

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 28 - abr. / abr. / abr. 2018 - pp.159-177 / Méndez-Tapia, M. / www.sexualidadsaludysociedad.org

El VIH y la proximidad corporal. Sexo, amor y silencio entre varones gay

Manuel Méndez-Tapia

Colegio de Antropología Social
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

> manuel.mendeztap@correo.buap.mx

Copyright © 2018 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

<http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.28.09.a>

Resumen: Este artículo presenta los resultados de un estudio etnográfico que tuvo como objetivo central analizar los modos en que el vivir con VIH se entrecruza con normativas de valoración social que delimitan posibilidades de la proximidad corporal. A partir de una serie de visitas que se hicieron en un lugar de encuentro sexual para varones *gay* denominado “las cabinas”, y recurriendo a distintas narrativas sobre lo que significa ser *gay* y vivir con el virus, se analiza cómo la identidad se posiciona según conocimientos relativos al amor y el sexo. Se concluye que algunas de las formas en que los acercamientos y los distanciamientos afectivos, así como otros elementos que regulan la interacción sexual -como el silencio- coadyuvan a configurar la experiencia de vivir con VIH.

Palabras Clave: Relaciones homoeróticas; VIH; proximidad corporal; amor; identidad

HIV e proximidade corporal. Sexo, amor e silêncio entre homens gay

Resumo: Apresentamos os resultados de um estudo etnográfico cujo objetivo principal foi analisar as formas pelas quais a convivência com o HIV interage com normas de valoração social que delimitam possibilidades de proximidade corporal. A partir de uma série de visitas que foram feitas em um local de encontro sexual de gays chamado de “las cabinas”, e recorrendo a diferentes narrativas sobre o que significa ser *gay* e viver com o vírus, analisa-se como a identidade é posicionada de acordo com conhecimentos relacionados ao amor e ao sexo. Conclui-se que algumas das maneiras pelas quais abordagens e distanciamientos afetivos, bem como outros elementos que regulam a interação sexual -como o silêncio- ajudam a moldar a experiência de viver com HIV.

Palavras-chave: relações homoeróticas, HIV, proximidade corporal, amor, identidade

HIV and corporal proximity. Sex, love and silence between gay men

Abstract: We present the results of an ethnographic study, which the main objective was to analyze the ways in which living with HIV is intertwined with norms of social valuation that delineate possibilities of corporal proximity. From a series of visits made to a place of sexual encounters for gay men called “las cabinas”, and resorting to other narratives about what it means to be *gay* and live with the virus, it is analyzed how the identity is positioned according to knowledge related to love and sex. In conclusion, some of the ways in which affective approaches and distances, as well as other elements that regulate sexual interaction - such as silence - help to shape the experience of living with HIV.

Keywords: Homoerotic relationships, HIV, corporal proximity, love, identity

El VIH y la proximidad corporal. Sexo, amor y silencio entre varones gay

Introducción

Como parte de un proyecto de investigación que tuvo como propósito central analizar la experiencia de vivir con el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH), entre el año de 2013 y 2016 realicé un estudio etnográfico con varones gay, de entre los 21 y los 31 años, que se identificaban como personas que viven con VIH (PPV). Estos chicos radicaban, estudiaban y/o trabajaban en la Ciudad de México, y fueron contactados por dos vías: un grupo de autoayuda que se reunía una vez por semana en un lugar del centro de la ciudad; y un grupo virtual en la red social *Facebook* dirigido a PPV.

Una de las líneas de análisis del estudio se centró en examinar el modo en que la proximidad corporal se configura de acuerdo a conocimientos específicos sobre el amor y el sexo. En todo caso, lo que se pretende resaltar en este artículo son las formas en que los ejercicios de proximidad corporal se encuentran normados por ciertos códigos culturales relacionados con el *ser gay* y vivir con el virus. Para tal efecto, propongo ilustrar esta discusión con una serie de visitas que realicé con Parker¹ a “las cabinas”, un lugar de encuentro sexual para varones gay; y también recurro a ejemplos extraídos de las observaciones y las entrevistas que realicé con otros de los chicos de la investigación.

Vale decir que, por cuestiones de espacio y claridad en la exposición, sólo aparecen citadas algunas de las referencias sobre el conjunto de los participantes del estudio, si bien mis consideraciones analíticas y mis discusiones conceptuales se encuentran sostenidas y conectadas con las narraciones que obtuve de los 18 chicos a los que les realicé cuanto menos una entrevista en profundidad.

Las cabinas

Un gran pene se levanta ante mí al momento de abrir una de las roídas puertas

¹ Es importante mencionar que por cuestiones de ética en la investigación, y de respeto a la confidencialidad de los informantes, los nombres reales han sido modificados.

de madera; una mano, tomándolo firmemente, lo sube, lo baja y lo oferta, en actitud complaciente. Por un par de segundos, aquel pene es el eje de una interacción que parece convocar deseos fervientes por vivir dentro de él. Ese pene es, así, mucho más que un rostro, y mucho más que quien lo porta. El cuerpo al que pertenece es un cuerpo más bien pequeño y encorvado, de tanto que parece desvanecerse ante el fragmento corporal que ahora es el vinculante de casi todos los afectos. Por momentos, ese pene es el protagonista de una microhistoria.

Del otro lado laberintos, recovecos del deseo. Extrañas miradas de súplica, de ardor, de seducción y, ocasionalmente, alguno que otro lamento. Después, unos ojos sobre mí; sus pies tras de mis pasos. Me resulta muy difícil sostenerle la mirada, retarlo a un duelo sin palabras; intentar provocarle mi ausencia. Intento perderme por los pasillos que se entrecruzan custodiados por más de 30 puertas; no todas iguales, porque aun en los sitios más pedestres, parece haber categorías y niveles sociales. La conformación del espacio de “las cabinas” está diseñada para que ingresen varios tipos de personas, según la cantidad de dinero que se encuentren dispuestos a desembolsar, por un tiempo indeterminado de sexo en vivo y/o sexo cibernético.

Hay una cuota de 15 pesos por una hora para alquilar pequeños compartimientos individuales. Allí mismo, hay otras cabinas, las “very important people” (VIP) por 30 pesos; y unas, las menos, pero incluso aún más selectas, por 60 pesos la hora. Se paga al finalizar la sesión; quizás porque no se puede calcular exactamente, desde un inicio, cuánto tiempo uno tardará en dar por finiquitada su aventura erótica por ese día. A la entrada se le pregunta al encargado qué tipo de cabina se encuentra disponible. De no haber, uno puede dar vuelta atrás y retirarse, o esperar en alguna de las 3 computadoras que se encuentran en la esquina de ese primer salón.

En cuanto queda un lugar disponible, el encargado hace entrega de un candado y una llave que indican el número de puerta que, por un corto tiempo, a uno le pertenece. Ya adentro uno elige qué hacer, si bien la elección está condicionada por la interacción que surja con los habitantes aleatorios de ese espacio y por los motivos que a uno lo lleven a interactuar con ellos. Hay quienes deciden ir directamente a sus cabinas; otros prefieren recorrer los pasillos para dar un primer vistazo a la gente que ese día ahí se encuentra. La primera vez que yo acudí a ese local iba acompañado por Parker, un chico de 21 años, asiduo lector de *cómics* y estudiante de ingeniería biotecnológica. Me interesaba acudir con él porque, en ocasiones anteriores, me había expresado su gusto por acudir a esos lugares para tener *sexo sin compromiso*.

Una de las primeras cosas que llamó fuertemente mi atención es que, a diferencia de otros lugares de encuentro sexual para varones gay –como los llamados

“cuartos oscuros”– este sitio se encontraba completamente iluminado. Por los pasillos podían mirarse rostros, estilos de andar, diferentes ropajes y también maneras disímiles de ceñirse a los cuerpos. En las cabinas la luz hace toda su presencia. Pero también hay una posibilidad más directa por mirar cabalmente a quien causa alguna simpatía. Parker lo dice así: “Es un lugar para que te vean; para que te inflen el ego”. Y es así porque a Parker le gusta sentirse mirado; me dice que le hace sentir bien que otros deseen conquistarlo. Sin embargo, también puede ser devastador: podría darse el caso de que la gente no ande tras de él, si bien, a decir de Parker, no es habitual que a él le ocurra eso, y al contrario, la gente suele seguirlo, y en general, decía tener mucho “éxito” con los hombres, como aquella vez en la que a las cabinas llegó un argentino “muy guapo” y aunque todos andaban tras de él, finalmente Parker fue quien “logró cogérselo”.

Su relato es emocionante, sobre todo porque él lo narra de una forma que contagia esa excitación. Habla de sus “ligues”, es decir, de sus múltiples conquistas; de cómo primero les “destruye el ego” para que después ellos se enganchen a él; de cómo los mira de reojo, o simplemente no los mira. Su estrategia es provocar que lo deseen por medio de portarse indiferente con ellos. Pero también me habla de otras cosas: Parker me enseñaba todos los detalles acerca de las cabinas que a él tanto le gustaban, y de igual forma, me daba consejos puntuales que él consideraba decisivos para una estancia placentera y cuidadosa: “No te laves los dientes antes o después de hacer sexo oral para que no te quedes sin una barrera de protección, pero tampoco te los laves porque con la menta de la pasta de dientes se generan pequeñas heridas en la boca”.

Y además me repetía insistentemente: “Aquí siempre usa condón”. Y es que, a su parecer, los hombres de las cabinas con quien tienes sexo “no sabes con cuánta gente se ha metido antes que contigo”. Por eso tampoco me recomienda besar, porque no sabes “a cuántos se las ha mamado” ni si se lavaron la boca después de hacerlo. Más tarde seguiría instruyéndome en el oficio de *tener sexo* en ese sitio: “Es para ir a *coger*, no para buscar una relación sentimental”. Parker me contaba que, a pesar de que él es “muy promiscuo”, y “la *neta* sí soy bien puta”, nunca andaría con alguien de las cabinas porque desconfiaría de él, de su historia sexual, de su pasado, y del hecho de que, en el curso de su relación, le fuera infiel y continuara yendo a esos lugares.

Por iniciativa de Parker, ese día nos quedamos los dos en una misma cabina. Ahí me mostraba en qué consistía la dinámica: “Te vas a tu cabina, luego puedes dejar tus cosas y salir a dar una vuelta”. Esto era así porque habíamos elegido una cabina VIP, y porque a diferencia de las otras cabinas, ésta sí la podíamos cerrar con candado, sin correr el riesgo de que alguien más entrara y “robara” nuestras pertenencias. A la entrada del local se encontraban, primero, las cabinas “norma-

les”, las cuales eran visiblemente más pequeñas que las VIP. Eran pequeños cuartos, de no más de metro o metro y medio al cuadrado, pero que parecían contener un espacio suficiente para lo indispensable: una silla –en las VIP era un pequeño asiento acojinado–, inmediatamente enfrente, una computadora con internet en la que se podía hacer uso, tanto de páginas pornográficas como de un chat interno que mantenía conectadas a todas las cabinas.

Ya en nuestra cabina VIP, Parker me mostró el chat que posibilitaba un intercambio de mensajes, a la vieja usanza del *ligue* cibernético de los años en que recién empezaba el auge de internet. En este chat, los mensajes no vienen acompañados de las fotos de los usuarios; sólo son descripciones más o menos detalladas de lo que cada quien busca y de lo que cada quien ofrece. La máquina 5 decía: “¿Quién QUIERE VERGA?” (sic) y la máquina 4 le respondía: “YUOOO QUIERO MAMAR” (sic). La máquina dos decía: “quien quiere coger” (sic) y la máquina 4 insistía: “UNA RICAAA VERGAAAPARA MAMAR” (sic).

A un costado del escritorio se asomaba en un recuadro un decálogo de “normas que hay que seguir”: “No consumir alcohol, no fumar, no maltratar el equipo ni las instalaciones, no entrar con mochilas grandes, proivido (sic) drogas, no rayar ni hacer hoyos, reportar si hay algo raro o en mal estado, no gritar, trata de morder o chupar algo para no molestar, no nos hacemos responsables por robos dentro del gabinete”; y una última, más formulada a manera de precaución: “Cuida tu salud, sé consciente de lo que haces y cuídate”. De todas, la que primero llamó mi atención fue la norma concerniente al sigilo; el llamado a permanecer callado para no incomodar a las cabinas vecinas. Y es que ahí el silencio parecía apreciarse, y el ruido, por el contrario, era un elemento que había que suprimir a toda costa.

Parker y yo decidimos salir de la cabina a dar una vuelta para ver cómo estaba el “ambiente”; así comenzaríamos a tantear el terreno para buscar *ligue*. En algún momento nos detuvimos en uno de los pasillos, y a voz muy baja, me siguió platicando de qué trataban las cabinas, de cómo era la interacción y algunos de los “éxitos” que alguna vez él había cosechado allí. Al cabo de unos quince minutos regresamos a nuestra cabina, pero con la sorpresa de que en el chat había diversos mensajes que hacían referencia a nuestra forma particular de hacer presencia. A través de su computadora, uno de los chicos lanzaba a la plática general del chat un reclamo, que de principio me pareció gracioso, después, me generó una serie de inquietudes, que procuraré ir analizando con mayor detalle. El chico decía: “Saquen a las *comadres* que están platicando en el pasillo o alguien que se las coja para que se callen”.

Hasta ese momento no me había percatado de que, en efecto nadie se hablaba si no era por medio de “su máquina”. Se omiten palabras, pero abundan miradas encubiertas e incisivas. Hay también caricias insistentes y persecuciones caóticas.

Uno sigue muy de cerca a otro, aunque ese otro puede no estar interesado, así que continúa su búsqueda y una a una se van abriendo las puertas de las cabinas que pueden abrirse, para mirar quién se halla dentro. Hay algunas vacías, otras ocupadas. Muchos ni siquiera voltean a ver quién se asoma por su puerta. Continúan mirando *porno*, masturbándose o mirando el celular, y si acaso voltean la vista, es sólo para saber si el que ha abierto la puerta –y que, de manera silenciosa, pide permiso para entrar– es causa más o menos de su agrado.

Así se pueden intercambiar mensajes desde la respectiva cabina de cada uno: se solicita un *activo*, un *pasivo*, sexo oral y cualquier cantidad de placeres sexuales. No obstante, lo contrastante era que el chat estaba saturado de mensajes: todo mundo se “comunicaba” desde sus cabinas, pero afuera, al recorrer los pasillos, nadie conversaba, nadie se regía por la palabra hablada. Todo era una cuestión de miradas, de roces discretos y de gestos faciales que invitaban o rechazaban la posibilidad de un encuentro. Afuera de las cabinas, todo en silencio.

El silencio y la normatividad del espacio

¿Cómo podemos comenzar a repensar las especificidades de las dinámicas urbanas de varones gay, cuando éstas se encuentran sujetas a escenarios socioeróticos que perfilan, en conjunto, una cierta topografía corporal del placer? Desde el campo de la antropología del comportamiento, Edward T. Hall (2003), propone entender que todo cuanto hace el ser humano está relacionado con la experiencia del espacio. Si bien no prestaré atención a las distinciones conceptuales de orden fisiológico propuestas por el mismo Hall, me interesa hacer énfasis en lo que el autor denomina un “sistema de clasificación próxima”, esto es, que al nivel de la proximidad entre las personas, no sólo se generan personalidades situacionales aprendidas, sino respuestas específicas, que dependen de las transacciones y las interacciones íntimas, personales, sociales, públicas.

Detengámonos a pensar la forma en que ciertas situaciones aprendidas, con relación a la sexualidad, afectan la proximidad de los cuerpos. Desde ese ángulo, podemos considerar que las valoraciones sociales motivan el alejamiento/acercamiento entre los sujetos, por lo que el conocimiento práctico espacial, anclado en el cuerpo, permite resolver problemas y reorientarse en los desplazamientos (Lindón, 2011). ¿Cuáles son entonces esas formas de conocimiento que determinan la proximidad corporal en estos lugares de encuentro sexual, de tal manera que la valoración social termina por especificarse en el hecho de que Parker considere que, con los hombres de las cabinas, no debe dejar de usar condón?

Pensemos en dos modos distintos de establecer una proximidad corporal con-

dicionada por la organización del espacio y por el conocimiento que se tiene de los hombres que acuden a las cabinas. En primer lugar, la exigencia por permanecer en silencio, tanto de parte del decálogo normativo del espacio, como de parte de los mismos hombres, que lo piden. El ruido es un elemento simbólico que pone en tensión la interacción y los motivos de los sujetos. Las cabinas son un lugar –dice Parker– al que no se va a platicar, se va a *coger*. Tan es así que en aquella ocasión en la que compartí una de las cabinas con Parker, él me decía, a modo de broma, de justificación y también con un poco de frustración o desagrado, que ese día no había *ligado*, debido a que los chicos lo habían visto conmigo. Su interacción habitual, una que él narra cómo plagada de “éxitos sexuales”, se había visto obstaculizada por mi presencia y por mi violación a la norma del silencio.

En otra ocasión decidimos separarnos: cada cual rentaría su propia cabina, y si bien nos mantendríamos comunicados por medio del chat, procuraríamos no interrumpir nuestras respectivas actividades. Parker terminó consiguiendo un éxito más, aunque no por medio del acto penetrativo. Esto fue así porque ese día no quería *coger*, debido a que le habían salido hemorroides, un malestar que en principio había creído que estaba relacionado con la infección de VIH. Pese a que estaba preocupado y se dolía de “las llagas en el ano”, ese día deseaba obtener un “faje” y una “mamada” a toda costa, así que, a modo de estrategia discursiva, al chico *activo* que se ligó le dijo que él también era únicamente activo, cuando en realidad él gustaba también de ser *pasivo*. Ese día, el “rol sexual” de Parker consistía en penetrar, no en ser penetrado. Por lo tanto, en vez de confesarle al otro chico que tenía cierto malestar corporal, prefirió narrarle otra historia que le permitiera “jugar sexualmente”, sin tener que ocupar una zona corporal que al momento se hallaba inhabilitada.

Si el conocimiento que media y define la proximidad corporal de Parker indica que ese tipo de lugares son sólo para *coger*, no para platicar, y mucho menos para emprender una relación amorosa, es evidente que no tenía por qué contarle sus problemas fisiológicos y emocionales a un desconocido, que sólo estaba de paso y del que nada le importaba saber más que su carácter visual, su olor, y la magnitud de su pene. Para Parker, identificarse como el “*activo*”, no era tan sólo un rol o una forma de presentarse ante otros, sino una forma de tomar una distancia prudente de esos otros. De esta forma, se pone en marcha lo que Élcio Nogueira y Pedro Paulo Gomes Pereira (2006) llaman una economía del deseo vinculada a prácticas *homoafectivas*, en espacios donde se fabrican placeres. Por tanto, si bien en “las cabinas” se generan proximidades corporales en términos de roces, caricias y masturbaciones recíprocas, tal proximidad es reflexiva y estratégicamente calculada, en aras de ejercer discriminadamente la sexualidad y de intentar proteger selectivamente el cuerpo, sin anular la oportunidad de obtener cierta cuota de placer.

Cercanías cibernéticas y juegos identitarios

Acerca de la proximidad corporal y de los elementos que pueden descubrir los códigos de interacción sexual, es importante considerar el modo en que el silencio permite la generación de otras formas de producir acercamientos eróticos; y es que, al parecer, sostiene Richard Parker (2009), si se ha generado una fuerte crítica a los supuestos naturalistas sobre la sexualidad, y se ha dado un giro de perspectiva, para atender las dimensiones sociales y culturales de la experiencia sexual, lo cierto es que resulta necesario abrir los ojos a las invisibilidades y a los silencios, que siguen siendo parte de la vida sexual de muchas personas.

Esta es una de las constantes del espacio: para “ligar” nadie suele dirigirse la palabra, por lo menos, no inicialmente. Hay, no obstante, acercamientos a través del *chat* que mantiene conectadas a todas las máquinas; lo que, en términos de la comunicación mediada por computadora (CMC), se denominó el hiperespacio: la relación entre lo virtual y lo “real” que establecen los sujetos con los dispositivos tecnológicos, los espacios simbólicos que la comunicación mediante éstos genera, y el impacto que esta conjunción tiene en el sujeto (Gómez, 2003). El chat permite cierta apertura, quizá medianamente controlada; pero en realidad fija ciertas posibilidades de acercamiento o distanciamiento.

Habría que pensar el papel que desempeña la identidad en las dinámicas virtuales, aun cuando ésta aparezca en términos ambiguos, puesto que alguien puede tener diferentes personajes electrónicos, al estar libre del “ancla unificadora del cuerpo” (Donath, 1999). Ello podría encauzarnos a examinar las formas en que los sujetos *juegan* con distintas formas de generar proximidades corporales en los escenarios virtuales, con base en cómo han aprendido que ciertas maneras de vivir las interacciones sexuales están acordes con una exigencia identitaria, en este caso, el *ser gay*; de ahí que la esfera de la subcultura gay (offline) y la cultura digital gay (online) no puedan pensarse como realidades separadas o desvinculadas entre sí (Franco Peplo, 2016).

Estos sitios de interacción sexual hacen coincidir, tanto determinaciones estructurales, como acciones estratégicamente reflexivas, en la manera en que el silencio y otros medios de seducción operan como elementos que definen las proximidades corporales, y cuyo eje de sostén son ficciones identitarias reguladas por las normativas del espacio, pero también por las propias demandas y las historicidades de los sujetos actuantes. Ciertamente, así como se utilizan fantasías eróticas –que congregan una multiplicidad de imágenes (quiero mamar, quiero coger, soy activo)– y ficciones identitarias (el gay promiscuo, el gay caliente, el gay puta), también se encuentran pautas explícitas e implícitas respecto a lo que se espera que las personas muestren, hagan, o sientan, debido a que “en la dinámica propia del actuar

las prácticas siempre se tiñen de significados, emociones y afectividad” (Lindón, 2009:12). En estos escenarios, el silencio del homosexual es, menos un repliegue sobre sí que un estado de comunicación, que puede poner en juego modos de proximidad afectiva al vincularse eróticamente con los otros de diferentes formas.

El silencio del gay, así como puede ser un elemento desafiante y vinculante, puede ser utilizado para generar rechazos y distanciamientos; de ahí que quizá el problema no radique tanto en que el sujeto asuma que haya espacios que se rigen por el silencio –en la medida en que no están diseñados para platicar ni para amar, sino para coger– sino en que el gusto por el sexo sin compromiso, en el marco de la secrecía, opera muchas veces desde una lógica de individualización, que afianza la jerarquización moral del sexo: se parte de una “prerrogativa convencionalmente masculina de que tienen derecho a ejercitar su sexualidad sin responsabilizarse por quien se involucra con ellos” (Miskolci, 2013:315. La traducción me pertenece).

Hay, sin embargo, otras formas de leer el silencio, cuando se añade un elemento crucial: esa proximidad, enmarcada por la secrecía, también está relacionada con el hecho de vivir con el virus. El estigma del VIH –que implica metaforizar la enfermedad como una plaga peligrosa y contaminante (Sontag, 1990)– no es un asunto que haya sido relegado al pasado. Parker, como la mayoría de los chicos, no suele “confesarle” a los hombres con los que tienen sexo que vive con el virus, menos cuando son hombres que son sólo para *coger*, es decir, ocasionales. El virus, lo que significa socialmente la infección, sigue rigiendo la posibilidad de los acercamientos, en el sentido en que se prevea la posibilidad de ser aceptado o rechazado a causa de los estigmas que prevalecen sobre éste.

En el chat de *las cabinas*, si bien no se muestran fotos, sí se muestra un lenguaje claramente sexual y, sin embargo, en esa circularidad de elementos simbólicos, imaginarios y narrativos, de pronto surgen cortocircuitos del deseo erótico: nadie habla del VIH, porque el VIH parece estar reñido con el deseo sexual. Parece, de esta forma, que la enfermedad desexualiza a los cuerpos, les subtrae su capacidad erótica. O quizá sea todo lo contrario: que el sexo y el VIH tengan una conexión tan profundamente erótica, que esa articulación –que se presenta como un imposible moral– sea en realidad uno de los ejes que marcan la experiencia de vivir con la infección. Dice Georges Bataille (2013) que el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte; con lo que se refiere a que buscamos la continuidad con el otro, en vista de que somos seres fundamentalmente discontinuos.

En ese sentido, puede analizarse el silencio como normativo del espacio y como posibilidad erótica, pero también como una forma de materializar la ficción identitaria desde la cual nos posicionamos y nos relacionamos con los otros. El silencio, visto así, puede ser uno de los elementos que modelen nuestras posiciones identitarias, si por la identidad entendemos el carácter móvil e inestable de una

posición social e históricamente configurada, y no una entidad metafísica naturalizada (Hall, 1996; Butler, 2011; Haraway, 1991; Braidotti, 2000; Scott, 2006). El inconveniente es cuando esa posición se convierte en signo de certeza incuestionable, y se da por hecho –como tendían a hacerlo muchos de los chicos– que el *ser gay* necesariamente significa ser caliente o promiscuo, lo que derivaría en una sustancialización de la experiencia, que iría acorde con lo que Amartya Sen (2007) llama *la ilusión de la identidad*. Esto es, el sentimiento de que tenemos “una identidad supuestamente única, inevitable” (2007:11).

Ordenamientos románticos en la experiencia de vivir con VIH

Se ha denominado “compensación del riesgo” al aumento de la conducta de riesgo provocada por la disminución del riesgo percibido (Casell, 2006); por ejemplo, se considera que la introducción de ciertas medidas preventivas puede inhibir la adopción de conductas más seguras, al reducir la percepción que las personas tienen sobre el riesgo de infectarse; si bien hay estudios que demuestran que la introducción de ciertas tecnologías biomédicas sí reducen el comportamiento sexual de riesgo (Wilson, 2014).

Consideraré tentativamente dicho planteamiento, con el objetivo de reflexionar sobre los modos en que el amor se relaciona con el “riesgo” de la infección. Es decir, ¿puede ser comprendido el amor como un criterio *de riesgo*, en el entendido de que la posibilidad de su gestión aparezca como un mediador del sexo desprotegido? Para emprender esta discusión retomaré la conocida conceptualización foucaultiana sobre la sexualidad, es decir, un dispositivo histórico que participa activamente en los modos de subjetivación del sujeto y los comportamientos sexuales, entendidos éstos no como una superposición de deseos surgidos de instintos naturales y de normas permisivas o restrictivas, sino como “la experiencia y la conciencia de esos actos y el valor que se les concede” (Foucault, 2015 [1984]:56).

De acuerdo a dicha perspectiva, mi postura es que, en el corazón de estos escenarios sensuales y en la lógica de estas dinámicas sexo afectivas, persiste una jerarquización moral, de cuyo núcleo fluyen una serie de rutas simbólicas, que perfilan maneras esperadas respecto a cómo es ser un “hombre gay”. Esto es, un lugar del *ser gay* asociado a ciertas maneras de exigir una identidad sustentada en el desempeño sexual, y que evoca órdenes normativos al modelar las experiencias de interacción afectivas, lo cual remite a procesos culturales que transitan según momentos históricos y espacios sociales particulares. Esto se ejemplifica con el hecho de que, “desde su creación por la psiquiatría hasta el presente, la homosexualidad fue vista como un estigma fundado en una sexualidad desviada, descontrolada,

asocial” (Miskolci, 2007:118. La traducción me pertenece). Parece cierto postular, como lo hace Miskolci, que la homosexualidad sigue representando una supuesta amenaza a un orden social, debido también a los temores sociales que fueron reavivados con la aparición del Sida.

En el caso particular de México, estas experiencias del *ser gay* se encuentran condicionadas por el avance político de la Iglesia Católica y otras organizaciones de la sociedad civil. Al respecto, Mauricio List (2011) señala que, cuando menos desde los años ochenta, ha operado un modelo político con una visión conservadora de la sexualidad, que pretende mantener vigente un modelo heterosexual, reproductivo y monógamo: un neoconservadurismo que forjó una especie de pánico sexual, evidenciado mayormente con la crisis del Sida, para la cual se tomaron medidas de intervención gubernamental que operaron como formas de control moral, al concebirse que el principal problema era la “promiscuidad” de los sujetos.

Este panorama refleja un viraje estructural hacia modelos más conservadores de la sexualidad, en donde el amor romántico –argumenta Eva Illouz (2009)– aparece como un elemento clave, al conformar un campo colectivo en el que entran en juego las divisiones sociales y las contradicciones culturales propias del capitalismo. Para Illouz, la cultura del amor, surgida con el proceso de industrialización capitalista, se articula con un modelo utópico que convive con la experiencia de un amor más racional, utilitario y laborioso. De esta forma, las prácticas amorosas se alimentan de dos lenguajes culturales tan generalizados como opuestos: por un lado, es utopía hedonista del amor basada en el consumo, por otro, la semántica empresarial del trabajo, el control y la racionalidad, que caracteriza a la esfera de la producción.

Lo que encontré con los chicos de la investigación es que hay una serie de normativas, valores y discursos que coinciden con las premisas morales del neoconservadurismo y con el doble perfil del amor romántico. Así, persiste una división entre la sexualidad y el amor, lo que expresa una dicotomía moral, al atribuir significados y valoraciones distintas para uno y otro ejercicios afectivos. Además, prevalece un esquema de la sexualidad vinculado de modo peyorativo con las nociones de promiscuidad y riesgo, con la consecuencia de que los ejercicios corporales ligados al acto sexual parecen “limpiarse” sólo cuando la esfera de lo sexual se hace coincidir con la utopía del amor romántico, o sea, aquel elemento que salva, que protege y que, potencialmente, genera vínculos de honestidad y confianza. El centro de la discusión es “lo promiscuo”, que refiere a una vida sexual desordenada y permanentemente en riesgo; y es, de hecho, el conocimiento eje que orienta muchas de las proximidades corporales. Entonces ¿es la apreciación de lo “promiscuo” el mecanismo mediante el cual los sujetos gestionan el riesgo en sus prácticas sexuales?

Advirtamos lo sucedido con otro de los chicos de la investigación, Rantés, en

aquel tiempo estudiante universitario, y para quien “Güey que veía bonito, güey que me tiraba... la neta sí era muy promiscuo, y la neta nunca me protegí”. Lo que pareciera movilizar estos acercamientos corporales es una especie de cálculo con relación al *riesgo* con el que los chicos crean que puedan sortear la infección. En el caso de Rantés, el riesgo se materializa en la definición del “promiscuo”; algo similar a lo vivido por Dorian, un chico que afirmaba: “Yo jamás pensé que me llegara a pasar, porque nunca había tenido una vida promiscua”.

La alusión inicial a lo observado durante mis acompañamientos con Parker pone en evidencia la constante de esta dicotomía moral. El hecho de que él, a pesar de que gustaba de ir a *coger* a las cabinas, asegurara que nunca andaría con alguien que conociera allí, obedece a que, por su parte, *sabía* que hay sitios para coger que son irreconciliables con las formulas románticas del amor. La desconfianza también está cimentada en lo que a esas personas se les atribuye, en términos de estigma y de dudosa historia sexual (no saber con quiénes “se han metido” ni a quiénes “se las ha mamado”); pero la desconfianza se debe también a la sospecha sobre qué podrían hacer esos sujetos en una relación considerada amorosa.

Tanto la sexualidad como riesgo, cuanto la idealización del amor romántico, se encuentran condicionadas por elementos históricos respecto a cómo se han configurado las relaciones sexo-afectivas entre varones. Por ejemplo, se tiene registro de que las casas de baño y demás lugares de encuentro masculino pueden rastrear-se, cuando menos, desde la época clásica, con las termas romanas, espacios donde los hombres heterosexuales podían tener contacto sexual entre sí, lo que derivó en una cierta tolerancia respecto a las prácticas sexuales entre éstos, a condición de que se mantuvieran estrictamente en la dinámica del trato sexual y no propiamente del afectivo (Foucault, 2015 [1984]).

Según la interpretación de Foucault, esto generó una especie de “inversión normativa”: si bien en la actualidad la homosexualidad continua siendo objeto de vigilancia e intervención por parte del orden médico, policíaco y otros medios políticos discursivos, en realidad, los homosexuales gozarían de una libertad sexual mayor que los heterosexuales, a razón de que existirían diversas posibilidades de encuentro sexual, lo que evidentemente no tendría que ver con una especie de “naturaleza homosexual”. Y, sin embargo, en estas dinámicas eróticas entre homosexuales, también pueden encontrarse otras especificidades: “El guiño en la calle, la resolución repentina de pasar a la acción, la celeridad con la que se consuman las relaciones homosexuales obedece a una prohibición” (Foucault, 2015 [1984]:67).

Para Foucault, esto se debe a que la cultura cristiana occidental, al confinar a la homosexualidad, atrajo toda la energía sobre el acto sexual mismo, lo que significó, a su vez, que los homosexuales se vieran imposibilitados para establecer un código de cortejo –entendido como los preparativos para el acto sexual– por falta

de lo que este autor denomina “una expresión cultural precisa”. De esta forma – afirma Foucault– toda la energía e inventiva, que en la relación heterosexual se encausa a través del cortejo, en la homosexualidad se aplica a través del acto sexual.

Este salto directo dirigido al encuentro sexual, el apremio con el que se procurarían garantizar las relaciones sexuales entre varones, podría mantener una serie de particularidades no sólo respecto de la vivencia del *ser gay*, sino con relación a la experiencia de vivir con VIH. Por un lado, la impaciencia del sexo y todo un modelo de acercamiento corporal, no necesariamente guiado por la lógica del cortejo heterosexual; por el otro, el hedonismo del amor romántico, que parece enclavado en la dimensión laborista del amor, asociado a la fórmula del capitalismo consumista, debido a que en la lógica del espacio opera una especie de *meritocracia sexual* sostenida, a su vez, en dinámicas de poder y dominación: “yo lo conquisto o me dejo ser conquistado; yo tengo éxito en la medida en que tengo muchos hombres o soy un fracaso en la medida en que no puedo tener *ligues*”; y también, una meritocracia, que funciona de acuerdo a la noción de una sexualidad riesgosa con carácter individualizante.

Del lado de la esfera del amor, opera asimismo el supuesto que dicta que el amor y la pareja son algo que debe ser recelosamente custodiado. El amor, se advierte, no es un impulso natural ni la sublimación del deseo; es, sobre todo, un tipo de interacción social, que moviliza imágenes, emociones y pensamientos, con un lenguaje cultural, espacial e históricamente específico², como sostiene Denis de Rougemont (1998) al referirse a la necesidad del amor-pasión como un aspecto de nuestro modo occidental de conocimiento, que estaría definido por un imperativo clave: permanecer fiel.

En esta línea de análisis, podemos citar el caso de Franz y su novio, un extranjero del que alguna vez el primero pensó, era “el amor de su vida”. Franz decía que cuando comenzaron a vivir juntos, una de las primeras cosas que hicieron fue realizarse la prueba de detección del VIH. Ya con la confianza de que los dos eran negativos, comenzaron una relación monógama y fiel, pero también dejaron de usar condón, precisamente porque ya no había necesidad de usarlo. El acuerdo de la monogamia era uno de los pilares en que se sustentaba una relación que planeaban como un proyecto de vida.

² Más que establecer una definición del amor, resulta importante atender lo que se concibe respecto de eso que se nombra amor, y la manera en que la experiencia se haya relacionada con el VIH. Mi postura es que, desde ciertos referentes teóricos, al conceptualizar el amor, se establecen normativas al dictar parámetros de categorización que excluyen otras posibilidades de interacción amorosas consideradas *no verdaderas*. Para revisar a detalle esta discusión, puede consultarse el artículo de mi autoría: “El Desastre de Amar: Exclusión desde la Teoría”, del 2012.

Franz aseguraba que, durante los más de dos años que estuvieron juntos, jamás tuvo relaciones sexuales con nadie más, porque “no tenía la necesidad de acostarme con nadie; yo sabía que tenía a mi hombre esperándome en mi casa”. Y así fue, hasta que Franz tuvo que salir del país y, a su regreso, encontró a su novio en la sala, llorando, quien le dijo, con una carta en la mano: “tengo VIH”. Según Franz, cuando él no estaba, su novio se iba con sexoservidores, y eso fue, decía, una traición de alto nivel: “me sentí engañado, burlado. Todos los vínculos por naturaleza se rompieron”.

Como muchos de los otros chicos, Franz coincide en que el VIH es un “sinónimo de promiscuidad entre nosotros los homosexuales”. De ahí que eso haya sido una de las cuestiones más difíciles de enfrentar, puesto que uno de sus pensamientos insistentes con relación a cómo adquirió la infección era: “si por lo menos fuera una *puta* y me hubiera acostado con quienes yo quisiera...” En esto mismo coincide Lev, quien adquirió el virus con su novio, con el que llevaba dos años y medio de relación y con el cual había “como esa seguridad de que estábamos juntos de que según ya no íbamos a andar en ondas raras con nadie más. Era tan normal no cuidarnos”; y coincide también por lo dicho por Denis, infectado por dejar de usar condón debido a que “confiaba en el contrato de exclusividad” que llevaba con la pareja con quien vivía desde hacía más de dos años.

Rantés dice haberse infectado por promiscuo; de Franz, Denis y Lev, podríamos asumir, la infección devino de la idealización con la que suele construirse el amor romántico en las sociedades neoconservadoras. Entre unos y otros, la diferencia no es abismal; la distinción, de hecho, es apenas de detalles. La relación amor/sexo se encuentra fuertemente normada de acuerdo a una serie de *binomios de carga epistemológica* –aludiendo a un término propuesto por Eve Kosofsky (1990)– dentro de los cuales destaca el del amor/sexo, en correspondencia con una reglamentación moral del tipo “bueno/malo” y “salvación/castigo”. Esto es debido a que, señala Bernard Arcan (1993) –a su vez, retomando a Herbert Marcuse–, toda la potencia de la moralidad se juega en contra del uso del cuerpo como instrumento de placer, allí donde el sexo debe revelar algunos valores superiores y donde la sexualidad tiene una necesidad de ser trascendida por el amor.

Los “órdenes sociales estructuran las posibilidades (y las obligaciones) del contacto sexual” (Parker, 2001:90); en ese sentido afirmo que lo que ayuda a sostener esas formas de proximidad corporal es también el anhelo de confianza, de fidelidad, la idea del amor romántico y el fundamento neoconservador de la sexualidad en tanto sujeta de valoraciones morales, puesto que los registros selectivos pasan por una consideración de lo sexual desde una lectura de correcto *versus* incorrecto, exceso *versus* contención, riesgo *versus* salvación.

Reflexiones finales

En los encuentros sexuales se pone en juego no sólo una búsqueda por penetrar o ser penetrado, por acariciar y ser acariciado, sino una posibilidad por construir relatos, acontecimientos y acercamientos corporales, así como un modo práctico por afirmar quiénes somos o quiénes creemos que podríamos llegar a ser. Esta manera de constituir la experiencia de la proximidad corporal se define en lo que para Parker significaba *coger*: “una forma de sentirme querido, de sentirme aceptado; cuando salía con tipos me hacían sentir especial, no podía dejar de sentirme deseado. Que te digan: eres muy guapo, eres muy inteligente, a todos nos levantan el ego”.

Reconozcamos entonces que, si bien en la actualidad muchos varones que tienen sexo con otros varones únicamente planean sus encuentros sexuales a través de internet y aplicaciones móviles (Cáceres, 2015), también es cierto que precisamos seguir atendiendo la persistencia de estas otras formas de encuentro (como en “las cabinas”), que mantienen sus propias regulaciones internas: el llamado al silencio y la reafirmación identitaria del sujeto basada en acercamientos que entremezclan el encuentro cara a cara y los mensajes cibernéticos a través de computadoras.

¿Es el amor un elemento que media el sexo desprotegido y la proximidad corporal para el encuentro sexual? Opino que el proceso de configuración de la experiencia de *ser gay* no puede reducirse a un acumulado de factores, que potencializan o inhiben el riesgo de la infección. Para el caso que nos compete, se descubre que la experiencia siempre se encuentra configurada por valoraciones culturales que regulan los ejercicios de proximidad corporal. Ya sea por la esencialización de la identidad gay como un sujeto destinado a la promiscuidad, sea por la narrativa del amor romántico, enraizada en una demanda individualista de consumo (“yo lo conquisto”, “yo logré cogérmelo”; sea, como apuntaría Parker acerca del costo de las cabinas, “sale tan barato *comprar* sexo”); o bien, por la monogamia obligatoria, como un modo utópico de sellar un pacto de exclusividad que pocas veces se discute y se negocia.

Coincido en la lectura de Jeffrey Weeks (2000) acerca de cómo el fenómeno del Sida hizo coincidir una crisis en salud con “el crecimiento de un clima moral que ha pugnado por regresar a los valores tradicionales, junto a los intentos de transformar las políticas económicas y sociales hacia un nuevo individualismo” (2000:224). Por lo tanto, sean los chicos que participan de los encuentros sexuales “ocasionales”, o sean los chicos que afirman que no lo hacen, persiste una dicotomía moral desde la que se considera que el sexo –asociado con la noción de promiscuidad–, explicaría lógicamente la infección; y el amor –asociado a la noción de fidelidad y confianza–, establecería una barrera protectora frente a la posibilidad

de contraer el virus. Lo cual deriva en la siguiente conclusión: ese amor romántico no salva de la infección; en realidad, expone y desprotege.

Las intervenciones de salud en el terreno del VIH requieren incorporar la concepción de cambios estructurales (Cáceres, 2004), y es precisamente a ese nivel en el que debemos considerar los modos en que el amor romántico puede condicionar los encuentros sexuales, al proveer mandatos regulatorios para el ejercicio “correcto” de la sexualidad. Más que considerar al amor desde la lógica de la compensación de riesgo, debemos priorizar el registro socio-político de la vulnerabilidad, puesto que, en la medida en que se visibilicen los aspectos relacionados a una mayor susceptibilidad a padecimientos –y una menor disponibilidad de recursos para su protección (Pecheny, 2013)– podremos percatarnos de que el posicionamiento del sujeto frente al VIH depende de los modos en que opera el contexto estructural, contextual, y distintos aspectos intersubjetivos que afectan los recursos de protección a los que las personas pueden acceder en sus encuentros sexuales (Ferraz & Pavia, 2015).

Prestemos, pues, atención a la diversidad de encuentros erótico-afectivos de varones gay, y abramos la posibilidad de contribuir con estrategias de prevención y promoción de la salud basadas en el cuestionamiento del binomio epistemológico del amor y el sexo. De tal modo que la proximidad corporal, incluso operando bajo la marca del silencio, aun cuando se encuentre regulada por diversas valoraciones morales, y pese a los procesos de estigmatización que prevalecen sobre el VIH, también pueda interpretarse como uno de los medios prácticos y discursivos que le otorgan la posibilidad al sujeto para reflexionar sobre la vivencia de la salud, la enfermedad y la enunciación de la identidad, es decir, sobre lo que significa seguir sintiéndose *vivo*.

Recibido: 25/05/2017

Aceptado para publicación: 08/02/2018

Referencias bibliográficas

- ARCAN, Bernard. 1993. *El jaguar y el oso hormiguero. Antropología de la pornografía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- BUTLER, Judith. 2001. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós Ibérica.
- BRAIDOTTI, Rossi. 2000. *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- CÁCERES, Carlos F. 2015. "A hope for HIV prevention in virtual MSM communities". *The Lancet HIV*. Jan. Vol. 2, Issue 1, e6 - e7.
- CÁCERES, Carlos F. 2004. "Intervenciones para la prevención del VIH e ITS en América Latina y Caribe: una revisión de la experiencia regional". *Cad. Saúde Pública*, nov-dez. Vol. 20, n° 6, p.1468-1485.
- CASELL Michael M, HALPERIN Daniel T, SHELTON James D & STANTON David. 2006. "Risk compensation: the Achilles' heel of innovations in HIV prevention?". *BMJ*, Vol. 332, n° 7541, p. 605-607.
- DONATH, Judith. 1999. Identity and deception in the virtual community [on line]. London & New York: Routledge. Disponible en: <http://digitalreligion.tamu.edu/biblio/book-chapter/408>. [Accedido 20.03.2017].
- FERRAZ Dulce & PAIVA Vera. 2015. "Sex, human rights and AIDS: an analysis of new technologies for HIV prevention in the Brazilian context". *Rev. bras. epidemiol.* vol.18, supl.1 São Paulo. Sept.
- FOUCAULT, Michel. 2005 [1984]. *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. 2015 [1984]. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid: ediciones Cinca.
- FRANCO PEPLO, Fernando. 2016. "Hombres a un clic de distancia-aspectos metodológicos de una investigación online". *Contemporánea*. Jul-Dez. Vol. 6, n. 2 p. 369-385.
- HALL, Edward T. 2003. *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI editores.
- HALL, Stuart & GAY, Paul (eds.). 1996. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HARAWAY, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra: Madrid.
- ILLOUZ, Eva. 2009. *El Consumo de la Utopía Romántica: El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- KOSOFSKY S, Eve. 1998. *Epistemología del Armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- LINDÓN, Alicia. 2009. "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. n°1, Año 1, p. 06-20.

- LINDÓN, Alicia. 2011. "Cotidianidades territorializadas entre la proxemia y la diastemia: ritmos espacio-temporales en un contexto de aceleración". *Educación Física y Ciencia*. Año 13, p. 15-34.
- LIST, Mauricio. 2014. *La sexualidad como riesgo*. México: La cifra editorial.
- GÓMEZ, E. 2003. *Cibersexo: ¿La última frontera del Eros? Un estudio etnográfico*. México: Universidad de Colima.
- MÉNDEZ-TAPIA, Manuel. 2011. "El Desastre de Amar: Exclusión desde la Teoría". *Mirada Antropológica*. Revista del Cuerpo Académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Nueva Época. Año 11, n°.11, p. 21-49.
- MISKOLCI, Richard. 2007. "Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay". *Cadernos Pagu*. Vol. 28, p. 101-128.
- MISKOLCI, Richard. 2013. "Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas criadas on-line". *Estudos Feministas, Florianópolis*. Janeiro-abril. Vol. 21, n°1, p. 301-324.
- NOGUEIRA, Élcio & GOMES P, Pedro Paulo. 2016. "Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo". *Estudos Feministas Florianópolis*. Jan-abril. Vol. 24, n°, p. 133-54.