano Norman K. Denzin (1970) propuso una distinción, que me parece debe ser retomada, entre *life story* (relato de vida) y *life history* (historia de vida). Con el primero de estos términos, designa la historia de una vida tal como la cuenta la persona que la ha vivido. Si bien muchos investigadores franceses emplean todavía la expresión «historia de vida» a este efecto, creo preferible usar «relato de vida», que es mucho más preciso. En cuanto a historia de vida, Denzin propone reservarlo para los estudios de casos sobre una persona determinada, incluyendo no solo su propio relato de vida, sino también otras clases de documentos; por ejemplo, la historia clínica, el expediente judicial, los tests psicológicos, los testimonios de allegados, etc. (1980:3)

El relato de vida puede emerger si el analista crea las condiciones. Justamente: si lo que interesa es el discurso en sí mismo como condensador y transfigurador de lo vivido, en las entrevistas no pueden anteponerse las categorías analíticas del investigador, ni mucho menos intentar «corregir» un testimonio.

La última es la premisa metodológica de virtudes más declamada y de más difícil cumplimiento en la situación concreta de la entrevista, a veces, por arrogancia interpretativa, otras, por falta de oficio, y en ocasiones, debido a lo difícil del tema investigado.

Con esas directrices, realicé una serie de entrevistas en profundidad en las que estuve muy atento a los conjuntos de asociaciones y al sistema metafórico correspondiente a cada uno de los períodos que iban emergiendo de los relatos de los entrevistados. Con ellos mantuve una relación de «acompañamiento», en el sentido de que yo tomaba cada palabra

usada que me parecía sintomática y la convertía en pregunta. Yo no preguntaba desde el inicio. No, no. Tal como expresara Rosana Guber (2005), tuve que «aprender a preguntar».

El acompañamiento fue lo que me permitió lograr una categorización nativa de las visiones de la homosexualidad y la gaycidad que, una vez realizada, pude cotejar con la categorización «objetiva» que presenté en el capítulo anterior.

LOS BOLICHES Y LOS SAUNAS PUEDEN SER MUY IMPORTANTES

Hay que verlo, es incomparable. Miguel Ángel Antonio (49 años) es una persona muy alta, de andar pausado y mirada desafiante. Él sabe toda la autoridad que emana de su figura y creo que probablemente esa conciencia lo lleva siempre a tratarme con diminutivos.

Apareció puntualmente en el bar para realizar la entrevista. Primero hablamos de su curso de inglés, del que recién llegaba. Luego me preguntó sobre la marcha del libro. Algo le comenté. Creo que debió haber advertido por mis gestos que estaba por comenzar la entrevista, porque súbitamente, antes de que dijera nada, dijo algo que me resonó como una severa aclaración: «Mirá: a mí nunca me hizo falta ir a un boliche o a un sauna para ser puto, pero pienso que para otras personas significó mucho».

Sospecho que este encuadramiento inicial que Miguel le dio a la entrevista es muy significativo. Creo que son las palabras de una persona que siente que no es necesario afiliarse a las instituciones de la gaycidad (en su cosmovisión, los «boliche») para dar rienda suelta a sus preferencias sexuales.

Como un capital contraste, cuando él se refería a su participación dentro de la experiencia homosexual (en particular, su frecuentación de los baños públicos) lo hacía

como describiendo unas estrategias que utilizaba (junto a sus contemporáneos) en los años 70 y 80 para tener encuentros sexuales, y nada más que eso, es decir: «nada más que eso» hacía falta para ser homosexual.

Es notable cómo en este razonamiento se visualizaría a la gaycidad como una especie de «régimen» que exige ciertas obediencias, además de la posesión y la ostentación de ciertos atributos; mientras que la homosexualidad y su entramado institucional no estarían presentes como tales; lejos de ello, aparecerían transfigurados como un «marco» en el que podían desarrollarse —diría que casi «libremente»— actividades, aunque ese marco también deparara peligros y frustraciones. Me llamó la atención lo paradójico del «marco», porque en su interior la libertad de movimiento sería una constante, no obstante el hecho de que estuviera circunscrito por la represión exterior.

Entre 1975, año en que se inició en experiencias sexuales con varones, hasta 2010, Miguel Ángel Antonio identifica tres períodos: la «era del miedo» (1975–1985) que resume como «oscura, terrible, clandestina», la «época del *gay power*» (1985–1990) en la que cabe el sida pero también las primeras luchas reivindicatorias («era una época en que se pensaba: respétenme, acá estamos, tenemos nuestros derechos») y, por último, la «época de la globalización *gay*» (a partir del 2000) que es la que se está viviendo en el día de hoy. Al preguntarle cómo podía caracterizarla contestó: «Cuanto más tenés más valés, ¿dónde vivís?, ¿de qué trabajás?, ¿tenés departamento propio?».

Miguel comenzó a trabajar cuando era adolescente en un Ministerio de la Nación. En 1975 descubrió que los baños, no solo del lugar donde trabajaba sino de muchas dependencias del Estado, conformaban un auténtico submundo en el cual cada baño se parecía a ciudad que se podía visitar cuando le tocaba realizar trámites en alguna dependencia

externa. Algunos eran mejores que otros (aunque todos eran un «hormiguero de gente»), por eso, esperaba ansioso que la rutina laboral lo llevara a alguno de ellos.

Le pregunté por las teteras «clásicas» de las grandes estaciones terminales de ferrocarril y me contestó que sabía que existían pero que las frecuentaba escasamente: el submundo de los ministerios públicos no solo era lo suficientemente grande sino, además, mucho más seguro. No obstante, recuerda las teteras con mucha precisión: «Constitución, los baños de Pumper, la Giralda, El Ombú, San José de Flores, Bancharo en Primera Junta, y las pizzerías de Lacroze y Corrientes en Chacarita». En realidad, a Miguel nunca le gustó ninguno de los otros circuitos extraministeriales, él se sentía como pez en el agua allí, de ahí que «tenías la calle Lavalle que estaba llena de taxi-boys, te podías ir a coger a los hoteles de pasajeros, pero a mí no me daba. Yo no iba, pero se sabía que Lavalle era lugar de yire».

En un momento —me pareció que estaba entusiasmado— me preguntó si podía traer anécdotas de aquella época. Le dije que se sintiera libre de hacerlo.

A punto de comenzar me dijo: «Antes que nada tené presente que estaban los milicos y que las *razzias* eran comunes, como las detenciones». Recuerda que, no obstante, en 1976 las «locas» tenían un boliche bailable en las afueras de la Capital Federal llamado Nosotros en Ciudadela y que en la Capital Federal abría sus puertas Privado Bar, «que estaba en Avenida Coronel Díaz, pero que era más pub para tomar algo que discoteca».

Me habló de su pasión por las comedias musicales y por cantantes como Shirley Bassey, Donna Summer y Gloria Gaynor. Quedó como una convicción suya muy profunda que, en aquellos años, estas afinidades asentadas en el mundo del espectáculo masivo eran —tal vez— el más importante factor para construir lazos de amistad duraderos.

Una vez, en 1978, junto a un amigo tomó un tren que lo llevó desde Retiro hasta Villa Ballester; llevaban enfundado —escondiéndolo— el *long play* de la comedia musical *Evita* de Andrew Lloyd Webber: «Imaginate que tenías miedo de que te detuvieran por subversiva, además de loca... era como una aventura peligrosa, pero si lo ves desde hoy, hacías cualquier cosa con tal de escuchar música con gente amiga».

Los discos de Bassey, Summer y Gaynor los conseguía en la Galería del Este, en la Ciudad de Buenos Aires, donde había una disquería por la que desfilaban incontables homosexuales en busca de las últimas novedades de sus cantantes preferidas: «Yo no me acuerdo si también ahí era realmente peligroso, pero yo lo sentía así».

La masividad, en cambio, hizo que se sintiera seguro el 20 de octubre de 1978, día en que la famosa artista italiana Raffaella Carrá dio su primer concierto en el Luna Park: «En la cola había muchísima gente y muchísimos gays camuflados, menos mal: ahí no te podía pasar nada».

Creo que con «camuflados», Miguel Ángel Antonio no quiso decir que estuvieran allí «escondidos» sino, en todo caso, «protegidos» de la policía por el clima familiar que se aspiraba en esa cola producto de la mezcla de adhesiones de públicos que lograba la Carrá.¹

Cuando hablamos de qué sentía que era en su despertar sexual, de qué palabras tenía para dar cuenta (y darse cuenta) de lo que le pasaba, Miguel dijo que fue siempre «muy *open mind*», aun por aquellos años, un latiguillo de egocentramiento que, supongo, es producto del tiempo y de la lectura que realiza desde las coordenadas del presente.

1\ Raffaella Carrá es una artista italiana nacida en Bolonia en 1943. Popularísima en Italia, España y en muchos países de Latinoamérica, es un indiscutido ícono gay. Dueña de un estilo único, inimitada e inimitable, lograba cautivar a

No recuerda que se haya dicho alguna vez que lo que le sucedía era que era «homosexual»; sí, en cambio, tiene muy en claro que, para los otros, las cosas que hacía eran «cosas de maricas, de maricones».

De esta parte de la entrevista me interesa destacar la reticencia de Miguel a reconocerse encerrado personalmente por las prescripciones que dictaban los demás, algo que amerita poner en relación con las descripciones que hizo del entorno opresor que lo encerraba socialmente. En este sentido, me incumbe seguir pensando si este fragmento del testimonio no podría tomarse como un indicador característico de una persona que hace uso de la narrativa del *coming out*, a través de la cual se presentan como contrincantes un contexto social adverso, por un lado, y personas que pueden abrirse caminos alternativos dentro de sí, por otro. La construcción de ese camino implicaría, justamente, la construcción de una identidad sexual alternativa.

El mundo homosexual que conoció en 1975 se mantuvo intacto hasta 1985, año en que apareció el sida, «que tuvo su pico entre el '87 y el '88».

«A mí directamente no se me murió gente, pero era común que te encontraras con alguien y te dijera: ¿te acordás de aquel? Bueno... murió. Era moneda corriente, te

las familias enteras, pero también, debido a ciertas claves de su diversificado talento, a los niños, los varones heterosexuales y, naturalmente, a los homosexuales y gays. Los policías heterosexuales de la cultura pequeño-burguesa —tan populistas para apreciar otros fenómenos populares y masivos, en especial, los deportivos— han intentado hundirla en la ciénaga cultural, como aprecia el columnista Adolfo Agopián en el Suplemento SOY del diario argentino *Página 12*: «Desde siempre adorada por los sectores populares y por una clase media que bailaba mirando de reojo, quienes fuimos niños y niñas o adolescentes durante la dictadura la imitamos como locas capturados por sus enérgicas danzas y pegadizos temas. Hubo una época posterior en que su mito se fue apagando. Crecimos con culpas relacionadas con la alta cultura que tildaba de "grasa" y "oscurantista" su música desenfundada» (11 de julio de 2008).

pasaba con cualquier amigo que te encontrabas, te contaba lo mismo». En aquel momento los baños se vaciaron, parecía que la gente tenía miedo, pero, increíblemente, las teteras externas a las dependencias del Estado seguían albergando gente como siempre. Ese fue el breve período en que Miguel las frecuentó; luego todo volvió a su normalidad.

Sus recuerdos del peor momento del sida son indisociables del final de la «era del miedo» y del alumbramiento de la «era del *gay power*»; a su vez, esta es indisociable de la reapertura democrática de 1983: «No te creas que no había *razzias*, seguían. Pero después ya se podía andar tranquilo». Se iniciaba la época, que recuerda sonriendo, «de caminar por Santa Fe sin miedo. Era un aire nuevo, la gente más sana, que tenía sueños de pareja, de pasarla mejor, de comprar la casa propia. Era la época de Carlos Jáuregui». *Gay power*, así bautizó Miguel el momento que vivieron los gays entre 1985 y 1990.

Usaba la expresión en lengua inglesa porque para él toda la movida cultural y política que supuso tuvo su origen en los Estados Unidos. Yo creía que iba a contarme el clásico episodio de Stonewall en 1969. Sin embargo, la memoria de Miguel me deparaba una sorpresa:

Yo me acuerdo que todo eso venía con mucha fuerza, la cosa política y la cosa cultural. Fijate que de ahí viene «I am what I am» y la música disco. Todo venía muy junto. Y yo me acuerdo que una vez en un quiosco vi —no sé si era en *Time* o en *Newsweek*— una nota de tapa que decía «How gay is gay». Año '80, '81, más o menos, fijate Mechita.

Miguel no tiene computadora, tampoco la usa, pero me dijo que en breve lo haría. Él va por pasos, hace unos años hizo un gran esfuerzo para retomar los estudios secundarios, que pudo culminar el año pasado. Ahora está con un curso de inglés. La asignatura pendiente de la computadora la enfrentará el año próximo.

De vuelta en mi casa, busqué en Google y descubrí para mi asombro que, en efecto, Miguel recuerda tantos años después la tapa de una nota (que nunca más volvió a ver) con el nombre exacto que —puntualmente— fue tapa de *Time* en abril de 1979.

Se trataba de un extenso informe cuyo subtítulo era «Homosexuality in America» y que no se privaba de hablar de nada: desde la reivindicación de los estudios de Kinsey, pasando por la problemática de la discriminación, la vida de los gays en Boston, Nueva York, Chicago y San Francisco, hasta llegar a la creciente proliferación de liderazgos gays locales en Estados Unidos, incluida la mención de la prominencia política de Harvey Milk y su asesinato a manos de Daniel James White el año anterior.

Imagino los ojos de sorpresa de Miguel casi treinta años atrás: en la ilustración de la tapa se ven —gigantes y apretadas— dos manos de mujeres y dos manos de varones. Me pregunto: ¿qué cosas habrá pensado luego de verla, mientras caminaba? Tal vez por primera vez Miguel se encontraba con un espejo que le devolvía una imagen digna. Seguramente se trató de un encuentro mágico, de esos que excitan tanto los sentidos, que se convierten en precipitantes ideales de accidentes en la vía pública, perfectos para no ver los autos que raudamente se acercan a la esquina del quiosco.

Por esos años Miguel conoció casi todos los lugares de encuentro que iban abriendo sus puertas, aunque nunca sintió predilección especial por ninguno de ellos. Él seguía —firme como una catedral— recorriendo los baños a medida que cumplía con sus obligaciones laborales. Hoy mismo lo sigue haciendo.

Lo característico de los años de *gay power* fue, sobre todo, su impronta política. El recuerdo de Carlos Jáuregui y de «todas las locas de izquierda que había» tuvo su momento en los testimonios. La impronta política pasa por

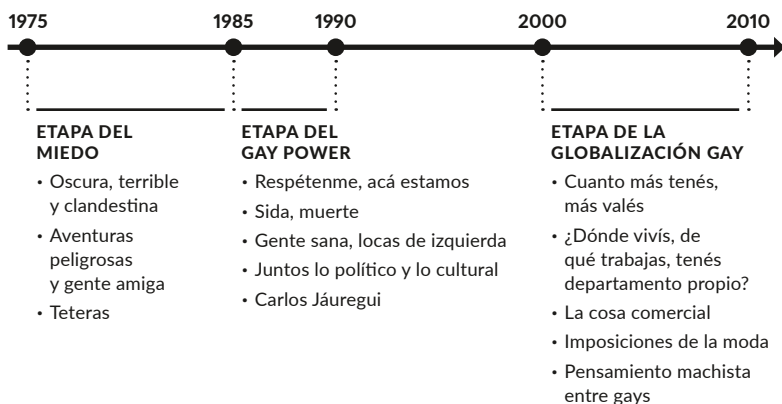
la visibilización de la homosexualidad, por instalar una «novedad» que, ya «a principios de los '90 se pasó de moda, ya fue». Además, la situación general del país, en particular, la que creó el menemismo, llevó a que «la gente pensara en su propia supervivencia, porque todo fue más salvaje. Y dentro de lo gay, lo que vino después de que se agotó la novedad fue la cosa comercial», que supuso la desaparición de «las locas de izquierda» a un punto tal que a partir de entonces «no podés hablar de nada interesante con nadie».

Según los atributos sociológicos con que lo identifica, el tiempo de la «globalización gay» comenzaría a principios de la década del 90; no obstante, Miguel me señaló el año 2000 como la fecha inaugural. Pienso que este natural desfase, más que a la solidificación en 2000 de síntomas que pudo ver en 1990, obedecería a que —en sus recuerdos— el período del *gay power* es asociado, en realidad, al período «pico» de la política de visibilización como novedad en sentido estricto; algo que tiene una gran relevancia sociológica si pensamos que Miguel (y sus contemporáneos) provenían de la experiencia muda e invisible de la homosexualidad.

La globalización gay significa el cumplimiento de imposiciones, la demostración de patrimonios de diverso tipo (materiales y simbólicos) y también el individualismo. Miguel imagina que el diálogo típico entre dos personas que se conocen es: «¿Dónde vivís?, ¿de qué trabajás?, ¿tenés departamento propio?», lo que significa que el otro tiene la horrible ideología del «cuanto más tenés, más valés». Entiende que por eso hay «mucho gente que está loca» porque ante semejantes interpelaciones la gaycidad se parece más bien a un régimen en el cual «subsiste quien puede».

De suma importancia —para traer algo que dijimos al principio— notemos cómo de los testimonios emergería una serie de condicionalidades para ser gay o (al menos) para subsistir como tal, lo cual es un contraste evidente frente

MIGUEL ÁNGEL ANTONIO (49 AÑOS)



a la inexistencia de condicionalidades internas para ser homosexual. En la gaycidad están «las imposiciones de la moda, el pensamiento machista entre gays, la buena presencia», tres marcadores ausentes de la experiencia homosexual.

Con todo, y a pesar de que Miguel no frecuenta ninguno de sus circuitos relacionales de última moda, entiende que la gaycidad —de la cual hoy parece sentirse «extrañado»— es preferible a cualquier cosa: «Yo no me engancho con la otra gente que está loca, esas que se quedaron en el tiempo y que hacen el show de la nostalgia. Hay cosas de hoy que están bien y otras que son una porquería. Igual tenés que pensar en cada persona».

Esta última aclaración de Miguel, además de parecerme críticamente contemporizadora con el presente de cada persona, me hizo recordar una vez más la hermosa frase que dijo antes de comenzar la entrevista, tan despojada de individualismo: «Mirá: a mí nunca me hizo falta ir a un boliche o a un sauna para ser puto, pero pienso que para otras personas significó mucho».

ANESTESIA GENERAL

Juan Manuel (45 años) me dijo que está «anestesiado» en relación con el paso del tiempo. Como Miguel Ángel Antonio, me dio esta información sobre su estado de ánimo antes de que comenzara la entrevista, de la que solamente sabía que trataría el tema de las generaciones de homosexuales y gays.

Obviamente, este autor (amante de las metáforas como habrán advertido mis lectores) le solicitó con mucha expectativa que le explicara un poco más las cosas:

Yo pienso en todo el tema de Internet, en el sueldo que cobrás por el banco, en los celulares. Al principio puteaba contra estas cosas, la verdad me revienta tener que acordarme de tantas claves de acceso, pero bueno... como te metieron tantas porque, si no, hoy no podés vivir, ya me acostumbré.

Me preguntó si a mí me pasaba lo mismo. Le contesté que más o menos. Luego le pregunté si lo que me dijo tenía relación con el motivo de la entrevista y me respondió —con cara de quien advierte que el otro no captó un código que habilitaría la intimidad conversacional entre ambos— «obvio». Juan Manuel me estaba haciendo un obsequio de empatía, la «ofrenda-sueño» que espera recibir todo sociólogo al que le guste hacer entrevistas.

Primero nos metieron que éramos lo peor del mundo, después nos metieron el sida, y ahora te meten el chat, la línea telefónica, un hotel para gays, el matrimonio y en una revista vi que también —si te descuidás— te meten una cirugía por si se te nota que hace años que estás tomando los remedios por el HIV. ¿Me entendés? Son muchos cambios que no puedo procesar.

Me quedó la sensación de que escuchaba un relato cansino que hacía un hombre que solía estar enojado.

Juan Manuel (oriundo de un pueblo del lejano oeste de la provincia de Buenos Aires, lindante con la provincia de La Pampa) se mudó a Buenos Aires para estudiar Contabilidad en 1986; tenía 21 años. En su lugar de origen tuvo noviazgos con mujeres, aunque «siempre sentí que pasaba otra cosa». La Capital Federal se le fue revelando como la gran oportunidad para explorar ese indiscernible que latía dentro de él.

Recuerda que la revelación no vino de la mano de ningún porteño en particular, sino de la actividad del yire que rememora como un ejercicio integral de aprendizaje anónimo, no precisamente con nostalgia, pero sí aún con asombro:

Está bien que era muy joven, no laburaba, me pasaban guita los viejos. Tenía tiempo. Pero yo te juro que hasta los tipos más ocupados se ponían a yirar mil horas. Suponete que no pasaba nada... bueno. Volvías una hora después y te los encontrabas otra vez (y viceversa, obvio). No había tiempo para el yire.

Juan quiere decir que no se le ponía límites horarios a esa actividad. Me interesa remarcar el tiempo pasado de la última oración. Para Juan, habría un tiempo («del yire») dentro del tiempo («homosexual») que desapareció. Quiero decir que, probablemente, sea esa temporalidad muerta de la homosexualidad que ya mencionamos (esa temporalidad eterna, quieta y pesada cuyos momentos se repetían cotidianamente sin cambios significativos), lo que esté detrás de la afirmación de que no había tiempo, o límites «horarios» para una de sus actividades (en este caso, el yire). Es el segundo tiempo el que hace inteligible al primero y al tiempo verbal que utiliza, lo cual nos demostraría que lo que evocan estos recuerdos son *tempos*, o «temporalidades» internas y vivenciales, escindidas de objetivos almanaques y de exactas agujas de reloj.

A propósito, mientras lo escuchaba recordé el cartel de un sauna que en plena era gay informa a los clientes que,

si permanecen en el local más de 24 horas se debe abonar nuevamente la entrada.

Él conoció una Buenos Aires que ya era «gay» que, si bien se fue ampliando, se mantuvo bastante parecida hasta la crisis de 2001. Dice que existe un antes y un después porque el año 2001 sentó las bases para la movida del turismo gay por las cuestiones de cambio monetario que trajo aparejado y también porque empezaron las movidas por Internet para conocer gente. En su opinión: «Esto sacó a la gente de la calle». Le pregunté cómo podría llamar al período que siguió a la Buenos Aires «gay» que él experimentó. Me respondió: «Sería el período posgay o friendly que vendrían a ser lo mismo».

La ciudad gay del período 1986–2001 tenía el clima de tranquilidad que había creado «Carlos Jáuregui» (otra vez presente en los testimonios). En carne propia, Juan nunca supo qué era una *razzia* o una detención policial en la calle. Además, el período «gay» significa que «todo era para los gays, se inauguraban locales y discos que eran para los gays. Yo, además, no fui al psicólogo nunca, fui a un grupo de autoayuda gay».

Pienso que este fragmento puede ser interpretado en una clave que ya dimos: el momento en que la colectividad abstracta, muda y sufriente de la época homosexual se transformó en una colectividad concreta que comenzó a crear distintos capitales para pensarse y posicionarse en el entramado social. Y también, cuando se comenzaban a visualizar sufrimientos predominantemente comunes a todo el mundo y, en este sentido, el instante social en que cualquier gay podía ser representante de otro gay, creando así una única comunidad de apoyo entre «semejantes».

Este mundo gay tan concreto, esta «minoría social» recién alumbrada, es lo que se derretiría en el período «posgay o friendly».

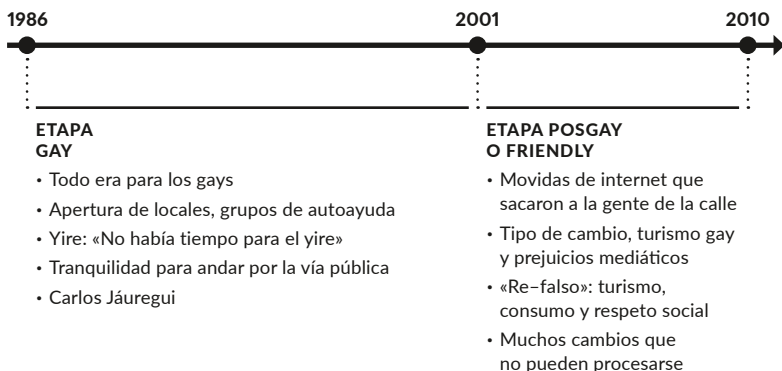
Veamos cómo lo describe Juan:

Yo probé con el chat, hace mucho que está el chat, también con la línea. Pero me ponen muy nervioso. Es como una transmisión vía satélite ¿me entendés? Es todo muy diferido. ¿Viste que hoy para saber qué pasa con lo gay podés leer los diarios comunes? Prácticamente todos los días tenés una noticia.

Tengo en claro que la primera frase es una queja que me expresó Juan; trascendía la cuestión de no llevarse bien con un nuevo instrumento de comunicación. Y si bien la segunda me dejó algunas dudas (por momentos me pareció que también estaba cansado de leer noticias LGTB), creo que ambas vienen a cuenta de los mecanismos de desenclave territorial y representacional puestos en marcha en los últimos años, que a él lo desubicaron: el chat en lo que respecta a la posibilidad de interactuar sin situación de copresencia física; y con referencia al tema de las noticias, la posibilidad de que las mismas sean anunciadas por cualquier medio, que no sean más monopolizadas por un diminuto puñado de revistas especializadas para la comunidad. Sé que a esta altura es repetitivo, pero igual quisiera remarcar el contraste con los años previos de la vida de Juan.

También se refirió al «turismo gay, que me da mucha rabia porque los medios lo pasan siempre y siguen creando prejuicios». En su opinión, en la actualidad Buenos Aires es *friendly* porque existe el turismo gay, lo cual le parece «re falso», pero, al menos, «sirve para que a los porteños (gays) nos traten bien y nos respeten», concluyó con ironía. Aunque la verdad es que no estaba en su horizonte, a medida que iba creciendo, que un día lo que le daría vergüenza delante de sus padres sería ver por televisión las noticias de los contingentes de «gays con gaita» que bajan en el puerto de Buenos Aires. Juan hizo el *coming out*, «pero hay cosas difíciles de explicar», lo que debe hacernos ver lo desagradable

JUAN MANUEL (45 AÑOS)



que es para Juan esta imagen que también es producto de la pluralización de las imágenes que representan a los gays.

Más allá de todo, en términos muy generales, Juan no está enfurecido ni mucho menos con el presente que le toca vivir; pero me dijo que se siente «muy raro» ante los cambios, como si fueran cosas muy distintas soñar con los cambios (como hacía cuando era más joven) y vivirlos con el cuerpo y las emociones una vez que llegan. Él sabe que estas sensaciones van a pasar en algún momento: «Pero lo que te dije de mis viejos no es que me haga ver todo negro. Imagínate que si no vi las cosas en negro antes, menos las voy a ver en negro ahora. Qué sé yo, lo único que te puedo decir es que yo voy procesando las cosas».

LAS VENTANILLAS DE LOS BANCOS ATIENDEN INDIVIDUALMENTE

Con Luis (55 años) realicé tres entrevistas. Su disposición para colaborar con este libro fue emocionante, tanto como su reiteradamente confesada necesidad de testimoniar:

Si querés podés poner mi nombre y apellido. ¿Qué me va a pasar? Yo ya soy un hombre grande, no tengo a mis viejos, me queda mi hermana. La verdad es que no me llevo bien con ella, no hablamos mucho. Por eso está todo bien con tu libro, si lo ve no va a decir nada.

Si los lectores lo hubieran visto: antes de responder tantas preguntas, apoyaba el mentón sobre el pulgar y el índice; en esos momentos —a veces prolongados— miraba no sé qué a través de la mesa o de la ventana, adonde dirigía su mirada entrecerrando un poco los ojos como para ver mejor el jirón de un recuerdo que mi pregunta representaba.

Atento y bondadoso, me decía, mirándome antes de mirar a través de la mesa o la ventana: «esperame un poco... a ver... no quiero decirte cualquier cosa». Recuerdo que luego de contarle cuál era la idea del libro le pregunté qué le parecía. Me respondió dándome mucho aliento y redoblando su deseo de colaborar.

«Espero que te sirva lo que digo, si no avisame», dijo mil veces, como si estuviera tratando de subordinar sus invalorable saberes experienciales ante mí, lo que me hizo pensar en la merecida aura de arrogancia que nos acompaña a los sociólogos. No es para menos: mientras lo escuchaba, pensaba en la creciente cantidad de colegas que desfilan por la televisión, ostentando alevosamente que siempre tienen en la punta de la lengua la palabra justa para hablar con exactitud clasificatoria acerca de cualquier tema.

Le conté que a mí me interesa una Sociología escrita por grandes escuchas (y no por grandes especialistas que no escuchan), que el libro no podría existir sin testimonios como el suyo y que —en este sentido— yo «lo necesitaba». «Bueno, gracias», me respondió. No dije nada, aunque advertí que en la respuesta estaban otra vez invertidas las cosas. Volví a preguntar: «¿Qué te parece la idea de este libro?».

«Me parece bárbara, no es loca: hay mucha gente de mi edad que no está bien porque perdieron la conexión y porque hay involución dentro de la evolución».

A lo largo de las entrevistas las explicaciones que Luis me dio sobre la última conjetura tuvieron un espesor sociológico de alto vuelo, que no pude más que agradecer —conmovido— cuando nos embarcamos en una despedida que no se terminaba más, luego de realizar la última entrevista, en una confitería del barrio de Caballito, en la ciudad de Buenos Aires.

Luis es un luchador y un sobreviviente a la Argentina del desempleo que inauguró el gobierno de Carlos Saúl Menem y que continuó el de Fernando de la Rúa. Desde 1975 hasta 1998 trabajó como empleado administrativo en un molino harinero. Fue despedido y a partir de entonces no volvió a conseguir un trabajo formal.

Primero intentó —sin suerte, aunque siempre con entusiasmo renovado— ser un trabajador *free lance* vendiendo pulóveres a domicilio. Luego, por un brevísimo tiempo, fue empleado en una librería.

Como Luis siempre sueña con vivir en pareja, comenzó a alarmarse cuando comprobaba la inestabilidad de un mundo en el cual estuvo estable veintitrés años:

Las cosas ya habían cambiado. Imaginate yo buscando pareja y sin un laburo bueno. Yo ya me daba cuenta de que en ahora en lo gay es imposible tener una pareja si no tenés un trabajo bueno y estable... entonces, como veía que no tenía laburo y que tampoco era un pendejo, en vez de deprimirme, me ponía más las pilas para buscar trabajo.

Pero su energía no pudo con la dureza de los tiempos del desempleo, Luis no volvió a conseguir un trabajo como el que tuvo.

No obstante, el tiempo le demostró que no todo estaba perdido. Primero un amigo y después una pareja de amigos

que tiene un espacio teatral, todos amigos «de toda la vida», le ofrecieron trabajar limpiando y cuidando sus casas y el espacio de teatro.

Luis remarcó varias veces el hecho de que su situación laboral —si bien no es la que él hubiera imaginado— pudo reencauzarse a través de «conocidos» y de «amigos», visualizando aquí la sedimentación de vínculos profundos que se habían gestado en una época que no es la actual, lo cual sugiere, por la negativa y siempre desde su perspectiva, que hoy difícilmente se pueda disponer de un capital social de esas características, dispuesto a movilizarse en auxilio de un compañero caído en desgracia.

Está tranquilo, aunque está buscando la forma de ampliar un poco más esta clase de ocupación «para que me rinda más». Afortunadamente, uno de sus amigos empleadores «me blanqueó y tengo obra social, así que imagínate que eso me da tranquilidad».

Comenzó a descubrir el mundo homosexual a mediados de la década del 70, cuando ingresó en el mundo laboral. Como en el caso de Juan Manuel, no existió una persona homosexual en particular que lo hubiera tocado con la varita mágica para hacerle comprender lo que le ocurría. Nuevamente, fue la actividad social anónima del yire en las teteras lo que le reveló las cosas, una actividad social anónima perfectamente orquestada que no solo le quitaba el miedo sino que lo sumía en una excitación obnubilante y engeguecedora.

Luis me contaba que él tenía en claro sus preferencias sexuales desde muy temprano pero que, sin embargo, permanecían siempre ahí, dentro suyo, como la sangre dentro del cuerpo que circula y no se escapa. Todo cambió con el tiempo en que comenzó a entrar en algún baño de algún bar, mientras hacía algún trámite para el trabajo o cuando regresaba de él. Esta unión del despertar sexual concreto con el

inicio de la actividad laboral han quedado en sus recuerdos como la entrada en la adultez. Una especie de doble rito de pasaje.

Con todo, tenemos que destacar que «adultez» tiene, en el decir de Luis, una acepción más: la de que había que ser un «adulto alerta», es decir, que se debían tener en claro muchas cosas desde la más temprana juventud para no caer en las trampas que la ciudad sitiada por los personeros del orden le tendía a los homosexuales.

Al respecto, me contó que, a pesar de sus estudiadas precauciones, en el año 1979, fue víctima de una emboscada en el baño de un bar del barrio Once de la ciudad de Buenos Aires, que lo detuvo la policía, y que quien tuvo que ir a buscarlo fue un abogado (un miembro no muy cercano de la familia), quien le dijo cosas que prefiere no recordar cuando —por fin— lo liberó de la policía.

Desde que ingresó en el «ambiente» entiende que existieron cuatro épocas: los años 70 corresponden a la época de las «puertas cerradas» signada por la represión, a la que sucede un momento «político» que su memoria extiende durante toda la década del 80, en el que Carlos Jáuregui es recordado como el personaje que activó todo lo bueno que se pudo disfrutar después (recordemos que Jáuregui había aparecido en los testimonios de Miguel Ángel Antonio y de Juan Manuel).

Hagamos notar que este momento político que señala Luis era, en los hechos, una mixtura: la novedad que representaba la representación política de Jáuregui aún no podía con el peso de la lógica represiva de las «puertas cerradas» que seguía intacta en la vida cotidiana.

La década del 90 señala el inicio de la «evolución» palabra que se asocia a la palabra «gay» y que Luis extiende hasta nuestros días. Desde su perspectiva, «evolución» quiere decir el corolario casi necesario del momento político previo, visto, en lo esencial, en que la sociedad, puesta a ver lo

que temía porque no veía (lo uno por lo otro), comenzó a no «escandalizarse» en relación con la homosexualidad, y que, en consecuencia, los homosexuales de su generación podían vivir un poco más tranquilos.

No obstante, es muy interesante la categorización que hace de la época de la «evolución»: en efecto, hasta el año 2000 tendríamos la evolución en sentido estricto (la que puede imputarse a las acciones de Jáuregui y los suyos), pero luego tendríamos la época de la «involución dentro de la evolución» que es, propiamente, la época de nuestros días y que representa la otra cara de la moneda del momento «político» que señaló con anterioridad o —como decimos los sociólogos— las consecuencias impensadas de las acciones (en este caso políticas).

Luis me transmitió con una precisión muy fina una especie de oscilación permanente que, a partir del nuevo milenio, se daría entre la liberación y la opresión, o entre viejas y nuevas formas de discriminación. Con mucha sensibilidad, él destaca la existencia de nuevas formas de opresión en un medio que —paradójicamente— ha cambiado para bien. De gran importancia, la otra cara de la moneda del proceso emancipatorio no afecta a todos por igual, al contrario, su blanco parecen ser los integrantes de su generación, es decir, los últimos homosexuales, la unidad de análisis de este libro.

Si existe algo que forjó la era de la homosexualidad clandestina en la subjetividad de Luis —subjetividad, probablemente, bastante prototípica aún en la actualidad— es una imaginación gregaria, forma de relación social que, si bien fue la consecuencia del ostracismo en que vivieron, también fue la condición para que pudieran sobrevivir a él y en muchísimos sentidos, para que —literalmente— pudieran servirse de él.

Fijémonos en los testimonios cómo funciona esta sociabilidad gregaria, veamos, a pesar de todo, cuáles eran sus

promesas; advertamos, por último, los desalentadores efectos de su disolución:

Si están las puertas cerradas, si la gente tiene ideas de mierda en la cabeza, es lógico que todo cuesta más y que habrá menos posibilidades de hacer cosas en la vida. Pero fijate que lo podés pensar de otra manera: la gente puede pensar lo peor y, por eso, tenés que juntarte solamente con los que piensan como vos, y eso te da más posibilidades de conseguir alguien con quien estar bien porque hay más conexión.

Luis tamiza muchos de sus comentarios referidos a la «conexión» con su necesidad de compartir la vida con una pareja, que es lo que no logra conseguir en los últimos tiempos. Su referencia a la conexión, no obstante, también incluye vínculos sociales más generales que se daban entre homosexuales y la sociabilidad característica de la gaycidad.

Nos sigue explicando y me permito esta cita en extenso porque resume el sistema metafórico de Luis:

Ahora no es como antes. Ahora es como cuando se abren las puertas de un banco. Se abren y todo el mundo puede entrar, cada uno va a la ventanilla que quiere a hacer lo que quiera, como si cada cual hiciera su trámite y nada más. En los '90 empieza la «evolución», se abrió el panorama, se abrió el campo, podías ser más libre por la apertura de la gente, porque empezaba a haber más información. Eso hizo que las cosas no llamen tanto la atención, sobre todo que no llamara tanto la atención la gente «obvia», a la que se le notaba. No es que hoy las cosas no llamen la atención, pero no escandalizan. La televisión tiene mucho que ver con esto. Pero en el medio, a partir del 2000, a medida que las cosas seguían evolucionando, tenés la involución: parece que hay conexión pero es una apariencia.

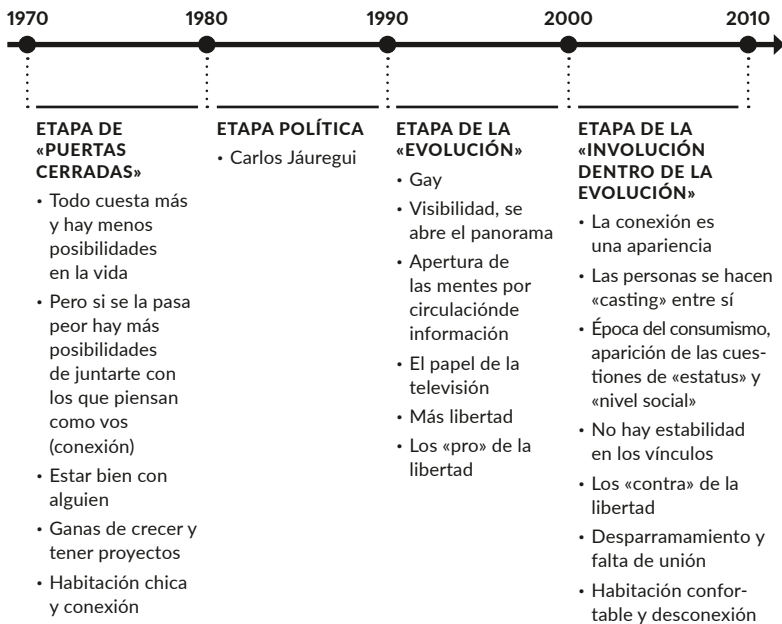
La gente quiere conocer a alguien, está buscando, pero cuando llega el momento va para atrás. Ocho de cada diez personas que conozco, después de que me hacen casting me

ponen un freno. Yo creo que esto es por la situación del país, con la cuestión de que no hay laburo, de que la gente no tiene un mango, y eso te pone muy loco. Me parece que esto en lo gay se nota más. Es la época del consumismo: cómo te vestís, qué te ponés. Siempre fuimos coquetas —ojo— pero lo de hoy tiene que ver con el tema del estatus: hoy en lo gay se tiene muy presente el nivel social para relacionarse. Antes no se le daba bola a estas cosas: eso de preguntarte «con quién vivís», si «tenés casa propia», «dónde vivís».

También el tema de la edad está muy remarcado, acá tenemos un paralelo con los heterosexuales, es lo mismo que nos pasa a todos si somos grandes cuando buscamos trabajo: fracasamos. Hoy es difícil la estabilidad de la pareja, contrariamente a la evolución. Por eso te digo la «involución dentro de la evolución», porque las cosas están mejor que antes, pero por la edad y el estatus, nosotros no sentimos lo que sentíamos antes, que te daban ganas de crecer, de tener proyectos. Todo eso no pasa más por todo el avance que tuvimos.

La libertad y las posibilidades se nos ponen en contra: ahora hay mucha demanda, todo el mundo sabe que la gente se anima a hacer cosas que antes no hacía, y lo que pasa es que no es tan fácil conocer a alguien. A ver si me explico. Antes el círculo era muy chico, uno estaba en un lugar más cerrado, pero ese encierro te daba más posibilidades. Había mucha demanda y toda tenía que tramitarse en ese lugar chico, entonces no era difícil conocer a alguien y estar bien. Pero después empieza la época de la involución dentro de la época de la evolución: cuando empezamos a desparramarnos más, no nos unimos tanto como antes, y entonces es más difícil encontrar a alguien. La demanda es más grande, pero como estamos separados es más difícil conseguir conexión, estar con alguien. Suponete que antes éramos treinta en una habitación chica, hoy tenemos una habitación cuatro veces más grande... es más confortable, pero la conexión no es la misma.

LUIS (55 AÑOS)



Los lectores dirán cuánto de la reconfiguración contestataria, o de la extrañada, o de la desafiada hay en estos testimonios.

La verdad es que me cuesta cerrar esta parte del capítulo destinada a Luis. Sus conjeturas vertebradas a partir de oxímoros (liberación con opresión, evolución con involución, abierto con cerrado, posibilidades con imposibilidades, fácil con difícil, grande con chico, conexión con desconexión) tienen una potencia tal que ameritan la escritura de un nuevo libro. Por el momento, me gustaría señalar que las entrevistas que me concedió representaron una interesante lección de sociología de la discriminación. Pocos como él piensan este problema en los auténticos términos de una «dinámica» con efectos multivalentes sobre

la vida social y grupal y —lo más importante— sobre la subjetividad individual.

LOS MUNDOS VISTOS DESDE AFUERA

Nano tiene 43 años aunque no lo parezca, según le dice tanta gente. Se nota que es una persona sensible y se manifestó interesado por la idea del libro, aunque, a diferencia de los demás, siempre antepuso algo parecido a una hipótesis para estructurar la narración de su biografía: sea del modo que fuere, Nano siempre sintió que veía el mundo desde afuera; por lo general, no se sintió partícipe neto de los distintos lugares en los que le tocó vivir. Al recorrer la forma en que arma sus testimonios no fue nada fácil encontrar algo por fuera de ese esquema interpretativo maestro.

Nano nació en una pequeña localidad de la provincia de Buenos Aires de cerca de nueve mil habitantes, a la que —asegura— hubiera sido capaz de incendiar de haber tenido el temple necesario.

Interiormente comenzó a huir de la aldea mientras realizaba los estudios primarios, cualquier lugar del mundo seguro que iba a ser mejor.

Él imaginaba que un corte podría ser definitivo si sus padres lo enviaban pupilo a un colegio religioso. Lo importante era abandonar la maldita comarca.

Nano no quiere recordar demasiado pero, como por arte de magia, siempre aparecen dos recuerdos fatales, los primeros en hacerle saber que existía un mundo a cual no pertenecía, un territorio que debía abandonar.

Primer recuerdo: como «maricón» y «puto» que le decían, no era libre de caminar por las calles o andar en bicicleta; los adolescentes, usando una honda (o fabricando un arma similar introduciendo la boca de un globo en un ruler de

tamaño grande) le tiraban piedras en las piernas cada vez que podían. Dice que el impacto de las piedras primero producía una especie de picor, al que le sucedían el dolor y luego la explicación correspondiente a sus padres de las agresiones, a cuyo término (sin mirarlo) emitían un suspiro de derrotada «resignación», piensa Nano, que imaginaba a las piedras como un azote que querían funcionar como un estímulo para que acelerara la marcha y desapareciera de la vista de los irascibles imberbes del pueblo.

Segundo recuerdo, tremendo: los carnavales se celebraban durante tres noches consecutivas. Asistía —como se decía— «medio pueblo». Había disfraces, aunque la mayoría de la gente se ponía una careta; entre ellos, Nano. De improviso, recuerda que desde atrás le quitaron violentamente la careta y que comenzaron a tirarle de los pelos hasta dejarle la boca mirando el techo. Acto seguido, un grupito de adolescentes comenzó a tapársela con papel picado. Tosiendo y con la boca seca, entre las risas de los demás, Nano pudo escuchar que uno le decía: «¿Qué hacés acá?». Cuando su madre hubo advertido que casi se estaba ahogando, hizo frente a los atacantes que se dispersaron por el salón. No recuerda si la madre dio término a la escena con otro suspiro.

La vida en aquel colegio como pupilo le despierta, en general, buenos recuerdos. Dice que con los curas aprendió a estudiar, que le transmitieron amor hacia la lectura y la formación intelectual, además de sensibilidad hacia los problemas de la desigualdad social, algo que siempre les agradece. Lo que lo incomodaba es que los compañeros eran, por lo general, de clase media-alta y alta. Por eso también allí —piensa Nano hoy— se descubrió mirando un mundo que no era el suyo.

Su padre es un hombre de origen pobre, que pudo prosperar económicamente. Era él quien lo llevaba al colegio en una camioneta que contrastaba con los autos de los padres de los compañeros. También contrastaba su ropa de Grafa y —sobre

todo— un gesto mecánico que Nano pensaba que provenía de aquel origen: cuando llegaban al colegio, lo primero que hacía antes de traer hasta sus manos la pesada valija que estaba en la caja de atrás, era escupir sonoramente en el piso. Nano agradecía el acto de amor, pero sentía vergüenza.

La verdad es que no estoy seguro de que los demás miraran a mi viejo. Por ahí era solamente una película mía. Yo creo que ya estaba muy paranoico, atento a lo que digan los demás... si te lo ponés a pensar es lógico: eso es lo que me dejó en la cabeza ese pueblo de mierda.

Sea como fuere, Nano comenzó a agudizar una especial capacidad para ver cuántas cosas podían pasar en un solo lugar. Comenzó a imaginarse con varios pares de ojos: uno para ver lo que hacía su papá, otro para ver lo que hacía el resto de la gente, otro para ver cómo la gente miraba al papá, y el último para ver cómo lo miraban a él sus padres y el resto de la gente:

Eso es muy de homosexuales de esos años, en parte era paranoia, pero por otra parte también era una forma de estar atento a los ataques que te iban a hacer. Yo todavía no era homosexual ni me lo imaginaba, pero se ve que algo inconsciente había. Si alguien veía las cosas de una sola manera, yo veía las cosas dos veces: primero como la veía esa persona y luego como la veía yo. Hoy me divierto con eso, pero en esos años no.

Nano sentía que no pertenecía al mundo social de sus compañeros de colegio, las diferencias de clase —mejor dicho: las diferencias de «origen» de clase— son perceptibles de mil maneras. Pero sentía que tampoco pertenecía al mundo de sus padres o, mejor dicho, había parte de su mundo que compartía con ellos y otra parte, por entonces indescriptible, que no podía compartir.

En efecto, la serie de deslumbramientos, de estremecimientos que comenzaba a sentir cuando veía a sus compañeros

desnudos (a pesar de que eran obligados a bañarse sin quitarse los calzoncillos en duchas individuales con puerta de madera) conformaban el nuevo mundo privadísimo de Nano.

Hoy está convencido de que pudo haberlo compartido con algunas personas, en particular, con un compañero que —como él— no jugaba al fútbol y con quien se sentaba a ver los partidos. Desde el banco, las dos cabecitas giraban sincronizadamente siguiendo a un goleador de sonoro apellido patricio, de quien no admiraban su destreza deportiva. Ni una palabra entre ellos, ni una mirada.

En el último año de la secundaria tuvo sus primeros encuentros sexuales en el colegio con varones. En paralelo, comenzaba una etapa de noviazgos con chicas. Aún no puede explicarse cómo lograba tener intimidad sexual con ellas.

Pero esta etapa terminó cuando Nano comenzó sus estudios universitarios en la Capital Federal, lugar en el cual largamente había soñado vivir. Allí de inmediato conoció otro nuevo mundo: el de las teteras, en 1986.

Nano siempre dice que a pesar de todo lo que le habían dicho en el pueblo, él descubrió que era «homosexual» cuando descubrió las teteras.

Ni las ofensas, ni las bromas pesadas, ni las varias marginaciones que había vivido, ni el goleador patricio, ni los encuentros sexuales con los compañeros del colegio, ni su constante insatisfacción sexual con las novias; nada de eso le hacía pensar algo acerca de su condición sexual. Hoy eso le parece increíble:

Te lo juro... y mirá que me dijeron de todo: lo del pueblo ya te lo conté, pero también estaba mi viejo, que miraba a mamá y le decía «ahí tenés a tu hijo, ahí tenés a la señorita», hasta un cura de la secundaria —que era la maldad hecha persona— que un día delante de todo el curso (era primer año) me dijo que me andaba pavoneando como un maricón con los pibes más grandes. El cura maldito hasta imitaba mis gestos

mientras hablaba. Y yo, como si nada, seguía pensando que iba a conseguir una novia, como cualquiera.

La revelación se produjo al entrar casualmente en un baño público de una estación de ferrocarril y tiene, en los recuerdos de Nano, una connotación exclusivamente sensorial: las lamparitas casi todas apagadas, el piso inundado, el agua que hacía ruido, el ruido de los trenes, los azulejos mustios, los hombres a centímetros suyo tocándolo con la zona más neutral del cuerpo (el codo) antes de meter la mano, el olor, los olores.

Las teteras fueron su lugar predilecto por un buen tiempo. Frecuentó muchas, entre ellas, las de las estaciones de ferrocarril de Constitución, Retiro, Liniers y Once.

Como una anécdota extra, cuenta que durante el primer año de sus estudios en Buenos Aires todavía viajaba desde la comarca natal. Viajaba cuatro veces en la semana. Las alternativas para poder cursar en la Universidad en el turno de la tarde eran regresar «en el tren que salía a las 22:29 o, de lo contrario, esperar al de las 00:47». Nano planificaba todo para que se le hiciera tarde. En esas dos horas y media vagaba por las teteras del ferrocarril Sarmiento: las de Ramos Mejía y Castelar eran particularmente atractivas.

Advertir la coexistencia de mundos fue otra vez un tema para Nano. En la tetera de Castelar siempre estaba un señor que usaba un enorme anillo que parecía de oro. Era bastante más grande que él. Una noche lo invitó a su casa, donde después del encuentro de los cuerpos le contó que era mozo de un bar de ese barrio. La madre dormía en la habitación contigua. Nano —asombrado— le preguntaba si ella sabía que él era homosexual, pregunta que el amante respondió negativamente. «¿Y en el bar?», tampoco.

Nano quedó impresionado —otra vez— de que pudieran existir tantas facetas de la vida que los demás no advierten,

que se pudieran orquestar con milimétrica perfección cosas delante de las narices de los demás. Era un juego a las escondidas que lo sumergía en un extraño placer.

Desde la actualidad, a veces, piensa en el sufrimiento de ese hombre que ocultaba tantas cosas, pero en aquellos momentos, aquel señor mayor le pareció algo así como un «genio», un hábil manipulador de su imagen y del entorno para posibilitar que encuentros tan placenteros como los que tuvo con él pudieran darse sin sobresaltos. Por esos momentos, en medio de la vida universitaria, comenzó a conocer mucha gente, entre ellas, gente «gay», como —de a poco— comenzaba a llamarse a los homosexuales en los inicios de la década del 90. De ellos escuchó que cosas como las que estaba haciendo constituían una «doble vida», y que ello era dañino psicológicamente.

Nano ya se había instalado en Buenos Aires. El juego de las teteras seguía aunque aquellas palabras le resonaron mucho. Se iniciaba un nuevo período: el de su conocimiento de los bares y los boliches gays de la mano de sus amigos y amantes.

Cuenta un episodio «ingenuo» que aún hoy le llama la atención. Había conocido a un diseñador de modas, que fue el primero en invitarlo a bailar a un boliche gay, llamado «Experiment» sito en la Avenida 9 de Julio. Arreglaron la salida por teléfono. Antes de cortar, Nano le preguntó a Marcelo: «¿Hay que llevar plata o es gratis?». Nano, que ya se sentía parte de una cofradía, entendía que —lógicamente— los dueños del boliche debían ser también de la cofradía y que —lógicamente— entre pares todo debía gratis. Para él, y quién sabe para cuántos de su generación, había cosas «lógicas» que «debían» suceder entre pares por el solo hecho de serlo.

Un amigo de la facultad le presentó a Hugo, una persona que sería clave en su vida. Junto a él, Nano conoció todo el circuito —pequeño por entonces— de la noche gay. Pero también solamente con él podía ponerse a hablar sobre su vida

cotidiana y la sexualidad y también de política y sexualidad. Como si fuera poco, Hugo lo llevó a conocer a los referentes políticos del momento de la comunidad homosexual; Carlos Jáuregui, entre ellos.

La historia posterior de Nano se pierde en las miles de veces que fue a bailar con su amigo. Nada lo hacía más dichoso. Llegar al microcosmos cuyo epicentro era el cruce de las avenidas Santa Fe y Pueyrredón todos los viernes, sábados y domingos era la imagen que lo acompañaba durante toda la semana:

Te puedo decir que ahora yo proyecto cosas para hacer durante la semana, la semana tiene como una vida propia. Los fines de semana inclusive son momentos en los que el descanso me hace pensar en detalle qué voy a hacer durante la semana. Será que ahora tengo más responsabilidades, aunque no creo que sea solo por eso. Pero en los '90 era al revés. En la semana no pasaba nada, la semana era como un trámite: iba a la Facultad, al laburo y nada más. Lo único que internamente me sucedía era que esperaba el fin de semana. Pensar que iba a ir a tomar algo y a bailar con mis amigos era el pensamiento central. Tan importante era el fin de semana para mí que me tomaba un taxi para llegar más rápido a Santa Fe y Pueyrredón. Llegar ahí era como sacar la cabeza del agua después de un buen rato y ponerte a respirar.

A esta altura de su vida, Nano no se reprochaba no ser el «genio» que supo ser el hombre de Castelar. Como un profesor, Hugo le había explicado que ese hombre hacía lo que podía y que había que comprenderlo pero que —en definitiva— era un «tapado». Por lo tanto, continuaba Hugo, él ya debería saber que la clave para su estabilidad psicológica no era orquestar la coexistencia de los mundos polares en los que participaba, no había que manipular más las imágenes sino «asumirse», verbo que, en boca de Hugo y de varios (no todos) de sus amigos, significaba dejar entender bien a las

claras (si no decir) que era homosexual para que los demás comprendieran de una buena vez que el mundo es uno solo y que tienen que acostumbrarse a compartirlo con los demás.

Nano dice que hubo un tiempo en que empezó a seguir fundamentalmente la evolución del mundo gay a través de las noticias en los diarios y en la televisión. Se había graduado en la universidad y dice que había comenzado un período de «compromisos», haciendo referencia a que los distintos trabajos que iba consiguiendo lo alejaban «del ambiente». Lo que nunca dejó de hacer es asistir a las Marchas del Orgullo.

Pero tiempo después volvió. Volvió a los mismos lugares, que encontró muy distintos. «Con poca gente», dice. Comenzó entonces la época de los saunas, cuyo inicio data de 2005 y adonde desde hace dos años no asiste más.

De ellos guarda una imagen que lo devuelve a su curiosidad por la existencia de los mundos paralelos, pero en una clave muy distinta de todas las que había aplicado desde que era un niño.

Cuenta que una tarde había una pareja de chicos «muy, muy jóvenes», aclara. El establecimiento tenía en el primer piso un cuarto de tamaño reducido para fumar, de manera que ahí podía verse y escucharse todo. Los chicos estaban fumando un porro. Cuando lo terminaron se miraron con los ojos vidriosos y se besaron como en una película. Uno dijo: «¿Vamos?», y los dos se fueron. Nano los siguió y vio como cortejaron a otro chico igual de joven con el que se encerraron en un reservado. «Todo hecho con tanta naturalidad», piensa Nano.

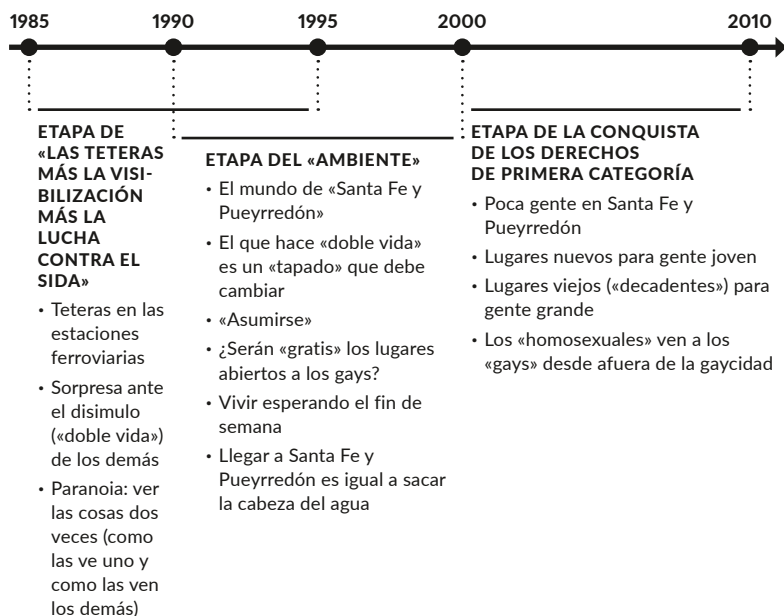
He ahí otro mundo paralelo, paralelo al suyo, que ya no sabe cuál es ni cómo es. Lo único que puede afirmar es que nunca estuvo con nadie de esa manera, a pesar de toda la energía puesta en armar entornos que los demás no advertían, su mundo en el que —creía— hacía lo que le daba la gana. Una «quimera» —dice hoy— porque lo que en realidad hacía armando esos entornos era «perder el tiempo».

Una tarde, en el mismo sauna, vio un cartel que anunciaba descuentos importantes «después de las 22:00 horas» a los asistentes menores de 30 años. Nano, un hombre que pudo reflexionar mucho sobre su vida no solo a través de su carrera universitaria sino durante varios años ininterrumpidos de psicoanálisis y que, en consecuencia, se creía «armado» para hacer frente a las situaciones de la vida, sufrió un desmoronamiento interno. Desde entonces pasó más de un año y medio y no volvió a pisar el sauna:

Es una tara que me quedó, súper paralizante. Y mirá que siempre traté de no engancharme con cosas negativas. Cuando eso me pasaba fue cuando empecé psicoanálisis. Estuve cinco años y me ayudó muchísimo. Pero el tema del sauna es too much. Realmente te hacen sentir que no sos la persona ideal para que andes por ahí, que lo que buscan es a los pen-dejos para que el lugar no entre en decadencia. Y la verdad, por más que nos duela, es que esa lógica empresaria funciona bien: fijate que la gente grande la encontrás sobre todo en los cines porno, que están en una decadencia total. No soy el único: un día, un pibe que conozco de los años 90 me dijo que pensaba lo mismo. Que uno mire la heterosexualidad desde afuera te la podés llegar a bancar. Ahora, que te pongan a ver el mundo gay desde afuera, siendo gay, es de cuarta.

La «fobia», ese sentimiento de miedo o rechazo descontrolado y desproporcionado ante ciertas cosas, tiñe desde hace algún tiempo su relación con los nuevos lugares de encuentro gay. En otra oportunidad fue a cenar con colegas a un restaurante de la avenida Corrientes. Uno de ellos propuso ir a un lugar gay sito en el barrio de Palermo para seguir la noche tomando algo. Nano, con dudas, se entregó a la invitación. Una vez en el lugar —antes de sentarse— tuvo que disculparse ante sus colegas. Alegó que había mucha gente aunque, en realidad, sentía que se estaba ahogando, a un punto de

NANO (43 AÑOS)



desvanecerse o de vomitar. Ya fuera del lugar, tomó un taxi para alejarse rápido:

Al día siguiente me deshice pidiéndole disculpas a Martín. Lo llamé por teléfono. Lo que me pasó fue un coletazo de lo que te había contado de los saunas. Espero que se me pase algún día, pero lo único que puedo decirte es que me asfixio en esos lugares. Me pongo nervioso, de malhumor, ni siquiera tengo paciencia de esperar a que el barman me sirva algo para tomar. ¿A vos te parece? Me cago en el cartelito del sauna [remata, riéndose].

Si se le pide que nos diga si hay períodos en el tiempo de su vida, Nano responde —mezclando recuerdos personales y de la dinámica política— que entre el '85 y el '95 fue

la época de «las teteras más la visibilización más la lucha contra el sida. Visibilización en un sentido trascendente: acá hay muchas personas que tienen tales problemas en la vida por culpa de la discriminación. Eso fue lo que hizo Carlos Jáuregui».

La segunda época la asocia a la palabra «ambiente» en alusión a la concentración de la vida gay en «Santa Fe y Pueyrredón (...) a partir del año 90 ya podías andar tranquilo por ahí». Desde 2000 hasta la actualidad tenemos el gran momento de la «conquista de los derechos de primera categoría. La ley de Unión Civil del 2002 fue un paso importantísimo, de todos modos, incomparable con lo que significa el matrimonio igualitario, algo que mi generación nunca imaginó» aunque, como vimos recién, la valoración de este momento político por parte de Nano no es paralela a la valoración de su situación personal.

POLÍTICA, DESEO Y SOBREVIVENCIA

Entrevistar a Gustavo (nacido en Mar del Plata hace 45 años) fue enriquecedor, aunque no una tarea fácil para mí. Gustavo es un interesante personaje forjado desde hace más de 25 años a través de las distintas contiendas políticas que supusieron ser presidente del Centro de Estudiantes de su colegio, miembro temprano del Movimiento al Socialismo (MAS) y una de las primeras personas que trabajó para construir puentes entre ese partido de izquierda y las primeras organizaciones gays en la década del 80.

Pienso que con semejante *background* experiencial (político) mis conjeturas (nada más y nada menos que sociológicas) varias veces deben haberle despertado sospechas. De esta manera comprobé lo cierto que es ese aserto que dice que los malentendidos son la base de la comunicación

y de la comprensión entre las personas. Y —de cara a mi oficio de sociólogo— supe cuántos matices y cuántas situaciones que se producen en esa «situación social» que es la entrevista no figuran en los manuales de Metodología de la Investigación Social.

Realizamos tres entrevistas. Desde el primer momento advertí que teníamos que pactar un acuerdo tácito y entregarnos a una dinámica permanente de ajuste mutuo, un ajuste que implicaba —por parte de él— la comprensión de mis palabras que siempre tenían relación con mis preguntas sociológicas y que —en consecuencia— trataba siempre de despojarlas de valoraciones políticas, convencido de que mis valoraciones no pueden (no deben) tener importancia en el marco de una entrevista en profundidad, y —por mi parte— la comprensión de la forma con la cual Gustavo hacía puntuaciones en mis preguntas y reflexiones, algo que me ponía muy nervioso.

Concretamente, Gustavo advertía, en varias de mis palabras, valoraciones que yo no hacía. Recuerdo que, en una oportunidad, le dije que una de las grandes ideas que me interesaba explorar en este libro era saber cómo las personas que vivieron las épocas homosexual y pregay se «rearmen» en la era gay, es decir, reconvierten sus distintos capitales adquiridos en otro momento para vivir en la actualidad. Gustavo, con la mirada propia de quien no se siente representado en un relato, me dijo gravemente: «Yo nunca estuve desarmado». Si bien le expliqué y comprendió de inmediato qué significaba para esta investigación esa metáfora, yo me reproché no haber adoptado la espontánea y situacional aptitud para hacer lo mismo con las significaciones de mi interlocutor. En efecto, fue de vuelta en mi casa donde pude advertir que aquello que me había parecido solo un latiguillo de egocentrismo era, en realidad, una respuesta sociológicamente esperable de una persona involucrada

desde hace tanto tiempo en los avatares políticos. Y que el egocentrismo que, a no dudar existía en su metáfora, era una forma de reclamar un lugar dentro de ese relato colectivo que es, en definitiva, este libro.

Para Gustavo, el curso de su biografía no puede entenderse por separado: no estuvo por un lado la sexualidad, por otro la política y por otro las amistades. No existe un orden cronológico de aparición de los componentes de su mundo. El tiene la idea de que existió desde temprano algo en su personalidad que lo llevó a tener una actitud de búsqueda permanente y que ello de un modo muy acelerado hizo que todo se juntara de una forma productiva, que le gusta recordar:

Uno no llega a ser trotskista por casualidad. Siempre tuve tendencia a ser líder. En realidad, uno llega a donde tiene que llegar. Imaginate, yo tenía 16 años en 1982. Ya era presidente del Centro de Estudiantes. Había una búsqueda ahí. A lo que tenés que sumarle enseguida otras búsquedas personales que venían del tema gay. Fijate que desde muy temprano se fusionaron en mi biografía lo personal y lo político. Cuando descubrí la política, que yo podía moverme haciendo cosas de la sexualidad en la política. Fue como haber encontrado la horma de mi zapato. Este es mi proceso. Creo que eso me hace un luchador un poco distinto a los demás (...). Mi acercamiento a la CHA (Comunidad Homosexual Argentina) se da a través de la solicitada en *Clarín*. La famosa solicitada del '84. En septiembre de 1983, me definí MAS (Movimiento al Socialismo), la verdad es que me rompió la cabeza, me dije «ahí tenés que estar». Me defino del MAS y trotskista en julio del 83, con 17 años en un acto en Plaza Mitre de Avellaneda. En septiembre fue el gran acto en el Luna Park donde corona el vaso con crema y guinda. La militancia de base es la que mezcla la arena y la cal, la que trae el agua y pinta los carteles. La militancia de base hace los cimientos. Fue todo rápido, todo vino junto.

Cuando Gustavo habla sobre el tránsito entre la homosexualidad y la gaycidad sostiene que en Argentina eso aún está en proceso, que todavía no culminó porque en Buenos Aires —a pesar de todo lo que pueda verse y decirse— aún los gays no hacen una «vida gay». Esta afirmación se sostiene de las imágenes que Gustavo trajo de algunos países de Europa, donde vivió entre 1998 y 2009. En comparación con Argentina, la vida gay podía advertirse en Europa en 1996:

Lo gay no lo viví en Argentina. Lo gay (la vida gay) la viví en Europa. No desde ahora, ya en el '96 cuando fui por primera vez, o en el '98 cuando fuimos a los Gay Games en Ámsterdam me sorprendió lo que vi en el aeropuerto. Todo embandera-do, sentí que estaba ahí todo el Estado con toda normalidad. Imaginate eso en Argentina, no en el '96 o en el '98; imaginala ahora: tampoco existe algo así.

Pero lo más interesante de su relato es qué entiende por los «gays haciendo vida gay»:

En Madrid hice una vida gay completa. Por «vida gay completa» entiendo que no tenés que esperar a que sea de noche para hacer algo. En la noche claro que se hacían cosas, pero entre la noche y lo gay no había relación de necesidad. En un barrio gay, podés ir a almorzar, tenés una librería, tenés un bar, etcétera, durante todo el día. Eso marca un contraste muy grande con Buenos Aires. Fijate que aquí «lo gay», el disfrute, sigue siendo pensado por las noches. Es una pena. En Europa nunca me fijé quién estaba sentado en la mesa de al lado, y te aseguro que los que estaban al lado hacían lo mismo. Esa es una cuestión cultural de retraso con lo gay que todavía sigue sucediendo en Argentina (...). De todas formas, la época más fuerte de militancia mía fue de noche. En los '80 y los '90, había una movida estratégica que unía a la noche con el movimiento político militante. Vos recorrías todos los lugares, te caminabas todo haciendo política.

Como vemos, para Gustavo los lugares gays simbolizan, en perspectiva, un triunfo rotundo del derecho de asociación y, por ende, una de las huellas que han dejado dentro de las sociedades las luchas de las organizaciones sexo-políticas. En sus recuerdos, el famoso barrio Chueca de Madrid es casi un ejemplo paradigmático.

Él sabe que no todos piensan como él, sabe que están quienes ven en los barrios algo parecido a un gueto, resultado de un proceso de cerrazón comunitaria sobre cuyos beneficios no están convencidos. A ellos nuestro entrevistado les diría que no deben confundirse «barrio» con «gueto».

En principio, un barrio es un «fruto». Gustavo quiere decir: una maduración, un punto de llegada (igual al que poseen otras comunidades) y tendría que ser visto antes que nada como la proyección que un colectivo social pudo lograr sobre el espacio público, y eso —razonamiento muy propio de Gustavo— no podría entenderse sin las nuevas legitimidades para habitar y transitar las ciudades que se crearon desde los lugares de lucha política.

Un gueto, por el contrario, representa cualquier cosa menos la maduración de algo. Un gueto gay existe allí donde la gente sea obligada a transitar y a permanecer, donde su voluntad no cuente. Un gueto existe como un préstamo de una porción de territorio concedido por la sociedad mayor. Y eso es —sin ninguna duda— la antítesis del barrio gay en el que Gustavo piensa con tanta satisfacción.

Un gay que vea allí un gueto tendría que revisar su razonamiento y la mejor manera de hacerlo sería preguntándose por qué no piensa que son guetos otras concentraciones humanas que poseen las ciudades. Tal vez así descubra que entre las filas de la homofobia no están solamente los heterosexuales.

En consecuencia, Gustavo resalta que la gaycidad en Argentina aún no existe. Pero —recordemos— no solamente

por la ausencia de un barrio. Existe en su cosmovisión otro importante indicador: podremos hablar de gaycidad cuando los gays de Buenos Aires no se queden esperando a la noche para ser gays, una tara que parecerían arrastrar de la época de la clandestinidad.

Sospecho que los dos indicadores nos hacen ver que estamos ante un razonamiento que es un derivado de la política de la visibilización (pensada aquí en una versión extrema) que entiende que esta es la mejor manera de que la gaycidad se incorpore desde la diferencia a la dinámica social. Sería interesante saber cuán extendida está una reconfiguración de este tipo. Creo que Gustavo piensa que no demasiado, porque las distintas formas de visibilización de las que somos testigos son visibilizaciones fáciles: «dentro de cien mil personas es fácil ser visible». Esta alusión a la Marcha del Orgullo que se realiza en la ciudad de Buenos Aires funciona dentro del esquema representacional del entrevistado como la contracara de la auténtica visibilización cotidiana que implicaría ser gay las 24 horas del día viviendo en un barrio.

Aquello que habíamos reseñado sobre la intensidad de la vida debido a la fusión acelerada de episodios personales y políticos se agudizaría en 1993, cuando Gustavo se enteró que tiene el HIV. Hoy, él dice que en aquel momento el nuevo episodio hizo que la intensidad se redoblara:

En el año 86 se hizo un testeo general de HIV en la CHA, yo ya era parte del grupo. Me entero que tengo el HIV en 1993. Se me juntaron entonces muchas cosas intensas: lo político, la reflexión, la creación, todo redoblado a partir de 1993. No sé explicarte cómo, pero a partir de que me enteré del HIV, tuve pulsiones de vida desde un primer momento. Además, creo que por una mezcla de mi personalidad con el momento político que estaba viviendo, jamás teniendo el HIV me vi a mí mismo a través del concepto de «pensionista». Siempre fui

muy autoexigente, aun en los peores momentos. Nunca me vi como pensionista ni como enfermo.

Son interesantes los fragmentos de las entrevistas en los que Gustavo refiere cómo la presencia del HIV impactó en la forma de su sociabilidad, a partir de entonces cercana a la lógica de la fraternidad o de las sociedades íntimas que desarrollamos en el capítulo 3. La circunstancia de tener que hacer frente al virus (en 1993) supuso la capitalización de sus experiencias previas y aparece en este fragmento condensada en una metáfora sugestiva: el HIV fomentó la consolidación de «un espacio de creación parecido a la niñez o a un jardín de infantes» en el que estaban permitidas formas de experimentación para pasarla bien a pesar de todo:

Creo que el hecho de estar tan cercado por la muerte de mis mejores amigos hizo que agudizara mis capacidades; todo eso significó para mí —y para muchos de aquella época— un espacio de creación medio parecido a la niñez o a un jardín de infantes. Si lo veo desde ahora, eso significaba amarrarnos a cualquier estímulo de vida. A pesar de todo en esa época no faltaron la risa, ni la amistad, ni el sexo, ni la militancia, ni la creación, ni la diversión. Es una manera de decir que, a pesar de todo, queríamos más de todo.

Gustavo no es un nostálgico de la forma de sociabilidad homosexual. Cuando se lo escucha, a pesar de que nunca alza la voz, hace reclamos muy serios para que las cosas dejen de confundirse. Presentemos dos ejemplos.

Respecto de quienes siguen añorando el ligue callejero, cree que han caído en una idealización peligrosa o —estaría mejor decir— ingrata, porque entiende que no pueden hacer una lectura del tiempo y esta lectura no puede sino tener una apreciación del estado de cosas creado (cambiado) por la acción política:

El tema de las teteras es todo un tema. Es cierto que —por un lado— fueron espacios de socialización y de placer (esto último es lo más importante). Pero también existe una cosa paralela de que las teteras eran como muy democráticas. Yo no voy a decir que eso sea falso, pero cuidado, había gente que idealizaba las teteras, tanto como idealizaban a los chongos, y se pasaron la vida pagándole a los chongos. No, cuidado: hay gente que se quedó enganchada con las teteras por cuestiones de índole personal, por rollos personales, y no se animaron a otros lugares y a otros vínculos que había abierto la militancia política.

En cuanto a quienes afirman que en la era de la gaycidad hay una relación entre la posición económica de los gays y las distintas formas en que hoy se vive la gaycidad, Gustavo invita de inmediato a separar los tantos: lo gay es una cosa, la posición económica otra; y no hay relación lógica de necesidad entre lo que ocurre en uno y otro plano. Fue muy matemático al sostener:

Si me preguntás si el dinero ayuda a ser gay, mi respuesta es no. No ayuda, a lo sumo adorna. Es como si me preguntaras si niño puede ser solamente quien tenga una Play-station y, en cambio, no lo pueda ser quien tiene una pelota. No, no: el dinero te limita si vos pensás que el dinero puede ser una limitación. El dinero lo que hace es adornar. Un nivel de consumo altísimo te permite inclusive confundirte, como si lo gay no fuera lo más importante en tu vida.

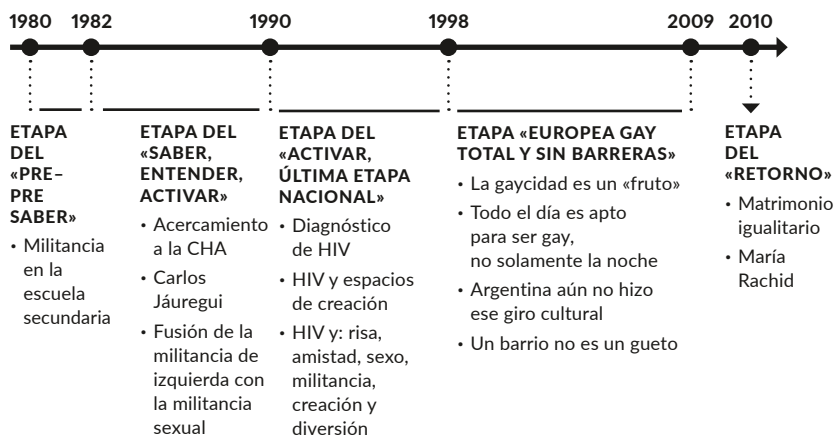
Alerta y optimista, una de las últimas reflexiones de Gustavo estuvo destinada a los jóvenes gays: «Ahora hay otros vínculos. Los jóvenes tienen otros horizontes, están muy alertas, muy informados. Ellos son los que más ganaron mirando hacia el futuro».

Gustavo señala cinco etapas en su biografía: la primera (de 1980 a 1982) la llamó «prepresaber», la segunda (1983–1990) «saber, entender, activar», la tercera (1991–1998) «activar, última etapa nacional», la cuarta (1998–2009) la «etapa europea: gay total y sin barreras» y la quinta (2010), la etapa del «retorno».

Estas etapas, Gustavo las pone en relación con lo que ocurría a nivel macrosocial de la siguiente forma:

- 1980–1982: «represión y caída de la dictadura. Teteras, cruising, Avenida Santa Fe».
- 1983–1990: «estallido de libertad, ilusión democrática. Estigmatización de los gays hacia lo diferente (lesbianas y sobre todo travestis). Peleas política por los derechos humanos y la traición alfonsinista con la Semana Santa y la «Obediencia Debida». Boliches, saunas, espacios gays ylésbicos de diversión. Todo esto enmarcado en la vigencia de las *razzias* y los edictos policiales. CHA».
- 1991–1998: «desarrollo impresionante de la figura de Carlos Jáuregui. Menemismo, conformismo del activismo. Muerte de Carlos. Dispersión del activismo y desmembramiento de los grupos. Destrucción económica de muchos espacios LGBT comerciales que con el menemismo no funcionaron».
- 1998–2009: «etapa europea, plenos derechos. España. Absorber toda la libertad posible».
- 2010: «volver a las fuentes. Recuperar la ilusión militante, los viejos amigos, las nuevas luchas. Fenómeno de la política trans en todo esto. Fenómeno más dinámico. Las organizaciones son distintas, pesa mucho los subsidios y las cuestiones de poder. Matrimonio Igualitario, desarrollo de la figura de María Rachid. Kirchnerismo».

GUSTAVO (45 AÑOS)



Al final de la segunda entrevista que hicimos —cuando parecía que habíamos terminado— Gustavo hizo una especie de resumen de su vida. Me dijo: «Política, deseo y supervivencia... ¿podés ponerlo como título?». Una semana después, hicimos una entrevista más (la última) y él ya sabía cómo iba a llamarse esta parte del capítulo.

LA PRESIDENTA ES QUIEN DISPONE

Gabriel tiene 43 años. Vive en el oeste del conurbano bonaerense con sus padres. No obstante, durante algunos años vivió con una de sus parejas y en la actualidad se queda en el departamento de su nuevo compañero varios días en la semana. Gabriel tiene unos ojos celestes que siempre despiertan admiración. Cuando mira fotos de los años 90 (las vimos juntos) recuerda la linda combinación que hacían cuando tenía el pelo muy largo, de color castaño.

Esa combinación resplandecía en Mar del Plata, uno de sus lugares preferidos. De todas maneras, sin cabello largo resplandecía igual, como en otra foto en la que con el pelo corto lucía un enterito de jean blanco.

Existe algo en su aura que despierta confianza; la confianza que alienta el palpito de que se está ante una persona muy comprensiva y que sabe escuchar. Tal vez, el oficio de peluquero, en el que se desempeñó durante gran parte de su trayectoria laboral, y el sueño que tiene ahora de conseguir un trabajo nuevo («me gustaría que sea algo de atención al público») tengan relación con esta genuina dedicación con la que sabe darse a los demás.

Es difícil sustraerse a su sereno magnetismo: muchos clientes que conocía en la peluquería no probaban a cortarse con otra persona; es más, algunos no iban más allá y le pedían que fuera a su domicilio. También, más de veinte años después de haber finalizado el servicio militar, los compañeros siguen contactándose con él y, si de compañeros hablamos, hay que decir que Gabriel era una especie de imán que vertebraba parte importante de las relaciones internas de los varones de la peluquería.

Creo que podría haber sido el coautor ideal de este libro. ¿Quién puede haber escuchado más relatos de vida sobre homosexualidad y gaycidad (y sobre heterosexualidad) que él? La mezcla de su actitud personal más el montaje escenográfico de las peluquerías —sociológicamente tan sugerente— respaldan definitivamente mi conclusión.

Imagino a Gabriel y a un cliente reflejados en un espejo.

El espejo: ese espacio de encuentro de las miradas que preanuncian, acompañan o siguen a las palabras que se van engendrando en ese juego fabuloso de revelaciones crecientes tan propio de las peluquerías, de esas que uno no se atreve a hacer con un médico.

En particular, imagino a Gabriel —el cálido dueño de la situación— sabiendo sacar su mirada del espejo y volverla hacia la cabeza del cliente cuando por motivos del todo diversos, las miradas ya no se soportan juntas en ese espacio peligrosamente literal, cuando necesitan tomarse un descanso la una de la otra para continuar con la revelación.

Él sabe lo que significa mirar, sabe que cinco segundos de su mirada sostenida equivalen a miles de imágenes encendidas en todo el cuerpo de su *partenaire*, quien —como él— no eligió las cosas que sucedieron en el pasado. Por eso Gabriel sabe que es necesario dar una tregua. El también ha sufrido esas abismales distorsiones numéricas entre las miradas de los otros y las imágenes personales. En consecuencia, no se adelanta a su interlocutor; lo acompaña, ni más ni menos. Si algún lector me preguntara qué es Gaby, respondería sin dudar: «un igual y un sabio, *alla Goffman*: Gabriel es completo».

Creo que el tema de la mirada es central para comprender su relato de vida, que posee series interesantes de oposiciones argumentativas. Pero no de la mirada entre «pares», como vimos en el apartado anterior, sino de la mirada heterosexista.

Sigo viendo la dinámica de su trabajo en los términos de una ventana abierta al mundo, de allí que considere crucial esta entrevista porque su protagonista, al ser —tal vez— quien más escucha, es quien puede disponer de un termómetro para medir la homofobia a lo largo de los últimos veinte años.

Veremos a continuación cómo en su relato está permanentemente presente la capacidad de los homosexuales y de los gays de «provocar reacciones» adversas en los heterosexuales, circunstancia que para él tiene un efecto moldeador y modelador (porque el relato no está exento de admoniciones normativas) de sus interacciones en los ámbitos públicos.

Me pregunto, entonces, si hoy Gabriel sigue escuchando de boca de algunos de sus clientes relatos demonizadores de

la homosexualidad que lo llevan a regular una relación con el entorno que —entonces— es tensa por definición; o si son las remanencias de sus experiencias pasadas las que le siguen haciendo ver un entorno tenso al que no se debe provocar; esto es, las que le hacen ver el pasado en el presente.

No obstante, pienso que debe existir una mezcla de ambas cosas: las dinámicas de la estigmatización —pensaba Goffman— llevan a que con frecuencia los estigmatizados no sean dueños de sus recuerdos ni capaces de olvidar: una sola palabra del «normal» puede retrotraer todo a foja cero por unos cuantos días.

No corresponde que me extienda aquí sobre el sadismo de los normales, pero quisiera dejar un ejemplo: piénsese en las cosas que pudo sentir un vendedor de diarios homosexual cuando un normal que —unilateralmente— siempre sacaba como tema de conversación la homosexualidad, sabiendo que Rodolfo lo era, deslizó: «No, no: a los gays hay que dejarlos tranquilos... hay que dejarlos que hagan la suya. Ahora sí, flaco, si alguno se mete con un pibe mío le vuelo la cabeza de un tiro». Ese día Rodolfo (cercano a los 75 años) volvió a sentir que tenía 18 y que tenía que resucitar los saberes de regulación ambiental. Quién sabe cada cuánto Gabriel tendrá que hacer frente a clientes de este tipo.

Comparado con los demás, el relato de Gabriel es el que tiene menos precisiones temporales, el que menos brinda detalles cronológicos «concretos» sobre la transformación del estatus social de la homosexualidad. Sin embargo, es el relato de una persona que entiende claramente de qué forma apropiarse de la gaycidad. Veremos dentro de un momento en qué sentido.

En principio, Gabriel pone de relieve los cambios en la forma de sociabilidad en los espacios homosexuales y gays tomando como punto de partida sus experiencias personales en los años 90, cuando supo ser un gozoso frecuentador de los boliches, donde bailaba hasta la madrugada:

Los cambios que surgieron tienen que ver con la gente, con la estética de la gente. La gente de los '90, cuando fueron un boom los lugares gays, los boliches, ni tienen nada que ver con lo que pasa ahora. Antes no te digo que era precario, pero era medio precario en la estética donde se hacían los shows, ahora la estética es algo más cuidado, hasta por la tecnología misma (...). Después veo el cambio de la estética en el personaje, en las personas. Van mucho más al gimnasio, compran productos estéticos, se cuidan mucho del paso del tiempo en el cuerpo. Y esa es una gran diferencia. La diferencia es esa, que el gay de antes era más común, iba con el paso del tiempo. Y ahora el gay no va con el paso del tiempo. Es más esa gente que no reconoce el paso del tiempo es la que va a lugares electrónicos, así... avanzados. Y por ahí esos lugares no tienen nada que ver con ellos. La música electrónica no te digo que esté para la juventud, pero una cosa es que vos vayas con tu grupo, con gente de tu edad, y otra cosa es que la gente de nuestra edad se ponga a bailar a los saltos como los pendejos, que se vuelva loca. Básicamente el gay quiere ir con la Modernidad, y si los pendejos de hoy se drogan, los viejos de ahora se drogan.

Vemos aquí cómo dentro del sistema argumentativo de Gabriel aparecen los primeros pares oposicionales: «gays de antes» (hoy «viejos») con «gays de ahora» («pendejos»), «modernidad» de los jóvenes versus «lo que corresponde a la gente de nuestra edad».

Notemos cómo a cada edad le corresponden horizontes de lo posible determinados, quehaceres específicos, lugares acordes.

Sin dudas, parte de esta (di)visión del mundo que hace Gabriel está muy alimentada por la pauta de sociabilidad «distintiva» (en el sentido de Bourdieu, 1988) propia de una categoría social, que se contrapone a la pauta de sociabilidad

«ecuménica» propia de una colectividad social, a la cual él perteneció. Gabriel no puede ser más claro:

Las fiestas plop son un lugar, que puede variar, donde se hacen fiestas y concurre gente gay muy joven. La verdad es que esa gente se ha convertido en una sociedad elítica porque a veces a vos no te permiten ingresar como gay de los '90. No es que no te dejen entrar, pero te hacen a un lado. Es como que constantemente te producen incomodidad porque ante el menor gesto o acercamiento te hacen saber el rechazo de esos mismos. No te dan bola, te hacen sentir que sos demasiado grande para ellos y es como que no, no les interesa. En los '90 no existían esas sociedades elíticas, cuando ibas a un lugar a bailar no había problemas. Lo que se tenía en cuenta era dónde pasaban buena música, dónde había mejor onda, pero no existían esas sociedades elíticas, se te permitía entrar y sin problemas. A vos te podían gustar los osos o no, pero podías ir a una fiesta de osos igual. En definitiva, era uno el que se hacía una especie de autorrestricción. Antes si había un boliche donde iba gente que está a la moda, uno no iba porque no quería estar a la moda, no porque se lo marginara o no se lo permitieran.

Sumemos nuevas unidades de oposiciones argumentativas: «sociedades elíticas» versus «sociedades abiertas»; «marginación» y «prohibición» versus «elección». Notemos, además, que el único requisito para asistir a un boliche era si pasaban «buena música» y si «había onda» y cómo contrapone la «autorrestricción», entendida como una decisión propia a tomar si no le gustaba un lugar, a «marginación», «incomodidad» y «rechazo» («ante el menor gesto») entendidos como los precipitantes de un repliegue forzado e involuntario.

«Ante el menor gesto», he aquí un síntoma y un misterio.

En efecto, luego de escuchar varias veces la entrevista, he advertido que la decisión de la «autorrestricción» presenta otra cara en otros tramos del relato y que el «repliegue

forzado» representa otras situaciones que exceden a las fiestas plop.

Ambos nudos imaginarios son centrales en la cosmovisión de Gabriel, porque —es mi hipótesis— son herederos (remanentes) de las formas prototípicas de reducción de la tensión ambiental características de la gestión de la vida cotidiana en medio del período homosexual. Dice Gabriel:

Hoy ves pibes en la calle que andan de la mano o se besan. A mí no me choca. Yo soy gay. Pero en mi caso no lo creo necesario. Al venir de épocas diferentes, veo que no es necesario hacer este tipo de cosas. Tampoco para los pibes. Porque si vos ves en la calle que se dan un beso, vos ves que provocan una reacción. Si la reacción es buena, bárbaro, porque está bien eso de que le gente tenga la cabeza abierta como en Europa, en Holanda. Pero si la reacción es mala puede llegar incluso a violentar. Qué sé yo... una persona que no tiene idea de lo que está viendo puede agredir con palabras, puede agredir físicamente. Uno ya sabe qué tipo de relación tiene y no hace falta públicamente manifestarla, me parece. No es necesario pasar por eso. No digo mantenerla en secreto, no. Pero, sí con llevar un cierto recato no vendría nada mal, pero más que nada por no provocar una reacción violenta. Igual yo veo que hacemos cosas para que la sociedad nos vea de otra manera, pero yo creo que van a pasar años y eso no va a pasar. Yo te hablo de cosas que veo. Los chicos que se besan, se besan en la zona aledaña a Santa Fe y Callao, donde la gente está un poco más acostumbrada. No sé qué pasará en Aldo Bonzi, no sé qué pasará en Laferrere. No sé qué pasará en el barrio. Hoy tenemos 50, 40, y la gente del barrio siempre te sigue hablando por detrás, siempre.

Podríamos visualizar en este fragmento que, en realidad, la autorrestricción es («debería» ser) una decisión lógica tendiente a evitar los «repliegues forzados» (lo «no-necesario»)

que —como vemos— podrían tener como escenario Santa Fe y Callao, Aldo Bonzi, Laferrere y —de suma importancia— el barrio que, sin dudas, ha funcionado como una fuente de tempranos sinsabores teñidos de violencia que quedó adherido a la psiquis de Gabriel —¿y de cuántos más?— como los moluscos a las piedras.

Esta misma lógica argumentativa (evitar lo que «no es necesario» para evitar la «reacción» del entorno) se repite cuando valora firmemente la existencia de playas gays, a las que acude con alegría siempre que puede:

Me parece bárbaro que haya playas gays. Tiene que ver con lo que te decía recién: no es que uno tenga que ubicarse, pero sí tiene que tener un espacio para poder manifestarse. Me parece que para eso están las playas naturistas, donde siempre se sabe que hay dos sectores: la heterocidad y el gaycismo. Es *vox populi*, se sabe internacionalmente. Me parece bárbaro que uno ahí pueda expresarse, manifestarse, inclusive si está con una pareja que pueda besarse. La playa común no me sirve para andar de la mano con Rafael. Siempre te hablo de mí. Yo no me lo permito porque yo no quiero provocar una reacción. No la creo necesaria. Yo puedo estar, caminar al lado de alguien y reír... pero no creo en la necesidad de estar acostados en la playa y acariciándole los pelitos del pecho y pedirle que me pase crema en la espalda para que después la gente que está alrededor diga: «Uy, mirá estos dos».

Podríamos proponer que estos lugares propios de la sociedad gay le sirven a Gabriel y, además, lo reconfortan, porque representan un descanso, un cese total de actividad regulativa de la tensión ambiental, que él nunca deja de percibir.

La extrema coherencia de este relato encuentra un indicador más que sistemático cuando Gabriel se refiere a las características del proceso que posibilitó la sanción de la ley del Matrimonio Igualitario:

GABRIEL (43 AÑOS)



ETAPAS DEL «DESCUBRIMIENTO DEL AMBIENTE» Y DE «SER CAUTO»

- Mejor no provocar reacciones a través de la visibilidad extrema
- El gay de antes era común, iba con el paso del tiempo
- No había sociedades «elíticas»
- Cada cual era dueño de ir al lugar que quería

ETAPA DE LA «MEDIANA ACEPTACIÓN»

- Mejor no provocar reacciones a través de la visibilidad extrema
- Cambio estético muy pronunciado
- Sociedad gay «elítica», expulsiva
- La gaycidad es parte de la modernidad
- Modernidad, culto a la estética, a la juventud
- Modernidad y drogas
- En la ciudad de Buenos Aires existe la gaycidad
- ¿Será igual en Aldo Bonzi?
- La ciudad y el barrio
- Las playas gays como lugar para la expresividad gay
- Matrimonio igualitario: la presidenta va más rápido que la sociedad

El tema del matrimonio es una cosa que en este país evolucionó. Lo que me parece es que evolucionó muy rápido. La presidenta dispuso, pero la sociedad no lo acepta. Yo creo que habría sido bueno que las dos cosas hubieran ido de la mano: que la presidenta dispusiera y que la sociedad aceptara las cosas. Yo quería las dos cosas de acuerdo. Todo tiene relación con lo que te digo desde el principio: es todo un tema la reacción que el gay provoca en la sociedad argentina. Pero igual está bueno de que esto esté ya. Pero, bueno, esto lo dispuso la presidenta de la Nación. Hubiera estado bueno que la presidenta lo dispusiera avalada por la sociedad argentina, que la sociedad argentina esté de acuerdo, porque si no está de acuerdo estamos siempre en lo mismo.

Cuando comenzamos a hablar sobre los períodos que puede identificar en su biografía desde que comenzó a ser homosexual, presentó tres períodos. El primero se extiende desde 1990 al 2000 y fue denominado como de «descubrimiento del ambiente». Mientras estábamos haciendo el dibujo, Gabriel aclaró que, en realidad, ese período debería dividirse en dos. Con todo, enseguida, hizo una aclaración que corregía el agregado anterior: ese período no se dividía en dos sino que implicaba dos clases de actividades paralelas, fue la época de «descubrimiento del ambiente» y de «ser cauto». Desde 2001 hasta la actualidad, en que Gabriel está en pareja con un médico sensible y muy laborante, se extiende el segundo período que llama la «era de la mediana aceptación».

Imágenes sólidas y realidades líquidas

La carrera moral de Tommy¹

Una mañana de sábado de 2005, con las llaves que le había dado el propietario, el portero entró en el departamento —sito en el Barrio Norte de la ciudad de Buenos Aires— para proseguir con unas tareas de reparación en la cocina. No las pudo continuar, ni ese día ni nunca más. Atado de pies y manos, Tommy (el propietario) yacía muerto.

Tommy era homosexual; tenía 56 años. Era un exitoso profesional del campo jurídico y gozaba desde hacía bastante tiempo de una óptima situación económica. Gran humorista, inteligente e irónico, últimamente había sido dueño de una soberbia a menudo hiriente para los pocos amigos que le quedaban.

Al igual que el autor de este escrito, los amigos no se sorprendieron con la novedad. Estoy seguro de que ellos hicieron como yo: imagino que de inmediato se pusieron a contabilizar los episodios anteriores de análogo tenor que vivió Tommy en su departamento. Y habrán llegado a los mismos resultados: en los últimos dos años de su vida, había sido cuatro veces víctima de la violencia social perpetrada por falsos prostitutas callejeros o electrónicos, antigua

¹ Una primera versión de este escrito fue publicada en Pecheny, Figari y Jones (2008).

categoría delincencial anexa a los circuitos de levante gay (en vías de reducción en lo que respecta a su carácter callejero) por la que mi amigo sentía tanta predilección y, en el último tiempo, tanta compulsión.

Tommy supo que tenía el VIH en 1990, año en que nos conocimos y en que se convirtió a la *New age* a través de una sobreviviente al cáncer que por entonces comenzó a publicar *best sellers*. Estuvo enfermo en varias ocasiones, algunas de ellas muy prolongadas y con alarmante sintomatología. No obstante, siempre se negó a realizar tratamientos médicos convencionales.

Frecuentaba el mundo de la homeopatía y de la medicina alternativa. Decía que allí siempre encontraba soluciones paliativas; entre ellas, beber su propia orina mientras ardía de fiebre, fundamentando su decisión a través de la evocación de cómo los componentes del mundo de la naturaleza se necesitan mutuamente para asegurar la reproducción vital. Recuerdo que una noche, resuelto a cocinar unas papas fritas, tomé de la heladera una jarra transparente repleta de un líquido amarillo oscuro. Al verme, Tommy sonrió y me dijo que el aceite estaba en la alacena y, luego, mientras las cocinaba, que tomar la propia orina para un portador del VIH que ya había estado enfermo de sida tenía la misma trascendente significación de las hojas que caen de los árboles para los árboles: las mismas, al quedar tendidas sobre el verde pasto serían utilizadas posteriormente por las raíces del mismo árbol de la que se desprendieron para transformarse en savia. En ese sentido, yo (lego y sumiso paciente médico potencial) tenía que modificar mi percepción de «desecho» cuando me refería a cualquier organismo vivo porque todo se «recicla». También, tenía que comenzar a incorporar a mi manera de ver las cosas otra acepción de la «circularidad», un significado distinto de la idea vulgar del retorno de lo mismo. No, el mundo tenía otra sabia manera

de funcionar que teníamos que aprender a descubrir para vivir despojados de dramas innecesarios.

Tommy era hijo único de una señora viuda que vive en la provincia de Buenos Aires y a quien visitaba ritualmente dos veces al mes. Con indisimulable orgullo, afirmaba que la señora sabía cuál era su elección sexual y que ello no obstaculizaba de ninguna manera la excelente relación que mantenían. Lo supo desde el momento en que encontró una carta de amor de un muchacho de Dolores en el bolsillo de un jean antes de introducirlo en el lavarropas en 1974. Tommy me contó que en ese momento —interpelado por la mamá— contestó afirmativamente, y sostenía que tamaño acto, por aquel entonces del todo infrecuente, seguía siendo infrecuente en la década del 90 cuando todo era más fácil. Hoy, sigo pensando en esa marcación que me repitió tantas veces: sospecho que representaba la necesidad de Tommy de establecer una suerte de distancia moral entre la experiencia homosexual según se vivía en su juventud y la experiencia gay que estaba viviendo yo, que recién me había mudado a Buenos Aires, por los años en que él entraba a la madurez. Si la homosexualidad posibilitaba la lectura épica de algunas biografías, creo que —desde su perspectiva— solo la suya la ameritaba.

Tommy tenía un pene descomunal que le deparó los placeres más exquisitos, posesión a la que aludía siempre, aunque eufemísticamente, con excepción de los últimos tiempos en que nos vimos, cuando ya había pasado los 50 años. Tenía una confianza ciega en los réditos eternos del colgajo, porque eterna —decía— era la concupiscencia de los amantes pasivos con absoluta independencia de cualquier otra variable, entre ellas, la edad del penetrador.

Su confianza iba aún más lejos: estaba convencido de que el tamaño podía determinar localmente un encuentro sexual con absoluta independencia de la sexualidad del ocasional *partenaire*. Por eso, no era descabellado embarcarse en la

extenuante tarea de persuadir para tener sexo sin pagar a quienes querían hacer lo contrario. Así —plenamente confiado y expectante— lo recuerdo mientras mirábamos alguna película antes de ir a una discoteca de la que generalmente él regresaba solo, y también recuerdo mis pasos cansinos caminando a su lado por la ciudad dormida —a pedido suyo y a pesar mío— más de tres cuadras detrás de un muchacho de estrato socioeconómico bajo que no tenía apariencia gay, cuya mirada se había cruzado accidentalmente con la suya.

Sin dudas, me resultará difícil y extraño escribir este capítulo que pretende ser un réquiem para un amigo y su época. Será un texto en cuya superficie hablaremos mucho de una persona, pero a condición de sacar en paralelo todas las consecuencias posibles de los cambios que iban sucediendo en las relaciones y los territorios que frecuentaban los homosexuales. Estoy convencido de que varios aspectos de la biografía de Tommy son, en más de un sentido, arquetípicos y que su reconstrucción nos permitirá hipotetizar sobre la formidable conmoción que puede producir en el yo de las personas gays maduras la anhelada transición de la era de la discriminación generalizada a la del reconocimiento social de la gaycidad en los grandes centros urbanos.

En consecuencia, el lector tendrá ante sí un capítulo de paradojas. Mi principal brújula conceptual será la clásica noción de «carrera moral» de Erving Goffman (1970a), de la que haré un uso relativamente libre. A lo largo de estas páginas, entenderé que podremos referirnos a una «carrera moral» cuando un número de personas, al quedar expuestas a las consecuencias heterogéneas de un conjunto de cambios sociales, comienzan a experimentar cambios en su yo, es decir, «en el sistema de imágenes con que se juzgan a sí mismas y a los demás» (Goffman, 1970a:133), asumiendo que estas imágenes pueden vincularse a prácticas sociales paralelas o ulteriores. Por lo demás, considero que su uso es pertinente

porque permite tener presente en todo momento la relación individuo–sociedad o, como recién dijimos, la relación —necesaria pero jamás única— entre el telón de fondo (o las condiciones sociales objetivas) y la biografía individual.²

SUFRIMIENTO, EPICIDAD Y PROFECÍA EJEMPLAR

Tommy parecía un sociólogo. Tenía una enorme aptitud para identificar rasgos diferenciales entre cosas del más diverso tipo para embarcarse en el armado de comparaciones sugerentes que expresaba en formato de hipótesis difícilmente cuestionables. Yo lo escuchaba embelesado, sintiéndome poco menos que un discípulo, en el marco de interminables conversaciones, a medida que comparaba la cotidianidad de los homosexuales de los '70 y los '80 y los gays de los años 90.

Biógrafo obsesivo de sí mismo, relataba con el tono de quien ha cumplido con un deber ser —a pesar de todo y de todos— su tránsito de la ciudad natal del Gran Buenos Aires a la Capital Federal, sus años de pensionista sin dinero mientras realizaba la carrera universitaria, sus trabajos de creciente responsabilidad una vez diplomado y luego la compra de su primer departamento.

² La noción de «carrera» también tiene un lugar importante en la obra de Howard Becker. En las clásicas páginas de *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación* nos ofrece una genealogía del concepto: «una noción muy útil a la hora de desarrollar modelos secuenciales de los diversos tipos de comportamiento desviado es el de carrera (...). Elaborado originalmente para estudios laborales, el concepto se refiere a la secuencia de movimientos de un puesto de trabajo a otro (...). Incluye la noción de "contingencia ocupacional", vale decir, (...) los hechos objetivos de la estructura social como los cambios en el punto de vista, las motivaciones y los deseos de los individuos» (2009:43-44).

El relato de cada una de estas circunstancias biográficas implicaba un comentario extra que se relacionaba con su condición sexual, una sombra que lo acompañaba a todas partes ya que Tommy, si bien no la declaraba abiertamente, tampoco hacía nada para ocultarla. En esos momentos empezaba a vociferar comparaciones entre diferentes generaciones de homosexuales y gays, pero se encargaba de hacer las comparaciones tan contrastantes que se volvía prácticamente imposible el método comparativo: en sus dichos, los homosexuales y los gays casi no tenían atributos en común.

En concreto: nada podía compararse con él y con su época. De esta manera, presentaba relatos en los que se empeñaba en resaltar la singularidad de sus experiencias reactivas a la opresión, fruto de decisiones que tomaba conscientemente, a pesar de que las mismas podían terminar en fracasos o bien, en caso de ser productivas, llevarlo más allá de la proscripción social.

Osado como pocos y aún sin saber si sus estudiados gestos de resistencia podían llegar a un buen final, Tommy caminaba a tientas por la oscuridad, haciendo uso de su inteligente sentido del tacto para avanzar desafiante por los senderos del mundo que la discriminación había creado para los gays. Así, me recordaba con indisimulable nostalgia cómo, por los años de su juventud, pedía a sus amantes que pasaran a buscarlo por la puerta de su trabajo, o que se presentasen directamente en su misma oficina, y hasta se atrevía a cuestionar las órdenes dadas por el supervisor de esa dependencia de los Tribunales de la Nación, un hombre homofóbico conocedor de la orientación sexual de Tommy, a quien lo unía una pésima relación, hecho que parecía obedecer al provocador control de la información sobre sí mismo que hacía Tommy, que llevaba a que nadie pudiera dudar que era gay, pero no por lo que decía explícitamente, sino por el halo que hacía emanar de las irreverentes acciones que acabamos de describir.

Este *modus operandi* para la revelación inequívoca y al mismo tiempo ambigua de su personalidad lo repetía ante otros personajes; entre ellos, el portero del primer departamento que compró, y muchos de sus vecinos, a quienes dejaba —con la boca abierta y los ojos a punto de eyectarse de sus órbitas por la indignación— en condiciones de reconstruir con estupor incesantes desfiles de amantes.

Recuerdo cómo Tommy se regodeaba con estos recuerdos de la década del 80 al realizar una panorámica de la vida gay en los '90; parecía un general en la madurez ejercitando su memoria recordando la gesta de un desembarco en un territorio de configuración topográfica adversa en el cual, no obstante, pudo moverse con maestría; territorio que en la década del 90 ya habría sido legado, definitivamente conquistado, a la población civil.

Era inútil sugerirle que la conquista seguía o que seguían existiendo personajes similares a él. Las comparaciones que les presentaban sus interlocutores, de no ser gravemente contrastantes con las situaciones vividas en su juventud, las rechazaba de inmediato, como si en ese instante, por obra de un golpe de electricidad emanado de su cerebro, los brazos se le desprendieran súbitamente de los hombros para señalar horizontal y entrecruzadamente con las palmas de las manos todas abiertas que aquello era probable pero que la vida gay ya no era lo mismo. Provocador neto (y pienso que también nato) había sido solo él y algunos de su generación, sus sucesores; en todo caso, habrían copiado las recetas.

Cuando el VIH aterrizó en su vida, lejos de atemperarse, su ánimo experimental y provocador se incrementó. En esas circunstancias de pánico medieval creadas por la medicina y la religión, y de relaciones verticalistas entre médicos consejeros y pacientes desesperados, también Tommy avanzó a tientas y con valentía en el medio de la oscuridad. Realmente, la negativa a hundirse en tratamientos médicos

convencionales y —entre otras— la decisión de beber la propia orina (que cualquier manual de educación secundaria le habría enseñado como causal de intoxicación orgánica), eran posturas de resistencia que el tiempo volvió infrecuentes aun cuando el sida seguía sembrando la muerte y habían aparecido los primeros medicamentos alopáticos.

Tommy opuso un improvisado saber experiencial al saber tradicional de los médicos, saber que —desde su perspectiva— lo catapultaba definitivamente a la heroicidad solitaria. Según me contó (y me ratificaron otras personas) fue el único integrante del grupo *New age* que frecuentaba que adoptó esta actitud. El resto (muchos de ellos muertos con posterioridad) se entregaron de inmediato a la medicina alopática.

Era un hombre protector, autoritario y cariñoso; un amante ideal para una persona que se sintiera desamparada a causa de su condición sexual por aquellos años. Pienso que su adicción por las comparaciones tenía una finalidad que excedía la posibilidad de poner claros sobre oscuros a lo largo del tiempo. No puedo negarlo: a Tommy le gustaba sentirse un vademécum hecho persona poniendo, a disposición su capital experiencial para dar consejos a cualquiera con el fin de darle entereza a la hora de enfrentar situaciones adversas, una extraña clase de felicidad que la discriminación otorga a algunos discriminados. Complementariamente, si pensamos desde el punto de vista de los desamparados que se encontraban con una figura de ese estilo, Tommy representaba la salvación, una suerte de tibio y reconfortante refugio en donde hacer pie para enfrentar los distintos lugares que ofrecía la gran ciudad.

La carrera moral de Tommy como homosexual está caracterizada en la primera etapa por la interpretación del yo desde una clave épica como reacción solitaria ante el sufrimiento objetivo provocado por la discriminación. A su vez, esta clave épica le permite a nuestro sujeto

autopercibirse como una suerte de profeta ejemplar, esto es, un profeta que no tiene mandatos éticos ni reclama observancias, sino que ofrece a los demás un stock de instrucciones técnicas para saber cómo moverse en un entorno hostil plagado de dedos índices de activación inminente.

En efecto, el profeta ejemplar no tiene doctrina; lo que ofrece a sus seguidores son, a secas, las enseñanzas que extrae del campo puro e inmediato de las experiencias cotidianas, que podríamos resumir con el eslogan: «Ey, vos que sos gay y no te sentís bien, probá de hacer lo que yo hice solo... mirá que a mí me fue bien», entendiendo que la imagen de la soledad aludida es la condición sine qua non para la habilitación de la lectura épica de la vida.

Pero Tommy no se sostenía solo con esa imagen: el profeta —por definición— necesita un séquito ante el cual demostrar su eficiencia; para nuestro caso, un público siempre potencial (igual y distinto de él), con presuntas características comunes, sujeto a los mismos avatares existenciales y, por eso, ávido de escuchar los relatos de sus osadías.

Cabría recordar que corrían los últimos tiempos (mediados de la década del 80 y el primer lustro de los '90) de la hoy extinta «colectividad homosexual», concepto que según la tradición sociológica designa a un conjunto de individuos que, aun en ausencia de interacciones preestablecidas y contactos próximos, experimentan cierto sentimiento de solidaridad derivado de compartir un cúmulo de experiencias similares.

Tommy sabía que tenía un público cautivo. Vale la pena consignar que ese colectivo de personas, desde la restauración democrática de 1983, había comenzado a caminar con creciente libertad por las calles y a hacer uso de bares que cualquier transeúnte podía reconocer a plena luz del día o por las noches, en los que seguramente se contaban las penurias vividas en la era de las detenciones policiales

sistemáticas. Miles de vidas cortadas por la misma tijera, insumo indiscutible para la constitución de un colectivo social, aunque al mismo ya no le restara mucho tiempo.

En términos físicos, Tommy estuvo cerca de la colectividad. No me parece casual que haya comprado su primer departamento a escasas cuadras del lugar en que la misma se hacía visible y morfológica por las noches: la Avenida Santa Fe en su tramo del Barrio Norte de la ciudad de Buenos Aires. En esa atmósfera urbana, deliciosamente perversa, en la que todo era visible para los entendidos, Tommy se sentía como pez en el agua; capaz de explicar la hipercodificación de ese pequeño cosmos a todo quien se lo solicitase, en especial a los muchachitos muy jóvenes, por quienes ya sentía predilección.

Como conclusión, notemos que la constitución, la afirmación y la estabilidad del yo de Tommy —y aquí no existe contradicción alguna sino la fuerza implacable de ciertos mecanismos sociales— dependieron en aquel entonces, de la reproducción de la discriminación a su yo y a su colectividad. Su preciada ejemplaridad fue la resultante de una suma de actos «en contra de». Para la mayoría de los sujetos, la unidad de sí mismo se produce cuando las propias imágenes de sí y las de los otros coinciden en armonía; resulta obvio —sociológicamente hablando— que no es dable esperar lo mismo en el caso de las personas estigmatizadas.

Para muchas de ellas, su misma conciencia del ser no es sino la experiencia de las evaluaciones que les han hecho los otros y que los inducen a adoptar ciertas imágenes y evaluaciones de sí mismos (por lo general devaluadoras) tenidas como propias.

Con una clarividencia espontánea, Tommy estuvo desde el principio consciente de esta tentativa de colonización del alma y optó por anular del plural universo de las expectativas, las que la sociedad mayor depositaba sobre él, osada operación celebratoria de su condición de díscolo sexual. A partir

de entonces y para todos los casos, las expectativas de rol genuinas de Tommy quedarían circunscriptas al mundo gay.

Pero la profecía ejemplar pronto tocaría el final. Recuerdo que una noche mientras comíamos pizza en la vereda de un restaurante sito en la avenida de la extinta colectividad, Tommy, a esa altura muy empapado por los razonamientos de filiación *New age*, me confesó con el mismo tono marcial de siempre que la sensibilidad que él tenía no habría existido de no haber sido gay y de no convivir con el VIH. De inmediato, quien escribe, asimismo extrañamente subyugado por su propia condición de víctima social, asintió estúpidamente, bajando y subiendo la cabeza, levantando las cejas y abriendo los ojos hasta el límite, como para dar más veracidad a ese dislate de reminiscencias teleológicas que apestaba el aire: la discriminación y el sufrimiento como estado de gracia social del que podían disfrutar unos pocos seres humanos que pasaban a integrar una estirpe fantástica.

En efecto, Tommy estaba entrando en una nueva etapa de su carrera moral, la etapa de la hidalguía social y la profecía ética, desde mi punto de vista, la más perfecta desde el punto de vista de la discriminación.

DISCRIMINACIÓN, HIDALGUÍA Y PROFECÍA ÉTICA

Tommy fue uno de los tantos tipos de hijos sociales que supo crear la discriminación generalizada hacia los homosexuales. Si —por un lado— masivamente existían las figuras del gay «tapado» o del gay paranoico, ambos inundados por una angustia paralizante a la hora de enfrentar las relaciones con el mundo social, por otro existía esa figura solitaria de la que Tommy comenzó a ser una encarnación: la del hidalgo de la discriminación: un sujeto que lejos de renegar de los accidentes biográficos que le produjo la discriminación, los utiliza

para crear una imagen de sí directamente ligada a ellos aunque, al mismo tiempo, triunfal y superadora de todos ellos. Si abrirse a los codos un camino para la buena vida era la única estrategia de sobrevivencia digna, el hidalgo de la discriminación creía que de esa necesidad emanaban necesariamente virtudes que deberían reconocerle los demás.

A medida que transcurría el tiempo, Tommy remarcaba tanto su aptitud para trascender la opresión como la carencia que la mayoría de sus pares tenía de la misma. De aquí que también me interese resaltar la noción de la hidalguía para separar la figura de Tommy de las otras que mencioné.

Veamos, entonces, que manejamos dos sentidos de la hidalguía: hidalgo como hijo de algo, quiero decir, como producto «objetivo» de algo (un tipo de homosexual producto de aquella discriminación), pero, paralelamente, hidalgo como representación, como imagen «subjetiva» de uno mismo (Tommy no se sentía igual a los demás, se sentía superior a los gays).

El mantenimiento de esta imagen tuvo consecuencias que merecen resaltarse. Para esta clase de sujetos, la ley de la gravedad social pareciera regir solo a partir del autoun-gimiento en hidalgo, no pudiendo concebir su yo «positivamente» ante la inexistencia de la condena social; asimismo, el autoun-gimiento los posicionaría en un presunto estado de superioridad moral en relación con los demás, que no serían como ellos ya que gravitarían gracias a la condena pero «negativamente».

Y por último, lo más importante: no me parece descabellado proponer que la figura del hidalgo es subsidiaria del renovado entendimiento de que el sufrimiento constituye una escuela de la que egresan victoriosos campeones morales.

De aquí a la ansiosa expectativa de que los otros dispensen al campeón moral algún gesto de reconocimiento y gratitud por los servicios prestados (porque reaccionar en solitario ante la opresión daría en el futuro beneficios colectivos),

existe solo un paso. Pensemos por un momento en todas las piezas que deben moverse en el inconmensurable engranaje social para que un personaje como Tommy mantenga el equilibrio emocional.

Compartimos muchas vacaciones, mayormente, escapadas a la ciudad balnearia de Mar del Plata (recordado punto de levante durante el verano), o en apretados recesos laborales el resto del año. Hasta hace aproximadamente cinco años, la Playa Chica era el sitio preferido por los gays. En realidad, no existe tal playa: el lugar es un pintoresco peñasco poblado con rocas caprichosamente distribuidas entre las que, entre otros menesteres, se podía tomar sol. La frecuentamos en la década del 90. Llegábamos pasado el mediodía.

Tengo la sensación de que caminaba al lado de un arquitecto o de un ingeniero civil que realizaba una visita disciplinaria al lugar para interiorzarse de la marcha de las obras (de sus obras), y de quien yo solo podía aspirar, en el mejor de los casos, a ser su asistente. Para colmo, las particularidades físicas del lugar fijan aún más mi sensación: los concurrentes que ya estaban instalados podían divisarse desde un sendero que existe arriba, tarea a la que se entregaban los recién llegados, improvisando viseras con las manos, con el fin de realizar un diagnóstico sobre cuál era el mejor lugar para tenderse. El mundo chico de la Playa Chica quedaba abajo, más morfológico y visible que nunca.

Pienso que Tommy no improvisaba la visera para realizar un diagnóstico, o que si lo hacía era con otro fin: el de corroborar la paulatina concreción de un plácido cosmos que —estaba convencido— lo había tenido a él como ideólogo y hacedor principalísimo, como si desde las alturas pudiese recorrer, a medida que giraba altivamente el cuello, el mundo que había salido de sus manos.

Todos los años me recordaba que en la década del 80, recién reinaugurada la democracia, la policía lo había

llevado detenido desde allí hasta una comisaría porque realizaba nudismo. No le era menester levantar el tono de voz para recordarlo ni cargar el relato con elementos dramáticos, pero lo hacía de un modo que dejaba claro que episodios similares ya se parecían a fotogramas de alguna vieja película en blanco y negro, y que las personas que veía tendidas ahí abajo sobre las rocas podían tenderse más tranquilamente todavía, como si sus pretéritos arbitrios épicos las hubieran liberado de esa y otras amenazas en ciernes.

Había que verlo llegar a la playa: bello y esbelto a sus cuarenta y pico de años, con sus bigotes tan de moda, usando un insinuante slip de competición y sonriendo con una inolvidable mueca de tierna superioridad festiva a diestra y siniestra a cuanto joven gay se le cruzara por delante en los senderos, a pesar de que tantísimas veces las miradas parecían no registrarlo. Si era así, él se concentraba para encontrarlas con una perseverancia única. No era infrecuente que Tommy se detuviese en el camino, veinte metros antes, clavando la mirada en los ojos de un joven que se acercaba, esperando el instante volcánico del cruce o que, de no torcer su indiferencia, lo siguiera hasta el final, aunque sea para sacarle una sonrisa, como me decía sonriendo después. «¿No te cansás, Tommy?» le preguntaba absorto, «¿De qué?» me retrucaba, desafiante, con fingida cara de nada.

Estoy convencido de que Tommy esperaba de esos jóvenes algo así como un gesto de reverencia: estaba tan compenetrado con su imagen de hacedor homosexual del mundo gay que entendía que si un miembro de la colectividad estaba cerca suyo, debería estar dispuesto a modificar su displicencia entrando en franco trato con él por el solo hecho de percibir que tanto el uno como el otro pertenecían al mismo grupo (o «eran del palo», como se decía), algo que seguramente había aprendido cuando él era joven, en los años del ostracismo. En la década del 90, ese tácito carácter *frátrico*

de las relaciones sociales homosexuales seguía vigente para regocijo de Tommy y de muchos de nosotros.

Sus diagnósticos y esperanzas relacionales no se reducían a las estancias en la Playa Chica, se repetían al caminar durante los años 90 por las calles del semigueto gay de la ciudad de Buenos Aires o yendo a una discoteca.

Por otra parte —o mejor, concomitantemente— la imagen de integridad que proyectaba lo comprometía a más y más diagnósticos y predicciones que excedían la evolución cotidiana del mundo gay. Un tiempo después de su conversión a la *New age*, luego de enterarse que tenía el VIH, esta actitud se agudizó al infinito, hasta convertirse en una manía, y comenzó a experimentar una metamorfosis pedagógica difícil de soportar para varios de sus amigos: había pasado de ser aquel consejero práctico en temas de vida cotidiana y sexualidad a ser —literalmente— un evangelizador respecto de todos los temas que pueda imaginar el lector, desde la dosificación calórica de las dietas hasta el acompañamiento de la respiración, desde los mejores discos de Mina hasta la lectura correcta de Proust («¿no lo leíste?», me preguntaba), o desde la ciudad más hermosa del mundo para visitar hasta la revista de actualidad política más seria. Es más, comenzó a realizar interpretaciones macroscópicas de la sociedad, la clase política, los regímenes de gobierno, la familia, los vínculos de pareja, y miles de etcéteras; todas sesgadas por su teoría «homosexual» de la construcción de la realidad, la cual —además— le posibilitaba desplegar su nueva afición por las imputaciones morales.

Con respecto a los vínculos de pareja, una vez afirmó delante de una de ellas que él era libre de ir solo e inopinadamente a Río de Janeiro cuantas veces quisiera y que era obvio que allí iba a buscar sexo. Afirmaba que ante su transparente declaración, el muchacho no debería más que agradecer y ante sus tristes escenas de celos, respondía que

pronto se le pasarían las ensoñaciones románticas porque, en realidad, eran producto de discursos que estaban de moda en aquella actualidad. Siempre tengo presente cómo sonreía al decirle «ya te vas a dar cuenta, nene»: para Tommy, la «vida gay» tendría que seguir existiendo como la «vida homosexual», es decir, como un todo diferenciado que esos discursos románticos no representaban bien y «nene» era la imputación moral más diminuta que se podía destinar con indulgencia a alguien, porque estaba destinada a un ser que aún no sabía nada de lo que le esperaba por el solo hecho de «ser gay» con sus vínculos de pareja.

Con respecto a los regímenes políticos, una noche, en el marco de una cena, no sé de dónde sacó energía para encarar a la audiencia (toda gay, con excepción de una amiga), para convencernos de que el escritor Reynaldo Arenas, si bien fue mártir del régimen cubano, no había puesto mucho de sí para comprender la naturaleza profundamente humanista del mismo, que más valdría que tuviésemos cuidado de no caer en confusiones porque «el único enemigo de los gays es el imperialismo», y que si en los albores del nuevo milenio había dejado de perseguirnos era porque sus empresas habían advertido que nos poníamos todo el salario sobre el cuerpo: comprándonos buena ropa, yendo a los gimnasios o realizando costosos tratamientos. El remate corroborativo de estas hipótesis era la remarcación del carácter «frívolo» de la nueva generación gay formada por esos jóvenes de gimnasios que —valga la paradoja— tanto lo derretían.

Era evidente que a esa altura, sin saberlo, Tommy se había convertido en un militante que le hablaba a la sociedad gay desde una plataforma homosexual imaginaria de incontables centímetros de espesor.

Llegados a este punto, quisiera resaltar los atributos de esta segunda etapa de nuestra carrera moral. En principio, cabe puntualizar que constituye una profundización de la primera.

Luego de cubrir su sufrimiento con un manto de epicidad —etapa clave para la constitución, la afirmación y la relativa estabilidad del yo— vendría el segundo momento de la hidalguía social, que implicó, en términos identitarios, la madurez, la expansión y el asentamiento de ese yo, y en términos psicológicos, la producción de un sinnúmero de racionalizaciones.

Como complemento, también sobrevendría una visión de las cosas tributaria de una teoría homosexual de explicación del mundo, no exenta de un alto sentido normativo que reclamaba grados importantes de observancia. A partir de ese momento —desde la perspectiva de Tommy— la forma en que todos ponderaban la propia vida, el mundo y sus contornos debía responder a un sentido determinado, unitario y sistemático —como para los profetas éticos, que anuncian una doctrina para que un mundo corrompido y alienado arregle sus conductas.

Cabe notar aquí que aquel consejero práctico, que extraía su autoridad del campo estricto de la experiencia, se había convertido casi en un moralista (a menudo malhumorado) cuyas enseñanzas no se referenciaban necesariamente en ella, como si los dichos de nuestro sujeto se remitiesen solo a seguir alimentando aquella lega teoría homosexual del mundo, que, a su vez, era el combustible de su estabilidad emocional.

Esta segunda etapa se caracteriza por una fuerte sobreadaptación de nuestro sujeto a la imagen de sí mismo forjada mientras resistía a la discriminación. Un gran problema para el que Tommy no encontró solución porque no llegó a considerarlo —justamente— como un «problema». Si con anterioridad había anulado saludablemente cualquier expectativa que la sociedad mayor pudo depositar sobre él (en el sentido de que nada esperaba de ella y, a su vez, ella nada tenía que esperar de él), ahora comenzaba aplicar el mismo ideograma al mundo gay de nueva generación, anulando por poco valiosas las nuevas expectativas que otros

gays tenían sobre el mundo y la vida, expectativas heredadas de las profundas transformaciones que la colectividad ya estaba experimentando por entonces al comenzar a atemperarse la discriminación en el marco de un proceso social de transparentación de la cuestión gay.

Como último comentario, consignemos que existe algo pavoroso en esta sobreadaptación. En los hechos, un sujeto discriminado devenido en hidalgo y profeta ético, no puede tolerar las coyunturas, no puede vivir sin la discriminación: si esta llegara a atemperarse o desaparecer, a la criatura le habrían usurpado esa identidad que le costó tanto construir. Si llegaran a darse esas condiciones, el yo se derrumbaría. Quisiera reflexionar sobre este importante tema en la descripción de la tercera y última etapa de la carrera moral.

EL PROFETA SIN TIERRA FIRME: RECONOCIMIENTO SOCIAL Y ORFANDAD

Al comenzar el nuevo milenio, en Buenos Aires, la superficie de la plataforma desde la que Tommy observaba el mundo comenzó a agrietarse, hasta producirse un conjunto de orificios que comprometían la forma en que venía gravitando socialmente.

Si mantenemos la metáfora topográfica, podemos decir que aquel compacto e insular mundo gay de la década del 90 se asemejaba cada vez más a un archipiélago que hacía imposible la reconstrucción de su unidad pretérita, como si ese territorio hubiera sido atravesado por torrentosas corrientes acuáticas que no habrían de retirarse.

Para retomar la veta sociológica, diremos que la homosexualidad en tanto «colectividad social» se estaba extinguiendo y, en su lugar, comenzaba a aparecer la gaycidad y, con ella, posibilidades de derroteros biográficos heterogéneos,

inimaginables en el período homosexual, lo cual —a su vez— abría las puertas a un proceso de categorización social.

Ya lo dijimos, en las Ciencias Sociales, se designan como categorías sociales aquellos agregados de individuos que tienen ciertas características comunes (la edad, el sexo, las pautas de consumo o la condición profesional o laboral) con relativa independencia de las interacciones y que no están necesariamente orientadas por normas, valores compartidos o sentimientos anclados de solidaridad; todo derivado de otro sentimiento: el de pertenencia involuntaria a una entidad mayor y diferenciada al interior de una sociedad.

En el inicio del nuevo milenio, el mundo gay presentaba un estado de cosas agudamente trastocado: por un lado, las organizaciones gays cosechaban cada vez más éxitos en el campo de lucha político-estatal y lograban persuadir a importantes porciones de la sociedad sobre los efectos nocivos de la discriminación; por otro, los límites de aquel mundo homosexual visible por las noches en el tramo de la Avenida Santa Fe del Barrio Norte fueron abolidos por una infinidad de emprendimientos empresarios que llevaron a que los gays circularan menos por las calles y que acudieran más a lugares cerrados esparcidos por la ciudad entera; asimismo, la astucia empresarial se preocupó por proveer a esos locales de contornos tan precisos como para lograr deshacer el presunto carácter monolítico de las clientelas que acudían a los pocos lugares disponibles desde la segunda mitad de la década del 80, inaugurando una lógica de distinciones basadas con frecuencia en causales de pertenencia socioeconómica; y por último, los medios masivos de comunicación —en especial, la televisión— adoptaron a la gaycidad —no así al lesbianismo y sí (aunque en clave distinta) a las travestis— como tema fetiche para toda clase de emisiones, desde las telenovelas hasta los programas de opinión política, llegando a momentos de real saturación que, sin embargo, tuvieron

como efecto la metabolización y la reducción de la extrañeza de la cuestión gay en los grandes centros metropolitanos.

El corolario más impresionante de las circunstancias aludidas fue —en términos comparativos— el declive de la hipercodificación del mundo homosexual y de la figura del homosexual. Efectivamente, allí donde antes cabía encontrar un auténtico mundo concentrado en unas pocas manzanas a la redonda, después correspondió encontrar apenas uno de los tantos mundos de sociabilidad posibles, y no es de poca trascendencia aclarar que esos nuevos espacios obedecían a una lógica relacional que comenzaba a no eludir los contactos mixtos entre gays y no gays. Allí donde antes se podían predecir matemáticamente las penurias cotidianas que sufriría una persona gay, el escaso tiempo transcurrido bastaría para demostrar que, en el nuevo milenio, la consumación de muchas de ellas entraban en un orden de probabilidad medianamente implacable. Por último, allí donde antes eran predecibles problemas relacionales con los heterosexuales (en los ámbitos laborales o en el vecindario), en la actualidad, son esperables situaciones de ambigüedad o de mediano reconocimiento.

Quisiera dar a entender con la suma de estos claroscuros la idea de la «deshipercodificación» del mundo homosexual (lo que no es sino la contracara del proceso de «desdiferenciación» social que implica la gaycidad): si la sociedad mayor no ataca como antes, si sus veredas ya no son el equivalente de un campo minado y si muchos de sus integrantes no entran en pánico ante la presencia gay, entonces los infalibles sistemas de «santos y señas» de la sociedad homosexual ya no son necesarios, o, dicho puntualmente para los fines de este escrito: serían todas las experiencias y todo el saber de Tommy lo que esas circunstancias volverían innecesarias como punto de referencia.

La hipercodificación de las relaciones sociales homosexuales fue el correlato necesario de la experiencia de la

clandestinidad. En sentido estricto, el recetario práctico de Tommy —eso que denominamos su «capital experiencial»— estaba conformado por asertos que su experiencia había validado para moverse con cero grado de riesgo dentro del mundo de la clandestinidad, asertos del tipo: «si querés levantarte tal clase de tipos, anda por allí, no por allá» o «si querés evitar tal o cual problema en el trabajo, más te vale hacer “a” que “b”», en suma: «hacé ésto, no aquello... yo sé porque te lo digo».

Pero, además, tendríamos que hacer una aclaración: para Tommy (y quien sabe para cuántos homosexuales de su generación) la experiencia de la clandestinidad y la opresión corrió paralela a la experiencia de la fraternización, y ambas operaron como insumos para esa especie de profecía ética de los oprimidos sexuales que describimos en la etapa anterior de la carrera moral.

Deseo proponer ahora que la era del reconocimiento social que supuso la gaycidad (y no entraré aquí a «medir» el grado ni la calidad de ese reconocimiento) privó de verosimilitud a los asertos de Tommy (que estaban anclados en experiencias que mayormente ya no tenían lugar) y —a su vez— que esta anhelada era del revés (para los gays de nueva generación) volvía innecesaria una ética existencial de resistencia como la suya... demasiada privación para un sujeto que había construido su yo en sentido inverso y en otro contexto.

En el nuevo milenio, Tommy fue a vivir a un departamento situado aún más cerca (exactamente a dos cuadras) de la avenida de la colectividad, pero la misma ya no era tan visible y se estaba extinguiendo. Ya había pasado los 50 años de edad.

Caminar por las noches durante la semana prácticamente no la diferenciaba de cualquier otro lugar. No porque no hubiera gays, que los había, sino porque algo de la energía colectiva propia de la clandestinidad que funcionaba como condición casi necesaria y suficiente para los levantes y la sociabilidad, ya se había retirado de las calles.

Durante los fines de semana era innegable que podían encontrarse infinidad de gays, pero el escenario tenía en su conjunto una configuración que a Tommy no le agradaba. En efecto, los más jóvenes parecían esparcirse por la ciudad en otros imanes libidinales y los gays más grandes parecían concentrarse en las pocas cuadras de siempre. Pero si Tommy se acercaba a alguno de esos nuevos puntos, tampoco experimentaba buenas sensaciones, no solo porque generalmente regresaba solo a su casa, sino también porque le desagradaba la mixtura humana del lugar que hacía que gays y no gays —o que gays, no gays y travestis— estuvieran juntos.

Estoy seguro de que Tommy tenía las mismas sensaciones cuando llegábamos a la Playa Chica en los últimos años. La playa había pasado de ser el punto de levante obligado en los '80 y los '90 a ser solo una opción porque —al igual que en Buenos Aires— aparecieron otras posibilidades, porque la inteligencia empresarial había habilitado otros lugares, o por el hecho de que tantos gays prefirieran otro lugar cualquiera para vacacionar, no caracterizado necesariamente por marcadores gays.

«¿Dónde se habrán metido?», me preguntaba refiriéndose a los homosexuales, al ver algunos lugares de siempre desiertos, pero también al ver los otros lugares (los de siempre o los nuevos) repletos de personas homosexuales y gays distintas a las que él imaginaba encontrar.

El malestar de Tommy crecía irrefrenablemente, a un punto tal que comenzó a no frecuentar más esos lugares. Comenzó a entregarse compulsivamente al nuevo mundo de los chats y los contactos telefónicos para conseguir jóvenes que citaba en su nuevo departamento. Era en vano sugerirle que los citara en un hotel alojamiento; si alguien lo hacía, respondía con voz estridente que la suya era una vida de intensidades que no iba a dejar a un lado. Y si se le sugería que el antiguo mundo de la delincuencia anexo al mundo de

la prostitución masculina para varones se había mudado a los espacios electrónicos para fijar sus centrales de operaciones y que ello representaba un peligro, Tommy redoblaba su apuesta diciendo que podía controlar todas las variables y que su poder de seducción (en el que incluía obsesivamente el tamaño de su pene) podía determinar localmente encuentros sexuales exentos de peligros.

La brújula de Tommy se había roto.

Entre 2003 y 2005 fue atacado cuatro veces en su departamento. En uno de nuestros últimos encuentros me relató la anteúltima vez (que implicó una terrible golpiza y una cirugía reconstitutiva en la zona de una de las cejas): había conseguido un muchachito en la Avenida Santa Fe, el cual una vez en el departamento recibió un llamado en su celular y le dijo al dueño de casa que era un amigo que quería unirse sexualmente a ellos en ese momento. Tommy no dudó en decir que sí. Un allegado me contó los pormenores de otro de los episodios: salido de una línea telefónica, el amante convidó a Tommy con un trago que había preparado mientras este permanecía en la cama, luego del encuentro de los cuerpos. Tommy despertó al día siguiente y descubrió que le habían robado su sofisticado equipo de sonido y las costosísimas colecciones de compactos que posteriormente recuperó intacta —pagando una fortuna— al encontrarla de casualidad a la venta en un puesto de ventas callejero de la ciudad de Buenos Aires. «¿Vos nunca te fijás quién te da de comer? ¿Por qué te llevás cualquier cosa a la boca?», me contó que le dijo el allegado.

No quiero seguir con el relato. Es momento de finalizarlo y presentar la caracterización de la última etapa de la carrera moral, caracterización que debería aportar algo para entender cómo un sujeto que fue experto en la reducción cotidiana del riesgo, se colocó en el podio de la vulnerabilidad más extrema.

Al principio, habíamos dicho que la noción de «carrera moral» nos interesaba porque nos permitía analizar el sistema de imágenes con que el yo se juzga a sí mismo y a los demás, y porque podíamos estar atentos en todo momento a la relación individuo–sociedad.

En la primera etapa nuestro sujeto construyó y afirmó su yo en clave épica como fruto de su ánimo experimental reactivo a la opresión; posteriormente (como afirmamos para la segunda etapa) su yo se asentó, se expandió y se sobreadaptó a esa promovida imagen de resistencia.

En ambas operaciones tuvieron un papel fundamental tanto las experiencias biográficas de Tommy como las de los otros. Justamente, si Tommy lograba ascendiente sobre el público era porque todos venían de un mismo mundo experiencial, lo que lo diferenciaba era su demostrada capacidad (que le gustaba tanto transmitir) para vivir relajado en aquel mundo contracturante.

Existió aquí una lógica especular que nada tuvo de complicada, porque todos podían ver cosas en gran medida similares en los otros y en sí mismos. No importa aquí si presuntas o reales, lo que vale señalar es que un contexto de discriminación instala una lógica cognitiva de adscripciones y de atributos bastante fijos que permite el conocimiento y el reconocimiento entre los sujetos. Así Tommy construyó la identidad de su yo, percibiendo cada uno de los componentes de su entorno en clave adscriptiva o tipificada, como dirían los fenomenólogos.

Pero cuando ese entorno cambió, Tommy comenzó a sentirse un hombre sin historia o —lo que sería similar para explicar la desestabilización emocional de su persona— que su historia no le interesaba a los hombres.

Lamento no tener conocimientos para explicar por qué una vez pasado los 50 buscaba excluyentemente a los gays más jóvenes: aquellas personas que no se interesarían por

su historia, que no podrían funcionar sino como agentes refutadores de sus cosmovisiones ya que provenían de un mundo experiencial distinto al de él y que, por ello mismo, no podían dar crédito a sus relatos ni necesitaban sus consejos; gays de nueva generación cuya percepción estaba signada por un nuevo orden de lo pensable que incluye ensoñaciones optimistas con respecto —por ejemplo— a constituir una pareja estable, o a realizar una vida familiar o laboral como la de la mayoría de los miembros de la sociedad, ensoñaciones ante las que Tommy respondía con ese clásico: «Ya te vas a dar cuenta, nene». Un juego especular de refutaciones complicado y peligroso.

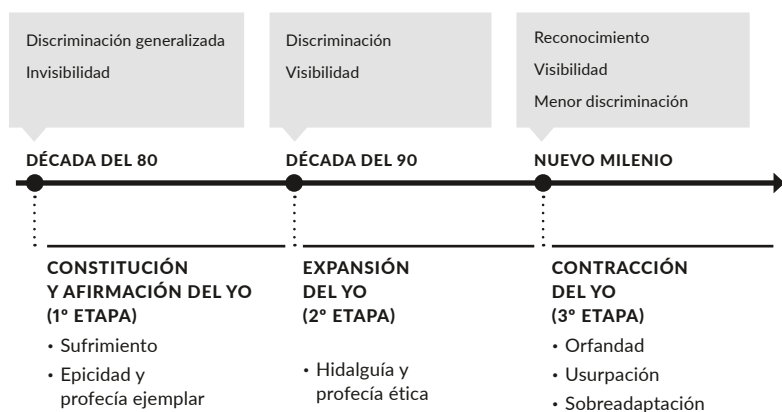
Sea cual fuere la causa, sostengo que en la última etapa de la carrera moral de Tommy, este sufrió una pérdida masiva de recursos para la estabilidad emocional al encontrar (y buscar inconscientemente) personas que contradecían su postura ante el mundo (jóvenes almas gays que no habían sido maltratadas).

Entonces, aquel sujeto que había vivido en un proceso sostenido de expansión del yo entró en un proceso traumático de contracción, minimización y descrédito del yo. El correlato macrosocial de esta metamorfosis individual fue la transformación de la homosexualidad en gaycidad, circunstancia que lo llevó a padecer la insoportable sensación de que hoy por hoy, en algunos aspectos y en algunos lugares, algunos gays pueden sentirse algo iguales a los demás. Nuevamente, aquí no me interesa el carácter imaginario o real del último sentimiento, lo que interesa remarcar es que pensar esa sola posibilidad taladró la estabilidad emocional de Tommy, una persona homosexual que no pudo vivir con la discriminación y por eso se las ingenió para combatirla de miles de maneras, pero cuya vida se complicó cuando comenzó a comprobar que se estaba transformando y —tal vez— imaginando que la discriminación podría llegar a no existir. Tal

la silenciosa y demoníaca vocación diferencialista que la discriminación alguna vez ancló en su psiquis.

Trágicamente, fueron los delincuentes homofóbicos los encargados de devolverle la sensación de que no era igual a los demás. Él los fue a buscar. Y la explicación sociológica de esa búsqueda —que aún hoy personalmente me perturba—, ha sido la principal motivación para escribir lo que acabamos de leer.

LA CARRERA MORAL DE TOMMY



Los peregrinos a la ley *Una tipología sobre discursos de expertos, jueces y legisladores en torno a las demandas LGTB y al matrimonio igualitario¹*

Mi objetivo es presentar, en forma de «tipos ideales», cuatro discursos sobre las demandas lesbiana–gay–trans–bisexual (LGTB) —en particular, la del matrimonio igualitario— sustentados por expertos no estatales y actores políticos estatales de Argentina, desde la reapertura democrática de 1983 y hasta la sanción del matrimonio igualitario en 2010. Si bien haré algunas precisiones temporales, las mismas no deben ser tomadas como indicativas de un sentido cronológico, ya que veremos cómo, aún hoy, se pueden encontrar elementos de cada uno de los discursos en las intervenciones políticas.

Todos los discursos, más allá de las representaciones distintivas con que visualizan la cuestión LGTB y el matrimonio igualitario, hacen uso de un mismo concepto: la tolerancia, y lo hacen otorgándole significados y alcances distintos. Por eso, a medida que presento cada discurso, me detendré especialmente a resaltar el lugar ocupado por ella. Antes ofreceré algunas referencias conceptuales provenientes de la filosofía

¹ Este escrito se enmarca en el desarrollo del proyecto «Políticas de y políticas hacia la diversidad sexual. Un estudio de las tensiones de su definición a través del tránsito de las reivindicaciones de la esfera social a la esfera institucional en Argentina (1983–2007)», UBACyT S446, dirigido por Ernesto Meccia. Originalmente fue publicado en Clérico y Aldao (2010).

política que tensionan la compatibilidad de la tolerancia con la política de la diferencia.

Como última aclaración: los discursos que presentaré —en tanto tipos «ideales»— son solo «herramientas» para analizar los discursos «reales» sobre la cuestión LGTB y el matrimonio igualitario que —por definición— son distintos de ellos o, por lo menos, no son exactamente iguales. Así, los tipos ideales no constituyen una «exposición» de la realidad (aunque pueden ayudarnos a realizarla) ni tampoco representan una «hipótesis» sobre la realidad (aunque pueden ayudarnos a formularnos algunas). Sin dudas, los discursos de cada experto, legislador o juez contienen, la mayoría de las veces, elementos cruzados de varios discursos. En este sentido, la utilidad del método del tipo ideal consiste en que puedan «especificarse» las características de cada discurso real luego de la comparación con cada discurso del tipo ideal (Weber, 1993).

LA TOLERANCIA COMO «COSA BUENA»

Los promotores de la tolerancia sostienen que toda estrategia de promoción humana puede desarrollarse en un contexto jurídico, político y social que la garantice; en el sentido de que si primero hay tolerancia, posteriormente todo lo humanamente deseable se vuelve hacedero. Michael Walzer es uno de los intelectuales contemporáneos más renombrados que se inclina por la promoción de la tolerancia, entendiendo que es la única política que toma de modo serio y realista la existencia de la diversidad cultural en un sentido amplio. Walzer (1998) define la tolerancia como un conjunto de actitudes y prácticas que posibilitan la «coexistencia pacífica» en una misma sociedad de grupos de distinta filiación cultural. Este resultado hace que sea —intrínsecamente— una «cosa

buena» (Walzer, 1998:16). Pero, al mismo tiempo, lamenta que el pensamiento posmoderno «con frecuencia la subestime como si (la tolerancia) fuera lo menos que podríamos hacer por nuestros conciudadanos, la mínima expresión de aquello a lo que tienen derecho» (Walzer, 1998:13).

Para este razonamiento —entonces— no corresponde afirmar de un posmoderno que sea un tolerante. Esta cualidad tiene que ser aplicada a otra clase de personas. Para llegar a identificarlas, Walzer imagina un conjunto de situaciones en las que se puede decir que es válido hablar de la práctica de la tolerancia con excepción de la última, en la que es válido referirse a un ánimo multiculturalista o diferencialista, que por definición —repetimos— califica de posmoderno.

Primero, argumenta este autor, podemos hacer un poco de memoria. Desde hace mucho tiempo, la historia nos muestra un escenario repetido: en un territorio existen religiones rivales con convicciones éticas irreductibles. Esta circunstancia fue propia de los orígenes de la tolerancia en la reflexión filosófica; la práctica política llevó a una «aceptación resignada» (Walzer, 1998:25) de las diferencias culturales para mantener la paz: «Durante años y años los pueblos se han matado unos a otros y, por suerte, finalmente se inició cierto agotamiento: a esto le llamamos tolerancia» (Walzer, 1998:25).

En una segunda situación, tenemos que imaginar a una sociedad que adopta el lema «Toma todos los tipos y variantes de cosas para hacer un mundo»; esa sociedad está reconociendo con madurez que es infantil y poco civilizado tener la esperanza de que todo el mundo sea igual a uno mismo. En este caso, no se tiene una aceptación a regañadientes de lo diverso como en la situación anterior, sino una especie de actitud prudente y relajada «indiferentemente positiva ante la diferencia» (Walzer, 1998:25); aunque debe advertirse de inmediato que la diferencia «está» pero no es promovida por esta postura, que es también una actitud de tolerancia.

En la tercera situación, la mayoría de los habitantes de un lugar cualquiera tienen la convicción de que las minorías o los recién llegados deben ejercer legítimamente sus derechos, independientemente de que no les agrade la manera como lo hacen y de que su modo de vida, en términos generales, no les parezca paradigmático desde un punto de vista normativo. Hay que abstraerse de reputar y/o actuar en contra de todo lo que no agrade a la mayoría, poner un velo de ignorancia sobre ello hasta olvidar lo desagradable, si es posible, porque existen cuestiones «de principios de no intromisión» que vale la pena respetar en una sociedad civilizada. Esta es otra forma de tolerancia y la misma es posible gracias al «estoicismo moral» de las mayorías (Walzer, 1998:26).

Por último, existe una cuarta situación sustantivamente diferente que marca el fin de la posibilidad de aplicar el concepto de la «tolerancia». Si en una sociedad nos encontramos con la actitud permanente de dar cabida a la diferencia y/o de promoverla, no podrá decirse de ella que sea tolerante. Esa sociedad tiene un ánimo multiculturalista o diferencialista; por lo tanto, queda fuera del estudio de la práctica de la tolerancia:

Y, aún más lejos en esa gama, nos encontramos con la admisión entusiasta de la diferencia, bien sea una aprobación estética, si la diferencia se toma como expresión cultural de la amplitud y diversidad de la creación divina o del mundo natural; o bien una aprobación funcional, como sucede con la defensa liberal del multiculturalismo, si se considera que la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano, un desarrollo que ofrece individualmente a hombres y mujeres las diversas opciones que hacen significativa su autonomía. Quizás esta última actitud quede fuera de mi investigación: ¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo? Si quiero que los otros estén aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no es que tolere la otredad sino que la defiendo. (Walzer, 1998:26)

Entonces, ¿de quiénes corresponde decir que son tolerantes? Para Walzer, son tolerantes todas aquellas sociedades o personas que «admiten un espacio para quienes tienen ciertas creencias que ellos no adoptan, para quienes realizan determinadas prácticas que ellos no quieren imitar; con todo lo amplia que sea su aprobación de la presencia de otros en el mundo» (Walzer, 1998:26).

En otras palabras, son tolerantes aquellas personas que «coexisten con otros que siguen siendo algo diferente de lo que ellos conocen, algo extraño y lejano. De todas las personas que sean capaces de hacer eso, diré que poseen la virtud de la tolerancia» (Walzer, 1998:26).

Notemos cómo en las tres primeras situaciones la práctica de la tolerancia posee un halo negativo, en el sentido que entiende la negatividad el liberalismo político clásico: esta negatividad está en el origen de los famosos «derechos negativos» (de asociación, de expresión) que se han plasmado en muchos textos constitucionales, incluido el de nuestro país. Así, la tolerancia permitiría la no intromisión del Estado en la vida de los individuos y de los grupos minoritarios bajo el siguiente recetario de deberes y derechos: el deber de un Estado tolerante es mantener la neutralidad valorativa, derivado de otro deber que es el de hacer abstracción de las distintas concepciones culturales que existan en la sociedad que le toque gobernar; en contrapartida, los tolerados tienen el derecho a ejercer negativamente un conjunto de derechos, derechos que tienen que entender como correlativos al deber de no reclamarle al Estado que les dé algo más, porque esa cesión implicaría la ruptura de la neutralidad valorativa que —justamente— está en el origen de los derechos que poseen.

A continuación, presentaremos cuatro discursos sobre la cuestión LGTB y sus reclamos, elaborados por distintos actores políticos estatales y no estatales, tratando de detectar qué especial tonalidad dan a la práctica de la tolerancia.

DISCURSO DEL DESCONOCIMIENTO

Es el de la Iglesia Católica (y de otras religiones de Argentina, tanto tradicionales como nuevas), reacio al liberalismo político y a las intervenciones del Estado en materia sexual. Este discurso entiende como antinatural a la sexualidad alejada de la procreación. Distingue la «tendencia» (innata) a la homosexualidad de los «actos» homosexuales, siendo la primera digna de tolerancia y los segundos un «pecado», ya que implican una elección que puede evitarse. Asimismo, exhorta a los legisladores católicos a que nunca reconozcan las iniciativas de ciudadanía no-heterosexual, debido a que «se asocian a un orden objetivamente desordenado» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003). Desde esta objetividad, entiende, «desde la razón iluminada por la fe», que «puede que los homosexuales no sean culpables» de lo que les pasa, pero que esto no los autoriza a hacer «ni ostentaciones, ni proselitismo, ni a pedir personería jurídica». Porque si ese fuera el caso, «los alcohólicos» podrían hacer lo mismo. En este marco, «las instituciones tienen derecho a limitar con justas discriminaciones a lo que es dañino para la sociedad» (monseñor Musto, citado en Meccia, 2009a).

Ante la sexualización y generización de la agenda política, este discurso oscila entre exhortar al Estado para que no acepte la transferencia indebida de los asuntos sexuales e intimarlo a los gritos a que los combata. Generalmente opta por lo último, haciendo hincapié en la idea de que existe un lobby gay que —además de presionar a los políticos— siembra la confusión conceptual por todas partes, en particular, en relación con la tolerancia. Ante ello, hay que:

desenmascarar el uso instrumental o ideológico que se puede hacer de esa tolerancia; afirmar claramente el carácter inmoral de este tipo de uniones (las uniones civiles); recordar al Estado la necesidad de contener el fenómeno dentro de

límites que no pongan en peligro el tejido de la moralidad pública y, sobre todo, que no expongan a las nuevas generaciones a una concepción errónea de la sexualidad y del matrimonio, que las dejaría indefensas y contribuiría, además, a la difusión del fenómeno mismo. A quienes, a partir de esta tolerancia, quieren proceder a la legitimación de derechos específicos para las personas homosexuales convivientes, es necesario recordar que la tolerancia del mal es muy diferente a su aprobación o legalización. (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003)

En el uso de la tolerancia que hace el discurso del desconocimiento es evidente que no podemos encontrar ninguna de las situaciones imaginadas por Walzer. No se aceptan resignadamente las diferencias, ni hay estoicismo moral para soportarlas, pero mucho menos indiferencia. Este uso de la tolerancia sigue demostrando, siglos después, el encarnizado enfrentamiento ideológico del catolicismo con el liberalismo. Nótese no solo la negativa de poner un velo de abstracción sobre las diferencias culturales, sino también la asociación directa de los objetos de la tolerancia (en este caso la diversidad sexual) con el orden del mal. Es el discurso en el que más cerca se encuentran la tolerancia de la intolerancia, porque imagina a la sociedad como un organismo siempre enfermo de liberalismo, agente que ha sido el responsable de la introducción de elementos extraños ante los cuales el organismo tiene que reaccionar a través de la intervención del Estado.

En realidad habría que decir que, para esta cosmovisión, el deber del Estado es dar muestras de intolerancia, como la única forma de «contener el fenómeno dentro de los límites que pongan en peligro el tejido de la moralidad pública», es decir, desconocer el deber previo de la neutralidad valorativa en todos los campos de la vida social: el único medio

para garantizar la concreción de la teo-socio-dicea. En consecuencia, quedan literalmente coartados los derechos de los tolerados (hasta los derechos negativos), siendo un enigma por qué si este discurso considera que la tendencia a la no-heterosexualidad es «innata» (en otras palabras, inevitable) no la trata como algo moralmente neutro, en todo caso meritorio de piedad y compasión (como puede leerse en algunos documentos), y no como acreedora de una política de culpa, castigo y estigmatización (Sullivan, 1995).

En nuestro país, fue un discurso emblemático durante los últimos años 80 y los '90. Como lo ha demostrado la sanción del matrimonio igualitario, este discurso, además de las incoherencias señaladas, tiene que enfrentar en el presente tres adversarios: un clima cultural que ensalza las elecciones individuales, la cabida positiva que la mayoría de los medios de comunicación han dado al tema de la diversidad sexual y, sobre todo, los efectos de relativa autonomía decisoria respecto de la institución eclesial que más de 25 años de democracia han dejado sobre un amplio sector de la clase política.

Cuando llegó el momento del tratamiento del matrimonio igualitario,² el discurso del desconocimiento volvió a presentarse ante la sociedad, con las mismas características de siempre: señalando los excesos de la tolerancia, remarcando nociones del mal y exhortando a legisladores y políticos a no alentar confusiones conceptuales en el seno de la

2\ El primer impulso en el ámbito legislativo al proyecto de modificación del Código Civil, que culminó en el «Matrimonio igualitario», data de 2007 y corresponde a la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGTB). María Rachid, presidenta de la Federación desde su creación hasta 2010, fue protagonista de cientos de intervenciones televisivas, en las que debió hacer frente a toda clase de argumentos en contra del proyecto. La más recordada es la que sostuvo con el diputado por la provincia de Salta, Alfredo Olmedo. En la actualidad, Rachid es vicepresidenta del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.

sociedad, cuando el orden natural habla a las claras por sí mismo. Así, podemos leer:

Al respecto del debate sobre el supuesto matrimonio entre homosexuales (...) el culto a la tolerancia propone la búsqueda de una pretendida convivencia pacífica del error y la verdad, de lo feo y lo bello, de lo malo y de lo bueno, de los comportamientos antinaturales y los naturales. En el tema que nos ocupa, verdad equivale a naturaleza, mientras que error equivale a contranaturaleza. ¿Advertimos que nos están pidiendo que toleremos entonces, junto al modelo natural y recto, las uniones entre invertidos? La tolerancia de estas conductas parece poco: no obstante, hay una verdadera trampa. ¿En qué consiste? En esto: cuando quienes se comportan conforme a la naturaleza toleran los comportamientos perversos y desordenados, la primera opción —la buena— no puede sino ir perdiendo su carácter exclusivo y volverse «una alternativa más» y no «la alternativa» a la hora de descubrir el verdadero sentido, origen y finalidad de la sexualidad humana. El INADI se dedica a condenar a aquellas acciones que señala como «discriminatorias». Pero hagamos una aclaración importantísima. Nuestro camino para oponernos frontalmente al INADI pasará por restaurar el hábito noble y diferenciador de las palabras. No es el caso demostrar que el Orden Natural no es discriminatorio: el caso es demostrar que no toda discriminación es, en sí misma, injusta. El caso es demostrar que aquellos que defienden y fomentan la ideología de la no discriminación, están interesados —por lo mismo— en que no haya luz, porque sus obras son malas. Si lograran hacernos creer que no hay línea divisoria entre la naturaleza y la contranaturaleza, entonces «tendrían derecho» a hacer de sus vidas lo que se les antoje. Así las cosas, nos preguntamos: ¿Qué hay detrás de la ideología de la no discriminación? ¿Qué es lo que se manifiesta y qué lo que se oculta en esta pretensión? El odio a la luz. La luz distingue. La luz marca el límite, marca

la definición. Es necesario predicar la buena, sana y santa intolerancia de la verdad para con el error.³

Lo que el discurso del desconocimiento teme del ideario de la tolerancia es la imaginada posibilidad de que se extienda indiscriminadamente una idea de igualdad social. Y para este discurso, hay igualdades e igualdades: una cosa es hablar de «igualdad social» en el sentido económico-social del término, o igualdad en el acceso a la educación, o igualdad ante Dios, pero esa noción no es trasladable a las cuestiones de sexualidad y género. Este fue uno de los principales argumentos que sostuvieron las Iglesias tradicionales en tiempos del debate y la sanción del matrimonio igualitario.

¿Quiénes son «iguales»? Iguales son los iguales. El macabro aserto quiere decir lo siguiente: que lo que hace iguales o diferentes a las personas es su sexualidad y que, en consecuencia, cualquier ley —que debe regir para todos los iguales por igual— debe estar lógicamente relacionada con «eso» que los hace iguales. Esto es lo que ellos entienden como «igualdad fáctica», es decir: iguales son los heterosexuales entre sí, tanto como los homosexuales entre sí, mas no los heterosexuales y los homosexuales entre sí.

Con semejantes premisas, desaparece lo «humano» como atributo básico para la igualdad —en contradicción estentórea con los Libros Sagrados— y emerge «eso», que es la «sexualidad». Fijémonos en las consecuencias de este ideario: si lo «humano» igualaría a través de las diferencias sexuales, la «sexualidad» separaría a lo(s) «humano(s)» en algo así como distintas castas, a cada una de las cuales correspondería una ley. La conclusión la tenemos a la vista:

3\ Ver Monedero (h.), 2010 en <http://panoramacatolico.info/articulo/la-ideologia-de-la-no-discriminacion>

en realidad, hacen falta leyes distintas porque —para la Iglesia Católica— si nos ponemos a hablar de sexualidad, la igualdad es una quimera.

Como diría el sociólogo Erving Goffman (2006), el «marco» o el «esquema maestro» de este ideario es el heterosexismo, que comprende a la vida en sociedad a través del dualismo «hombremujer», tanto anatómica como psicológicamente. De esto trata el famoso «orden natural» que, de tan natural que es, no puede ser justiciable mediante la invención de leyes igualitarias omnicomprendivas: si Dios dispuso este orden y le dio inteligencia a sus criaturas, entonces estas no podrían ir razonablemente en contra de él. Las personas que diseñarían esas leyes contrarias a la ley natural no estarían obrando honestamente, estarían «encantando a la sociedad con sofismas que confunden y engañan a otras personas de buena voluntad», serían genios malignos que «quieren destruir el plan de Dios» (monseñor Jorge Bergoglio) (2010), o estarían inventando una «norma positiva que vulnera una realidad de orden natural» (monseñor Héctor Aguer) (2010).

El discurso del desconocimiento sufrió una derrota sin precedentes de la que no podrá recuperarse. No obstante, antes como ahora, sabe solaparse en otro discurso que se le parece en varios aspectos, el discurso conservador, el cual, sin apelar a las terribles ofensas que usara el discurso del desconocimiento, insiste en la idea de la «igualdad entre iguales», aunque entiende la tolerancia de otra forma.

DISCURSO CONSERVADOR

El discurso conservador enaltece el conjunto de valores colectivos que viabilizarían la cohesión social y hace una valoración perenne de la autocomprensión heterosexista

del mundo, vertebrado —obviamente— en torno a la familia tradicional. Aprecia gran parte del legado liberal; en particular, la distinción de las esferas pública y privada, el derecho de asociación, la integridad individual y el respeto hacia colectividades minoritarias cuyos valores pueden convivir con los macrovalores sin contradecirlos. Pero sospecha de otras zonas del liberalismo: estima que no todas las elecciones de los individuos tienen consecuencias beneficiosas para la sociedad; por eso, si se les presta atención legislativa se podría dañar el sentido heterosexista. En esa circunstancia, el discurso conservador se desnuda. A diferencia del discurso del desconocimiento, se rehúsa hablar de «enfermedades» o «perversiones» de las personas no-heterosexuales; al contrario, les reconoce características distintivas. El foco de la inquietud son los intentos de plasmar indiscriminadamente todo lo distintivo-privado en los dominios de la ley pública:

La homosexualidad no incapacita al ciudadano para desempeñarse en la vida como cualquier ciudadano, excepto para pretender formar una unión legal semejante al matrimonio. La igualdad ante la ley reclama iguales derechos frente a hechos semejantes, siempre que las personas se encuentren en idénticas circunstancias y condiciones. (legisladora por la Ciudad López de Castro en Discursos de aprobación de la ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, 2002)

Si hay algo que siempre pregona el discurso conservador es que —si se aseguran los derechos negativos— el Estado tiene potestad para hacer acentuaciones públicas de valor. Entonces, la programática se centra, por un lado, en fomentar la tolerancia privada impidiendo que el Estado sancione derechos sustantivos que desplacen los límites de la comunidad y, por otro, en proponer una incompatibilidad entre bienestar personal y bien común, si el primero no es un derivado del segundo. En este marco puede interpretarse el principal

argumento de la Cámara de Apelaciones para negar la personería jurídica a la asociación travesti Asociación Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (ALITT), en 2004:

[los miembros de la asociación] no tienden al bien común, solo persiguen beneficios personales (...), lo que no obsta para que se asocien en procura de conseguir tales fines, sin necesidad de una protección especial por parte del Estado, (es decir) sin que sea menester (...) hacer participar a este último de un emprendimiento que considera disvalioso para la totalidad. (Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 2006)

Hay que notar, a propósito de los colectivos lésbico-gay y travesti, que el discurso conservador establece una serie estricta de condiciones para compatibilizar la tolerancia con los derechos negativos. Tanto a finales de la década de los 80 como en los primeros años del nuevo siglo, los colectivos lésbico-gay y travesti reclamaban la «personería jurídica», un derecho negativo básico que, sin embargo, el discurso conservador mostró en las dos ocasiones como incompatible con su concepción de tolerancia. Uno de los principales argumentos era que, en realidad, el derecho de asociación ya estaba garantizado por el solo hecho de que las dos asociaciones podían funcionar como «simple asociación». El otorgamiento de la personería jurídica implicaba un peldaño superior de índole moral cuyo otorgamiento legítimamente podía negar el Estado, ya que las asociaciones con personería jurídica no solamente deben tener fines que no atenten contra el bien común —«bien común que, según la terminología aristotélica-tomista, es el estatal» (juez Barra, en Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991)— sino que, además, deben colaborar directa y verificablemente con el mismo.

Por eso, para el discurso conservador, existen dos series de objetos sociales a tolerar, aquellos que existen dentro de lo que entiende por el bien (vg. la Sociedad Rural Argentina y la

Liga de Amas de Casa, entre otros) y los que existen fuera de él. Para los últimos, lo único que tendría que garantizar el sistema político son los derechos negativos más básicos, como puede colegirse de esta expresión del juez Rodolfo Barra:

en la práctica, la recurrente (en referencia a la CHA) ya existe como asociación (...), ya goza de los derechos constitucionales pertinentes (inclusive) se ha manifestado públicamente a través, entre otras formas, de la aparición en programas de televisión y de la publicación de solicitadas en medios gráficos, expresando sus ideas y su valoración acerca de la homosexualidad sin ningún tipo de limitación o censura que, por lo demás, no existe en nuestro país. (Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991)

El efecto que produce en este discurso la sexualización no-heterosexual de la agenda política es altamente perturbador, a un punto tal que comienza a mostrar notables inconsistencias, como la de negar la personería jurídica a los colectivos LGTB para evitar la equiparación de la organización social de sus intereses que no son (y que no pueden ser) homologables a la de otros intereses sociales y —al mismo tiempo— negar la existencia de pruebas fehacientes de que dicha falta de equiparación es un hecho; es decir, que la misma argumentación primero reconoce lo que luego desconoce:

Por el contrario, se trata de una opción valorativa hecha por la autoridad competente (la Inspección General de Justicia negando el título jurídico reclamado por los homosexuales), relativa a no asumir como propios, otorgándole la «calidad social» que representa la autorización, a los fines emergentes del objeto social. Si, en definitiva, el fin emergente del estatuto de la apelante es bregar por la equiparación jurídica y social de las personas homosexuales (falta de equiparación, sobre la cual, además, no existe prueba alguna) resulta claro que la búsqueda de la citada equiparación presupone cierta

defensa pública de la condición de homosexual, en tanto que aquella configura una forma de vida merecedora de la misma valoración que las restantes. (juez Barra, en Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991)

El discurso conservador no es igual al discurso del desconocimiento, aunque se le parece bastante. Entiende que la insularidad valorativa es un denominador común de las sociedades modernas. Queremos decir que, por definición, el conservador no lamenta algunos avances de la modernidad, al contrario de la Iglesia Católica, que la denuesta sin atenuantes. El discurso conservador sí es reacio al insularismo, en especial cuando se perfila (o al menos cuando lo imagina) como una política de la diferencia. Previo a ello sabe guardar silencio, se sume —como decía Walzer— en una «aceptación resignada» de las diferencias, a las que soporta con el debido «estoicismo moral». Sin embargo, para este discurso hay diferencias y diferencias, y no puede permanecer indiferente ante todas ellas. Si a un conservador le tocara operar en un vasto archipiélago social y una isla tuviera una morfología notablemente diferente de las demás, siempre hará lo posible por dinamitarla. Su *modus operandi*, a pesar de lo incontestable de la morfología territorial que tenga ante sus ojos, será sacar de la vista algunos de sus componentes: la integridad del archipiélago no se alterará porque falte una isla, y menos aún si su contextura contrasta con la general. Mejor será que a esa isla la tape el mar.

Esta vocación antiinsular aparece racionalizada en el discurso de varias formas. Primero, se puede decir que, en realidad, no se trata de una caprichosa negativa de algún poder del Estado a reconocer ciertas comunidades. Los poderes del Estado no hacen más que obedecer a otros poderes del Estado ante los cuales se presentaron previamente esas comunidades sin lograr llamar la atención de los mismos. En

este sentido, si algunos grupos son «perdidosos en el terreno político» (juez Boggiano, en Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991), como buenos perdedores, tienen que saber aceptar la derrota. Segundo, se puede decir que la derrota no implica la pérdida de la guerra, que es solamente uno de sus capítulos y, dadas estas condiciones, las comunidades perdidas en el marco de un sistema democrático, pueden iniciar legítimamente un peregrinaje para solicitar la atención de los legisladores: si finalmente estos últimos les dan una ley, el resto del andamiaje estatal tendrá que reacomodarse en consecuencia. Pero hasta ese entonces —deseosamente improbable en el discurso conservador—, es decir, hasta que el legislador no decida taxativamente que las comunidades de marras se enmarcan en la dirección del bien común, los derechos deben negarse y «con mayor razón, (porque) si se insinúan dudas acerca de si una determinada entidad pudiera servir o contrariar al bien común, tal duda no podría resolverse concediéndole autorización con el designio de controlar mejor su actividad. Sería absurdo razonar que en tales supuestos deba preferirse acordar la autorización para ejercer una vigilancia más estricta. Si se procediera así, se estaría razonando en sentido precisamente inverso al de la ley» (juez Nazareno, en Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991).

Tal vez ahora tengamos todos los elementos para sostener que en el discurso conservador la tolerancia tiene un aura negativa y muy condicional, y que imagina sus operaciones políticas bajo una lógica de excepciones continuas para incluir y para excluir del arco macrocomunitario porque, lejos de imaginar un andamiaje institucional útil a la ampliación de la ciudadanía democrática, vive pensando la política como una colisión de contenidos particulares contra un imaginado valor social absoluto. Si bien es más amistoso con otras manifestaciones de la diversidad cultural (como en

Argentina lo ha venido demostrando con las religiosas, tema en el que expresa una postura más cercana al liberalismo en sus distintas versiones), la cuestión de la no-heterosexualización de la agenda política crispa sus nervios hasta el punto de dar a entender que la capacidad de tolerancia ante alguna torsiones del humor cultural tiene un límite, más allá del cual estaría la intolerancia para reasegurar la cohesión social amenazada:

Una minoría tolerada requiere siempre una mayoría tolerante. Pero se podría llegar a una situación en la cual tantas minorías reclamasen tolerancia que ya no pueda haber mayoría alguna. La democracia requiere de un sustrato de valores comunes. Y la desintegración de estos valores puede conducir a erosionar la cohesión de la sociedad indispensable para su gobierno mismo. La permisividad que viene rechazada de la instancia anterior pudo razonablemente haberse considerado como una fractura esencial de aquellos valores comunes, pues si el abuso del poder lleva a la tiranía, el abuso de la libertad conduce a la disolución. (juez Boggiano, en Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991)

En la actualidad, el discurso conservador subsiste, renovando sus argumentaciones en relación con las dimensiones de la problemática que van introduciendo en la agenda las organizaciones LGTB, aunque visto en perspectiva, debe enfrentar otros discursos que le vienen quitando magisterio social. Naturalmente, en los momentos del debate y la sanción del matrimonio igualitario renació y volvió a presentarse en sociedad presentándole el argumento de la «igualdad entre iguales» —la «igualdad fáctica» (ser o no heterosexual) tiene preeminencia sobre la «igualdad jurídica».

Veamos algunos ejemplos:

Fallo Asociación por la Lucha de la Identidad Travesti y Transexual, 2006. No soy creyente religioso y hago esta

afirmación para liberarme al inicio de que se pueda pensar en que alguna influencia confesional pudo o puede tener mi pensamiento (...). Acá se ha invocado la necesidad de defender principios de igualdad y en contra de la discriminación y, por el contrario, se está generando la desigualdad en tanto se da igual tratamiento a dos uniones distintas: a la de un hombre con una mujer y a la de personas del mismo sexo. Además, se pretende equiparar dentro de un mismo significado conceptual parejas intrínsecamente diferentes por imposibilidad física y natural. El Código Civil no discrimina, señor presidente, sino que establece requisitos. Por ejemplo, establece que no pueden casarse el padre con el hijo, que no pueden casarse menores de edad, que no pueden casarse entre hermanos. Pero esto no significa discriminación. (diputado Favario, en Discursos de la media sanción del Matrimonio Igualitario, 2010)

También de «requisitos» nos habla la diputada Bertone:

La heterosexualidad necesaria en la institución matrimonial en ninguna forma es superior o inferior a otro tipo de uniones. Sostengo sencillamente que es distinta, y como diferente debe así ser tratada en su aspecto normativo: con una legislación diferente (...). Pues bien, si la realidad social hoy nos plantea un escenario distinto, con uniones entre personas de un mismo sexo que necesitan otro reconocimiento legal de su convivencia, estoy de acuerdo en que trabajemos en una legislación especial para ese escenario, que la contemple adecuadamente, y hablo desde la responsabilidad de haber planteado una alternativa que no se consideró, perfectible si se quiere, pero alternativa al fin. (Discursos de la media sanción del Matrimonio Igualitario, 2010)

Por último, la diputada Michetti manifiesta no tener inconvenientes en trabajar legislativamente para que los

tácticamente iguales tengan leyes hechas a su medida, haciendo trizas —de nuevo— la noción de igualdad jurídica y reconociendo sin pudores que el matrimonio debe ser monopolizado por la heterosexualidad:

Quiero decir que estoy absolutamente convencida de lo imprescindible que resulta respetar, reconocer y trabajar por los derechos de los homosexuales y de las parejas homosexuales. En este sentido creo que nuestro deber como legisladores nacionales, representantes de la sociedad, es actuar en consecuencia. Por eso hemos presentado una alternativa de reconocimiento de los derechos civiles de las parejas del mismo sexo en el dictamen de minoría. (Discursos de la media sanción del Matrimonio Igualitario, 2010)

DISCURSO LIBERAL ABSTENCIONISTA

Este discurso entiende al individuo como una entidad autónoma que —legítimamente— busca la realización de su bienestar personal. El bienestar implica un conjunto de acciones que no debe valorar la autoridad, ya que son elecciones de índole privada que, por otra parte, no reflejan la totalidad del individuo. Si se respeta la preservación de las manifestaciones privadas de las personas (distintivas y parciales) y, en el plano público, se respeta activamente todo lo que tienen en común, la relación (es decir, la separación) entre cultura y política estaría equilibrada, y el bien común estaría en marcha.

Fue un discurso que apareció en los inicios del proceso de politización LGTB. Una vez lograda la personería jurídica de la CHA en 1991 —por ejemplo—: Fallo *Asociación por la Lucha de la Identidad Travesti y Transexual*, 2006, se hacía notar que el Estado ya no tenía nada más que hacer: la garantía del derecho negativo de asociación representaba el límite justo a su accionar; desplazar esos límites implicaba una intervención

excesiva en el tema puesto que el Estado destrozaría la neutralidad valorativa que tenía que garantizar.

A diferencia del discurso conservador, que siempre tiene algo para decirle a la sociedad, el discurso liberal abstencionista no quiere hablar de nada, porque el habla no genérica destituye a un liberal que se precie de tal. El sujeto de este discurso parece tener la esperanza de que una mano invisible tape la boca del Estado y libere la de los sujetos para que digan lo que quieran en privado. Así se fomenta realmente la tolerancia, sin ninguna toma de partido que no sea la de los propios individuos. Heredero del pensamiento que sostiene que el mejor gobierno es el gobierno que gobierna menos, máxima que se eleva hasta el infinito cuando se trata de cuestiones morales, el discurso liberal abstencionista se desentiende de todo debate ético, y tiene por unidades de análisis individuos que concibe como átomos sociales a los cuales —por definición— ninguna adscripción comunitaria o grupal debería tener el poder de desdibujarlos como individuos. Es el discurso que más promete respetar la división entre la esfera privada y la pública, planteando que la tolerancia debe aplicarse sobre los contenidos de la segunda.

Sin embargo, su renuencia a los debates éticos por la vía de la tolerancia de las acciones privadas se le ha vuelto en contra: en efecto, de todos los discursos que presentamos aquí, esta clase de liberalismo es el que más ha perdido terreno en el antagonismo discursivo que une a las organizaciones LGTB y los poderes del Estado, porque le resulta prácticamente imposible redireccionar los debates que se van suscitando al neutral y estéril terreno de las libertades genéricas negativas de los individuos. Por su propia naturaleza silenciosa y abstencionista, este discurso está condenado a un bajo perfil, situación que contrasta notablemente con el discurso del desconocimiento, con el conservador y, como veremos, con el liberal de reconocimiento.

Debe notarse —a diferencia del discurso que presentaremos en un momento— que a su empecinado silencio neutralista respecto de los contenidos de las distintas opciones de vida, en las últimas apariciones que tuvo (si bien fueron pocas, en términos de «pureza» discursiva) ha contradicho sus propias premisas conceptuales, hecho que, tal vez, haya desnudado su verdadera naturaleza práctica, tan adicta al *statu quo* político y cultural, y —por transición— tan lindante con el discurso conservador. Podemos presentar dos ejemplos extraídos del debate de la sesión en la que se aprobó la Ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires. En un caso, antes de dar a conocer su voto negativo, la legisladora Irene López de Castro hizo una fundamentación con elementos conceptuales más prototípicos del imaginario liberal. Expresó: «El afecto no es algo que al Estado le interese tutelar regulando o protegiendo (...), [Al Estado] no le interesa si el afecto dura un mes, un año u otro tiempo» (Discursos de aprobación de la ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, 2002).

En otro momento del debate, la legisladora María Lucila Colombo sostuvo que:

Es preferible que Argentina continúe con una tradición jurídica donde este tema está incluido en la consideración constitucional como que las acciones privadas de las personas le pertenecen a su privacidad y no son objeto de acción de los jueces. (Discursos de aprobación de la ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, 2002)

En este sentido, el discurso liberal abstencionista se contradice en sus propios términos porque —en el caso de la ley de Unión Civil, por ejemplo— bien podría haber considerado como un indicador más de neutralidad valorativa el hecho de que el Estado, a través de esa ley, haya incorporado otro objeto de protección a la mega cláusula del «igual trato».

Al no hacerlo, ha tomado partido por otra clase de afecto: el de la familia heterosexual, siendo evidente que si una clase de afecto merece tutela del Estado y otra no, es porque desde el mismo Estado se dictamina sobre el valor de contenidos y valores. Como complemento importante, el exilio en la esfera privada de las uniones civiles proviene de otro fuerte razonamiento de este discurso: las sexualidades LGTB habitan el dominio de los «estilos de vida» (dominio que no habita la sexualidad heterosexual). En rigor, es en relación con un estilo de vida hecho a fuerza de pura libertad — superfluo, pero digno de todos los respetos previstos por los derechos negativos prometidos por la tolerancia— que no debe tomar partido el Estado. En esto pareciera pensar el legislador Julio Crespo Campos cuando afirmó en el debate referido que:

La ley social, entonces adopta una posición de neutralidad y de respeto ante conductas sexuales que por su cierta estabilidad pueden denominarse como uniones sexuales libres. De manera alguna pueden establecerse derechos–deberes recíprocos propios del derecho familiar matrimonial, sin desnaturalizar la misma unión de hecho. Establecer recaudos legales o administrativos o jurisdiccionales para el surgimiento de una unión de hecho heterosexual u homosexual, es herir de muerte la esencia de libertad que caracteriza las mismas. (Discursos de aprobación de la ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, 2002)

A diferencia de la heterosexualidad, las representaciones del discurso liberal abstencionista sobre las sexualidades LGTB parecerían querer proteger las «libertades más libres» que tienen estas personas, pero este razonamiento es inseparable de otro que se niega a redefinir esos vínculos en su doble carácter simultáneo de público y privado: aquí, lo íntimo no puede ser político; al contrario, las libertades íntimas son

privadas y sacrosantas, deben ser vividas con tranquilidad. Y este —justamente— es el marco que solo puede posibilitar la tolerancia. Que nada ni nadie intervenga en lo que se considera «privado», no importa qué suceda allí: el liberal abstencionista se queda tranquilo solamente con saber que existen personas «protegidas» de las potenciales tiranías de las mayorías. El problema es que no llega a plantearse que, tantas veces, la forma en que se configura lo privado es consecuencia de la manera como se configura lo público. Pero —como sugerimos— este discurso siempre preferirá no hablar ni polemizar, solamente querrá garantizar derechos negativos a ojos cerrados.

Una buena pregunta podría ser cómo puede hacer un liberal abstencionista para pensar que cree en esta falacia para la convivencia social. Para responderla, tal vez sea preciso recordar a un transeúnte distraído que camina por las calles de la ciudad, y que, a contrapelo de sus planes de paseo placentero, se cruza por doquier con personas necesitadas de ayuda (pobres, *homeless*) que cortan su distracción. Al darse cuenta de que algo extraño sucede a su alrededor, el distraído gira imperceptiblemente sus ojos y registra estas presencias a medida que las ve (o recién se atreve a mirarlos después de pasar delante de ellos, girando el cuello), pero de inmediato encuadra nuevamente la vista en el horizonte para reencontrarse con el tono medio urbano que tanto lo tranquiliza. «Si te he visto, no me acuerdo» se dirá a sí mismo involuntariamente y a regañadientes —porque cree de sí mismo que es sensible— mientras recupera la leve sonrisa con la que había comenzado la caminata. La indiferencia es el gran antídoto contra la mala conciencia del liberal distraído. Después de todo (o antes que nada), él sabe que no tiene «deberes» con las personas que desentonan de la coloración media; ellas solamente le dan la posibilidad de ejercitar la «virtud» de tolerarlos.

DISCURSO LIBERAL DE RECONOCIMIENTO

Existe otro discurso liberal muy distinto y de mucha importancia para entender los avances que existen. Apareció tímidamente en 1991 en el voto en minoría de los jueces Santiago Petracchi y Carlos Fayt en el fallo que negó la personería jurídica a la CHA; luego en varias intervenciones a favor de la ley de Unión Civil en 2002; en el fallo de la Suprema Corte que daba la personería jurídica a ALITT, en 2006; en el fallo de la jueza Seijas de 2009 (el primero en declarar la inconstitucionalidad de que no puedan contraer matrimonio dos personas del mismo sexo) y, por último, en numerosas intervenciones legislativas para la sanción del matrimonio igualitario. El discurso liberal de reconocimiento concede una supremacía intransable al individuo respecto de cualquier noción de bien, en el sentido de que nunca debe perderse de vista que lo primero a respetar es el individuo más allá de cualquier configuración moral o comunitaria porque —desde el punto de vista teórico de esta cosmovisión— la preexistencia de las comunidades posee un carácter notoriamente ambivalente: una moral comunitaria puede oprimir tanto como contener y dar identidad a las personas.

No se trata de un discurso ingenuo. Entiende que, en las sociedades, los individuos solos e independientes los unos de los otros no son nada y que la única manera de trascender este estado de atomismo es la búsqueda de formas solidarias de asociación con base en afinidades identitarias. La suma de todas estas figuras asociativas tiene como resultado que los gobiernos no obren por sí solos, sino auxiliados través de los mandatos que emanan de las asociaciones de las personas que aprendieron a ayudarse. En efecto, de manera inductiva y obedeciendo a una lógica de estructuración invariablemente ad hoc, se va conformando un estado de cosas político plural, en el cual los Estados no hablan del bien, sino

que escuchan hablar sobre él. La suma de las escuchas del Estado viene a ser el mejor antídoto contra las concepciones abstractas o esencialistas del bien común. Para el discurso liberal del reconocimiento:

el «bien común» no es una abstracción independiente de las personas o un espíritu colectivo diferente de estas y menos aún lo que la mayoría considere «común» excluyendo a las minorías, sino que simple y sencillamente es el bien de todas las personas, las que suelen agruparse según intereses dispares, contando con que toda sociedad contemporánea es necesariamente plural, esto es, compuesta por personas con diferentes preferencias, visiones del mundo, intereses, proyectos, ideas, etc. Sea que se conciba a la sociedad como sistema o como equilibrio conflictivo, lo cierto es que en tanto las agrupaciones operen lícitamente facilitan la normalización de las demandas (perspectiva sistémica) o de reglas para zanjar los conflictos (visión conflictivista). Desde cualquiera de las interpretaciones la normalización para unos o la estabilización para otros produce un beneficio para la totalidad de las personas, o sea, para el «bien común». (Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 2006)

De todos los discursos que hemos presentado, solo aquí puede encontrarse una noción de tolerancia menos restrictiva de la ampliación sustantiva de la ciudadanía sexual (aunque veremos los límites que presenta). Quedaría para otro escrito una indagación más profunda de todas las implicancias de esta clase de tolerancia. No obstante, con vistas a nuestros fines argumentativos, notemos cómo la exhortación a la misma tiene una fundamentación claramente pragmática: ya sea para la normalización de los conflictos o para su resolución, siempre vale la pena tolerar en serio las diferencias sociosexuales. Decimos «tolerar en serio» porque no se trata de las tolerancias equívocas de los discursos anteriores: aquí

no se habla de tolerar el «mal» (como quería el discurso del desconocimiento), ni se solicita tolerar un número discreto de cosas en privado que no pueden ser toleradas en público (discurso conservador), tampoco se pide tolerar universalmente, con los ojos cerrados, a través de la indiferencia (discurso liberal abstencionista). Al contrario, para la «tolerancia en serio» siempre será mejor extender un derecho que recortarlo.

Los liberales del reconocimiento que quieren tolerar en serio son —como los liberales abstencionistas— escépticos respecto de la eficacia del Estado tomando partido por una concepción del bien común. Pero —y esta es la gran diferencia de ellos— intentan a toda costa separar la cuestión valorativa de la cuestión de la racionalidad de las instituciones que permiten el surgimiento y el amparo de esos mismos valores. En consecuencia, bien harían los poderes del Estado si, en vez de perder la elegancia neutral indicando el valor de ciertas concepciones (discurso conservador), o de querer redireccionar los debates al terreno estéril de las libertades genéricas (liberal abstencionista), se pusieran a mejorar el andamiaje legal existente y a corregir la dinámica de y/o crear instituciones garantistas o promotoras de los derechos que reclaman las organizaciones LGTB.

En suma, este discurso parecería plantear la creación de una forma (o una «fórmula») institucional pluralista y vacía de contenido, una especie de regla–estructural–democrática–estatal que solo atentaría contra sí misma si sus contenidos los propusiera ella y no los representantes de la sociedad civil. Por ejemplo, en una alusión indirecta a las misiones del Estado en los terrenos que estamos tratando, en el voto en disidencia de Petracchi en 1991 puede leerse:

El reconocimiento por parte de una Universidad de una organización no constituye una aprobación ni explícita ni implícita de aquella (...). La aprobación o desaprobación fundadas en el asentamiento explícito del contenido de la

defensa de una postura es contraria a la esencia misma del objetivo universitario, que es el pluralismo. (Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina, 1991)

Esta línea discursiva es retomada por el juez Fayt en el fallo de ALITT de 2006, fallo en el cual se radicalizan los alcances de la regla estructural al afirmar explícitamente que debe entrar en el escenario jurídico todo demandante colectivo con independencia de su naturaleza «sea que se trate de asociaciones, agrupaciones u opiniones ocasionales, y en cualquier materia que se involucre, como de naturaleza política, religiosa, moral, cultural, deportiva, sexual, etc.». En un notable contraste con el discurso del desconocimiento y el conservador, en este se tiene a un poder del Estado que exhorta al mismo Estado a que renuncie a toda acentuación valorativa; y en otro contraste con el discurso liberal abstencionista, aquí se tiene un posicionamiento que critica las distinciones hechas entre la esfera privada y la pública porque entiende que la insistencia en la protección de la primera no es por sí mismo un indicador de neutralidad si la protección va acompañada de la negativa de acceso al marco jurídico general. Dicho de otra manera, la tolerancia en serio del discurso liberal del reconocimiento también parece tomar con seriedad la idea de neutralidad, reconociendo que la misma se mide no por la indiferencia sino por la cantidad siempre creciente e indeterminada (en número y en cualidades) de objetos a proteger.

Por los tiempos del tratamiento legislativo y judicial del matrimonio igualitario, este discurso impregna el fallo de la jueza Seijas de fines de 2009, cuando declaró la inconstitucionalidad de que no puedan contraer matrimonio dos personas del mismo sexo en la ciudad de Buenos Aires (fallo en respuesta al recurso de amparo presentado por Alejandro Freyre y José María del Bello):

Que la igualdad que garantiza el artículo 16 de la Constitución, tal como lo interpreta el representante del GCBA, no importa otra cosa que la prohibición de que se establezcan exenciones o privilegios que excluyan a uno de lo que se concede a otro en iguales circunstancias. Su formulación resumida suele expresarse en el adagio: «igualdad entre iguales». Así entendido, este derecho estaría emancipado del principio de no discriminación, al dejar que el Estado determine la noción de igualdad que será fuente de derechos. Es decir, bajo el amparo de aquel principio se puede justificar la discriminación por origen racial, nacionalidad, por orientación o identidad sexual.⁴

Nótese la claridad de esta argumentación al marcar la preeminencia indeclinable de la «igualdad jurídica» frente la «igualdad fáctica» sostenida por el discurso del desconocimiento y el discurso conservador. Complementariamente, puede apreciarse cómo la noción de «minorías» tiene un tratamiento «extramoral» (en otro gran contraste con aquellos discursos), y son incorporadas como requisitos para la convivencia social:

La Corte Suprema ha subrayado el grave defecto de interpretación en que incurren los tribunales cuando en sus decisiones no otorgan trascendencia alguna a una condición de base para la sociedad democrática, cual es la coexistencia social pacífica. La preservación de esta asegura el amparo de las valoraciones, creencias y estándares éticos compartidos por conjuntos de personas, aun minoritarios, cuya protección interesa a la comunidad para su convivencia armónica. La renuncia a dicha función traería aparejado el gravísimo riesgo de que solo aquellas valoraciones y creencias de las que participa la mayoría de la sociedad encontraría resguardo, y

4\ Jueza Seijas, en *Fallo Freyre Alejandro contra GCBA sobre amparo* (art. 14 Constitución Ciudad Autónoma de Buenos Aires), considerando VII, 2009.

al mismo tiempo, determinaría el desconocimiento de otros no menos legítimos intereses sostenidos por los restantes miembros de la comunidad, circunstancia esta que sin lugar a dudas constituiría una seria amenaza al sistema democrático que la Nación ha adoptado.⁵

Otro ejemplo de la universalidad de la igualdad jurídica frente a las facticidades existentes podemos apreciarla en esta intervención legislativa, en la que queda claro que quien tiene el poder de negar un derecho está sentando las bases filosóficas y jurídicas para que en el futuro, ante un eventual reacomodamiento de fuerzas políticas y sociales, otra persona pueda utilizar el poder para negarle los derechos de los que goza en la actualidad. Por eso, la premisa no podría ser nunca que se estaría legislando para una minoría o para alguna categoría social en particular; en realidad se legisla teniendo en cuenta la persona *qua* tal, poniendo en suspenso el conjunto de sus marcaciones sociales:

De manera que no me animaría a decir que esto es menos urgente que cualquier otro tema. No estamos legislando para ellos, porque cuantos más derechos haya en la sociedad, cuanto más democrática sea una sociedad, todos viviremos en una sociedad más democrática. Entonces, estoy legislando para mí, para cada uno de nosotros, para cada uno de nuestros hijos, para que sean más libres, para que tengan más derechos. Lo decía, en 1790, Condorcet: o bien ningún miembro de la raza humana posee verdaderamente derechos o bien todos tenemos los mismos. Aquel que vota en contra de los derechos del otro, cualesquiera sean su religión, su color o su sexo, está abjurando de ese modo de los suyos. (senador Filmus, en Discursos de aprobación del Matrimonio Igualitario, 2010)

5\ Arts. 1 y 33, CN (confr. Fallos: 329:5266).

La forma en la que el discurso liberal del reconocimiento piensa la tolerancia podemos verla en la siguiente intervención. En franca contraposición con los otros discursos presentados, aquí aparece como el factor socialmente cohesionador por excelencia, como el antídoto contra cualquier estado de insularización social: a través de la tolerancia podrían realmente conocerse y reconocerse los unos y los otros. Por lo demás, fijémonos aquí como se hace desaparecer al sexo como factor de inteligibilidad de lo humano:

Pero la naturaleza de lo humano, no la define el sexo. Lo que define la naturaleza de lo humano es la dignidad. Y el fundamento de la dignidad es la tolerancia. Y la tolerancia es una virtud que debemos adquirir y enseñar. ¿Por qué? Porque vivimos separados, porque venimos de una cultura de desconfianza, de odio, de discriminación, de lastimarnos unos a otros. Por eso, ojalá podamos hacer realidad esto que se dice, pues son mucho más sabios, inteligentes y rectos los hombres si están reunidos, que uno solo que pueda tener una clarividencia. Este es mi compromiso. (senadora Morandini, en Discursos de aprobación del Matrimonio Igualitario, 2010)

COROLARIOS SIN FINAL

La ley del Matrimonio Igualitario es una realidad en Argentina como corolario de los debates previos que tuvieron lugar desde la reapertura democrática de 1983. Sin dudas, el hecho representa un desplazamiento de la conciencia colectiva de nuestra sociedad que paulatinamente ha hecho lugar a una de las formas de la siempre incompleta igualdad social. Incompleta en un doble sentido: primero, porque existen otras formas de la igualdad sobre las que parece no interrogarse mucho (como sabemos, el argumento sobre la falta de igualdad social no sirve cuando se quiere

problematizar maduramente el problema del delito y la inseguridad), y segundo, porque la igualdad social posee un carácter indeleble de utopía: siempre podremos ser más iguales aún en una imaginada sociedad igualitaria.

De aquí que podamos inferir el carácter incompleto de toda representación política, de la que los entramados jurídicos son uno de sus efectos, y —lo más importante— que podamos preguntarnos en qué consiste una política verdadera de Derechos Humanos. Estos solamente pueden construirse sobre un fondo de indeterminación que permite la irrupción de lo nuevo. Por eso, si hablamos de ellos podremos decir quiénes son hoy sus destinatarios pero nunca quiénes lo serán en el futuro ni a propósito de que temas, porque esa destinación guarda una relación de proporciones con lo que vayamos revelando de nosotros mismos. En este sentido, pensar los derechos humanos es pensar los derechos como conquistas, como construcciones, como invenciones. El matrimonio igualitario reveló algo muy importante de nosotros mismos. Con todo, hacia futuro, lo más importante será pensar qué otras cosas de nosotros no reveló, a qué otros no reveló y actuar en consecuencia. En este marco, el tratamiento de la ley de identidad de género representa un nuevo e importante desafío.

LILIANA VIOLA*

Apuntes en los márgenes de Los últimos homosexuales

ESTO NO ES UN RÉQUIEM

Era un retrato. Estaba emplazado en el sitio de los parientes con bigote soberbio, las bisabuelas de nombres estrafalarios, difuntos que fomentaban la cohesión familiar desde el bargueño del living. Años 70, yo casi nueve años y unos pocos más que yo en su marco de nácar, el chico con labios coloreados por la precaria modernidad fotográfica, traje de señorito y moño de comunión en el brazo. Su gesto, de quien fue sorprendido por el sepia en la flor de la vida y aún espera rescate. Que lo arranquen del panteón, un encargo que me caería justamente a mí, por viva, por avivada, por menor: «¿Quién es?».

Los mayores se miraron. Probablemente esperaran la impertinencia desde que colocaron el retrato allí. A partir de aquel día repitieron idéntica la respuesta cada vez que alguien preguntó.

Es Juan Ángel, el mayor de los hijos de la tía tal. El mejor de los cuatro. Un chico demasiado lindo, inteligente, especial. Un día los padres se habían ido al teatro y cuando regresaron

*\ Periodista, directora del Suplemento *SOY* de *Página 12*, autora de *Migré. El maestro de las telenovelas que revolucionó la educación sentimental de un país*.

después de comer, ya medianoche, se encontraron con Juan Ángel muerto en la cocina. Había puesto toallas en el filo de las puertas, había cerrado las ventanas y dejó abierta la llave de gas. Nadie se explica por qué. Iba a cumplir 17. No dejó ni una carta. Leía mucho. Todo Proust. Raro. Parece que dejó frases subrayadas, pero no se sabe dónde han ido a parar esos libros.

Este fue para mí el primer contacto con la homosexualidad. Lo supe entonces aunque no tuviera palabras para decir su nombre y lo confirmé ahora cuando leo el título de este libro, *Los últimos homosexuales*. Y a causa de estas marcas (¿taras?) de la infancia lo primero que pienso es en un réquiem. Por el chico de la foto que hoy tendría 65 años me imagino este libro, antes de abrirlo, como una pieza musical (obviamente que una sociológica pieza, viniendo de Ernesto Meccia). Y para todos los que se encontraron con la muerte como una de las opciones del menú del día, ese larguísimo y único día del que habla Ernesto aquí, donde también figuraban el ocultamiento de la pluma, el casamiento pantalla, la cacería de chongos aunque resultaran chongos extorsionadores, la visita a los centros de terapias aversivas, el encuentro con el olor a pis y el alto voltaje de las teteras, la construcción de un código común que sorteara *razzias* de todo tenor y que llegó a configurarse como cultura propia, paraíso de atajos para el placer que terminaron haciéndose indiscernibles del placer. Los últimos homosexuales como sobrevivientes de un secreto familiar, generación bisagra que murió (en partes) por una cosa y ahora muere (o cree que muere) por otra, que compartieron con el niño de la foto, al menos en alguna línea de sus biografías, la convicción de que el castigo era justo.

También para ellos, que con los mismos materiales configuraron y se fueron transmitiendo el orgullo de ser. Y

para los que en los años del sida tuvieron, como dice uno de los personajes de la novela *La mejor parte de los hombres*, de Tristán García,

que aprender medicina y cosas así, porque antes nadie se preocupaba por eso. (...) Porque al principio creímos que la enfermedad era una tara, algo genéticamente gay que se comunicaba con el semen, la sangre, las secreciones guarras, el follar. Es decir, el amor. El motor de todo el asunto, ¡la puta! Lo nuestro, lo más nuestro.

Esperaba un réquiem, no por desconocer que la biografía homosexual, a pesar del entorno hostil, no admite la reducción a la línea trágica que va desde el suicidio hasta el contagio, sino porque la palabra «homosexualidad» sí contiene esa asepsia propia de los pasillos de los hospitales y de sus agonías, la blancura de los delantales médicos que manejan una terminología más técnica para lo que luego en confianza hay que traducir, para que se entienda bien, como puto, trolazo, marica de mierda.

La palabra «últimos» aumentaba la probabilidad de un libro de despedida, o por qué no decirlo, algo más drástico: golpe de gracia a los desubicados o reivindicación de los verdaderos putos frente a la invasión gay. Pero no. En este libro, que no es ni acusación, ni lamento, y mucho menos descripción desapasionada, no se ejecuta ningún réquiem. En este libro se escuchan voces. Celebro, ahora que termino de leerlo, que mi inercia haya encontrado un *parate* tan inteligente, corrosivo y deslenguado. Su autor, cargándose sobre los hombros a la niña que se siente compelida a hacer la pregunta y al niño de la foto que sale de su marco, consigue ir más allá de esos escenarios abombados y reconstruir las visiones particulares de un tiempo que ahora se ha vuelto pretérito perfecto pero que hasta hace poco fue más parecido a un pozo de Lewis Carroll que a un calendario

terrestre. Un tiempo que empieza a correr a partir de que las costumbres cambian y las puertas se abren. ¿Pero las puertas de qué?

CAZAR FANTASMAS

En el *Ulises* de Joyce, cuando a Stephan le preguntan qué entiende por un fantasma él responde que «fantasma es alguien que ha devenido en impalpabilidad por muerte, por ausencia o por cambio de costumbres». Decir que Ernesto Meccia escucha voces o que da espesor a los fantasmas de ningún modo es atribuirle el sayo de medium; de hecho, no transmite mensajes del más allá sino que, asombrosamente más cerca, consigue amplificar lo que está vivo y seguirá estándolo aunque resulte impalpable. Las siluetas del homosexual integrado, del menos integrado, del más alejado o el más próximo a la esfera gay no se presentan como casilleros a llenar con carne sino como espesores de la experiencia que se aparece, pasible de ser escuchada. Y nombrada, que es un modo de escuchar. Me refiero a esa experiencia de la homosexualidad, que alguno de los entrevistados resumió con una bravuconada o un acertijo: «Yo no necesito ir a un sauna para saber lo que es ser puto».

La división del tiempo como un dibujo y en fases que van desde la era homosexual, pasando por la pregay a la gay propiamente dicha, otorga, lejos de una cronología impuesta desde afuera, un espesor a un tiempo que fue plano. Una hondura a personajes que fueron fijados en la caricatura, en el temor de la madre comprensiva «a que sufra en la vida», en el temor propio y ajeno de que «termine sus días convertido en un viejo puto».

LA PALABRA PERDIDA

Los últimos *homosexuales* impone una mirada extrañada sobre lo que parece una simple brecha generacional, un avance del consumo por sobre las cofradías o una guerra de estilos.

La gran oposición, después de todo, no está entre «gay» y «homosexual». Es cierto que la palabra homosexual hoy ha recuperado su capacidad de definir una cualidad más que una dolencia. Pero también es cierto que además ha adquirido la dignidad que no tuvo gracias a la aparición de otra palabra que, si bien siempre figuró en el diccionario, era mucho más impronunciable que aquella que definiera el amor entre hombres: «heterosexualidad». Hasta hace pocos años, los heterosexuales no éramos heterosexuales ni nada, y si se nos apuraba mucho, normales y punto. El develamiento de esta categoría en el horizonte de los retratos familiares abrió muchas puertas que aún no sabemos adónde llevan y a quién dejan en evidencia. Los últimos homosexuales nunca tuvieron una palabra para enfrentarse y diferenciarse; los gays sí la tienen. Buscando para estos apuntes las dos definiciones de homosexual y de heterosexual en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, encuentro una carta robada. «Heterosexual: se aplica a las personas que sienten atracción sexual hacia las del sexo contrario, y al tipo de relación sexual que practican».

Aquí, así de escueta termina esta entrada, mientras, como se verá, la entrada para la voz «homosexual» es un tanto más extensa e incluye una sutil variante:

Homosexual: se aplica a las personas que satisfacen su sensualidad sexual con las de su mismo sexo, y a su orientación sexual, etc. Usos: bardaja, bollera, bugarrón, cachapera, fleto, garzón, gay, invertido, lesbiana, loca, manflora, marica, maricón, maricona, mariposa, mariquita, nefandario, pájaro, patuleco, pederasta, puto, rosquete, sarasa, sodomita,

tortillera, tríbada, uranita, volteado. De la otra vereda, De la cáscara amarga. Outing, salir del armario. Pecado nefando, tribadismo. Homofobia. Afeminado.

Por qué los heterosexuales «sienten atracción» mientras los homosexuales «satisfacen su sensualidad sexual» es un misterio que de algún modo este trabajo de Meccia contribuye a poner en cuestión. Ahora, sin ánimos de atribuirle homofobia a la autora del diccionario, y dejando anotado que se trata de un texto de consulta más descriptivo que prescriptivo, ya que recoge los usos y no necesariamente los deberes de los vocablos, es llamativa y nada casual la cantidad de acepciones (todas peyorativas) que tiene la entrada «homosexualidad» frente a la ausencia de sinónimos o motes para «heterosexualidad» que, aunque no aparece en este diccionario, sabemos cuenta apenas con la voz inglesa *straight*, que se traduce literalmente como «derecho». La palabra «gay», hace pocos años, fue incluida en este diccionario, y cuenta, vaya paradoja, con una definición muchísimo más escueta que sus compañeras. «Gay: homosexual».

MIRAR ATRÁS

Solo después de leer este libro puedo regresar a la escena del comienzo y advertir, como quien busca los siete errores, una «anomalía» que siempre estuvo allí: ¿cómo es posible que en esas familias o, mejor dicho, en ese tiempo sin segundero del que habla este libro, cuando el ocultamiento era constitución, nadie buscara eufemismos para narrar el suicidio de un adolescente a una niña de nueve años? En una época en la que para todo había sobrenombre, ¿cómo nadie escamoteó la escena en que los padres llegan del cine, ni el método usado por el chico para suprimirse? Tampoco quedaron afuera las

lecturas de Marcel Proust, con sus fragmentos subrayados y luego perdidos. Ni las palabras «raro» y «sensible». El cuento del niño muerto fluye con naturalidad en un aire donde ni flota siquiera la palabra discriminación; de hecho, son muchos los homosexuales que niegan haber sentido alguna vez el rechazo o el señalamiento hasta que adoptan esa mirada extrañada frente a su pasado familiar o escolar. El fantasma de la homosexualidad como crimen y castigo (o como su contraparte paródica en forma de bromas, insultos, ridiculizaciones) durante muchos años estuvo vagando en cada casa, remedio preventivo a un pecado o una desviación original que los grandes saberes remataron con un par de nomenclaturas mientras le escamotearon palabras.

Junto con la ampliación del consumo, la lógica del *reality* que todo lo muestra, todo espanta y todo lo iguala, se va extinguiendo este fantasma que aterraba a niños y niñas. Y aquí, aquellos que vivieron con un pie en cada tierra partida por el terremoto. Ni réquiem ni celebración, *Los últimos homosexuales*, una voz que se hace oír y que en su devenir recuerda cuán lejos, muy lejos, estamos de encontrarnos en las librerías con un libro que hable en profundidad de *Los últimos homofóbicos*; pero esa es otra historia.

**Los últimos
homosexuales**
Últimas
investigaciones,
2012–2020

La nueva meca gay **Mutaciones del** **espacio urbano** **y la sociabilidad gay** **en Buenos Aires**

INTRODUCCIÓN¹

En este capítulo me propongo analizar las transformaciones y los desplazamientos de la espacialidad gay en la ciudad de Buenos Aires, asumiendo que los espacios expresan y al mismo tiempo propician distintos tipos de sociabilidad. Será un capítulo complejo, ya que los argumentos buscarán poner en relación un conjunto de fenómenos que representan temas de importancia para la teoría social, entre ellos: las formas de construir y habitar el espacio público, los tipos de sociabilidad que dependen de esas formas, el papel jugado por el consumo y el mercado del ocio específicamente destinado a los gays, el impacto de la cultura digital (en especial,

1 Una versión que plantea una parte de los argumentos expuestos aquí puede leerse en: Meccia, 2019b. Asimismo, mis primeras exposiciones sobre el tema las realicé en las conferencias, «*Pink Market*: entre mitos y realidades», en el VI Encuentro sobre Disidencia Sexual e Identidades Sociales y Genéricas, Programa de Estudios en Disidencia Sexual, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, coordinado por el doctor Héctor Miguel Salinas Hernández (2013); y «Como te ven, te tratan. Una aproximación sociológica a los mitos y las realidades del “mercado gay”» para el ciclo «Políticas Sexuales» del Programa «Género, Sociedad y Universidad», y la Cátedra Abierta de Estudios Latinoamericanos José Martí, coordinado por el profesor Emmanuel Theumer en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (2014). Expreso mi gratitud a todxs ellxs.

las *dating apps*) como rutina comunicativa y, por último, la construcción de identidad en el escenario de la gran metrópoli por parte de un segmento poblacional discriminado en medio de un denso proceso de cambio social y político que da carta de ciudadanía a la diferencia sexual.

En Argentina se puede señalar una vacancia en los estudios de la homosexualidad y diversidad sexual: pocos toman como tema profundo de análisis la cuestión espacial. Entre ellos se encuentran los valiosos antecedentes de Horacio Sívori (*Locas, chongos y y gays*, un clásico «solitario» de 2005), María Carman (2010), Martín Boy (2017, 2018), y Ana Laura Reches para la ciudad de Córdoba (2018). La homosexualidad ha sido estudiada desde el ángulo de los movimientos sociales, desde el papel del Estado y la política pública, desde la vida cotidiana, y últimamente, desde la perspectiva de la construcción de los géneros. Cabe señalar que otras comunidades académicas, en particular la norteamericana, dieron importancia a la problemática espacial (Nardi y Schneider, 1998). En Argentina, sin embargo, las principales obras que tocan el tema son brillantes ensayos escritos por fuera de los cánones académicos. Ellos son *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades* de Juan José Sebreli (1997) y *Fiestas, baños y exilios. La vida de los gays en la última dictadura* de Alejandro Modarelli y Flavio Rapisardi (2019).

Probablemente, este libro ha sido una demostración de la importancia del espacio como factor de socialización para los últimos homosexuales, esos personajes cuyas biografías cargaron con intensidad el cambio social. Vimos, especialmente en los capítulos 2 y 4, cómo les resultaba imposible hacer memoria sin situarse en el espacio, cómo extraen de él parte importante no solo del sentido de la orientación geográfica sino también de la orientación social. Quiero decir: a través de la variable espacial ellos generaron genuinas teorías sobre los estados de la sociedad. No nos corresponde

juzgar la adecuación de sus teorías a la realidad y sí, en cambio, apreciar de qué manera introducen el espacio como actante cuando cuentan sus vidas. Vimos que por lo general lo incluyen para denunciar su falta, algo que equivale a decir que, en medio de la modernización, los muchachos de antes sintieron que se quedaron sin un importante centro de gravitación.

Ya los escuchamos: ellos transitaban por espacios que congregaban, que funcionaban como fuerzas coagulantes de una nación que no podía decir su nombre. Una especie de imán no solo libidinal sino también cognoscitivo. Lo primero que pudieron saber de sí mismos los últimos homosexuales (que en el mundo había gente como ellos y que entonces no estaban solos) lo aprendieron a medida que sus cuerpos se exteriorizaban en los distintos escenarios del mundo urbano donde se encontraban con los «del palo», como decían ellos, o con «semejantes-inteligentes», según Alfred Schütz (1974). Acaso la lección no pueda ser más instructiva: el espacio debe analizarse por su valor de uso, es decir, por el conjunto de posibilidades, capacidades y arreglos que la gente le introduce. Y ello aun en condiciones sociales adversas.

Por lo tanto, podríamos proponer que, en un sentido importante, los usos construyen el espacio y que no es el espacio (objetivamente considerado) aquello que habilita a la gente a que los use de determinadas maneras.

Ahora bien, una pregunta interesante resulta de pensar qué puede suceder cuando otros usos de otros espacios, realizados por las generaciones de gays posteriores a las de los últimos homosexuales, logran tener buena prensa ciudadana y se convierten en nuevos centros gravitatorios. Si seguimos considerando lo espacial como factor de sociabilidad es evidente que otras formas de relación social entre gays están siendo alentadas. Menos evidentes (e igual de interesantes para la investigación) son las formas de supervivencia (y por

qué no de resistencia) de los antiguos lugares y sus relaciones sociales concomitantes.

Desde hace unos años, la ciudad de Buenos Aires carga como un mito más. Algo inflado (como todo mito) pero de ninguna manera irreal: la ciudad «más *gayfriendly* de América Latina», la nueva «meca» *gay*, la ciudad más «libre y diversa». Dentro de un momento recorreremos los mapas del circuito *gay* desde inicios de los años 90 hasta la actualidad. Por un lado, advertiremos cómo la sociabilidad se ha ido desplazando por distintos lugares de la ciudad, y parece que en la actualidad ha anclado preferentemente en el barrio de Palermo. Por otro lado, por medio de las entrevistas, sabremos que otros espacios que siguen figurando en el mapa son espacios vacíos (muertos), sin valor de uso actual. Por ejemplo, el clásico cruce de las avenidas Santa Fe y Pueyrredón. Fuera de broma, uno se pregunta si esos puntitos en el mapa señalan algo efectivo o un conjunto de lugares históricos de una época liquidada para que los visiten turistas con vocación histórica o antropológica. Algo así como una excursión a las ruinas que causan los procesos de modernización.

Cuando imaginaba este capítulo para la segunda edición recordaba a Cronos, el dios del tiempo que devoraba a sus hijos y también el título de un libro de Juan José Sebreli *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, de 1997. Pensaba que, hoy, la Avenida Santa Fe en su cruce por Pueyrredón es un punto muerto del mapa *gay*, como si una nueva ciudad lo hubiera aplastado y luego devorado. Pero, asimismo, pensaba que en los años 80 y 90 ese mismo lugar, desafiantemente visible y simbólico, había devorado a la antigua urbe invivible de la dictadura militar. Quiero significar que un mismo espacio puede devorar y ser devorado, aplastar y ser hundido, y que todo ello es imposible sin los distintos valores de uso que las personas, los grupos y las autoridades gubernamentales dan y aspiran a dar al espacio urbano,

situación que coloca el análisis, a las claras, en el terreno de las disputas. La historia del espacio público gay de la ciudad de Buenos Aires que intentaré periodizar tendrá esa clave de lectura: ciudades bajo ciudades pero menos para señalar que lo que quedó abajo ya no existe y más bien para señalar su latencia en medio de movidas hegemónicas potentes pero siempre fallidas.

En la próxima sección presentaré algunos elementos teóricos sobre espacio, identidad social y grupos subordinados; los mismos nos permitirán, en la sección posterior, estar bien posicionados para interpretar la periodización del espacio gay que propondré.

DIME POR DÓNDE ANDAS

Para Michel de Certeau (2010) un lugar es un «espacio practicado», en el cual la acción humana transforma lo dado en «geografía». El espacio es producto del movimiento de la gente y no su condición obligada e inobjetable. De allí que podamos afirmar que no existen lugares *a priori* ya que surgen a medida que se los impregna de significaciones sociales discernibles en los usos que se hacen de ellos. En las antípodas de las consideraciones objetivas y mensurables, lo expresado nos lleva a asumir que el espacio es un proceso.²

2\ Más adelante en el tiempo, esta misma perspectiva es sostenida por Doreen Massey, cuya obra es crecientemente tenida en cuenta debido a sus cruces entre género y espacio social. La leemos: «El espacio es el producto de la existencia de una multiplicidad de relaciones, distancias, redes, enlaces e intercambios. Es un espacio relacional en tanto encuentra en la complejidad de las relaciones existentes su condición de emergencia. (...) El espacio, en tanto es producto de una dinámica relacional, es siempre un proceso. En todo momento se encuentra definiéndose y por lo tanto transformándose. Contrario a la definición del espacio como algo dado e inerte (*stasis*), este es una entidad

La bella expresión de De Certeau nos remite a la obra de Henri Lefebvre, quien, además de ser pionero en la temática, ha elaborado un conjunto de conceptos de suma pertinencia para nuestro objeto analítico en particular.

En *La producción del espacio* (2013), su obra más influyente, original de 1974, presenta una tríada conceptual compuesta por tres dimensiones espaciales a las que corresponden tres tipos de espacios. Por un lado, existen las «prácticas espaciales», las «representaciones del espacio» y los «espacios de representación» y, por otro, el «espacio percibido», el «espacio concebido» y el «espacio vivido». A continuación presentaré estos conceptos, aclarando que en una versión relativamente libre.

Primero: las «prácticas espaciales» y el «espacio percibido» refieren a la experiencia material objetiva de la realidad urbana: toda ciudad tiene un trazado, es transitada por un número definido de personas que utilizan ciertos medios y gastan una porción de tiempo de su vida cotidiana, tiene un sistema de transporte, sirve de punto de recepción y/o de punto de envío de mercancías, etcétera. Los indicadores mencionados se relacionan con la forma concreta en que la vida se produce y reproduce en la ciudad.

Segundo: las «representaciones del espacio» y el «espacio concebido» simbolizan la ciudad ideal porque, en realidad, simbolizan el orden. De gran interés, aquí no se analizan cuestiones llanas de reproducción social sino los sueños de control social presentes en los proyectos de arquitectos, urbanistas, geógrafos y demás expertos urbanos. Esos sueños se traducen en códigos de ordenación, fragmentación, liberación y restricción de los espacios. El espacio concebido,

dinámica y abierta, susceptible en todo momento de fallar (*to lack*) y por lo tanto, de ser intervenida políticamente» (2009:16–17).

al ser elaborado desde los campos expertos y tener relaciones carnales con el campo político, suele poseer legitimidad en el cuerpo social, que llega a comulgar con el ideal propuesto. La representación del espacio es, bien vista, una fotografía de la ideología urbana dominante de un momento.

Tercero: los «espacios de representación» y el «espacio vivido» «expresan (con o sin codificación) simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social, pero también al arte (que eventualmente podría definirse no como código del espacio, sino como código de los espacios de representación)» (De Certeau:92). El análisis se enfoca ahora en las acciones desafiantes y disruptivas y en los sueños de los usuarios del espacio de liberarse de las codificaciones impuestas por el espacio concebido y las representaciones oficiales. Lugares alternativos, gentes diversas y prácticas recobradas son algunos de los elementos con los que se alimenta este imaginario del espacio que, como utopía pasada o presente, aparece en las leyendas urbanas, en distintos relatos populares, en la literatura, en la pintura, en los graffitis. Los espacios de representación incluyen prácticas e imágenes relativas al derecho a la ciudad reivindicadas por distintos grupos sociales y expresan (en los hechos y/o en el deseo) la recuperación de la ciudad perdida o la construcción de la ciudad nueva según valores de uso específicos. En otras palabras, los espacios de representación suponen distintas formas de apropiación.

Tanto el espacio concebido como el espacio vivido contribuyen a la existencia de la ciudad realmente existente. Lo más excitante de los plantetos de Lefebvre es pensar que existe entre ambos una disputa que no tiene fin, si bien el espacio concebido corre con ventaja:

Los espacios de representación, vividos más que concebidos, no se someten jamás a las reglas de la coherencia, ni tampoco a las de la cohesión. Penetrados por el imaginario

y el simbolismo, la historia constituye su fuente, la historia de cada pueblo y la de cada individuo perteneciente a este. Los etnólogos, antropólogos y psicoanalistas, lo sepan o no, estudian esos espacios de representación, pero olvidan muy a menudo confrontarlos con las representaciones del espacio con que coexisten, concuerdan o interfieren. (2013:100)

Creo que el proceso de transformación social que tiene como protagonistas a los últimos homosexuales se puede leer desde esta perspectiva: en el proceso de modernización de la homosexualidad podemos observar cortocircuitos entre el espacio de representación (el espacio vivido) y la representación del espacio (el espacio concebido). Desde sus puntos de vista, en la época de los derechos legales existe un derecho a la ciudad en declive (la calle, el yire) que ellos explican trayendo al argumento las imposiciones comercialmente codificadas que Buenos Aires necesita para convertirse en la nueva meca gay de América Latina y que contrastan con la antigua ciudad perdida donde, en medio de la represión, eran posibles algunos paraísos terrestres.

Sin embargo, no es este el único punto de vista, y ya es momento de incorporar a nuestro argumento las diferencias generacionales para armar una reflexión no esquemática sobre la competencia entre el «espacio concebido» y el «espacio vivido». Las entrevistas que realicé con posterioridad a la publicación de la primera edición de este libro también muestran que últimos homosexuales, y mucho más los nativos³ de la gaycidad, piensan que la actual configuración

3\ «Nativo digital» es un término acuñado por Marc Prensky, un escritor americano en el año 2001. Se refiere a todas aquellas personas que han nacido en la era digital tras la explosión de las nuevas tecnologías. Por extensión, los «nativos gays» o los «primeros gays» son aquellas personas que nacieron al amparo las ideas de la «salida del armario» y el «orgullo gay».

de la vida gay en la ciudad simboliza, en gran medida, la finalización de la antigua territorialidad homosexual que —si la miran en profundidad— era el espacio concebido por el (del) poder homofóbico, el sueño de la ciudad–archipiélago soñada en los años 90 por monseñor Antonio Quarracino, es decir, la representación exacta de la construcción de un código urbano de segregación. En esas entrevistas no encontré exactamente una celebración de la homosexualidad cool de Palermo sino, más bien, una toma de distancia respecto de ciertas idealizaciones del pasado, una protesta contra la romantización de una vida que, consideran, era indigna.

Otra vez, haciendo trabajo sociológico, me di cuenta de la importancia de incorporar la mayor cantidad posible de puntos de vista y de lo difícil que es mantener la rigurosidad utilizando los conceptos de un modo estricto y verificacionista en vez de hacerlos de goma (sin romperlos) para estar más cerca de las sociovisiones de los actores. Si yo tomaba partido por una de las versiones del espacio concebido quedaba asociado a la sociovisión de un grupo. Mejor sería reconstruir pacientemente el sistema de los puntos de vista sobre el espacio gay, esto es, incluir todas las vistas hechas desde todos los puntos de la experiencia social; puntos que, a su modo, siempre tienen algo verdadero que expresar.

Aquello que para algunos es espacio concebido para otros es espacio vivido. Ya lo veremos: tanto Avenida Santa Fe en su cruce con Pueyrredón de los '80 y '90 como el barrio de Palermo (y gran Palermo) del día de hoy son percibidos de ambas formas. En este plano, me resisto a pasar por alto las perspectivas de los usuarios del espacio recurriendo al «corrector sociológico» que, por ejemplo, diría automáticamente que Palermo es solo «espacio concebido» (por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires) y Santa Fe y Pueyrredón eran solo «espacio vivido» (por las comunidades homosexuales contestatarias que resistieron la represión).

Con las premisas que desarrollamos, a continuación presentaremos tres períodos con formas contrastantes (no exentas de continuidades) de uso del espacio en la ciudad de Buenos Aires por parte de los gays. Como dije, asumo que las mutaciones del espacio expresan al mismo tiempo que propician formas específicas de sociabilidad.

Nota metodológica: para este capítulo he trabajado con información secundaria relevando una cantidad considerable de los mapas y las guías gays y demás publicaciones comunitarias desde los años 90 hasta la actualidad. Asimismo, consulté notas periodísticas aparecidas en diarios de circulación nacional. También produjo información primaria: realicé entrevistas en profundidad «convencionales» (cara a cara), entrevistas a dos personas en simultáneo, y entrevistas *grand tour* (Spradley, 1979), que son las que se hacen caminando con los entrevistados por los lugares que son objeto de análisis. De importancia: el capítulo también se nutre de un número indefinido de conversaciones informales que mantuve con viejos gays, especialmente en los saunas. Y una aclaración sobre las entrevistas: en la medida en que pude, traté de armar una muestra «polar» entrevistando gays adultos mayores y gays muy jóvenes.

ANTES DEL ORGULLO. LA SOCIABILIDAD DE TERRITORIO

Prácticamente hasta inicios de la década del 90 (la democracia había sido reinaugurada en 1983 y perduraría la sensación de terror inculcada por la dictadura), una lógica sociológica se encontraba vigente dentro del mundo de la homosexualidad: la del «enclave». Es difícil proponer un momento de inicio de este flagelo. Al respecto, he recogido testimonios que evocaban una vida cotidiana de los gays en los años 50, 60 y 70 que era por igual espeluznante.

Como detallamos en el capítulo 4, un enclave es una entidad multidimensional inserta de manera fija en un todo con el cual mantiene una relación de subordinación. La forma predominante de vivir la homosexualidad en la ciudad de Buenos Aires por aquellos años era el resultado de la combinación de tres tipos de enclaves: el «enclave representacional» (la homosexualidad era predicada de manera monocorde negativa por los discursos médicos, psiquiátricos y religiosos); el «enclave relacional» (los homosexuales mantenían relaciones sociales «cerradas» —entre pares— siendo el secreto la clave de supervivencia social); y el «enclave espacial» (en ciertos lugares y momentos era posible la «vida» homosexual). La lógica del «enclave» me estimula para definir la sociabilidad de este período como «territorial». Los «territorios» eran espacios de la ciudad que no eran «de» los gays sino que eran utilizados y/o apropiados «por» los gays. Los lugares «de» y «para» los gays aparecerán después, una vez avanzada la democracia.

Sin los conceptos que hoy en día son de sentido común («salida del armario», «orgullo», «discriminación por orientación sexual») es pertinente preguntarnos con qué recursos cognoscitivos contaban los gays para tramitar un sentido compartido del estar en el mundo cuando de «eso» no se hablaba. Se trata de un tema que me ha interesado mucho. Consulté viejos libros sociológicos sobre homosexualidad, ficción homosexual, cine de varias latitudes, ensayos de lo más variados. Casi todos esos registros me han hecho pensar que ese sentido se podía obtener a través de la espacialidad, por intermedio del mudo orden material de la gran urbe compuesto por epicentros libidinales, como plazas, baños públicos de las grandes estaciones del ferrocarril, esquinas, terrenos baldíos; en suma, lugares todos sustraídos tendencialmente de la mirada homofóbica. En esos sitios, en algunos momentos del día, los homosexuales podían mirar y ser mirados con relativa confianza, podían reconocer y ser reconocidos.

Me interesa remarcar el carácter «mudo» de ese orden material, porque aquellos territorios urbanos cumplían «solamente» funciones de socialización y garche, poniendo frente a frente a esas personas que lejos estaban aún de desarrollar una conciencia política derivada de su orientación sexual.

El literato Blas Matamoro (nacido en 1942), respecto de *Las tres carabelas* (1984), una novela de iniciación que tiene como protagonista a un adolescente homosexual, reconoce el papel que la ciudad desempeñaba en aquellos momentos cuando el descubrimiento de la homosexualidad se tramitaba corporal y sensorialmente en silencio. En una entrevista, señaló que tanto a él como a Oscar Hermes Villordo (nacido en 1928) en *La brasa en la mano* (1983) (otra novela de iniciación que tomaba como escenario a Buenos Aires en los años 50):

les interesó el proceso de autorreconocimiento de la homosexualidad, es decir cómo me puedo reconocer en un mundo donde «de eso no se habla», y si se habla es para condenarlo o ridiculizarlo. ¿Qué hago yo? ¿Me considero un condenado, un ridículo, u otra cosa?⁴

Por su parte, el crítico Walter Romero, en una reseña de la novela de Matamoro recientemente reeditada, señaló con poética agudeza:

El trayecto a recorrer en este periplo de descubrimientos (...) parte de un homoerotismo no de las «maneras» sino de los enlaces mundanos: la ciudad es el descubrimiento por donde circula esa otredad que finalmente el protagonista «asumirá» como propia. A saber: el viaje en tranvía donde otras anatomías se descubren, las intermediaciones políticas de la Plaza de

4\ <https://www.pagina12.com.ar/219183-blas-matamoro-retrato-de-un-sobreviviente> (Consultado 18/04/20).

Mayo o los senderos que se emputece en las calles arboladas de Belgrano. (2020)

Jean Paul Sartre (2004) denominaba orden «práctico-inerte» a aquellas realidades objetivas y cosificadas que aun sin dotar de conciencia a los sujetos tenían la capacidad de unir lo que de otra forma estaría disperso. El mundo heterosexista, con todo el peso de su materialidad y con todo su espacio concebido se imponía con crueldad a aquellos sujetos que, en un sentido muy extremo, tenían que vivir sus historias en circunstancias que no habían elegido, como decía Karl Marx (2003). En ausencia de una discursividad propia, aquellos homosexuales eran construidos como la otredad absoluta. Escribió Sartre:

en el mundo práctico-inerte construido sobre la rareza, el objeto acerca a los hombres imponiendo a su multiplicidad la unidad violenta y pasiva de un sello. Lo único que quiero señalar es que la impotencia, en tanto que fuerza de la alteridad, primero es la unidad en su forma negativa, primero es la acción en su forma de pasividad, primero es la finalidad en su forma de contrafinalidad. (...). Una conducta que es común porque está imitada por todos y no está mantenida por nadie. (2004:497)

Inspirado en Sartre, Didier Eribon caracterizó de manera elocuente la homosexualidad de ese momento como una «unidad pasiva»: los homosexuales estaban

solos, los unos al lado de los otros, apresados en el «práctico-inerte», es decir, en la historia sedimentada que ha creado el mundo que les rodea y los constituye como lo que son. Pero eso no significa que estén totalmente separados unos de otros puesto que se hallan unidos por un lazo de exterioridad (...), cada uno existe para el otro en una relación de unidad, pero sin que esta unidad sea querida o elegida. (2001:185)

El orden «práctico-inerte» es una clave promisorio para entender aquella experiencia homosexual territorial: existía una forma del ser (individual y colectiva) que se referenciaba centralmente en la forma en que unos habían dispuesto el mundo (en nuestro caso, la ciudad) para los otros y no a la forma en que estos, los damnificados por la asimetría, podían disponer de ella. Este es el sentido de referirnos al «enclave territorial»: la vida homosexual tenía que «desarrollarse» dentro de los límites objetivos dispuestos en el mundo por el rígido sistema sexo-genérico. Naturalmente que los homosexuales de la época tenían sus propias artimañas para burlar límites y fronteras, pero era capacidad más limitada, fronterizada por un imaginario de imposibilidad.

Justamente, si hay algo que resalta la noción de lo «práctico-inerte» es una tajante separación entre sujeto y objeto; el mundo que aquellos homosexuales debían enfrentar ya estaba hecho en gran medida y se hacía difícil registrar huellas propias, aunque la misma asistencia a los epicentros libidinales amerita una lectura paralela: que era posible gestionar una territorialidad propia aunque no elegida (rescato la contradicción).

Pequeña digresión. Este sentido de «la gestión a pesar de la determinación» fue demostrado por Erving Goffman en sus estudios sobre las personas con dolencias psiquiátricas que estaban internadas (1970b). Haciendo trabajo de campo en un hospital psiquiátrico demostró cómo, cuando las instituciones no estaban hechas a medida de las personas, las personas hacían cosas para volver las instituciones a su medida, es decir que de alguna forma las humanizaban. Documentó su hipótesis con «pequeños» ejemplos de resistencia al orden psiquiátrico. Una parte importante de ellos se trataba de apropiaciones territoriales que los internados realizaban dentro de la institución.

La caracterización de sociabilidad de territorio enciende preguntas que aún hoy siguen generando polémica. Podemos enunciarlas desde los conceptos de Henri Lefebvre que presentamos en el apartado anterior. ¿Cuánto de espacio concebido tenía esa territorialidad? ¿Cuánto de espacio vivido? Esto es: ¿hasta qué punto los homosexuales se socializaban inmersos en las «sobras» que les adjudicaba la codificación heterosexista–policíaca del espacio? Pregunta que incita a hacer la contraria: ¿en qué medida esos puntos libidinales no eran circuitos subterráneos y alternativos por derecho propio, es decir, espacio vivido de resistencia (muda) al espacio codificado?

Las respuestas que se pueden encontrar en distintos registros refieren a una cuestión de grado, naturalmente. Me permito, sin embargo, rememorar dos testimonios en gran medida extremos. En 2017 mantuve una extensa entrevista con Juan José Sebreli (además de afamado ensayista, un personaje mítico dentro del mundo gay). Uno de nuestros principales temas fue la vida subterránea en Buenos Aires durante su juventud (años 50 y 60). Dueño de una memoria envidiable que le permitía ejercitar un detallismo exquisito, enumeró esquinas, bares, baños, cines, etc. Sobre el final, fue conclusivo. Como si hubiera estado al frente de un curso en la universidad, acompañando su decir con movimientos del dedo índice, expresó que en la ciudad de aquellos años cualquier varón «en cualquier lugar y en cualquier momento» (sic), podía encontrar oportunidades para la joda. Solo era necesario tener activado el viejo radar de la territorialidad homosexual y estar dispuesto para la aventura. En el testimonio de Sebreli, claramente, el espacio concebido (por más omnívoro que pudiera ser) no podía aplastar del todo al espacio vivido. Recuerdo el relato alucinante de una escena llena de tela de Grafa y braguetas que tuvo lugar en pleno corazón de la estación Constitución mientras el pueblo iba

al trabajo, alumbrado por las primeras luces del día. Luego de la entrevista, ya de noche, y mientras regresaba a casa en colectivo, aparecieron en mi mente sin pedir permiso los pájaros de Alfred Hitchcock (*The Birds*, 1963). Quedé obsesionado con esa imagen que, sin duda, me trajo el babélico relato de Juan José. A partir de entonces sostuve que es la mejor película sobre la torpeza de los sueños de control social y me prometí testimoniarlo en algún escrito sobre homosexualidad. Los pájaros picaban y volaban, aparecían y desaparecían, no dejaban de ser un misterio, como si resistieran colocarse bajo la luz de la inteligibilidad: ¿de qué oscuro poder se estaban burlando? Para completar la cadena asociativa, antes de apagar la luz, también recordé que en Cuba a los varones homosexuales se los llamaba «pájaros».

El segundo testimonio es dubitativo, tirando a escéptico. Es de Roberto (77 años) un viejo peluquero a quien siempre encuentro en el sauna. En los años 70 y 80 tuvo mucho trabajo en el mundo del espectáculo, especialmente en el teatro y la televisión. Conoció a las grandes damas y vedettes de la escena nacional, a quienes imita ni bien me ve y de quienes me cuenta anécdotas. Junto a ellas cenaba en los restaurantes de la «colonia artística» de la Avenida Corrientes y sus alrededores. Roberto amaba la vida nocturna y las luces de neón. Sin embargo, me dijo que se angustiaba cuando la cena estaba por terminar y quería salir a *yirar*, a darse una vuelta antes de ir a dormir. «La pasabas bien. Todos la pasamos bien. Pero me acuerdo de los lugares y no lo puedo creer. Siempre digo que nos mandaban en penitencia al cuarto de servicio a comer las sobras. Tardó mucho en cambiar».

La polémica que supone la disputa entre el espacio concebido (o representación del espacio) y el espacio vivido (o espacio de representación) tiene algunos puntos de contacto con ciertos usos que se han hecho de las nociones de «gueto» y «región moral».

Martin Levine (1998, inspirándose en Louis Wirth) estudió este tema en algunas ciudades de Estados Unidos y, si bien concluyó que no es posible hablar de gueto, es interesante tener en cuenta algunos aspectos de la idea para ordenar el análisis, como si fuera un «tipo ideal» (Weber, 1990). Obviamente que en Buenos Aires era y es mucho más que imposible hablar de «gueto gay». Levine presenta cuatro características de esta formación social: la primera es la «concentración institucional», que sugiere que dentro de los límites del gueto se centralizan las instituciones, los lugares de reunión y los establecimientos comerciales para la población. La segunda indica que el gueto funciona como «área cultural», esto es, que las manifestaciones de la cultura de la población «guetizada» predominan ampliamente dentro del área geográfica (códigos interactivos, vestimentas, formas del habla, etc.). La tercera implica el «aislamiento social», característica que denota la segregación de la población de los intercambios sociales de la población en general. La cuarta característica es la «concentración residencial», que significa que el territorio del gueto coincide con el área de residencia.

De mis investigaciones sobre narrativas de homosexuales mayores y adultos mayores (Meccia 2016a, 2016c, 2019a), de varios registros literarios y de documentos de época (en particular, la prensa escrita), surge con fuerza que la imagen de la concentración institucional de la vida homosexual corresponde a los últimos años del período que estamos presentando y a los primeros del siguiente. Para los años anteriores se señala con insistencia un conjunto de territorios dispersos por la ciudad pero sin que ninguno funcione como un epicentro. No obstante, si la concentración institucional no es discernible aquí, sí podemos encontrar que esos territorios funcionaban como área cultural y que presentaban signos de aislamiento social.

Las fuentes empíricas insisten una y otra vez con Avenida Santa Fe, algunas confiterías de la calle Florida, Avenida Corrientes, plaza San Martín, la calle Lavalle con sus cines, playas de estacionamiento de camiones vecinas a establecimientos fabriles, y con un nutrido conjunto de baños públicos (sitos en estaciones de ferrocarril, pizzerías y reparticiones del Estado). Todas estas instituciones son evocadas como imanes libidinales que —algunas en ciertos momentos y otros en cualquier momento— congregaban homosexuales.

Es pertinente referirse a estos territorios como «áreas culturales» ya que solamente en esos contextos los asistentes podían emitir —codificadamente— información para la comunicación y el intercambio. Y, como condición concomitante, el despliegue de esos códigos culturales no podía hacerse sino en condiciones de aislamiento, consideradas esas prácticas desde la moralidad dominante. La sociabilidad homosexual de territorio suponía aislarse en plena marcha del día y/o de la noche de la corriente pública de intercambio social sin retirarse de ella, una riesgosa evasión que posibilitaba la formación de mundos privados en el centro de los espacios públicos.

«Evasión para fabricar un mundo dentro del mundo» o «fugitivos de corto alcance pero fugitivos al fin»; notemos la desafiante dificultad de moverse analíticamente entre las codificaciones del espacio que realiza la gente y las codificaciones del espacio que les marcan la cancha.

Por su parte, el famoso sociólogo de la Escuela de Chicago, Robert Park, acuñó (originalmente en 1915) el concepto de «región moral».

Es inevitable —escribió— que los individuos que buscan las mismas emociones, ya se trate de una carrera de caballos o de una gran ópera, se encuentren de un tiempo a otro en los mismos lugares. Como consecuencia, en la organización espontánea de la vida urbana, la población tiende por sí misma a

segregarse, no solo en virtud de sus intereses, sino también de acuerdo con sus gustos y sus temperamentos. La distribución de la población resultante puede ser por completo diferente de la que producen las condiciones económicas y los intereses profesionales. (1990:81)

A pesar de la inevitabilidad a la que apunta, debería resaltar-se que la definición elude dos determinismos tradicionales, uno de los cuales (el económico) suele ser utilizado paroxísticamente como variable independiente explicativa de la vida de los homosexuales en Buenos Aires. Más interesante aún resulta leer que

los procesos de segregación instauran distancias morales que convierten la ciudad en un mosaico de pequeños mundos que se tocan sin llegar a penetrarse. Esto hace posible que los individuos pasen rápida y fácilmente de un medio moral a otro y alienta la fascinante aunque peligrosa experiencia de vivir al mismo tiempo en mundos diferentes y contiguos, pero por lo demás, completamente separados. (Park:80)

Por último, para el autor, el atributo central de la región moral es el de dar cauce a «las pulsiones errantes o contenidas, a las pasiones y los ideales se emancipan del orden social vigente» (81).

Las sugerencias de Park están más inclinadas que las de Martin Levine hacia el costado «alternativo» de la región moral (que en nuestro argumento asociamos al «espacio de representación» de Henri Lefebvre), en tanto es un espacio no codificado por la moral dominante. Estimo, no obstante, que el concepto necesitaría más precisiones a medida que cambian los elencos sociales que habitan los lugares alternativos. Cuesta pensar que una misma acepción de región moral pueda servir tanto a fanáticos de la ópera como a burreros y homosexuales del antiguo régimen.

Las disputas en torno a la noción de gueto y la región moral son arduas. No es para menos, es lógico que esas territorialidades armen discusiones con contornos políticos debido al fomento de lazos sociales y a la posibilidad de reconocimiento entre pares; algo que la Sociología ha demostrado sucede aun en contextos sociales de gran opresión.

LLEGÓ EL ORGULLO GAY. LA SOCIABILIDAD DE LUGAR

En la sociabilidad que acabamos de describir, los «territorios» no eran propios (de) los homosexuales y, sin embargo, a través del desarrollo de un agudo sentido de la oportunidad, llegaban a explotarlos para sus propios fines. También argumentamos que esa sociabilidad les permitía tramitar una precaria certidumbre de sí negada en los restantes ámbitos de la cotidianidad. El período democrático garantizará las condiciones para el inicio de una nueva sociabilidad en la cual el espacio urbano ya no sería necesariamente sinónimo de «territorios» para los homosexuales. El marco jurídico no dictatorial y los nuevos activismos políticos oficiaron como variables que precipitaron el surgimiento de los primeros «lugares» gays de la ciudad de Buenos Aires. No quiero decir que durante todo este tiempo no había coexistencia entre distintos tipos de espacios gays, pero sí deseo señalar con énfasis la aparición de una notoria tendencia hacia otro tipo de sociabilidad que dejó marcas en el espacio.

Aproximadamente cinco años después de la reapertura democrática, empezaba un período distinto en lo político y lo jurídico, y tal vez más especialmente en lo cultural, dentro del cual fue posible otra forma de organización social de la vida de los gays. Como vimos en el capítulo 4, lo llamamos «pregay», ya que estuvo signado por la aparición de las organizaciones sexo-políticas que pusieron en práctica las ideas

de *gay pride* y *coming out of the closet*, y porque la promoción de ellas puso por primera vez en el espacio político potentes argumentos en pro de la legitimidad de las opciones sexuales no-heterosexuales.

Las ideas de *gay pride* y *coming out* fueron rápidamente incorporadas al pensamiento biográfico del pueblo gay y empezaron a ser difundidas por el cine, la ficción televisiva y otros géneros, como el *talk show*. Estas ideas tenían no mucho más de quince años de existencia y su genealogía nos lleva a la revuelta de Stonewall en Estados Unidos, en 1969. Eran ideas «nuevas» que incitaban a pensar que había que liberarse perentoriamente del secreto, salir del armario y vivir una vida plena. Este imperativo comenzaba a formar parte del horizonte liminar de los homosexuales a quienes, tal vez, sea conveniente llamar «gays» a partir de ahora. ¿Por qué? Porque, como vimos en el período anterior, esos recursos cognoscitivos no estaban disponibles; en sus horizontes de relevancia no aparecía la idea de la liberación a través de la destrucción del secreto. Esa idea de sanidad mental, emocional y relacional, es propia de la civilización gay.

¿En qué se diferenciaban los «lugares» gays de los «territorios» homosexuales? En primer término, en que aquellos funcionaban como lugares «de» y «para» los gays desde el inicio. Los territorios, en cambio, eran espacios apropiados y explotados. En segundo término, en los lugares gays la sociabilidad era crecientemente pública, es decir, no requería como condiciones el secreto y la invisibilidad de los territorios. Y en tercer término, los lugares —en lo que representa un notorio contraste sociológico— no funcionaban como espacios mudos de sociabilidad que solamente ponían los unos a la vista de los otros, sino como espacios creadores de afinidades identitarias específicamente gays.

En pocos años, la sociabilidad en Buenos Aires comenzó a tener un epicentro visible —provocativamente simbólico— en

el cruce de las Avenidas Santa Fe y Pueyrredón, en pleno corazón de la ciudad, a plena luz de la noche. Repito una idea: no estoy diciendo que los antiguos enclaves territoriales hubieran desaparecido pero sí que paralelamente a ellos funcionaba esta rimbombante —nunca antes vista— «sociabilidad de lugar», que incluía un conjunto de establecimientos comerciales de ocio y diversión como bares, pubs, discos, cines pornográficos, saunas (luego denominados *spa*), y (aunque mínimas) algunas ofertas de tipo cultural. Si acaso pudiera ofrecer una descripción siguiendo los pasos de los transeúntes gays dentro del epicentro, podría decir que en los años de la sociabilidad de lugar existía un reparto paritario de posibilidades de interacción entre lugares a cielo abierto y lugares bajo techo. En otras palabras, las transacciones eran tan probables y visibles en la calle (por ejemplo, la mencionada Avenida Santa Fe, con alta densidad de gays los fines de semana) como en los nuevos y originales lugares cerrados de «ambiente».

En el apartado anterior dijimos que los territorios funcionaban como «área cultural» y que poseían signos de «aislamiento social». La sociabilidad que ahora estamos presentando retendría ambos atributos e incorporaría un tercero: la «concentración institucional» que tuvo núcleo material y simbólico en el cruce de las Avenidas Santa Fe y Pueyrredón, y que se mantendría bastante vigente hasta el inicio del nuevo milenio. También trajimos la noción de «región moral» para marcar aquellos espacios urbanos en los que las emociones y las acciones de las personas se desligan de las ordenaciones vigentes. Es claro que la zona en que se emplazaban estos lugares siguió funcionando con esa característica. Sin embargo, existió algo novedoso: el uso de los lugares para la reivindicación pública de la diferencia o —como se decía— para la «visibilización» de la misma. En este contexto, la sociabilidad gay nacía visible, concentrada, y en comparación con el régimen homosexual, más enclavada espacialmente. Caminar

por la zona de Santa Fe y Pueyrredón era como caminar por el angosto Broadway gay de la reina del Plata, ciudad capital de un país subdesarrollado.

El aterrizaje de las inéditas legitimidades no-heterosexuales se puede rastrear tanto en el plano político como en el espacial. En Buenos Aires, a diez años de reinaugurada la democracia (1983) existía una veintena de organizaciones políticas. Entre ellas, la Comunidad Homosexual Argentina y Gays por los Derechos Civiles fueron las que produjeron hechos de más alto impacto simbólico. Cabe destacar que por esos años la epidemia del sida marcaba la agenda de las mismas, junto con la visibilización y la lucha por el cese de la represión.

Pero no solo se multiplicaban estas instituciones: si consultamos los mapas del circuito gay nocturno que publicaba la revista comunitaria *Nexo* (la más importante del momento) podremos notar que también se multiplicaban los establecimientos para el ocio y la diversión tanto como sus categorías. Para 1994 se contabilizaban 18 establecimientos divididos en dos categorías («bares» y «discotecas»); en 1996 la cifra se había duplicado, la guía registraba 36 establecimientos divididos en cinco categorías («pubs»: 10; «discos»: 8; «restaurantes»: 7; «off/under/independiente»: 10; y «teatros»: 1). Para 1997, el incremento siguió su curso acelerado: 59 establecimientos divididos también en categorías («pubs»: 8; «discos»: 9; «restaurantes»: 9; «off/under/independiente»: 19; «teatros»: 11; «cines XXX»: 16; «saunas»: 3; «hoteles»: 7; y «puntos de reunión»: 12). Acabamos de presentar en detalle no solamente los números sino las categorizaciones de los lugares según aparecían en las revistas de la época.

Los memoriosos aún recordarán la sinergia entre la militancia y los lugares gays, o tal vez sea mejor decir la retroalimentación entre ambos. Por ejemplo, era común encontrar los sábados por la noche a los militantes en los lugares más concurridos (como a Carlos Jáuregui en la confitería El Olmo),

y durante los peores momentos de la epidemia del sida, el pub Teleny ofrecía un show destinado a recaudar fondos para los enfermos y las campañas de prevención. El autor de este libro recuerda la presencia del artista mediático Ricardo Fort conversando con los referentes del movimiento.

Ahora es preciso observar un emergente ejemplificado pero aún no nombrado en nuestro argumento: el surgimiento de la sociabilidad de lugar es inseparable de la aparición de un «mercado de ocio» gay o de un «mercado de ocio y consumo» gay, aunque estimo que esta última acepción corresponde más al momento que analizaremos en el último apartado.

Se trata de un tema que genera altas polémicas en ciertos sectores del mundo académico y que también es visto con sospecha por muchos de los protagonistas de nuestro libro. Iremos ahondando en la cuestión. No obstante, me interesa dejar algo asentado. En un sentido amplio, todos los grupos sociales tienen a disposición y/o son coptados por uno o varios mercados de ocio. La gran mayoría de la gente hace cosas (pagas) durante su tiempo libre. No deja de llamar la atención que, ante esas mismas prácticas (podría decir ante ese mismo derecho: divertirse, distraerse), la sospecha caiga solo sobre algunos grupos. Todos los grupos sociales tienen una cultura del ocio. En este plano, no es entendible, por ejemplo, que no caigan sospechas sobre lo que gasta un fanático del fútbol o de la ópera y sí caigan con frecuencia sobre las prácticas ociosas de los gays. Volveremos sobre este tema delicado.

Por el momento, dejamos asentado que, en nuestro argumento, las prácticas de ocio (incluidas las prácticas de consumo del espacio) representan, en principio, conjuntos de acciones relacionadas con la construcción de la identidad en situación de interacción. El mundo ofrece muchas posibilidades de ocio y consumo. Creo que los que la gente elige —repito, al menos en principio— piden a la Sociología una clave interpretativa más identitaria y menos directamente

alienante. No creo que la gente se pierda en el mundo de las ofertas y los objetos, al contrario, prefiero pensar que más que nada se orienta ahí adentro para crear y sostener identidades de varios tipos (sexual, genérica, generacional y, por supuesto, de clase, entre otras).

En sus estudios sobre sociabilidad y consumo gay en la ciudad de San Pablo (Brasil), la antropóloga Isadora Lins Franca, nos ofrece buenas pinceladas conceptuales: «en la década del 90, gana lugar el análisis del espacio y de su dimensión simbólica, o sea, de cómo los lugares son significados por las personas y de cómo las personas también se constituyen por medio de esos lugares. (2012:26–27).

Por eso:

pensar los sentidos del lugar es fundamental para articular las dimensiones simbólicas que permiten afirmar que un lugar puede ser consumido, ya que una de las definiciones de consumo apunta a la fase en que los bienes (y los lugares, agregamos nosotros) dejan de ser bienes neutros que podrían pertenecer y ser identificados por cualquiera, y se tornan atributos de la personalidad individual, insignias de identidad o significantes de relaciones y compromisos interpersonales específicos. (27–28)

De esta forma, podríamos obtener buenas respuestas a las requisitorias «dime por dónde andas» o «dime adónde vas» si observamos en qué lugares de la ciudad los gays interrumpen la indiferencia objetual, es decir, si atendemos a qué características tienen los lugares que los gays hacen o desean hacer suyos. Por ejemplo, entrar, permanecer y volverse habitué de un pub sadomasoquista significa que el objeto cuero encarna algo para ellos tanto como para las personas a quienes desean encontrar. El cuero une más allá de lo que cueste, es un actante congregante. Si podemos pensarlo así, el consumo representaría menos un signo de alienación y

más una apuesta a que siga existiendo gente que gusta de lo que yo gusto y ponga en práctica sus gustos. Desde esta perspectiva, los objetos y los lugares serían signos materiales de afinidades electivas. No es un tema para nada menor: varias subculturas marginalizadas se han legibilizado y estabilizado por intermedio de su cultura material.

Es interesante terminar este apartado sobre la sociabilidad de «lugar» trayendo la discusión sobre los espacios de representación (o espacio vivido) y la representación del espacio (o espacio concebido), según el uso relativamente libre que hacemos de las formulaciones originales de Henri Lefebvre. Como cuando desarrollamos la sociabilidad de «territorio» la respuesta no es sencilla, aunque es menos difícil. En la sociabilidad de «territorio» reconstruimos una disputa sobre la caracterización del espacio: un testimonio daba buenos elementos para pensarlo como una corriente «alternativa» (sustraída de la corriente represiva mayor), mientras que el otro testimonio recurría a la metáfora de las «sobras» (de las comidas) para dar a entender que el espacio destinado a los homosexuales era residual, una especie de permiso macabro que les otorgaba la codificación dominante del espacio.

Creo que la caracterización de la sociabilidad de «lugar» exime de semejante tensión. Es realmente dificultoso desestimar que el «derecho a la ciudad» (Lefebvre, 2017) que reclamaban los gays (en tanto que gays) no se había concretado de una manera bastante interesante. Era como si junto con sus organizaciones hubieran finalmente obtenido un espacio costosamente reivindicado. En ese espacio ya no primaba una codificación homofóbica sino una codificación nativa, esto es, si la ciudad era un mosaico de pequeños mundos, eran los gays quienes habían colocado la propia parte.

Sin embargo, en algún sentido, esa espacialidad también ameritaba otra lectura: la de una nueva insularidad construida en la democracia, la encarnación del sueño de

segregación espacial del obispo Antonio Quarracino: que los gays vayan a vivir a una isla. Esta conjetura —si bien interesante— tiene la dificultad de presuponer que los nuevos lugares habían concentrado la vida de los gays, lo cual no es cierto. La sociabilidad de «lugar» se agregó a la sociabilidad de «territorio» que seguía operativa en los mismos (otros) espacios. Esta lectura relativizadora de la apropiación del espacio —veremos dentro de un momento— formará parte de una matriz discursiva más amplia: la de una crítica a la ciudadanización abstracta de la homosexualidad.

BUENOS AIRES ES GAYFRIENDLY. SOCIABILIDAD DESENCLAVADA

La ciudad se vio conmovida por la crisis de 2001, un cataclismo económico, social y político, cuyas consecuencias calaron hondo en todos los rincones de la sociedad. En 2003, el gobierno de Néstor Kirchner comenzó a paliar algunas de ellas.

Dentro del universo político gay, lésbico y trans, la crisis dejó profundas huellas que se vieron en el florecimiento de posturas críticas referidas a la organización política de las sexualidades no-heterosexuales y a lo que comenzó a etiquetarse como el pensamiento de ciudadanía no-heterosexual, es decir, una ciudadanía acrítica y excluyente de otras comunidades cuya presencia en la ciudad corroía la tolerancia de la ciudadanía media. En particular, la irrupción del colectivo trans puso en discusión muchas formas de encuadre de las acciones políticas y opuso ideas diagnósticas y planes de acción.

A decir verdad, lo expresado era consecuencia del cataclismo de 2001, pero también deberíamos anotar que habían pasado los tiempos en que la agenda de las organizaciones estaba gravosamente condicionada por las urgencias de la epidemia del sida. En consecuencia, las acciones políticas

tenderían hacia otros horizontes. Por ejemplo, luego de un gran trabajo militante, en 2002 se aprobó la ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires, para unos, signo de la integración de la diferencia y, para otros, el comienzo de la asimilación que las borra. Dentro del campo político se había configurado un momento propicio para la expresión de malestares no solo respecto de la heterosexualidad obligatoria sino también en cuanto a la identidad gay en su versión «ciudadana».

En Argentina, 2001 también significó el inicio de la era de la posconvertibilidad, un hecho de gran importancia en lo que venimos desarrollando. Producto de la nueva política de cambiaria y de la recuperación económica bajo el gobierno de Kirchner (iniciado en 2003), la ciudad de Buenos Aires comenzó a recibir turismo gay internacional como nunca antes. No existen cifras al respecto, y las que existen son, desde mi punto de vista, un tanto fantasiosas. Por ejemplo, una nota aparecida en el diario *L'Espresso* de Italia afirmaba que los negocios turísticos en Buenos Aires movían más dinero que en Río de Janeiro, la clásica meca gay latinomericana (por lo demás, acariciado sueño de los homosexuales argentinos durante la dictadura militar). Es más, una testimoniante de la nota perteneciente al mundo de los negocios afirmaba que Buenos Aires la había suplantado. Más allá de lo dudoso de las cifras, la llegada del turismo gay era visible en saunas, pubs, discos y, sobre todo, en las calles de la ciudad.

La posibilidad «objetiva» abierta por la política cambiaria se combinó con otra variable: la aprobación de la ley de Matrimonio Igualitario entre personas del mismo sexo en 2010. Todo un hito que hizo que, en soledad, Buenos Aires se visualizara en el mapa latinoamericano como un faro civilizatorio ejemplar. En las guías de turismo y en las notas periodísticas era ese el principal argumento para convencer a los potenciales turistas. Matrimonio era sinónimo

de «tolerancia», «diversidad», «respeto», «empatía» y «legislación de avanzada».

Así, en pocos años nació una fuerte figura imaginaria para el turismo extranjero: Buenos Aires, la ciudad latinoamericana más *gayfriendly*, la nueva meca *gay*, la capital latinoamericana de la diversidad sexual.

Ahora bien, visto desde adentro, no es posible entender la entronización de esa etiqueta sin la conjunción de la política pública (nacional y local), los intereses de algunas organizaciones de la sociedad civil y, en especial, los intereses comerciales. A diferencia de todo cuanto pudo hacerse en la ciudad de Buenos Aires con anterioridad, creo que hay suficiente evidencia para sostener que existió un «proyecto» de transformar la ciudad, agregándole ciertas «capacidades habitacionales» para el turismo internacional *gay* pero también para la población local. Desde mi punto de vista, ese proyecto (a contrapelo de las cifras que circulan por ahí y de varios autobombos) tuvo una etapa de expansión y en la actualidad se encuentra amesetado.

Vamos a presentar esas evidencias en dos bloques. Lo haremos pensando los efectos en el plano de la sociabilidad. El primer bloque hará referencia a la ampliación del espacio *gay*; el segundo, a las iniciativas empresarias.

Los mapas *gays* de la época y la memoria de los transeúntes entrevistados a lo largo de estos años coinciden en señalar que el «Broadway *gay*» (epicentro de la sociabilidad de «lugar») comenzó a resultar chico y, de alguna manera, anacrónico ya que no disponía de las capacidades urbanas de bienes y servicios que los mapas presentaban en otros barrios, en especial, en Palermo y San Telmo.

La *Guía gay* de Buenos Aires de 2009 (un documento de 145 páginas, bilingüe, y encuadernado a todo color) fue editada por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (gestión de Mauricio Macri) y prologada por Hernán Lombardi (ministro

de Cultura de la ciudad y, con posterioridad, titular del Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos del gobierno de Macri como presidente de la Nación). Es un registro interesante para observar la fuerza con la que se presentaba y se representaba el proyecto de la ciudad más *gayfriendly* de América Latina. Escribió Lombardi, con entusiasmo épico:

Como un arcoiris, así salimos al mundo, así nos destacamos. Los destinos más variados que se encuentran a la vanguardia del marketing turístico se disputan el mercado gay con planes específicos para este segmento. Algunos previsible como San Francisco o Key West, otros que asoman al mundo gay, como Canadá y Suiza; y hasta sorpresas como Dallas. En este universo compite Buenos Aires. (2009:8)

Quienes hace 11 años leímos la publicación no podíamos más que confrontar semejante descripción con los lugares «realmente existentes» que frecuentábamos, decadentes y sin inversión, sucios y abandonados, con instalaciones rotas por meses, sin comodidades mínimas, llegando al extremo —por ejemplo— de saunas en los que no funcionaba el sauna y/o no había agua caliente (carencias injustificables que los desalmados encargados no informaban a los clientes antes de pagar la entrada). Me pregunto si algo habrá cambiado. Soy escéptico, según lo que veo y me cuentan.

Antes de ir a los números, recordemos que en 1997 la revista *Nexo* mostraba un circuito gay que tenía 60 establecimientos. La situación que mostraba la *Guía* era cuantitativa y cualitativamente distinta. Presentaba diez categorías de lugares que daban un total de 130. Algunos tenían una banderita completa del arco iris, otros una banderita cortada por la mitad (eran los famosos establecimientos *gayfriendly*), y otros ninguna banderita ni otra identificación.

La categoría «Ir a bailar» tenía 12 lugares (9 gay, 3 *gayfriendly*), «Buenos Aires caliente»: 15 lugares (15 gays),

«Puntos de encuentro»: 9 lugares (sin identificación), «Salir a beber»: 20 lugares (16 gay, 4 *gayfriendly*). No es este el orden de aparición en la Guía, lo coloco así con fines argumentativos. Se podría pensar que estas categorías eran las tradicionales del circuito del ocio y el consumo gay, aquellas que ya existían en la ciudad y que, de varias formas, alimentaron la sociabilidad de «territorio» y, en especial, la de «lugar». Veamos ahora de qué tratan las categorías nuevas que representaban parte importante de las «capacidades» que se querían imprimir en la ciudad para el público gay: «Librería y medios»: 3 lugares (1 trans-lésbica-gay, 2 sin identificación), «Dónde dormir»: 19 lugares (5 gay, 2 *gayfriendly*, 12 sin identificación), «Alquileres temporarios»: 8 lugares (8 sin identificación), «Tanguerías»: 8 lugares (8 sin identificación), «Dónde comer»: 25 lugares (5 gay, 18 *gayfriendly*, 2 sin identificación), «Ir de compras»: 11 lugares (11 sin identificación). Si comparamos las categorías tradicionales con las nuevas tenemos que las primeras (56) aportaban bastante menos a la capacidad total de la ciudad, que había sumado 74 nuevos establecimientos. Más adelante avanzaremos en una lectura más profunda de los números pero, por el momento, hay que consignar que los nuevos lugares simbolizaban el proyecto de modernización de la ciudad respecto de la homosexualidad o (y no es un juego de palabras) el proyecto de modernización de los homosexuales en la ciudad. Como dato de color, la nota que ya presentamos «E' Buenos Aires la mecca gay» afirmaba —otra vez con tendencia inflacionaria— que existían «más de 200 propuestas *gayfriendly* en la ciudad». Al respecto, en muchas de las entrevistas que he realizado, los entrevistados sonreían con socarronería cuando les preguntaba por las cifras de *L'Espresso* y las de la Guía.

Si miramos el mapa gay de ese momento era claro que la sociabilidad y el tránsito de los gays por la ciudad estaba entrando en un momento que denominaré el «giro

des–espacializador». Con este concepto quiero significar la tendencia de la sociabilidad gay a no necesitar más de «lugares» o «territorios» específicos. El giro desespacializador forma parte del proceso más grande de desenclave que presentamos en el capítulo 4. Se inauguraba un período en el cual la ciudad que había sido cuna de desafiantes territorios se convertiría en sepultura de varios de ellos, una tendencia en ascenso desde entonces y que continúa hasta nuestros días.

Una palabra que empezó a aparecer en las guías y en la publicidad fue «propuestas» *gayfriendly*. Es decir, la ciudad más *gayfriendly* de América Latina ofrecería alternativas y opciones para que el público tomara la que le pareciera; al contrario, la ciudad ya no ofrecería enclaves obligados o casi obligados de esparcimiento, ocio y/o joda. De allí que el abanico de propuestas vaya de las librerías a los antiguos cines xxx. Desde entonces, nada sería obligatorio: todo debería elegirse según el estilo de vida que se quisiera llevar adelante. «Propuestas», categoría nativa propia del «giro desespacializador» que va de la mano con otra categoría nueva, *friendly*, que anuncia —a la par que el desenclave espacial— el desenclave relacional: gays, lesbianas y heterosexuales ya no estarán nítidamente separados como antes si de ocio y diversión se trata. O, al menos, sabemos que esa era la «filosofía de la integración» que manejaba la inteligencia empresarial que, como vemos, no reparaba en las comunidades trans.

Vayamos ahora a la cuestión empresarial porque —como adelantamos— las cifras que comentamos no aparecieron solas. Uno puede recorrer la Guía de 2009, leer la nota de *L'Espresso*, y distintos textos propagandísticos que todavía aloja la web. Es cierto: los entrevistados sonreían con expresión escéptica porque —como buena propaganda— esos textos exageraban. Sin embargo, lo que me gustaría proponer es que existía un contexto real y propicio para la exageración. En Buenos Aires hubo «realmente» sucesos que hablaban de

una estrategia para hacer de la ciudad un polo comercial gay. Presentamos tres ejemplos.

En 2007 se desarrolló en el centro de convenciones Costa Salguero la primera exposición comercial destinada a la «comunidad gay». Decía el diario *Clarín*:

La ciudad de Buenos Aires tendrá su primera exposición gay. Entre el 10 y el 11 de noviembre se celebrará Gallery G, una feria comercial donde se presentarán productos y servicios que tienen a la comunidad homosexual como target. Así, habrá desde prendas de vestir, tecnología y objetos de decoración hasta una veterinaria, tratamientos de estética, agencias de viajes y un centro de idiomas. La 1ª Exposición y Paseo de Compras para la Comunidad Gay Gallery G se hará en Costa Salguero y participarán más de 70 empresas. Será una combinación de arte, cultura y productos de todo tipo.⁵

Yo no sabía del evento. Desde la organización se comunicaron con mi editorial de aquel entonces (Gran Aldea) y me invitaron a participar de un programa radial en vivo (en medio de la expo) junto al periodista e historiador Osvaldo Bazán y la filósofa Ester Díaz. Nosotros podíamos elegir un tema pero nos adelantaron que también preguntarían por temas de actualidad, en especial, sobre el matrimonio. Cuando Estela Falicov (presidenta de Gran Aldea) me dijo «feria gay» yo imaginé algo parecido a la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires. Fue así que me puse a estudiar lo que había escrito sobre tolerancia y ciudadanía sexual. No quería defraudar al público que imaginaba iba a andar por la «feria» que yo imaginaba. Luego comprobé que hubiera podido asistir más ligero de equipaje intelectual, no porque

5\ https://www.clarin.com/ediciones-antiores/ciudad-primera-expo-gay-costanera-norte_0_Bkx-041yRF1.html (Consultado: 06/02/20).

existiera un ambiente antiintelectual sino, sencillamente, porque primaba un amable clima comercial. El adelanto de *Clarín* era bastante exhaustivo. Solo puedo agregar que también vi agentes del mundo inmobiliario, planos, y maquetas de modernas viviendas que se construirían en la nueva meca gay, que de este modo se alejaría cada vez del indigno *gay ghetto* y se acercaría más al *gay village*. Recuerdo que luego de la entrevista colectiva, mientras recorríamos el lugar, con Estela intercambiamos opiniones: para mí era una barbaridad que sucediera eso mientras faltaban leyes en serio para el pueblo LGTBI y, por lo tanto, era un síntoma del Estado local de lavarse la cara con la causa gay, en tanto que ella tenía una postura más incrementalista. Fue una linda conversación en un lugar que nunca habíamos pensado.

También en 2007 se inauguró, en medio de una intensa campaña de publicidad, el hotel Axel, en el turístico barrio de San Telmo. Un hotel de cinco estrellas destinado a los gays aunque *heterofriendly*.

Ubicado en el barrio bohemio de San Telmo, en una zona rodeada de bares, restaurantes y tiendas, el Axel Hotel Buenos Aires es un lujoso hotel boutique gay que brinda servicios personalizados a clientes que saben apreciar el confort y el diseño. Las 48 habitaciones del Axel Hotel Buenos Aires están totalmente equipadas con todo lo necesario para una estadía inolvidable.⁶

Sin embargo, en medio de un misterio en torno a las razones, el hotel pronto dejaría de operar.⁷

6\ <https://www.4rentargentina.com/hoteles-boutique-buenos-aires/san-telmo/axel-buenos-aires-hotel> (Consultado: 06/02/20).

7\ <https://www.cronista.com/negocios/El-primer-hotel-para-gays-del-pais-tiene-nuevos-propietarios-20131003-0024.html> (Consultado: 06/02/20).

Por último, en 2009 se fundó la Cámara de Comercio Gay-Lésbica Argentina (CCGLAR), cuyas palabras clave son «Diversidad, Inclusión, Turismo, LGBT, Gay Travel, Argentina» y su objetivo principal «diseñar estrategias conjuntas, potenciar y promover el turismo a nuestro país, apoyar el desarrollo de negocios y productos dirigidos al segmento LGBT y establecer o fortalecer vínculos con empresas con valores de diversidad e inclusión».⁸ La Cámara sigue funcionando en la actualidad.

Como vimos, un conjunto de variables (desde la política cambiaria a los intereses empresarios, pasando por el afianzamiento de cierta idea de pluralidad sexual) posibilitó el giro desespacializador de la sociabilidad gay. Reiteramos que no lo entendemos como si hoy la ciudad no tuviera epicentros preferenciales sino como el declive de la necesidad de tramitar la sociabilidad en determinados territorios y lugares. Con todo, el esquema explicativo no estaría completo si no incluimos la variable de la tecnología digital.

Desde las antiguas salas telefónicas al chat, desde este hasta los teléfonos celulares, y desde ellos a las *apps* geolocalizadoras y al Whatsapp, todos estos actantes tecnológicos, a su tiempo (aunque «tiempo» tal vez resuena como una categoría demasiado «larga» para aludir a las actualizaciones de la civilización digital), fueron también aminorando la necesidad de las concentraciones espaciales y, en términos más generales, modificando la «ecología de la elección» (Illouz, 2016) de compañeros sexuales, ya sea para la joda, el «amigarche», estar en pareja, casarse o divorciarse. *Grindr* en el universo gay es, sin dudas, la aplicación más popular.

8 \ <https://ar.linkedin.com/company/argentina-gay-&-lesbian-chamber-of-commerce-ccglar-> (Consultado: 06/02/20).

En mi opinión, queda pendiente para la Sociología hacerse cargo de un modo radical del tema. Lamentablemente, varias contribuciones que he leído se acoplan al estigma social generado por la sospecha hacia a quienes usan la virtualidad para cuestiones sexuales y afectivas, y de varias maneras siguen entablando una guerra entre lo «virtual» y lo «real», como si lo primero no fuera parte de lo segundo, o fuera menos. Asimismo, en otros *papers* aparece la acusación fácil de que los jóvenes que buscan jóvenes masculinos se alinean (alienados) a la omnívora e infalible norma androcéntrica y que, en realidad, *Grindr* no tendría más que la función «técnica» de facilitar aún más la discriminación.

No obstante, otras voces y otras perspectivas van apareciendo. Por ejemplo, Mariana Palumbo (en una investigación basada en solas y solos cis⁹ heterosexuales) arriba a una conclusión diferente:

En la esfera virtual no observo fragmentación social sino, por el contrario, entiendo que en y desde lo virtual se generan nuevas formas de construcción de lazo social. Si bien los ámbitos de sociabilidad online y offline tienen diferencias entre sí, considero que nuestra existencia transcurre en un onlife entre ambos registros. Los individuos se relacionan entre sí a través de medios virtuales para posteriormente encontrarse cara a cara, y viceversa. El offline ha potenciado las posibilidades de sociabilidad. De allí que considere a la virtualidad como una facilitadora en la sociabilidad erótica y/o afectiva. (2019:393)

Y también el ejemplo de Dianela Gahn, quien trabajó con mujeres autoidentificadas como no-binarias:

9\ Se denomina persona «cis» a aquella que mantiene su identidad de género a lo largo de la vida. Las personas «cis» son, en este sentido, diferentes de las personas «trans», quienes se identifican con otro género distinto del que les fuera asignado en su nacimiento.

El yo no solo elige y maximiza sus opciones a través de técnicas de costo-beneficio y eficiencia en el mundo online, también lo hace en el mundo offline, con la única diferencia de que se mueve en un universo más limitado de opciones. Asimismo, cuando lxs usuarixs marcan estar en búsqueda de «conexión» con otrxs, hacen referencia a generar vínculos diversos y no solo encuentros casuales o esporádicos; las personas mencionan que buscan «conectar» con otrxs, en general sin tener en cuenta la duración del vínculo sino la profundidad con que es vivido, las nuevas experiencias y momentos de experimentación adquieren relevancia en la vida de las personas. (2019:177)

Más allá de estos enfoques, el uso de la virtualización (va desde el garche hasta el matrimonio) es una tendencia en crecimiento y todo indica que llegó para quedarse. Y eso tanto en el mundo gay como en el mundo heterosexual. En una investigación publicada en 2019, Rosenfeld, Reuben y Hausen demuestran, basados en una encuesta de 2017 en Estados Unidos, que el 65 por ciento de las parejas del mismo sexo y el 39 por ciento de las parejas heterosexuales se conocieron a través de las *apps*. Existe un interesante argumento de los agoreros: las *apps* favorecen la «desintermediación» en las búsquedas amorosas y sexuales. Con anterioridad, la familia, las familias de los compañeros de escuela, los compañeros de trabajo y, en general, los círculos sociales de pertenencia hacían de intermediarios. Las *apps*, por contraste, estimulan la autonomía de los buscadores de amor y/o aventuras.

Terminamos aquí con la presentación de los dos bloques de información que nos dejaron hipotetizar la existencia de un «proyecto» de modernizar la vida homosexual en la ciudad. Lo expuesto bien vale como una foto (política, empresarial y de sociabilidad) de Buenos Aires un año antes de la sanción de la ley-símbolo del matrimonio civil. Veamos cómo siguió la historia.

¿Cuál es la situación actual? ¿Qué informa la *Guía gay* de la ciudad de Buenos Aires hoy? La última que consultamos (número 55, de 2019) es un documento auspiciado por la Subsecretaría de Turismo del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires disponible (online e impreso) que presenta un total de 151 propuestas de ocio y consumo (diez años antes presentaba 130). Se acentúa la tendencia que señalamos: las propuestas nuevas (aunque ya no lo son tanto diez años después) sobrepasan a las propuestas tradicionales (las que más representaban la sociabilidad de «lugar» y, en menor medida, de «territorio»). Las categorías son cuatro: la punta de una raya hacia la izquierda (solo mujeres), la punta de una raya hacia la derecha (solo varones), una carita redonda sonriendo (*gayfriendly*) y la misma carita insertada en la parte superior de una H mayúscula (*heterofriendly*). Asimismo, muchas propuestas no tienen identificación.

Vamos con los números de los espacios tradicionales: la categoría «discos» registra 18 lugares (1 exclusivo para varones, 1 exclusivo para mujeres, 3 *gayfriendly*, 13 sin identificación); «bares», 15 (4 *gayfriendly*, 6 *heterofriendly*, 5 sin identificación); «puntos de encuentro», 10 (todos *gayfriendly*); y «varios», 15 (5 exclusivo para varones, 3 *gayfriendly*, 7 sin identificación). Las otras propuestas se distribuyen así: «arte y decoración», 7 (3 *gayfriendly*, 4 sin identificación); «estética y salud», 2 (1 *gayfriendly*, 1 sin identificación); «fitness», 1 (sin identificación); «gastroonomía», 59 (39 *gayfriendly*, 1 *heterofriendly*, 19 sin identificación); «hospedajes», 2 (1 exclusivo para varones, 1 *gayfriendly*); «indumentaria», 2 (*gayfriendly*); «música en vivo», 1 (*gayfriendly*); «óptica», 9 (1 *gayfriendly*, 8 sin identificación); «servicios», 1 (*gayfriendly*); «tango», 3 (1 *gayfriendly*, 2 *heterofriendly*); «turismo», 2 (*gayfriendly*); y «vinotecas», 4 (2 *gayfriendly*, 2 sin identificación).

Las cifras muestran la consolidación de una tendencia que ya pudimos ver en la Guía de 2009, que consiste en el crecimiento de las nuevas propuestas de ocio y consumo para los gays. Es así que tenemos 58 tradicionales y 93 nuevas. Pero es indispensable observar detenidamente las propuestas tradicionales, aquellas que representaban más la sociabilidad de los últimos homosexuales.

La mayoría de los espacios es *gayfriendly*. Según informa la Guía, son muy pocos los exclusivos para varones o mujeres. Pero lo más sorprendente, a mi entender, se concentra en las categorías «varios» y «puntos de encuentro». En la primera se engloban lugares que fueron muy característicos de los circuitos gays. Parece mentira que los legendarios cines xxx, los saunas y los *dark rooms* hayan sido degradados de esa forma. Y digo «degradados» porque, por ejemplo, en la Guía del año 97 los cines porno eran una categoría de esta publicación (esto es, una oferta) en sí mismos. La degradación a la que me refiero es respaldada por una cifra lapidaria: en la Guía 2019 ¡hay 1 solo cine xxx!, cuando —por ejemplo— en la Guía del '97 había 16. He aquí una muestra contundente de lo que quiero significar en este capítulo (y en todo el libro) cuando sostengo que, en medio de la modernización, los últimos homosexuales se quedaron sin centros de gravitación social. En cuanto a los «puntos de encuentro» (10 en total) hay que señalar que 4 son, en la actualidad, puntos muertos en lo que a sociabilidad gay respecta. También lo dijimos con un poco de humor: no sabemos si en el mapa se los señala para que se acerquen los turistas con vocación histórica o antropológica para contemplar las ruinas de una civilización extinta. Los puntos a los que me refiero son los bares El Olmo y Oviedo, la esquina de Santa Fe y Ecuador, y la de Callao y Santa Fe. Para colmo, pegada a los dos primeros la flamante estación del subterráneo «Santa Fe – Carlos Jáuregui» (en homenaje al histórico

activista)¹⁰ inclina el ánimo de quienes tenemos más de cincuenta años hacia el balance histórico y al reconocimiento de que el tiempo no para, de que «no para» en ningún momento ni «se para» en ningún lugar, quiero decir, a la sospecha o al reconocimiento de que hoy la vida gay sigue pero está en otra parte.

Con relación a las nuevas propuestas, el desarrollo de la «gastronomía» es enorme comparado con el de las otras: 59 sobre un total de 93 (de las cuales 39 son *gayfriendly*, 1 *heterofriendly*, y 19 sin identificación). Para tener una idea más contundente: la Guía de 2019 presenta 17 categorías de ocio y consumo que se distribuyen en nueve columnas. Los emprendimientos gastronómicos ocupan casi cuatro columnas, más del doble que las categorías más grandes que le siguen (que son tradicionales: «discos» y «bares»). Y si vemos la categoría gastronómica por dentro encontramos que ningún establecimiento (o) tiene interés en identificarse como gay (o lesbiano o trans). El resto de las propuestas es escaso numéricamente. Esto parece dar cuenta de un conjunto de comercios cuyos dueños decidieron publicitar en la Guía los productos y servicios que venían ofreciendo desde siempre más que de una movida comercial expresamente destinada al público gay. Como adelantamos, pareciera que aquel proyecto de meca gay que se pudo oler en la primera exposición

10\ El Suplemento *soy* del diario *Página 12* informaba: «Este martes se aprobó por unanimidad el dictamen en la Comisión de Cultura de la Legislatura Porteña para que la estación Santa Fe de la línea H del subte se llame “Carlos Jáuregui”. El proyecto de ley cuyos autores son los legisladores Maximiliano Ferraro (CCARI), Pablo Ferreyra (FPV) y Carlos Tomada (FPV) cuenta con el impulso de la campaña “Yo apoyo #ESTACIONCARLOSJAUREGUI” en redes sociales. En solo 15 días han sumado sus fotos más de doscientas personas, entre ellas, figuras de la política, la cultura y los Derechos Humanos, como Estela de Carlotto y Adolfo Pérez Esquivel». <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4706-2016-08-19.html> (Consultado: 06/02/20).

gay, en los grandes diarios de circulación nacional, desde algunas organizaciones de la sociedad, y desde el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, se hubiera amesetado... o tal vez haya sido una ilusión.¹¹

La interpretación del proceso de cambio social que aparece en las composiciones de las guías gays de la ciudad de Buenos Aires desde los años 90 hasta la actualidad es una tarea compleja. Sentí que no podía hacerla solo. Por eso busqué testimonios que representaran puntos de vista marcados por la generación de pertenencia. Fue así que entrevisté a gays jóvenes (de menos de 30 años) y adultos (de más de 50), a veces conjuntamente. Nuestro disparador era el «mapa gay». Mostraba a los entrevistados el mapa de la ciudad extendido sobre la mesa cuando las entrevistas eran presenciales, o les pedía con anterioridad que lo consultaran en la web (o simplemente que lo imagináramos) cuando las entrevistas eran telefónicas. La estrategia metodológica de acudir a testimonios de personas distantes desde el punto de vista etario, un tanto más profundizada, también se aplicará en el siguiente capítulo, donde la explicaremos más detenidamente. Comenzamos la exposición con los más jóvenes, que resultaron los «usuarios» más frecuentes de la oferta que aparece dispersa por el mapa de 2019.

Andy (23 años) me dijo que la movida de Palermo era una movida gay pero «hasta ahí» (sic) y que la cuestión de los

11 Es todo un tema de discusión: en una conversación personal, Franco Torchia, conductor del popular programa *No se puede vivir del amor*, emitido por Radio Ciudad, no tiene auspiciantes comunitarios. Eso lo lleva a pensar que en Argentina no existe un mercado gay serio o el mercado gay, directamente. De manera contraria, en San Pablo o en Río de Janeiro está demostrado no solamente el afianzamiento de una zona gay de la ciudad sino también una sinergia entre empresarios, emprendimientos y militancia (ver Franca Lins, 2006).

restaurantes abrumadoramente *gayfriendly* simbolizaba una sociabilidad «sin consecuencias» (sic) de interrupción política, acorde con las políticas públicas de la ciudad. Quiso significar que los gays pueden andar en Palermo pero sin extrañarse en su expresividad: «Tenés que hacer visibilidad «gay», cuando te corrés un poquito, ahí me parece que deja de funcionar como espacio gay. Palermo, «la meca gay», sí, pero no pensando en muestras de afecto y menos en una traba». Manifestó que el tema del mercado gay le «hace sentido cuando pensás en la política pública del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires con sus lugares amigables. Esto que decíamos de ponerle una banderita gay a un restaurante cualquiera».

En tanto, Johnny (24 años) asintió a lo expresado y agregó complejidad. Opinó:

Igual yo creo que si hay un lugar para hacerlo —por la vida gay y su expresividad afin— de manera relativamente segura o menos insegura que en otros barrios o que en el conurbano, yo creo que es Palermo. Quizás es una sensación pero me sentiría más seguro chapando con un pibe en Plaza Serrano que en Morón o San Justo.

Y, respecto del mercado gay, señaló:

Una de las principales críticas es la necesidad de adaptación del capitalismo y el *pinkwashing*, la necesidad de procesar reclamos dentro del sistema. En buena medida funciona y es exitoso. El problema es que del otro lado hay una crítica que impugna el deseo, el derecho a circular, a consumir, a ser parte; están los que te dicen a qué lugar no podés ir o qué remera no te podés comprar.

Santiago (25 años) miró el mapa con un gesto distante y un tanto escéptico. Enseguida me di cuenta de por qué: «Yo me arreglo mucho con *Grindr*. Es bárbaro. Muy *fake* también pero, qué se yo, anda. La movida gay está en Palermo. Igual

es un tema porque no toda la gente va a Palermo. Uno se da cuenta de que Palermo es de un sector social». Pareciera que distinguía una movida gay con fines de socialización que efectivamente localizaba en Palermo, de otra con fines de satisfacción sexual que no necesitaba de ninguna territorialidad. Justamente esa es la promesa de las apps geolocalizadoras, signo de su generación de pertenencia. En cuanto al mercado gay, no dudó de su existencia. Por una parte, lo visualizaba como un fenómeno concomitante a la integración social y, por otra, realizaba una valoración pragmática (en alguna medida parecida a la de Johnny) en el sentido de que era preferible que estuviera a que no estuviera ya que establecía un piso de sociabilidad segura:

Yo creo que hay mercado gay. Y va a haber más porque ahora está más integrada la cosa. La semana pasada hasta Sprite sacó una propaganda en la televisión por la Marcha. Y a mí Palermo me parece re comercial. No sé si me engancho con lo que dicen los chicos en las redes. ¿Vos lo ves tan mal? Yo no sé... me parece que los tipos hacen negocios con nosotros, pero igual yo prefiero que Palermo esté a que no esté.

Santiago completó el panorama con el barrio de San Telmo: «Pero ahí me parece que es más exclusivo de los turistas».

En cambio, Joan (22 años) dudó de la existencia de un mercado gay en Buenos Aires al tiempo que no dudaba de que Buenos Aires fuera una ciudad «completamente gay» (sic). Joan es migrante colombiano y en el testimonio dejó en claro que su valoración se origina por contraste con lo poco que las grandes ciudades de su país natal ofrecen a los gays: «Me atrevería decir antes que nada que Buenos Aires es una ciudad completamente gay. Comparada con otras ciudades de América Latina es un referente importante si no el más importante que conozca». En realidad, Joan dudaba de que existiera un mercado gay específico para los

porteños pero sí percibía con bastante precisión una oferta de servicios para ocio y diversión de los turistas gays. No obstante la distinción, nuevamente Palermo era erigido como el actual epicentro:

Yo diría que el circuito gay, en general, recorre el barrio de Palermo, como que ahí se centra la parte más importante del turismo, la gente que viaja se queda ahí, que arrenda los departamentos y esas cosas. También hay circuito gay en la frontera Palermo–Almagro, Palermo–Recoleta, y Palermo–Belgrano. Todos los turistas gays vienen con muchas referencias del barrio de Palermo. Y también en Palermo encontramos una cantidad importante de bares, clubs, cervecerías, discotecas, restaurantes o como los querramos llamar. Una oferta bastante importante. Yo creo que debe haber más en la ciudad pero lo que hay, hoy, está bastante concentrado ahí. Después, el Centro, San Cristóbal y San Telmo. Eso es más zona under. Es otro tipo de oferta gay, más rockera. Y Puerto Madero, por supuesto.

En un interesante contrapunto con Santiago, Joan observó, como él, la integración de los gays a la sociedad pero justamente es esa la razón que explicaría el escaso desarrollo de un mercado específico para los gays «nativos»:

El mercado gay es un punto poco desarrollado en la ciudad. Sé que hay una guía gay y que hay un mercado pero es para los turistas. Fuera del turismo, yo creo que no hay mercado gay porque en general la comunidad gay está muy integrada a la comunidad, ya está bastante aceptado. Compartimos los mismos lugares, no hay distinciones específicas que justifiquen un mercado de productos y servicios, pienso yo. En otros lugares sí que está explotado.

Ahora expondremos los testimonios de los gays mayores. César (72 años) fue escéptico:

Mercado gay hay, pero no en Buenos Aires. Vos conocés muchos lugares como yo. Siempre lo mismo. Se caen abajo, no le ponen un mango para mantenerlos. No conozco pero supongo que en San Francisco hay mercado gay, en Europa, pero ¿acá? No, acá no. Nosotros no sabíamos nada del mercado y le encontrábamos igual la vuelta al asunto. Vos escribiste un libro sobre eso.

Como a Johnny y Andy, le mostré las guías y los mapas según pasaban los años. También le mostré datos y le presenté mis lecturas de los mismos. Intenté no ser directivo y puse lo mejor de mí para preguntarle en tono neutral sobre la virtual desaparición de los cines xxx. Y respondió:

Bueno, ¿ves? Yo no creo que estén desapareciendo por el mercado. Las cosas tienen su momento. Los cines son parte de otra época. Todos fuimos y tenemos buenos recuerdos que vamos a contar siempre en los cumpleaños. Nos vamos a reír como siempre... qué se yo, Rodolfo sabe de memoria mis historias en los cines. Pero ya está. Los cines ya están. Es así: las cosas cambian, la ciudad cambia.

Por su parte, Carlos (72 años) dijo que en la actualidad, al no recorrer los circuitos gays, no sabía bien por dónde estaba el epicentro de la sociabilidad. No obstante, «lo que a mí me llega es que más que nada en San Telmo en este momento, por toda la fuerza de atracción que tiene el turismo gay». Desde su punto de vista, eso no quiere decir que exista el mundo que muestra la Guía: «No, yo no creo que haya mercado gay porque está todo poco explotado. Y si el mercado fuera que se crearan más lugares, a mí me gustaría». Para Carlos era un misterio la desaparición de los antiguos lugares. Cuando le pregunté por los cines me dijo que fueron lugares «sórdidos» (sic) que los jóvenes no tienen necesidad de visitar «porque se manejan bárbaro con las redes, incluido yo, con Grindr».

Sí lo apena, en cambio, la «decadencia» (sic) de El Olmo, lugar muy apreciado por él y que describió de modo exacto como una «región moral»: «Estaban las señoras de Barrio Norte tomando el té a las siete de la tarde y, como por arte de magia, a eso de las diez se convertía en un polo de atracción gay». Carlos describía con un tono pausado y agradable, era evidente cómo la rememoración de ese lugar era la antesala de muchos otros recuerdos de su vida, como si fuera el símbolo de un tramo biográfico. Otra vez advertí el estrecho vínculo entre memoria y espacio o, mejor, sobre cómo el espacio hace posibles las invenciones del recuerdo.

«Al principio mucho no salía porque estaba la dictadura. Pero se sabía que Avenida Santa Fe era el lugar indicado. Yo te hablo de la época del Mundial del '78 y ya era así», dijo Ángel (61 años). Cuando le mostré los mapas según pasaban los años me pareció que se complacía al corroborar la ubicación de los lugares a través de los puntitos y las numeraciones. Probablemente podía rearmar con detalle el microcosmos semiolvidado que había comenzado a transitar más de tres décadas atrás:

Veías la gente que andaba por la calle, la verdad es que era impresionante. Yo ya tenía como 30. No me había imaginado que se podía armar una movida así. Pero te digo mucha gente en la calle. Si no querías ir a bailar, igual encontrabas gente por Santa Fe, Callao o Charcas los sábados a la noche.

Ángel sostuvo: «Para mí, el cambio fue por la crisis de 2001. O yo lo empiezo a ver ahí. Yo igual empecé a dejar de salir. No te puedo contar mucho». Y, efectivamente, casi no contó nada más sobre las mutaciones del espacio gay de la ciudad. Las entrevistas tenían dos bloques temáticos: uno sobre el espacio y la sociabilidad, y otro sobre la cuestión del mercado. Esta entrevista en particular se había acelerado, más o menos veinte años de la vida de Ángel, en la clave que

proponía mi investigación; definitivamente no aparecía y no era conveniente insistir. No obstante, antes de pasar al segundo bloque él puntualizó con tono neutral dos asuntos. Primero: «Yo no salgo más hace mucho, pero sé de muchos amigos que andan por Palermo o cerca de Palermo. Hay muchos lugares gastronómicos por ahí donde va mucha gente gay». Y segundo: «También el tema del levante en la calle o encontrar gente ya no se da. Eso es por Internet, seguro. Yo tengo Grindr. Es una opción que a veces juega con tu paciencia pero está bien». Respecto del mercado gay se refirió con un argumento que, en algún sentido, manejaron otros entrevistados. El mercado es de cierta manera inevitable porque es una concomitancia de «ser parte del paisaje» (sic), es decir, de la integración social:

Yo creo que hay mercado gay porque todo se comercializa. Decime qué no es comercial en el mundo de hoy. Si vas a la playa, tenés que pagar. Si querés sacar el documento, tenés que pagar. Si querés ir a un telo, también. Los gays no pagábamos cuando estábamos prohibidos, pero ahora que somos parte del paisaje, pagamos como cualquiera.

Con Santiago (57 años) mantuve una entrevista telefónica. Tenía el mapa gay de la «sociabilidad de lugar» en la cabeza y me lo contó en detalle y con entusiasmo, con un ligero tono nostálgico de estrategia militar:

En los '80 lo que teníamos era El Trébol y La Molinera. En los '90 se armó el «eje Santa Fe», que iba la altura de Contramano hasta Coronel Díaz. Eran cuadradas de concentración, iba mucha gente. Tanta que se decía que había una vereda para levantar y una vereda para buscar novio o ir de novio. Aunque el «eje Santa Fe» ya funcionaba a full a mediados de los '80 (desde Experiment en 9 de Julio hasta Line en Coronel Díaz), te diría que su época de oro estaría entre 1985-1995. A eso tenés que agregarle el «eje *underground*», que estaba más que

nada en San Telmo, donde estaba el Parakultural, que estaba cerca de donde hoy está el centro cultural Caras y Caretas. En general, San Telmo siempre tuvo onda gay por el turismo, en especial los domingos. El resto de la semana la movida gay estaba en el eje.

«El mapa estructurado por los dos ejes se fue modificando a partir de 2001» —siguió Santiago—. Más precisamente, se fue «expandiendo» (sic) porque los gays empezaron a transitar otros lugares, tal vez —hipotetiza— porque «había bajado el tema del sida» (sic) y ello traía menos prejuicios. Más adelante en el tiempo ese mapa se iría desfigurando, en un buen sentido, porque

los lugares gays en un sentido exclusivo empiezan a descender. Ese proceso termina en las Fiestas Plop, donde la gente busca lo mixto. También empezó Internet. Mucha gente, con el tiempo, empezó con las aplicaciones. Por eso también el levante callejero se alteró. Yo te diría que en la actualidad no está extinto pero sí muy diluido.

Finalmente, como observaron otros entrevistados, para Santiago el mercado es menos una concomitancia de la integración social y más una movida destinada para los turistas que tiene su epicentro en Palermo: «El mercado puede existir, pero es algo restringido en el sentido de que apunta más a los turistas que a lo local. En la actualidad, en Palermo vive mucha gente gay. Tal vez por eso se haya convertido en un barrio *gayfriendly*».

Notemos el considerable rango valorativo que tienen los testimonios. Palermo es señalado casi unánimemente como el nuevo epicentro gay pero las razones son distintas: como zona menos insegura para la sociabilidad gay, como zona turística, o como espacio marcado por la pertenencia de clase. Estas aseveraciones dan como existente el mercado rosa

(o algo parecido). Otros testimonios, en cambio, dudan de su existencia. Esta ambivalencia es, en gran medida, inhallable en las discusiones de algunas agrupaciones políticas y en un número no menor de notas de opinión periodísticas y de posturas académicas que dan por descontada su existencia como una consecuencia natural de la globalización y el neoliberalismo. En *El tiempo no para*, mi libro publicado en 2016, no fueron pocos los testimonios que también se inclinaron más por esta última conjetura. En los términos que planteamos este capítulo, esta conjetura evidenciaría una ventaja del «espacio concebido» sobre el «espacio vivido».

Sin embargo, soy consciente de la gran complejidad de las relaciones entre sociabilidad gay y espacio urbano y de lo inconveniente de presentar conclusiones tajantes. Por ello quiero cerrar el capítulo con una discusión.

DISCUSIÓN

Las transformaciones en la sociabilidad urbana de los gays han sido más que notables en las últimas cuatro décadas. Realizar un balance inclinando la balanza para un lado equivaldría a alimentar una representación maniquea de un fenómeno social que condensa cambios provenientes de muchos planos.

La «sociabilidad de territorio» marcó una pauta de construcción de relaciones sociales entre homosexuales en medio de la clandestinidad. La territorialidad era un signo del ostracismo social, de allí que el uso de los espacios estuviera sujeto a condicionalidades estrictas. Los territorios no estaban pensados «para» ni eran «de» los homosexuales; al contrario, eran apropiados y explotados por ellos mientras el resto de la ciudad no lo advertía. En este contexto, cumplían una función socializadora acotada que era la de

poner cara a cara a sujetos discriminados sin que pudieran dotarlos de ejes cognoscitivos para la construcción de una identidad sociosexual.

La «sociabilidad de lugar» representó la contracara. Producto de condiciones objetivas de tipo político, se dio en un período caracterizado por la importación de las ideas políticas de «orgullo» y «visibilización» gay. Estas ideas podían tramitarse en lugares específica y públicamente destinados a los gays. Como vimos, una destinación subversiva desde el punto de vista de la moralidad dominante. Dicha tramitación se dio de la mano de la concentración de la circulación de los gays por un epicentro espacial y de un conjunto de locales comerciales para el ocio y la diversión. Importante: en este momento, la «atmósfera positiva» que se podía aspirar en estos establecimientos era un («el») bien de consumo. Contrariamente a los «territorios», los lugares cumplían con la función socializadora ampliada e identitaria.

La «sociabilidad desenclavada» es la que caracteriza la actualidad. A mi entender es más multidimensional que las anteriores, ya que hacia ella confluyen intereses diversos (comerciales, político-gubernamentales), una configuración jurídica concreta (marcada a fuego simbólico por la ley del Matrimonio Igualitario), pero también un clima cultural más permisivo que, sin duda, es un logro de las acciones llevadas adelante por las organizaciones sexo-políticas desde la reinstauración de la democracia. Asimismo, la cultura digital, en especial, desde el surgimiento de las *dating apps*, tiene una cuota nada menor a la hora de pensar el desenclave de la homosexualidad.

El atributo central de esta sociabilidad puede presentarse por la negativa: si bien en la actualidad en la ciudad de Buenos Aires están operativos (en mayor o menor medida) los viejos «territorios» y sus sucedáneos (los «lugares» gays), los mismos ya no son necesarios para tramitar sentidos de pertenencia.

Aunque con límites y siempre comparativamente, la ciudad entera tolera la presencia gay. Gays y lesbianas han sido incorporados como parte del paisaje urbano al estilo señalado por Andy (haciendo visibilidad gay «ciudadana», o sea, controlada), hecho que —por supuesto— nos compromete a examinar en futuros escritos los procesos de «integración» y/o «asimilación» de minorías originariamente impopulares. En los últimos años, varios episodios de neta discriminación dan cuenta de los límites de las conquistas. El hecho de que gays, lesbianas (y trans, pero abro el paréntesis porque merecen la escritura de otra historia) sean expulsados de confiterías y pizzerías o detenidos en la vía pública por demostraciones de afecto, muestra el carácter objetivamente disruptivo de las sexualidades no-heterosexuales pero, sobre todo, demuestra una vez más que muchas de las prohibiciones más importantes son las que no se ven (en las leyes).¹²

Hemos destacado que el mercado del ocio y el consumo tiene aquí una presencia significativa. Por una parte, es evidente

12 \ «Las echaron por lesbianas del bar La Biela: convocan a besazo este lunes / Belén Arena, de 25 años, fue echada junto a su pareja del bar La Biela, ubicado en el barrio de Recoleta en CABA, por ser lesbiana. Convoca a un besazo el lunes 5 de septiembre a las 20 hs en el bar». <http://www.laizquierdadiario.com/Las-echaron-por-lesbianas-del-bar-La-Biela-convocan-a-besazo-este-lunes> (Consultado 08/02/20).

«Discriminación / “Acá no vengán a romper las pelotas”, el ultimátum a una pareja gay en una pizzería de Palermo. Acusan al encargado del local de haberlos maltratado y echado del lugar». https://www.clarin.com/sociedad/aca-vengan-romper-pelotas-ultimatum-pareja-gay-pizzeria-palermo_o_WoE4y66mR.html (Consultado 08/02/20).

«Embargo y posible allanamiento a la mujer detenida en el subte por besar a su esposa / A juicio por un beso entre dos mujeres / Mariana Gómez está acusada de “resistencia a la autoridad y lesiones graves”. La jueza elevó el caso a juicio y le dictó un embargo de 30 mil pesos para afrontar las costas del proceso. Todo el expediente está basado solamente en los dichos de la policía». <https://www.pagina12.com.ar/109367-a-juicio-por-un-beso-entre-dos-mujeres> (Consultado: 08/02/2020).

que la configuración comercial resultante de los cambios opera en dirección a la segmentación: la «elección» de ciertos circuitos y/o lugares de consumo permite «distinguir» y prometen «jerarquizar» a los gays sobre la base de marcadores socioeconómicos. Así, está en marcha una lógica societal que marca diferencias dentro de la diferencia. Esta situación es de alto contraste con la lógica que operaba en la sociabilidad de «lugar», de efectos tendencialmente comunitarizantes.

Sin embargo, esta propensión, a pesar de su flagrante origen en comercial, debería ser complejizada. Si bien es importante la interpretación en términos de la rentabilidad económica que buscan esos nuevos lugares, también corresponde que sea leída como síntoma de una situación más general y paradójica: por un lado, la tendencia a la relajación de los etiquetamientos y las identidades, producto de un clima cultural muy diseminado que hace un hincapié en la legitimidad de distintos proyectos y estilos de vida, y por otro, una creciente legitimación de distintas particularidades identitarias.¹³

Pero aquí aparece un problema que suele obnubilar el razonamiento: las actividades sociales del consumo y del ocio tienen mala prensa automática. Han sido denigradas sistemáticamente y «por igual entre aquellos que se consideran de

13\ La cuestión del consumo remite a la cultura material de los grupos sociales. Para el antropólogo Daniel Miller (1995), de la Universidad College de Londres, existen algunos mitos que sería necesario moderar para afinar el análisis. El mito número uno considera que el consumo de masas causa la homogeneización global y la heterogeneización global. Este mito contiene dos premisas: que el mundo de los productos ha destruido significativas diferencias entre las personas y, su opuesta, que el mundo del consumo es una condición posmoderna que ha destruido las bases de una homogeneidad cultural significativa. Además, los productos están sospechados de ser la primera fuerza de choque invisible de la americanización de Occidente. Los estudios del antropólogo son sumamente provocativos. Sin embargo, considero que también son útiles para cuestionar algunas condenas morales (internas y externas) a varios estilos de vida gay.

derecha y aquellos que se consideran de izquierda», afirma el antropólogo inglés Daniel Miller (1995:18).

Sé que estoy arriesgándome al entrar en este delicado terreno, pero aquí me quedaré. Creo que es momento de repensar estas prácticas ya que las condenas que a menudo encontramos tienen una relación cercana con ciertas definiciones hegemónicas (furiosamente moralistas) acerca de qué es «lo necesario». Aquello que no entra en esa definición es tipificado de «exceso», «exuberancia» y «demasia». No obstante, vale la pena aclarar que estos sustantivos son menos usados que «narcicismo», una palabra-proyectil que con llamativa frecuencia se hace presente cuando (desde afuera y desde adentro) se critica la cultura material de los gays. No es casualidad que décadas atrás la misma sospecha, por ejemplo, haya sido expresada por los sectores conservadores (de derecha e izquierda) cuando las mujeres comenzaron a trabajar y pudieron ir con su dinero a las grandes tiendas a comprarse la ropa que se les antojaba (Milanesio, 2014). Y digo que no es casualidad porque los conservadores señalaban que la ropa «sexualizaba» a las mujeres, quiero decir, porque esa clase de consumo las corría del funcionalismo reproductivo del sexo. «Hay consumos y consumos», podríamos decir: ¿por qué tantos ataques automáticos al consumo gay?

Entramos en la última parte del capítulo.

Creo que esta parte demuestra más que las anteriores la utilidad, al mismo tiempo que la gran dificultad, de aplicar los conceptos espaciales de Henri Lefebvre que enmarcan buena parte de nuestra reflexión. Como adelanté, he preferido quedarme con los atributos centrales de cada uno sin someterlos a una lectura maximalista. Por «maximalista» entiendo la sola lectura del sociólogo, cualquiera sea. Es claro que yo tengo mi lectura, pero deseo hacerla jugar en los argumentos junto a las lecturas que sostienen los actores sociales que usan los espacios.

Sucintamente recordamos que por «espacio concebido» (o «representación del espacio») entendíamos el conjunto de conceptos y prácticas del espacio diseñado desde el poder y los campos de expertos. Por el contrario, el «espacio vivido» (o el «espacio de representación») aludía a la coexistencia de ideas y prácticas alternativas (en extremo, subterráneas), propias de los grupos sociales. Una consecuencia de ambas clases de espacialidad era el combate perpetuo entre una y otra.

¿Cómo interpretar, entonces, las últimas transformaciones del espacio de los gays en la ciudad de Buenos Aires? ¿Cómo podemos caracterizarlo desde que fue entronizada como la nueva meca gay de América Latina, la urbe más respetuosa de la diversidad de la región?

Hemos documentado la existencia de un proyecto de «modernizar» la ciudad para los gays y que es imposible separar su existencia de intereses comerciales y de una clase política local (y no solo) sensible a su desarrollo. Desde esta perspectiva, se podría pensar que en la actualidad el espacio concebido gana terreno al espacio vivido; situación que vendrían a corroborar —por ejemplo— la casi nula existencia de los cines xxx, o la desertificación de antiguos puntos de encuentro que, en su momento, significaron conquistas para los últimos homosexuales. En un sentido importante, pareciera que la modernización de la antigua espacialidad homosexual trajo sus respectivas «zonas de sacrificio», como dicen Chris Hedges y Joe Sacco (2012) o, como sintetiza David Harvey (2017), un proceso de «acumulación por desposesión».

Pero, al mismo tiempo, documentamos que el proyecto se amesetó y que una porción no menor de lo que se (auto) presenta como espacio gay no significa nada específico y profundizador de esta sociabilidad. Ya lo dijimos: la sospecha de que los negocios ponen solamente un cartelito *gayfriendly* y

se anotan en la *Guía* fue expresada por varios entrevistados. Y, para espesar más aún la dificultad de la interpretación, también presentamos testimonios que indican que, aun con limitaciones, los nuevos espacios gays, *gayfriendly* y *heterofriendly* ofrecen, por un lado, la posibilidad de legibilizar sensibilidades gays particulares y, por otro, un sentimiento de relativa seguridad, una atmósfera de hospitalidad que no se encuentra en otros lugares. En resumen, los entrevistados también realizan una lectura bastante distinta de las transformaciones que habilitarían a dudar de que el espacio concebido por las empresas y parte de la clase política tuvieran una prioridad especial sobre el espacio vivido por la gente.

Se trata de una duda que crece cuando recorro los testimonios de los gays de las nuevas generaciones. Aún me resuenan sus eróticos relatos de la noche palermitana, tanto como los que dieron por descontado que hoy en día hay teteras en cualquier parte de la ciudad (probablemente más que nunca) y que la gente se da cita en ellas a través de *Grindr*. Me dijeron, mirando el celular, que los muchachos se tiran fuego por la aplicación, se mandan el Google Map, y que minutos después aterrizan en los baños de las estaciones de servicio, pican y se van sin dejar rastros. Sí: las entrevistas a los más jóvenes trajeron otra vez a mi mente a los misteriosos e incontrolables pájaros de Hitchcock, en esta oportunidad, mirando desde arriba el espacio concebido por la pakitocracia, como en el final de la escena del incendio en la estación de combustible.

Pareciera que tanto los últimos homosexuales como los primeros gays siguen sueltos por la ciudad, armando mapas en los mapas que arman los demás.

ANEXO: ESTABLECIMIENTOS/LUGARES FRECUENTADOS POR LOS GAYS DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES¹⁴

AÑO	CANTIDAD	DESCRIPCIÓN	CATEGORIZACIÓN
1994	18	Bares	Gay
		Discos	Gay
1996	36	Pubs	Gay: 10
		Discos	Gay: 8
		Restaurantes	Gay: 7
		Off/Under/Independiente	Mixto: 10
		Ta tro	Mixto: 1
1997	94	Pubs	Gay: 8
		Discos	Gay: 9
		Restaurantes	Gay: 9
		Off/Under/Independiente	Mixto: 19
		Ta tro	Mixto: 11
		Cines XXX	Gay: 16
		Saunas	Gay: 3
		Hotels	Gay: 7
		Puntos de reunión	Gay: 12
2009	130	Librerías y medios: 3	Trans-lésbica-gay: 1 Sin identificación: 2
		Dónde dormir: 19	Gay: 5 Gayfriendly: 2 Sin identificación: 12
		Alquileres temporarios: 8	Sin identificación: 8
		Ir a bailar: 12	Gay: 9 Gayfriendly: 3
		Tanguerías: 8	Sin identificación: 8

¹⁴ Las categorizaciones de las ofertas correspondientes a los años 1994, 1996 y 1997 fueron realizadas por el autor. Las de 2009 y 2019 son originales de los documentos consultados. Fuentes: *Nexo* (1994, 1996, 1997), *BAGAY* (2008-2009), *BSASgay* (2019).

AÑO	CANTIDAD	DESCRIPCIÓN	CATEGORIZACIÓN
2009 (cont.)		Dónde comer: 25	Gay: 5 Gayfriendly: 18 Sin identificación: 2
		Salir a beber: 20	Gay: 16 Gayfriendly: 4
		Ir de compras: 11	Sin identificación: 11
		Buenos Aires Caliente: 15	Gay: 15
		Puntos de encuentro: 9	Gay/Gayfriendly: 9
		2019	151
		Bares: 15	Gayfriendly: 4 Heterofriendly: 6 Sin identificación: 5
		Discos: 18	Solo hombres: 1 Solo mujeres: 1 Gayfriendly: 3 Sin identificación: 13
		Estética y salud: 2	Gayfriendly: 1 Sin identificación: 1
		Fitness: 1	Gayfriendly: 1
		Gastronomía: 59	Gayfriendly: 39 Heterofriendly: 1 Sin identificación: 19
		Hospedajes: 2	Solo hombres: 1 Gayfriendly: 1
		Indumentaria: 2	Gayfriendly: 2
		Música en vivo: 1	Gayfriendly: 1
		Óptica: 9	Gayfriendly: 1 Sin identificación: 8
		Puntos de encuentro: 10	Sin identificación
		Servicios: 1	Gayfriendly: 1
		Tango: 3	Gayfriendly: 1 Heterofriendly: 2

AÑO	CANTIDAD	DESCRIPCIÓN	CATEGORIZACIÓN
2019 (cont.)		Turismo: 2	Gayfriendly: 2
		Varios: 15	Solo hombres: 5
			Gayfriendly: 3
			Sin identificación: 7
		Vinotecas: 4	Gayfriendly: 2
			Sin identificación: 2

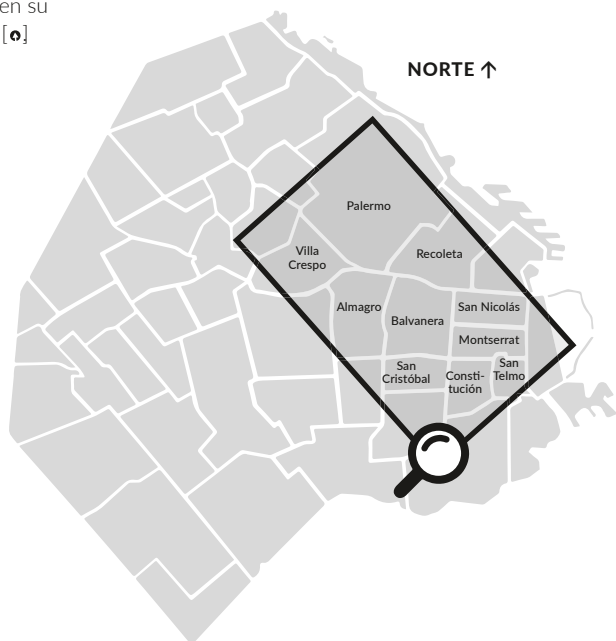
Los mapas que se ven a continuación fueron construidos a partir de distintas revistas y guías destinadas al público LGTBIQ. Se ha optado por reducir el mapa entero de la ciudad, circunscribiéndolo a los barrios y/o zonas más frecuentadas. No obstante, la movida no se agotaba en ese espacio. Aunque minoritarios, existieron y existen lugares que funcionaron y funcionan fuera del área. Los mismos tienen su correspondiente símbolo [o].

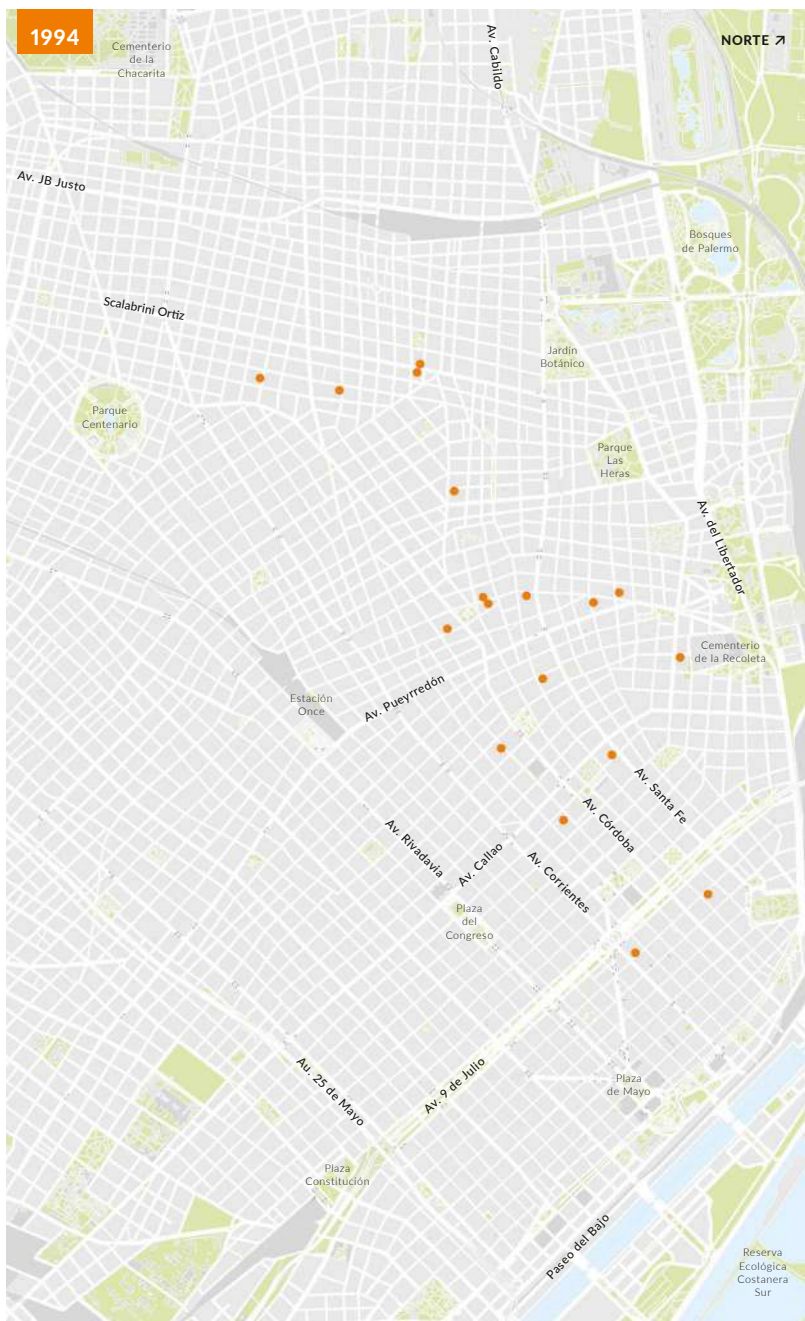
REFERENCIAS

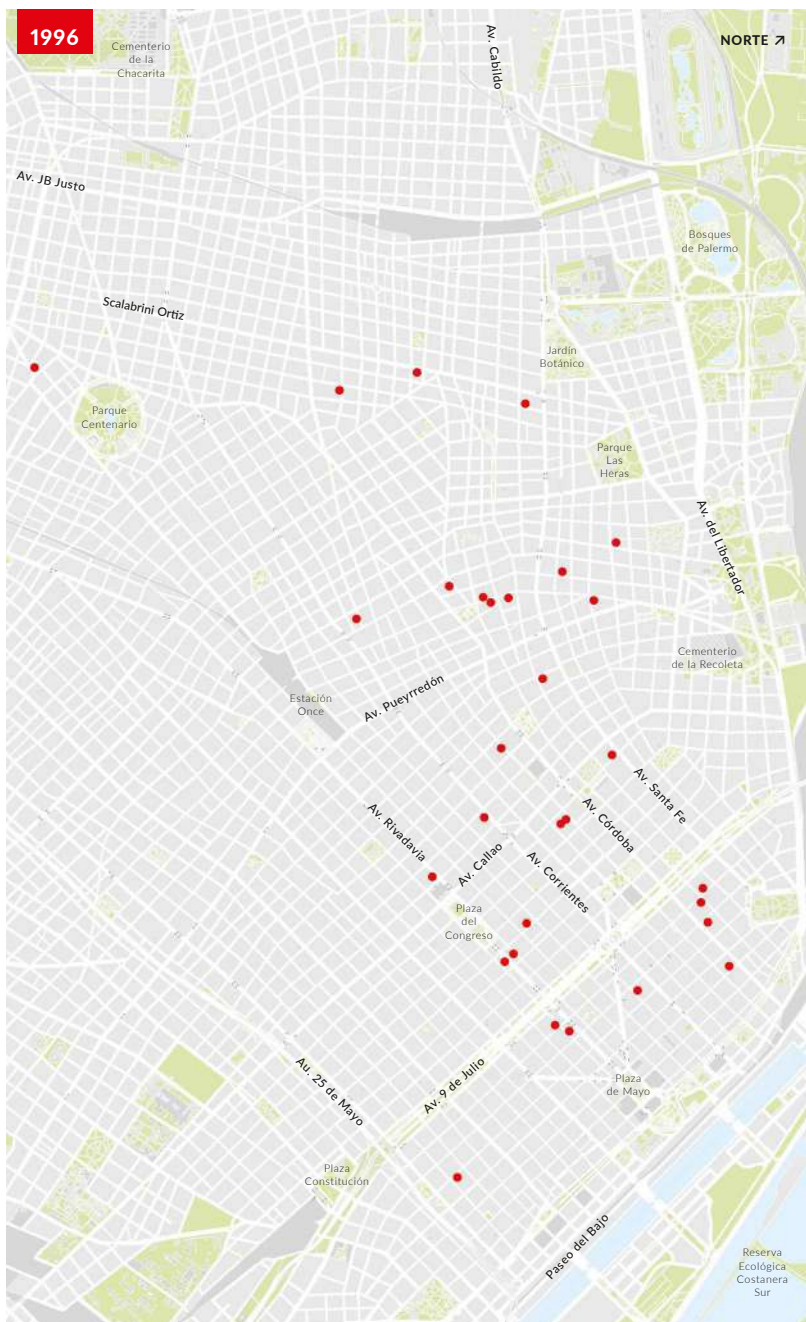
- **Lugares específicos:**
bares, boliches, cines, etc.
- **Cb, paseos:**
trayectos de yire.
- **Zonas:** puntos de encuentro, zonas de yire.
- **Lugares que se encuentran por fuera de la zona ampliada.**

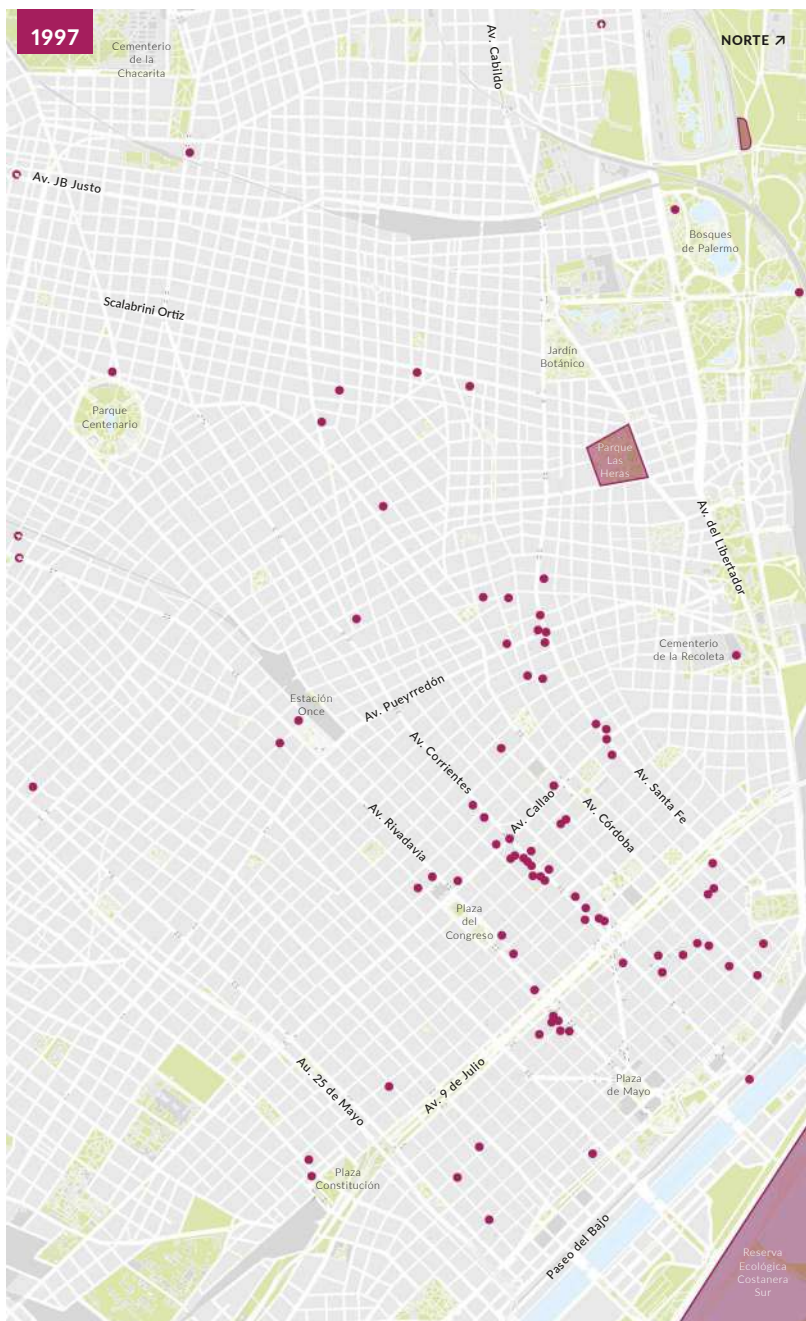


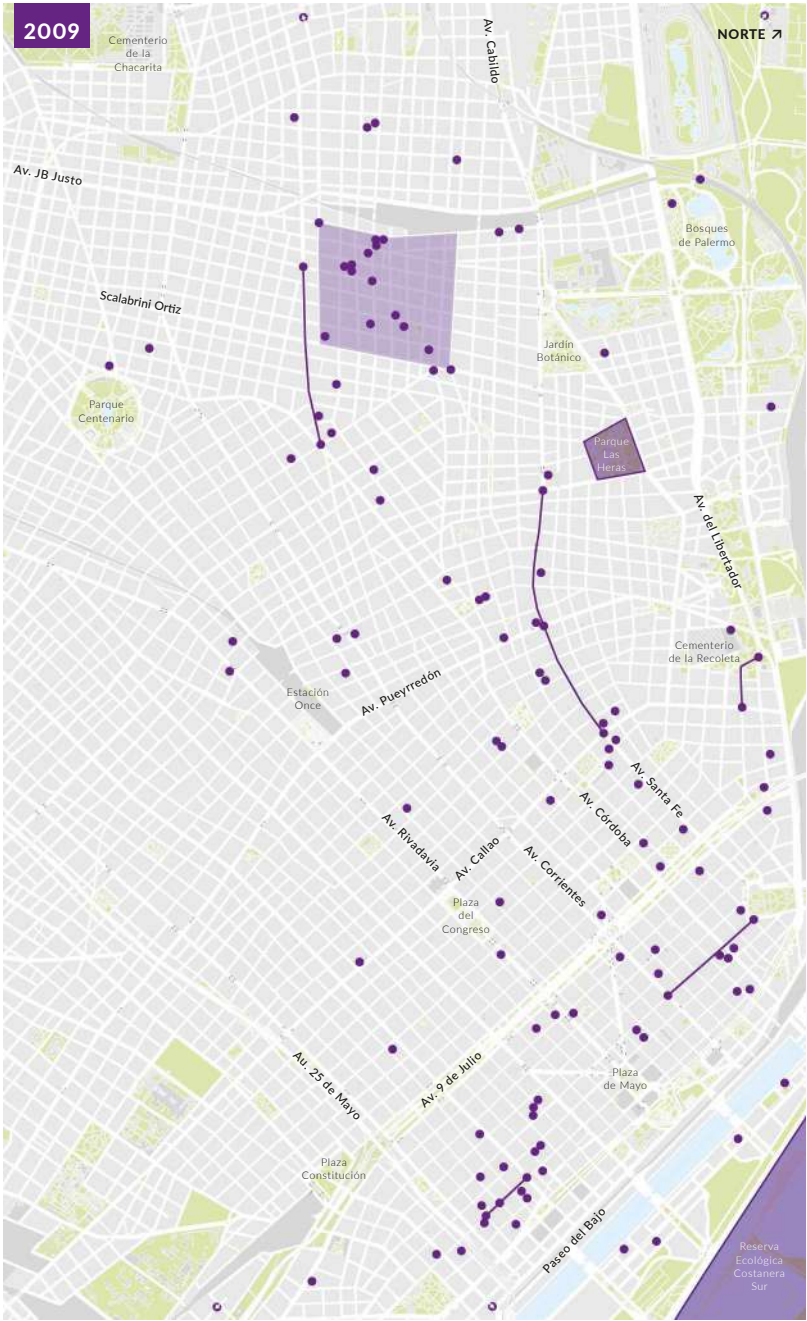
Este código escaneable conduce a la visualización de los mapas en línea.

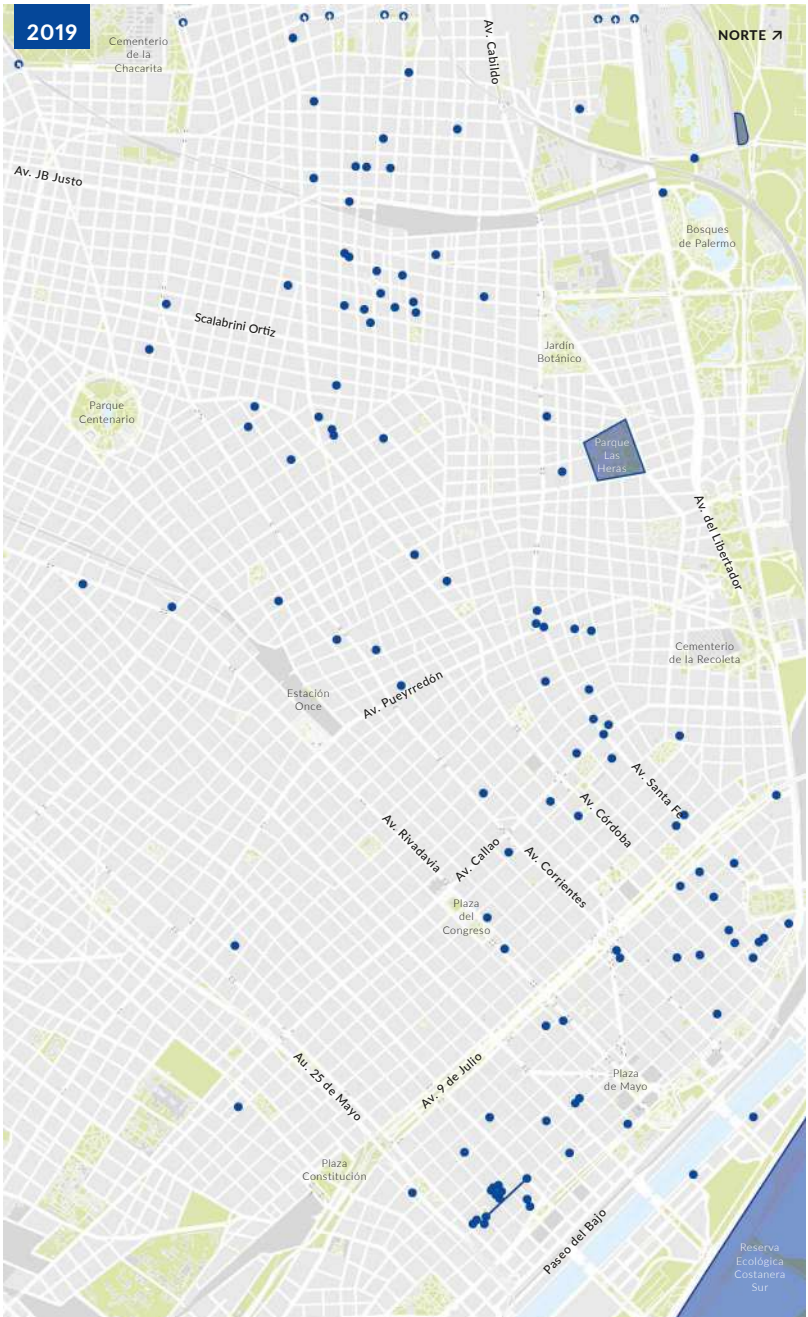


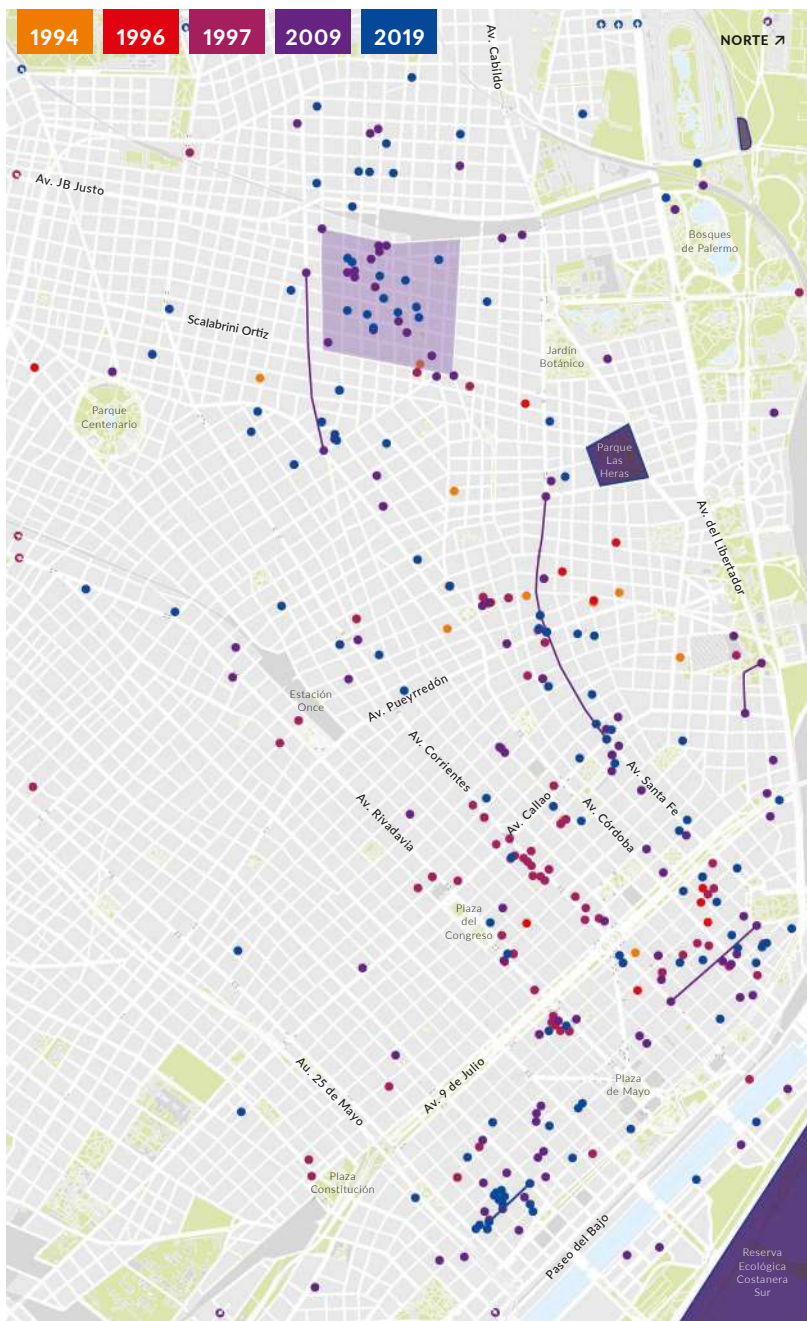












**El jardín de los senderos
que se acortan**
*La salida del armario
en perspectiva
generacional*

HE AQUÍ UN ARMARIO

A lo largo del libro hemos reflexionado poco sobre la «salida del armario», o la «salida del closet», o del *coming out*, trayendo algo de lenguaje popular. Y sin embargo se trata de algo muy significativo en las biografías de los últimos homosexuales. Como sabemos, estos términos refieren a un proceso paulatino de comunicación de la identidad sexual a distintos auditorios que tiene por objetivo sentar las bases para la interacción social fundada en la autenticidad y no en el secreto y el ocultamiento.

Es importante recordar que la efectuación de dicho proceso (ya veremos, muy desigual) es el correlato de la aparición de una «narrativa» de la salida del armario de gays y lesbianas, es decir, de un esquema o un libreto para contar al mundo que se es gay. También sabemos que las narrativas agregan valor a los hechos reales, esos hechos que, cronológicamente considerados, conforman la historia «real» que vivieron las personas. Un sociólogo, desde un punto de vista analítico, debería estar interesado en los dos aspectos de la salida del armario: los hechos y su relato. Y es que los hechos que conforman una historia de vida tienen el mismo rango de dato sociológico que las formas que tiene esa gente de contar esa misma historia. Se puede contar una biografía como

si ser gay fuera un drama, o hacerlo con ironía, o con sentido del humor, o con tono épico; al mismo tiempo, ese relato de vida puede tener un tono individual o colectivo, politizado o despolitizado. En fin, queremos significar que narramos con recursos sociales, es decir, a través de «formas del habla» (Goffman, 1981) con honda raigambre cultural que el ojo sociológico no puede dejar escapar.

La popularización de la narrativa de la salida del armario (nacida en los años 70) fue rápida y profunda en muchos países occidentales. Al mismo tiempo, hacer lo que la narrativa prescribía (salir porque se estaba «orgullosa») se convirtió en el horizonte liminar de la vida de millones de homosexuales en el mundo. La televisión y el cine han sido escenarios notables de escenificación y expansión de la narrativa a través de géneros tanto ficcionales como no ficcionales. En términos generales, nos enterábamos de la vida de una persona que en determinado momento comenzaba a sentir efervescencia sexual y afectiva con personas de su mismo sexo y que por ello entraba en un estado de confusión que, probablemente, era una forma desplazada de negar —visto el peso de la condena social— que era gay. Asumir que lo era, en consecuencia, aparecía como un acto de valentía y un ejercicio de sanidad mental. Había que sacar afuera lo que uno tenía adentro para que el alma no siguiera oprimida, y así empezaba un sinuoso proceso que terminaba con sonrisas de liberación.

Desde una perspectiva generacional, los últimos homosexuales (nacidos en los años 40, 50 y 60) fueron los primeros usuarios (o por lo menos quienes por primera vez se enteraron) de esta narrativa, que aterrizó en Argentina en los años 80 y tuvo fuerte popularidad en los '90. Sus predecesores no conocieron la idea de «orgullo gay», y es probable que por ello nunca supieron que estaban adentro del tenebroso armario que había esculpido el heterosexismo. Inversamente, los jóvenes gays de 2020 (nacidos en los años

90 y los primeros años del siglo XXI) se encontraron con esta narrativa disponible.

Varios interrogantes estructuran este último capítulo: ¿qué grado de pertinencia tiene referirse «al» proceso de salida del armario si tratamos con generaciones distantes inmersas en el denso transcurso de cambio social de la homosexualidad? ¿Qué ajustes dentro de ese proceso pueden haberse producido en los últimos años? ¿Qué clase de salida evocan unas y otras generaciones? ¿Qué pruebas tuvieron que superar para validarse como personas valorables desde sus posiciones sexo-genéricas ante la sociedad? ¿Ante quiénes, ante qué auditorio lo hicieron? ¿Qué duración tuvo y tiene la salida?

Por último, tenemos otro interrogante que nos genera una alta expectativa: saber si, además de estar disponible, la narrativa del *coming out* es utilizada por los más jóvenes, saber si los representa, averiguar si sienten que están adentro de un armario, si deben liberarse de un monstruo interior, inclusive si les interesa la etiqueta gay o alguna otra etiqueta basada en orientaciones sexo-genéricas. En otras palabras: ¿qué estarán haciendo con el *coming out* los *centennials* y *millennials*, esos nativos digitales, hijos de una cultura estallada, enfática en la individuación, vivenciada *on-off line*?

Lo que se leerá a continuación tiene una cadencia comparativa. He realizado 22 entrevistas en profundidad a varones gays de 60 años o más y de 30 años o menos que viven, en su mayoría, en la ciudad de Buenos Aires. Desde el punto de vista de la metodología de la investigación, podría decir que esta selección etaria es indicativa de que construí muestra polar. En efecto, me interesaba confrontar los testimonios sobre la salida del armario de personas muy distantes generacionalmente. Es cierto que cabe la sospechosa pregunta sobre por qué no incorporé lo que se halla en el medio. Mi opinión es que esta estrategia —en una primera etapa de la

investigación— puede ser útil para visualizar el cambio de un determinado estado de cosas y que, en caso de resultar así, en sucesivas fases de indagación podría incorporarse el análisis de los estados intermedios. Antes que ver un poco de todo, yo prefiero ver primero los extremos para corroborar si mi hipótesis de trabajo es viable. Siempre tuve esta antigua inclinación para obtener de un primer vistazo el «saldo neto» de los cambios sociales.

SALIR DEL ARMARIO AYER Y HOY. UNA DISCUSIÓN

Salir del armario ha sido un hito en la historia del movimiento político, especialmente gay y lesbiano. También en la vida de millones de ellos y ellas. De hecho, a instancias de lxs activistas Robert Eichberg y Jean O'Leary, desde 1988, en varios países el 11 de octubre se celebra el día del *coming out*. Lxs activistas sostienen que ha funcionado como una de las principales armas para romper los prejuicios de la sociedad.

La narrativa de la salida del armario no tiene nada de natural ni de necesario, como cualquier narrativa. Es preciso recordar que, si bien procura reflejar los intentos de gays y lesbianas para liberarse de sufrimientos y opresiones muy reales, es un relato que nació en los años 70, lo cual lleva a pensar que previamente los mismos padecimientos quedaron sin poder narrarse y, en consecuencia, que en un sentido muy importante «no existieron». Lo mismo sucedió con otras narrativas con las que, curiosamente, la salida del armario tiene cercanía cronológica: las narrativas de abusos y violaciones y las narrativas de recuperación de adicciones (desde adicciones al alcohol hasta adicciones a maridos maltratadores). Hace muy poco que hablamos y contamos historias sobre esos problemas antiguos.

Con el impulso dado por las organizaciones gays y lésbicas y el feminismo, pero también por la denominada «industria cultural» (libros de autoayuda, películas, programas de televisión), los antiguos infortunios de millones de víctimas del patriarcado, la homofobia, la lesbofobia y la transfobia comenzaron a ver la luz a través de sus relatos. Vistos de esta forma, los relatos no son una mera enumeración de hechos biográficos sino un logro político y cognitivo. «Político» porque el relato nuevo se erige como un contrarelato de los relatos oficiales acerca de quiénes y cómo son las víctimas; «cognitivo» porque si uno encuentra una vía narrativa para contar su sufrimiento y liberarse de él inaugura un nuevo canal de autoconocimiento que, al ser compartido por los demás, gana en verosimilitud. Esa forma de comprender el propio infortunio posibilitado por un relato compartido tiene chances (la historia lo ha demostrado) de transformarse en un faro, en un punto de referencia para otras personas que, presas de la confusión sembrada por la discriminación, andan por la vida buscando historias en las cuales poder espejar la propia (Meccia, 2019; Frank, 2010). Así, estos relatos se convierten en buenas ideas de (contra) sentido común.

Ken Plummer ha estudiado el parentesco de estos nuevos relatos en su clásico *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. Escribió sobre *rape stories*, *recoveries stories* y *coming out stories*, señalando el aire de familia que los unía. En particular, respecto de gays y lesbianas, expresó que para cientos y miles de ellos y ellas durante los años 70 y 80:

el relato del *coming out* ha sido el pivote de una experiencia de renacimiento. Es una historia contada por unos pocos a comienzos del siglo y por millones en su fin. Al principio habla de un deseo frustrado y estigmatizado, de un amor que no se atreve a decir su nombre, y que tropieza con anhelos de la infancia y los secretos de la juventud, que se interroga, que

busca causas en historias vividas que supuestamente podrían contener motivos. Luego todo entra en crisis, un punto de inflexión, una epifanía, y entonces se entra en un mundo nuevo, una nueva identidad, se nace de nuevo, se experimenta una metamorfosis, saliendo hacia afuera. Es una historia que ha sido contada en la ficción, en el cine, en la investigación, y por supuesto, en la vida cotidiana de muchos. (1995:52)

Los relatos de salida del armario deberían valuarse menos por el esquemático guionado que ofrecen, menos por la forma en que los arma la gente y, fundamentalmente, más por lo que posibilitan: la instalación en el espacio de lo decible y de lo audible de vidas precarias que habían sido ninguneadas por la cultura oficial. Representan una forma de sacar la cabeza del torrente de ideas ominosas y humillantes sembradas por doquier por el pensamiento heterosexista.

La cultura, en un momento determinado, puede ofrecer más o menos elementos para armar los relatos de *coming out* individuales; así podrán aparecer mezcladas huellas de psicoanálisis, pizcas de pensamientos religiosos de redención, dogmas de psicologías de autoayuda, réplicas de discursos políticos de las organizaciones comunitarias, recitados rimbombantes (a veces disimulados) sacados de alguna película, comparaciones con las historias de opresión de otros grupos sociales, más un largo etcétera. Con ese afluente de «restos» discursivos la gente arma, a su manera, los relatos.

Cito otra vez a Plummer:

¿De dónde provienen nuestros relatos? La respuesta más tentativa es sugerir que ellos emergen simplemente de su interior: a través del pensamiento, de las reflexiones, de la creatividad. Esto es en parte cierto. Pero también lo es que todos estos relatos emergen de la actividad práctica: nosotros en la vida cotidiana vamos uniendo piezas extraídas de la gran caja de herramientas que es la cultura (...). Los relatos

pueden ser establecidos con elementos dispares extraídos del bricolage narrativo más grande que hallamos en nuestra cultura. La cultura, en este sentido, es una caja de herramientas y de recursos. (...). Poco a poco, distintas huellas son ensambladas en un relato de vida. (36)

En mi opinión, existe una razón más sustantiva para valorar las narrativas de salida del armario: su efecto multiplicador, incontrolado, incontrollable. Sin dudas que por la acción de los movimientos políticos pero, casi en pie de igualdad, a causa del enorme envío de los medios masivos de comunicación a los que más tarde se sumará Internet y su inusitado potencial para suministrar instantáneamente información independizada de tiempo y lugar, los relatos de salida del armario se instalaron como una nueva «capacidad» en la cultura, cuyo efecto fue el armado de una incontorneable bola de nieve. Con el tiempo, no solo escuchamos

relatos de *coming out* de gays y lesbianas blancos, también los hombres negros, las lesbianas negras, las lesbianas hispanas, los hombres hispanos, los asiáticos, las mujeres judías, los gays ancianos, las lesbianas y los gays sordomudos. Y, como veremos más adelante, historias de *coming out* de hijos hacia padres y de padres hacia hijos. Se trata de un relato global, ya que muchas de las historias contadas se abren camino por el mundo. El relato del *coming out* es un relato de nuestro tiempo. (96)

Los relatos crean más relatos, pensaba el autor.

La primera oleada de salidas del armario que nos ocupan no tardó en encontrar ecos en el mundo académico. Entre los más conocidos se encuentra una especie de traducción de la narrativa del *coming out* en un modelo de desarrollo psicosexual de gays y lesbianas. Es el afamado modelo de las «seis etapas» propuesto en 1979 por Vivienne Cass en *Homosexual identity formation: Testing a theoretical model*, un modelo que

más tarde sería severamente criticado por universalizar las experiencias sexuales que son intrínsecamente situadas. No obstante, es importante que lo repasemos.

Cass proponía: 1) la etapa de la «confusión identitaria» en la que el/la adolescente/joven gay o lesbiana comenzaría a registrar la aparición de sentimientos y emociones distintos de los de la mayoría de sus interactuantes. «No, me encuentro así» o «Sí, así me encuentro» serían puntos de desenlace de la etapa, es decir, conclusiones que el sujeto se diría a sí mismo. Si el «no» predominaba, la censura social percibida había ganado, si hacía lo propio el «sí» se daba cabida al comienzo de la exploración de la identidad; 2) en la etapa de la «identidad por comparación» comenzaba un proceso de comparación con los otros significativos, una especie de cotejo acerca de qué podría ser y cómo podría llegar a ser «diferente». La conclusión sería «probablemente lo sea»; 3) la etapa la «identidad tolerada» era un momento en el cual la persona admitiría que —efectivamente— lo era, que le sucedían situaciones diferentes de las de la mayoría pero se rechazaba a sí misma vistos los altos costos sociales que podía advertir («Lo soy, pero no quiero serlo», escribió Cass). En estos momentos se regulaban las interacciones libres con gays y lesbianas. Algunas de esas relaciones eran fuente de vergüenza y, en consecuencia, se comprometía la autoimagen recta que el sujeto quería sostener a pesar de haber admitido la diferencia; 4) la etapa de la «identidad aceptada», en la cual la autoimagen negativa disminuía a la par que aumentaban las interacciones menos reguladas entre homosexuales y lesbianas; 5) la etapa de la «identidad orgullosa», en la que se despejarían los costos y se encontrarían motivos sustantivos para ser y legitimar ser gay o lesbiana; 6) la etapa de la «síntesis identitaria», en donde la vida privada y la vida pública de la persona se unirían y la condición sexual tendría un peso específico pero no agotaría

las lecturas de su ser. Dijo Cass: «Yo soy un poeta que es gay, mas no un poeta gay».

Desde hace por lo menos dos décadas, este y otros intentos de formalizar en un modelo de desarrollo psicológico las narrativas de salida del armario no tardaron en suscitar críticas. En principio —como ya se señaló— porque subyacía una teoría del desarrollo que universalizaba un proceso que era vivenciado de formas diversas. También porque, de alguna manera, el modelo «creaba» (en el papel) a la juventud gay y lesbiana como una etapa por definición problemática; algunos críticos señalaban que el uso de las drogas, las tendencias al suicidio, las depresiones profundas, los déficits en la sociabilidad y la introspección aparecían como características intrínsecas, diferencialmente imputadas a las vidas de estos jóvenes. Más acá en el tiempo, esta clase de razonamiento evolutivo, secuencial y unidireccional, fue criticado porque, en su intento de visibilizar la construcción del orgullo gay ciudadano, ocultaba la existencia de insidiosas variables que hacían del *coming out* un proceso muy desigual desde el punto de vista macrosocial; en especial, los críticos señalaban que el modelo ocultaba que la pertenencia de clase y la etnicidad condicionaban de manera gravosa el tránsito del secreto a la publicitación.

Estimo que podría agregarse un comentario que es pertinente solo para los últimos años. La aparición de Internet y la socialización en redes suponen (ya lo dijimos) la circulación de una gran cantidad de información para los nuevos gays. Esa información es pública para ellos (y también para sus familias y para distintos auditorios con los que interactúan en su vida cotidiana). De distinta procedencia (lega y experta), en diferentes formatos, no interactiva e interactiva, los jóvenes cuentan con muchos recursos cognitivos para interpretar sus prácticas y para enmarcar sus fantasías en un sentido positivo. Vista así, Internet puede pensarse como

una espaciosa fuente de ofertas de subjetivación. Si los y las lectoras me conceden esta caracterización, tendríamos un elemento más para pensar cómo pueden construirse hoy en día las subjetividades de gays (y lesbianas, trans, bisexuales y no binarixs, en general). Por lo tanto, cabe la pregunta acerca de si un proceso ascendente de salida del armario como el descrito sería el medio más apto para dotar de subjetividad no-heterosexual a los gays de última generación o, por el contrario, si ellos ya vienen equipados desde otros lugares con esa misma subjetividad.

En *The New Gay Teenager*, Ritch Savin-Williams introduce una buena pregunta: ¿qué deberíamos estudiar: «modelos» de devenir gay o «trayectorias» de jóvenes gays? Además de presentar una crítica teórica a las formas estandarizadas de entender la vida psico-socio-sexual de los jóvenes, entiende que existe una grieta generacional marcada a fuego por los procesos históricos: los jóvenes tendrían muchas más posibilidades para interpretar la vida sexual, una actividad crecientemente compleja, matizada y plural que contrasta con las pocas opciones de sus predecesores, afectados por otro formato histórico de construcción de la identidad:

Los adolescentes gays se encuentran crecientemente redefiniendo, reinterpretando y renegociando su sexualidad todo el tiempo, de manera que poseer una identidad gay, lesbiana o bisexual es algo que prácticamente no tiene sentido. Su sexualidad no es algo que pueda ser fácilmente descrito, categorizado o entendido como algo que sucede apartado de sus vidas en general. La noción de «gay» como algo que debería llamar la atención es algo que se está abandonando, una definición que se ha perdido. (2006:1)

El diagnóstico es interesante, ciertamente, aunque cabría notar el final extremo de la cita, que me cuesta imaginar.

Aun así, como señalé en el capítulo 3, coincido en que estos jóvenes transitan un momento cultural marcado por el relajamiento de ciertos etiquetamientos sociales. Savin-Williams refuerza su idea:

El nuevo adolescente gay es en muchos aspectos un adolescente no-gay. (...). Para muchos de estos jóvenes ser etiquetados como gay o ser gay es algo que importa poco. Ellos tienen deseos y atracciones hacia personas de su mismo sexo pero, a diferencia de las generaciones anteriores, los nuevos adolescentes gays tienen mucho menos interés en nominar esos sentimientos y comportamientos como gay. (1)

Veremos dentro de un momento si los jóvenes gays que bucean por las redes sociales o ven las series de Netflix tienen tan poco interés en la cuestión hoy. Pero —otra vez— es indudable que el cambio de época los ha provisto de recursos cognitivos cuantitativa y cualitativamente diferentes de los que tuvieron a mano quienes integraron las primeras generaciones pos-Stonewall y las marcadas por la pandemia del sida, por poner dos palabras-símbolo. Imagino que los motivos por los cuales los últimos homosexuales fueron al cine a ver *El diputado* (1978), *Otra historia de amor* (1986) o *Filadelfia* (1993) son distintos a los de quienes se sientan a ver en Netflix *Rupaul's Drag Race* (2009–2020), *Sense 8* (2015–2018) o *La casa de las flores* (2018–2020),¹ aunque descreo que el interés por acercarse a lo gay desde un punto de vista identitario sea tan menor (o indiferente) como el señalado.

1\ *El diputado* (Eloy de la Iglesia, España, 1978); *Otra historia de amor* (Américo Ortiz de Zárate, Argentina, 1986); *Filadelfia* (Jonathan Demme, Estados Unidos, 1993). *Rupaul's Drag Race* (Nick Murray, Estados Unidos, 2009–2020, Netflix); *Sense 8* (Hermanas Wachowski, Tom Tykwer, James McTeigue, Dan Glass, Estados Unidos, 2015–2018, Netflix), y *La casa de las flores* (Manolo Caro, México, 2018–2020, Netflix).

Más allá de estas diferencias, creo que el aporte de la reflexión de Savin-Williams se revela potente, antes que nada, porque representa una invitación para ampliar la agenda de la investigación sobre sexualidades no-heterosexuales en Psicología y Sociología: «La perspectiva del desarrollo diferencial de las trayectorias de desarrollo tiene en cuenta en sus explicaciones lo que se sabe tanto como lo que no se sabe acerca de las vidas de los adolescentes que sienten atracción sexual por personas de su mismo sexo» (Savin-Williams:93). Señala muy bien que, por ejemplo, sabemos cuando emergen los sentimientos de atracción hacia personas del mismo sexo y, sin embargo, sabemos poco sobre sus contenidos, intensidad y fluidez, y sobre la forma en que los pensamientos y las fantasías son convertidos en experiencia. Sabemos que tienen relaciones sexuales a partir de una edad aproximada, mas poco sabemos qué entienden estos jóvenes por «sexo» ni qué significa un *partner*. Asimismo, sabemos que muchos de ellos se nombran como «gays», pero no sabemos casi nada sobre la repercusión que eso puede tener a lo largo del tiempo, ni tampoco el peso que pueden tener las opciones alternativas, como la bisexualidad. Visto todo esto, habría que preguntarse —reflexiona con agudeza el autor— si el reclamo académico de una identidad sexual es saludable.

Cerramos esta sección en la que nos propusimos varias metas. Primero: dar cuenta de la significación profunda de salir del armario; hablamos de su carácter político y cognitivo. Segundo: caracterizarlo como un fenómeno complejo que involucra dimensiones que exceden largamente la consideración psicológica. Tercero: insertarlo dentro de una discusión generacional ya que asumimos que existen variables históricas que lo afectan, dándole distinta centralidad en el devenir biográfico.

A continuación veremos qué nos dijo sobre el propio *coming out* un conjunto de varones gays de 60 años o más y de 30 años o menos que viven, en su mayoría, en la ciudad de Buenos Aires. Reiteramos algunas de nuestras preguntas: ¿qué grado de pertinencia tiene referirse al proceso de salida del armario si tratamos con generaciones distantes inmersas en el denso transcurso de cambio social de la homosexualidad? ¿Qué ajustes dentro de ese proceso pueden haberse producido en los últimos años? ¿Qué estarán haciendo con el *coming out* los *centennials* y *millennials*, esos nativos digitales, hijos de una cultura estallada, enfática en la individuación, vivenciada *on-off line*?

CONTANDO LA SALIDA

Las entrevistas fueron realizadas en 2018 en distintos lugares consensuados con los entrevistados. Mi forma de contacto inicial fue a través de la red social Facebook, donde publiqué un post contando los objetivos de la investigación y requiriendo como única condición estricta la edad: de 60 o más y de 30 o menos.

Me interesa aclarar que no realicé entrevistas ni «libres» ni «dirigidas». Considero que las entrevistas «libres» son unos extraños artificios (no exentos de cierta violencia simbólica) en los que se espera que los entrevistados empiecen a hablar como por arte de magia sobre las cuestiones y las dimensiones de los temas que necesita el investigador. Hace tiempo que creo que no hacen más que ahorrarse trabajo. Por otra parte, las entrevistas «dirigidas» son otra clase de artificio muchas veces disfrazadas de entidades democratizadoras de la palabra que, sin embargo, son realizadas por colegas que no hacen más que bajar sin mediaciones sus teorías predilectas en una lista inocente de temas y preguntas. Ambas

clases de entrevistas tienen —en mi opinión— la enorme dificultad ética de desalentar el intercambio y la comunicación entre entrevistados y entrevistador.

Por el contrario, y aun con mis limitaciones, considero que logré hacer entrevistas buenas «abiertas», es decir, entrevistas cuyos tópicos estuvieran claramente marcados por las consignas de mi indagación pero cuya forma de preguntar fuera lo suficientemente flexible y lo suficientemente humilde como para permitir la emergencia de significados y sentidos no previstos. Las consignas de mi investigación (quiero decir: sus objetivos claramente manifestados) fueron, en realidad, la (única) base del contrato en el que todos nos comprometimos, unos por sus deseos de testimoniar, y yo por mi deseo de aprender.

¿Qué es la salida del armario? ¿Para qué sirve? ¿Existe hoy?

Empecé las entrevistas preguntando por una definición de la salida del closet. La pregunta funcionó bien y permitió que me enterara de varias cosas más. Entre ellas: qué significa estar adentro del armario, cuáles son los distintos vocablos que aluden al mismo concepto, qué otros vocablos, al contrario, no lo hacen (aunque lo hacen aparentemente) al ser utilizados por lxs heterosexuales. Especialmente, me abrió la oportunidad de saber cuáles son las distintas funciones que cumple la salida del armario y, por último, no sin sorpresa, cuándo corresponde y sobre quiénes corresponde decir que están en el armario o saliendo de él. Para despejar cualquier equívoco, cuando me refiero a «función» solo pienso en obtener respuestas a la pregunta: ¿para qué sirve salir del armario?

Analizaremos en primer lugar las entrevistas realizadas a quienes tienen 60 años o más.

Carlos Alberto (72 años) habla con un lenguaje liberacionista que evoca la famosa «doble vida» de los

homosexuales durante las dictaduras militares y otros contextos represivos. La función de la salida del armario era liberarse, por lo menos, dice, del «gueto interior». Tal vez esta idea de «gueto interior» haga referencia a que la salida del armario se trataba, más que nada, de una cuestión cognitiva antes que social, quiero decir: que salir del armario era lograr pensarse a sí mismo como un ser no abyecto y nada más. El «gueto exterior», que haría referencia a las interacciones sociales libres, no tendría todavía lugar:

En mi caso se dio de una manera natural, te quiero decir, acorde a los tiempos. O sea que fue un gran problema para mí porque la represión interna corría en paralelo a la represión externa. Yo fui joven en los años 70. (...) Vivíamos como podíamos en un gueto que era tanto exterior como interior. Me parece que cuando se empezó a hablar de la cuestión, *coming out* era más que nada liberarse del gueto interior.

Pepe (67 años) presenta una definición: la salida es una «suma de etapas», una caracterización con tono evolutivo que no tardaremos en reencontrar en otros entrevistados adultos mayores. Pero en este tramo brillan más las funciones del *coming out* que, claramente, son tres. Por un lado, «compartir», que alude a la liberación de las interacciones sociales. Por otro, «aceptarse» en términos personales. Y por último, aparece una severa evaluación de sí mismo («salir pero no lo suficiente»), como si existiera un parámetro. En este sentido, es interesante pensar el carácter incompleto de la salida que perciben los homosexuales mayores, algo que quizás connote que recibieron el discurso del *coming out* en términos imperativos. De hecho, cabe recordar que la cuestión imperativa (no gradualista) fue un gran tema de debate en la militancia décadas atrás. Volveremos sobre ello:

Salir del armario es compartir con quien tengas ganas tu forma de vida, es buscar la aceptación por uno mismo, no

es esperar a que te la den. Salir del armario para mí fue una suma de etapas. No salí del todo pero creo que bastante, lo suficiente para estar tranquilo conmigo mismo y con muchas personas que quiero y que forman parte de mi vida.

Algo parecido aparece en este fragmento de Ricky, donde, a falta de una definición, sobra la función evaluativa de sí mismo y de sus pares generacionales. No estoy seguro acerca de la significación precisa del «retraso» aunque me temo que, al igual que Pepe, Ricky habrá internalizado que existía un momento estandarizado para la salida, un momento que ya pasó:

La salida del armario es muy importante. Yo me quedé un poco retrasado pero jamás le quito importancia. Cuando veo a un gay de mi generación que se queja de que los chicos van a la Marcha del Orgullo bailando y mostrando el culo o que se sumaron muchas travestis, yo le digo que se calle y que no sea resentido.

La visión de Roberto (66 años) tiene varias aristas. La salida del armario es definida como un proceso metaforizado, como un «camino» y un *via crucis* que cumple funciones con vistas a la transparentación de la interacción social. Al mismo tiempo emerge nuevamente la función (auto)evaluativa, en este caso, al evocar su silencio ante el auditorio familiar. Pero también aparece una consideración estratégica que, de alguna manera, legitima el permanecer adentro del armario, una consideración que, dicho no sea de paso, nos ubica de lleno en una época pretérita: salir del armario significaba la pérdida del trabajo y, con ello, del poco grado de autonomía que se podía conseguir:

Salir del armario es un camino, un proceso, un *via crucis* (que después puede mejorar); es como un viaje con varias paradas y que tiene que ver con ir presentándose en los lugares como lo que sos, en mi caso, como gay. (...) En mi época circulaba

que «tenías que blanquear», que tenías que «confesar» porque eso te liberaba de un peso interior y si vos te liberabas de eso le dabas menos poder a la gente que te quería hacer mal, como si los neutralizaras. O sea, siempre tuve presente que había que hacerlo pero me daba miedo. Me sigue dando. De hecho, no pude hablar con mi padre ni con mi madre y el tiempo se pasó. Querer y no poder. Es increíble. (...) A partir de eso yo pensaba en términos de costos. O sea, yo sabía que estaba bien contar que eras gay porque no tenía nada malo pero eso era en términos abstractos, filosóficos... porque, en los hechos, te traía muchos problemas. Yo necesitaba la guita para liberarme de mi familia, para vivir solo. No vivir solo era un costo más grande que no poder decir que eras gay. Una de las primeras preguntas que se hacía la gente cuando se conocía era «¿tenés lugar?». Yo no iba a poner en riesgo eso.

En el testimonio de Sergio (60 años) se vehiculiza una representación de la salida del closet como un proceso lento que habilita las funciones de aceptación personal y de interacción social:

«Salir del armario» es una expresión que no se escucha tanto ahora, me parece. Pero que sonaba fuerte cuando fue la década del 90, con la democracia. Me parece que no se decía así. Por ahí se hablaba de «asumir» que eras homosexual. Y asumir era primero convencerte vos y después ir poco a poco venciendo el miedo y empezar a contarle a la gente que vos querías o en el trabajo.

La función autoevaluativa la encontramos otra vez en Enrique (68 años): «El armario es un cajón, un cajón donde uno se mete, yo lo tengo claro. Nadie te mete ahí. Un cajón que es como una nube de pedo. Es por cagón». Por su parte, Mariano (61 años) suma una función de protección. Aunque en varios momentos de la entrevista aclaró que salió

del armario en algunos de sus trabajos y no en su familia, no deja de reconocer los beneficios que trae aparejados. De hecho, introduce en la respuesta un «consejo» que destina a las nuevas generaciones:

Yo creo que nunca habría que salir del círculo familiar. Hoy, si tendría que dar un consejo a un chico joven que elige seguir en este estilo de vida (en el gayísmo), yo le diría que hable con sus padres. Cuando uno cuenta con el respaldo de la familia creo que es mucho más fácil para estar en pareja y también para el corazón porque las personas con las que vos estás pueden no estar pero la familia, los viejos, es lo que siempre queda.

Jorge Horacio (71 años) no me ofreció una definición del armario ni de la salida del armario en lo que a él respecta. Fue taxativo: «Yo no tuve ese problema. Yo estuve analizando tu propuesta y te cuento que no estuve dentro del closet porque no había closet. Mi familia nos educó a mí y a mi hermano con una libertad total». Tal vez por eso, aunque resistiendo a la noción de una «salida» del armario en sentido estricto, asoció la misma de una forma natural a su despertar sexual que fijó a los 17 años. Sin embargo, de una forma indirecta (y destinada a una audiencia gay general, más allá de la pertenencia generacional) trajo una definición normativa de la salida advirtiendo acerca de lo que no debe ser:

Para mí la salida del closet tiene que dar un equilibrio entre pertinencia y pertenencia. Pertenencia de pertenecer pero no con cualquiera, no a cualquier costa, o sea, con gente pertinente. No hay que buscar en los otros más de lo que te pueden dar. Yo a eso lo llamo «capacidad de renuncia». Claro que uno renuncia después de que prueba. Eso no quita que si vos renunciás el otro te llame para que no renunciés. ¿Lo hacen?

Veamos ahora las entrevistas realizadas a los gays de 30 años o menos.

Augusto (23 años) fue uno de los primeros en contactarme por Facebook para hacer la entrevista. Conversamos dos veces antes de encontrarnos en mi casa. Fue —tal vez— el entrevistado más solícito pero el que más cuestionaba mi investigación, no comprendía por qué investigaba sobre la salida del armario cuando el armario ya no existe («yo no te entendía bien a vos»). Con un lenguaje entusiastamente autorreferencial afirmó que lo que queda del pasado es que la gente gay tiene problemas pero que los mismos nada tienen que ver con querer ser gay y no poder. No hay un tránsito entre el querer y el poder, ya se es gay, ya se está «afuera». Notemos el contraste entre este instantaneísmo que decreta el deceso del *coming out* y los relatos etápicos que leímos en el apartado anterior:

Yo no hice salida del armario. Siempre estuve afuera. El armario me parece que es algo que el tiempo superó. Hay chicos que tienen problemas con la familia. Eso pasó antes y va a pasar siempre. Pero que estén escondidos como estaban antes los gays me parece que no. (...) Yo no te entendía bien a vos cuando empezamos a hablar por Facebook porque lo que yo me preguntaba era por qué no hacías un libro de otra cosa, por qué decías que querías hablar con gente grande y gente chica, cuando la gente chica tiene otra historia. Después lo pensé bien y me dije «tal vez sea mi historia, son tapados. Pará un poco» (...). Como siempre fui gay, yo no hice salida del armario ni tampoco es que pasé de un estado a otro o sentí que a partir de cierto momento algo que tenía abajo empezaba a salir.

Joan (21 años) piensa parecido a Augusto. Habla como representante de los gays de su generación que nunca tuvieron nada que «declarar». Aquí «declarar» hace eco con «blanquear» o «confesar», todos verbos que hacen referencia al *coming out* en un contexto donde lo que se blanqueaba era algo visto socialmente como indeseable (incluido por el

mismo sujeto). Quienes blanqueaban lo que estaba oscuro eran los gays de antes, para Joan. Al contrario, para él nunca existió un problema. Quienes sí tienen problemas —advier-te— son sus padres, a quienes decide darles tiempo para que puedan vencer sus malas ideas sobre la homosexualidad. Si bien sobre el final Joan dice que el *coming out* le sirvió para «ser Joan», es interesante notar —como en el testimonio anterior— que se desmarca del proceso que estudiamos en el sentido de que no es algo que corresponda a su biografía. Tal vez sea la segunda vez que escuchamos que el *coming out* no existe más o que, por lo menos, no es necesario:

Ese proceso es descubrir lo que vos son en realidad, no lo que te dice tu familia. Es descubrir lo que vos sentís. Se lo llama «salir del armario» pero por ahí para mi edad ya no se usa porque muchos nunca tuvieron nada que declarar, por decirlo así. Siempre estuvieron en otro lugar. Todo es más natural. A mí me pasa que cuando voy a un boliche gay los padres llevan a los chicos en el auto y los dejan ahí. Es como que todo es más natural. (...) Yo ya había visto un par de películas sobre la homosexualidad y con mis hermanas ya lo había hablado, así que ahí nunca hubo un problema. Yo pensaba que a mis padres tenía que darles tiempo hasta que se dieran cuenta de que la palabra «gay» no tenía nada de malo. Nunca me sentí sucio, nunca traté de ser heterosexual. Qué sé yo, como era muy narcisista, nunca pensé que podía estar mal lo que hacía. (...) El *coming out* sirve para ser Joan, para ser uno mismo. No sé cómo será para los heterosexuales pero para mí me ayudó a crecer, a ser uno mismo, conocerse como persona, usar enteritos, ropa rosa, o todo negro.

José (29 años) piensa que la salida del armario sirve para transparentar las interacciones sociales. Oriundo de una ciudad del interior de la provincia de Buenos Aires, tiene marcado a fuego qué significa vivir escondido. En

este fragmento, que en algo se parece al anterior, se trae nuevamente a los padres. Creo que es el signo de un cambio notable. Los viejos relatos de *coming out* que podemos encontrar en libros, revistas y producciones audiovisuales nos presentaban a un sujeto solitario que hacía primero «su» proceso y luego iba con la cabeza semigacha a hablar con su familia (si es que le daban sus fuerzas). Fijémonos aquí el contraste: el proceso es de la familia, es de todos desde el vamos, es «nuestro» proceso. Todos y todas tenemos que salir del armario porque la homofobia nos encerró a todos, de ahí la «urgencia» en comunicarlo que tuvo José:

Coming out es libertad, es sentirse bien dentro del propio cuerpo, estar bien con uno mismo, habitar el cuerpo con comodidad, no vivir con culpa. Y para mí principalmente lo que significó es no vivir escondido. (...) Y sentí la urgencia de decírselo, de dejarles en claro que no iba a pasar algo que no iba a suceder. Pero no es que yo estaba bien como gay. También se los dije en el sentido de que ustedes vayan comenzando el proceso de saber quién soy y mientras tanto yo voy atravesando lo mío. Pasaron años hasta que pude vincularme bien con los chicos.

Julio (17 años) sostiene que la «construcción» de la salida del closet es un problema que no corresponde a su generación. Él mismo se pone como ejemplo de lo indiferente y «totalmente normal» que les parecen las distintas opciones sexuales. Desde muy temprano involucra a la familia en su devenir biográfico, a la que asigna el deber de entenderlo, pasándole claramente la pelota; la no comprensión es «tu» tema dice al padre, aunque a través de él su filosofía de vida está destinada a todo el mundo. Cero tolerancia y más realismo son los lemas de Julio:

Nosotros la vemos como totalmente normal esa construcción. Yo a los 13 años empecé a salir con una chica, a los 14 con un

chico y después seguí saliendo con chicos. Pero no hay que aclarar nada. Yo salgo con chicos y me gustan pero hay cosas que me gustan cuando veo algunas chicas, no sé si algo sexual. (...) Yo voy a confesar acá que tengo una familia bastante cerrada pero que lo terminé aceptando por cansancio. Yo me puse firme y dije «soy así y así y si no te gusta es tu tema». Hoy a mí no me hace nada, no me llena nada que mi viejo me diga «Yul: lo entiendo y lo acepto...» y yo: «¡no!, no tenés nada que aceptar, ni tolerar, ni respetar». Nada, es como que yo le diga «yo tolero y acepto y respeto que salgas con otra mujer después que mamá murió». Bueno... es la vida. Es como que la gente se enamora de gente y la gente sale con gente, nada más. (...) Crecer no es como crecer de estatura. Todos crecemos y decrecemos en ese sentido. Pero en el otro sentido todos los días podemos crecer un poco, y si no querés crecer es porque ahí hay algo en vos. Todos podemos crecer, no me creo lo de mi papá. Tengo el ejemplo de mi abuela. Cuando yo hablo con mi abuela hablo con la «e». Ella no habla con la «e» pero quiere saber.

Julián (26 años) no sabe si hizo realmente la salida del armario. Lo suyo fue más bien un acto de comunicación hacia su familia. Había visto series el I.Sat, muchos videos en Youtube, varias películas que tenían buenas imágenes de gays, lesbianas y trans. Sostenía con firmeza que desde siempre había sabido que nada de malo ocurría con su sexualidad. Esto, sumado a las preguntas impertinentes de los padres, lo decidieron a hablar:

Estar enclosetado conlleva angustia, conlleva oscuridad, conlleva la soledad de estar adentro de un ropero. (...) Yo tenía 14 años. Yo sentí el arrebató, la necesidad imperiosa, como si tuviera un dragón adentro mío, de sacar llamas para disipar dudas de que yo estaba mal o hacía las cosas mal. Yo necesitaba dejarle en claro a mis padres que cualquier problema que hubiese estaba del lado de ellos, no del mío.

Los testimonios que terminamos de ver involucraban a la audiencia familiar. No quiero significar que los entrevistados no registraran otros auditorios (laboral, escolar, etc.) ni que no tuvieran en cuenta el contexto social o político. Pero el énfasis al contestar la pregunta sobre la caracterización de la salida del armario estaba puesto ahí. Los testimonios que presentamos a continuación refieren a la familia pero, especialmente, a cómo la salida del armario repercute afuera (y a veces muy lejos) de ella.

Mateo (24 años) pone en juego muchas variables. No nos ofrece una definición de la salida del armario y sí una definición del closet como sinónimo de «vergüenza» y «oscuridad», y evoca la figura del «conflicto» con uno mismo. Luego, en consonancia con otros pares generacionales, sugiere que hablar de closet está «descolocado» respecto de la actualidad. El armario prácticamente no existe porque la cultura de lo público ha hecho un show con la vida de los gays y, en consecuencia, no hay armario que pueda contra la capacidad que tiene la gente de darse cuenta que alguien es gay, como si la cultura de la imagen hubiera naturalizado su figura como una presencia más en la sociedad. También reitera una idea con la que ya nos encontramos: la homofobia sigue estando, los problemas interaccionales también, pero eso no es sinónimo de estar en el placar o sentir la necesidad de salir. En mi opinión, lo más interesante es su planteo de que, por una parte, el closet exclusivamente gay ya no existe, pero que se lo puede tomar como modelo para hacer avanzar a la sociedad en términos de convivencia con las diversidades realmente existentes, como una especie de esquema liberador que puede servir para que muchas situaciones salgan de la oscuridad. En pocas palabras, la salida del armario ya no existe para los gays pero debería existir para otros grupos sociales. Los ecos de Ken Plummer (1995) se hacen sentir: los relatos crean más relatos, se puede producir un efecto «bola de nieve»:

El closet es la vergüenza y la oscuridad. Es también no ponerse de acuerdo con lo que uno quiere. Es un conflicto, como una pelea que uno tiene uno mismo. Pero igual creo que ya no da para hablar del closet solamente por lo gay. (...) Hay muchas cosas que tienen que salir del closet en la sociedad. Qué sé yo, las lesbianas tienen que salir más (¿por qué no salen tanto?), las trans tienen que salir más, los varones trans también. Pero también los chicos con VIH, las personas que tengan alguna discapacidad, los chicos que consumen. ¿Me entendés? Puede ser que en una época sirviera para los gays o que lo hayan usado los gays. Pero, por ahí, ahora tenemos que verlo como una modelo para hacer que las cosas se vean. Porque si no es como que queda acotado y no creo que sea así. (...) Igual, el tema del armario y los gays no es que sea algo antiguo pero yo lo veo como descolocado. Hoy los chicos están afuera del armario porque las cosas son más naturales, las visibles. Y si hay un chico que está en el closet hay otra persona que lo puede sacar porque hoy todo se ve. (...) Pero igual a mí me parece que todo se ve. Que no hay armario que te tape. Pienso que antes sí. Por eso, como te dije, estar en el armario es una cosa y tener problemas con alguien homofóbico es otra. Yo no veo gente en el armario. Todo lo ves.

Juan (30 años) se mueve con un esquema enunciativo bastante parecido: la salida del armario cumple una función privada de liberarse de expectativas y mandatos ajenos. Pero igualmente puede cumplir una función social porque es capaz de «modificar los sistemas de creencias». Casi como dijo Mateo, el antiguo *coming out* de los gays parece haber sentado las bases para ir por más, es decir, si socialmente se logró derrotar una idea errada sobre los gays, mañana, probablemente, otras ideas equivocadas sobre otras personas también se podrán corregir:

Salir del armario es un paso que dan las personas para estar de acuerdo con lo que sentís porque muchas veces por las expectativas y los mandatos uno deja de lado lo que siente y lo que piensa por el qué dirán. Es ser consecuente con lo que pensás y lo que sentís. Es clave hacerlo y es sumamente subjetivo y personal. (...) El *coming out* le sirve a quien lo hace pero también a sus círculos más cercanos porque modifica los sistemas de creencias (de los familiares, por ejemplo). Es un proceso de aprendizaje mutuo y colectivo. Sirve para eliminar prejuicios, para tener puntos de vista distintos, más abiertos. Yo no sé si asociarlo a la condición homosexual pero siento que hay siempre un deseo permanente de saber, de buscar nuevas formas, de decir. O sea, sirve para trasladar los temas: si está bien que tengas un hijo gay, ¿por qué no está bien que tengas un hijo con algún otro gusto, con algún otro modo de ser?

Matías (26 años) hace una fuerte marcación de la función social y política de la salida del armario. Su memoria está marcada a fuego por los debates y la aprobación de la ley del Matrimonio Igualitario de 2010, cuando todavía no tenía 20 años. Me dijo que todo se fue dando rápidamente, como un «combo»: el descubrimiento personal, el compartir con los amigos, la familia y luego, la «enunciación» de la orientación sexual para ganarle «batallas» a la opinión pública:

La necesidad de compartir que soy gay surgió primero como una necesidad de compartirlo conmigo mismo, de aceptarlo yo. Fue un proceso bastante difícil. No obstante ese proceso se solapa con la curiosidad de compartirlo con otros. (...) Era como una curiosidad compartirlo con los otros para ver cómo reaccionaban y ese compartirlo me iba ayudando a compartirlo conmigo mismo. (...) Para mi generación fue muy importante enunciar mi orientación sexual. En mi momento había que dar batalla en la opinión pública, había que lograr

aceptación. Cada nueva persona que salía del closet abría un campo de batalla y abría un campo de resistencia contra gente que tenía palabras que hacían doler un montón y prácticas que podían dañar mi libertad.

Cristian (25 años) también incluye variables sociales pero es bastante desconfiado. Por un lado, caracteriza la salida del armario con la función personal de la «enunciación del objeto de deseo». Por otro, puesto a hablar de la sociedad, dice que es un «permiso» que se otorga arbitrariamente; la pertenencia de clase demostraría los límites de ese permiso. Que salgan del armario sí, pero solo en cuanto a lo que socialmente se considera digno de ver. Justamente ese ojo provoca que se salga y se vuelva al armario; esta última, una acción que considera estratégica:

Estar en el armario es estar en una posición respecto del cuerpo, la sexualidad y del deseo. Salir del armario entonces es enunciarse, decir cuál es tu objeto de deseo, tu elección sexual. (...) Ahora, si lo vemos desde la sociedad, para mí el *coming out* es menos: es un permiso para ciertas identidades, para ciertas posturas, para ciertos cuerpos. Como todo permiso, tiene un límite. Se permiten ciertos cuerpos y ciertas identidades que hagan el *coming out*. Seguro que no es el mismo el que hago yo, en mi lugar, y el que puede hacer alguien que vive en una villa. (...) Hacer la salida del armario es político pero quedarse dentro del armario también, por eso te digo que lo respetaría porque por ahí se está resistiendo a algo. Yo lo evalué y yo pude. A mí me parecía más conveniente salir que quedarme. Los que se quedan se quedan por algo, no lo dicen por algo, no lo viven por algo. (...) El armario es situacional y lo digo yo que salí del armario y a veces vuelvo a él; por ejemplo, en mi trabajo vuelvo al armario. Y voy con un cuerpo normado.

Joan Sebastián (22 años) es colombiano, está contento de vivir en Buenos Aires. Fue alumno mío en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires. Hicimos la entrevista en un pasillo de la Facultad, un tanto desierto, mientras dictaba un curso de verano, una tarde de mucho calor. Habló de las funciones positivas del *coming out* en el plano personal («no es que sentí el deseo de compartir con mi familia, justo con mi familia, que soy gay, porque son muy tradicionales, sino que sentí que estaba bien compartirlo por una cuestión de desarrollo personal») y también de lo importante que fue la experiencia migratoria («es interesante verte a la distancia») en un contexto más *friendly*. Pero a cada momento aparecía una línea argumentativa que revelaba la función social de la salida, que lograba transmitir con convicción y dramatismo: estar afuera del placar pone a resguardo a los jóvenes gays de situaciones de vulnerabilidad y violencia (problemas de salud, relaciones violentas, abusos y violaciones, entre otras). El estar adentro del armario fue caracterizado como una situación peligrosa en la que padres y madres tienen mucho que ver:

Las dos palabras con las que definiría la salida del armario son «miedo» y «valor». Yo me adapto a las palabras: *coming out*, salida del closet, confesión, hay muchas formas de decirlo. El *coming out* es muy determinante en la vida de una persona porque abre la puerta a la asistencia, a la ayuda, te corre de las vulnerabilidades. (...) El miedo era no a que algo estuviera mal en mí sino a las consecuencias, a qué pasaría con los demás. Pero paralelamente estaba el impulso de ver lo que quería ser. Menos mal. Porque un chico que no puede decirle nada a sus padres por miedo a las represalias es presa fácil para cualquiera que le quiera hacer mal. A mí no me pasó pero conozco gente a la que le pasaron cosas terribles, porque hay mucha gente mala dando vuelta, y se cohíbe porque no puede decirle nada a nadie. Y pasa que finalmente ese chico

se confunde y no sabe lo que es peor: si lo que le pasó o lo que le puede llegar a pasar si lo cuenta a sus padres. Sos vulnerable no solo a las enfermedades, también sos blanco fácil de chantajes, delitos, abusos. Todo por ese miedo, por ese terror que te paraliza.

Los tiempos de la salida y los auditorios

Las entrevistas también abordaron el delicado tema de la duración de la salida del closet y de quiénes fueron los destinatarios (o sus auditorios). Respecto de lo último, y pensando en especial en los homosexuales mayores, sigue siendo útil el concepto de «segregación de auditorios» de Erving Goffman (1974). El sociólogo interaccionista pensaba que en la vida cotidiana las personas ofrecían distintas (y hasta discrepantes) imágenes de sí según la clase de gente y los escenarios en los que debían moverse. Páginas atrás, aunque lo hemos criticado, la etapa 3 de la «identidad tolerada» del modelo de Vivienne Cass hacía referencia a la situación. Los sujetos pasaban por una etapa en la que admitían la propia homosexualidad pero al mismo tiempo la rechazaban. El rechazo se alimentaba en gran parte del miedo a que se lo adhiriera, sin más, a las imágenes convencionales de la homosexualidad en contextos interactivos no-homosexuales. Por lo tanto, se regulaban las formas de presentarse en público según se estuviera o no junto a los pares como un modo de evitar pasar por situaciones avergonzantes. En unos escenarios se disimulaba (o por lo menos se ocultaba información discrepante con la moralidad oficial), en otros no.

Sin embargo, esa fachada con el paso del tiempo se resquebrajaba. La circulación de rumores, la delación o, directamente, el descubrimiento en vivo y en directo de lo que se ocultaba, entre otras circunstancias, atentaban contra el mantenimiento intacto del secreto. El ámbito más temido

de la revelación era el familiar. No obstante, muchas veces el descubrimiento no funcionaba como un parteaguas sino que inauguraba un nuevo ocultamiento. Ese ocultamiento podía durar lustros, décadas, un decalustro... toda una vida. Así, el secreto que en un momento era patrimonio del joven homosexual se convertía en un secreto colectivo para cuyo mantenimiento todo el mundo aportaba su grano de arena cotidiano. La antropóloga Andrea Lacombe, al realizar estudios sobre el closet de mujeres lesbianas, escuchó de boca de una de sus informantes una frase que vale mil palabras: «Ellos fingen que no saben y yo finjo que les creo» (2010, 2016).

A pesar de haber preguntado sobre cómo gestionaron la salida del armario con amigos heterosexuales y homosexuales, en el trabajo y en otros ámbitos de interacción, las respuestas rápidamente se enfocaban en la familia. No todas fueron rememoraciones dramáticas, a veces el juego mudo de complicidades daba lugar a cierto sentido del humor.

He encontrado mucho de esto en las entrevistas con los homosexuales mayores en cuyas familias, a partir de cierto momento, era evidente que había secretos que no volvían al armario a pesar de que se sostenían desde adentro de él.

Cuando comencé este apartado escribí que la duración de la salida del closet era un tema «delicado». Lo dije sobre todo pensando en lo que representa desde el punto de vista metodológico. Décadas atrás, en muchos ámbitos de la militancia política, la salida se prescribía de una manera cruda, a un punto tal que era considerada el santo y seña de la sanidad mental y de la madurez de gays y lesbianas; una prescripción estricta y sin concesiones, que no tomaba en cuenta las situaciones particulares en las que podían estar inmersos. A pesar de ello, el discurso tomó fuerza, tanta que no era concebible un gay íntegro (o «asumido», como se decía) si no había revelado de manera positiva su orientación sexual.

Consecuentemente, cabe como hipótesis algo que ya comenzamos a explorar: que la salida del armario cumpla una función autoevaluativa, en especial en quienes no pudieron hacerla. Pensé mil veces en este tema: ¿qué verían en mí los entrevistados? ¿Acaso a un representante académico de la sanidad mental de los gays asumidos? ¿Cómo interpretar las lamentaciones, las autoimputaciones de haber sido «lento», o no haber «completado» el proceso? No tengo respuestas pero me interesa dejar en claro que —como pocas veces antes— tuve conciencia de que tenía que ser cuidadoso para preguntar y para escuchar. Para preguntar, porque no podía permitir que se me visualizara como el representante de ninguna norma (a pesar de que entiendo que la salida del armario es liberadora). Para escuchar, porque no era improbable que detrás de las lamentaciones por no haber sido del todo fiel a lo prescripto los entrevistados aún podían sentir resquemor ante la publicitación de su orientación sexual. En palabras de Goffman, yo también podía estar asistiendo a una performance en cuyos contenidos los entrevistados no creerían en su fuero íntimo.

A pesar de mis preguntas, Alberto (75 años) no hablaba mucho sobre el *coming out*. ¿Habré preguntado bien?, pienso ahora. Se detenía más en anécdotas de la vida cotidiana viejas y actuales. Pero dijo mucho:

Nací en el '43. Más o menos cuando tenía 20 años, una vez me dijeron «¿te acordás que tenías un tío?», lo preguntaban por el hermano de mamá. «¿Se murió de tuberculosis?». No. Se enteraron de que era gay, se subió a la terraza y se suicidó.

Casi sobre el final de la entrevista pudimos retomar el tema y cuando —parco— me dijo «nada más que eso» entendí que era mejor no seguir preguntando:

Con mis compañeros de trabajo no lo he hablado nunca. Sospecho que lo sabían. Nunca me metí en el tema. Si hablaban

de un puto, hacía de cuenta que no oía nada. (...) Con mis sobrinos no hablé pero pienso que han de saber. Varias veces me han dicho «si quieres venir con un amigo a casa tráelo». Con mis sobrinas también. Nada más que eso.

Aquí nos encontramos con un primer ejemplo de que un secreto ya no está en el armario a pesar de que se lo sostiene colectivamente desde adentro de él, como si las «pocas palabras» del refrán «a buen entendedor» pudieran reducirse a cero. Recuerdo que cuando nos despedimos manifestó que tuvo interés en la entrevista porque entendía que podía servir a los jóvenes.

Carlos Alberto (72 años) se refirió casi exclusivamente al ámbito familiar cuando comenzamos a conversar sobre la duración de la salida, apenas mencionó el ámbito laboral. Me interesa destacar varias cosas: primero, retorna la actividad del secreto colectivo que, se advierte, es de una gran cordialidad y hasta calidez; segundo, el uso que Carlos Alberto hace de las redes sociales (que también transitan sus hijas, su yerno, y todo quien quiera verlo) como un modo alternativo de salir del armario «a medias» a través de los contenidos que sube; y tercero, un entendimiento profundo con una amiga que, a diferencia de él, no pudo cambiar de vida (Carlos Alberto se había casado en los años 80 «oscilando entre las dos conductas»). No se lo pregunté, pero sospecho que la amiga no pudo liberarse de un matrimonio frustrado. En otras palabras, me interesa destacar el reconocimiento de mérito que realiza la amiga, algo que relativiza el secreto a la hora de valorar la personalidad del amigo gay:

Mi hermano también fue gay. Fue increíble. Vivíamos juntos y ninguno «sabía» nada del otro, no nos preguntábamos nada, y mirá que él era un asumido militante. Nadie la reclamaba nada a nadie, era como un si acá no pasara nada. Hasta que un día tuve un problema con un tipo en un cajero automático y

ahí nos dijimos la verdad. (...) No hablé con mis hijas. Tengo el impulso pero no hablé. Aún no di el paso. Tengo dos hijas maravillosas. Hoy por hoy, no niego que soy gay pero tampoco lo oculto. Estoy grande, pienso que puse mucho en el haber pero también en el debe. (...) Yo me doy a conocer por las redes. Mis hijas y mi yerno tienen. Yo ahí tiro onda, subo cosas. Mi yerno tiene onda: muchas veces me ha preguntado «¿estás en pareja, Carlos?». Me lo pregunta bien. (...) Yo creo que la gente te va aceptar dependiendo de su historia personal. Yo creo que los que sufrieron te van a entender, como una amiga que tuvo una vida de mierda que nunca pudo cambiar. Nunca hablamos de mi sexualidad. Nada de nada. Pero yo entendía todo cuando ella me decía «¡feliz vos que pudiste cambiar tu vida!».

Aldo (72 años) me recibió en su casa. Es un señor de lo más amable y deseoso de testimoniar. Estuvo casado dos veces y, venciendo cesuras y autocensuras, manifestó que empezó a ser gay a los 60 años. Antes de comenzar a grabar me llevó hasta una pequeña biblioteca para mostrarme todos los ejemplares del Suplemento soy del diario argentino *Página 12* cuidadosamente encarpados, «para que veas que siempre trato de estar informado». La salida del armario fue un proceso paulatino que me contaba (varias veces llorando) comparándose con todo lo que pudiera haber hecho y no pudo. Traté de hacer entender que el almanaque que podemos colgar en una pared no tiene por qué ser nuestro almanaque interior, que este último tiene otros ritmos porque refleja nuestra vida y no un sistema objetivo de medida. Asentía casi siempre pero luego la autoevaluación en tono de crudo reproche aparecía una y otra vez. La salida, a partir de los 60 años, se fue (se va) escalonando al confiar en amigos que a su vez le confiaron que tienen hijos o parientes gays (algo que le da cierta tranquilidad para seguir saliendo),

aunque el hito biográfico más significativo fue la muerte de su segunda esposa. Luego me contó sobre su relación especial con su nuera, el primer familiar cercano con quien habló como quería y de un sueño que lo habilitó para hacer lo propio con su hijo. Por último, como «actante facilitador» (Greimas, 1989), el grupo de teatro que frecuenta tiene un papel «acumulativo», algo que ya vimos en Carlos Alberto referido a su tránsito por las redes sociales:

Llegaba a casa y me sentía muy mal porque no podía hablar con Mercedes de eso. No se lo podía decir. Yo tengo derecho a explorar quién soy pero no se lo podía decir. Fuimos un matrimonio particular. Luego ella murió y yo quedé con las manos libres. Me dije: «¿qué te ata? ¿Con qué justificación?». Imaginate: durante 60 años con una coraza para que esto no se sepa, para que esto no se desarrolle. La salida del armario más importante fue con mi nuera, porque sin lo primero no ocurre lo segundo. Pasa también que tuve y tengo excelente relación con mi nuera, no así con mi hijo. La percibía como más receptiva. (...) Hasta que un día fue planteándome decirle a mi hijo. Resulta que una noche soñé con mamá y le dije «mamá, soy gay». Y ahí entendí que, si saldé con ella aunque sea en sueños, yo tenía que saldar con mi hijo. Y le conté. (...) En el grupo de teatro llegué a decir que era «bisexual». Así fui acumulando.

Ricky (63 años) trajo dos situaciones extremas que nos sirven para pensar en el «juego de las escondidas» en el que se involucra todo el círculo familiar oficiando de «actante opo- nente» (Greimas, 1989) a la salida del closet. Cuando era muy joven había venido un amigo de la familia a su casa. En ese momento vivía en el campo. Se había quedado a dormir:

Una noche estábamos teniendo sexo y mi vieja abrió la puerta. Abrió y la cerró en menos de un segundo. Con Juan Manuel quedamos congelados. No sé qué palabra decirte. Imaginate pasar esa noche. Imaginate que estábamos helados

pensando que papá nos podía pegar a la mañana, o que en el desayuno nos iban a decir de todo, que iban a llamar a los padres de Juan Manuel, que eran muy bravos, de ir a misa todos los domingos. Papá era un hombre terrible. Me pegó pocas veces pero fueron momentos que todavía recuerdo. Además, mi madre siempre lo ponía como la autoridad y siempre por cualquier cosa decía «ya vas a ver cuando venga tu padre». Tenía una imagen de papá tremenda. (...) A la mañana no pasó nada. Me acuerdo que habían hecho manteca casera y que nos dijeron que la probáramos. La verdad es que ahora me acuerdo y bromeo: nos estaban bendiciendo con el pedido de que probáramos la manteca. Pero de lo que vos querés saber, ahí estábamos los dos afuera del armario pero nunca, nunca, nunca, se dijo nada del tema.

Años más tarde (Ricky todavía vivía en el campo), una amiga peluquera que lo acompañaba a bailar a un boliche gay de Buenos Aires (Contramano) junto a una pareja que solía llevar a su casa, puso a rodar la noticia en el poblado. Los padres, en pocas palabras, le dijeron que el muchacho no podía regresar a la casa, sin indicar motivo. Y —otra vez— nunca más se habló del tema. La vida siguió como si nada, algo que Ricky compara con la historia de una prima lesbiana (Lili, «que hoy debe andar cerca de los 70»). La función autoevaluativa por no poder haber hecho la salida la encontramos nuevamente en este fragmento:

Yo puedo decir que hoy todo el mundo sabe que soy gay pero que con mi familia nunca hice la salida del armario. Pero igual fue todo traumático y cada vez que me acuerdo siento una tristeza grande y aunque no lo creas una vergüenza que parece recién salida del horno. (...) Yo no hice la salida del armario pero mis viejos supieron todo desde hace muchos años. Pero nunca pudimos hablar de lo que vieron, que era lo que yo hacía. Pasó una noche.

Y luego contó el episodio con Juan Manuel que está más arriba.

José (67 años) es un abogado nacido en Concordia (provincia de Entre Ríos). Habló un poco sobre el *coming out* con los amigos y en el lugar de trabajo, donde había que moverse con cuidado; «donde se come no se caga», graficó. Es otro ejemplo de alguien que no pudo hablar con su familia y del secreto fuera del armario que todos comparten y sostienen. Pero el relato de la situación es menos autoevaluativo que otros. Nótese, inclusive, la anécdota un tanto graciosa que rememora junto a su hermano:

Pero Jorge vino tantas veces que es testigo de mi vida, porque ve los retratos con mis amigos, por la decoración del departamento. Además, cuando me dice que soy muy ordenado me parece que lo confirma. Una vez estábamos mirando *Zona de riesgo* y había una escena que entraban unas locas de visita a la casa de una pareja gay y una de las locas era rubia y las trataba en femenino a las otras. Era re gracioso. Y Jorge estaba sentado al lado mío en el sofá y preguntaba «¿a quién se parecerá este personaje?». Yo, medio corto, no decía nada. (...) Fui mil veces a Concordia. Adoraba a mis viejos. Pero no se habló jamás de nada. Ni me preguntaban nada. Viajé mucho, compré un departamento lindo, me fue bien en la vida. Y para tu investigación lo que puedo decirte es que hice una salida del armario con muchas amistades, que en el trabajo lo hice más o menos, pero que con mi familia casi nada.

Enrique (68 años) nos había dado una definición dura de estar adentro del armario («Nadie te mete ahí. Un cajón que es como una nube de pedo. Es por cagón»). Me contó que una vez, cuando era chico, le había contado a su padre (un médico) pero que luego no se volvió a hablar del tema. Claro que Enrique entiende que aquello no se había olvidado. Otra vez el secreto estaba afuera del armario pero no se hablaba de él. Luego, como otros entrevistados, utiliza medios paralelos

para hacer la salida, como cursar una carrera universitaria y las redes sociales:

Mi padre era médico. A los 34 años tuve un herpes... no sé si le hablaba más al médico o al padre. Le dije que había estado con un muchacho. Fue una semisalida del armario, como secreto hipocrático, más bien en la clave del «eso no se habla». No se volvió a hablar del tema porque ya eran los ultimísimos años, él murió en los 80, a los 74 años. Lamentablemente no tuve más tiempo para elaborarlo con él. Hubiera sido algo muy bueno pero muy difícil. (...). Papá era conservador pero liberal. Yo creo que ellos sabían. No puedo creer que al ojo clínico de mi padre y a la sensibilidad de mi madre se le escapara lo que me pasaba. (...). Yo creo que el *coming out* lo hago en las redes. Subo cosas. No me importa. Algunas con ironía, otras más serias. Yo soy viejo. Otros te pueden decir «a esta altura ¿para qué vas a hablar?» Bueno, sí, yo quiero seguir. Más vale tarde que nunca. (...). El año pasado me anoté en la UNA y aprobé seis materias. Todos mis trabajos prácticos tienen que ver con el tema, así que para mis compañeros soy puto.

Roberto (66 años) lamenta la incomunicación con sus padres y señala un divorcio entre sus deseos y sus posibilidades:

En mi época circulaba que «tenías que blanquear», que tenías que «confesar» porque eso te liberaba de un peso interior, y si vos te liberabas de eso le dabas menos poder a la gente que te quería hacer mal, como si la neutralizaras. O sea, siempre tuve presente que había que hacerlo pero me daba miedo. Me sigue dando. De hecho, no pude hablar con mi padre ni con mi madre y el tiempo se pasó. Querer y no poder. Es increíble.

La función autoevaluativa aparece de una forma dramática en el testimonio de Sergio (60 años), quien contrasta la cálida y gran familiaridad de los intercambios sociales entre su familia y la de su pareja con el silencio respecto de

aquello que los unía. Erving Goffman definía como «equipos de actuación» al conjunto de personas que se comprometía en una determinada «línea de acción» pública. Por ejemplo, un matrimonio podía tener una mala relación en la casa y, sin embargo, al ir a la escuela por un problema con algún hijo actuaban como un «equipo», públicamente en su defensa. Estimo que el concepto me sirve para pensar esta historia: Sergio no sabe qué pensarían en realidad los padres de Jorge sobre él y sobre ellos, aunque recuerda que siempre los encontró como un «equipo», alineados, ofreciéndoles afecto y contención:

La frustración es insoportable. Pienso que podía decir «soy gay» en un segundo y no sé qué me trababa que nunca nada. A Jorge le pasaba lo mismo. Nunca pudo hablar y los papás me re conocían y me querían mucho. Para mi cumpleaños me hacían regalos que no hace la gente que no lo quiere a uno. Y todo era muy de aquellos años. Te vas a reír. Pero mis viejos les mandaban saludos a los viejos de Jorge y los viejos de Jorge a mis viejos. Nunca se conocieron pero eran como de la familia. Cuando falleció papá, el papá de Jorge me invitó a cenar y en la mesa, en un momento, se levantó y nos trajo la llave de la casa que tenían en Miramar y nos dijo que teníamos que hacer un viajecito juntos para descansar porque papá había estado muy enfermo, también para que hablemos de la vida y para que Jorge me haga compañía. Qué pensaría el papá de Jorge de mí todavía me lo pregunto. Porque mucha gente me dice que no parezco gay. Puede ser, pero de algo tendría que haberse dado cuenta. Yo creo que era cortina, que todo el mundo bajaba la cortina para no tener ante los ojos lo que había visto. Y eso queda en uno. Es la marca de nuestra generación. (...) Si hay algo que quisiera decirte en esta entrevista es lo que te dije antes. Me siento bien, no tengo «complejos», como dicen los psicólogos. Pero me quedó una asignatura pendiente que a veces hasta la tengo en sueños: ¿por qué no

pude hablar con mis viejos? Y eso es algo que cuando se entra en la edad que tengo es una mancha en el curriculum. Soy una buena persona, hice siempre el bien, pero si veo la película me queda eso. (...) Creo que me dije que iba a venir a verte porque me llamó la atención volver sobre ese tema. Y no lo pienso porque el año pasado cumplí 60 y el tema me sigue dando un sentimiento que no te puedo explicar, una sensación de impotencia muy fea, que termina en sentirme un frustrado, como un fracasado. (...) Me sigue dando vergüenza, cobardía, no haber dicho, haberme hecho el boludo todo el tiempo. (...) A mi hermana nunca le dije «soy homosexual» pero nos tratamos como si lo hubiera dicho. Y mis tres sobrinos son de lo más cariñosos. Siempre me tiran onda para que hable, buena onda, porque para ellos es natural.

Algún día me gustaría volver a conversar con Sergio, aunque no sé si es ético desde un punto de vista profesional. Sucede que me llama la atención la enorme calidez de la relación entre todos ellos y la rigurosa autoevaluación negativa que realiza sobre su desempeño (no haber hecho la salida del armario a su edad «es una mancha en el curriculum»). Me pregunto, por un lado, qué habrá visto en mí Sergio, ¿acaso a un defensor dogmático (con título universitario) del *coming out* que la reclamaría el relato de un cumplimiento estricto? Por otro lado, pienso que tal vez Sergio me vio correctamente y que su lamento por la no salida es, en algún punto, una forma del habla que rellena con contenidos «progresistas» el relato de una situación en la que (como tantas personas de su generación) pudo haberse sentido contenido.

Mariano (61 años) no fue estricto consigo mismo cuando me contó que no hizo la salida del armario con sus padres («el único *coming out* que me interesa desde que elegí esta vida»). Ofrece como compensación que nunca ocultó nada pero nunca dijo nada, asumiendo que lo primero era

suficiente para que sus padres vivieran tranquilos. Así, como en el caso anterior, existieron intercambios de visitas y llamados telefónicos entre sus padres y los de sus parejas. Toda una trama de afectos cálida y amorosa, silenciosamente abierta. Notemos sobre el final de este fragmento cómo aparece el sentido del humor como un recurso para confirmar lo que decía el silencio:

La salida del armario se decía cuando empezó todo. Yo no hice el *coming out* en el primer trabajo. Pero en el segundo trabajo entré en un rubro donde me sentía cómodo y ahí sí hice el *coming out*. *Coming out* laboral, no familiar. Y fuera del trabajo siempre hubo amigos por si me sentía mal, si quería consultar algo. (...) Yo no hice el *coming out* que es el único que me interesa, el único que me interesa desde que elegí esta vida. Pero también siento que hice mucho para vivir como quería y que mis padres no se preocuparan. Ellos siempre supieron dónde ubicarme. Después en mi casa hice una vida normal. Mis padres a una cierta altura ya no me preguntaban que cuándo iba a traer una novia, que cuándo me iba a casar, que cuándo iba a tener hijos. No, nada. No se habló nada pero estaba sobreentendido. Por lo menos lo primero que entendieron es que pareja hétero no iba a formar. (...) Ellos dicen «somos los abuelitos sin nietos». Yo a veces los llamo en chiste porque son grandes «hola abuelito, abuelita», y ellos «¡hola! Somos los abuelitos sin nietos», como tirando una factura, porque detrás de cada chiste puede haber una verdad.

El relato de Mariano me movilizó porque me trajo un recuerdo personal. En una ciudad del oeste de la provincia de Buenos Aires, por los años 80, conocí a un matrimonio que tenía dos hijos gays. Eran los dueños de una librería y papelería por la que pasaba todo el mundo. Aún recuerdo lo amables que eran. Pero en aquellos tiempos no existía amabilidad que pudiera contra la crueldad. Varias veces escuché a gente

cercana decir que eran «los abuelos de la nada»,² un veredicto pueblerino que me dejaba turbado, con la garganta seca.

Comenzamos a analizar el tiempo de la salida y las audiencias en la salida del armario de los gays menores de treinta.

Es necesario recordar que no realicé una muestra representativa ni una muestra por cuotas sino una que podría considerar polar o extrema, y que la vía de contacto fue Facebook, donde publiqué un aviso. El único atributo que controlé fue la edad, reitero: de 60 o más y de 30 o menos. Hago la aclaración porque los resultados que estoy exponiendo de ninguna manera pueden generalizarse. Tampoco esta fecunda finalidad de la investigación sociológica era una ambición mía.

Sin embargo, me parece una buena introducción a esta última sección que hablará exclusivamente de los jóvenes gays y que consiste en remarcar dos hallazgos respecto de los mayores. Uno se relaciona con los auditorios: en los entrevistados mayores se observa una más que evidente dificultad para hablar con su familia. Escribo alejado de un esquema prescriptivo, es decir, sin pensar que debieron hacerlo, algo en lo que creo profundamente: los senderos que conducen a la salida del armario son varios y pensar en un final feliz porque la familia sabe que uno (o más) de sus miembros es gay tiene más parecido con una ficción televisiva edulcorada. De hecho, no tendremos tiempo aquí de ocuparnos de los conflictos que puede generar. Pero un investigador tiene que hacer ver y hacer valer sus datos, especialmente si su indagación se enmarca en un diseño cualitativo que, más que otros, tiene que poner en escena los significados de los actores sociales; escribo sobre la mayoría que «no hablaron con sus

2\ «Los abuelos de la nada» era una banda de rock argentina fundada por Miguel Abuelo en 1967 y que alcanzó su mayor popularidad en la década del 80.

familias» no porque yo esté aplicando algún parámetro, sino porque ellos quisieron hablar pero no pudieron. Y no voy a esconder este dato porque algún colega acalorado me grite que la familia está en decadencia, que normaliza la disidencia sexo-genérica, que es un dispositivo de disciplinamiento, y la mar en coche. Mi dato es el lamento de la gente.

El otro hallazgo se refiere al tiempo de la salida del closet. De ningún modo diré desde un lugar modélico que el proceso puede tener un final (mucho menos no conflictivo) ya que existe un montón de variables que se conjugan para crear esa temporalidad. No tengo dudas de que la clase y la etnicidad tienen un papel importante. Sin embargo, no puedo disimular que aquí la variable central es la generacional. No tengo otra forma de explicar que la edad promedio de salida del armario ante la audiencia familiar de los jóvenes entrevistados sea cercana a los 16, cuando el promedio de la de los mayores que quisieron pero no pudieron ronde los 65. Aun reconociendo que en las conversaciones generadas pudo existir en los entrevistados el impulso de alinearse con modelos sociales de referencia que llevaran a unos a lamentarse más de lo que se lamentan de no haber realizado la salida y a otros a mostrarse como «teen héroes» de la destrucción del closet, la diferencia es impactante.

Las entrevistas con los gays de 30 años o menos muestran una impresionante contracción de las etapas, aunque es mejor decir del «tiempo». A diferencia de los entrevistados mayores, prácticamente todos no debieron pasar por una etapa de convencimiento y luego por una de revelación. Ellos están convencidos desde siempre de que no hay nada malo en ser gay (vieron series y películas gays en I.Sat, ahora están en Netflix, transitan las redes sociales, leen información en Internet). Por lo tanto, lo venidero es algo parecido a un tiempo de ajuste en distintos ámbitos de interacción. Respecto del ámbito familiar, es de notar —marcando otra diferencia con los mayores— que

aparece como más elegido para profundizar el *coming out* que, por ejemplo, el ámbito laboral, donde se considera que la orientación sexual debiera ser, primero de todo, objeto de la prudencia de los demás (no del propio sujeto). Si los mayores transitaron por etapas sinuosas, complejas y duraderas, los chicos que entrevisté transitan senderos que se acortan.

Augusto (23 años), un muchacho de carácter encendido, coloca a su familia en un rol de destinataria pasiva del relato de su orientación sexual y la aloja en la vereda del problema. El está en la vereda de la solución, puede ofrecer algo a sus papás para que terminen con el mambo de la homosexualidad:

No sé, mis viejos fueron espectadores, nunca les dí otra opción. Yo como que no les daba mucha cabida. Espectadores de mi vida: mis amigos (algunas re locas), mi forma de vestir, la carrera que elegí, todo lo que hacía. No sé, es como que me puse un escudo y no me calentaba. Siempre les hacía entender que acá (por mí) no había un problema, que el problema, en todo caso, eran ellos, pero que yo les podía enseñar a ser parte de la solución. De ellos dependía cómo me veían. De qué lado estaban.

Cristian (25 años) no sorprendió a nadie cuando respondió afirmativamente a una pregunta de su mamá. Tenía 14 años:

Para mí la salida del armario fue bastante fácil porque siempre fui como muy mariconcito. Esto tiene que ver con una trayectoria mía de definirme como «marica». Siempre fue así: mariconcito, loca, afeminado. Entonces cuando yo lo ununcé a mi familia no fue traumático porque era esperable. «Era esperable», me dijeron. Ellos estaban esperando a que yo les dijera y, de hecho, ellos muchas veces me preguntaron. (...) Y yo tenía 14 años y un día me llamó mi mamá y me dijo que le había llegado el rumor de que iba a boliches gays. «¿Vos vas a boliches gays?». «Sí». «Entonces: ¿sos gay?». «Sí». Y quedó ahí. No dijo nada porque yo no le di espacio para cuestionar. Me enteré por mi familia que mamá quedó un poco desestabilizada.

Joan Sebastián (22 años) consideraba que la familia no merecía la comunicación de algo tan importante para él; sin embargo, estratégicamente, con vistas de despejar obstáculos para su «desarrollo personal y social», lo habló a los 16 años:

Con mis amigos salí del closet a los 12, 13 años, y con mi familia ¡a los 16! (...). No soy de las personas que pueden sostener una pantalla durante mucho tiempo y yo necesitaba desarrollar mi vida con mi manera de percepción del mundo, en cierta medida. El placar cohíbe y no dejaba mi desarrollo personal y mi desarrollo social, con quién me podía juntar, las personas que iba a amar. Yo necesitaba que mi familia supiera quién era yo realmente. Todo parte de ahí.

Cuando Joan tenía 14 la mamá le había revisado el chat de la computadora y descubierto que era gay. El tema entró en un estado de latencia. Pero aparecía en la mesa porque aparecía en la televisión, me contó Joan. Cuando salía Flavio Mendoza en el programa *Intrusos* el tema empezaba a penetrar el aire como el humo de un cigarrillo. Cuando Joan tuvo 15 años decidió hablar con la mamá para hacerle un recordatorio (no una revelación):

En el 2012, me acuerdo que estaban los Juegos Olímpicos, yo quería decirle a mamá que era gay. Yo tenía miedo de que el trato cambiara pero se lo dije a mamá, se quedó como así, dura, y me dijo «bueno, yo voy a tratar de hacer mi parte y de ir aceptándolo de a poco», como una cosa así me dijo. Esto fue como un año después del episodio del MSN. Era como para ponerme firme en decirle lo que quería, que no había sido un chico que me había agarrado y me convenció. Era para confirmarle.

Las escenas que me ofrendó José (29 años) son alucinantes. Vivía en una ciudad de la provincia de Buenos Aires. Una pareja que vivía públicamente allí lo impactó y le sirvió de modelo. En un momento me contó cómo lo dijo por primera

vez. Bella escena: iba con un amigo bicicleteando por la comarca, de manubrio a manubrio salió el tema de las novias y José se permitió un ensanchamiento de las opciones «bueno, puede ser un chico». Y la biciclexada siguió sin ningún problema. Enseguida vino la escena familiar. Otro bello fragmento, lleno de fraternidades:

A los 17 años me harté de vivir en Bolívar, me harté de esconderme. A los 17 salgo del closet y le digo a mi familia y les digo a todos. (...) La escena con mis viejos fue tremenda. Les había dicho que quería hablar. Y no me salía una palabra. Entonces empezaron a hablar ellos, a preguntar cosas para ver por dónde venía la mano. Hasta que se los dije. Lo único que recuerdo es que me miraban abrazados llorando. Y yo me fui. Me fui a la casa de la novia de mi amigo. Yo les había dicho que iba a hablar con mis viejos y ellos me dijeron «bueno, cualquier cosa estamos acá». Los vi llorando, no les di tiempo de respuesta y me fui. Me quedé hasta la madrugada. Volví a dormir a casa.

Juan (29 años), a los 17 estaba viendo una película con su mamá que le vino como anillo al dedo para comunicarle que era gay. Nuevamente, los productos audiovisuales de consumo popular aparecen como actantes facilitadores para los jóvenes gays:

Primero fue con mis amigos y fue liberador, me sentí más liviano, pero después tenés que enfrentar las situaciones familiares o con tus otros amigos que te preguntan por tu novia. O sea que en un círculo estás liberado pero hay otro círculo que anda buscando eso. Yo se lo revelé tres años después a mi mamá, a los 17 años. (...) Cuando se lo dije sentí que salió, así nomás, que no tuve que pensar nada. Estábamos viendo una película y había dos varones que se estaban por besar y mi mamá como que dice «ay», y yo que le dije «¿por qué hablás así si tu hijo es homosexual?». A continuación hubo una situación así, de silencio. Y después seguimos hablando, se retomó la conversación. Pero iba a que la situación me dio el puntapié y no pensé nada.

Cuando hizo el viaje de egresados, Juan (28 años) se sintió libre para hablar con sus amigos de su orientación sexual. «De un saque» y también «y listo», dijo en un momento, y lo traigo para que vayamos contorneando la comparación con los homosexuales mayores que evocaban etapas:

Y bueno, fuimos de viaje de egresados con poca gente. Éramos cuatro. Mi mejor amiga, otro pibe y Joaquín. Y bueno, me enteré de que iba a compartir habitación con Joaquín, que no sabía que era gay. Así que de un saque le dije: «che, Joaco: vamos a compartir habitación. Soy gay. No, nada, te aviso. ¿Viste que cuándo cogen ponen una corbata en la puerta de la habitación para que no entre nadie? Bueno, ya sabés. Si pongo una corbata estoy cogiendo». Te juro, así, de una se lo dije. Se sorprendió, después se rio. Y listo.

A los 18 años, Juan (28 años) quería hablar con la familia de su relación con Bruno pero la impaciencia de la mamá adelantó a los planes. Podemos ver otra vez a actantes tecnológicos formando parte del relato de los jóvenes:

En casa nos sobraba un celular que nos habían vendido en una oferta. Lo usábamos todos de la familia cuando nos quedábamos sin crédito. Con Bruno nos hablábamos mucho por ahí. Y resulta que un día me llama Bruno y me dice «me llamó tu mamá». Él estaba mal pero yo pensaba que un día se tenía que destapar la olla. «Quedate tranquilo que voy a hablar». Pero se me adelanta mi vieja. Me encierra en mi pieza. Papá abre la puerta pero mamá dice que tiene que hablar a solas, cierra la puerta otra vez porque ella lleva los pantalones en la casa. «¿Quién es Bruno?». «Un amigo». «¿Y entre amigos se dicen “te quiero”?». «Sí, entre varones ahora es muy usual». Y ahí me tiró una que me marcó: «¿y a un amigo le decís “mi cama te extraña”?». Y ahí me largué a llorar porque la situación me sobrepasaba, la situación era salir o salir. Bueno, ella empezó a llorar, a ponerse muy violenta, a

echarme la culpa, que cómo podía ser, que no había pensado en ella, que no le iba a dar nietos.

Cuando empezamos la entrevista, Julián (26 años) me dio unos cuantos sinónimos de «armario» y otras expresiones relacionadas. Algunas las decía en inglés (varias me resultaron desconocidas) porque quería demostrarme que desde muy temprano él había invertido mucho tiempo en informarse. Como ya vimos en otros testimonios, la certeza de que nada malo hay en la orientación sexual acelera la comunicación a los padres y demás círculos y los chicos se agencian en Internet. No se nos puede escapar la impronta pedagógica de la salida de Julián: los padres tienen que ponerse las pilas porque, en realidad, los enclosetados en viejas ideas son ellos y, a tal efecto, se ofrecía él y estaba disponible YouTube:

Ahora si querés que te diga cuándo hice carne el *outing* fue a los 14 años. Mis padres ya se habían separado y yo notaba que tenían una cierta preocupación por mí porque había empezado la danza clásica y por mis gustos. Yo trataba siempre de salirme del foco de que era una preocupación. Para mí era un mambo de ellos. Para mí lo que hacía estaba convencido que era correcto porque iba acorde con la información que yo tenía de Internet. (...) O sea no tuve padres difíciles, y eso a pesar de que vivieron la dictadura y tenían muy poca información. A partir de entonces comencé con mi madre una campaña de educación. La bombardeé con libros y videos de YouTube.

Creo que Julio (17 años) quiso desmarcarse en nuestra conversación. Quiero decir, me parece que quiso dejar en claro —para que funcionara como contrato interlocutivo— que lo suyo no había sido una salida del closet. Yo no hablé de confesar y, sin embargo, trajo el verbo para caracterizar por contraste sus acciones:

«Confesar», bueno... yo, cuando tenía 14, en segundo año, decía en el colegio «estoy saliendo con chicos». Al principio me podía agarrar alguna inseguridad cuando te decían algo pero un día enseguida me planté pero no tuve que aclarar «hola, soy gay».

Luego (sin que suene largo o evoque una etapa) vino la conversación con el papá:

Una vez con papá en un almuerzo le dije, él me preguntó si era un amigo y yo le dije que no, que era un chico con el que estaba saliendo y me gustaba bastante. También estaba la gente que me decía «dejale de ser fiel a la teoría freudiana», porque yo siempre salí con gente más grande; por ejemplo, yo 14, el otro chico 23, otra vez yo 16 años y el otro que salía 32, y más grandes también. Y me decían «vos buscás ahí el cariño que no te dio tu papá, el cariño masculino que nunca tuve». Yo: «yo no busco eso».

Mateo (24 años) lo dice explícitamente: en realidad, no estuvo dentro del armario. Un día apareció con un amante en casa de sus padres y comenzó un breve período de entendimientos tácitos que terminó con una pregunta serena del padre:

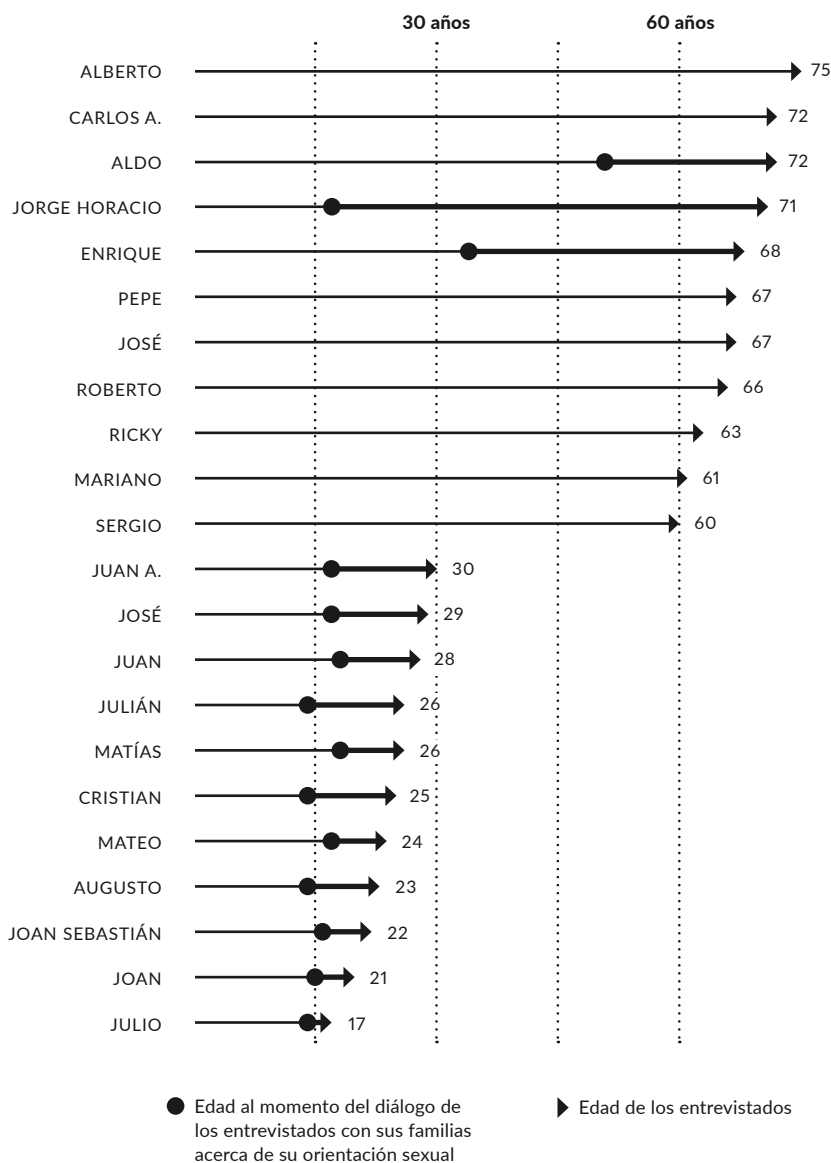
Mis viejos son profesionales, vienen de la universidad pública. La verdad es que tuve suerte porque nunca me dijeron nada. Por eso no puedo decir que hice la salida del armario. Los padres se dan cuenta si quieren y yo me acuerdo que me fueron dando cabida. No sé, me parecía. Un día me aparecí en casa con Martín y no dijeron nada. Vieron que seguía viniendo y no decían nada. Martín se quedaba a dormir. Y un día dijeron de ir a pasar un fin de semana largo al Tigre, a una cabaña, y mi viejo me dijo si iba a venir Martín y de paso aproveché y me preguntó si era mi novio. Le dije que sí y no preguntó nada ni dijo nada. No sé: ni fiesta ni bajón. Todo bien. Las sonrisas siempre estuvieron. Eso fue en quinto año.

Matías (26 años), no sin incomodidades, combinó en poco tiempo el auditorio de los amigos con el escolar y, finalmente, el familiar. Fue un trance intenso pero que surtió buenos efectos. No lo tratamos en extenso, así que aprovechamos el cierre. Como en otros casos, fueron los padres quienes se adelantaron a los hijos, no esperaron a que les contaran, como si el proceso de *coming out* (ya sabemos: hiperreducido en términos temporales y acotado a los casos en que los chicos percibieran que tuvo lugar) fuera en la actualidad bidireccional en lo que se refiere a su iniciativa, otro elemento contrastante con lo vivido por los gays mayores:

A los 16 me fui de viaje de intercambio y sentí la necesidad de compartirlo y también con más gente, con algunos amigos del colegio secundario. (...) Y mi vieja fue quien terminó preguntándome si yo era gay. Fue incómodo, fue feo, fue traumático, se lloró un montón. Y yo terminé contándoselo. Algunos deciden tapar. Yo no decidí mi sexualidad pero sí decidí exteriorizarla. Fue en el 2011, o sea, yo tenía 17, era mi primer año de Facultad. Fue feo pero después mejoró.

En el gráfico podemos observar, a lo largo de la línea de vida de los entrevistados de los dos grupos etarios, el acortamiento del tiempo para interactuar con la familia acerca de la orientación sexual y afectiva. Como intentamos aclarar en párrafos anteriores, no existiría allí ningún ánimo evolucionista o progresivo, tampoco alguna clase de reduccionismo ya que seguimos visualizando la complejidad de un fenómeno que involucra muchas variables imposibles de abordar en una sola indagación, menos aún «resultados empíricos» derivados de alguna preferencia normativa o teórica del autor. Sencillamente queremos hacer visible el auditorio ampliamente preferido por los entrevistados a la hora de narrar el tiempo de su salida del armario.

LA SALIDA DEL ARMARIO, EL TIEMPO Y LA AUDIENCIA FAMILIAR



Fuente: elaboración propia.

UNA AGENDA DE INVESTIGACIÓN ABIERTA

Este libro se llama *Los últimos homosexuales*. Cuando se publicó por primera vez, en 2011, pensaba en escribir un nuevo libro llamado «Los primeros gays». Aquellos (nacidos en los años 40, 50 y 60) habían conocido «de oído» la narrativa del coming out cuando comenzó a aterrizar en estas latitudes a partir de mediados de la década del 80. Imposible no aclarar que la pandemia del sida aceleró su popularidad en los años 90. Hablar, enunciar que era gay era una forma nueva de pararse ante sí mismo y ante el mundo. En momentos en que los monstruos cotidianos del heterosexismo y la homofobia se aprovechaban del secreto para someter a los gays a miles de torturas psicológicas, la salida del armario tenía un gran atractivo porque era la forma más taxativa de resistir en los términos de la identidad que era atacada y bastardeada. Se inauguraba entonces un proceso de deconstrucción de las gravosas censuras que las personas cargaban en sus subjetividades y sus cuerpos. Es cierto que el pensamiento de las «etapas» pudo caricaturizar ese transcurso, pero las etapas no fueron una mera ficción académica hecha con buenas intenciones. Fueron estaciones de un *via crucis* real, como dijo un entrevistado.

En cambio, imaginaba a los primeros gays como aquellas personas que habían encontrado el discurso de la salida del closet ya instalado en la cultura popular. Pensaba, concretamente, en los gays nacidos desde los años 70 en adelante. Sin embargo, dejé a un lado ese título porque la historia LGBTIQ demostró de un modo muy especial que el tiempo no para. Son notables las diferencias con los más jóvenes (los *centennials* y *millennials* que entrevistamos aquí). Mantener el título para ese arco temporal me pareció abusivo.

La cantidad de información que los chicos manejan desde la adolescencia está acrecentada. En efecto, un profundo

cambio en el modo de la cognición social de los asuntos referidos al género y la sexualidad impacta en especial en los nacidos en la década del 90 y el nuevo siglo. En la producción de ese cambio convergen las últimas luchas políticas de los movimientos LGTBIQ, los aportes de la última ola de feminismo y, como dije muchas veces, Internet, la socialización en redes, los registros audiovisuales de circulación popular y la cultura contemporánea en general, con su énfasis en la individuación biográfica. El nivel de autonomía cognitiva de los más jóvenes, sin dudas, acelera el proceso de comunicación en los distintos círculos sociales de las orientaciones sexuales no-heterosexuales. Por eso cierro esta segunda edición del libro hablando de senderos que se acortan.

Podemos tomar como indicadores de esa aceleración no solamente la reducción del tiempo de la salida del closet sino —más interesante aún— la puesta en duda o directamente la negación de que esa salida exista por parte de los entrevistados. Salían del closet quienes habían decidido aclarar aquello que tenían oscurecido. Pero todos ellos dijeron que siempre tuvieron en claro que no había nada malo en su orientación sexual.

Entonces, toda una agenda de investigación social está abierta porque el grado elevado de autonomía cognitiva no libra a los jóvenes gays de los problemas interaccionales derivados de las múltiples fuentes de desigualdad social, ni mucho menos de la homofobia. Pero el piso para que vivan vidas distintas a las de los últimos homosexuales tiene un espesor considerable.

MARIO PECHENY* **Los últimos
sociólogos**

Los últimos homosexuales probablemente no sean los últimos. Pero el deíctico «últimos» (el adjetivo cuyo sentido se define por el contexto temporal) denota enseguida de qué se trata: de una raza en extinción o en transformación acelerada hacia otra cosa. El sustantivo «homosexuales» también tiene resonancias temporalmente situadas; es una palabra del siglo xx, siglo que, como decía el historiador Eric Hobsbawm para otros asuntos, no se corresponde exactamente con la centuria pasada sino que remite a un mundo y período determinados.

El siglo xx instituyó un lugar para los homosexuales, un orden heteronormativo de jerarquías de género en el cual los homosexuales tenían reservado un lugar, un lugar reservado. Reservado, como aquel espacio escondido del boliche donde se podían hacer cosas. Reservado, como discreto. Reservado, porque la casa heterosexual se reserva el derecho de admisión y permanencia. Ese mundo estaba definido por límites temporales (el día, la noche, la semana, el fin de semana), espaciales (Michael Pollak hablaba incluso de

*\ Doctor en Ciencia Política por la Universidad de París III, profesor titular de la UBA, investigador del Instituto Gino Germani. Investigador y vicepresidente de Asuntos Científicos del CONICET.

«gueto» homosexual) y discursivos (amores que osan o que no osan decir su nombre; odios que osan o que no osan decir su nombre). En cualquier caso, los vínculos homosexuales no estaban reconocidos por el Estado, las leyes, muchísimos derechos humanos estaban asociados únicamente a quienes se inscribían en la heterosexualidad reproductiva, y la orientación sexual instituía formal e informalmente estatus privilegiados (heterosexuales) o subordinados (no-heterosexuales) de ciudadanía. Luego de muchas luchas, el estatus normativo subordinado de la homosexualidad empezó a cambiar en las postrimerías del siglo xx.

Los últimos homosexuales refieren a sujetos determinados, en este caso varones cis¹ a los que les gusta, o les gustaría, o les gustaba, tener contactos físicos, sexuales, eróticos y amistosos con otros varones cis. A veces la expresión de estos personajes es la misma que la de sus pares heterosexuales, a veces son «afeminados». A veces depende de los contextos o los momentos de la vida.

Esos sujetos que están temporalmente situados también lo están espacialmente. Ernesto Meccia pone la mirada en sujetos urbanos, urbanizados, en ocasiones urbanizados a la fuerza. La gran marcha del campo a la ciudad remite aquí a movimientos individuales y colectivos a espacios en los cuales los límites de la noche y el anonimato habilitan a prácticas y relaciones que en otros contextos son más complicadas. No quiere decir que en el campo no pasara ni pase nada, pero las sociabilidades, sentidos y experiencias invitan a otros códigos identificables e inteligibles en clave propia.

1\ La categoría aparece después que la de homosexuales, es una categoría del siglo xxi. Una persona cis es aquella que conserva su identidad de género a lo largo de la vida; las personas trans son, por el contrario, las que se identifican de manera distinta del género (los documentos hablan de sexo) que les fuera atribuido al nacimiento.

También habla Meccia de un conjunto formado por un número finito de generaciones, las que van desde aquellas que nacieron con el siglo xx hasta aquellas que, para la Argentina, nacieron con la transición democrática en los años 1980. Son pocas generaciones que, además, se van relacionando entre sí, en su sociabilidad, en sus vínculos erótico-afectivos, en su pedagogía de la vida, hasta en su economía.

En resumen, estos últimos homosexuales son varones cis que cubren cuatro o cinco generaciones, habitantes de ciudades en un contexto social e institucional de hostilidad hacia las personas, prácticas y relaciones afectivas, eróticas y sexuales no heterosexuales.

El paso del mundo homosexual al mundo gay no es un proceso continuo sino que se puede determinar un hiato, un salto cualitativo, por qué no un proceso dialéctico de negación y superación. En Argentina, el matrimonio igualitario, hace diez años, marcó un antes y después en los modos de vivir la sexualidad no heterosexual, por lo que significó y por lo que instauró. Fue una suerte de rito de pasaje de lo oficioso (privado, clandestino, poco o nada normado) a lo oficial (público, reconocido, bastante o totalmente normado). La homosexualidad pasó también, en parte, de un estatus sexual-carnal a un estatus amoroso-vincular.

Con las transformaciones sociales y normativas recientes, varias preguntas admiten respuestas radicalmente nuevas o se vuelven obsoletas; por ejemplo, las preguntas relativas a la gestión del estigma de la sexualidad *non sancta*, a los sentidos y modalidades de la salida del placard, a las características y códigos del ambiente homosexual o gay.

Es interesante ver el antes de esas transformaciones, el ahora, y el tránsito.

Los linajes transmiten tradiciones, épicas y lenguajes, aquella lengua materna que es lo que nos queda, como decía Hannah Arendt. Usualmente pensamos en linajes

familiares, parentales. Padres y madres transmiten sus apellidos, genes y valores a hijas e hijos a través de vínculos verticales y también horizontales, pues hay hermanas y hermanos, parejas, cuñadas/os, nueras, yernos, sobrinas/os, nietas/os. Sentidos del humor, frases y jergas, recetas de cocina, propiedades, todo eso y mucho más se transmite de generación en generación. La herencia no pasa solo por el color del cabello, la forma del mentón o la genética. Pasa también por la propiedad privada de inmuebles, por los enconos, por el capital social, por las anécdotas.

Los últimos homosexuales participan, por supuesto, de los linajes ligados a la reproducción. No en todos los casos, pues a menudo los lazos familiares y entre generaciones se rompían ante el familiar homosexual, sobre todo cuando se rompía la discreción y la hipocresía. No todo el afecto natural de la célula básica de la sociedad alcanzaba para obviar el estigma asociado a la homosexualidad de un hijo o de un hermano. Las historias son muy variadas. (Nota: en aquel mundo, lo que hoy se llama homoparentalidad se daba dentro de la ficción de la heterosexualidad, o dentro de una experiencia fallida de heterosexualidad).

Pero estos linajes no son los que importan. Hay otros linajes que se transmiten sin reproducción y sin familia de padre-madre-criaturas. Esos otros linajes que se transmiten, y vaya si no son importantes, pasan por otros cetros, otras postas, otros signos de pertenencia e identificación. Los lazos y las memorias legadas y recreadas pasan también entre las generaciones de homosexuales: referencias culturales, lenguajes propios, señales del cuerpo, objetos, prácticas de sí.

Ernesto Meccia es un maestro en identificar y describir esos signos: nostalgia por el cine de antaño, amor fascinado por ciertas figuras artísticas, adopción exagerada de ciertos gustos, creación de *argots*, desarrollo de formas de habla,

invención de tonos, modos de mirar, calles. Esos signos constituyen contextos, prácticas, subjetividades. Constituyen mundos que aparecen, se desarrollan —aun por debajo, al costado o en contra de otros mundos más visibles— y se transforman. Esos signos se transforman y mueren —o se los mata, a veces demasiado apresuradamente.

El mundo homosexual ha sido entonces, por «un siglo», un mundo significativo de contextos, prácticas y subjetividades, de personajes, de tipos ideales y de tipos a los que mejor no encontrar. O tipos que mejor no encontrar pero que el deseo empuja, hacia el fuego, como la mariposa.

La Sociología describe y explica relaciones: entre contextos —que no son externos a los fenómenos sino estructuras que los producen y que son reproducidas—, prácticas y subjetividades. La Sociología recorta momentos en perspectiva histórica. La historia remite a de dónde venimos y también el envión en el que estamos pensando (deseando, temiendo) el mundo hacia donde nos dirigimos. La Sociología da cuenta de los grandes procesos y los pequeños detalles, los pequeños procesos y los grandes detalles. Para hacer eso se necesita habilidades, compromiso, sensibilidad y tiempo.

La Sociología profesionalizada hoy por los ritmos y requisitos institucionales del sistema científico, y por la picadora de intelectuales que es este capitalismo expulsivo donde hay gente que sobra, complica la labor sociológica; las habilidades pacientemente construidas de antaño se reducen a cubrir requisitos para alcanzar esquemas sucesivos de diplomas; el compromiso político pasa cada vez más por una carrera por puestos de trabajo o de salario; la sensibilidad es amenazada por el cinismo; y el tiempo, bueno, tiempo no hay. No para, y no hay.

Ernesto Meccia es rara, digo, es una *rara avis*. Se dio un recorrido que le permitió formarse con las habilidades de los grandes sociólogos. Por amor o por espanto abrazó el

compromiso por los derechos de los suyos. No es sensible, es hipersensible. Y se tomó su tiempo para investigar, pensar, escribir, publicar, volver a investigar, volver a pensar, volver a escribir y, ahora de nuevo, volver a publicar. No quedan muchos que puedan darse o quieran darse ese lujo de ser sociólogos, de ser de los últimos sociólogos. Ernesto es uno de ellos. Aguante la Sociología.

BUENOS AIRES, 21 DE JULIO DE 2020

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (2008). BAGAY. *La guía total de Buenos Aires 2008–09*. Vaca Ediciones y Contenidos.
- ACHILLES, NANCY (1967). The development of the Homosexual Bar as an Institution. En Gagnon, John y Simon, William (Eds.). *Sexual Deviance*. Herper & Row.
- AGOPIAN, ADOLFO (11 DE JULIO DE 2008). Me expló. Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- AGUILAR VILLANUEVA, LUIS (2001). *Problemas públicos y agenda de gobierno*. Porrúa.
- ARFUCH, LEONOR (2006). El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea. Fondo de Cultura Económica.
- BAMBERG, MICHAEL (2011). Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Theory & Psychology* 21(1): 3–24. doi:10.1177/0959354309355852
- BAUMAN, ZYGMUNT (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- BAZÁN, OSVALDO (2004). *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*. Marea.
- BECKER, HOWARD (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI Editores.
- BELLUCCI, MABEL (2010). *Orgullo. Carlos Jáuregui, una biografía política*. Planeta.

- BERSANI, LEO (1998).** *Homos*. Manantial.
- BERTAUX, DANIEL (1980).** L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX.
- BILLIG, MICHAEL (1986).** Racismo, prejuicio y discriminación. En Moscovici, Serge. *Psicología Social, II. Pensamiento y vida social, psicología social y problemas sociales*. Paidós.
- BIMBI, BRUNO (2010).** *Matrimonio Igualitario. Intrigas, tensiones y secretos en el camino hacia la ley*. Planeta.
- BIMBI, BRUNO (2017).** *El fin del armario. Lesbianas, gays, bisexuales y trans en el siglo XXI*. Marea.
- BOROTTO, ASTOR (2019).** No va más. Un estudio sociobiográfico de carreras morales de jugadores problemáticos de azar. En Meccia, Ernesto. *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas*. Ediciones UNL-Eudeba.
- BOURDIEU, PIERRE (1985).** Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En AA. VV. *Materiales de sociología crítica*. La Piqueta.
- BOURDIEU, PIERRE (1988).** *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- BOURDIEU, PIERRE (2000).** *La dominación masculina*. Anagrama.
- BOURDIEU, PIERRE (2006).** Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones* (108).
- BOURDIEU, PIERRE (2007).** *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- BOY, MARTÍN (2017).** Cuerpos e identidades extranjerizados: vecinos/as y travestis en disputa. En Boy, Martín y Perelman, Mariano (Comps.). *Fronteras en la ciudad: (Re)producción de desigualdades y conflictos urbanos*. Teseo.
- BOY, MARTÍN (2018).** El otro espacio público en los estudios urbanos de la Argentina actual: el género y las sexualidades también construyen ciudad. *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos* (9).
- BRIZUELA, LEOPOLDO (2000).** *Historia de un deseo. El erotismo homosexual en 28 relatos argentinos contemporáneos*. Planeta.

- CARMAN, MARÍA (2010).** ¿La clase social entre paréntesis? El caso de la Aldea Gay en Buenos Aires. *Katálisis*, 13(1).
- CASS, VIVIENNE (1979).** Homosexual Identity Formation: A Theoretical Model. *Journal of Homosexuality*, 4, 219–235.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2003).** *La institución imaginaria de la sociedad* (2 volúmenes). Tusquets.
- CHAUNCEY, GEORGE (1994).** *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940.* Basic Books.
- CLÉRICO, LAURA Y ALDAO, MARTÍN (2010).** *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas.* Eudeba.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2003).** *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales.* Paulinas.
- CRIADO, MARTÍN (1998).** Los decires y los quehaceres. *Papers de Sociología* (56).
- CRIADO, MARTÍN (2009).** Generaciones-Clases de edad. En Reyes, Román (Dir.). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales.* Universidad de Sevilla. Disponible en: ucm.es
- DE CERTEAU, MICHEL (2010).** *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer.* Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de estudios Superiores de Occidente.
- DENZIN, NORMAN (1989).** *Interpretive Autobiography.* Sage.
- DI VIRGILIO, MERCEDES Y PERELMAN, MARIANO (COORDS.) (2019).** *Disputas por el espacio urbano. Desigualdades persistentes y territorialidades emergentes.* Biblos.
- ERIBON, DIDIER (2001).** *Reflexiones sobre la cuestión gay.* Anagrama.
- FRANCA, ISADORA LINS (2006).** *Cercas e pontes: o movimento GLTB e o mercado na cidade de São Paulo.* Tesis de Maestría. Universidad de San Pablo.
- FRANCA, ISADORA LINS (2012).** *Consumindo lugares. Consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo.* Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

- FRANK, ARTHUR (2012).** *Letting Stories Breathe: A Socio-Narratology.* University of Chicago Press.
- GAGNON, JOHN Y SIMON, WILLIAM (1973).** *Sexual conduct: the social source of human sexuality.* Aldine.
- GAHN, DIANELA (2019).** *Espacios e Identidades ON-LIFE. Un estudio sociológico sobre sociabilidad en redes y encuentros urbanos de mujeres en Hawaii.* Tesina de Licenciatura en Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias. Universidad Nacional del Litoral.
- GAMSON, JOSHUA (2002).** ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema. En Mérida Jiménez, Rafael (Ed.). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queers.* Icaria.
- GASTRON, LILIANA; ODDONE, MARÍA JULIETA (NOVIEMBRE DE 2008).** Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de vida. *Perspectivas en Psicología. Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 5(2).
- GAVILÁN, ENRIQUE (1997).** Glosario. En Weber, Max. *Sociología de la religión.* Istmo.
- GOFFMAN, ERVING (1970a).** *Ritual de la interacción. Tiempo Contemporáneo.*
- GOFFMAN, ERVING (1970b).** *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales.* Amorrortu.
- GOFFMAN, ERVING (1974).** *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Amorrortu.
- GOFFMAN, ERVING (1979).** *Relaciones en público. Macroestudios del orden público.* Alianza Editorial.
- GOFFMAN, ERVING (1981).** *Forms of talk.* University of Pennsylvania Press.
- GOFFMAN, ERVING (1989).** *Estigma. La identidad deteriorada.* Amorrortu.
- GOFFMAN, ERVING (2006).** *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia.* Centro de Investigaciones Sociológicas.

- GONZÁLEZ CANGAS, YANKO (2003).** Juventudes rurales. Tradiciones teóricas y dilemas identitarios. *Nueva Antropología*, XIX(63).
- GORDILLO, GASTÓN (2018).** Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino. Siglo XXI editores.
- GREIMAS, ALCIRDAS J. (1989).** Del sentido (II). *Ensayos semióticos*. Gredos.
- GRIPPALDI, ESTEBAN (2020).** Los métodos biográficos: uso de la vertiente socrnarrativa de los relatos de vida. En *La fatiga y los intentos. Un estudio socrnarrativo de personas en tratamiento de depresión en la ciudad de Santa Fe*. Tesis Doctoral en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.
- GUBER, ROSANA (2005).** El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Paidós.
- HALBWACHS, MAURICE (2011).** *La memoria colectiva*. Miño y Dávila.
- HANKISS, AGNES (1981).** Ontologies of the self: on the mythological rearranging of one's life history. En Bertaux, Daniel. *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Sage.
- HARVEY, DAVID (2015).** El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. CLACSO.
- HEDGES, CHRIS Y SACCO, JOE (2012).** *Days of destruction, days of revolt*. Nation Books.
- HENNING, CARLOS EDUARDO (2016).** Na minha época não tinha escapatória: teleologías, temporalidades e heteronormatividade. *Cadernos Pagu* (46), 341-371.
- HUMPHREYS, LAUD (1973).** *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Spaces*. Aldine.
- ILLOUZ, EVA (2016).** *Por qué duele el amor*. Katz.
- ISAAC, JOSEPH (1999).** *Erving Goffman y la microsociología*. Gedisa.
- KENNEDY, DUNCAN (2002).** La crítica de los derechos en los Critical Legal Studies. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. Traducción de Juan González Bertomeu.

- KORNBLIT, ANA LÍA (COORD.) (2004).** *Metodologías cualitativas en Ciencias Sociales: Modelos y procedimientos de análisis.* Biblos.
- KOSKI-JANNES, ANJA (2002).** Social and Personal Identity Projects in the recovery from addictive behaviours. *Addiction Research & Theory*, 10(2).
- LACOMBE, ANDREA (2010).** *Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins.* Tesis Doctoral. Museu Nacional. Universidade Fderal do Rio de Janeiro.
- LACOMBE, ANDREA (22 DE JULIO DE 2016).** Preferiría no hacerlo. Suplemento soy, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- LEAL GUERRERO, SIGIFREDO (2011).** *La pampa y el chat. Aphrodisia, imagen e identidad entre hombres de Buenos Aires que se buscan y encuentran mediante Internet.* Antropofagia.
- LEFEBVRE, HENRI (1978).** *El derecho a la ciudad.* Península.
- LEFEBVRE, HENRI (1980).** *La revolución urbana.* Alianza Editorial.
- LEFEBVRE, HENRI (2013).** *La producción del espacio.* Capitán Swing.
- LENNARD, PATRICIO (4 DE JULIO DE 2008).** Aunque no se acabe el mundo. Suplemento soy, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- LENNARD, PATRICIO (24 DE JULIO DE 2009).** Elogio del chongo. Entrevista a Juan José Sebrelí. Suplemento soy, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- LEVINE, MARTIN (1979).** Gay Ghetto. En Levine, Martin (Ed.). *Gay Men. The Sociology of Male Homosexuality.* Harper & Row.
- LIARTE TILOCA, AGUSTÍN (2018).** *Imaginate dos viejos chotos. Experiencias festivas y procesos de envejecimiento entre varones autonominados oso en la ciudad de Córdoba (Argentina).* *Teoria e Cultura*, 13(1).
- LORENC VALCARCE, FEDERICO (2005).** *La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre el Estado y la sociedad.* *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, (2).

- MANNHEIM, KARL (1993).** El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (62).
- MARDONES, JOSÉ MARÍA (1998).** El discurso religioso de la modernidad. *Habermas y la religión. Anthropos.*
- MARENTES, MAXIMILIANO (2019).** ¿Especificidades en el amor gay? Primeras aproximaciones. *De Prácticas y discursos*, 8(12).
- MARX, KARL (2003).** El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Fundación Federico Engels.
- MASSEY, DOREEN (2009).** Concepts of space and power in theory and in political practice. *Documents d'anàlisi geogràfica.*
- MATAMORO, BLAS (1984).** *Las tres carabelas.* Celtia.
- MATAMORO, BLAS (2020).** *Las tres carabelas.* De Parado.
- MECCIA, ERNESTO (2005).** El teatro que no representa. Una reseña tardía con algunas reflexiones actuales de *La presentación de la persona en la vida cotidiana* de Erving Goffman. *Revista Argentina de Sociología* (4).
- MECCIA, ERNESTO (2006).** *La cuestión gay. Un enfoque sociológico.* Gran Aldea Editores.
- MECCIA, ERNESTO (2009a).** La política mirada desde arriba. Cinco modelos de política sexual en Argentina. Ponencia para el Primer Congreso Nacional sobre Protesta Social, Acción Colectiva y Movimientos Sociales.
- MECCIA, ERNESTO (2009b).** Los últimos homosexuales. *Caras y Caretas* (2230).
- MECCIA, ERNESTO (2010).** Siempre en agenda. La cuestión de los derechos sexuales en la programática del Estado argentino. Una perspectiva sociológica. *Cadernos de Estudios Latino-Americanos* (6).
- MECCIA, ERNESTO (2011).** Los últimos homosexuales. *Sociología de la homosexualidad y la gaycidad.* Gran Aldea Editores.
- MECCIA, ERNESTO (2015).** Cambio y narración. Las transformaciones de la homosexualidad en Buenos Aires según los relatos de homosexuales mayores. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* (19).

- MECCIA, ERNESTO (2016a).** *El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia.* Ediciones UNL–Eudeba.
- MECCIA, ERNESTO (2016b).** *Visibilizamos o erramos. Emprendimiento moral, política y sexualidad en Argentina.* En Pecoraro, Gustavo y Ferraro, Maximiliano (Comps.). *Acá estamos. Carlos Jáuregui, sexualidad y política en Argentina.* Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- MECCIA, ERNESTO (2016c).** *¿Quién Teme al Espejo? Una polémica sociológica en torno a cómo los gays ven el envejecimiento gay.* *Research on Ageing and Social Policy*, 4(1), 70–95.
- MECCIA, ERNESTO (2018).** *Héroes sin fama. Una mirada sociológica del envejecimiento gay más allá del sufrimiento.* *Etcétera*, (3).
- MECCIA, ERNESTO (2019a)** (Dir.). *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas.* Ediciones UNL–Eudeba.
- MECCIA, ERNESTO (2019b).** *Del Broadway gay a la ciudad gayfriendly: ciudad, espacio público, consumos y sociabilidad homosexual y gay en la Ciudad de Buenos Aires.* En Di Virgilio, Mercedes y Perelman, Mariano (Coords.). *Disputas por el espacio urbano. Desigualdades persistentes y territorialidades emergentes.* Biblos.
- MECCIA, ERNESTO (23 DE ABRIL DE 2010).** *La torre de Babel.* Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- MECCIA, ERNESTO (6 DE JUNIO DE 2014).** *Segundos afuera.* Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- MELO, ADRIÁN (2008).** *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino.* LEA.
- MERTON, ROBERT (1964).** *Continuidades en la teoría de los grupos de referencia y la estructura social.* En *Teoría y estructura sociales.* Fondo de Cultura Económica.
- MILANESIO, NATALIA (2014).** *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo.* Siglo XXI Editores.
- MILLER, DANIEL (1995).** *The consumption as vanguard of history: a polemic by way of introduction.* En Miller, Daniel (Org.).

- Acknowledging consumption: a review of new studies.*
Routledge.
- MILLER, DANIEL (1998). *A theory of shopping.* Polity.
- MILLER, DANIEL (2007). *Consumo como cultura material.* *Horizontes Antropológicos*, 13(28).
- MIRA, ALBERTO (2008). *Miradas insumisas. Gays y lesbianas en el cine.* Egales.
- MODARELLI, ALEJANDRO Y RAPISARDI, FLAVIO (9 DE ABRIL DE 2010). *A los yuyos. Criaturas de la huida.* Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- MODARELLI, ALEJANDRO Y RAPISARDI, FLAVIO (2019). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños durante la dictadura.* Biblioteca SOY, 2, Página 12.
- NARDI, PETER Y SCHNEIDER, BETH (1998). *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A reader.* Routledge.
- ORTEGA, JULIÁN Y MARENTES, MAXIMILIANO (2019). «Era un mambo mío»: gestión de la información personal y heterosexismo internalizado en enfermeros y enfermeras gays y lesbianas. *Astrolabio* (23), 106–133.
- PALUMBO, MARIANA (2018). ¿Qué hay detrás de un match? Reflexiones sobre la afectividad en la virtualidad posmoderna. *Épocas. Revista de Ciencias Sociales y Cultura*, (6). Disponible en: revistaepocas.com.ar
- PALUMBO, MARIANA (2019). *Solos y Solas. Búsquedas de encuentros eróticos y afectivos entre cis heterosexuales.* Teseo Press.
- PARK, ROBERT (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana.* Ediciones del Serbal.
- PASOLINI, PIER PAOLO (1997). *Cartas luteranas.* Trotta.
- PASOLINI, PIER PAOLO (2005). *Pasiones heréticas. Correspondencia 1940–1975.* El Cuenco de Plata.
- PATEMAN, CAROLE (1988). *El contrato sexual.* Antrophos.
- PAUTASSI, LAURA (2009). *Límites en la agenda de reformas sociales. El enfoque de los derechos en la política pública.* En Courtis, Christian. *Desde otra mirada.* Eudeba.

- PECHENY, MARIO (2001).** De la no-discriminación al reconocimiento social. Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina. Ponencia para el XXIII Congreso de la Latin American Association.
- PECHENY, MARIO (2003).** Identidades discretas. En Arfuch, Leonor (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades: narrativas de la diferencia*. Prometeo.
- PECHENY, MARIO; FIGARI, CARLOS Y JONES, DANIEL (2008).** *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Ediciones del Zorzal.
- PECORARO, GUSTAVO Y FERRARO, MAXIMILIANO (COMPS.) (2016).** *Acá estamos. Carlos Jáuregui, sexualidad y política en Argentina*. Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- PERALTA, JORGE LUIS (2013).** *Espacios homoeróticos en la literatura argentina (1914-1964)*. Tesis doctoral en Teoría de la literatura y literatura comparada. Universidad Autónoma de Barcelona.
- PERLONGHER, NÉSTOR (1993).** *La prostitución masculina*. Ediciones de la Urraca.
- PERLONGHER, NÉSTOR (1997).** *Prosa plebeya*. Selección de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria. Colihue.
- POLLAK, MICHAEL (1987).** La homosexualidad masculina o: ¿la felicidad en el ghetto? En Aries, Phillippe; Bejin, Andre; Foucault, Michel y otros. *Sexualidades occidentales*. Paidós.
- POLLAK, MICHAEL (1989).** Memoria, olvido, silencio. *Estudios Históricos*, 2(3). Traducción de la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional del Litoral. Disponible en: comisionporlamemoria.org
- PROPP, VLADIMIR (1987).** *Morfología del cuento*. Fundamentos.
- RAGIN, CHARLES (2007).** *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*. Universidad de Los Andes-Sage.
- RAWLS, JOHN (1978).** *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

- RECHES, ANA LAURA (2018).** Locales paquetes, intelectuales y piringundines: la vida nocturna cordobesa durante la década de 1960 (Argentina). *Cuadernos de Historia del Arte*, 30(5).
- RIDGE, DAMIEN Y ZIEBLAND, SUE (2012).** Understanding depression through a «coming out» framework. *Sociology of Health and Illness*, 34(5).
- ROMERO, WALTER (10 DE ABRIL DE 2020).** Las tres carabelas: viaje a las profundidades del deseo adolescente. Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- ROSENFELD, MICHAEL; REUBEN, THOMAS Y HAUSEN, SONIA (2019).** Disintermediating your friends: How Online Dating in the United States displaces other ways of meeting. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 36(116).
- SARTRE, JEAN PAUL (1995).** *Crítica de la razón dialéctica I. Teoría de los conjuntos prácticos. De la praxis individual a lo práctico-inerte.* Losada.
- SAUTU, RUTH (COMP.) (2004).** *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores.* Lumiere.
- SAVIN-WILLIAMS, RITCH (2006).** *The New Gay Teenager.* Harvard University Press.
- SCHÜTZ, ALFRED (1972).** *Fenomenología del mundo social.* Paidós.
- SCHÜTZ, ALFRED (1974).** *Estudios sobre teoría social.* Amorrortu.
- SCHÜTZ, ALFRED Y THOMAS LUCKMANN (1977).** *Las estructuras del mundo de la vida.* Amorrortu.
- SEBRELI, JUAN JOSÉ (1997).** Historia secreta de los homosexuales en Buenos Aires. En *Escritos sobre escritos. Ciudades bajo ciudades.* Sudamericana.
- SEBRELI, JUAN JOSÉ (2005).** *El tiempo de una vida.* Sudamericana.
- SILVESTRI, LEONOR (9 DE NOVIEMBRE DE 2008).** Ratones en la biblioteca. Entrevista a Leopoldo Brizuela. Suplemento SOY, Página 12. Disponible en: pagina12.com.ar
- SIMMEL, GEORG (1977).** *Sociología: estudios sobre las formas de socialización (2 volúmenes).* Revista de Occidente.

- SIMÕES, JULIO ASSIS (2004).** *Homossexualidade Masculina e Curso da Vida: pensando idades e identidades sexuais.* En Carrara, Sérgio; Gregori, María Filomena & Piscitelli, Adriana (Orgs.), *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras.* Garamond.
- SÍVORI, HORACIO (2004).** *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990.* Antropofagia.
- SOTO, FACUNDO (20 DE SEPTIEMBRE DE 2019).** Retrato de un sobreviviente. Suplemento SOY, *Página 12.* Disponible en: pagina12.com.ar
- SPRADLEY, JAMES (1979).** *The Ethnographic Interview.* Holt Rinehart and Winston.
- SULLIVAN, ANDREW (1995).** *Virtually Normal. An argument about homosexuality.* Knopf.
- TAYLOR, CHARLES (1997).** *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad.* Paidós.
- TODOROV, TZVETAN (2007).** *Frente al límite.* Siglo XXI Editores.
- TREROTOLA, DIEGO (30 DE ABRIL DE 2010).** Crónica de otra muerte anunciada. Suplemento SOY, *Página 12.* Disponible en: pagina12.com.ar
- TREROTOLA, DIEGO (5 DE NOVIEMBRE DE 2010).** *Hambre de gloria.* Suplemento SOY, *Página 12.* Disponible en: pagina12.com.ar
- VILLORDO, OSCAR HERMES (1983).** *La brasa en la mano.* Bruguera.
- VIOLA, LILIANA (1 DE AGOSTO DE 2008).** Crónica de una muerte anunciada. Entrevista a Ernesto Meccia. Suplemento SOY, *Página 12.* Disponible en: pagina12.com.ar
- VIOLA, LILIANA (3 DE SEPTIEMBRE DE 2010).** *iPone.* Suplemento SOY, *Página 12.* Disponible en: pagina12.com.ar
- WALZER, MICHAEL (1998).** *Tratado de la tolerancia.* Paidós.
- WEBER, MAX (1964).** *El profeta.* En *Economía y Sociedad.* Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, MAX (1993).** *Ensayos sobre metodología sociológica.* Amorrortu.

- WEBER, MAX (1997).** El problema de la teodicea. En *Sociología de la religión*. Istmo.
- WILLIAMS, RAYMOND (1980).** *Marxismo y literatura*. Península.
- WINKIN, YVES (1991).** Erving Goffman. Retrato del sociólogo joven. En Erving Goffman. *Los momentos y sus hombres*. Paidós.
- WIRTH, LOUIS (1956).** *The Ghetto*. The University of Chicago Press.
- ZUCCARINO, CÉSAR (2007).** Una aproximación al pensamiento de Raymond Williams. *Miradas de la UNDEC*, 1. Universidad Nacional de Chilecito.

OTRAS FUENTES

- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN ARGENTINA (1991).** Fallo Comunidad Homosexual Argentina.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN ARGENTINA (2006).** Fallo Asociación por la Lucha de la Identidad Travesti y Transexual.
- Revista *La Otra Guía*.
- Revista *Nexo*.
- Transcripción tipográfica. Discursos de aprobación de la Ley de Unión Civil de la Ciudad de Buenos Aires. Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, 13 de diciembre de 2002.
- Transcripción tipográfica. Discursos de aprobación del Matrimonio Igualitario. Cámara de Senadores, 15 de julio de 2010.
- Transcripción tipográfica. Discursos de la media sanción del Matrimonio Igualitario. Cámara de Diputados, 4 de mayo de 2010.

Agradecimientos

Este libro se basa en muchas entrevistas en profundidad y conversaciones informales mantenidas a lo largo de los años con un grupo considerable de gays de distintas generaciones y pertenencias sociales. Los vi buscar las mejores palabras para que yo pueda responder los objetivos que me había planteado. Debo decir que, sin duda, son los coautores de este libro. Muchas gracias a todos ellos: Carlos A., Aldo, Alberto, Enrique, Pepe, José, Roberto, Roberto, Ricky, Mariano, Sergio, Juan A., José, Juan, Julián, Matías, Christian, Mateo, Augusto, Joan Sebastián, Joan, Julio, Jorge, César, Joaquín, Esteban, Marcelo, Gabriel, Gustavo, Luis, Eduardo, Marcelo E., Raúl, Oscar M., Juan Carlos, Juan Carlos P., Miguel Ángel Antonio, Nano, Juan Manuel, Germán, Albert, Néstor, Lucho, Turco, Faraona, Paco, Carla, Santiago, Santiago R. y Ángel.

En distintos momentos de la preparación de la presente edición las siguientes personas me han ofrecido un apoyo intenso, inmediato, desinteresado y estratégico: Jorge Horacio Raíces Montero, Luis Espeche, Carlos Alberto

Vitelleschi, Luca Zaidan, Sergia Tomás, Joan Sebastián Orrego Velázquez, Carlos Hugo Alberto, Cristian Darouiche, Enrique Sirvén y Gustavo Pecoraro. Una mención especial merece Diego Tedeschi Loisa por el gran aporte documental.

Dora Barrancos, Sérgio Carrara, Mario Pecheny, Lucas Rubinich y Liliana Viola han escrito bellos textos contextualizadores de esta obra desde diversas perspectivas. Seguro que lxs lectorxs se sumarán a mi agradecimiento por las formas en que la enriquecieron.

Distintos colegas, en diversas circunstancias de la vida académica (desde invitaciones a disertaciones y cursos de posgrado hasta invitaciones a tomar un café) dieron cobijo a muchas de las ideas que planteo aquí: Mercedes Di Virgilio, Mariano Perelman, Graciela Barranco, Laura Tarabella, Emmanuel Theumer, Esteban Grippaldi, María Gabriela Lugones, Gustavo Blazquez, Juliana Marcus, Natalia Cosacov, Martín Boy, Bruno Bimbi, Andrea Lacombe, Jaime Barrientos Delgado, Franco Torchia, Héctor Salinas, Matías Sbodio y Astor Borotto.

Por último, deseo agradecer a Ediciones UNL y EUDEBA, prestigiosas editoriales de la universidad pública en Argentina, a través de las cuales por tercera vez un libro de mi autoría puede ver la luz. Ivana Tosti, Alejandra Sedrán, Julián Balangero, José Díaz y Laura Prati, de Ediciones UNL, y Luis Quevedo, Gonzalo Álvarez y Débora Galia Kantor, de EUDEBA.

Alejandra Sedrán brindó un apoyo técnico constante para el ensamble armónico de un

libro que en realidad son dos, y Julián Balangero me dio una mano más que intensa rearmando en mapas nuevos los viejos circuitos gays. Mientras hacía el trabajo pensé que le había encomendado seguir las huellas de los protagonistas del libro y que, de alguna manera, lo había invitado a yirar por una ciudad que no conoció. A juzgar por los resultados, creo que la propuesta le gustó.

En una mañana calurosa de la ciudad de Santa Fe (en noviembre de 2019) me encontré con Ivana Tosti en la sede de Ediciones UNL. Me había citado para «hablar de libros» con un hospitalario aire de misterio. Sabía que hablaríamos de proyectos personales e institucionales, algo que se estableció como el código de entrada a casi todas nuestras conversaciones. Sí: somos un tanto monotemáticxs. Para mi sorpresa me propuso realizar, a casi diez años después de su aparición, una nueva edición de *Los últimos homosexuales*. La temperatura subió aún más. Sentí que tenía un parecido con esos artistas populares a quienes lxs conductorxs de la televisión les piden que canten algún éxito pretérito ante una platea que no olvida. Y eso no se olvida.

Índice

- 7 Nota a esta edición
- 9 **Verdades del corazón comprendidas por la razón.** PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN DE LUCAS RUBINICH
- 35 **Los muchachos de antes no usaban nada.** INTRODUCCIÓN A LA NUEVA EDICIÓN DE ERNESTO MECCIA
- 47 **Presentación.** DORA BARRANCOS
- 51 **Una perspectiva interaccionista sobre la homosexualidad y la gaycidad.** PRÓLOGO DE SÉRGIO CARRARA
- 55 **Comprender y ser comprendido.** INTRODUCCIÓN DE ERNESTO MECCIA
- 69 CAPÍTULO 1. **Los últimos homosexuales.** La incógnita acerca de si los últimos serán los primeros
- 97 CAPÍTULO 2. **Las reconfiguraciones subjetivas.** Los estados del ánimo el día después de la desaparición del mundo
- 163 CAPÍTULO 3. **El viaje de las catacumbas al ágora.** Los períodos homosexual, pregay y gay

LOS ÚLTIMOS
HOMOSEXUALES
PRIMERAS
INVESTIGACIONES,
2007-2011

**LOS ÚLTIMOS
HOMOSEXUALES**
ÚLTIMAS
INVESTIGACIONES,
2012-2020

- 217 CAPÍTULO 4. **El tiempo es un dibujo.**
De la homosexualidad a la gaycidad
en la voz de los actores
- 271 CAPÍTULO 5. **Imágenes sólidas y realidades
líquidas.** La carrera moral de Tommy
- 297 CAPÍTULO 6. **Los peregrinos a la ley.**
Una tipología sobre discursos de
expertos, jueces y legisladores en torno
a las demandas LGTB y al matrimonio
igualitario
- 329 **Apuntes en los márgenes de Los
últimos homosexuales.** LILIANA VIOLA
- 339 CAPÍTULO 7. **La nueva meca gay.**
Mutaciones del espacio urbano y la
sociabilidad gay en Buenos Aires
- 403 CAPÍTULO 8. **El jardín de los senderos
que se acortan.** La salida del armario
en perspectiva generacional
- 455 **Los últimos sociólogos.** MARIO PECHENY
- 461 Referencias bibliográficas
- 475 Agradecimientos

Meccia, Ernesto
Los últimos homosexuales / Ernesto
Meccia; contribuciones de Dora
Barrancos; ... [et al.] ; Prólogo de Lucas
Rubinich. – 1a ed 1a reimp. – Santa Fe:
Ediciones UNL; Ciudad Autónoma de
Buenos Aires: Eudeba, 2022.
480 p.; 22 x 14 cm. – (Itinerarios.
Estudios Sociales)

ISBN 978-987-749-273-6

1. Sociología. 2. Homosexualidad. 3. Estu-
dios Sociales. I. Barrancos, Dora, colab. II.
Rubinich, Lucas, prolog. IV. Título.
CDD 306.766

© Ernesto Meccia, 2022.
© Dora Barrancos, Sérgio Carrara,
Mario Pecheny, Lucas Rubinich,
Liliana Viola, 2022.
© Ediciones UNL, 2022.
© Eudeba, 2022.

Se diagramó y compuso
en Ediciones UNL y se imprimió en
Gráfica Laf SRL, Monteagudo 741,
Villa Lynch, provincia de Buenos Aires,
abril de 2022.

Queda hecho el depósito
que marca la ley 11723.
Reservados todos los derechos.
Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Consejo Asesor de
Colección Itinerarios
Enrique Butti
Marilyn Contardi
Analía Gerbaudo
Miguel Irigoyen
Germán Prósperi
Hugo Quiroga
Ivana Tosti

Directora Ediciones UNL
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sodrán
Corrección
Laura Prati
Diseño de colección
Alina Hill
Julián Balangero
Diagramación interior y tapa
Julián Balangero
Imagen de tapa
Voguing Bears
Horacio Abdala (Soft Horno),
2017, ilustración digital.

—
Sugerencias y comentarios:
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial



Los últimos homosexuales trata la clásica y misteriosa relación entre individuos y sociedad. Sus protagonistas son varones homosexuales adultos y adultos mayores de Buenos Aires que se socializaron en un contexto opresivo donde, no obstante, desplegaron un conjunto de códigos relacionales que daban una relativa «estabilidad» a sus vidas.

Ese contexto fue hondamente sacudido por las transformaciones emancipatorias (sociales, políticas y jurídicas) de los últimos veinte años, transformaciones que condensan las palabras «gay», «diversidad sexual» o «matrimonio igualitario». ¿Cómo impactaron esas transformaciones en las subjetividades de esas personas que se movían como peces en el agua en un mundo secreto y clandestino que esas mismas transformaciones derrumbaban día a día? El libro da cuenta, a través de muchos testimonios, que los ritmos del cambio social suelen no ser los mismos que los cambios de las subjetividades individuales y que —en la línea de Maurice Halbwachs— la memoria biográfica de los últimos homosexuales es indisociable de la rememoración de los espacios de la gran ciudad.

