

Intercambio sexual anónimo en espacios públicos

La práctica del cruising en el parque de Montjuïc, Gavà y Sitges

Jose Antonio Langarita Adiego



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.



Universitat de Barcelona
Facultat de Geografia i Història
Dpt. Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica
Estudis Avançats en Antropologia Social

Intercambio sexual anónimo en espacios públicos.

La práctica del cruising en el parque de Montjuïc, Gavà y Sitges.

Realizada por:
Jose Antonio Langarita Adiego

Dirigida por:
Dr. Joan Bestard Camps.
Dr. Oscar Guasch Andreu

Barcelona, 2014

Índice

Resumen.....	3
Abstract.....	5
Agradecimientos.....	7
Introducción.....	11
1. El estado de la cuestión.....	21
1.1. La construcción social del sujeto sexuado.....	21
1.2. Desde una Antropología de la Sexualidad.....	32
1.3. El antropólogo como sujeto erótico y de deseo.....	39
1.4. La Antropología en el sexo anónimo.....	43
1.5. Consideraciones metodológicas.....	49
2. Breve(s) historias de relaciones entre hombres.....	63
2.1. Algunos ejemplos del pasado.....	65
2.2. La construcción de una nueva especie.....	68
2.3. El caso de España.....	71
2.4. Claros y oscuros: de la II República a la dictadura franquista.....	79
2.5. El inicio de un cambio inesperado.....	89
2.6. La historia de las prácticas de sexo anónimo.....	92
2.7. Los encuentros sexuales anónimos en la era digital.....	102
3. La ciudad como escenario de producciones sexuales.....	107
3.1. Construcción de la lógica heterosexual.....	110
3.2. Espacio público / Espacio sexualizado.....	113
3.3. La práctica del sexo anónimo en la ciudad.....	120
3.4. Mapear las zonas de cruising.....	124
4. Rituales de interacción sexual para el gozo en anonimato.....	139
4.1. De los rituales y los símbolos.....	139
4.2. El sexo anónimo como ritual de interacción.....	144
4.3. Del <i>vía crucis</i> del sexo anónimo.....	158
4.4. Sexo sin palabras.....	161
4.5. Del silencio como estrategia comunicativa para el sexo anónimo.....	166
4.6. Prácticas de placer.....	176

5. Maricas, moros y sidosos.....	189
5.1. Cuestión de clase.....	194
5.2. Maricas, gays y heterosexuales.....	196
5.3. Factor de origen y sexualidad.....	204
5.4. Amor, deseo y amistad.....	212
5.5. Hacia la comunidad de práctica.....	216
5.6. Sexo y enfermedad.....	217
5.7. Sida, homofobia y estigma.....	223
5.8. Riesgo, enfermedad y promiscuidad.....	228
5.9. Otros riesgos.....	234
Conclusiones.....	239
Referencias.....	249
Bibliografía.....	249
Filmografía.....	276
Artes Escénicas.....	277
Webgrafía.....	277
ANEXOS.....	281
Anexo I: Recomendaciones para las zonas de cruising de Gaylespol.....	283
Anexo II: Mapa de una zona de cruising del parque de Montjuïc.....	287
Anexo III: Mapa de la zona de cruising de Gavà.....	289
Anexo IV: Mapas de zona de cruising de Sitges (bosque y playa).....	291
Anexo V: Imágenes de las zonas de cruising.....	293

Resumen

En esta tesis se presenta una aproximación etnográfica de la práctica del sexo anónimo entre hombres en el parque de Montjuïc, la playa de Gavà y la playa y el bosque de Sitges. Esta actividad es conocida con el anglicismo “cruising” y hace referencia tanto a los ejercicios de negociación que conducen al acto sexual entre hombres, como a la propia actividad sexual que se lleva a cabo en estas zonas. El hecho de que se desarrolle en espacios públicos es un elemento fundamental que define la práctica del cruising, de esta manera, parques, lavabos, playas o aparcamientos de coches, entre otros lugares, son resignificados y utilizados para un fin que no estaba previsto.

El abordaje teórico de este trabajo parte de una concepción de la sexualidad como un hecho cultural, y, en esta línea, presenta la práctica de cruising como un acontecimiento enmarcado en la ordenación, regulación y control social de las relaciones sexuales. Los objetivos principales de esta investigación son: analizar por qué se produce esta práctica, conocer los canales de acceso al sexo anónimo entre hombres en espacios públicos y estudiar los condicionantes sociales, económicos y culturales de quienes participan en esta actividad. Para ello se han utilizado dos técnicas propias del método cualitativo: la entrevista y la observación participante. Pero es necesario destacar que, en este caso, la observación participante ha tomado un papel especialmente relevante a causa de las normas de comunicación e interacción de las zonas de cruising. La tesis demuestra que se trata de una actividad que tiene unas normas de funcionamiento propias que facilitan el acceso al sexo de los participantes y, a su vez, garantizan el anonimato de quien se inmiscuye en estos lugares. Así mismo, también da cuenta de la relevancia que toma la cuestión del clase, origen y edad en la gestión social del sexo.

Abstract

In this dissertation I present an ethnographic approach on anonymous sex practices between men in Montjuïc Park, Gava beach and the beach and the forest of Sitges. This activity is known as "cruising" and refers both to the negotiation of sex that drives the sexual encounter as well as to the sex activity itself. The fact that it takes place in public places is fundamental in defining the cruising practice, therefore, parks, rest-rooms, parking lots or beaches, among others, are re-signified and used to purposes previously unforeseen.

The theoretical approach of this dissertation is based on the perception of sexuality as a cultural fact. From this perspective, I present the cruising practice as an activity framed upon the organization, regulation and social sexual control. The main aims of this research are to analyse why this practice happens, to discuss the methods of obtaining access to anonymous sex between men in public spaces and to study the social, economic and cultural conditions of those who involved in this activity. In order to achieve these aims I have used two standard qualitative techniques: Interview and Participant Observation. It should be noted that in this study, participant observation has been particularly important due to the rules of communication and interaction that regulate the cruising areas. This thesis demonstrates that the practice of cruising is an activity with its own guidelines that facilitate the participants' access to sex and, in turn, guarantee the anonymity of those who venture into such circles. Furthermore, it also considers the importance of class, origin and age in the social management of sex.

Agradecimientos

En el momento de los agradecimientos, uno no sabe por donde empezar, especialmente porque, a pesar de que este texto lo he escrito yo, muchas otras personas también están presentes entre sus páginas. Este trabajo es el producto de mi investigación en las zonas de cruising de Montjuïc, Gavà y Sitges. Son los usuarios de estos espacios a quienes debo mi primer agradecimiento, porque han sido ellos el punto de partida de este trabajo y quienes me han ayudado a entender la diversidad de la diversidad sexual. También debo dar las gracias al profesor Joan Bestard por sus comentarios, por sus sabios análisis y por su fuerza en los momentos en los que todo parece que se va abajo. Cómo no, debo agradecer al profesor Oscar Guasch su presencia, sus aportaciones críticas y su empeño en organizar mi trabajo; espero haberlo conseguido. Al profesor Manuel Delgado, mi primer mentor; fue él quien me dio la oportunidad de aproximarme desde la perspectiva antropológica a la práctica del cruising. A Laura Vilaplana, Joana Soto, Marta López, Bernat Bossacoma, Marina Ollè, Pedro Jiménez, Muna Makhoulf y Martin Lundsteen antropólogas y antropólogos de mi generación que han sabido poner el aceite que le faltaba a esta ensalada. A mis compañeros de la Línea de investigación en torno a los cuerpos, géneros y sexualidades (LIRACGS). A Jordi Mas, Cati Canyelles, Noemí Elvira, Alba Barbé, Ana Pérez Declercq, Merçe Falguera y Livia Motterle porque cada discusión con ellas es una autentica delicia. A mis compañeros de la Universidad de Girona por sus ánimos y apoyo en este proceso. Al profesor Guillermo De Los Reyes de la University of Houston, por su calurosa acogida en el programa de estudios gays, lesbicos, bisexuales y transexuales, y porque su manera de mirar el mundo es imprescindible para una nueva perspectiva de la sexualidad. Al resto de los compañeros de Houston, porque sus comentarios y aliento fue fundamental, y también porque las enchiladas a su lado siempre son mucho más sabrosas.

A Manuel Martínez le debo horas y horas de dedicación, por todo ese tiempo que la tesis le ha robado, por esas vacaciones que no llegaron, esos fines de semana frente al ordenador, por su paciencia, por aguantar mi mal humor y por saber permanecer a mi lado aun cuando solo pensaba en el trabajo. El trabajo es

más llevadero despertándose a su lado. A mis amigos: Jorda, Bernat, Orit, Miren, Sara, Anna, Nico, Neus, Ingrid, Pere, Leo, Misty, Raquel, Rosa, Montse, Esther, y muchos otros, con los que tengo pendiente una noche de cervezas para compensar mis largas ausencias. Sé que no se puede abandonar a los amigos, así que espero que me lo sepan perdonar. A Alicia Lafuente, gran amiga, por su paciencia y su infinidad de comentarios al trabajo.

Finalmente también debo agradecer a mis hermanos y mis padres por su apoyo constante, sus silencios y sus llamadas oportunas, porque ellos siempre han confiado en mí, porque nunca han puesto en duda mi trabajo y porque he tenido la suerte de tener unos padres orgullosos de su hijo maricón, que no es poco en los tiempos que corren.

Introducción

Cualquier trabajo de investigación exige *ipso facto* una introducción llena de buenas intenciones, en la que se presentan los objetivos académicos y las aportaciones del trabajo a la comunidad científica. Y, en efecto, estas páginas pretenden ser una contribución que pueda conducir a nuevas perspectivas respecto a la gestión social del sexo. Sin embargo, las intenciones no son tan buenas como pudiera parecer, pues este trabajo también pretende cuestionar la hegemonía sexual demarcada por el paradigma de la heterosexualidad. Así, tiene por objeto señalar los puntos de opresión que provoca esta hegemonía y abrir el debate sobre los modelos de sexualidad gay que no han sido capaces de superar las formas de exclusión social que se reproducen en la cultura occidental. Para ello, he tomado el caso del intercambio sexual anónimo entre hombres, conocido con el anglicismo “cruising”. Este concepto refiere precisamente a las formas de interacción social que se llevan a cabo entre hombres en espacios públicos con la finalidad de acceder al intercambio sexual de forma gratuita y anónima. El análisis de la práctica del cruising puede ser una buena herramienta para comprender, al menos en parte, la estructura sexual de nuestra sociedad y atender al silencio y olvido en el que han quedado algunos grupos considerados sexualmente minoritarios.

Esta investigación parte de dos nociones básicas recurrentes: la de sexo y la de espacios públicos, en singular y en plural. En primer lugar, cabe destacar que con la noción de sexo no pretendo referirme únicamente a los genitales que dispone cada cuerpo para determinar su posición en la sociedad, no se acota al aparato biológico que engendra el hecho reproductivo. El sexo no se presenta como aquello innato que daría lugar a la sexualidad como construcción social de lo que la naturaleza ha determinado, sino que “sexo y sexualidad son la misma cosa pero miradas con perspectivas diferentes o diferentes formas de intersubjetividad (Salazar, 2005: 148). Es decir, si aceptamos que la noción de sexualidad es una herramienta conceptual para determinar un ámbito del comportamiento social, si la sexualidad es un producto de la interpretación que se debe pensar en términos de significación, sería un error creer que la categoría sexo está fuera de esta interpretación. El sexo no se puede presentar como un elemento al margen de la

intersubjetividad: el sexo es la interpretación de las ciencias naturales de un acontecimiento que también es social. Podríamos decir que los científicos sociales descubren la sexualidad de la misma manera que la biomedicina descubre el sexo (*Ibid.*, 145). Sexo y sexualidad son las categorías que cada una de las ciencias constituye como operativa en función de sus lógicas de interpretación. Se trata, en realidad, de dos nociones diferenciadas que tienen por objeto mantener la coherencia de las propias subjetividades científicas.

En segundo lugar, con el uso del plural para referirme a los espacios públicos procuro acercarme a lugares concretos de concurrencia pública en los que los participantes realizan la actividad del cruising como parques, playas o bosques y no tanto al espacio público (en singular) que alude a la manera de pensar la organización social del grupo y no solo incumbe a lugares físicos sino también al escenario social compartido por el conjunto de la población.

Existen otras ideas que a lo largo del trabajo van tomando relevancia, como es la cuestión del ritual, del silencio, del anonimato o de las relaciones de clase que se analizan para profundizar y defender que la práctica del cruising es el resultado de un proceso de exclusión social que parte de la lógica de la heterosexualidad y que se reproduce en los modelos gays imperantes. El estudio de la sexualidad obliga, por lo tanto, a poner atención en otras relaciones sociales, porque no se puede separar la sexualidad de la historia, la clase social o la etnia como si de elementos independientes se tratase (Weston, 2011).

Me he tomado la licencia de utilizar un lenguaje *emic* en la descripción etnográfica, es decir, los términos que emplean los propios protagonistas para referirse a lo que hacen y a como lo hacen. Esto puede resultar en algún caso demasiado grosero, pero creo que existen buenos motivos para tomar la opción de renunciar a lo que podría considerarse una terminología más aséptica y por supuesto más “elegante”. Lo he hecho principalmente por razones metodológicas asociadas al valor que tienen las palabras en el contexto estudiado. Así, por ejemplo, el término *polla* o *rabo* para hacer referencia al atributo sexual masculino, tiene, en el ambiente cultural en que voy a sumergirme un sentido completamente distinto al que asumiría el valor *pene*. Hacer esto sería suavizar las palabras potencialmente escandalosas que emplean los seres humanos reales en situaciones reales, pero,

¿con qué fin debería hacerlo? Optar, por ejemplo, por hablar de prepucio y no digamos del bálano para referirme a lo que todo el mundo no dudaría en llamar *capullo* nos aproximaría a la aceptabilidad por parte de los amantes de las conversaciones, pero nos alejaría de la vida que se aspira a documentar mediante el testimonio etnográfico.

Los usos del lenguaje son importantes a la hora de referirnos a los diferentes actores en un estudio de estas características. Nuestra cultura determina que los hombres que tienen sexo con hombres son indiscutiblemente homosexuales, gays, maricones o cualquier otro adjetivo calificativo que define al sujeto a partir de su práctica sexual con otros hombres. Sin embargo, no todos los hombres que desean a otros hombres se sienten cómodos con estos apelativos, e incluso algunos de ellos resultan profundamente hirientes. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿cómo se atribuye la identidad sexual a los cuerpos?, ¿quién lo determina?, ¿a partir de qué momento se pasa a ser maricón? Quiero señalar que en este trabajo utilizo los adjetivos de homosexual, gay y maricón en función del contexto del relato etnográfico para enmarcar el uso del concepto en cada una de las situaciones culturalmente determinadas. Sin embargo, estas asignaciones resultan discutibles a la hora de referirnos a quienes participan en la práctica del cruising y por ello he decidido sustituirlas por conceptos como participantes o usuarios. Estas denominaciones permiten acercarnos a las personas no tanto por lo que son, sino por la actividad en la que participan. Soy consciente de que no se puede tratar de neutralizar con una palabra una práctica profundamente significada, ya que ningún papá llevaría a su hijo a verle “participar” en las zonas de cruising como lo haría si “participase” en un partido de fútbol, por ejemplo. Sin embargo, no he sido capaz de encontrar otros usos lingüísticos que pudiesen recoger las particularidades en las que se desarrolla la práctica del sexo anónimo en una sola palabra y un solo significado y que superase a la vez el encierro que suponen conceptos como los de homosexual, gay o maricón.

Por otro lado, con esta aproximación al fenómeno del sexo anónimo entre hombres propongo conocer los procesos de acercamiento, negociación y acto sexual de quienes participan en la actividad del cruising. Para ello, trataré de abordar las relaciones entre los hombres desde la perspectiva de los rituales de interacción y

la teoría de la comunicación de la escuela de Palo Alto (Birdwhistell, 1982 [1970], Bateson 1982 [1970], Hall 1982 [1970] y Goffman 1970 [1967], 1974, 1982 [1970]). Me he agenciado de las bondades metodológicas de la entrevista y la observación participante como técnicas fundamentales para el acceso a la información, lo que me ha llevado a involucrarme en relaciones sexuales con algunos de mis informantes. Es por ello por lo que a lo largo del trabajo he considerado importante abordar la cuestión del sexo del antropólogo, justamente para preguntarnos también acerca del lugar del sexo en la antropología, en la escritura etnográfica y en la experiencia del trabajo de campo.

La práctica del sexo anónimo ha sido objeto de burla y parodia de programas de televisión y reportajes periodísticos, y se ha presentado como una actividad peligrosa en sí misma. Sin embargo, en estas páginas propongo abordar esta cuestión desde un punto de vista etnográfico que supere las vagas interpretaciones que se han desarrollado desde estos ámbitos y cuyas representaciones únicamente se han centrado en reproducir tópicos y provocar la mofa del espectador. Así, este trabajo debería contribuir a poner los pilares necesarios que nos permitan ahondar en una investigación seria y rigurosa respecto al intercambio sexual anónimo y la homofobia.

En el primer capítulo planteo el hecho de la sexualidad como una construcción social, un producto de nuestra historia y que, por lo tanto, solo puede ser interpretada en nuestro contexto cultural. En este sentido, me sumo al cuestionamiento del uso de nuestras preconfiguraciones culturales sobre la sexualidad para definir las actividades de otros contextos. Para hacer esta crítica, tomaré como ejemplos etnográficos la organización social de los sambianos y los hijra con el fin de que sirvan de apoyo a esta idea y, a su vez, para cuestionar la universalidad de la matriz heterosexual. En esta misma línea, también tengo el propósito de reafirmar la idea de que las categorías sexuales no son el resultado de una sexualidad biológicamente sabia, sino que, por el contrario, se trata de arquitecturas culturales que nos permiten legitimar las diferencias sociales y mantener las relaciones de opresión entre diferentes cuerpos y prácticas. En este sentido, la etnografía como técnica y la antropología como mirada son elementos clave que pueden contribuir a un pensamiento crítico y abierto respecto a la

sexualidad. No obstante, la antropología como disciplina y el trabajo de campo como escenario principal de acceso a la información etnográfica han entendido durante décadas las relaciones sexuales como acontecimientos que pertenecen al ámbito de lo privado y por lo tanto ajeno al interés social. Sin embargo, es hora de tomar cartas en el asunto y construir una nueva mirada respecto a las prácticas sexuales que escape de la lógica heterosexual. Propongo sexualizar la antropología para que sea capaz de superar los binarismos y determinismos culturales construidos por la ideología occidental y que permita dar cuenta de otras realidades sexuales posibles, ya que en la medida en la que el sexo es un ejercicio culturalmente determinado se debería convertir en objeto de análisis de nuestra disciplina. En este capítulo dedico un espacio para hacer un repaso por las investigaciones realizadas desde las ciencias sociales en el ámbito del sexo anónimo y presento los principales resultados y hallazgos de la sociología, psicología o antropología respecto a la práctica del cruising.

En el primer capítulo también presento las cuestiones metodológicas de la investigación. El lector podrá conocer cuáles han sido los objetivos, hipótesis, técnicas y ámbito de estudio. Pero las consideraciones metodológicas no deben reducirse únicamente a una narración descriptiva de cómo se ha desarrollado el trabajo de campo, sino que también requieren problematizar el propio proceso de investigación. Por ello, propongo analizar las estrategias de acercamiento al campo de investigación, repensar el uso de las técnicas empleadas y examinar el proceso de escritura etnográfica. La reflexión metodológica es, por lo tanto, un requisito indispensable que permite entender el trabajo de investigación en su conjunto, y permite dar cuenta que la etnografía se extiende más allá del texto final.

En segundo lugar incluyo un capítulo dedicado a la historia de las sexualidades minoritarias en Occidente para tratar de centrar posteriormente el análisis del Estado Español y sus particularidades históricas. Es necesario analizar la historia y reconstruirla para dotar de sentido esta investigación. Un recorrido por los discursos sobre la sexualidad y por los ciclos de opresión vividos por los homosexuales contribuye a entender la configuración actual de nuestra mundología sexual y permite abrir el debate sobre las hegemonías sexuales y su configuración cultural. Sin embargo, no solo deberíamos centrarnos en los acontecimientos

históricos y los ejercicios represivos, sino también en las narrativas y discursos de participantes, detractores y defensores del sexo entre hombres para entender el valor social de esta práctica sexual, y especialmente el valor que toma la práctica del cruising según sus diferentes enunciados. En este sentido, más allá de los discursos jurídicos, médicos y los procedentes de la sociología y la antropología, también son importantes los relatos literarios que en algunas ocasiones toman la práctica del sexo anónimo para nominarla, darle sentido en la narrativa y aproximar sensaciones, sentimientos y experiencias.

En el tercer capítulo presento la homosexualidad moderna como un producto de la renovación urbana. La ciudad se convierte en el lugar de llegada de diversos grupos sociales que buscan un escenario de fuga a las diferentes regulaciones y controles que viven en sus lugares de origen. La metrópoli se convierte según el pensamiento conservador de cada época en el refugio de las mayores perversiones. Mientras que para los homosexuales, la ciudad también acoge nuevas redes sociales de apoyo, de solidaridad, de reconocimiento y de encuentro con otros hombres deseosos de sumarse a los placeres carnales sin comprometer otros aspectos de su vida. La ciudad derrocha heterosexualidad por doquier, reproduce las lógicas binarias de los cuerpos masculinos y femeninos que ocupan tanto el espacio público como el privado e íntimo. Sin embargo, los homosexuales han encontrado pequeños lugares de fuga en los que favorecer el encuentro con otros hombres y garantizar el gozo sexual. Evidentemente, la realidad de las ciudades de nuestros días no es la de principios del siglo XX, ya que las ciudades occidentales también han sufrido grandes transformaciones en sus patrones sexuales. De hecho, en algunas ciudades occidentales, entre las que podemos incluir Barcelona, la población gay se ha constituido como un nuevo actor con cierta presencia urbana y reconocimiento social. Sin embargo, a lo largo del trabajo trato de analizar cuál es el papel que se le ha asignado a este nuevo grupo emergente y los conflictos que surgen entorno a él.

El nuevo orden urbano que se constituye a partir del siglo XVIII dota a los habitantes de diferentes escenarios para ocio en la ciudad y el mantenimiento de la higiene pública (Elias, 1989 [1977] y Sennet, 2002 [1994]). Pero los homosexuales resignifican algunos de estos lugares para convertirlos en emplazamientos para el

encuentro sexual anónimo. En el tercer capítulo también presento este tipo de zonas para analizar su composición, características y usos. Preguntarnos a cerca de qué es lo que hace que determinados lugares se conviertan en zonas de encuentro sexual anónimo y otros no y analizar cómo se distribuye el espacio de cruising son algunas de las cuestiones que se tratan de resolver este capítulo. Para ello tomaré como ejemplo los tres escenarios principales en los que he realizado el trabajo de campo: Montjuïc, Gavà i Sitges para desgranar sus características particulares y los usos que los participantes hacen de cada uno de ellos.

La práctica del cruising como ritual de interacción se aborda en el capítulo cuarto. Allí se define en un primer momento la noción de ritual a partir de algunos autores de referencia como Emile Durkheim, Mary Douglas, Marcel Mauss, Victor Turner o Martine Segalen. A partir de una primera aproximación al ritual, se analizan las relaciones de sexo anónimo como un modo de interacción ritual cargado de significados y normas que conducen a la relación sexual. Es por ello por lo que la palabra cruising no solo se refiere al acto sexual, sino también a este conjunto de normas de comportamiento y de usos del espacio que pretenden conducir a la satisfacción de los deseos sexuales de quienes participan en esta actividad. En tanto que ritual, los participantes se ven obligados a seguir algunos pasos que regulan la interacción si quieren ser eficaces en la búsqueda del acceso al gozo. Tal y como apunta Laud Humphreys (1975 [1970]), en las zonas de cruising las normas son más importantes que las estrategias y por eso aquellos usuarios que deciden no atender a las normas establecidas en la interacción acostumbran a no obtener los resultados esperados de su visita al parque. Los rituales son actos comunicativos (Douglas, 1978 [1970]), y, por ello, en las zonas de cruising se ha establecido un modo de comunicación particular que se organiza a partir de la comunicación no verbal con el objetivo de tratar de minimizar en lo posible el intercambio de información relativa a la identidad de los interactuantes y así proteger el anonimato (Delph, 1978) . En este capítulo también se analizan los símbolos con los que se ha forjado el ritual de interacción para favorecer los contactos entre quienes merodean por el parque.

El silencio es una de las características de la práctica del sexo anónimo en estos contextos. Las interacciones rituales acostumbran a desarrollarse en silencio, sin hablar y dejando el lugar en la mayor parte de los casos únicamente a la

comunicación corporal y la acción ritualizada. Se presta atención a este fenómeno para analizar como el silencio ha sido una herramienta constante para invisibilizar la homosexualidad y una estrategia de los homosexuales para sobrellevar la vida en un entorno de rechazo social. El silencio se ha significado con el armario, como el lugar de encierro del secreto homosexual. Pero en las zonas de cruising el silencio también toma un papel relevante en la comunicación a pesar de la ausencia de palabras. El silencio contribuye a hacer el ritual más sencillo y ágil, a no dar explicaciones y a favorecer el anonimato, se ha convertido en una norma básica en las zonas de cruising (Tewksbury, 1996). A lo largo del capítulo trato de dar cobertura a este fenómeno para analizarlo desde sus diferentes esferas de relación con la homosexualidad.

En el capítulo cuarto se profundiza también en las prácticas sexuales de los participantes, es decir, qué tipo de relaciones se llevan a cabo, cómo tiene lugar el sexo, posturas, corridas, orgasmos y orgías son algunos de los temas que se trata de describir y analizar para verificar la eficacia del ritual de interacción. Se pretende estudiar los roles sexuales, su pervivencia y su asignación. ¿Cómo se decide lo que se hace? ¿Quién es el que hace la mamada? ¿Solo tocamientos y masturbación o se hace algo más?. Estas son algunas de las cuestiones que se abordan en este capítulo para cerrar el ritual de interacción sexual y volver a la vida “normalizada”.

En el capítulo quinto pongo la atención a las personas que participan en la actividad del sexo anónimo. No se trata de delimitar diferentes categorías de usuarios, ya que un ejercicio de estas características lo único que haría sería reconstruir nuevos tópicos que necesariamente se deberían ordenar y encasillar para mantener su coherencia. Además, este ordenamiento podría provocar una cierta ceguera en el análisis y limitar nuestras posibilidades de interpretación. Por esta razón me centro más en las circunstancias de las personas que en sus características. Trato de analizar la manera en la que la cuestión de clase, origen y edad influye en los practicantes de cruising y a su vez, cómo la cuestión sexual repercute en estos valores sociales, es decir, cómo diferentes valores se interrelacionan para provocar que determinadas personas participen en la práctica del sexo anónimo en espacios públicos. Por otro lado, también abordaré la cuestión de la identidad sexual de los participantes para entender las formas de

reconocimiento de la identidad y las estrategias para mantener la congruencia entre práctica sexual e identidad sexual. Así, analizaré cómo los sujetos construyen un discurso que les permite seguir identificándose a algunos de ellos como heterosexuales aunque mantengan relaciones sexuales con otros hombres.

Otro de los elementos que toma relevancia en este capítulo es la relación entre amor, sexo y afecto. Se trata de descubrir cuáles son los ideales afectivos de los participantes de las zonas de cruising, qué tipo de relaciones desearían tener y cuáles son las que tienen en realidad, cómo perciben sus relaciones con el resto de los usuarios y si estas las articulan más allá del sexo. Se trata también de preguntarnos acerca del lugar que ocupa el amor en las zonas de cruising y cuáles son los escenarios legítimos para encontrarlo. Las zonas de cruising son lugares donde participan hombres, pero ¿qué lugar tienen las mujeres allí?, ¿cómo se representan? Éstas también son algunas de las preguntas que se pretenden discutir en este capítulo para presentar el lugar del cuerpo femenino en un espacio en el que, a pesar de que se están llevando a cabo actividades altamente feminizantes, según los patrones sexuales normativos, permanece una supuesta masculinidad armónica.

Este quinto capítulo dedica también un espacio a la relación entre sexo y enfermedad. Presento un primer recorrido por la historia social del sida para dar cuenta de que aquello que se piensa como el resultado de una infección vírica también está cargado de diversos significados sociales que condicionan notablemente el sentido que se da a la enfermedad. Pretendo analizar cómo el sida contribuyó a la visibilización de la homosexualidad y a la expansión del estigma de los homosexuales y, cómo nutrió el discurso social de nuevos argumentos contra uno de los grupos sociales minoritarios más estigmatizados. El sida trasladó al ámbito sexual la noción de riesgo, lo cual merece nuestra atención para repensar cómo se ha configurado esta idea en las relaciones sexuales y los conflictos que genera esta significación. Asumo la propuesta de Percy Fernandez-Dávila (2009) de que la enfermedad del sida no solo es producto de las acciones individuales, sino que las circunstancias sociales también obligan a algunas personas a relegar los cuidados de atención a la salud para poder satisfacer otro tipo de necesidades en un marco fuertemente restrictivo y sancionador. Las zonas de cruising han sido

acusadas de ser uno de los principales escenarios para la transmisión del VIH, y de hecho la mayor parte de las investigaciones en este ámbito se han centrado en cuestiones de salud pública y prevención de la transmisión del VIH. En este caso, trataré de analizar también cuál es esta relación desde un punto de vista antropológico para discutir esta supuesta unión entre prácticas de sexo anónimo y enfermedad.

Finalmente solo me queda reconocer que el ritual de interacción de las zonas de cruising ha sido un elemento clave para poder mantener también mi propio anonimato. Dudo de que aquellos informantes con los que no he hablado, pero sí que he interactuado recuerden quién soy; para ellos probablemente seguiré siendo un cuerpo anónimo que merodeaba por el parque pero al que ya no pueden poner rostro. El ritual de interacción y la norma del silencio me ha permitido a mí mismo volver al anonimato, recuperar mi red social y relaciones laborales que, de no ser por estas páginas, jamás hubieran sabido de mis paseos por los parques.

1. El estado de la cuestión

1.1. La construcción social del sujeto sexuado

¿Qué es el sexo? Esta es la pregunta que inquieta a la gran parte de los investigadores sociales interesados en el ámbito de las sexualidades. Mi caso no es una excepción, aunque podría responder a esta cuestión asumiendo que el sexo es una construcción social producto de nuestra historia, tal y como determinó Michel Foucault (2005 [1976]), y de esta manera me ahorraría discutir sobre este tema, dejando en manos del trabajo de Foucault la delicada respuesta. Pero dado que este trabajo se presenta como un estudio etnográfico, creo que es necesario abordar esta tarea para defender que la sexualidad es un hecho social que se ha construido en cada contexto cultural con patrones diferentes en función de los parámetros que cada cultura ha determinado.

El antropólogo Gilbert Herd (1992 [1984]) estudió las prácticas de lo que llamó homosexualidad ritual entre los sambianos de Papua Nueva Guinea, donde las relaciones entre personas del mismo sexo son generalizadas en las etapas de crecimiento del ciclo vital y donde se considera que el esperma constituye un principio necesario para el desarrollo, la cura y la fortaleza de los jóvenes. Para administrar el semen, los muchachos más jóvenes realizan felaciones a los varones de más edad no casados y así extraen la sustancia que consideran necesaria para convertirse en varones de su comunidad y posteriormente, cuando han crecido, estos suministrarán su semen a las nuevas generaciones. Godelier (1986 [1982]) también investigó este tipo de relaciones entre los baruya de Nueva Guinea, donde sostiene que se trataba de uno de los grandes secretos de los baruya. Para ellos, el niño es el producto del hombre, de su esperma, y al igual que en el caso de los sambia, el esperma se percibe como la vida, la fuerza y el alimento. Es por ello por lo que los baruya dan de beber esperma a las mujeres debilitadas por el parto, y consideran que el esperma es el fluido necesario para generar la leche materna con la que amamantan a sus hijos. Sin embargo, al igual que los sambia, los jóvenes baruya son alimentados con el esperma de los mayores. Esta ingestión se repite durante varios años con el fin de hacerlos crecer más grandes y fuertes que las

mujeres (*Ibíd.*, 70)¹. Según Godelier (*Ibíd.*, 71-72), los iniciados estaban obligados a aceptar el pene que se les ofrecía y así se establecía un circuito de esperma que determina que los donadores de esperma no son tomadores. Una especie de principio de intercambio de semen generalizado a partir de felaciones es lo que se percibe como aquello que da la vida a las siguientes generaciones de la comunidad.

El estudio sobre los sambianos y los baruya nos devuelve de nuevo a la pregunta de ¿qué es sexo?, pero también a otras: ¿estas prácticas rituales también son prácticas sexuales?, y si son prácticas sexuales, ¿porqué entre personas del mismo sexo? Entre los sambianos y baruyas, la felación no es percibida como una actividad sexual de la misma manera que lo sería en nuestra cultura. Allí, las felaciones entre jóvenes y adultos son un instrumento simbólico para el desarrollo de la persona hasta convertirse en varón, mientras que en nuestra cultura cuando dos hombres mantienen relaciones de sexo oral, su virilidad no es ensalzada sino debilitada. Las felaciones entre los sambianos no deben ser interpretadas de manera lineal como si se tratase de una “mamada”, ya que la felación en las culturas sambia y baruya no significa de la misma manera que lo hace la mamada en Occidente. No siempre una misma práctica sexual tiene los mismos significados en todas las culturas (Herdt, 1997; Herdt y Boxer, 2003; Cameron y Kulick, 2003). De hecho, en nuestra sociedad el acto de felación que se realiza ritualmente entre los sambianos y baruyas, se trataría de una actividad que probablemente suscitaría el interés de los servicios de protección de menores, quienes podrían considerar que este tipo de actividad entre los jóvenes se trata de un abuso sexual o de una práctica inadecuada para la edad de los muchachos.

Deberíamos, por lo tanto, discutir el uso de la noción de homosexualidad como si de un universal cultural se tratase. El propio Gilbert Herdt duda sobre la idoneidad de la utilización de este concepto para referirse a la actividad ritual de los sambianos, ya que su interacción ritual difiere “no solo en su forma simbólica. Sino también en su naturaleza profunda” de lo que en occidente se conoce como homosexualidad (Herdt y Boxer, 2003: 221). En este sentido, Herdt se pregunta en otro de sus trabajos:

1 Cabe puntualizar que esta práctica no se sigue realizando desde 1960, según Godelier, a causa de la llegada de los europeos (Godelier, 1986 [1982]: 70).

¿Cómo los antropólogos pueden describir los modos de vida de la gente que participa en relaciones homoeróticas sin el ideal de homosexualidad? Este es el constante problema para quien estudia una cultura con contextos y circunstancias que no tienen un equivalente en la concepción occidental. El observador occidental da por supuesto que alguien que tiene relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo es “homosexual”. Sin embargo existen culturas que a los ojos occidentales pueden ser consideradas como homosexuales, pero ellos no lo perciben así² (Herdt, 1997:4).

Asimismo, la antropóloga Deborah Elliston considera que el término homosexualidad no puede ser utilizado para describir el intercambio de semen en Melanesia, ya que “imputa un modelo sexual que se basa en las ideas occidentales sobre el género, el erotismo y la persona, que en última instancia oscurece el significado de estas prácticas en Melanesia” (Elliston, 1995: 849). En esta misma línea, la feminista Judith Halberstam (2008 [1998]) ha llamado *presentismo perverso* a los intentos de adopción de enfoques contemporáneos para dar sentido a las complejidades de otras épocas, aunque deberíamos añadir también las complejidades de otras culturas. Es decir, a pesar de que en los sambianos y los baruya hacen felaciones entre personas del mismo sexo no son homosexuales. Por lo tanto ser gay debería analizarse menos como una personalidad universal que como una escena social de la que se participa (Collins, 2009 [2005]: 335). La homosexualidad moderna que conocemos en Occidente no es tanto una relación de deseo, como una postura ontológica (Hocquenghem, 2009 [1972]).

Esta afirmación no resuelve la pregunta de ¿qué es la homosexualidad?, ni tampoco la de ¿qué es el sexo?. Pero a estas alturas del texto sí que es necesario acercarme a la propuesta de Michel Foucault (2005 [1976]) para defender que la homosexualidad, tal y como la conocemos hoy en día, se construye en Occidente como categoría propia a lo largo del siglo XIX. Foucault examina cómo la homosexualidad es el producto de un cambio relativamente reciente del discurso en torno a la sexualidad. El autor asegura que a lo largo del siglo XIX se produjo una transformación en la forma de entender el sexo no reproductivo en tanto que dejó de

2 Las traducciones de textos referidos en la bibliografía en otros idiomas son del autor de la tesis.

ser un pecado enmarcado hasta el momento en la categoría de sodomía (como la prostitución o la masturbación), y pasó a constituirse como categoría propia gracias a los nuevos discursos psiquiátricos y legales que pretendían racionalizar aquello que hasta el momento sólo se explicaba al amparo de lo divino. La homosexualidad como forma propia de sexualidad, y como la conocemos hoy en día, nace, por lo tanto, en el siglo XIX para ser entendida como una actividad patológica y criminal. Se construye un nuevo sujeto de inspección y se articula una nueva vía de control sobre la sexualidad, que ya no se basa tanto en el terror al infierno promovido por el cristianismo como por la descalificación de enfermo y criminal. Con este descubrimiento de Foucault, no podemos caer en el error de pensar que antes del siglo XIX no se producían interacciones sexuales entre personas del mismo sexo, sino que lo que Foucault trata de desvelar es que esas interacciones o esas formas de gozo sexual no estaban reguladas como hoy está lo que llamamos homosexualidad, ni tan siquiera la propia noción de sexo significaba de la manera que lo hace hoy. Es por ello por lo que aquello que en nuestros días percibimos como sexualidad es un producto de nuestra historia, del triunfo del discurso médico que consiguió, junto con los juristas, trasladar a la sociedad una nueva forma hegemónica de entender el sexo basada en la dualidad de “normal”/enfermo y legal/criminal. José Antonio Nieto sostiene que “un mismo comportamiento sexual, digamos la homosexualidad, puede ser modelo de comportamiento estereotipado y normalizado o modelo de comportamiento desviado, según se imbrique dicho comportamiento en un contexto social permisivo o represivo” (Nieto, 1989: 53). De manera que la diferencia entre lo normal y lo anormal no puede ser pensada como una diferencia neutral, sino que se trata de una diferencia valorativa, en tanto que una de ellas se presenta como modélica y la otra está cargada de descalificaciones y afrentas (*Ibíd.*, 52-53). Pensar que nuestro modo de gozo sexual es un universal cultural y, por lo tanto, considerar que lo que llamamos sexo no tiene una historia propia en cada sociedad, sólo puede ser visto como un ejercicio etnocentrismo que empaña las posibilidades de análisis de otras formas de vida sexual y que contribuye al mantenimiento de la hegemonía heterosexual.

Pero la homosexualidad no designa únicamente a una clase de individuos en función de sus preferencias o prácticas sexuales, sino que se trata de una noción que sirve como sujeción tanto del individuo como de la colectividad. Un gay está

siempre inscrito en un colectivo que le abarca antes incluso de pertenecer a él o en el que no sabe tan siquiera si desea permanecer (Eribon, 2001[1999]: 88). La noción moderna de homosexual es una categoría que se aplica a partir de la práctica sexual, pero sin embargo no a todas las prácticas sexuales se les aplica una categoría tan determinante como se hace con la de homosexual u otras expresiones sexuales minoritarias, nadie habla de la comunidad heterosexual como un grupo homogéneo que merece ser clasificado y tener identificado en todo momento. Sin embargo, cualquier hombre que tiene relaciones sexuales con otros hombres, o cualquier mujer que tiene relaciones sexuales con otras mujeres, pasa formar parte forzosamente de esta categoría. Tiene un carácter monolítico, como si el homosexual fuese homosexual y nada más que homosexual. Se trata de una categoría totalizadora que aglutina la existencia del sujeto en su práctica sexual. En las últimas décadas, además, la representación de la homosexualidad se ha construido entorno al imaginario de la fiesta, la promiscuidad y la diversión, lo cual ha dado un respiro a un buen número de homosexuales. Pero este nuevo imaginario genera al menos dos equívocos que merecen ser matizados.

En primer lugar, porque la experiencia vital de los homosexuales no se puede reducir únicamente a la fiesta, la promiscuidad y la diversión, sino que la mayoría de sus historias también cuentan con episodios de miedo, intentos de suicidio, silencio, ejercicios de exclusión, bulling, agresiones, etc. Muchos de nosotros sabemos lo que significa ser un niño maricón en un colegio o instituto. Por ello, reducir la experiencia homosexual a la fiesta invisibiliza los capítulos de angustia, zozobra y desesperación. Aceptar esta representación conlleva no hacer justicia de lo que la matriz heterosexual ha hecho de nosotros. El nuevo imaginario de la homosexualidad, y especialmente de los gays, deja sin saldar las cuentas con la sociedad heterosexista. Es por ello por lo que es imprescindible recomponer la organización social de la sexualidad en general y especialmente el de las sexualidades minoritarias para contribuir a la integración de todas las diversidades. Pero para ello, los grupos sexuales dominantes deberían perder los privilegios adquiridos asumiendo responsabilidades que vayan más allá de la tolerancia de las diferencias.

El segundo problema que se genera es el de la cuestión de clase. Este

imaginario de fiesta y diversión ha derivado en una nueva hegemonía (esta vez homosexual) en la que “ser gay” pasa en casi todos los casos por el consumo en bares, restaurantes, discotecas y centros vacacionales. Lo que provoca que una buena parte de hombres que tienen sexo con hombres únicamente puedan establecer relaciones sociales (y sexuales) en este tipo de escenarios. Sin embargo, no todos pueden pagar una copa, vestir la ropa de moda cada fin de semana o acceder a un crucero destinado al público gay. Esta realidad provoca que algunos homosexuales no encuentren un lugar de socialización que concilie tanto a su orientación sexual como a su situación económica y de clase. Bien es cierto que las nuevas vías de relación a través de chats y programas de geolocalización³ en los teléfonos móviles han facilitado el acceso a algunas de estas personas, pero todavía existen muchos hombres que no pueden acceder a ellos por lo que se ha llamado la brecha digital (Servon, 2002).

Por lo tanto, la sexualidad (y la homosexualidad) no pueden ser entendidas únicamente como un hecho natural o patológico. Además, “Si la felación tuviese un base hormonal, ¿puede ocurrir que en la cultura sambia estas hormonas sean activadas en todos los varones de edades comprendidas entre los 7 y los 18 años?” (Plummer, 1991: 158). Sugiero, tal y como defiende Anne Fausto-Sterling, que el catalogar a alguien como hombre o mujer, o incluso como heterosexual u homosexual, es una decisión social en la que el conocimiento científico puede asistirnos, pero en realidad es solo nuestra concepción de la sexualidad (la autora utiliza el concepto género), y no de la ciencia, la que puede definir nuestro sexo (Fausto-Sterling, 2006 [2000]). También Donna Haraway asegura que “es la ciencia natural la que define el lugar del ser humano en la naturaleza y en la historia y que provee los instrumentos de dominación del cuerpo y de la comunidad. Al construir la categoría naturaleza, las ciencias naturales imponen límites a la historia y a la formación personal” (Haraway, 1995 [1991]: 72). La propia Margaret Mead propuso en 1935 que las formas de vestir, el peinado, o la personalidad de lo que en nuestra sociedad llamamos masculino y femenino están débilmente unidos al sexo [entendiendo por sexo los rasgos biológicos], en realidad se trata de una asignación que corresponde de manera diferente en cada sociedad y época (Mead, 2006

3 Los programas de geolocalización para teléfonos móviles permiten detectar a otros usuarios conectados al mismo programa según la distancia entre los dos dispositivos móviles.

[1935]: 260). Es decir, “lo que comúnmente se llama sexualidad debería entenderse como un conjunto de experiencias construidas culturalmente, vividas y pensadas según una gran riqueza de códigos culturales” (Vendrell, 1999:20). En realidad poco tiene que ver la naturaleza con respecto a cuándo, dónde, con quién, con qué o por qué se practica el sexo (Tiefer, 1996 [1995]: 42).

La polémica sobre la distinción entre naturaleza y cultura en materia de sexualidad fue objeto de análisis de los estudios feministas a partir de la propuesta de Simone de Beauvoir, quien sugirió que lo que se entiende como mujer en nuestra sociedad es una construcción social gracias a su conocida frase: “No se nace mujer: se llega a serlo” (Beauvoir, 1999 [1949]: 207). Beauvoir sentó las bases en torno a los debates sobre la construcción social de la mujer en los años ulteriores que se centró en la relación entre sexo y género. La discusión feminista se embarcó así en el debate entre naturaleza y cultura junto con otros ámbitos de las ciencias sociales y supuso un nuevo campo de estudio para las académicas feministas (Soley-Beltran, 2009: 28). Sin embargo, estos debates no cuestionaban la naturaleza de la sexualidad, que se presentaba como un hecho dado sobre el que se adscribía una categoría cultural: la de género. Gayle Rubin fue quien cuestionó la naturaleza de la categoría sexo a partir de su trabajo de análisis de la teoría del intercambio de mujeres de Levi-Strauss para asegurar que es la sociedad quien transforma la sexualidad biológica en un producto humano (Rubin, 1986 [1975]). Estas transformaciones se articulan según lo que Rubin llamó un sistema de sexo/género. Para ella “un sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en el cual se satisfacen estas necesidades humanas transformadas” (*Ibid.*, 97). Es decir, a pesar de que el sexo es pensado como un órgano biológico, sólo adquiere relevancia mediante su significación cultural (Córdoba, 2005: 35), de manera que el conflicto ya no está únicamente en la construcción social del género a partir de un hecho biológico tal y como se planteaba hasta el momento, sino que eso que se consideraba dado, inalterable y natural pasa a ser cuestionado como producto social. Así pues, el género, el sexo y la sexualidad están contruidos socialmente. Para defender su propuesta, la autora saca a colación la división sexual del trabajo como un tabú que sirve para mantener la opresión de las mujeres. Y defiende que la división de sexos,

Lejos de ser una expresión de diferencias naturales, la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres de cualquiera que sea la versión local de rasgos “femeninos”, en las mujeres de la versión local de rasgos “masculinos”. La división de sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos: hombres y mujeres (Rubin, 1986 [1975]).

No cabe duda de que cuando Simone de Beauvoir afirmaba que “no se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 1999 [1949]: 207), estaba influida por el psicoanálisis, que era la corriente de pensamiento en boga del momento. El psicoanálisis desestabilizó las jerarquías binarias de hombre/mujer, homosexual/heterosexual y también amplió el ámbito de la sexualidad a todos los espacios de la vida humana (Vidarte, 2005). Freud creyó que el grado de civilización se organizaba en función de la capacidad de cada sociedad para reprimir sus deseos, y por lo tanto consideró que civilización y deseo eran elementos antagónicos. La represión sexual, según Freud, es la forma más elemental para la organización de la vida en sociedad (Freud, 1999 [1905]). A pesar de la fuerte influencia de la teoría psicoanalítica a lo largo de buena parte del siglo XX, a partir de los años setenta comenzaron a surgir algunas voces críticas, como la del mismo Michel Foucault, que rompió con esta tradición de pensamiento de la sexualidad y cuestionó la teoría psicoanalista al considerar que es el modo de pensamiento el que construye al sujeto y no al revés. Didier Eribon, quien ha escrito la biografía más popular de Michel Foucault (Eribon, 2004 [1989]), también se sumó a la crítica del psicoanálisis al defender que “en cuanto disciplina y en cuanto doctrina se limita a refrendar y ratificar la norma social, puesto que acepta como evidente que hay que explicar la homosexualidad, dar cuenta de ella a partir del punto de vista heterosexual (que por otra parte no se considera otro punto de vista, sino mirada neutra, no marcada, universal y racional)” (Eribon, 2004 [2001]: 238). Sin embargo la crítica más dura al psicoanálisis vino de la mano de Deleuze y Guattari (1973 [1972]). En su obra *El Antiedipo*, los autores cuestionan la idea de deseo como la carencia de algo y la represión como prueba de civilización. Defienden que el deseo en realidad es una forma de producción, una voluntad del poder. El deseo no es algo que se reprime, sino algo que se construye, que se crea para sostener la teoría

psicoanalítica. Deleuze y Guattari critican también otros aspectos fundamentales de la propuesta de Freud, como la interpretación del inconsciente, y aseguran que eso que se llama inconsciente forma parte de una puesta en escena, un teatro al servicio del proyecto edipizante. “En el frontón del gabinete está escrito: deja tus máquinas deseantes en la puerta, abandona tus máquinas huérfanas y célibes, tu magnetofón y tu bicicleta, entra y déjate edipizar” (*Ibíd.*, 61).

La manera en que vivimos la sexualidad y las relaciones sexuales es, por lo tanto, un producto social que se construye tanto por nuestra interpretación de la naturaleza sexual, como por el conjunto de normas morales, religiosas, médicas o económicas que dominan nuestra cultura. Entender la sexualidad como un acontecimiento natural y biológico es una estrategia para invisibilizar las relaciones de desigualdad que se articulan entorno al sexo (Stolke, 2000). Cuando se apela al sexo natural se hace en el sentido normativo, como si solo existiese una única forma de sexualidad sana, como si se tratase de un acontecimiento biológico presocial que se escapa de las manos de los humanos y donde estos no pueden tomar partido. La naturalización de las construcciones sociales permite mantener la autoridad científica en materia de sexualidad en la biomedicina. Pero, además, la naturalización de los hechos sociales no sólo ha servido para perpetrar todos los genocidios de la humanidad y buena parte de los crímenes más sangrientos, sino que también es un instrumento infalible para mantener la opresión sobre las mujeres y sobre grupos sexuales minoritarios.

Apelar a la “naturaleza” y reivindicar lo “natural” se encuentra entre las más poderosas reivindicaciones que podemos formular. Nos fijan en un mundo de solidez y aparentemente verdad, y nos ofrecen una afirmación de nuestro yo verdadero, el punto de referencia para nuestra resistencia ante lo corrupto. Desafortunadamente el significado de “naturaleza” no es transparente. Su verdad ha sido utilizada para justificar nuestra violencia y nuestra agresión innata [...] Al parecer, hay tantas naturalezas como valores opuestos (Weeks, 1993 [1985]: 108).

Si el sexo es una construcción social que se naturaliza para mantener las relaciones de opresión, el cuerpo toma un papel fundamental como instrumento

naturalizado necesario no solo para la vida sino también como espacio de interpretación social. El cuerpo es un escenario de discriminación, pero también de resistencia y contestación (Esteban, 2004: 46). Es decir, a pesar de que las producciones sociales insisten en el binomio hombre/mujer y la heterosexualidad obligatoria, algunos sujetos representan su género a través de un cuerpo no normativo o practican sexualidades no naturalizadas lo cual pone en cuestión el principio de naturalidad del sexo y también de la heterosexualidad. El cuerpo es un espacio que produce y es producido por significados sociales. (Butler, 2002 [1993]).

Veamos brevemente el caso de los hijras de la India para considerar otras alternativas corporales a las presentadas en Occidente como únicas, invariables y verdaderas. Tomaré para ello el trabajo de Serena Nanda sobre los hijras (Nanda 1990 y 2003). Aunque soy consciente de que el debate sobre los hijra es amplio y complejo, he creído conveniente hacer esta pequeña referencia que puede servir de ayuda para entender otras miradas posibles.⁴ En la India, el sistema sexual y de género está definido a partir del binomio hombre y mujer; cada uno de los cuerpos tiene unas tareas y comportamientos asignados dentro de la sociedad en función de su clasificación masculina o femenina. Sin embargo, la religión hindú cuenta con algunas figuras andróginas y hermafroditas entre su mitología que dan sentido positivo a la variedad de género, condiciones físicas y preferencias eróticas. Así, por ejemplo, el *Rig Veda*, un relato mítico hindú, considera que, antes de la creación, en el mundo había diferencias muy variadas incluso de sexo y género. Esta percepción y práctica de la diversidad se vio mermada, en parte, por la colonización británica que persiguió los comportamientos de los hijra e intentó acabar con ellos por su ruptura con las normas corporales occidentales. Los hijra son sujetos que veneran a *Bahucha Mata*, que representa una forma de la Diosa Madre y cumplen una función ritual en bodas y nacimientos, donde bailan, cantan y bendicen a la familia y al niño para que tenga una vida próspera y fértil, y tras esta actividad ritual la familia paga al hijra por haber hecho la bendición.

Los hijras se diferencian a sí mismos entre verdaderos y falsos, siendo los verdaderos aquellos que se han sometido a una operación ritual de extirpación de los genitales; momento que se representa con un renacer y a partir del cual se

⁴ Gayatri Reddy (2009 [2006]) ha publicado recientemente un brillante análisis sobre las relaciones sexuales y emocionales de los hijra que dan cuenta de las transformaciones que se están produciendo entre los hijra y sus maneras de concebir el sexo, el amor y el deseo.

convierten en vehículos del poder de la Diosa Madre. Y, por el contrario, los falsos son aquellos que no han pasado por la operación y, en buena medida, son considerados como impostores por aquellos que sí que lo han hecho.

Se considera que son varones incompletos, ya que son hombres que no pueden procrear y, normalmente, sus parejas sexuales son otros hombres. Visten con ropa de mujer, se ponen nombres femeninos, imitan a las mujeres en gestos, comportamientos y expresiones del lenguaje. Sin embargo, tampoco son considerados mujeres porque no pueden quedarse embarazados ni tienen órganos reproductores femeninos. Su representación social es muy variada ya que pueden ser objeto de burla, temor, respeto o desprecio. Pero, aunque los hijras tienen poder para bendecir, también lo tienen para maldecir, y lo hacen cuando no se les paga lo debido por sus servicios: pueden insultar a la familia, maldecirla con la pérdida de su virilidad y pueden incluso llegar a mostrar su entrepierna como acto de humillación y vergüenza hacia la familia que ha cometido la ofensa. No se trata de un grupo plenamente aceptado en la sociedad, ya que una buena parte de ellos vive de la limosna y la prostitución, motivo por el cual se les ha acusado de ser los transmisores del VIH en la India. Pero sería problemático considerar a los hijras como un tipo de transexualidad u homosexualidad, ya que los parámetros con los que operan no son los mismos que los que se utilizan en Occidente para estos conceptos. Tampoco se puede idealizar la realidad de los hijras simplemente para construir una cierta coherencia y universalidad de las necesidades políticas y sociales de los grupos sexuales minoritarios occidentales. Pero, en cualquier caso, el ejemplo de los hijras ilustra otras posibilidades de interpretación cultural diferentes al binomio hombre/mujer en el que se ha refugiado el sistema sexo/género occidental, lo que da cuenta de que nuestras concepciones de masculino y femenino no son otra cosa que presupuestos culturales propios de nuestro entorno. El caso de los hijras demuestra que otros sexos diferentes al masculinizado o feminizado pueden existir en otras culturas y además ser interpretados de una manera diferente que no tendría nada que ver con las ideas de patologización, criminalidad o pecado a las que se ha recurrido para construir la alteridad sexual en Occidente. Por lo tanto, el hecho de que existan únicamente dos cuerpos sexuados es una necesidad de nuestro orden social (Fausto-Sterling, 2006 [2000]), que tiene por objeto mantener la hegemonía de determinados cuerpos y conductas y para ello requiere

inevitablemente de un “otro” con cuya desaprobación tratar de mantener el imposible *status quo* sexual.

1.2. Desde una Antropología de la Sexualidad

La homosexualidad es una realidad conceptual que ha sido problemática para la antropología, ya que pone en duda si se trata de una condición local o universal de la cultura y la naturaleza (Herdt, 1992 [1984]). A pesar de que el hecho homosexual plantea una gran pregunta antropológica, las investigaciones sobre diversidad sexual en nuestro campo han sido las grandes ausentes durante décadas. No fue hasta los años sesenta del siglo XX cuando comenzaron a surgir tímidamente textos en antropología sobre estudios lésbicos, gays y trans. Fue gracias a un grupo de académicos de la época que se enfrentaron a la censura, y arriesgaron sus carreras para dar luz a una nueva manera de entender la diversidad sexual desde el punto de vista de la antropología (Weston, 1993: 339). Sonenschein abrió el debate sobre la necesidad de incorporar la homosexualidad en los estudios antropológicos, ya que consideraba que se trataba de una realidad que podía ser estudiada con el método etnográfico (Sonenschein, 1966). Poco después, ya en los setenta comenzaron a aparecer algunos trabajos sobre diversidad sexual como *Mother Camp* de Esther Newton (1979 [1972]), donde abordaba la cuestión de los hombres que hacían *performances* de mujer, el trabajo de Gilbert Herdt que investigó lo que llamó Homosexualidad ritual en Melanesia, (1992 [1984]) o el popular texto de Gayle Rubin donde presentó la construcción social del sexo (1986 [1975]). Sin embargo, no fue hasta los años noventa cuando creció el interés en la antropología por el estudio sobre la diversidad sexual y, a partir de este momento, las investigaciones sobre esta temática comenzaron a florecer en nuestra disciplina (Weston, 1993). Otros autores avalan este análisis histórico de Weston, como Fran Markowitz (2003) o Carole S. Vance, que asegura que a menudo la antropología “parece compartir la visión cultural prevaleciente de que la sexualidad no es un área totalmente legitimada para el estudio” (Vance, 2005: 15).

El Estado Español, no fue una excepción: Alberto Cardín fue el primer antropólogo en interesarse por la cuestión homosexual, y desde los años setenta,

publicó diferentes artículos y libros relativos a la cuestión gay como *Detrás por delante* en 1978 o *Guerreros, chamanes y travestis* (1989 [1984]), un breve repaso por usos de las sexualidades en diferentes culturas que todavía hoy debe ser utilizado como publicación de referencia. También editó junto con Armand Fluvià de libro *SIDA: ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?* (1985). José Antonio Nieto también centró su trabajo a finales de los ochenta en la cuestión de la diversidad sexual y publicó *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales* (1989). A principios de los noventa se publicó la primera monografía sobre estilo de vida gay en España de la mano de Oscar Guasch (1991) y un poco más tarde Begonya Enguix (1996) presentaba *Poder y deseo: la homosexualidad masculina en Valencia*. Pero, realmente, el crecimiento del interés por la diversidad sexual en el panorama antropológico del Estado Español se produce en el siglo XXI con la publicación de diversos trabajos que toman como punto de referencia las diferentes diversidades sexuales como *Transformación de la identidad gay en España* de Fernando Villaamil (2004), *Identidades lesbianas: discursos y prácticas* de Olga Viñuales (2006), *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica* de Norma Mejía (2006), *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia* de José Ignacio Pichardo (2009a), la reciente tesis doctoral de Julieta Vartabedia (2012) *Geografía travesti: cuerpos, sexualidades y migraciones de travestis brasileñas (Río de Janeiro – Barcelona)*, la de Fernando Lores (2012) *Deseo y peligro: anotaciones antropológicas a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales*, o la tesis de Silvia Donoso (2013) titulada *La familia lesboparental: ¿Reinvención de la familia?*.

Ante este panorama, José Antonio Nieto considera que se pueden establecer tres fases en la antropología de la sexualidad. Una primera, en la que la sexualidad está invisibilizada, soterrada y no forma parte de la vida, a la que llama erotofóbica. Una segunda etapa donde aparecen tímidamente algunas apreciaciones de distintos aspectos de la sexualidad y sus conductas pero, sin embargo, la reproducción sigue considerándose como el centro sexual, a la que llama erotoliminal. Y, finalmente, una fase que llama erotofilia, que es aquella en la que ya existen registros etnográficos relativos a la diversidad sexual (Nieto, 2003: 16-23).

A pesar de que la antropología de la sexualidad se expande en los años

ochenta, el trabajo de Malinowski de 1932 ya fue un estudio pionero en el que el autor prestó atención a la sexualidad en las islas Trobiand con la finalidad de “mostrar como un tema semejante al sexo solo puede tratarse dentro del marco institucional y a través de sus manifestaciones en otros aspectos de la cultura” (Malinowski, 1971 [1932]: 26). A pesar de que el autor no cuestiona la “naturalidad” del sexo de manera tajante y radical como posteriormente lo hizo Gayle Rubin (1986 [1975] y 1989 [1984]), apunta, ya en el primer tercio del siglo XX que el sexo “es más bien una fuerza sociológica o cultural que una relación carnal entre dos individuos” (Malinowski 1971 [1932], 45).

Sin embargo, Malinowski usa un concepto profundamente significado en nuestro contexto social para referirse a los actos sexuales que los trobiandeses desaprueban y traslada la noción de aberración a los actos de homosexualidad, bestialidad, exhibicionismo, erotismo oral y anal que se dan en las islas Trobiand. Malinowski acoge diferentes conductas sexuales bajo el mismo paraguas de la aberración y considera que entre los trobiandeses “las aberraciones sexuales son ridiculizadas y proporcionan material para numerosas anécdotas sarcásticas y cómicas” (*Ibid.*, 325) tal y como sucede en Occidente con las sexualidades no heterosexuales, es decir, presenta la homofobia como un universal cultural. Parece que a pesar de que el autor plantea el debate de la relación entre cultura y naturaleza y vislumbra los primeros problemas sobre la “naturalización” del sexo, a la hora de hablar sobre las formas de expresión sexual en otras culturas, no es capaz de superar sus propias convicciones sobre las sexualidades no heterosexuales, a las que sí que considera naturalmente aberrantes, y clasifica según sus propios patrones y valoraciones, que sin embargo atribuye como si fuesen clasificaciones de los trobiandeses, para presentar así el rechazo a las “aberraciones sexuales” como algo inevitable en cualquier cultura:

Los indígenas tienen razones precisas para demostrar que las aberraciones sexuales son malas: la sodomía por naturaleza repugnante de los excrementos; el exhibicionismo porque demuestra una falta reprobable de vergüenza y dignidad; las perversiones bucales a causa del sabor y del olor desagradables. Todas estas expresiones implican el segundo sentido de la palabra gaga: “Contra

natura, repugnante, indigno del ser humano sano”. Empleada en este último sentido implica una actitud tanto estética como moral, y la censura está dictada, más que por el sentimiento que suscita la transgresión de un mandato tradicional, porque burla una ley natural (Malinowski, 1971 [1932]: 333).

La obra de Margaret Mead también publicada en los años veinte del siglo XX no prestó tanta atención a las relaciones homosexuales, aunque la sexualidad estuvo muy presente en su trabajo. Describió las formas de negociación, acceso al sexo, matrimonio y adulterio entre los samoanos y consideró que entre los samoas “además del matrimonio formal solo hay dos tipos de relaciones sexuales que reciben un cabal reconocimiento: las relaciones entre jóvenes solteros -se incluye a los viudos- que sean aproximadamente de la misma edad, precedan al matrimonio o constituyan meramente una diversión pasajera, y el adulterio” (Mead, 1993 [1939] 97-98). Presenta a los samoas como una sociedad con gran actividad sexual sin apenas restricciones, describe las relaciones de adulterio como una actividad recurrente que no recibe sanción social a diferencia de lo que sucede en Occidente. No obstante, la obra de Margaret Mead ha sido sometida a muchas controversias, especialmente después de la publicación del libro de Derek Freeman (1983), quien cuestionó tanto la metodología como los hallazgos de Margaret Mead y negó el libertinaje sexual con el que Mead describía a los samoanos.

En cualquier caso, Kath Weston (1993: 340-341) asegura que tras esas décadas de ausencia de la sexualidad en la antropología (desde los años veinte hasta el último cuarto del siglo XX), una buena parte de los estudios sobre lesbianas y gays que se iniciaron en antropología se embarcaron en un proyecto que pretendía buscar pruebas de la existencia de gays y lesbianas en otras sociedades para promover otras políticas del sexo en Occidente. Pero cabe destacar que el inicio de los estudios gays, lésbicos y trans se produjeron solo en un momento de avances intelectuales que permitieron la obertura de este objeto de estudio. Antes de que los etnógrafos pudieran dibujar un nuevo mapa mundial de las sexualidades no-heterosexuales, fue necesario que la homosexualidad se convirtiese en un objeto legítimo de investigación antropológica a partir de su conceptualización como construcción social (*Ibíd.*, 341).

Durante mucho tiempo, la antropología ha aceptado que la sexualidad pertenece al ámbito de lo privado y lo individual, pero ¿por qué es más privada la sexualidad que otras actividades sociales? (Nieto, 1993), ¿Cómo se determina qué es “lo privado”? Si el acto sexual fuese una actividad privada, no estaría sometido a tantos controles y ejercicios de supervisión. El sexo no es un acontecimiento privado, sino una actividad profundamente social que cada individuo se ve obligado a hacer pública de una manera u otra, ya que se trata de una actividad a partir de la cual se determina la aceptabilidad o el rechazo social. Si el sexo es privado, ¿por qué existe esa insistencia en que la homosexualidad se haga pública?. En sacar a trancas y barrancas del armario a cualquier sujeto sobre el que se tenga sospecha de su orientación sexual. ¿Por qué se insiste en que cada homosexual diga cuál es su verdadera sexualidad?. A pesar de que el acto sexual podría ser en sí mismo un acto privado o, mejor dicho, sin espectadores aparentes, son indiscutibles sus implicaciones sociales. Es decir, tal y como defienden Berland y Warner (1998: 553), aunque las relaciones sexuales se consideran íntimas y privadas están mediadas públicamente. Pero, a pesar de que la sexualidad es eminentemente social, la antropología ha renunciado durante muchos años a entrometerse en las actividades sexuales de las comunidades que estudiaba (Guasch, 1996: 145). Una especie de consenso colectivo ha hecho que se tratase la vida sexual de las culturas que estudiamos como algo con lo que no debemos comprometernos, la mayoría de los antropólogos dispuestos a conocer una nueva realidad se ha mantenido al margen de la vida sexual so pena de aniquilar su trayectoria profesional. Sin embargo, la mirada etnográfica puede ser una buena herramienta para contribuir a ampliar el conocimiento sobre la sexualidad, pero también sobre la sociedad en general porque “pudiera decirse que los conceptos de sexualidad y sociedad, si no son intercambiables, corren en paralelo y se expresan en paralelo” (Nieto, 2003: 19). Es necesario que la disciplina aborde la naturaleza social del sexo a pesar de las incógnitas a las que nos pudiera conducir esta tarea. Se trata de un ejercicio con el que la antropología se debe responsabilizar, aun siendo conscientes de las incoherencias que se pudieran desencadenar, porque, al fin y al cabo, a pesar de que las hegemonías se muestran ordenadas y lógicas, entrañan un conjunto de estrategias contradictorias y dispersas para el automantenimiento y la reproducción (Berland y Warner, 1998: 553). La sexualidad es una forma de socialización, sobre la

que constantemente se construyen discursos, renunciar a su investigación y análisis significa abandonar un campo que es eminentemente cultural. Abdicar de la investigación social en materia de sexualidad no evita que se sigan produciendo significados discursivos, sino que permite que sean otras ciencias, como la biomedicina, las que se apropien de las explicaciones del sexo.

Pero el problema que presenta la sexualidad no solo es relativo al objeto de estudio, sino también a la mirada etnográfica. Dado que no existe una sola sexualidad universal y ahistórica, la antropología debe dar cuenta de esta realidad y analizar la sexualidad desde la diversidad de prácticas que implica. Hay que dar a todas las sexualidades la misma comprensión intelectual, el mismo tratamiento teórico y la misma sensibilidad epistemológica que damos a la heterosexualidad (Nieto, 1993: 37). Las aportaciones que la antropología puede hacer al estudio de la sexualidad no pasan necesariamente por la búsqueda de universales culturales, sino por mostrar las diferentes expresiones sexuales, superando la mirada que parte de la matriz heterosexual y que se ha instaurado en el propio discurso de la disciplina. El estudio de la sexualidad es también, al fin y al cabo, el estudio de la cultura, y por lo tanto es necesario poner algunos límites que nos permitan hacer el concepto de cultura epistemológicamente operativo. Pero el problema es que estos límites no son inamovibles y cada objeto etnográfico dispone de unos diferentes (Salazar, 2005: 23). Por lo tanto, para comprender la sexualidad como hecho social es imprescindible que el antropólogo sea capaz de interpretarla en el contexto cultural en el que se desarrolla y que pueda superar el *imperialismo cognitivo*⁵ que envuelve la sexualidad. La sexualidad solo se convierte en objeto de análisis operativo cuando tomamos conciencia del conjunto de intersecciones en las que opera.

No pretendo reabrir el debate sobre la autoridad etnográfica, pero el hecho de que existan investigadores que también pertenecen a minorías sexuales estigmatizadas es un elemento que mediatiza las investigaciones. De la misma manera que, como señala Kenyatta (1938), no es lo mismo un africano que hace etnografía sobre África, que un europeo haciendo trabajo en este mismo contexto. Tampoco es lo mismo que sea un maricón quien investiga a otros maricones, que un heterosexual en este escenario. No se trata de reclamar una autoridad de origen, que en este caso no sería tanto territorial como experiencial, sino de advertir de la

5 Concepto tomado de Carles Salazar (2005:14)

diferencia de miradas sobre un trabajo etnográfico de estas características. No es lo mismo cuando la investigación se lleva a cabo con unos ojos, llamémosles perversos, que con una mirada “normalizada”. De alguna manera, la antropología “hecha en casa” no se reduce al contexto territorial, sino que también recoge, por ejemplo, aspectos relacionados con las experiencias socio-sexuales del antropólogo. El investigador puede convertirse en “nativo” cuando el tema de investigación está relacionado con cuestiones de sexualidades excluidas, lo que le permite acercarse mejor a la mirada del objeto de estudio. Aunque, como cualquier otro científico, debe alejarse de los prejuicios y ser capaz de organizar y gestionar sus “subjetividades”. De ningún modo un trabajo etnográfico puede situar al antropólogo al margen de los acontecimientos que suceden a su alrededor. Cuando los antropólogos, durante décadas, no se han pronunciado sobre cuestiones sexuales no han adoptado un rol neutro, ya que el silencio también es una posición. No manifestarse acerca de los acontecimientos sexuales implica asumir la naturalización del sexo que se propone desde Occidente, que pasa indiscutiblemente por la matriz heterosexual.

La etnografía de las minorías sexuales no es el estudio del “otro” para muchos de nosotros: la experiencia homosexual no es un acontecimiento “exótico” para una buena parte de los antropólogos que se dedican al estudio de las minorías sexuales, sino una práctica cotidiana y es por ello por lo que nuestras experiencias vitales se ven inevitablemente inmiscuidas en el trabajo de campo.

Este planteamiento de sexualización del trabajo de campo puede llevar a dos equivocaciones que se deben aclarar. La primera es pensar que se propone un acto de censura hacia cualquier antropólogo heterosexual para investigar sobre las otras identidades o prácticas sexuales, pero ningún investigador puede tener la “patente” de un hecho social. Y la segunda equivocación es hacer una lectura inversa del tipo “los antropólogos homosexuales no pueden hacer trabajo de campo sobre terreno heterosexual”. Pero este segundo error queda inhabilitado cuando pensamos que en nuestra cultura el paradigma de la heterosexualidad es un elemento clave para la organización y aceptación social, de manera que para poder integrarse en el grupo, a lo largo de su experiencia vivida, las personas no-heterosexuales hemos sido socializadas como tales y hemos aprendido, como diría Goffman, a corregir aquello que se considera objeto de diferencia (Goffman, E. 2003 [1963]). Por lo tanto,

podemos comprender y mirar como si de un heterosexual se tratara. Si hablásemos de idiomas, podríamos decir, que los no-heterosexuales, somos personas bilingües. Que podemos hablar tanto el idioma perverso, como el normal (Vidarte, 2007). Todo maricón o bollera sabe cómo esconder su pluma y “pasar” como heterosexual cuando el contexto así lo exige.

1.3. El antropólogo como sujeto erótico y de deseo

A diferencia de lo que creen otros autores (Markowitz, 2003; Nieto, 2003; Vance, 2005; Weston, 1993), Don Kulick (2005) considera que la sexualidad no es nueva para la antropología, ya que la antropología siempre ha tenido que confrontar la sexualidad de la población que estudia. Para apoyar este argumento, recurre al trabajo de Malinowski sobre la vida sexual de los salvajes (2002 [1932]) y al libro *Adolescencia, sexo y cultura* de Margaret Mead (1993 [1939]) como pioneros en el estudio de la sexualidad. Pero lo que preocupa a Kulick no es la ausencia del estudio de la sexualidad, sino que considera que lo que ha estado invisible en la investigación etnográfica ha sido la sexualidad del antropólogo (2005: 3-4).

Según Kulick (2005), existen diferentes motivos para esta ausencia. El principal está relacionado con que la antropología se ha conformado como una ciencia que estudia a las otras personas y, por lo tanto, la experiencia del antropólogo debería quedar fuera del relato etnográfico. Sin embargo, este hecho se ha discutido ampliamente a partir del trabajo de Clifford Geertz (1989), en el que aborda la autoridad etnográfica del antropólogo como autor. Tras los debates que suscitó el texto de Geertz, en antropología se acepta que el antropólogo siempre está presente en el resultado de su trabajo de investigación. Aunque parece ser que, en materia de sexualidad, esta presencia queda en entredicho y continúa escasamente representada en los relatos etnográficos.

En segundo lugar, Kulick considera que, desde la antropología, se han despreciado las narrativas personales y, especialmente, aquellas que tienen que ver con tabúes culturales como el sexo. Es necesario recalcar que la manera de percibir nuestro sexo también determina la manera de percibir el sexo de los otros. Y, finalmente, el sexo de los antropólogos se ha mantenido al margen del análisis

etnográfico por el mito de la objetividad científica (Kulick, 2005), como si el sexo contaminase todo aquello con lo que se ve envuelto (ver Douglas, 1973 [1966]), como si donde hubiera sexo no pudiera haber razón.

Si el sexo es un hecho cultural, debe ser también un recurso etnográfico que permita al antropólogo conocer una realidad social concreta. El sexo puede ser una manera de entender al otro. De hecho, la abstinencia sexual en determinados contextos podría ser un problema, ya que las personas que pretendemos investigar podrían quedar desconcertadas y no entender la decisión voluntaria de renunciar a las experiencias sexuales (Dubisch, 2005). La negación del sexo en el trabajo de campo es un elemento que no se discute, sino que se asume como obvio (*Ibíd.*). Fran Markowitz (2003: 80) defiende que “una vez establecido que el comportamiento sexual es parte del repertorio cultural de todo grupo humano, tiene mucho sentido teórico para los antropólogos experimentar prácticas sexuales nativas como parte de su planteamiento holístico para adquirir conocimiento a través de la observación participante”. De hecho, Marcel Mauss (2006) se refiere a la etnografía intensiva como un tipo de observación en profundidad, completa y tan detallada como sea posible en la que no se debe omitir nada. Estoy convencido de que dentro de este “nada” podríamos incluir las relaciones sexuales. Así, por ejemplo, en el estudio del sexo anónimo, el hecho de que el antropólogo mantenga relaciones sexuales con sus informantes no tiene porque ser visto como un problema ético, más bien es una necesidad del objeto de estudio. Jill Dubisch (2005) asegura que el hecho de no tener relaciones sexuales con los otros también tiene que ver con una jerarquía en la que el antropólogo ve a la gente que investiga como parejas sexuales inadecuadas. Esta afirmación tiene sentido si pensamos que, entre nuestros espacios habituales de investigación, acostumbran a encontrarse campos relacionados en muchas ocasiones con la marginalidad social, pobreza, diferencia étnica, etc. Pero también, por otro lado, según nuestro propio patrón cultural, otorgamos al sexo un vínculo especial que debería tender hacia estrechar lazos sociales para el futuro. Es decir, pensamos en el sexo como el punto de partida, un modo de relación social que conduce fundamentalmente a la relación de pareja. De acuerdo con este ordenamiento cultural que los antropólogos occidentales comparten con la cultura en la que se han socializado, el sexo con el otro podría unir simbólicamente al antropólogo con su objeto de estudio hasta romper la barrera de investigador e

investigado. Sin embargo, este no es un problema del acto sexual en sí mismo, sino de la incapacidad del investigador para situarse como observador y entender el carácter cultural de las relaciones sexuales. Es decir, la ausencia de sexo en el trabajo de campo más que una estrategia para garantizar la ética y la objetividad científica es una herramienta para que el antropólogo no vea comprometida su propia noción de sexualidad ni la jerarquía que se asocia alrededor del sexo.

Son diversas las críticas al hecho de que el antropólogo tenga experiencias sexuales en su trabajo de campo por motivos éticos (ver Abramson, 1993; Probyn, 1993; Wade, 1993; Whitehead, 1986). Incluso hay autores que, además del deber ético, defienden que la abstinencia sexual es la vía para mantener la identidad del antropólogo durante el trabajo de campo: “Un antropólogo que se impone a sí mismo la abstinencia contribuye a preservar su propia identidad.[...]. El celibato no es otra cosa que una garantía del sentido de identidad” (Wengle, 1988: 25). Pero si mantenemos el sexo alejado del trabajo de campo, perdemos un conocimiento que podría ser revelador para entender una forma esencial de relación social. La ética del trabajo de campo no pasa necesariamente por la abstinencia sexual como norma, porque el antropólogo no conoce enteramente cómo se significa el sexo en el grupo que estudia ni su función en el contexto social si no se integra en este tipo de relaciones. La ética del trabajo de campo es más bien un abordaje cultural que parte del respeto por el otro sin invasiones ni jerarquías.

El propio Malinowski relata sus pasiones durante su trabajo de campo en la publicación de sus diarios *post mortem*, donde, a pesar de su postura en los trabajos publicados en vida con respecto a las aberraciones sexuales, en sus diarios hace referencia a sus sueños homoeróticos: “Hoy lunes, 20 de septiembre de 1914 tuve un extraño sueño homosexual con mi propio doble como pareja. Extrañas sensaciones homoeróticas; la impresión de ir a besar una boca como la mía, un cuello torneado como el mío, una frente idéntica a la mía” (Malinowski, 1989: 41). Esta publicación fue objeto de un gran debate y motivo de vergüenza para quienes habían modelado su trabajo sobre la ejemplaridad de Malinowski. Algunos, tras la publicación de los diarios, desautorizaron toda la obra del maestro y otros separaron las bajas pasiones de Malinowski durante su trabajo de campo de su obra etnográfica, y las consideraron irrelevantes (Cardin, 1989). Pero, en cualquier caso,

Malinowski pone sobre la mesa una realidad de que el antropólogo es un sujeto con su propio bagaje sexual y que su presencia en el campo también puede estar plagada de interacciones sexuales.

Las críticas al sexo en el trabajo de campo se centran en las consecuencias de un trabajo de campo sexualmente activo, pero ¿cuáles son las consecuencias de un trabajo de campo sin sexo?. La abstinencia sexual en el trabajo de campo del antropólogo no debería ser un axioma metodológico sino un hecho que el antropólogo debe resolver en función de las características de su investigación. En cualquier caso, aunque el antropólogo elija la abstinencia, éste no deja de ser un sujeto sexuado a los ojos de sus informantes y por ello no evita la generación de deseos. El antropólogo puede no tener sexo con las personas que investiga, pero no puede “des-sexualizarse” cuando entra en el campo de investigación. En el caso de esta investigación, las relaciones sexuales que he mantenido con mis informantes han sido cruciales para entender el funcionamiento de las zonas de intercambio sexual anónimo y profundizar en la negociación y el acceso al sexo en espacios públicos. Sin una interacción sexual con los informantes, no hubiera accedido a buena parte del material etnográfico que presento.

Pero, además, el sexo del antropólogo no sólo está en el campo, sino también en la escritura etnográfica. Manda Cesara (1982) fue la primera antropóloga que habló de sus relaciones en el trabajo de campo en África y problematizó la abstinencia sexual en antropología. La autora reflexiona sobre sus experiencias y las repercusiones para la investigación del hecho de mantener o no relaciones sexuales en el trabajo de campo. Elspeth Probyn (1993), por su parte, postula por una antropología asexuada, y critica especialmente como los análisis de uno mismo se han desplegado en los textos etnográficos. Sin embargo, Mari Luz Esteban (2004:69) subraya que los relatos autoetnográficos cuentan con la misma dosis de parcialidad que el resto de relatos etnográficos y que, además, son privilegiados e imprescindibles. Cuando la sexualidad del antropólogo no se aborda, no significa que no esté presente o que no exista, sino que se asume la subjetividad masculina y heterosexual de la etnografía, independientemente del sexo del narrador. Para Esther Newton (1993:4) mantener el sexo fuera del relato etnográfico significa ocultar las condiciones que hacen posible un discurso unidireccional y asegura que,

al no problematizar su propia sexualidad en los textos, el antropólogo convierte el sexo masculino y heterosexual en algo dado culturalmente y en una categoría sin marcas.

1.4. La Antropología en el sexo anónimo

El sociólogo Laud Humphreys fue el primer investigador en aproximarse a la práctica del sexo anónimo a través de un enfoque etnográfico. En 1970 publicó la primera monografía sobre encuentros sexuales anónimos entre hombres en Estados Unidos titulada *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*. El autor presentó un trabajo que tuvo un gran impacto por dos motivos fundamentalmente. Por un lado, por la innovación y relevancia de un tema que no había sido tratado todavía en ciencias sociales; pero, sobre todo, fue un trabajo que suscitó el debate en torno a la ética de los investigadores sociales y su acercamiento al objeto de estudio. Estas reflexiones llevaron a la revista *Internacional Journal of Sociology and Social Policy* a publicar un monográfico en 2004 en el que se analizaba el trabajo de Laud Humphreys y donde algunos de los autores se mostraron especialmente críticos con la metodología desarrollada por el sociólogo (ver Schacht, 2004). También Jamie S. Frankis y Paul Flowers manifestaron con dureza sus críticas a Humphreys en su revisión sobre las investigaciones vinculadas al sexo anónimo en el *Journal of Homosexuality* (Frankis y Flowers, 2009):

Es importante reconocer que el trabajo infame de Humphreys causó indignación metodológica en general, ya que utilizó los datos de cruising para ir a los domicilios de los hombres y entrevistarles con el pretexto de realizar un estudio social de la salud, hizo caso omiso a las convenciones del consentimiento informado y, posteriormente, sin respetar el anonimato, varios participantes pudieron ser identificados en sus puestos de trabajo (Frankis y Flowers, 2009: 868).

A pesar de las diferentes críticas al libro de Humphreys, cabe destacar que el autor trató de mostrarse objetivo en su escritura y análisis de los encuentros sexuales en los baños de los parques. Pero, sin embargo, su trabajo se impregna

por la ideología sexual de la época y se apropia de un lenguaje que todavía estaba marcado por el discurso de la desviación. Humphreys presentó una investigación basada en la observación y entrevistas a participantes, donde se reconocía a sí mismo como espectador de una “conducta desviada encubierta” y testigo de un acto delictivo (Humphreys, 1975 [1970]: 16). Sin embargo, a pesar de que esta postura hoy pueda parecer profundamente sesgada, es indiscutible que su trabajo comienza a vislumbrar algunos de los problemas que genera la constitución de las categorías e identidades a partir de las prácticas sexuales y es por ello por lo que aseguraba que su investigación “no es un estudio sobre homosexuales, sino de los participantes de actos homosexuales” (*Ibid.*, 18), haciendo por lo tanto una distinción entre identidad y práctica sexual. En cualquier caso, y a pesar de la controversia, el trabajo de Humphreys se ha convertido en un clásico en el estudio de los encuentros anónimos entre hombres y es pionero en el análisis del funcionamiento y organización de las zonas de intercambio sexual. Sienta las bases del estudio de las normas que regulan la práctica del cruising e identifica las primeras demandas de los participantes: rapidez, secreto, maximización del beneficio y silencio.

Por otro lado, Humphreys es consciente de las consecuencias que puede tener para los participantes de las zonas de cruising el hecho de ser descubiertos realizando este tipo de prácticas y también da cuenta del acoso policial que sufren los usuarios de las zonas de cruising.

En Ohio, el departamento de policía llegó a utilizar la tecnología incorporando cámaras detrás del espejo del baño y grabando lo que sucedía dentro. En dos semanas, grabaron sesenta y cinco encuentros [...] Desde que se publicó lo sucedido en el periódico policial *Law and Order* en 1963, estas prácticas comenzaron a extenderse. El FBI reimprimió el artículo para distribuirlo a todos los departamentos de la policía del país (*Ibid.*, 84-85).

Más adelante, se interesó por esta cuestión Meredith Ponte (1974) quien centró su atención en un aparcamiento de coches del sur de California. En esta ocasión, el autor asegura que se sintió “incómodo de ver por primera vez los encuentros anónimos, que esta sensación de incomodidad la podría compartir como heterosexual con otros “normales”, pero que como sociólogo encontraba una

oportunidad para observar de primera mano un hecho ilegal” (Ponte, 1974: 8).

También Richard R. Troiden (1974) se sintió atraído por el estudio de los encuentros sexuales anónimos entre hombres en las zonas de descanso de las autopistas en los años setenta. Al igual que sus compañeros predecesores, su discurso está determinado por una manera sancionadora de mirar la actividad. “Las zonas de descanso proporcionan el espacio para dos tipos de actividades: respetables y desviadas”, asegura (Troiden, 1974: 211). Y más adelante continúa “Yo era muy consciente del hecho de que había elegido voluntariamente convertirme en testigo de una actividad criminal y, como observador, tal vez incluso en cómplice” (*Ibid.*, 216).

La irrupción del VIH marcó una nueva dirección en los estudios de la práctica del sexo anónimo. A partir del descubrimiento de la enfermedad, las investigaciones tenían como objetivo prioritario poder orientar mejor los programas de prevención, ya que los participantes de las zonas de cruising tenían unas particularidades propias diferentes a las de la población gay que frecuenta los espacios comerciales. No se podían establecer estrategias de intervención en salud para usuarios de las zonas de cruising de la misma manera que se hacía con la población gay (Frankis y Flowers, 2009: 870). Entre las investigaciones posteriores a la epidemia, se pueden destacar los trabajos de Huber y Kleinplatz (2002), quienes investigan la cuestión de la identidad sexual de las personas que participan en la actividad del cruising para estudiar por qué los hombres que tienen sexo con otros hombres y se identifican como heterosexuales tienden a tener menos interés en las prácticas de sexo seguro. Douglas y Tewksbury (2008) analizan los patrones de comunicación verbal y no-verbal en las zonas de intercambio sexual anónimo. Michael Reece y Brian Bodge (2004) ponen su atención en el estudio el impacto para la salud del intercambio sexual anónimo en el entorno estudiantil. Paul Flowers, Graham Hart y Claire Marriott (1999) analizan la cuestión de la salud sexual y la percepción de los riesgos entre los hombres que participan en las zonas de intercambio sexual anónimo. En 1999, el antropólogo William Leap editó un libro titulado *Public Sex, Gay Space*: en él se compilan un buen número de artículos donde se analiza en profundidad la cuestión del intercambio sexual anónimo desde diferentes contextos sociales y culturales. Otros ejemplos de aproximaciones al sexo anónimo son Camilo

Albuquerque de Braz (2008) que investigó las relaciones homosexuales entre hombres en los clubs de hombres, y Laurent Gaissad (2006) que presentó su tesis doctoral en relación a los encuentros entre hombres en el sur de Francia.

En el Estado Español, las investigaciones sobre el intercambio sexual anónimo llegaron mucho más tarde. España había vivido una dictadura que impedía cualquier investigación rigurosa sobre cuestiones sexuales que escapasen de la lógica que imponía el régimen dictatorial, una lógica que venía determinada por discursos cargados de moral cristiana, culpa y castigo. Algunos antropólogos se han interesado por esta temática a partir de los años noventa, como Oscar Guasch (1991) que analizó fundamentalmente por los encuentros y formas de socialización gays (1991), o Fernando Villaamil y María Isabel Jociles (2008 y 2011) quienes han centrado sus trabajos en cuestiones relacionadas con el intercambio sexual y el estudio de las enfermedades de transmisión sexual. Finalmente, Fernando Lores (2012), también antropólogo, ha presentado su tesis doctoral donde utiliza cuestión del intercambio sexual anónimo como uno de los elementos de análisis vinculado al ámbito de la salud sexual.

La mayor parte de estos trabajos sobre intercambio sexual anónimo en España, al igual que sucedió en Estados Unidos, han partido de la necesidad y urgencia de realizar otros acercamientos a un colectivo especialmente afectado por la expansión y estigmatización del VIH a partir de los años ochenta. El desconcierto social que supuso la pandemia obligó a los científicos sociales a preguntarse acerca de los aspectos sociales y culturales de la enfermedad y sus implicaciones para la atención a la salud sexual. Sin embargo, el intercambio sexual anónimo entre hombres también puede ser abordado para conocer otros elementos que no tienen únicamente que ver con cuestiones de prevención de enfermedades de transmisión sexual. El análisis de esta práctica nos puede ayudar responder, al menos en parte, a las relaciones entre cultura, sexualidad y exclusión.

La práctica del cruising no se puede explicar únicamente a partir del estigma que la sociedad occidental ha cargado sobre los homosexuales (ver Kirk y Madsen, 1989). Aunque es evidente que la construcción social de las personas homosexuales como alteridad sexual ha sido un factor determinante para el desarrollo de la práctica del sexo anónimo entre hombres, este no es el único motivo de su existencia, ya que

los controles sobre la sexualidad no están solo ceñidos al objeto de deseo, sino también a las formas legítimas de sexualidad. Es decir, la práctica del cruising no solo se pone en cuestión por tratarse de relaciones sexuales entre hombres, sino también por la promiscuidad y por la ruptura del consenso de exclusividad sexual que domina nuestro orden social. ¿Qué nos hace pensar que la aceptación social de la homosexualidad haría desaparecer la práctica de cruising? Creo que no nos hallamos en condiciones de hacer pronósticos sociales sobre lo que sucedería en el supuesto de la aceptación de la homosexualidad, ya que por el momento se trata únicamente de una ficción sobre la que solo podemos especular posibles consecuencias pero de las que desconocemos su alcance y impacto. Los datos estadísticos revelan una mayor aceptación de la población homosexual entre los jóvenes españoles⁶. Sin embargo, a pesar de la aprobación de la diversidad sexual de casi el 80% de los jóvenes españoles (según datos del CIS), la estructura social se articula igualmente a partir del paradigma de la heterosexualidad. Es decir, la homosexualidad únicamente podría ser aceptada a partir de la reconfiguración de las categorías sexuales que ordenan nuestra sociedad y no de una netosexualización que traslada la aceptación social de la diversidad a un acontecimiento estético.

La aceptación sin más de la diferencia sexual implica un mantenimiento de la alteridad, es decir, reconocer que existe un “otro” diferente con condiciones particulares pero inferiores. Entiendo que la tolerancia, por lo tanto, es una concesión de la sociedad heterosexista y no una conquista homosexual, ya que no implica necesariamente un cambio de paradigma sexual y los grupos sociales en conflicto mantienen su situación de desigualdad. Pero, además, no todas las homosexualidades son aceptadas en el nuevo marco tolerante, sino que la aceptación sin cambio de paradigma sexual implica que solo a aquellas sexualidades más próximas a las posturas hegemónicas encuentran un nuevo lugar social en las parejas estables, monógamas, con capital económico y cultural, etc. Es por ello por lo que creo que es necesario problematizar el paradigma sexual en su conjunto, ser conscientes de una vez por todas de que no es posible la liberación gay sin la de las prostitutas, lesbianas, transexuales, u otras categorías sexuales

⁶ Ver informe sobre actitudes de la juventud ante la diversidad sexual elaborado por el Centro de investigaciones Sociológicas en noviembre de 2010.

subalternas.

Sería un error creer que la desigualdad está únicamente determinada por el objeto de deseo. Bien es cierto que las relaciones sexuales entre hombres son estigmatizadas por la ruptura del mandato heterosexual y que cualquier hombre que desea a otro hombre puede sufrir la homofobia, independientemente de la capa social en la que se encuentre. Sin embargo, difícilmente podemos discutir que a pesar de tratarse de hombres que desean a otros hombres, sea lo mismo ser blanco, occidental, joven, profesional y con recursos económicos que inmigrante, sin papeles, sin dinero y con el VIH. El análisis sobre la diversidad sexual, no solo debe centrar nuestra atención en las prácticas sexuales de las personas y las identidades que se generan de estas, sino también en el capital económico y cultural de los sujetos implicados en las mismas (Bourdieu, 2008 [1980]). Un acercamiento a la diversidad sexual que no tenga en cuenta las diferentes realidades sociales en las que operan los actores es incapaz de explicar la sexualidad como hecho cultural. No podemos analizar las cuestiones sociales de la sexualidad al margen del contexto económico en el que se desarrolla. Es por ello por lo que en este trabajo trato hacer un acercamiento al objeto de estudio a partir una mirada interseccional (ver Andersen y Hill Collins, 2004; Crenshaw, 2012 [1991] y Platero, 2012), es decir, teniendo en consideración las diferentes desigualdades que se cruzan en la composición del sujeto sexualmente minoritario, ya que “la comparación de los diferentes ejes de opresión es una tarea crucial, no con el objetivo de hacer una clasificación de opresiones, sino porque es probable que cada opresión guarde una relación excepcionalmente indicativa con ciertos nudos característicos de la organización cultural” (Sedwick, 1998 [1990]: 48). Para estudiar la sexualidad debemos de tener en cuenta, por lo tanto, que somos cuerpos situados (Haraway, 1995), que ocupamos diferentes lugares en la esfera social, y que “no todas las expresiones de la sexualidad y de la identidad sexual o de género comparten necesariamente el mismo lugar de transgresión” (Platero, 2012: 19). Al fin y al cabo, cada persona o grupo es mucho más que una categoría sexual, ya que forma parte de un conjunto de relaciones que le asignan un lugar social variable en función de sus atributos. Así, en el análisis de la práctica del cruising no solo debemos centrar nuestra atención en la actividad sexual, en el espacio o en la negociación, sino que en el estudio de esta actividad es inevitable también tener en consideración las

cuestiones de origen, etnia y clase para explicar las diferencias, transformaciones y matices de las zonas de intercambio sexual anónimo.

1.5. Consideraciones metodológicas

La etnografía es el resultado de un ejercicio de aproximación a una realidad social y cultural concreta. Es una representación escrita de la cultura. Y, aunque muchas de las ciencias sociales han recurrido a la etnografía como instrumento para canalizar sus investigaciones, para la antropología es una pieza clave que dota de sentido a nuestra disciplina, y a partir de la cual se articulan las teorías que nos ayudan a entender el mundo desde su compleja diversidad. Pero la cultura en tanto que objeto de análisis etnográfico no es un elemento que permanece inalterable a la espera del antropólogo que la estudie. No se trata de algo transparente que se pueda ver a simple vista. No es un espacio homogéneo que se muestra abierto a su conocimiento (Jenkins, 1994). En realidad, solo se puede conocer el mundo social a partir de una relación empírica, históricamente situada y fechada (Bourdieu, 1992 [1994]: 12). Clifford Geertz asegura que el análisis de la cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados (Geertz, 2005 [1973]: 20). La cultura, como fenómeno que regula la vida en sociedad, varía en cada escenario y por ello, a pesar de que sea el objeto de análisis de la antropología, debemos de ser capaces de acotarla y delimitarla para convertirla en un elemento epistemológicamente operativo. La antropología no puede tomar el mundo como objeto de conocimiento. ¿Cómo se señalan los límites, elementos y fronteras que definen la cultura? (Salazar, 2005: 23). Los límites de la cultura son límites que construimos fundamentalmente para convertirla en un escenario de interpretación, en un lugar de partida desde el que comprender al otro. Estos límites también son útiles a la hora de acotar un ámbito de investigación más allá de las determinaciones geográficas o territoriales. Circunscribir los aspectos de análisis de una determinada cultura permite determinar el marco en el que se desarrolla el trabajo, aunque para llevar a cabo esta tarea el investigador debe de tener en cuenta las intersecciones de nuestro objeto de estudio con respecto a otros elementos culturales.

Cabe señalar que en una investigación como la que se presenta en estas

páginas se debe tener en cuenta que el espacio público es un escenario inagotable de información que transita en múltiples direcciones, pero que no siempre permite ser registrada, comprendida y, en algunos casos, ni tan siquiera percibida. Las dudas metodológicas, la cuestión de la rigurosidad y el replanteamiento del proyecto de investigación tienen en vilo al antropólogo a lo largo de toda la investigación. Por lo tanto, es necesario tener unos objetivos claros y delimitados que permitan guiar el trabajo de campo y canalizar los intereses en el proceso de investigación. No obstante el investigador tiene que mostrarse flexible a nuevas líneas de pensamiento que descubran otros campos de interés que no se habían tenido en cuenta en el diseño del proyecto de investigación.

En cualquier caso, son varias las preguntas que surgen cuando pensamos en la práctica del cruising: ¿quiénes son estos merodeadores de los parques? ¿Existe una segregación de clase en esta práctica? ¿Por qué las prácticas sexuales se llevan a cabo en espacios públicos? ¿Cómo se dan a conocer estos espacios entre los posibles interesados? ¿Existen normas? ¿Jerarquías? ¿Qué tipo de prácticas concretas se llevan a cabo en las zonas de cruising?. Responder a estas preguntas y a algunas otras relacionadas es el objetivo del trabajo que aquí se presenta. Para facilitar la organización de los objetivos, los he dividido en seis ejes fundamentales a partir de los cuales se estructura el relato etnográfico.

El primer eje es el relativo al espacio y lugar de las zonas de intercambio sexual, para poder entender cómo se configuran y qué requisitos arquitectónicos y/o urbanísticos deben de tener los escenarios donde se practica el cruising. A partir de este eje, se trata de explicar cómo se generan las apropiaciones de parques, plazas, playas, lavabos o estaciones de servicio cuando, en un principio, estaban reservados para otros fines. Este eje también pretende reflexionar sobre el hecho de cómo la ciudad se ha convertido en el espacio propio y el refugio de los homosexuales. Se trata de poder entrar en el debate sobre el espacio público y el privado del acto sexual, estudiar la dicotomía entre riesgo y cobijo que genera este tipo de lugares. Siguiendo esta línea, pretendo centrar mi atención en las relaciones que la homosexualidad tiene con el espacio público, y cómo se estructuran las dinámicas de visibilidad y ocultamiento de la homosexualidad en la vida en sociedad. Pretendo descubrir cuáles son las cualidades objetivas para elegir ciertos lugares y

no otros en esta práctica: las características comunes de los distintos espacios urbanos para ser proclives al intercambio sexual anónimo. Busco también establecer los mecanismos de clasificación de la zona de cruising según su finalidad; estudiar las diferentes formas de apropiación del espacio para la práctica del cruising y su consolidación entre los participantes; analizar los mecanismos que los usuarios establecen para convertir las zonas de intercambio sexual en lugares de seguridad y estudiar la ciudad como espacio generador de la homosexualidad moderna.

El segundo eje es el relativo a los usuarios y participantes de la actividad del cruising. Para ello, parto de la noción de comunidad de práctica para referirme a las personas que acostumbran a participar de este tipo de ritual de interacción. Los practicantes de cruising son una comunidad de práctica en la medida en que comparten una actividad concreta durante un periodo determinado, con unas normas que regulan la puesta en escena. También pretendo abordar en este eje cuestiones relativas a la segregación de clase que se genera en las zonas de cruising, así como a la relación entre sexo y afecto. Igualmente, el interés por el anonimato es transversal en la mayor parte de los usuarios de este tipo de espacios y es por ello por lo que se le debe prestar la atención que merece para comprender cuáles son las motivaciones de los participantes de las zonas de cruising para no hacer pública su identidad.

La comunicación como base para la interacción sexual es un elemento clave para el acceso al sexo, por lo que se convierte inevitablemente en otro de los ejes de esta investigación. La práctica del cruising es una actividad que acostumbra a llevarse a cabo en silencio, sin intercambio de palabras, a partir de lo que Goffman llama glosa corporal (Goffman, 1982 [1970]). Los participantes comunican al resto de usuarios sus intereses e intenciones sexuales a partir de un conjunto de ejercicios comunicativos sin utilizar el habla. El cuerpo se convierte en un elemento fundamental para este trabajo, en la medida en que no deja de emitir significados, y sus movimientos se dirigen hacia una tarea determinada. El sexo en las zonas de cruising es profundamente genitalista donde la polla toma un gran valor. Pretendo describir cuáles son los elementos que componen la glosa corporal de la actividad del cruising: analizar la importancia del silencio en la comunicación para la interacción sexual y para la preservación de los aspectos más privados de los

usuarios; estudiar el valor de la polla como elemento central para la interacción sexual; estudiar la mirada como elemento imprescindible para la comunicación en las zonas de cruising y conocer los mecanismos y estrategias comunicativas de los participantes.

Otro de los ejes que se abordan en este trabajo es el relativo al sexo como enfermedad. La pandemia del VIH justificó el mantenimiento de la homofobia a partir su ratificación científica. Pero el VIH debe ser visto no solo como una enfermedad, sino también como un hecho con un gran impacto social. La promiscuidad atribuida a los homosexuales se ha relacionado en diferentes contextos con la irresponsabilidad de aquellos que no responden a la norma heterosexual y el SIDA se convierte a su vez en la consecuencia lógica de un estilo de vida insensato. Sin duda alguna, el VIH ha tenido un gran impacto en las practicas sexuales entre homosexuales, especialmente en este tipo de lugares de intercambio sexual con desconocidos. Es por ello por lo que deseo hacer un recorrido histórico del impacto del VIH en la comunidad homosexual, especialmente en las zonas de cruising. Así, analizo los ejercicios de exclusión que se producen entorno a la enfermedad y evalúo cómo se atribuye la categoría de seropositivo. También estudio las estrategias para evitar el contagio de la enfermedad por parte de los usuarios de las zonas de cruising, trato de averiguar los discursos que los participantes generan en torno a la enfermedad. Igualmente, analizo la elaboración de los discursos dominantes entorno a promiscuidad e irresponsabilidad, e investigo acerca de la configuración de la alteridad sexual a partir de la pandemia del VIH.

La práctica del intercambio sexual anónimo como ritual es una de las líneas centrales en el desarrollo de la investigación que aquí se propone, lo cual le convierte en uno de los ejes fundamentales del trabajo. El análisis desde la perspectiva ritual de las zonas de cruising nos permite entender de manera secuencial cómo se lleva a cabo el intercambio sexual. Tomando la definición Durkheimiana, entendemos por ritual el mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjunta, generando una realidad temporalmente compartida, de manera que me propongo conocer los mecanismos del proceso para el acuerdo sexual. Para ello es necesario describir y comprender las normas y códigos de comportamiento en las zonas de cruising, estudiar que elementos convierten la práctica del *cruising*

en un ritual de interacción sexual y averiguar las fases del ritual en dichas zonas. También se requiere establecer las jerarquías que se pueden dar entre quienes participan de la actividad y analizar los modos de sincronización y creación de patrones culturales entre los participantes del intercambio sexual anónimo. Otros puntos clave son conocer el valor de la temporalidad en la configuración de la práctica del cruising, estudiar los elementos que generan una inquietud compartida, analizar los aspectos culturales reapropiados de la “sociedad madre” para el intercambio sexual anónimo y estudiar el valor social compartido de este ritual de interacción sexual.

El último de los ejes vertebradores de este proyecto de investigación es la concepción del sexo como producto cultural. A partir de la revisión de algunos ejemplos etnográficos y del análisis de la práctica del cruising, se pretende abordar el modo en el que el sexo se convierte en un producto cultural. Tengo por objeto analizar los aspectos sociales y culturales generadores de homofobia según nuestro patrón cultural y profundizar en cómo se construye al homosexual como sujeto adscrito a un colectivo. Esto nos ayudará a estudiar cómo se constituye el “secreto” de las personas participantes de la actividad del cruising y reflexionar sobre el modo en el que influye el desarrollo cultural del investigador en una investigación de estas características. También pretendo estudiar los modos en los que la cultura gestiona la visibilidad de las sexualidades no heterosexuales, y analizar las estrategias de los homosexuales para hacer frente a la imposición sexual nos permitirá conocer cómo los ejercicios de inclusión/exclusión social establecidos a partir de los parámetros sexuales generan cohesión social, aspiraciones personales y desdicha para los disidentes sexuales. Esto nos permitirá observar los modos en los que la heterosexualidad, más allá de ser una práctica sexual, regula y ordena la vida en sociedad para convertirse en un producto cultural.

Las hipótesis del trabajo de investigación también las he organizado según los mismos ejes que articulan los objetivos. A lo largo del relato etnográfico, estas hipótesis se van confirmando y van ampliando su significado. En este sentido, la primera hipótesis sobre la que he trabajado es que la ciudad ha dado la cobertura a los homosexuales para la creación de redes sociales y la configuración de modos particulares de gozo sexual compartido garantizando el anonimato entre los

participantes. Así, los practicantes han resignificado algunos de los lugares de la ciudad según una serie de características arquitectónicas y sociales que permiten la coexistencia de prácticas “perversas” y vida cotidiana.

La segunda hipótesis es la relativa a los usuarios y participantes de la actividad del cruising. Con ella pretendo verificar si los usuarios de los espacios de intercambio sexual anónimo, en tanto que conforman un grupo social, cuentan con un código de comportamiento que estructura y regula el funcionamiento de la red así como con un sistema de clasificación que organiza a los diferentes participantes en categorías diferenciadas.

En tercer lugar, parto de la hipótesis de que la comunicación corporal y la ausencia de palabras son las estrategias principales para la interacción sexual anónima, porque permiten la consecución del objetivo de gozo sexual y a la vez evitan dar informaciones privadas que con el lenguaje verbal serían de obligada respuesta. Además, la comunicación corporal agiliza el intercambio sexual y permite la ruptura de la interacción sin explicaciones a las partes implicadas.

El eje relativo a la relación entre sexo, enfermedad y cultura parte de la hipótesis de que, a pesar de las mejoras en los derechos sociales de los homosexuales, la libertad en la opción sexual continua siendo objeto de polémica, de manera que las personas contagiadas por el VIH u otras enfermedades de transmisión sexual en relaciones homosexuales adquieren, para algunos actores sociales, una responsabilidad añadida fruto de su “inconsciencia” en la elección del objeto de deseo. Además, esta percepción se agrava en el caso de las prácticas de sexo anónimo debido a la sanción social que se atribuye a la promiscuidad.

La quinta hipótesis se centra en el intercambio sexual anónimo como ritual, y considera que la práctica del cruising genera una emoción compartida y sincronizada con un programa cultural propio, que permite llevar a cabo la actividad a través de un conjunto de normas asociadas que regulan el buen funcionamiento de la misma.

La última de las hipótesis, relativa al sexo como cultura, parte de la idea de que la sexualidad se estructura y se regula fundamentalmente a partir de parámetros culturales que establecen los modos de relación sexual legítimos y aquellos que no lo son. Lo social y lo sexual no se puede separar como si de dos

dimensiones distintas se tratase, es por ello por lo que se puede hacer una historia cultural de la sexualidad y de las prácticas y relaciones que la circunscriben, tomando especial relevancia en este caso la cuestión de la homofobia.

El ámbito de investigación territorial de esta investigación se delimita fundamentalmente a cuatro zonas de intercambio sexual anónimo de la provincia de Barcelona: el parque de de Montjuïc de Barcelona, la playa de Gavà y las zonas de playa y bosque de Sitges. No obstante, también se han realizado visitas exploratorias a otros lugares, como la zona de cruising de la playa Mar Bella de Barcelona o algunos lavabos públicos de la ciudad. El hecho de que la expansión territorial de mi objeto de estudio se reduzca únicamente a algunas de las zonas de cruising de la provincia de Barcelona podría ser considerado como una reducción que limita el alcance del análisis. En efecto, una comparación con diferentes contextos culturales hubiese sido interesante para ahondar en otras posibles interpretaciones. Pero no por tratarse de una investigación acotada en un ámbito territorial reducido, carece de análisis complejos y posibles revelaciones que puedan contribuir a la construcción de una teoría social de la sexualidad. Me pregunto si existen más diferencias entre Barcelona, Berlín o Londres, por ejemplo, que entre Barcelona, Gavà y Sitges, a pesar de la proximidad territorial. Los nuevos modelos de ciudad global en la sociedad contemporánea hacen que las grandes ciudades construyan trayectorias con algunas semejanzas a partir de la concentración de capital (Sassen, 1999 [1991]). Las diferencias culturales no dependen tanto de las distancias geográficas como de las condiciones socio-económicas de cada escenario. Es por ello por lo que un análisis territorialmente reducido no necesariamente limita las posibilidades de estudio, sino que por el contrario puede ofrecer algunas claves que contribuyan a entender la organización social del sexo a partir de unos parámetros de proximidad.

Mas allá del ámbito territorial, el ámbito cultural en el que se centra este trabajo es el de las prácticas de sexo anónimo entre hombres en espacios públicos. Existen otros entornos de sexo anónimo heterosexual, como el cancaneo o doging, y homosexual como saunas o cuartos oscuros, pero estos no forman parte del análisis que propongo en esta investigación. En este trabajo, únicamente centraré mi atención en los espacios públicos y gratuitos de intercambio sexual anónimo entre hombres, atendiendo fundamentalmente a playas, parques y bosques como

escenarios principales. La investigación se ha centrado en lugares de intercambio sexual al aire libre, y no tanto en espacios cerrados como lavabos, aunque también se han realizado visitas exploratorias.

El antropólogo, en tanto que científico encargado del estudio de la cultura, tiene algunas responsabilidades intelectuales y morales que no se pueden asumir como neutras a la hora de realizar una etnografía (Van Maanen, 1988). El investigador es un sujeto con inscripciones culturales propias que contribuyen a determinar su mirada sobre el otro. Por lo tanto, la perspectiva etnográfica debe ser producto de un ejercicio reflexivo que implica no solo la redacción del informe etnográfico, sino también al trabajo de campo y al proyecto del investigador. El antropólogo, a lo largo de todo su trabajo, se interpela a sí mismo sobre cómo estudiar al otro. Es tan importante el resultado etnográfico como conocer como se ha construido el conocimiento (Jenkins, 1994: 444). El trabajo de campo está en el relato del antropólogo y forma parte de la etnografía incluso cuando se trata de ocultar: las percepciones, ideas y concepciones elaboradas se reflejan inevitablemente en la redacción etnográfica. El trabajo de campo es un proceso de aprendizaje que configura la mirada del antropólogo y la transforma en la medida en que genera nuevos conocimientos en torno a su objeto de estudio.

El acto de comprender al otro no puede ser un acto pasivo, sino que debe generar la capacidad de percibir al otro para favorecer el encuentro y el conocimiento (Jenkins, 1994: 445). La etnografía es la descripción densa de un hecho cultural (Geertz, 2005 [1973]), y no únicamente la transcripción de la experiencia del investigador. Para ello, es necesario preguntarse acerca de quién investiga qué, cómo lo investiga y qué problemas epistemológicos se generan en el trabajo de campo. Pero esta presencia del etnógrafo no evita la necesidad de relacionar sus experiencias y observaciones con el medio y el contexto social en el que opera. El antropólogo no puede ser el protagonista de una etnografía, sino que debe conceder este estatus al análisis social y cultural. No cabe duda de que la etnografía es el resultado de la experiencia del trabajo de campo, pero esto no le debería convertir en la esencia del trabajo etnográfico. La etnografía es el resultado del trabajo de campo, pero el reporte escrito tiene que representar la cultura y no el trabajo de campo en sí mismo (Van Maanen, 1988:3).

El trabajo de campo es un instrumento de construcción teórica que potencia lo

que Loïc Wacquant llama el conocimiento carnal (Fernandez, 2011: 58; Wacquant, 2009). El conocimiento carnal pone el cuerpo como principio de entendimiento del mundo social. Concede al investigador la participación y presencia de la producción colectiva de los esquemas de percepción y de acción más o menos compartido por el grupo social objeto de investigación (Wacquant, 2009: 120-121). Un acercamiento desde este prisma corporal a la práctica del sexo anónimo me ha permitido captar el sentido del placer sexual con desconocidos, generar expectativas de deseo en el trabajo de campo, sentir el rechazo en la interacción y conocer las estrategias de acercamiento más viables y eficaces para conseguir pareja sexual. La propuesta analítica que parte de la noción de conocimiento carnal ha sido fundamental para comprender los rituales de interacción de las zonas de cruising, aprender las normas de funcionamiento y experimentar el miedo, temor y satisfacción en mi participación del sexo anónimo.

Otra de las sugerencias de Wacquant pasa por la inversión de la lógica de la observación participante hacia la participación observante (Wacquant, 2009), la cual pone el acento en primer lugar en la observación como estrategia de conocimiento del otro y en segundo lugar en la participación. Sin embargo, esta inversión advierte de que la participación del investigador es un ejercicio de aprendizaje en sí mismo, cuya observación y análisis le conduce a una aproximación del “otro” desde una proximidad experiencial. La perspectiva de la participación observante acerca al investigador a la realidad social no tanto desde una posición alterna, separada y distinguida en tanto que investigador, como desde una posición experiencial en primer lugar y analítica en segundo.

En esta investigación, la participación observante y la entrevista han sido las dos técnicas principales para la obtención de información. Sin embargo, desde el primer acercamiento al campo, pude darme cuenta de que la dificultad para la interacción verbal iba a convertir la entrevista en una técnica secundaria con respecto a la participación observante. La actividad del cruising se caracteriza por dos elementos fundamentales: su interés por el anonimato y la ausencia de lenguaje verbal, de manera que las conversaciones o las preguntas han provocado el rechazo o han resultado inapropiadas en algunas ocasiones.

La participación observante ha sido la técnica básica en el trabajo de investigación. Gracias a ella, he podido entender las normas de funcionamiento, los

recorridos de los participantes, distribuir la zona de cruising en función de sus usos y establecer los elementos que contribuyen a la negociación sexual. Para ello, ha sido necesario convertirme en un sujeto que desea y es deseado, sujeto legítimo para la interacción sexual y actor de los rituales de acercamiento y gozo. La participación observante me ha llevado a relaciones con mis informantes, en primer lugar, y a analizar estas observaciones, en un segundo momento. Algunos de mis compañeros me interrogaban si tenía sexo con mis informantes y mi respuesta afirmativa solía suscitar risas y debates. Pero, en realidad, muchos de los antropólogos no dudan en explicar las relaciones de amistad que surgen de su trabajo de campo en los relatos etnográficos. ¿Por qué debería hacerlo yo con respecto al sexo? ¿Qué hace que la interacción sexual sea más peligrosa que la amistad profunda en el trabajo de campo?. En una interacción social que se basa en las relaciones sexuales, el antropólogo no puede mantenerse ausente con respecto a lo que allí sucede. Para conocer el funcionamiento de las zonas de cruising no basta con realizar entrevistas: el investigador necesita participar del sexo anónimo para entender su organización social y no por ello atenta necesariamente contra la intimidad de los participantes ni contra la ética profesional.

El acceso al campo de investigación comenzó por las zonas de cruising de Sitges en la primavera de 2009, en el verano de 2009 también realicé las primeras visitas a la playa de Gavà y en otoño fui por primera vez al parque Montjuïc. La localización de las zonas de cruising fue sencilla, ya que tenía algunos amigos las conocían y sus indicaciones me permitieron localizarlas fácilmente.

La entrevista ha tomado distintas formas en función del momento de la investigación y del interlocutor. He realizado un total de trece entrevistas en profundidad a lo largo de esta investigación a participantes de asociaciones LGTB, entidades de prevención de VIH, usuarios de las zonas de cruising y policía autonómica. La selección de los participantes entrevistados ha sido el resultado, en algunas ocasiones, de mis contactos personales. No he seleccionado a los informantes en función de una muestra definida y rigurosamente seleccionada como se haría en un estudio sociológico, sino que, en realidad, he entrevistado a aquellos que se dejaban entrevistar. No obstante, a pesar de que no adquiere la categoría de entrevista, he mantenido diversas conversaciones informales con muchos usuarios. Estas conversaciones se iniciaban a la entrada de las zonas de cruising y raramente

dentro de ellas. Se trata de conversaciones que no he registrado con grabadora pero que he recogido concienzudamente en mi diario de campo. Estas conversaciones me han dado la oportunidad de corroborar algunas de las hipótesis y crear otras, plantear preguntas que poco a poco iban surgiendo a lo largo del desarrollo del trabajo de campo y, a su vez, han planteado nuevos problemas y temáticas que, a partir de una observación aislada y sin interacción directa, difícilmente hubiese sido posible conocer. Sin estas conversaciones informales no hubiese sido posible conocer buena parte de los discursos que mantienen los asistentes a las zonas de cruising, su interpretación de la práctica, ni tampoco sus expectativas, deseos y sueños.

En la misma línea que propone Philippe Bourgois en su estudio sobre los vendedores de crack en Nueva York (Bourgois, 2010 [2003]), el acercamiento mediante la participación observante a las zonas de cruising incita a que el antropólogo omita información de quienes investiga por temor a ofrecer una imagen desfavorable de un grupo social ya estigmatizado. Existen algunas informaciones que pueden ser percibidas como políticamente incorrectas o incómodas. Sin embargo, la práctica de la auto-censura por el miedo a que el otro se perciba de manera injusta no es más que un ejercicio de complicidad con la opresión establecida. No por omitir los ejercicios de racismo, homofobia o misoginia que se pueden dar en las zonas de cruising dejan de existir, sino que la omisión de estas realidades, en lugar de ser una contribución a la liberación de los grupos sociales desfavorecidos, es un ejercicio que hace al antropólogo cómplice de la opresión, al aislar las posibilidades de análisis y transformación de esta realidad. Por otro lado, no hay que esperar que el trabajo de campo sea la herramienta instrumental que dote de sentido las pre-concepciones del investigador. A veces, lo que se piensa y lo que sucede es diferente: el estudio etnográfico no puede ser una estrategia para mantener la ideología del investigador sin contrastarla con la realidad empírica que observa. El conocimiento del otro implica inevitablemente un cambio de paradigma de nuestras pre-concepciones. Es por ello por lo que he tratado de superar las convenciones sobre la mirada y discursos legítimos de la diversidad sexual y me he aproximado al fenómeno del cruising desde diferentes prismas para dar cuenta de la complejidad de las relaciones sexuales en este contexto.

En los primeros días del trabajo de campo me propuse hacer una recogida

sistemática de datos cuantitativos que dieran cuenta del número de interacciones directas, prácticas sexuales, orígenes de los usuarios, edades, y otros datos que pensé relevantes para un análisis cuantitativo. Rápidamente me di cuenta de que me resultaba excesivamente complicado registrar las interacciones e incluso me llevaba a perder la atención en otros aspectos importantes que se producían en ese mismo momento y por lo tanto, decidí abortar mi empeño en recoger datos cuantitativos para la investigación.

Este no ha sido el único problema que ha surgido a lo largo de la investigación. En algunas ocasiones, estos eran provocados por mi torpeza en el acercamiento a algunos participantes que rehusaban hablar conmigo tras descubrir mi propósito investigador. Por otro lado, reconozco que me ha sido especialmente complicado realizar trabajo de campo en lugares cerrados de intercambio sexual anónimo, como es el caso de los lavabos públicos. En un primer momento, realicé algunas inmersiones en estos escenarios, pero mis limitaciones personales para mantener la serenidad en la interacción mientras otros hombres estaban en el baño hacía que el trabajo de campo no fuese provechoso. No obstante, las visitas exploratorias y las pocas experiencias de campo en lavabos han sido de gran utilidad para poder analizar y comparar los modos de relación de los participantes en función del espacio.

Otro de los problemas está relacionado con la selección de mis parejas sexuales. Rápidamente fui consciente de que mi manera de gestionar el deseo y promover las interacciones sexuales respondía a los estándares convencionales de deseo homosexual. Los hombres que se convertían en mi objeto de deseo eran los más jóvenes, occidentales o con un cuerpo musculoso. Una vez tomé consciencia de los problemas que comportaba esta selección para la investigación y las incoherencias personales que suponía verme reconocido en los patrones de deseo hegemónicos, busqué la interacción con otros hombres que no cumpliesen las características estándares de “chico guapo”. Poco a poco, fui acercándome a hombres de diferentes edades y orígenes, lo que me ayudó a tomar nuevas perspectivas respecto a los participantes, sus deseos, motivaciones y características.

A lo largo de todo el trabajo de campo, el sexo más seguro marcó en buena medida mis relaciones con los otros hombres. Todas mis interacciones se realizaron

según los protocolos de salud sexual y, como la mayor parte de usuarios, mis actividades sexuales en la zona de cruising se limitaban a magreos, masturbaciones mutuas y mamadas. Soy consciente de que esta decisión puede haber afectado al acercamiento a otro tipo de prácticas y, por lo tanto, a nuevos datos de análisis. Sin embargo, entiendo que es un ejercicio de responsabilidad personal y científica hacer propias las recomendaciones de salud sexual en el estudio de campo.

Finalmente, me gustaría destacar que si la etnografía es una representación de la cultura, estamos en condiciones de preguntarnos cómo se representa el trabajo de campo en el texto etnográfico. En este sentido, comparto con John Van Maanen (1988) la idea de que el trabajo de campo es también un acto interpretativo, y no solo un acto de observación o descripción. Es por ello por lo que la redacción etnográfica debe dar la importancia que merece al ejercicio reflexivo del trabajo de campo a lo largo de todo el texto, y más allá del apartado metodológico que exige cualquier investigación rigurosa.

2. Breve(s) historias de relaciones entre hombres

*“Si los cristianos se reunían entre esqueletos y cadáveres,
¿por qué habríamos de avergonzarnos nosotros por
reunirnos entre meadas y mierda?”*

Rodolfo Rivas, 1974

(*cit.* Llamas y Vidarte, 1999: 47)

En este trabajo toma relevancia la historia de las llamadas desviaciones sexuales por dos motivos fundamentales. El primero de ellos porque ayuda a contextualizar la realidad social que se investiga y el segundo, porque permite entender las circunstancias que intervienen en un hecho social contemporáneo, es decir, contribuye a conocer cuáles han sido las percepciones sociales que a lo largo del tiempo han determinado el objeto de estudio. Una genealogía de las relaciones entre hombres es un paso necesario para hacer visibles otras narraciones subalternas ante el encubrimiento y control que se ha generado alrededor de la sexualidad.

Una posible historia de la sexualidad es la que considera sus formas de prohibición, regulación y producción (Foucault, 2005 [1976]; Vendrell, 1999; Weeks, 1993). La marginalidad de algunas sexualidades se ha generado por una hegemonía científica que se articula a partir de una óptica patriarcal, dejando como insignificantes otras realidades igualmente constitutivas de historias. Sin embargo, conocer estas historias (en plural) es un mecanismo para estimular las estrategias que nos ayuden a prevenir la repetición de la opresión; son necesarias las historias del exilio homosexual que recuerden a los vivos los muertos (Eribon, 2012), a los ciudadanos con derechos, el pasado de opresión, y a los jóvenes iniciados, las experiencias vividas por los maricones predecesores.

Este capítulo transcurre por la historia del sexo entre hombres para relacionar los hechos del pasado con la realidad actual de la homosexualidad en Occidente. Bien es cierto que el estudio de la homosexualidad se ha centrado fundamentalmente en dos momentos históricos: un primer periodo basado en una

homosexualidad griega institucionalizada y mitológica, que en algunas ocasiones ha sido moralmente idealizada para justificar la homosexualidad en Europa, sin tener en cuenta el abismo cultural entre la época griega clásica y el siglo XXI. Y un segundo que analiza la homosexualidad a partir de finales del siglo XIX, momento en que Foucault (2005 [1976]) emplaza el surgimiento de la nueva sexualidad moderna.

Cada vez existen más trabajos que se sitúan entre estos dos momentos tan distantes en términos diacrónicos y culturales como el excelente libro *Sexo y Razón* de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar (1997), el trabajo de Rafael Carrasco que presentó en 1985 con el título de *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historias de los sodomitas (1565-1785)*, o *Quemando Mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI – XVII* de Federico Garza (2002). Además, uno de los pensadores más influyentes que ha estudiado este intervalo histórico en materia de homosexualidad ha sido John Boswell, que bajo el título de *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad* (Boswell, 1993 [1981]), presenta un excelente análisis de la realidad sexual entre hombres desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV. Boswell investiga a los homosexuales como uno de los grupos que se convirtió en objeto de intolerancia social en Europa durante la Edad Media. Según el autor, en los siglos que siguieron al inicio del cristianismo, las escuelas filosóficas popularizaron la idea de que toda sexualidad no procreadora era antinatural. Sin embargo, esta objeción “antinatural” parece poco convincente, en la medida en la que la propia noción de naturaleza es un resultado cultural y, en realidad, solo constituye una estrategia descalificadora que consagra una determinada ideología sexual.

La historia de opresión de las sexualidades no procreadoras en el comienzo de la era cristiana es muy similar a la de los judíos según Boswell. Los países que imponían una homogeneidad religiosa, también restringieron y regularon la conducta sexual. Incluso se utilizó la misma propaganda contra judíos y contra sodomitas. Sin embargo, como apunta Boswell (*Ibid.*, 36-39), el judaísmo pasa de generación en generación transmitiendo una sabiduría recogida durante siglos de opresión con consejos sobre cómo evitar las vejaciones y la hostilidad social y encontrar el reconocimiento dentro del grupo. Pero la mayor parte de los homosexuales no han gozado de esta transmisión de conocimientos y se han visto abocados a sufrir y a

responder a la opresión en solitario. Es por ello por lo que resulta complicado reconstruir una historia de las relaciones entre hombres ya que se trata de un prejuicio antiguo que ha sido constantemente falseado en los registros históricos y del que no existe memoria colectiva.

2.1. Algunos ejemplos del pasado

La homosexualidad griega ha sido investigada por diferentes historiadores y filósofos que han destacado su presencia en la vida social, especialmente entre las clases altas de la época; aunque su aceptación por el conjunto de la población todavía merecería muchos matices y debates. Entre los autores interesados en las relaciones entre hombres en la Antigua Grecia, cabe destacar a Kenneth Dover, que en 1978 publicó un trabajo de referencia llamado *Greek Homosexuality*⁷, o a David Halperin, que en 1990 presentó *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. En la Antigua Grecia, la homosexualidad masculina no era concebida como un acercamiento a lo femenino en detrimento de la masculinidad, y tampoco se trataba de una identidad adquirida, como sucede a partir del siglo XIX, sino más bien es percibida como una práctica en la vida social relacionada con el amor entre dos hombres, principalmente de distintas generaciones, y envuelta en un ambiente de enseñanza y crianza. La mayoría de residentes del mundo antiguo no eran conscientes de las categorías homosexual y heterosexual (Boswell, 1993 [1981]: 80-83). De hecho, en el diálogo de Aristófanes en *El Banquete de Platón*, podemos detectar esta concepción del amor entre hombres como un signo de virilidad:

Los que son parte de un antiguo ser masculino buscan al varón y mientras son jóvenes aman a los hombres como parte que son de uno de ellos, y aceptan abrazarse con ellos. Estos son los jóvenes mejores y más nobles, pues son por naturaleza los más viriles de todos, por más que haya quien afirma con mentira que son unos desvergonzados; pero no es cierto que se comporten así por desvergüenza, sino que si buscan lo que concuerda con su

7 Traducido al castellano por la editorial El cobre en 2008 con un prólogo de Michael Foucault.

naturaleza es porque son decididos, valientes y viriles. Prueba importante de ellos es que esos hombres son los únicos que, una vez formados, llegan a ser personajes políticos. Cuando se hacen hombres cultivan el amor de jóvenes y, por naturaleza, no se preocupan de boda y descendencia, sino que se conforman con ambas cosas por la fuerza de la costumbre; pero les basta y satisface el permanecer célibes, conviviendo entre ellos. Este tipo de hombres es pues aficionado a los jóvenes y ama a sus amantes: busca siempre lo que le es congénere (Platón, 1996: 64).

En la época romana, la presencia de las relaciones sexuales entre hombres también fue ampliamente representada tanto en la esfera social como en las expresiones artísticas. Así, por ejemplo, el amor entre Adriano y el joven Antinoo ha sido reconocido y aceptado por historiadores y científicos como una muestra de deseo entre hombres en la Antigua Roma (Birley, 2011 [1997]).

La experiencia sexual entre hombres del mismo sexo también ha figurado a lo largo de la historia en otras culturas, como es el caso de la literatura sufí islámica, donde “la relación de erotismo entre hombres era una expresión metafórica de la relación espiritual entre Dios y el hombre, y gran parte de la poesía y la ficción persa que suministra ejemplos de amor moral emplea para ello relaciones homosexuales” (Boswell, (1993 [1981]: 50). Las relaciones entre hombres también fueron comunes en la sociedad china, refiriéndose a ellas como “el amor de la manga cortada”. Esta metáfora aludía a la devolución altruista del último emperador de la dinastía Han Ai-Ti, quien, cuando fue llamado a audiencia, se cortó la manga de su traje por no despertar a su amante que había quedado dormido sobre ella. (*Ibid.*, 50). En China, un gran número de poetas aludían a la amistad profunda entre personas del mismo sexo, como es el caso de los poemas de Bai Juyi (772-846) a Yuan Zhen con quien, supuestamente, mantuvo una relación de amistad íntima⁸. Pero las relaciones sexuales entre hombres no solamente se limitaban a la alta sociedad en la antigua China, sino que también podían darse entre comerciantes, soldados y artesanos (Gulik, 1961).

8 Rictor Norton (1997) en su libro *My Dear Boy: Gay Love Letters Through the Centuries* sostiene que, a pesar de que la homosexualidad que hoy conocemos es un hecho reciente, el amor entre hombres se ha desarrollado en distintos momentos de la historia y culturas, y prueba de ello son las cartas de amor entre hombres que se pueden encontrar en diferentes culturas y momentos históricos.

Entre la caída del Imperio Romano y el final de la Edad Moderna, se produjeron diversas transformaciones respecto a la actitud social hacia los grupos minoritarios. Normalmente, se relaciona la Edad Media con un momento de mayor intolerancia ante la diferencia social. Sin embargo, no es acertado pensar que la Edad Media fue más intolerante hacia las minorías sociales que otros momentos históricos, ya que la mayor parte de minorías europeas sufrieron más durante el Renacimiento que en la Edad Media. Además, el siglo XX se ha caracterizado por el mayor antisemitismo de la historia, por ejemplo (Boswell, 1993[1980]: 25-26). Por lo tanto, a pesar de que la Edad Media fue un momento de grandes transformaciones, se debe tener cautela a la hora de realizar ciertas afirmaciones que contribuyen a ocultar otros momentos de opresión más exacerbada que los que se produjeron en ese momento.

Se acostumbra a relacionar el desprecio social a los homosexuales con el surgimiento de la era cristiana y, en efecto, las escuelas filosóficas de corte cristiano tuvieron una profunda influencia en la configuración del pensamiento occidental, popularizaron la idea de que toda aquella sexualidad que no era procreadora era “antinatural”. Ahora bien, esta idea de “naturaleza” que promovía el cristianismo era la de una “naturaleza divina” supervisada por Dios, y que poco tiene que ver la idea moderna de “naturaleza” que prescriben los científicos de nuestros días. La persecución de determinados actos por el conjunto de la sociedad no solo se puede justificar por creencias religiosas, ya que acostumbra a haber otros intereses que favorecen el hostigamiento de algunos comportamientos y no tanto de otros, aunque ambos estén igualmente recogidos entre las prohibiciones de los creyentes. Es decir, los estados cristianos hicieron un ejercicio selectivo de las restricciones en función del momento histórico que vivían (Boswell, 1993[1980]:30). Deberíamos entonces preguntarnos por qué la homosexualidad se persiguió duramente, mientras que otras prohibiciones (como la hipocresía o la codicia) vivieron una mayor laxitud (*Ibíd.*). Este hecho se debe, sin duda, a la existencia de otros intereses que van más allá de los aspectos religiosos y también incumben a los económicos y sociales.

Durante los primeros años del cristianismo, la homosexualidad no ocupaba un papel prioritario en la agenda de cambio social. De hecho, *“hasta el año 533, ninguna zona del Imperio fue testigo de la abierta ilegalización de la conducta*

homosexual, aun cuando el cristianismo llevaba ya más de dos siglos de religión de Estado" (Ibíd., 199). Muchos cargos reconocidos se vieron involucrados en relaciones que podrían considerarse homosexuales. Pero a partir del siglo IV, cuando las escuelas más ascéticas tomaron mayor poder, la cuestión homosexual comenzó a ser objeto de hostilidad, aunque todavía de forma muy apocada. Con el renacimiento de las economías urbanas emergió una literatura que contemplaba el deseo entre hombres y otras muestras de vida homosexual. Y a finales del siglo XII, las grandes ciudades como París, Orleans o Chartres contaban con prostíbulos de hombres y raramente se mostraban signos de antipatía hacia ellos (Bazán, 2007: 436). No fue hasta la Alta Edad Media cuando comenzó a aparecer en la literatura popular una intensa ojeriza hacia las relaciones sexuales entre hombres que fueron trasladadas a la teología y a los escritos jurídicos. Europa sufrió entonces un proceso de uniformidad en diferentes aspectos de la vida e hizo que, para la iglesia, la castidad y abstinencia del gozo carnal pasase a ser una forma superior de vida cristiana, convirtiendo así el sexo en un enemigo de la vida moral. Según Boswell (1993 [1981]), resulta complicado averiguar cuáles fueron las causas de este cambio de posición, pero parece ser que tuvo que ver con la intensificación de la intolerancia hacia los grupos minoritarios tanto en las instituciones eclesiásticas como seculares. En cualquier caso, esta intolerancia social ocupó un lugar destacado en los textos teológicos, morales y legislativos de la época y tuvo una gran influencia la sociedad europea a lo largo de los siglos posteriores.

2.2. La construcción de una nueva especie

La genealogía que presenta Michel Foucault (2005 [1976]) en el primer volumen de *La historia de la sexualidad* sitúa el cambio de paradigma en la gestión social de sexualidad en el siglo XIX, momento a partir del cual se construye una nueva forma de administración del cuerpo articulado a partir del poder⁹ que obliga a cada persona

⁹ En el análisis de Foucault es necesario tener en cuenta su visión del poder como algo siempre presente e ineludible, de lo que ninguna persona en sociedad puede escapar, como algo intrínseco a la vida "...no es posible escapar del poder, que siempre está ahí y constituye precisamente aquello que se intenta oponer" (2005[1976]:86). Cuando Foucault se refiere al poder asegura: "Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis

a reconocerse como homo (“perverso”) o hetero (“normal”). Foucault materializa esta idea a partir de la noción de biopoder, donde lo importante no es el nivel ni la cantidad de represión, sino la nueva forma de poder que se ejerce sobre los cuerpos, la emergencia de nuevos discursos y la configuración de nuevas subjetividades (Foucault, 2005[1996]). A partir de estas ideas decimonónicas la homosexualidad no solamente pasa a ser reprimida, sino que sobre todo se construye para ser interpretada, juzgada y sancionada.

La explosión discursiva de los siglos XVIII y XIX provocó dos modificaciones en ese sistema centrado en la alianza legítima. En primer lugar, un movimiento centrífugo respecto a la monogamia heterosexual. Por supuesto, continúa siendo la regla interna del campo de las prácticas y de los placeres. Pero se habla de ella cada vez menos, en todo caso con creciente sobriedad. Se renuncia a perseguirla en sus secretos; sólo se le pide que se formule día tras día. La pareja legítima, con su sexualidad regular, tiene derecho a mayor discreción. Tiende a funcionar como una norma, quizá más rigurosa, pero también más silenciosa. En cambio, se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. A todas esas figuras, antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son (Foucault, 2005 [1976]: 39-40).

En Europa, a finales del siglo XIX, la nueva lógica social generada a partir del crecimiento del pensamiento burgués se fue abriendo paso frente al juicio aristocrático y de las religiones de raíz judeocristiana, los cuales ya habían quedado trasnochados ante las tendencias industriales y psiquiátricas de nueva cuña. La ciencia se pone en manos de la burguesía para servir a sus intereses particulares, de manera que el nuevo pensamiento trata de regular cualquier tipo de deseo que

en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder no hay que comprender, primero, la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que conformen cadena o sistema, o, al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras" (Foucault, 2005[1976]:97).

escapa de la ortodoxia burguesa, proclama el matrimonio monógamo como el lugar para el sexo y el coito vaginal como la práctica legítima. Así, se genera un nuevo pensamiento que permite clasificar a los homosexuales como sujetos objetivables, pero también configura un modelo de familia nuclear que redefine el patriarcado. Este giro afectó a diferentes esferas de la vida social como la organización del trabajo, del espacio público, la vida privada y la gestión económica. Pero, en el terreno de la sexualidad, permitió además llevar a cabo el paso hacia un régimen binario entre lo permitido y lo prohibido, una ordenación legal que haría público aquello que hasta el momento pertenecía al ámbito de lo íntimo. Nace un modo de análisis que no solo afecta a las conductas permitidas y las prohibidas, sino que también determina las normales y las patológicas, de manera que cada persona administra sus propias expresiones de deseo bajo la amenaza del castigo, no solo judicial, sino también de sujeción médica.

Este control sobre el cuerpo delimita la experiencia homosexual para nominarla y dotarla de significado, asignarle unas causas y proporcionar un sentido simbólico que la desacredite. Gracias al creciente poder psiquiátrico, el homosexual pasa a ser construido no solo como sujeto legible, sino sobre todo como objeto de cura, como una perversión particular categorizada de manera diferente al resto de filias sexuales que hasta el momento se recogían bajo la noción de sodomía. El homosexual se construye como un ente clave para la organización social del sexo, ya que permite determinar la alteridad sexual, y por lo tanto señalarlo como un sujeto indeseable. En palabras de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, “el perverso será a la vez un parásito (infección de la que debe protegerse la sociedad mediante medidas profilácticas), un criminal (objeto de castigo penal y de inspección forense) y un demente (objeto de tratamiento psiquiátrico), sin que estos términos se contradigan mutuamente” (1997: 242).

Esta transformación en la concepción y tratamiento de la sexualidad necesitó de algunos precedentes que pudieran dar lugar a estos acontecimientos. Desde finales del siglo XVIII, la medicina legal ya procuraba engendrar una nueva gobernabilidad liberal que satisficiera las necesidades del mercado. En este sentido, el libro de Ambroise Tardieu *Estudio médico-legal sobre los delitos contra la honestidad*, publicado por primera vez en 1857 (traducido al castellano en 1863)

supone un punto de referencia para la configuración del nuevo pensamiento sexual. Tardieu dedica un capítulo a la pederastia, en el que incluye las relaciones entre personas del mismo sexo. Allí presenta un estudio descriptivo que pone su atención tanto en aspectos anatómicos, para delimitar la formación corporal de los pederastas, como en aspectos sociológicos, para determinar su estilo de vida. Y subraya la frecuente implicación de los pederastas en crímenes gravísimos (Vázquez García y Cleminson, 2010:38). En España, el doctor Pedro Mata también había llevado a cabo algunas descripciones sobre el estilo de vida de los pederastas donde señalaba los lugares en los que acostumbraban a producirse este tipo de prácticas, como los cuarteles y las cárceles.

Hay criaturas bastante depravadas para buscar el placer, no ya en los individuos del otro sexo, sino en los del suyo propio. Esta abominable aberración de la voluptuosidad del hombre se ha observado en todas las edades y varios pueblos de costumbres muelles y livianas [...]. Los romanos llegaron a tal depravación que llamaron a Cesar el marido de todas las mujeres y la mujer de todos los maridos [...]. En los cuarteles, en las cárceles, en los presidios y en los buques es muy frecuente la pederastia: faltos de mujeres, no contentos con masturbarse, son muchos los miserables que se entregan a tan inmundicia crápula (Mata, 1846: 133-134).

2.3. El caso de España

A pesar del impacto de Ambroise Tardieu en la medicina legal española, la cuestión de las perversiones sexuales no pasó a incorporarse al Código Penal hasta 1928, en el marco de la dictadura de Primo de Rivera. La condena de las perversiones sexuales tenía la finalidad de sofocar el malestar general provocado por la pérdida de identidad masculina que algunos sectores consideraban que estaba viviendo el país. Para los más conservadores, ésta era la causa que había provocado la derrota de las guerras de Cuba y de Marruecos.

En este contexto sociosexual, Europa arranca el siglo XX con un nuevo paradigma ya consolidado y un basto sentido legal que hace de la medicina la

encargada de determinar si una conducta sexual se trata un delito o si contiene algún signo de locura. También en la última década del siglo XIX y principios del XX, nuevos agentes toman parte en el discurso sexual en España: juristas, pedagogos y otros ensayistas de tinte regeneracionista toman la palabra sobre la cuestión sexual. Entran en escena personajes como Bernaldo de Quirós y Llanas Agilaniedo, que en 1901 publican *La mala vida en Madrid* (1901), donde, con pretensiones científicas, presentan diecinueve casos de invertidos sexuales describiendo sus características físicas, genitales y anales, así como las prácticas que prueban su perversión. El libro ofrece también algunas fotografías de algunos uranistas¹⁰ para que el lector pueda identificar algunas de sus características. Los autores, además, alertan de la existencia de lugares de encuentro entre invertidos en Madrid y de las posibles consecuencias para los hombres que los frecuentan:

En los lugares más céntricos y animados de Madrid, los uranistas de todas categorías hacen la carrera, una carrera doble en que el íncubo busca al súcubo y éste a aquél... a veces, con equivocaciones involuntarias de funestas o grotescas consecuencias. Algunos, no obstante, chulitos afeminados que se exhiben ante señoritos, se transforman repentinamente de íncubos en súcubos si se les paga el sacrificio [...]. Cerca de los lugares sombríos y apartados, donde vaga la pajillera, rondan también los uranistas de peor condición, más repugnantes y peligrosos. Algunos de los cuales, a la perversión del instinto sexual, se asocia la perversión del sentido olfativo, perfumándose con olores repugnantes. Otros se valen de la inversión para el hurto y el robo, a veces acompañado del asesinato. Vióse una de estas tragedias del vicio en la muerte de un cura de Meliá (1898). El desdichado no encontró la muerte violenta por contarse -como alguien pretendía- en la clase de los que viven solos; murió antes bien, por ser de los que viven mal acompañados, víctima pues, de la disciplina de las consecuencias (*Ibid.*, 285).

Respecto al caso de Barcelona, Max-Bembo publica en 1912 *La mala vida en*

¹⁰ Término utilizado en el siglo XIX para referirse a las personas consideradas con un cuerpo de hombre pero con una psique de mujer.

Barcelona donde analiza los actos de inmoralidad social como la mendicidad, prostitución o delincuencia en el espacio urbano. *La mala vida en Barcelona* es un libro que pretende buscar reconocimiento con el uso de un lenguaje que se presenta como neutral, fruto de una investigación rigurosa, pero que, sin duda, transmite una fuerte carga moral e ideológica del escritor. Max-Bembo no sabe cómo definir y clasificar las diferentes prácticas sexuales y, simplemente, las sitúa en el ámbito de la inversión, en la medida en que no cumplen en fin último de la reproducción.

Sabemos que la normalidad es la herencia del instinto de reproducción, lo masculino uniéndose a lo femenino para continuar la perfección del tipo de la especie. Este instinto puede desviarse, es decir, es anómalo desde el momento que no cumple la herencia; se pervierte en tanto que disminuye la atracción de seres contrarios; hay aberración en tanto que se anula el fin primero de la vida (Max-Bembo, 1912: 21-22).

Max-Bembo también hace hincapié en los encuentros sexuales en espacios públicos. Enumera cines, teatros, callejones, urinarios, aglomeraciones, tranvías, paseos, iglesias y baños como lugares susceptibles para el encuentro sexual entre hombres (*Ibid.*, 46-51). Se muestra sorprendido por la forma en la que se establece el contacto entre hombres en espacios públicos:

El homosexual acecha fuera la entrada de un sujeto; entra súbito, procura ponerse en la casilla vecina, y al tiempo que saca el pene para satisfacer la necesidad, le coge sin decir palabra las más de las veces, lo masturba y cada cual por su camino, sin rechistar.[...] Yo recuerdo la protesta que elevaron al Gobierno, años ha, las damas madrileñas, rogándole suprimiera los urinarios públicos o los reemplazaran por retretes con lavabos, alegando que eran un estímulo a la relajación de costumbres. Tenían razón, aunque los diarios se burlasen de la petición. No sólo en Madrid: aquí en Barcelona también debe hacerse. Hay homosexuales que emplean el día siguiendo urinarios, como el borracho sigue tabernas y la beata iglesias (*Ibid.*, 48-49).

Finalmente, reconoce que el lugar idóneo de conquista homosexual es el

parque. Para avalar esta afirmación, describe un lugar con el que pretende dar fe de este tipo de actos. Ahora bien, prefiere no dar detalles concretos para no fomentar la llegada de nuevos uranitas en búsqueda del placer inmoral.

Debajo de los tilos, en esa avenida frondosísima que no deja pasar el sol, en esos bancos que ofrecen al paseante descanso, es ahí donde se inicia la conquista, sobre todo en días de trabajo. Preguntas inocentes primero; picaresca después, y por último, la declaración formal. Si no pasa gente, debajo mismo de los tilos la anormalidad se cobija; si pasa, es en las montañas que simulan las de Montserrat, donde se da rienda suelta a la pasión. A veces los guardias están a punto de sorprender a los homosexuales; pero escapan valiéndose de los numerosos caminos secretos de aquéllas. [...] Ya no es el parque el sitio de los enamorados: lo es el de los homosexuales. (*Ibíd.*, 49-50).

Existen otros títulos de este tinte, como la compilación del Doctor Suárez Casañ, que desde 1893 publicó una serie de volúmenes en torno a una colección llamada *Conocimientos para la vida privada*. En el sexto volumen, dedicado a la pederastia, Suárez Casañ no escatima en relacionar crimen y homosexualidad en un texto cargado de connotaciones ideológicas:

El hombre encallado en las repugnantes prácticas de la pederastia, es capaz de todos los crímenes y de todas las infamias. Comienza por faltar a Dios, a las leyes, a sus semejantes y a sí mismo. Y un hombre que no tiene temores, ni dudas de conciencia, que se acostumbra a despreciar las leyes humanas, que atenta contra la sociedad y arrastra con indiferencia el desprecio general de sus semejantes, ese hombre no es hombre, es un monstruo capaz de todo lo malo, de todo lo exacrable y vil y detestable (Suárez Casañ, 1893: 31-32).

Suárez Casañ se escandalizó antes que Max-Bembo por la expansión homosexual, y pidió la colaboración institucional para acabar con las prácticas sexuales entre hombres en espacios públicos:

Aún hoy en día existen en dicha capital [Barcelona] paseos oscuros

y solitarios durante la noche, en los cuales, a merced de las sombras se comenten las mayores torpezas [...] En estos sitios, no ignorados de nadie, sitios que son un peligro para la seguridad personal y para la decencia, debieran colocarse faroles de gas o focos eléctricos que ahuyentaran con sus rayos a esos nocturnos pajarracos, enemigos de la moralidad. No insistimos sobre este punto delicado, que está en la conciencia de todos, y que, únicamente hemos señalado, para probar que este vicio vergonzoso no es tan ilusorio como algunos pueden pensar, juzgando por su natural repugnancia, y que las autoridades debieran velar con energía para extirparlo de raíz, con lo cual se evitarían, indudablemente, grandes males (Suárez Casañ, 1893: 55).

La oscuridad que brinda una ciudad en la que los habitantes se desconocen se asocia a los grandes peligros y las peores ofensas a la moralidad. Así lo manifestaba también Rodríguez-Solis en su volumen *Historia de la prostitución en España y América* en 1891:

Todos cuanto temen la luz del sol, todos cuantos recelan de la claridad, salen de sus antros, dejan sus guaridas, se desperezan y ejercitan su actividad, protegidos por las sombras. Estas son las queridas [las prostitutas] de los grandes criminales y de los grandes viciosos. [...]. Oficios ó industrias que prosperan de día, mueren al llegar la noche. Por el contrario otras no viven sino con ella (Rodríguez-Solis, 1891:250).

Otro de los autores de finales del siglo XIX fue Lucas Mallada. En 1890 publicó *Los Males de la Patria y la futura revolución española* donde, tras hacer halago de todas las conquistas que ha logrado la “raza ibérica”, advierte de la decadencia en la que ha caído “nuestra raza”. Considera que la pérdida de virilidad de los hombres españoles es uno de los grandes males de la sociedad. (Mallada, 1969[1980]: 37).

La ideología recuperacionista fue uno de los principios sobre los que se construía el credo de la dictadura de Primo de Rivera quien, ya en un manifiesto de toma de posesión, aludía a la virilidad española como un elemento necesario para el

buen gobierno del país y para ello refería a la homosexualidad sin mentarla:

...Basta ya de rebeldías mansas, que sin poner remedio a nada, dañan tanto y más a la disciplina que esta recia y viril a que nos lanzamos por España y por el Rey. Este movimiento es de hombres: el que no sienta la masculinidad completamente caracterizada, que espere en un rincón, sin perturbar, los días buenos que para la Patria preparamos. ESPAÑOLES. ¡VIVA ESPAÑA Y VIVA EL REY! (Diario de Barcelona, 13 de septiembre de 1923, pag. 5841).

Durante la dictadura de Primo de Rivera, se recuperaron libros como el del psiquiatra José Martínez Valverde (1899) titulado *Guía del diagnóstico de las enfermedades mentales*, que presenta una tendencia degeneracionista de la inversión como una predisposición hereditaria.

La homosexualidad se había convertido en una categoría capaz de alienar cualquier otra con la que se le asociara, ya fuera al modernismo, al arte o al pensamiento político. La homosexualidad ha sido a lo largo de la historia una injuria facilona que siempre ha legitimado los intereses del emisor del oprobio.

Más adelante, el psiquiatra César Juarros se encargó de la traducción de *El contagio mental* de Vigoroux y Juquelier donde los autores sostienen que:

Un muchacho atacado de inversión sexual internado en un colegio, puede propagar esta afección alrededor de él; para él, el muchacho realizará el acto evocando primero la imagen de una mujer; pero cuando haya practicado bastante tiempo la pederastia, teniendo siempre delante de los ojos la imagen de la mujer, toda su vida sexual tomará poco a poco una falsa dirección y terminará, por la fuerza de la costumbre por convertirse en uranista, hallando su satisfacción exclusiva en la pederastia. (Vigouroux y Juquelier, 1906: 259).

Pero César Juarros también publicó otro libro de autoría propia al que tituló *Psiquiatría del médico general*. En este libro, muestra su preocupación por la cuestión de la homosexualidad, donde reconoce que existe una cierta probabilidad de ser homosexual, pero “si la semilla no cae sobre este terreno, no germinará la planta cruel de la alienación” (Juarros, 1919: 10). Propone que con un buen régimen

higiénico, la cuestión hereditaria puede esquivar la alienación.

Siguiendo esta línea de conformación anatómica para determinar la orientación del deseo sexual de las personas, se pueden encontrar trabajos como el *Manual de patología general* de Ricardo Nóvoa Santos (1930) o *Generación y crianza ó higiene de la familia* de Luis Comenge (s.f.). Comenge plantea que en la especie humana no se conocen casos de hermafroditismo absoluto, haciendo referencia clara a un planteamiento exclusivamente anatómico de la sexualidad. El autor no escatima en arremeter contra otras formas sexuales a las que califica de desgraciados y monstruosos.

La propuesta del doctor Gregorio Marañón supone un giro en el pensamiento médico español e, incluso, por primera vez un doctor español va a tener una importante repercusión en el resto de Europa y del mundo. Marañón traslada a la endocrinología la explicación del instinto sexual y sienta las bases para una comprensión cromosómica de la sexualidad. Plantea que todos los cuerpos pueden desarrollarse como hombres o mujeres a lo largo de la vida, aunque apunta que existe un periodo crítico en la adolescencia al que hay que prestar especial atención. Cada varón debe pasar por un periodo de feminidad y cada mujer debe pasar por un periodo de masculinidad, en la medida en que cada persona supera esta “crisis” se determina su éxito como persona predominantemente hombre o mujer y heterosexual. En los casos en los que este proceso evolutivo no se desarrolla correctamente, el resultado puede ser o un estado intersexual o la homosexualidad. (Vázquez García y Cleminson, 2010: 98-99). Por lo tanto, para Marañón, “los caracteres anatómicos de lo femenino y de lo masculino, no son signos opuestos, sino meras fases de una misma evolución”. (Marañón, 1930 [1929]: 245)

Marañón reconoce que el arquetipo de hombre y mujer son casi una fantasía, ya que los estados de confusión sexual en sus diferentes vertientes acostumbran a ser una constante en la mayor parte de las personas. Considera que no se deben estigmatizar a los intersexuales (en terminología marañoniana), ya que los propios hombres de la actualidad tampoco han alcanzado la masculinidad que requiere una diferencia sexual clara y definida, aunque esta debe ser la meta de toda sociedad, aclara. (Marañón, 1930 [1929]: 3). Por lo tanto, la homosexualidad, según Marañón, no debería estar castigada legalmente, ya que de un modo u otro podría incumbir a

gran parte de la población.

La influencia del psicoanálisis para la aclaración del fenómeno de la homosexualidad fue más tardía en el caso Español que en el resto de Europa, ya que las explicaciones de la sexualidad provinieron, fundamentalmente, de la psiquiatría y la endocrinología y, a su vez, estuvieron marcadas por un discurso divulgativo que todavía mantenía la lógica del degeneracionismo.

La evaluación de la peligrosidad social de los homosexuales de la época planteaba, según Campos Marín (2007:46-47), dos problemas fundamentales. Por un lado, se trataba de la adopción de un concepto ajeno al lenguaje médico, que limitaba el carácter científico. Pero, por otro lado, los psiquiatras tuvieron grandes dificultades para establecer los límites de lo que era peligrosidad social.

A pesar del consenso que existía entre los psiquiatras en torno a la peligrosidad del enfermo mental se encontraron con un problema difícil de salvar: la determinación práctica de dicha peligrosidad.[...] Por lo tanto, el concepto de peligrosidad no se fundamentaba en principios exclusivamente científicos. Semejante reconocimiento llevaba a los psiquiatras a un callejón sin salida ante los juristas y la sociedad. Sin embargo, a pesar de no poseer un aparato científico que les permitiera la constatación y definición científica y objetiva de la peligrosidad, apelarán a su experiencia y formación para arrogarse esa misión, argumentando, ante las críticas que tachaban sus métodos de ambiguos y contradictorios, las dificultades de diagnosticar la locura de un individuo (Campos Marín, 2007:51).

Más allá de los discursos médicos, legales y de divulgación regeneracionista, la cuestión de la homosexualidad ya estaba presente en los años veinte y treinta en toda la sociedad. Eran constantes las caricaturas respecto al afeminamiento de algunos hombres y las sospechas sexuales de aquellos no casaderos acostumbraban a ser objeto de hilaridad y chismes. Podían verse diferentes representaciones en la prensa en las que en un tono burlón injuriaban a aquellos hombres que no cumplían con la norma sexual establecida. En este sentido, se publicaron diferentes artículos en el semanario republicano *L'Esquella de la Torratxa*, donde se promovía la humillación de los homosexuales. En uno de sus números, se

parodia la huida a Francia de Gregorio Marañón y, entre las descalificaciones, se incluye la de defensa de los homosexuales. “El plagiador de Freud, el cantor de los homosexuales, el falso apóstol de la pura sexualidad”¹¹ (L'Esquella de la Torratxa, 19 de febrero de 1937, pag 71). En otro número del mismo semanario aparece una caricatura de diferentes grupos sociales bajando del tren de llegada a Barcelona, entre los que se encuentra prostitutas, negros, nudistas y “ricarditos”, haciendo alusión al escándalo judicial de gran impacto mediático que se había producido durante la dictadura de Primo de Rivera en el que estaban envueltos dos personajes de dudosa orientación sexual¹² (L'Esquella de la Torratxa, 28 de julio de 1933, pag. 471).

A pesar de estas burlas y sanciones sociales, en determinados espacios de las grandes ciudades la presencia de hombres en busca de otros hombres era cada vez mayor y más visible. Esta visibilidad se consolidó no solo gracias a la expansión urbana sino también a la emergente presencia de literatura de visos homosexual, que durante los años 20 y 30 difundió otras expresiones del deseo sexual. Algunos autores, como Antonio Hoyos, Álvaro Retana, el chileno Augusto D'Halmar, o el francés André Gide, colaboraron en la generación de otros modos de percepción del deseo entre hombres desde una perspectiva diferente a la psiquiátrica, jurídica o de divulgación regeneracionista.

2.4. Claros y oscuros: de la II República a la dictadura franquista

El libro *Corydon* de André Gide (1971 [1924]) irrumpió en el panorama español en el año 1929. Gide presentaba la homosexualidad desde un punto de vista positivo y hacía una defensa de ella, lo que generó diversas reacciones entre pensadores y médicos, entre ellas la del propio Gregorio Marañón que, en el prólogo a la segunda edición, aseguraba que en la homosexualidad no hay nada digno de apología, aunque, eso sí, insistía nuevamente en que hay que mantenerla fuera de la ley. El éxito de *Corydon* levantó ampollas entre los sectores más reaccionarios

11 Texto original: “*El plagiador de Freud, el cantor dels homosexuals, el fals apòstol de la pura sexualitat...*”

12 Para profundizar en este acontecimiento ver el libro *Masculinidades en tela de juicio* de Nerea Aresti (2010).

que consideraban que una cosa era aceptar al homosexual como una víctima y otra como alguien normal (Mira 2007 [2004]). Esta obra abrió el camino para la introducción de la cuestión de la homosexualidad en los estudios académicos, permitiendo que la sexualidad también fuese pensada desde otra posición ajena a la mirada médica. *Corydon*, de alguna manera, permitió a los homosexuales ser emisores de su propio mensaje para reclamar igualdad.

Por otro lado, Antonio Hoyos fue un aristócrata que no vaciló en hacer pública su homosexualidad y sus preferencias por los jóvenes proletarios. Hoyos se encuentra entre los más destacados escritores del primer cuarto del siglo XX y representó la figura del dandi ibérico, siendo objeto de críticas y chismes por todo Madrid (*Ibíd.*).

También el uruguayo Alberto Nin Frías publicó en 1932 *Homosexualismo creador*, donde critica el discurso psiquiátrico de la homosexualidad y defiende el deseo homosexual frente a una sociedad hostil.

No bien estudiada aún por los biólogos, el temperamento uránico se revela al sabio tan divino y definible como el hombre o la mujer, considerados tipos normales. La anormalidad del uránico no está en él, sino en quienes no participan en su modalidad *sui generis*... La historia nos enseña cómo se comporta la sociedad con las minorías. La intolerancia, el fanatismo, la incompreensión de sus derechos se ceban en ellas, pero no logran destruirlas porque a ello se opone el plan cósmico (Nin Frías, 1932:17).

Otro de los autores del momento fue Álvaro Retana quien, como Antonio Hoyos, hacía pública su homosexualidad por doquier. Las novelas de Retana describen la subcultura homosexual madrileña e invitan a migrar a Madrid a otros hombres de España para participar de la vida del tercer sexo. A través de sus obras, intenta guiar al lector hacia la subcultura homosexual madrileña, influyendo en los deseos sexuales de sus lectores (Zamostny, 2009:55). Retana era un autor provocador, letrista de cuplé y republicano orgulloso de su “desviación”. Resulta significativa una anécdota que “lo sitúa ante un tribunal de justicia franquista, acusado de perversión de menores y sacrilegio: según el fiscal, seducía a jóvenes cuyo semen escanciaba en cálices sagrados, de los que luego bebía. Cuando

durante el juicio salió a colación este aspecto, Retana respondió -No señor juez, no necesitaba de cálices, me lo bebía directamente-" (Mira, 2001:71).

Esta oleada homófila llega a España en los albores de la Segunda República en un contexto que da pie a la construcción de esta identidad minoritaria. Por un lado, en el discurso médico, los planteamientos científicos sobre la homosexualidad de Gregorio Marañón habían tomado fuerza. La homosexualidad había quedado fuera del Código Penal en 1932 tras la derogación del de Primo de Rivera gracias, en parte, a la influencia de Luis Jiménez de Asúa (1929)¹³. En algunas grandes ciudades como Madrid y Barcelona, ya amanecía una incipiente escena homosexual que, poco a poco, se hacía más visible, aunque frecuentemente fuese objeto de risas, chistes, insultos y oprobios. Por otro lado, se estaba construyendo una nueva concepción de la urbanidad que favorecía las libertades individuales de sus habitantes. Y, por último, un aire general de cambio social daba pie al inicio de una identidad homosexual que pronto se vio cercenada con la llegada de la dictadura franquista.

Esta subcultura incipiente era más bien dispar, en función de una multiplicidad de factores como la clase social y los intereses sexuales. Pero, a medida que se hacía más visible, también se generaban redes de apoyo entre los diferentes grupos, que a su vez hacían más difícil la identificación de la homosexualidad con una clasificación clara y determinada.

Desde finales del siglo XIX, ya se celebraban algunas fiestas y bailes de homosexuales en Barcelona y Madrid, aunque estos parecen haber estado más relacionados en un primer momento con la clase alta (Vázquez García y Cleminson, 2010 [2007]:263). Sin embargo, la construcción de una subcultura homosexual más extendida comenzó a asentarse a partir de los años veinte mediante diferentes formas de resistencia al orden sexual dominante.

En los años veinte y treinta, ya proliferaron algunos cafés que aglutinaban a diferentes personas deseosas de cumplir algunos caprichos sexuales, como es el caso de *El Polinario* de Granada y el *Café de Levante* en Madrid, frecuentado por

13 Jiménez Asúa presentaba en *Libertad de amar y derecho a morir* (1929) un análisis sobre diversos asuntos como la eutanasia, el aborto, la prostitución o los métodos anticonceptivos. También abordaba la cuestión de la homosexualidad para denunciar la intromisión legislativa en la vida privada de los ciudadanos (Jimenez Asúa, 1929:201-204).

el escritor Antonio Hoyos; en Barcelona podían encontrarse bares y cafés de estas características por el barrio chino de la ciudad y alrededor de la calle Escudellers (Vázquez García y Cleminson, 2010: 265-266).

Todos estos cambios de representación y visibilización homosexual quedaron truncados por la llegada de la guerra civil y el franquismo que no sólo persiguió a los anarquistas, comunistas y republicanos, como a veces se ha simplificado, sino que también atajó cualquier muestra de desviación al orden moral impuesto por la Iglesia Católica. El régimen franquista promocionó una ideología machista, basada en la verdadera “masculinidad Ibérica” que sirvió para reprimir aquellas conductas que atentaban contra la “identidad patriótica”. Recuperó una concepción de la familia y el hogar desde miradas cercanas al regeneracionismo inmiscuyéndose en la vida privada de los ciudadanos y controlando la moralidad de sus conductas mediante la delegación de esta tarea a la Iglesia Católica. El hombre solo podía ser hombre si era lo suficientemente viril y heterosexual; cualquier desviación de este presupuesto no merecía la consideración de españolidad y, por lo tanto, la homosexualidad era una clara traición a la patria.

La represión impuesta por el franquismo a los homosexuales, así como las diferentes estrategias legales para criminalizar y encerrar a los hombres que deseaban a otros hombres no había tenido precedente en España. La violencia a la que eran sometidos en comisarías, cuarteles y prisiones era solamente una de las partes de una gran opresión que también se producía en la cotidianeidad, con la colaboración y promoción de la Iglesia Católica, que contribuía a fortalecer los estereotipos y a justificar el odio hacia aquellos diferentes a la norma.

El cuestionamiento de la virilidad se convirtió en una de las mayores ofensas contra un hombre. Y ser maricón hacía tomar conciencia a los ciudadanos de cuál es la peor de las trasgresiones que un hombre podía hacer: desear a otros hombres. La persecución a los homosexuales se realizaba en calles, zonas de ligue y los incipientes bares de ambiente de las grandes ciudades. La detención suponía una gran humillación para la víctima y, en muchas ocasiones, la comunicación a familiares y lugar de trabajo, con el objetivo de estigmatizar al detenido en su esfera social una vez saliese en libertad. Esta violencia era arbitraria y selectiva, ya que los homosexuales que disponían de influencias en el régimen, títulos nobiliarios o

dinero, eran puestos en libertad después de las redadas (Ferraroni, 2010: 85). Frente a la opresión, los homosexuales buscaron algunas alternativas de vida, como el silencio y encierro interior, el exilio a países más abiertos, la construcción de pequeños grupos de afinidad, o la orientación profesional hacia el mundo del escenario y el espectáculo, que dada su movilidad territorial hacía más difícil el control por parte de la autoridad. Otra opción era el ingreso en el Seminario, donde también seguramente fueron muy frecuentes las relaciones amorosas entre seminaristas, aunque este fenómeno apenas se ha podido investigar debido, fundamentalmente, al hermetismo de la Iglesia Católica al conocimiento de su institución (*Ibíd.*).

En 1954, durante el franquismo se modificó la *Ley de vagos y maleantes* de la Segunda República, para incluir la persecución a los homosexuales. En 1970, la *Ley sobre la peligrosidad y rehabilitación social* sustituyó a la de Vagos y Maleantes, pero mantuvo las mismas medidas de seguridad para los hombres que deseaban a otros hombres. Mantenía medidas de encierro para aquellos que habían sido detenidos por homosexualismo. El encierro servía para contentar al sector más moralista y conservador del régimen, a la vez que como medida ejemplar para el resto de homosexuales. A partir de los años cincuenta, la mayoría de las cárceles disponían de “galerías de invertidos”: los homosexuales eran simples objetos sexuales para el resto de los presos y habitualmente eran violados y acosados ante la complacencia de quienes les custodiaban (*Ibíd.*).

En el franquismo, el discurso médico también sufrió una nueva orientación. Algunos psiquiatras, presumiendo de cientifismo, cargaban de moralidad la interpretación de la vida sexual y aproximaban sus discursos a la ideología católica y del régimen. Este acercamiento rápidamente se vio recompensado con reconocimiento institucional y cargos de poder. Así es el caso del psiquiatra Antonio Vallejo Nágera, director de la Clínica Psiquiátrica Militar y miembro de la Real Academia Nacional de Medicina, así como catedrático de psiquiatría de la Universidad Complutense de Madrid, quien en 1937 publicó *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*, donde defendía la idea de inferioridad biológica hereditaria y de psicopatía criminal de un conjunto variopinto de personas entre los que, sin nombrarlo, también se refiere a los homosexuales: “*al amoral, el*

perseguido-perseguidor, el pasional, el vagabundo, el dipsónamo, la prostituta congénita, todos los anormales sexuales, el egocéntrico, el pedante, el irritable, el estafador, el flemático, el tímido, el fóbico, el triste y tantos otros tipos” (Vallejo Nágera, 1937:128-129).

Cuando el bando nacional había ganado la guerra, el psiquiatra publicó un segundo libro titulado *Tratamiento de las enfermedades mentales*, donde mantiene un discurso de purificación de la raza y donde alienta a la defensa social para hacer frente a los instintos perversos (Vallejo Nágera, 1940: 19).

Otro de los escritores sobre sexualidad durante la dictadura franquista fue Juan José López Ibor, quien se licenció en medicina en la Universidad de Valencia en 1929, y amplió sus estudios en diferentes países europeos. López Ibor ocupó diferentes cátedras de medicina legal y toxicología durante el franquismo (Adam Donat y Martínez Vidal, 2008: 125). Su *El libro de la vida sexual*, editado por primera vez en 1968 y reeditado diecinueve veces hasta 1983, llegó a una gran parte de hogares españoles, nutriendo las bibliotecas de un buen número de familias. En el libro se presenta un aspecto de la sexualidad henchido de prejuicios, donde arremete contra la ideología del amor libre y se sorprende del liberalismo sexual europeo (López Ibor, 1968: 143-148). Pero el libro de López Ibor también revisa la cuestión familiar desde una perspectiva sesgada y con referencias antropológicas sin contrastar, para llegar a la conclusión de la necesidad de un modelo de familia nuclear donde los roles de género están acotados para el buen gobierno familiar.

En el capítulo dedicado a las anomalías sexuales, el autor reproduce tópicos comunes llenos de contradicciones, a pesar de que ya habían sido rebatidos en el ámbito científico.

Un homosexual masculino no quiere ser hombre y por lo tanto se identifica completamente con el modo de ser de las mujeres y su sexualidad corresponde a los estímulos que provienen del mismo sexo, que, según su nueva forma de existir sexual, aparecen como del sexo contrario (...). En la elección de pareja escogen los homosexuales a un individuo del mismo sexo, más joven, al que tratan con un papel activo, tal como ellos deberían haber sido tratados por sus padres (*Ibíd.*, 567-568).

En los años setenta los psiquiatras comenzaron a aplicar terapias aversivas con la finalidad de curar a los homosexuales. Ante la expansión de la homosexualidad, era urgente poner todos los medios necesarios para curarla, ya que “las enfermedades se curan, porque de lo contrario se contagian, al menos esta”¹⁴. En esta línea se aplicaban dos terapias: la primera, llamada emética, consistía en obligar a ingerir sustancias que provocaban vómitos al paciente mientras este era expuesto a estímulos homosexuales como revistas pornográficas. Y una segunda, llamada eléctrica, que consistía en descargas eléctricas (generalmente en las plantas de los pies para evitar quemaduras visibles), mientras el paciente era expuesto a estímulos homoeróticos. (Arnalte, 2003:100)

En 1970 se publicaron los *Resultados obtenidos con técnicas proyectivas en una muestra de 200 delincuentes homosexuales españoles*. Este estudio que fue coordinado por el psicólogo Fernando Chamorro Gundín en colaboración con el psiquiatra Jesús Chamorro Piñero y el endocrino Fernando Medina Gómez del Departamento Especial de Homosexuales de Instituciones Penitenciarias. Las conclusiones del estudio revelaban que los homosexuales puros constituían una excepción, que la falta de educación era un factor determinante para caer en la delincuencia y la homosexualidad y que los sujetos estudiados tenían un coeficiente intelectual inferior al medio español, más acentuado aún en el caso de los homosexuales pasivos. (Terrasa, 2008: 84-86)

Más allá de la medicina, existieron otros autores que se pronunciaban en torno a las cuestiones sexuales. Este fue el caso del oficial de policía Mauricio Carlavilla, quien escribía bajo el seudónimo de Mauricio Karl. Carlavilla publicó en 1956 un influyente libro al que tituló *Sodomitas: homosexuales, políticos, científicos, criminales, espías, etc.* El libro de Carlavilla es un texto exabrupto, cargado de sensacionalismo y pedagogía franquista, que intenta escandalizar al lector con el visible crecimiento en las ciudades de las “*fieras sodomitas*” y responsabilizar a las familias de la desatención a sus hijos cuando cae en este pozo. El autor tiene un gran interés en categorizar la homosexualidad como una perversión suprema y la relaciona con el comunismo a través de un sesgado recorrido histórico “por ser ambas aberraciones, aun siendo de distinto tipo, contrarias a la familia. El comunista

¹⁴ En referencia al discurso del psiquiatra Valentín Pérez Argiles en la sesión inaugural del curso académico celebrado el 25 de enero de 1959 con un Discurso sobre la homosexualidad, en la Real Academia de Medicina de Zaragoza. (cit. Arnalte, 2003:93).

es contrario a la familia por ser ella motivo natural de la propiedad individual. Y el sodomita también su adversario por ser su sexualidad antígenésica, estéril; suicidio de la especie, como el comunismo es el suicidio de la sociedad” (Carlavilla, 1956:13). Un recurso infalible para arremeter contra el adversario político es inequívocamente su relación con la “desviación sexual”. Esta herramienta ha sido utilizada por todos los bandos políticos como estrategia que desacredita al otro (Mosse, 2002 [1996]). Construir el total desde de la parte simplifica el análisis pero, en el caso de la sexualidad, contribuye a la vituperación del ajeno, dejándolo sin derecho a réplica. De este modo, la homosexualidad se convierte en un recurso recurrente sin contestación posible para quien es sometido a la injuria.

Antonio Sabater es otro de los autores de referencia en la construcción del discurso homófobo durante la dictadura. Sabater era un jurista que formó parte de la comisión de elaboración del marco legal para la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS). En 1962 había publicado *Gamberros, homosexuales, vagos y maleantes*, un trabajo con pretensiones jurídicas y sociológicas que tuvo un gran impacto social y que, de alguna manera, contribuyó a sentar las bases de la nueva Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social.

El texto de Sabater es un trabajo categórico de diferentes grupos sociales como gitanos, toxicómanos, gamberros, rufianes, y donde, por supuesto, también incluye a los homosexuales. El libro mantiene viva la idea de contagiosidad de la homosexualidad. Advierte de la existencia de muchos individuos predispuestos a sufrir homosexualismo pero que no lo desarrollan y mantienen una vida acorde con los valores y la moral necesaria de manera que “pueden desenvolver normalmente su vida, merecer respeto de sus conciudadanos, crear una familia, etc” (Sabater, 1961: 183). Por otro lado, el jurista no duda en que son necesarias algunas medidas para evitar la expansión de aquellos que no siguen el buen camino recto hasta adquirir un “derecho de conquista”. Considera que este derecho debe ser negado a los homosexuales de forma “expresa” y, en este sentido, es admisible “cualquier medida represiva, no respecto a la homosexualidad en sí, sino de sus consecuencias” (*Ibíd.*, 183).

La presencia del sexo era constante en la vida social, aunque su presencia estaba muy sesgada: escuelas, iglesia, cursillos prematrimoniales, manuales de

conducta y otros materiales didácticos hacían del sexo una obsesión cotidiana que ayudaba, sin quererlo, a construir una mitología a su alrededor (Mira, 2007 [2004]). La pedagogía sexual del franquismo promovía un discurso cronológico marcado por un primer cortejo, un noviazgo supervisado, matrimonio y, definitivamente, la construcción de una familia mediante la reproducción. Aquellas personas que no se ajustaban a este modelo rápidamente eran percibidas como anormales y patológicas, y la sospecha sobre su condición de virilidad o feminidad eran una constante en sus vidas. Ahora bien, ante esta previsión de fracaso, la vocación religiosa era una alternativa recurrente para muchas personas que no querían soportar el rechazo y también para aquellas para las que el deseo sexual no estaba dentro de la lógica heterosexual (*Ibíd.*).

Alberto Mira (2007 [2004]) asegura que una persecución legal, médica y social contribuyó al ocultamiento de varias generaciones de homosexuales que pasaron una vida de encierro interior sin haber tenido ni tan siquiera la oportunidad de experimentar con sus deseos sexuales. La prohibición de discursos positivos sobre la homosexualidad impedía el acercamiento a referentes anteriores para las nuevas generaciones de homosexuales, que en soledad se enfrentaron a una gran angustia e incompreensión. Los escritores que durante los años veinte y la república española habían contribuido a gestar una mirada renovada sobre la homosexualidad habían desaparecido del panorama español. Antonio Hoyos murió en la cárcel, Álvaro Retana tuvo varias sentencias condenatorias a prisión desde el final de la guerra civil, García Lorca fue asesinado en el 1936, Miguel de Molina, Emilio Prados, y Luis Cernuda, entre otros, se exiliaron para poder salvar sus vidas. (*Ibíd.*, 295) De manera que los homosexuales venideros se presentaban ante un entorno hostil sin capacidad de reacción, organización, y sumidos en una gran soledad sin referentes a los que acudir.

Pero, a pesar de la persecución social, política y legal, a partir de los años 50 algunos homosexuales hallaron diferentes lugares donde encontrarse alrededor del barrio de Ciutat Vella de Barcelona, principalmente entre la calle Escudellers y Alsem Clavé. Armand Fluvià enumera algunos bares como el Kike's bar, en la calle Rauric, El Ancla, en Còdols, 5 o El Arlequín, en la calle Serrano, número 10, entre otros. A finales de los cincuenta aparecieron otros locales en el Eixample, encima de la

Diagonal, como El Sot, en la calle Diputación, El Joanot, o la Cafetería Luna. Además de los bares, algunos cines y teatros también eran utilizados para el encuentro sexual, como el Arnau, el Principal Palacio, el Capitol o el Goya. Además, también existían algunos lugares de ligoteo al aire libre en el parque de Montjuïc, la Rambla, el Drugstore, la Plaza de la Sagrada Familia o los urinarios de plaza Cataluña y Urquinaona (Fluvià, 2003:49).

No obstante, este tipo de lugares estaban sometidos a constantes redadas por parte de la policía que frecuentemente se llevaba detenidos a los clientes del bar o a aquellos que merodeaban sospechosamente por una zona de encuentro. Las grandes ciudades eran vistas por el franquismo como la cuna de la corrupción sexual. Pero, a la vez, también eran un lugar de escape para jóvenes homosexuales ansiosos de experimentación y del anonimato de la gran ciudad.

Durante los primeros años de los 70, comenzó a hacerse más visible la realidad homosexual, especialmente en las grandes ciudades como Barcelona y Madrid, lo que nuevamente atrajo la atención de la prensa para regocijarse de la desviación homosexual. Haciéndose eco de noticias internacionales, el semanario *Porqué*, en su número 667, del 4 julio de 1973, dedica su portada a la manifestación de liberación gay de Nueva York, mofándose claramente de ellos con la expresión “Olimpiada de Mariposas en Nueva York. Los homosexuales se crecen al grito de ¡El amor no tiene sexo!”¹⁵. En 1970 se estrena la película *No desearás a tu vecino del quinto*, una comedia protagonizada por Alfredo Landa que recurriendo a la mofa y la injuria constante, intentaba alimentar la homofobia propia del franquismo. Una nueva forma de representación de la homosexualidad comienza a hacerse cada vez más visible, aunque no por ello más tolerante, sino que con unos patrones de configuración basados no tanto en la censura, sino más bien en la humillación y la desacreditación.

A principios de los 70 comenzó a organizarse un primer movimiento de

15 Otras noticias relacionadas con la homosexualidad inundaron los medios de comunicación de la época intentando combatir el incremento de la visibilidad homosexual que se estaba produciendo en España a causa de la influencia internacional. El semanario *Porqué*, en su número 652 vuelve a hacer alusiones a la homosexualidad con una imagen de tres personas vestidas con ropa de mujer, pero apuntando que se trata de hombres. El diario ABC del 8 de noviembre de 1969 publicaba un artículo titulado *Eros, asesinado*, donde Lorenzo López y Sancho comentaba que “la destrucción de los tabúes sexuales en tierras escandinavas se ha traducido en una escalada del homosexualismo, la droga, el suicidio y la delincuencia” (*cit.* Fluvià, 2003:18). Otras noticias hacían referencia a detenciones de homosexuales, como la publicada en *La Vanguardia Española* el 18 de agosto de 1970, donde informaba de la detención de más de cincuenta jóvenes extranjeros en una redada acusados de homosexualismo. (*cit.* Fluvià, 2003:18)

liberación sexual en España, con la pretensión de derogar la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social. Con este objetivo, se creó la primera formación clandestina de homosexuales en España. El Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH) publicaba, gracias a la colaboración de socios europeos, la revista AGHOIS¹⁶, que se distribuía por correo por todo el Estado. En el año 1975, el MELH pasaría a convertirse en el FAGC (Front d'Alliberament Gai de Catalunya), que no fue legalizado hasta 1980¹⁷.

2.5. El inicio de un cambio inesperado

Tras la muerte de Franco, la primera aparición en televisión de activistas homosexuales fue en 1978, en una entrevista a Armand Fluvià y Jordi Petit. Fluvià y Petit, junto con otros militantes, emprendieron una lucha contra la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, que no derogó su artículo relativo a la homosexualidad hasta enero de 1979¹⁸. Poco a poco, comenzaron a aparecer las primeras novelas con contenido homosexual, como la de Antonio Roig *Todos los parques no son un paraíso* (1977), donde el autor reflexiona acerca de su propia homosexualidad, del sexo anónimo, de los conflictos interiores y de la búsqueda de la felicidad. Álvaro Pombo publicó en el mismo año *Relatos sobre la falta de sustancia* (1977), un trabajo en el que varios de los protagonistas eran homosexuales. Otros ejemplos son *El anarquista desnudo* de Lluís Fernandez (1979), o *Una mala noche la tiene cualquiera* de Eduardo Mendicutti (1982). También aparecieron nuevas formas de expresión artística, política y social. El cómic se presentó como la ruptura con lo anterior y la posibilidad generar nuevas inquietudes liberadoras y de protesta. En este sentido, tuvo un gran impacto *La piña divina*, álbum autoeditado por Nazario Luque, donde mostró sus deliberaciones homosexuales, que provocarían la ira de las autoridades (Dopico, 2001). En su trabajo, el dibujante mostraba claras intenciones políticas de cambio en su trabajo a

16 Durante el franquismo no solo se distribuyó la revista editada por el MELH, sino que algunos homosexuales buscaron otras alternativas de representación, como es el caso de las ediciones de carácter deportivo, en las que estaba permitida fotos de cuerpos semi-desnudos, lo que permitió que algunas fotografías homoeróticas pudiesen sobrevivir a la censura franquista, como es el caso del *Balón Medicinal. Ejercicios y juego* de 1955.

17 Es particularmente interesante el análisis de Jordi M. Monferrer respecto al impacto de la LPRS en la construcción del movimiento gay en España: defiende que surge de la necesidad de generar una identidad colectiva para dar sentido a las acciones políticas que se llevan a cabo (Monferrer, J., 2003).

18 La derogación total de la Ley sobre la Peligrosidad y Rehabilitación Social se produjo en noviembre de 1995.

partir de la centralidad del sexo¹⁹ (Mérida, 2012).

Pero en los años setenta también comenzó a aparecer otra producción científica con un talante diferente a la que se había publicado durante el régimen. En 1978, Manuel Soriano Gil publicó *Homosexualidad y represión*, donde el autor defiende que: “la represión social y humana de que son objeto los homosexuales, por parte de todas las sociedades establecidas, capitalistas o socialistas, es tremenda, punto en el que todos estamos de acuerdo, porque siempre hay que estar en contra de toda represión” (Soriano Gil, 1978: 9-10). Otro de los primeros libros académicos que hablaron sobre homosexualidad en España tras la muerte de Franco fue *El homosexual ante la sociedad enferma* editado por José Ramón Enríquez (1978), en el que participan diferentes intelectuales para defender un discurso a favor de la homosexualidad en el que deja de ser presentada como objeto de desviación, para reclamar un cambio de mirada social respecto al deseo entre personas del mismo sexo. Se trata un trabajo atrevido para el momento en el que se publica, pero que tiene por objeto favorecer una metamorfosis social que permita una nueva percepción de la homosexualidad.

La visibilidad homosexual comienza a desarrollarse en otros ámbitos culturales. En el cine también se produjo un cierto aperturismo que permitió el estreno de películas como *Cambio de sexo* en 1976 dirigida por Vicente Aranda y protagonizada por Victora Abril y Bibí Andersen, *Placeres ocultos* (1977) y *El Diputado* (1978), ambas de Eloy de la Iglesia y con un claro contenido homosexual. Ventura Pons presentó *Ocaña, un retrato intermitente* en 1978, que hace un homenaje al personaje de Ocaña, quien a lo largo de los setenta escandalizaba a la población barcelonesa con su particular presencia en las ramblas. *Un hombre llamado Flor de Otoño* (1978), de Pedro Olea, narra la historia de un intento de atentado al dictador José Antonio Primo de Rivera por parte de un grupo de activistas liderado por un abogado gay.

Las artes escénicas también se abren para dar cobijo a la temática homosexual y en 1975 se estrena en Madrid la obra *Los chicos de la banda* bajo la dirección de Jaime Azpilicueta. También los *shows* de transformistas se revitalizaron en diversas ciudades de todo país.

19 Pasada esta primera ola represiva, el autor pudo publicar otros cómics como “Alí Babá y los 40 maricones”.

La revista *Party* fue una de las primeras publicaciones periódicas destinada al mundo homosexual. En su inicio, se trataba de una publicación dedicada al “destape” femenino con el fin de liberar a la sociedad de la censura y el control que había vivido el país durante casi cuarenta años. Pero desde los primeros números la revista tenía contenidos de desnudos masculinos que poco a poco fueron aumentando y reorientándose hacia un público gay, con secciones dedicadas al travestismo, entrevistas sobre cuestiones de homosexualidad y una sección de cartas de los lectores donde estos planteaban sus problemas particulares. La revista *Party* “crea un lector que hasta entonces no podía existir” (Mira, 2007 [2004]: 451).

En 1977 se realizó en Barcelona la primera manifestación de liberación homosexual que recorrió Las Ramblas de Barcelona a favor de la derogación de la LPRS y que terminó con cargas policiales. Los homosexuales militantes acostumbraban a participar también en otros grupos de izquierdas. Sin embargo, sus reivindicaciones, al igual que las del feminismo, quedaron fuera de la agenda política y siempre fueron tratadas de forma secundaria incluso por las posiciones más progresistas.

Sin lugar a dudas, los años setenta fueron un momento de ebullición política y de liberación para una gran parte de la sociedad. Pero la democracia no trajo para los homosexuales los cambios que esperaban. La derogación del artículo relativo a la homosexualidad de la LPRS sucedió cuatro años después de la muerte de Franco. Los encarcelados a causa de la LPRS no fueron liberados en la amnistía del 76, y las agendas de los nuevos mandos políticos no incluyeron las demandas del colectivo una vez tomaron plaza en el parlamento. Pero, además, el cambio social que merecía el país para poder mirar la homosexualidad desde un prisma de respeto y solidaridad no se había producido y el lugar social de los homosexuales continuaba siendo, en buena medida, el de la descalificación. Más aún con la entrada en escena del VIH que dio la oportunidad a la sociedad de recrudecer los discursos homófobos a causa de la pandemia. Los aires de liberación que la transición permitió a otras corrientes de pensamiento contrarias a la dictadura no dieron la misma oportunidad a las reivindicaciones de los derechos de los homosexuales que, aunque vieron atendidas algunas de sus demandas, no contaron con el apoyo del conjunto social.

2.6. La historia de las prácticas de sexo anónimo

La práctica del sexo anónimo, como cualquier otro hecho social, puede contar con diferentes narraciones en función del emisor del mensaje. Los discursos médicos y las instituciones de salud pública, por ejemplo, parten normalmente de una posición de otredad en la atención a la salud sexual de los participantes y en la prevención de enfermedades de transmisión sexual. Centran su atención en un aspecto concreto de la interacción sexual, que promueve un discurso basado en cuestiones sanitarias fundamentalmente (Flowers, *et al.* 1999; Keogh, *et.al.* 2000). Desde las narrativas policiales, la práctica del *cruising* es una cuestión de seguridad ciudadana, (Ver anexo I). Desde el punto de vista de algunos políticos, se presenta como un problema de escándalo público. Este es el caso, por ejemplo, del alcalde de Badalona, Xavier Albiol, quien no tuvo reparos en hacer público en 2012 su deseo de acabar con la práctica del *cruising* en la playa de la Mora advirtiéndole que “se acabará porque actuarán de forma contundente” mediante una fuerte “presión contra los viciosos” (en prensa *El punt avui*, 08/08/2012).

Así, son innumerables los posibles oradores capaces de construir discurso entorno a la práctica del sexo anónimo: vecinos, representantes de las religiones, asociaciones de derechos LGTB, etc. Sin embargo, en raras ocasiones son los propios protagonistas de esta actividad quienes construyen sus narrativas, cuentan sus historias y elaboran un pasado. Las narrativas del *cruising* se han configurado generalmente desde el pensamiento hegemónico, desde la otredad, el desprecio y la humillación (Arnalte, 2003; Carlavilla, 1956; Fluvia, 2003; López Ibor, 1968; Mallada, 1969 [1890]; Max-Bembo, 1912, entre otros). Este hecho hace difícil que los propios participantes escapen de esta visión abyecta y articulen narrativas positivas de su experiencia.

Resulta complicado reconocerse en aquello que constituye un hecho vergonzante. ¿Cómo narrar lo que no se puede explicar? ¿Quiénes son los historiadores de la práctica del sexo anónimo? ¿Cuáles son los registros, las fuentes a consultar para reconstruir la historia del *cruising*? ¿Archivos policiales? ¿Cómo se registra el deseo y las fantasías en una ficha policial? ¿Cómo se transmite el

conocimiento adquirido de generación en generación?. Es francamente complicado hacer una historia de una práctica secreta, subalterna, no generadora de identidad, sin referentes ni portavoces, una práctica que los sujetos borran de su historia social y solo se reserva para el recuerdo individual, a veces entrañable, pero nada más que recuerdo.

En este apartado reconstruiré algunas de estas historias fragmentadas, aun siendo consciente de la falta de fuentes de información y de la tentación de caer nuevamente en la diatriba de la alteridad. Utilizaré fuentes bibliográficas de otros investigadores sociales, aportaciones literarias que hacen referencia a la práctica del cruising, foros de discusión en internet y relatos de los participantes de las zonas de intercambio sexual anónimo, con la intención de que nos ayuden a conocer y a trazar estas narrativas del pasado y del presente.

En el caso de la actividad del sexo anónimo, no contamos con un acontecimiento que determine el inicio de una nueva era. Algunos historiadores afirman que ya en el siglo XVII existían lugares de intercambio sexual entre hombres (Hahn, 1979:13; Sibalis, 1999; Aldrich, 2004: 1724). También Francisco Vázquez García y Richard Cleminson consideran que la *“existencia de enclaves para los encuentros sexuales entre varones era algo intrínseco a la vida homosexual en los núcleos urbanos europeos a partir de la baja edad media y especialmente en el periodo moderno”* (Vázquez García y Cleminson, 2010 [1997]: 268).

La práctica del sexo anónimo no se desarrolló en una situación aislada del contexto social amplio: requirió de unas condiciones urbanas que permitiesen construir un espacio propio. Ya en el siglo XVIII, una nueva forma de vida pública había cobrado una gran relevancia a partir de una modernización de la ciudad que se centraba en una burguesía en ascenso y en una ciudad donde el encuentro entre extraños era probable (Sennet, 2011 [1977]: 68). Caminar por las calles, ver y ser visto, se había convertido en una actividad social a mediados del siglo XVIII y, a su vez, el cuerpo había tomado una nueva lectura que tomaba conciencia de la intimidad corporal. La higiene y limpieza de los excrementos del cuerpo se convirtió en un práctica que demostraba urbanidad y que se reproducía entre los pequeños burgueses, comerciantes y profesionales. Esta nueva concepción de los elementos corporales transformó las ciudades y las prácticas que se daban en ellas (Sennet,

2002 [1994]: 281 -282). La posibilidad de expulsar los desechos corporales de la vida pública, sacar los excrementos de la vida en sociedad y una nueva concepción de la pulcritud, pudieron tener lugar únicamente porque se crearon los utensilios técnicos que lo permitían (Elias, 1989 [1977]: 181). Los urinarios públicos, poco a poco, se instalaron como recursos urbanos que permitían a los sujetos realizar este tipo de actividades en lugares propios y destinados para ello.

En este marco, también se construyeron los parques urbanos como espacios en los que los ciudadanos podían salir a relajarse del tormento de las calles y tomar aire fresco (Sennet, 2002 [1994]). El parque se convirtió en un nuevo lugar social, donde los sujetos podían mirar y ser mirados, un lugar asociado al descanso, al sosiego y a la tranquilidad. El parque se configura como un espacio donde los cuerpos pasean sin sospecha y sin rumbo.

Este nuevo contexto social, marcado por un crecimiento de la población en las grandes ciudades, provocaba el encuentro constante entre desconocidos y una redistribución arquitectónica de la ciudad con espacios de recreo como los parques y de limpieza como los baños públicos, facilitó que el encuentro sexual entre hombres desconocidos se pudiese articular sin grandes dificultades manifiestas en estos escenarios que la propia ciudad ofrecía a sus ciudadanos. Sin embargo, los cambios producidos en la percepción y gestión de la sexualidad en el siglo XIX provocaron el interés y la sospecha de los homosexuales y los encuentros sexuales entre hombres no dejaron de ser objeto de crítica y sanción.

En el plano internacional, también existen algunas referencias que revelan la existencia de la práctica del sexo entre hombres en espacios públicos a finales del siglo XIX. Tal es el caso de Nueva York, donde *“la policía arrestó a hombres teniendo sexo en los huecos del Central Park, Riverside, Mount Morris, City Hall, Tompkins Square y Battery Park”* (Chauncey, 1994: 196).

A pesar de que podemos verificar su existencia, es difícil averiguar cómo se articulaban las relaciones, cuáles eran las estrategias de comunicación, los sentimientos, deseos y perspectivas de los participantes. Chauncey (1994) hace una excelente aproximación a la distribución territorial de la práctica callejera de finales del siglo XIX en Nueva York, así como a sus regulaciones y comportamientos. Pero es complicado trasladar su análisis a las ciudades del Estado Español donde,

aunque se estaba viviendo un proceso de expansión urbana, la organización social de la ciudad, los discursos sobre la moralidad civil y el contexto económico, político y social del país eran muy diferentes a Nueva York.

La persecución contra los homosexuales fue la tónica dominante en Occidente que marcó el siglo XX. Este hostigamiento provocó que la población homosexual generase un conjunto de tácticas de comunicación, de apropiación de espacios y de afirmación de sí mismos que les permitiese mantener una vida sexual más o menos oculta ante las políticas anti-gay (Chauncey, 1994: 5). En los años veinte y treinta, en Nueva York, la homosexualidad pasó a ser considerada una amenaza para la seguridad nacional y las administraciones crearon nuevas formas de control sobre los homosexuales. Cientos de hombres fueron arrestados por hacer cruising o visitar locales gays pero, además, los arrestos se multiplicaron en la década posterior a la II Guerra Mundial (*Ibíd.*, 8-9). Hay que tener en cuenta que las calles y parques fueron los lugares donde muchos hombres neoyorquinos encontraron sus parejas sexuales y se iniciaron en la escena gay. Los parques eran lugares más seguros y populares que las calles, ya que estas que podían entrañar más peligro de arresto policial o acoso de vigilantes anti-gays²⁰.

Muchos hombres se apoderaron de los lavabos a los que llamaban “*Tearoom*”. Haciendo así un juego de palabras donde T-room era el nombre corto de toilet-room. Pero el juego venía de la idea de *Tearoom*, que era el nombre que recibían los locales en los que acudían las mujeres respetables a reunirse sin peligro de encontrarse con hombres ebrios (Chauncey, 1994: 197). En 1921, el 38% de los arrestos a hombres por homosexualidad en Nueva York se llevaron a cabo en los baños del metro (*Ibíd.*, 198). Hasta los años setenta la persecución continua hacia los homosexuales por parte de la policía se hacía mediante tres técnicas fundamentales: Espionaje, uso de cebos y asaltos (Humphreys, 1975 [1970]:85).

George Chauncey sitúa en el inicio del siglo XX el momento en que se desarrollan las nuevas tácticas comunicativas y de reconocimiento de otros hombres interesados en el encuentro sexual anónimo. Estas estrategias fomentaban el anonimato para hacer el encuentro más seguro (Chauncey, 1994: 188-189). La

20 Otras ciudades estadounidenses también contaron con sus respectivos espacios de ligue para hombres como Lafayette Square en Washington, el Public Garden y la Esplanada Common en Boston, la Bughouse Square y Union Station en Chicago, o el Ferry Building y Union Square en San Francisco (Bérubé, 1996: 189-190)

persecución constituyó una transformación en los hábitos, las prácticas y también la comunicación.

En Europa, los encuentros sexuales entre hombres también eran una práctica habitual en las grandes ciudades. En *El retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde (2007 [1890]), el protagonista recorría por la noche los barrios en los que se cometían diversas actividades ilícitas, dando a entender al lector la posibilidad de que se tratase de intercambio sexual con otros hombres. Por su parte, Marcel Jouhandeau hace cortesía a los parques franceses:

¿Quién podría escrutar el motivo de esas partidas súbitas, de esos retornos incesantes? No sabemos si nos burlamos de nosotros mismos cuando subimos a la carroza y, sin embargo, ¿es imposible hacer seriamente tantos peregrinajes? Nos vemos pasar con curiosidad en la procesión y cuando creemos habernos marchado con éste nos sentamos al lado de aquel otro y regresamos con un tercero. Afortunadamente, en todos los barrios del mundo hay un jardín parecido al que dejamos en Francia, en donde descubrimos, como un astro, una cara que no volveremos a ver nunca y que nos consuela el hecho de habernos marchado (Jouhandeau, *cit.* por Eribon, 2004[2001]: 128).

En París, las vespasianas, nombre que recibían los urinarios en Francia, eran conocidas como las capillas de la abyección y muchos de hombres los utilizaban para el intercambio de placeres, aunque no sin estar exentos de la persecución policial: hubo 463 condenas en 1950, 379 en 1960, 406 en 1970 y 379 en 1974 (Huard, 2012: 96). Incluso en mayo del 68, los intercambios sexuales anónimos entre hombres eran objeto de sospecha para los revolucionarios:

En tiempos de revolución cuando en París se derrumbaban (casi) todos los muros del convencionalismo burgués, en pleno mayo del 68, la Universidad de la Sorbona era ocupada por los estudiantes. La “liberación” del espacio universitario se producía trufada de ciertos tics que por entonces aún no eran considerados anacrónicos, ni contrarrevolucionarios, ni siquiera remotamente reaccionarios. El comité de ocupación de la Universidad decidió poner un servicio de

vigilancia en las dependencias aduciendo grosso modo, que aquello era una revolución y no una cochinada. [...] Cuando años más tarde (ya en la última década del siglo) se cerraron esos mismos baños de la Sorbona (porque nuevas instalaciones iban a sustituirlos), una pintada anónima protestaba a las puertas de las dependencias clausuradas: “Foucault et Barthes ont baisé ici” o sea, aquí han follado Foucault y Barthes (Llamas y Vidarte, 1999:46).

El caso del Estado Español, más allá de los testimonios de ensayistas de tilde regeneracionista o de autores próximos al régimen, existen pocas referencias de la primera mitad del siglo XX que puedan dar cuenta de estos encuentros furtivos entre hombres a principios de siglo. En la novela de Jean Genet, *Diario del ladrón*, el autor hace una referencia a la existencia de lugares de sexo entre hombres en Barcelona: “Los sublevados, durante los alborotos de 1933, tiraron uno de los urinarios más sucios pero de los más queridos. Estaba junto al puerto y el cuartel, y la orina caliente de miles de soldados le había corroído la chapa” (Genet, 2010 [1949]: 64-65).

El franquismo trató de impedir cualquier expresión sexual ajena al mandato moral dictado por la iglesia. Ante esta situación los homosexuales también tomaron un lenguaje propio que les permitía participar del ligue callejero como se hacía en otras ciudades occidentales. Esta forma de ligar era conocida como “hacer la carrera”, que es el mismo nombre que utilizaban las prostitutas para referirse a su espacio de trabajo (Guasch, 1991). También los urinarios constituían un lugar de encuentro entre obreros y patronos (Vázquez García y Cleminson, 2010 [2007]: 266). Como apuntan Ricardo Llamas y Paco Vidarte, en los urinarios “lo más privado convive con lo más público. [...] Lo más secreto se comparte azarosamente con cualquiera, y el máximo pudor se vuelve impúdico en una especie de hiperintimidad compartida con generosidad” (Llamas y Vidarte, 1999: 40).

En Madrid, se ligaba en la calle Preciados y en la Gran Vía, así como en el primer vagón de la línea dos de metro; en Valencia, en el Barrio del Carmen; en Sevilla, en el parque de Maria Luisa; en Zaragoza, en la Plaza de José Antonio y en los urinarios de la Plaza España (Ferraron, 2010: 92). En Barcelona, los espacios de ligue eran el parque de Montjuïc, la rambla, el salón Victor Pradera, la plaza

Catalunya y sus urinarios, así como los de la plaza Urquinaona y los de la estación de Sarrià (Fluvia, 2003: 46). Mientras los heterosexuales buscaban sus parejas en las instituciones que el régimen autorizaba para ello, los homosexuales buscaban sus relaciones en las calles y los espacios públicos (Guasch, 1991: 63).

Tras la muerte de Franco, comienzan a hacerse un poco más visibles los encuentros sexuales anónimos. En el libro de Antonio Roig, *Todos los parques no son un paraíso*, del año 1977, ya se hacen varias referencias explícitas a las zonas de ligue que el autor conoció durante su estancia en Londres:

A George lo conocí en los retretes de Piccadilly, ¿cómo pudo surgir algo tan maravilloso en aquella letrina de corrupción? Pudo ocurrir que me tropezase con un policía disfrazado (provocadores, creo que les llaman); de esos que van a la caza de delincuentes, pero que en realidad sólo atrapan víctimas. Pudo muy bien ocurrir que alguno de esa gente que toma la Policía como contrapunto me hiciese víctima de uno de sus chantajes. En lugar de eso encontré a George, un hombre con una soledad como la mía (Roig, 1977:48).

En el texto de Antonio Roig también se puede descubrir los peligros que en los años setenta presentaba el ligue en los parques londinenses.

Repentinamente apareció el hombre más joven. Su aparición fue algo terrible. -Identificación. Soy policía -. [...] Se desató en una lluvia de puñetazos y patadas. Yo me protegía como podía. - Voy a registrarte- Me miró todos los bolsillos. Sólo encontró unos 50 peniques y el billete de regreso. - Vamos a comisaría – volvió a insistir, mientras me empujaba de nuevo a la oscuridad. [...]. De otro golpe me tiró al suelo. El labio inferior comenzó a sangrarme. Esta vez no pude levantarme. Todo giraba alrededor. Se inclinó sobre mí y se apropió el monedero. Cuando al fin me incorporé me amenazó: - Que no vuelva a verte por aquí, porque de lo contrario te mataré- (Roig, 1977: 64-65).

En los relatos del escritor valenciano Luis Fernández también da a conocer las prácticas del sexo anónimo entre desconocidos. Utiliza una escritura intencionadamente provocadora con unas descripciones altamente sexualizadas.

Apoyado sobre un tronco de eucalipto, abierto de piernas, recibe las primeras cálidas caricias de una lengua desconocida que, sin lugar a dudas, ejecutará un trabajo de marquetería digno de premio. Chupar es una vieja función que devuelve a la infancia. Micky tiene el pene tan sensibilizado que en el momento de recibir la tibieza bucal, al sentir la lengua lamiendo los recovecos del glande, comienza a gruñir y moverse como un demonio y le invade tanta furia, que me parece imposible que pueda detenerle persona alguna. El mago sube y se hunde cada vez con más fuerza dentro de la garganta, intentando llegar más allá de la campanilla y perforar el velo del paladar. Por la manera en que le tiene cogido, la víctima inocente recibe las primeras sacudidas que acabarán en un enloquecedor “dentro, dentro” y una descarga de semen tan sofocadora como una bocanada de agua salada y de estrellas (Fernández, 1979: 74).

Otros ensayos literarios de escritores europeos cuentan con escenas de cruising como *La biblioteca de la piscina* de Alan Hollinghurst (2006 [1988]), donde los protagonistas de la historia se encuentran en un mingitorio. O *Los Diarios de Joe Orton*, donde relata con todo tipo de detalles un encuentro sexual que vivió en el año 1967 en un pequeño urinario de Londres:

...me asomé a un urinario pequeño (solo cuatro meaderos). Estaba oscuro porque alguien había quitado la bombilla. Había tres tipos meando. Eché una meada y cuando me acostumbré a la oscuridad vi que sólo uno merecía la pena: corpulento, con pinta de obrero, pelo corto, y, por lo que podía distinguir, con vaqueros y cazadora oscura. [...] y me planté junto al obrero. Bajé la mano y le palpé la polla. Él empezó a jugar con la mía de inmediato. El tipo de pelo claro y aire juvenil que se apoyaba en la pared ocupó el sitio vacío. Me desabotoné la parte de arriba de los pantalones y me aflojé el cinturón para dejar al obrero vía libre a los huevos. [...]. Aquel pequeño urinario bajo el puente se había convertido en escenario de una frenética saturnalia homosexual. Allí mismo, a un paso, los ciudadanos de Holloway se dedicaban a sus propios asuntos. Me

corrí; el chorro cayó en la boca del barbudo; me subí rápidamente los pantalones. Cuando estaba a punto de marcharme, oí al barbudo que susurraba tan tranquilo: “¡Hago mamadas! ¿Quien quiere que se la chupe?”. Cuando yo salía, el obrero se la metió en la boca para calmarle (Orton, 2010 [1986]: 161-162).

El escritor americano Edmund White, que vivió dieciséis años en París, afirma, refiriéndose a las zonas de ligue de la capital francesa, que “muchas gente, heterosexual o gay piensa que hacer cruising es patético o sórdido, pero para mí, al menos, han sido momentos de los más felices haciendo el amor con desconocidos en la oscuridad al lado del agua que se movía rápidamente por debajo de una ciudad que brilla intensamente” (White, 2001: 147). Por su parte, el chileno Pedro Lemebel (2013 [1995]) escribió una crónica titulada *Anacondas en el parque*, en la que relata la experiencia del sexo anónimo con las delicias y vergüenzas que entraña. También en el libro *Un asunto de vida y sexo* de Oscar Moore, el autor rinde homenaje a las zonas de encuentro anónimo de la siguiente manera:

El tango de los retretes no era un baile cualquiera. Carecía de música escrita y los pasos no se ensayaban de antemano. Era un ritual de silencio, interrumpido por algún que otro murmullo e inevitables gruñidos esporádicos, pero no se hablaba y se sonreía muy poco. Era una rutina tensa, intensa, con frecuencia aburrida pero siempre tentadora, para dos personas... o para más” (Moore, 1992: 53).

En otros registros también se ha hecho referencia a las prácticas de sexo anónimo, especialmente en la pornografía, pero también en los cómics como *Tom of Finland* del dibujante Touko Laaksonen, que en diversas series tienen por escenario parques y lavabos para reproducir sus imágenes sexuales (ver compilación de Hanson, 2011). En el cine también se hace presente la práctica del cruising en los años ochenta cuando apareció la película *Cruising*, traducida al castellano con el título “A la caza”, con Al Pacino como policía protagonista que trata de resolver unos crímenes que se producen en una zona de encuentro sexual anónimo entre hombres. De hecho, es posible que la popularidad que alcanzó la película en España, junto con el crecimiento del turismo gay internacional y el interés por renovar un país que estaba saliendo de una dictadura, diera lugar al cambio de

nombre de la actividad, pasando de “hacer la carrera” a “hacer cruising”. Otros documentos audiovisuales también se refieren a la práctica del sexo anónimo, como la película alemana *Taxi Zum Klo* de Frank Ripplon o la china *East Palace, West Palace* de Zhang Yuan. Desde otros ámbitos, también ha puesto la atención en la cuestión del intercambio sexual anónimo, como es el caso del artista visual Pepe Miralles que ha desarrollado un proyecto abierto en internet al que ha llamado *Geografías del morbo* (www.geografiasdemorbo.net), donde pretende registrar los diferentes espacios ligue fuera de las grandes ciudades con el objetivo de recoger imágenes y construir sus historias.

En cualquier caso, las narrativas del cruising son narrativas polimórficas donde cada sujeto encuentra un sentido a lo que allí sucede. Es por ello por lo que son al mismo tiempo historias de control, de supervivencia, de deseo y de perversión compartida porque, tal y como avanza Ken Plummer, “no es muy divertido ser perverso por tu cuenta” (Plummer, 1991: 179). Se trata de narrativas eróticas, del recuerdo y de las fantasías donde se confunde lo sucedido con lo imaginado. “Aquí todos lo hemos pasado muy bien, mamando y follando con todo quisqui”, afirmaba un participante del parque de Gavà. Cuando las circunstancias lo requieren, también son narrativas de la mentira que permiten inventar nombres, profesiones y procedencias. Narrativas del desprecio de los demás pero también de uno mismo. “Ya es bastante vergonzoso venir aquí, como para encima ir contándolo”, aseguraba un señor en el parque. Narrativas que relatan una trayectoria y una historia de cambios:

Llevo años en esto, ya vengo del Toro Bravo. Antes el rollo estaba en las cañas del Prat, después nos vinimos al Toro Bravo que no tenía barrera y aquello era una pasada. Allí te hinchabas de todo. Luego empezaron a joder el Toro Bravo y nos fuimos al otro lado de la autopista - ¡Anda que no hemos trotado allí! -. Y desde que lo cerraron nos vinimos aquí. Parece que sea el presidente de la comunidad (risas).

Los relatos del cruising son relatos vinculados al secreto que los acompaña. Porque, al fin y al cabo, son las narrativas que no se pueden narrar.

2.7. Los encuentros sexuales anónimos en la era digital

Otro de los cambios que indiscutiblemente ha condicionado las prácticas del sexo anónimo ha sido la expansión en el uso de las nuevas tecnologías como herramienta para el encuentro sexual (Ross, Tikkanen y Mansson, 2000; Bolding, Davis, Hart, *et al.*, 2005; Brown, Maycock y Burns, 2005; Fernández-Dávila y Zaragoza, 2009; Fernández-Dávila, Lupiáñez-Villanueva y Zaragoza, 2012). Los chats y páginas de contactos en internet, así como los programas de geolocalización en el teléfono móvil, han permitido una nueva forma de conocimiento y articulación de relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Al igual que la práctica del cruising, los portales y chats dirigidos al público gay se han centrado básicamente en la búsqueda de parejas sexuales ocasionales (Fernández-Dávila, Lupiáñez-Villanueva y Zaragoza, 2012). Internet es una plataforma que permite realizar diferentes contactos y diversificar las conductas sexuales posibilitando el encuentro real y facilitando el intercambio de fantasías. Los hombres que utilizan internet para este tipo de intercambios experimentan una fuerte sensación de anonimato, seguridad y comodidad sin miedo a represalias (Fernández-Dávila y Zaragoza, 2009). Internet se presenta como un refugio para aquellas personas o comunidades con pocas posibilidades de desarrollarse en otras esferas sociales, como es el caso de muchos homosexuales (Brown, Maycock y Burns, 2005). Se ha convertido en un lugar muy importante para la búsqueda e intercambio de información, que ha permitido grandes descubrimientos sexuales para algunos hombres, pero especialmente para aquellos que no frecuentan el ambiente homosexual de bares y discotecas y tampoco acuden a las zonas de cruising.

Según Brown, Maycock y Burns (2005), internet ofrece una gran variedad de propuestas alternativas a las vías tradicionales y se ha erigido como una herramienta para intercambiar información, para generar interacciones seguras y como fuente de experiencia para los recién iniciados. Internet es un lugar de entretenimiento pero también de escape sexual, que permite organizar los deseos y seleccionar a los candidatos.

Tal y como sucede en la práctica del cruising, esta herramienta permite a los sujetos gestionar la información relativa a su persona y presentarse únicamente

determinados aspectos vinculados con la interacción sexual. Posibilita mostrar los atributos corporales sin comprometer la identidad de los sujetos. Los aspectos visuales también son de gran importancia para garantizar el éxito del encuentro, tal y como sucede en las zonas de cruising, por lo que los perfiles más visitados son aquellos que cuentan con foto. La imagen tiene por objeto provocar el deseo entre los participantes, y para ello no es necesario poner en juego la identidad del sujeto, ya que se pueden presentar fotos del cuerpo o de los genitales para generar la atracción. Cada tipo de fotografía determina los intereses del participante. No cabe duda de que no transmite el mismo mensaje una imagen de los genitales en plena excitación y erección que una flor o un paisaje playero. La fotografía que muestra el usuario informa sobre en qué pone la atención el participante. La imagen es el elemento que atrae a las posibles parejas sexuales, es la principal vía para favorecer el acceso al perfil. Es por ello por lo que una buena parte de usuarios advierten que -“no contesto sin foto”-. Es decir, sin foto, no hay polvo.

Las redes de intercambio sexual en internet se han convertido en un instrumento auxiliar para algunos hombres que frecuentan el ambiente gay pero también ligan a través de las páginas de contactos. Igualmente, tiene un lugar privilegiado entre aquellos que están fuera del armario pero que no acostumbran a relacionarse en su vida social con otros homosexuales. Y también es un recurso para un buen número de homosexuales que buscan el anonimato en las interacciones sexuales.

Internet es una alternativa a las zonas de ligue en espacios públicos para muchos hombres, ya que resulta más cómodo y además no requiere de esperas. También es una alternativa a las instituciones gays tales como bares, saunas y discotecas, ya que el encuentro no exige pagar entradas a los locales. Permite aclarar los deseos y expectativas sexuales de cada participante a golpe de teclado.

Es necesario señalar también que el crecimiento del uso de internet como recurso para el ligue entre homosexuales ha contribuido notablemente a una transformación en los usuarios que participan en la práctica del sexo anónimo en espacios públicos, tal y como se refleja en el capítulo dedicado a los usuarios y participantes. Pero además, el hecho de que lavabos, playas, parques, etc. hayan dejado de ser un recurso sexual para un buen número de participantes con acceso a

internet, ha provocado que la práctica del sexo anónimo se convierta en un hecho más marginal y marginalizador incluso entre la propia población homosexual. La población más joven o con mayores recursos culturales acostumbra a recurrir a internet como el lugar de encuentro para los escauceos sexuales, dejando a un lado las zonas de cruising, a las que en algunas ocasiones critican y cuestionan en los foros de internet:

¿Que la sociedad identifique a los gays con tíos que van a lugares apartados a darse por el culo con unos y con otros sin preguntarse ni siquiera el nombre crees que no perjudica nuestra imagen de cara a la sociedad? ¿Crees precisamente que eso no le da argumentos a la extrema derecha? Mi juicio de valor no es nada subjetivo. De hecho, es muy objetivo. Cada uno es libre de hacer con su cuerpo lo que quiera, pero aquí nadie está exento de crítica. No os pongáis hipersensibles, porque no sois intocables, eh. Lo creo personalmente, y siento mucho al que le ofenda, que esta práctica, que yo no comparto, no va asociada inherentemente a la homosexualidad, y yo no tengo por qué defenderla. Esto no tiene nada que ver con la homofobia. Llamadle *cruisingfobia* (recuperado de dos manzanas <http://www.dosmanzanas.com/2012/08/el-alcalde-de-badalona-xavier-garcia-albiol-llama-viciosos-a-los-practicantes-de-cruising-y-anuncia-medidas-policiales.html>).

Este tipo de comentarios da cuenta de que la práctica del cruising no solo es objeto de desprecio entre los grupos más conservadores, algunas administraciones públicas o programas televisivos de corte amarillistas, sino que también recibe críticas de algunos hombres que desean a otros hombres precisamente por cómo les “salpica” esta práctica que consideran denigrante y llevada a cabo únicamente por perversos.

La expansión del uso de las tecnologías e internet para favorecer los encuentros sexuales entre hombres da cuenta de un paso más en las relaciones homosexuales que, ya no solo ocupan calles e instituciones, sino que en los últimos años han inundado también la red. No se trata de una relación lineal y evolutiva que va de las calles a las instituciones y de las instituciones a la red, sin embargo no se

puede discutir que esta tendencia ha hecho de los espacios públicos lugares menos atractivos para el sexo con otros hombres, y de las saunas y discotecas una alternativa más que compite fuertemente con la red como escenario de encuentro entre hombres.

3. La ciudad como escenario de producciones sexuales*

“Las culturas perecen cuando se las despoja de las formas de vida que les da identidad. Y en eso la cultura “gay” no puede ser muy diferente a las culturas originarias, étnicas y religiosas, que hoy perviven en el limbo de la historia”

Alberto Cardin, 1987

La sexualidad ha sido objeto de constante regulación en todas las sociedades. Cada cultura dispone aquellos aspectos de la sexualidad que deben ser sancionados y controlados por diferentes procesos formales e informales en una sociedad (Plummer, 1991 y Guasch 1993). Así, por ejemplo, Malinowski relata en *La vida sexual de los salvajes en el Noroeste de Melanesia* cómo los niños no son aislados de las relaciones sexuales de sus padres, e incluso en muchas ocasiones son testigos oculares de estas relaciones (Malinowski, 1971 [1929]: 88-93). Sin embargo, en Occidente a los niños se les mantiene alejados de las relaciones sexuales y se les percibe como seres para el futuro que en el presente no tienen sexualidad en tanto que no forman parte del ciclo de reproducción (Roca, 2003). Es decir, la sexualidad se utiliza para controlar y mediatizar las relaciones a partir del fuerte uso social que se ha encomendado al hecho reproductivo (ver Schneider, 1984; Guasch, 2007 [2000]: 35)²¹. Por ello no podemos hablar de una sexualidad “natural”, en la medida en la que ésta ha sido objeto de constantes cortapisas para erigir unas pautas sexuales legítimas. El sexo no puede pensarse como una obra inalterable, estática, asocial y sin histórica. Margaret Mead afirma que ninguna sociedad ha dejado de apoderarse de los hechos visibles del sexo y la edad. (Mead, 2006 [1935]:

* Una primera versión de este capítulo ha sido publicada en la revista *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, número 18 (1): 98-113.

21 Cabe señalar que las restricciones en materia de sexualidad no solamente se han aplicado a la ligazón entre humanos. Sino que también en las relaciones con otros seres vivos, determinando qué tipo de vínculo pueden crear los humanos con los animales o las plantas. Así por ejemplo se permite una relación afectiva entre los perros y sus dueños, que puede llegar a un cierto grado de “humanización” de los primeros, mientras que de ningún modo se aprueba que esta relación pase del afecto al sexo. (Cáceres, 2013). Del mismo modo, los humanos pueden utilizar las hortalizas con fines alimentarios, pero queda prohibido su uso para el placer sexual. Zanahorias, pepinos, calabacines y demás vegetales no deben convertirse en elementos penetrantes del cuerpo humano por otros orificios alternativos a la boca y con fines alimenticios.

16). El sexo, más allá de un atributo corporal, es sobre todo un artefacto simbólico usado para articular el entramado cultural. Es por ello por lo que “*la libertad sexual completa existe solamente en el sueño libertario y la pesadilla de los reformadores morales*” (Plummer, 1991:164), ya que el devenir sexual debe ser interpretado, entre otros elementos, a partir de las restricciones que lo envuelven (Foucault, 2005 [1976]; Vendrel, 1999).

Ahora bien, vedar, restringir o prohibir no puede confundirse con eliminar. De hecho, la negación, el silencio o la represión, en realidad, no hacen más que admitir la presencia de otros usos de la sexualidad. Las personas que practican la diversidad sexual²², no lo hacen como una simple respuesta a determinadas necesidades biológicas o psicológicas, sino que, por el contrario, construyen su sexualidad en el marco de los preceptos culturales con los que conviven (Plummer, 1991:173).

La interpretación de la sexualidad en Occidente, como en otras sociedades, es producto de un recorrido histórico. En nuestro caso, esta interpretación pasa inequívocamente por la fuerte restricción y supervisión de aquellas prácticas sexuales no reproductivas. En la sociedad occidental, el sexo se ha presentado como un acontecimiento peligroso en sí mismo, adulterado, depravado y envilecido, como si se tratase de un acto que requiere respuestas constantes. La sexualidad occidental ha sido estructurada dentro de un escenario social marcadamente punitivo (Rubin, 1989 [1984]). Cualquier conducta erótica es mala a primera vista, excepto que exista una razón que justifique su presencia, como es el caso del matrimonio, la reproducción o el amor entre hombres y mujeres. En este sentido, Gayle Rubin (1989 [1984]) establece que los actos sexuales son evaluados según un sistema jerárquico que permite justipreciar y diferenciar los actos legítimos de los bastardos.

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no

²² Se presenta la diversidad sexual como una práctica o como una experiencia en la medida en la que no reproducen los patrones sexuales hegemónicos que pasan por la relación heterosexual, monógama y reproductiva, entre otros valores. Pero con esta noción también se propone recoger los significados sociales que se atribuyen a las prácticas sexuales más allá del acto sexual.

casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo en solitario flota ambiguamente [...]. Las parejas estables de lesbianas y gays están al borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales. [...] A medida que descendemos en la escala de conductas sexuales, los individuos que las practican se ven sujetos a la presunción de enfermedad mental, a la ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricciones a su movilidad física y social, pérdida de apoyo institucional y sanciones económicas (Rubin, 1989 [1984]: 136-137).

Al tiempo que se produce el descenso en la escala de las conductas sexuales, también se genera el estigma sobre los grupos poseedores de los atributos desacreditadores, por hablar en los mismos términos que Goffman (2003[1963]). Es decir, cuando el individuo avanza en la escala sexual degradante, su estigma también crece. A pesar de los distintos ejercicios de ocultamiento, el sujeto sigue siendo conocedor de que aquello que es no está bien, e inscribe sobre sí mismo los preceptos culturales que niegan, sancionan y criminalizan la conducta que él mismo realiza.

Sin embargo, las conductas perversas no siempre están reñidas con el modelo social imperante. Más bien encarnan una condición importante para su mantenimiento, siempre y cuando se pueda ejercer un cierto control sobre ellas. La otredad es un elemento fundamental en la construcción de la hegemonía, ya que permite señalar la diferencia y por lo tanto refuerza la ideología reinante. Para poder garantizar este control social, la estrategia de la violencia suele ser poco efectiva, tiene un gran coste económico y humano, y además se trata de una dominación de difícil perpetuación en el tiempo. Es por ello por lo que la construcción del estigma es una maniobra mucho más eficaz que permite una dominación desde una perspectiva

amplia y con garantías de mayor estabilidad.

El estigma se construye a partir de la asignación social de la anomalía. De este modo, quien posee atributos estigmatizantes pasa a ser identificado como perteneciente a un grupo social inferior y peligroso, lo que le hace perder de inmediato los beneficios de la aceptabilidad social. Una vez integrado en este grupo, el sujeto puede ser destinatario de humillación, injurias, agresiones, etc. Pero, sobre todo, se trata de un cuerpo legítimamente dominado (Goffman, 2003 [1963]). Lo que garantiza la dominación es precisamente el consentimiento de los dominados a su dominación, consentimiento que hasta cierto punto les hace cooperar en la reproducción de su propia dominación. El consentimiento es la parte del poder que los dominados otorgan a los dominadores para que la ejerzan directamente sobre ellos (Godelier, 1989:31). Así, los grupos minoritarios aceptan el dictamen del pensamiento hegemónico, lo integran en su percepción del mundo, y se adscriben al discurso segregador, admitiendo la legitimidad del repudio que padecen (Bourdieu, 2005 [1998]).

3.1. Construcción de la lógica heterosexual

En materia de sexualidad, la doctrina imperante está marcada inequívocamente por el paradigma de la heterosexualidad. La heterosexualidad no produce rechazo, es el primer certificado de garantía para la aceptación social. No necesita explicación, ni acepta críticas. La heterosexualidad se presenta como la única interpretación razonable del mundo (Guasch, 2000 [2007]). Como si se tratase de un hecho que se da sin más, sin contexto social, político ni cultural. Se convierte en un deber que indica cuando, cómo, cuánto, con quién y por qué hay que tener relaciones sexuales (Laumann, Gagnon, *et al.*, 1994: 6). Pero, además, es el lugar desde el que se define lo que es y no es sexo, como si pudiese restringirse a una única práctica y a una única finalidad (Valcuende, 2006). En las concepciones más ortodoxas de la sociedad, el sexo heterosexual es un sexo entre hombres y mujeres, de placer circunstancial que tiene por objeto alcanzar la reproducción. Pero la heterosexualidad es ante todo un estatus, una cualidad de clase, un modo de relación que asigna mayor poder a aquellos que se adscriben a ella.

La heterosexualidad, más allá de una práctica sexual, se trata de un modelo de organización social basado en la pareja, jerárquicamente ordenado y con una supuesta complementariedad de los cuerpos. Así, la individualidad del ser humano es negada y la soltería pasa a ser una condición digna de inspección (Valcuende, 2006:133). La heterosexualidad hace del conjunto de la población un ejército de control, convirtiendo al ciudadano en guardián de la costumbre sexual de la que desconoce su origen, pero sabe que debe custodiar sin preguntas ni disputas, sin levantar sospechas ni generar dudas. La heterosexualidad es una meta, en un estado definitivo que alcanza su máximo con la reproducción en matrimonio. A partir de este momento, el hombre y la mujer adquieren otra categoría, la de padre y madre. Y esta nueva posición les atribuye unas responsabilidades añadidas hacia el nuevo ser, entre ellas, la garantía de la consecución de la norma heterosexual entre su prole.

La heterosexualidad está marcada por un estilo de vida²³, una mirada del mundo que se sabe vencedora. Establece la relación con los otros cuerpos más allá del sexo para canalizar y gestionar la vida social. En ocasiones pueden producirse confusiones, especialmente cuando la adscripción al modelo no ha quedado enteramente aclarada. Pero, ante la confusión, el sujeto debe ser capaz de rectificar y esclarecer su adhesión al grupo. En este sentido, Fernando Sáez relata un acontecimiento de la vida cotidiana, pero que no deja de resultar significativo si lo analizamos desde esta perspectiva:

Salí del ascensor hacia la calle y me encontré a unos vecinos que esperaban para subir. Les saludé y uno de ellos, de cierta edad y con el que me llevo muy bien, me atrajo hacia sí para decirme algo al oído, no recuerdo qué. Sin embargo, yo interpreté que lo que pretendía era darme un beso en la mejilla, al que, aunque ciertamente desconcertado, correspondí. Al día siguiente me lo encontré de nuevo en la escalera y me comentó que el otro vecino, mientras subían, le había reprochado que diese un beso a un

23 Oscar Guasch afirma que *"la heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Y que se ajusta bien a las funciones sociales del mito: Cumple con la tarea de explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo y de los afectos. En tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable. Intocable porque no se cuestiona ni tampoco se evalúa; se acepta sin más como se aceptan los mitos. ... Es un mythos: una narración transmitida oralmente y mediante libros sagrados"* (Guasch, 2007 [2000]: 17-18).

hombre. Él respondió: “yo no beso a hombres, beso a amigos”
(Sáez, 2012: 101).

Aunque desconocemos a los actores de este episodio, más allá del reproche se produjo en esta escena, podemos detectar cómo el vecino, ante la sorpresa que posiblemente le suscitó el beso, supo rectificar. Negó la cualidad de hombre del autor y le atribuyó una diferente, la de amigo, en la cual sí que está autorizado el intercambio afectivo. A los amigos se les quiere y se les estima, pero no se les desea. De este modo, salió aireado del conflicto y pudo mantener su estatus de heterosexual. Y es que la heterosexualidad, a pesar de que se presenta como racional e inevitable, no deja de verse acechada por las condiciones sociales en las que opera. Se muestra como “natural”, pero debemos alcanzarla; es inevitable, pero esta sometida a un peligro constante; es espontánea, pero debemos aprenderla (Weeks, 1993 [1985]: 145-146). Así, la heterosexualidad es un hecho social más que a partir de la asignación de estigma y el apoyo de diversas instituciones sociales como el matrimonio o la familia, se reafirma minuto a minuto en la sociedad para garantizar su estabilidad sin perder privilegios.

Normalmente, el estigma es una herramienta suficientemente eficaz para mantener la hegemonía sexual en el espacio público. Sin embargo, ante cualquier señal de acecho, rápidamente se ponen en marcha los dispositivos de control que reorientan la conducta para no poner en peligro la estabilidad socio-sexual. Estos dispositivos pasan por agresiones en transportes públicos, multas a las prostitutas, insultos a los amanerados, expulsión de locales, etc.²⁴ Y es que, a pesar de que innegablemente se ha producido un aumento de la visibilidad de otras sexualidades diferentes a la heterosexual, no deja de ser un hecho que, aunque significativo, solo puede pensarse en términos anecdóticos. El espacio urbano es vivido por gays y lesbianas como un lugar profundamente heterosexual (Hubbard, 2001). El espacio público se configura precisamente desde la lógica del cuerpo heterosexual, y cualquier muestra de visibilidad de otras sexualidades pronto se ven corregidas cuando salen de los locales o calles que condensan público “desviado”. Así lo relataba el padre de un muchacho gay en un debate sobre la vida homosexual en la ciudad de Barcelona en el año 2011:

²⁴ Ver el *Diagnòstic de les realitats de la població LGTB de Barcelona*, elaborado por Coll-Planes, Gerard y Miquel Missé (2009). IGOP.

Nosotros somos de Badalona, y mi hijo cuando sale con su novio solo puede ir de la mano en determinados espacios de Barcelona, y cuando vuelve a casa las muestras de cariño entre ellos solo pueden durar hasta la parada de metro de Universitat, o como mucho hasta Sagrada Familia, pero después cualquier muestra de cariño entre dos chicos puede ser peligrosa. Salir de la mano en determinadas paradas de metro es jugársela.

3.2. Espacio público / Espacio sexualizado

En esta línea, el espacio público podemos pensarlo como un proyecto *heterosexualizante*. Más allá de un lugar físico, es un espacio ideológico (Delgado, 2011): desde el diseño arquitectónico hasta la organización de las relaciones públicas, privadas e íntimas. El espacio público clasifica a los cuerpos respondiendo a unos parámetros conforme el credo sexual dominante. Así, por ejemplo, los baños públicos, instituciones burguesas generalizadas en las ciudades europeas a partir del siglo XIX (Elias, 1989 [1977]), se convierten en lugares para la vigilancia del género. Los urinarios se transforman en un puesto de inspección para evaluar los códigos de masculinidad y feminidad de sus usuarios. “En la puerta de cada retrete, como único signo, una interpelación de género: masculino o femenino, damas o caballeros, sombrero o palmera, bigote o florecilla, como si hubiera que entrar al baño a rehacerse el género más que a deshacerse de la orina o de la mierda” (Preciado, s.f.). Es fácil comprobar cómo los diferentes espacios se organizan para la celebración de la heterosexualidad. Parques y plazas son lugares pensados para el gozo familiar o de las parejas (heterosexuales) deseosas de hacer pública su comunión con el sistema dominante. En ningún proyecto del departamento de parques y jardines de ningún ayuntamiento, se plantea la necesidad de disponer de un emplazamiento para que los maricones podamos follar a gusto, sino que se establecen mecanismos que intentan regular, acotar y dificultar este tipo de prácticas. Se podan los arbustos para impedir que las personas puedan ocultarse a tener sexo, se instalan focos que iluminan las zonas más oscuras donde los homosexuales acuden a hacer cruising, tal y como sucedió en la playa de Sitges en los años noventa y que todavía hoy permanecen encendidos. Se vallan las zonas donde algunos homosexuales participan del intercambio sexual anónimo para

impedir el acceso, como es el caso de la playa de la Marbella en Barcelona en el año 2012, o el antiguo camping *El Toro Bravo* del Garraf, donde se intensificó la vigilancia cuando se convirtió en una conocida zona de cruising. O incluso se anuncia el acoso policial, tal y como hizo el alcalde de Badalona Xavier García Albiol en el año 2012.²⁵

El espacio público de ningún modo tiene que proyectarse como patrimonio exclusivo de la gran urbe, sino que se trata de un lugar en constante redefinición que tiene más que ver con modos de relación que con espacios físicos. El espacio público invisibiliza la dominación mediante una convincente “neutralidad” y confraternidad interclasista. Convierte al oprimido en ciudadano, lo que no solamente le institucionaliza, sino que también le hace cumplir una función de eficacia simbólica (Delgado, 2011). No todas las personas pueden apropiarse del espacio público de la misma manera: algunos grupos sociales solo pueden hacerlo a hurtadillas o en aquellos lugares más devaluados en los que el tránsito es inapreciable.

El espacio público al que nos referimos aquí es un conjunto de espacios de visibilidad y accesibilidad generalizada, en los que la mayoría de encuentros lo son entre extraños totales o relativos y en los que se producen lo que Goffman (1974) denomina relaciones públicas, es decir, relaciones cara a cara entre individuos que entran y salen de las situaciones en las que se van viendo involucrados. El análisis de este tipo de espacio social ha sido el objeto central de los aportes teóricos de Erving Goffman (1974). Ha sido desarrollado en forma de metodología por los Lofland (Lofland, 1986 y Lofland y Lofland, 1984), y ha conocido desarrollos teóricos cercanos como los de Delgado (1999 y 2008).

En cualquier caso, la gran urbe como uno de los escenarios posibles del espacio público, no ha dejado de ser objeto de recelo, precisamente por ese grado de incontrolabilidad que presenta. De hecho, a lo largo de la historia se han generado diferentes discursos que cargan contra la ciudad como la causante de las mayores depravaciones de la sociedad. A pesar de los diferentes ejercicios de rechazo puestos en marcha para evitar la expansión homosexual en las grandes

25 Publicado en prensa: Xavier Albiol promet “contundència” i “pressió policial” contra el ‘cruising’ a la platja de la Mora (La Vanguardia, 2012).

ciudades, es innegable que la gran urbe ha sido el punto de llegada de un sinnúmero de disidentes y rebeldes en busca de los placeres que la ciudad ofrecía a sus habitantes. Así llegaron inmigrantes, artistas, prostitutas, criminales, etc. Y también un gran número de homosexuales que migraban del contexto rural, de ciudades más pequeñas, o incluso de países más restrictivos, con la intención de encontrar en la gran metrópoli un respiro al control al que se veían sometidos en sus contextos locales de origen.

Han sido muchas las personas que han migrado por causas de índole sexual. La literatura sobre migración acostumbra a no integrar la cuestión de la diversidad sexual como uno de los factores a tener en cuenta a la hora de explicar el fenómeno. Y deja así de lado un análisis necesario sobre un amplio grupo de personas que, bajo un argumento laboral y económico, han escondido una estrategia de huida para vivir otras experiencias sexuales. Para incluir esta mirada en el análisis de las migraciones, se debe tener en cuenta que la cuestión sexual, más que una variable de la migración, es una dimensión del poder que forma y organiza los procesos migratorios, así como los modos de incorporación en el lugar de destino. Es por ello por lo que se debe integrar en el análisis del fenómeno migratorio, precisamente porque el género y la sexualidad son dimensiones de gran impacto en el sistema de relaciones sociales (Cantú, 2009 [2002]: 31-32).

La gran ciudad ha sido un elemento clave para la configuración de la identidad gay moderna, su espacio vital (Bech, 1997[1987]). El trabajo de George Chauncey (1994) analiza cómo se intensificó la actividad social entre hombres que deseaban a otros hombres en algunas calles y salones de Nueva York hasta la segunda guerra mundial. Asegura que esta mayor presencia urbana de homosexuales configura un nuevo estilo de vida propio que se adapta a los contextos sociales más restrictivos o aperturistas, según el momento. No obstante, esta construcción identitaria también está marcada por un componente de clase que, aunque en ocasiones parece diluirse, permanece presente para el ejercicio de los privilegios también entre los hombres que desean a otros hombres (Chauncey, 1994). Además de Nueva York, otras ciudades también fueron objeto de atracción de población homosexual como Florencia, Venecia o Roma, donde desde el año 1600 acudían algunos homosexuales atraídos por el arte renacentista y barroco. (Aldrich,

1993). Sydney se convirtió, a principios del siglo XIX, en “la sodoma de los mares del sur” (Aldrich, 2004:1720). El caso de París ha sido analizado por Michael Sibalís (2004), el autor describe la construcción de la vida gay en París en el barrio de Marais y presenta el proceso de integración de la población gay en el entorno urbano como un producto de la transformación que ha vivido la ciudad. Por otra parte, el libro *The Margins of the City. Gay Men's Urban Lives*, editado por Stephen Whittle (1994), analiza los procesos de señalización de las zonas homosexuales en las ciudades de Manchester, Newcastle y Toronto. Existen otros trabajos de investigación que abordan esta relación entre vida urbana y homosexualidad, como es el caso de Garry Wotherspoon (1991), que estudia en Australia la constitución de una vida gay en el contexto colonial. La compilación de David Higgs (1999) elabora una historia de la vida gay urbana en las ciudades de Londres, Amsterdam, Río de Janeiro, San Francisco, París, Lisboa y Moscú²⁶. También en Asia, existen algunos ejemplos sobre la construcción del universo gay en el entorno urbano de Tailandia (Jackson y Sullivan, 1999) o Singapur (Hiang Khng, 1998). En el caso de Barcelona, no disponemos de trabajos que aborden la relación entre la ciudad y la vida homosexual. Sin embargo, Barcelona se ha constituido en los últimos años como un destino del turismo gay que se deja notar especialmente en el re-nombrado *gayexample*, pero también en otros barrios de la ciudad, especialmente a partir de una mayor visibilidad de la homosexualidad en algunas zonas de la ciudad (Peixoto Caldas, 2010; Moner Korflür *et al.*, 2006).

La cultura gay ha jugado un papel muy importante en la acogida de los recién llegados a lo largo de todo el siglo XIX y XX. La ciudad permitió la construcción de un circuito de apoyo mutuo que muchos homosexuales han utilizado para encontrar trabajo, vivienda y también vivir sus romances y escauceos sexuales²⁷. La cultura gay urbana ha sido un soporte emocional muy significativo para un buen número de

26 San Francisco ha sido considerada una de las capitales del universo gay en todo el mundo. Han sido diversos los trabajos sobre el barrio de Castro y la configuración urbana de la vida gay en la ciudad no solo como espacio de residencia, sino también como lugar para la interacción social, el placer y la generación de grupos de activistas. (Boyd, 2003; Stryker; Buskirk, 1996; Castells & Murphy, 1982).

27 Existen diferentes relatos que dan fe de la importancia de estas redes de solidaridad para los homosexuales llegados a la ciudad. En el caso del Estado Español, podemos destacar el trabajo de *A sodoma en tren botijo* de Álvaro Renata (2004 [1933]), donde el autor describe una subcultura homosexual en Madrid a partir del proceso migratorio de un joven almeriense llamado Nemesio Fuentespino. Nemesio llega a la ciudad aconsejado por su amigo Pepín Alcayde y, una vez en la ciudad, se arma de una red social que lo inician en la vida del “tercer sexo”.

Por otro lado, el documental de Ventura Pons *Ocaña, retrato intermitente* (1978), también relata la cuestión de la sexualidad en el proceso migratorio del artista donde se pueden apreciar estas redes existentes en la ciudad.

personas que se hallaban en la gran urbe deseosas de vivir otras formas de sexualidad. Un sofisticado sistema de códigos subculturales permitió identificar a “los iguales” entre las masas de gente que circulan por la ciudad: ropa, forma de caminar, de mirar, de hablar, etc., han posibilitado la reorganización de los homosexuales en un escenario profundamente heterosexualizado. En las ciudades los homosexuales podían encontrar un mayor número de parejas sexuales, y también el esperado anonimato, que en un contexto de hostilidad social se interpreta como una ventajosa herramienta de seguridad personal (Aldrich, 2004: 1721).

Para gays, lesbianas, transexuales y otras sexualidades no-heterosexuales, el espacio público y privado no son lugares materialmente distintos, ya que la estructura binaria del deseo se produce de forma homóloga en todas las situaciones de su vida. (Eribon, 2001 [1999]). Es decir, los grupos sexuales minoritarios no siempre se ven liberados de las presiones sociales del exterior con su llegada al espacio privado, ya que en él se produce el primer ejercicio de opresión, a partir de la familia como encargada de regular la ordenación del sexo dentro del hogar. Por lo tanto, la homosexualidad es un elemento que también debe ocultarse en la escena privada. Este es el motivo por el que los gays, a lo largo de su vida, han sabido elaborar mecanismos que permitan el ocultamiento de sus deseos incluso en los escenarios más cercanos²⁸.

Otra de las relaciones de la homosexualidad con lo público tiene que ver a menudo con la salida del armario. Salir del armario es una exigencia social a todos los homosexuales. El gay honesto es aquel que hace pública su condición de desviado, que previene a los ciudadanos de su presencia poniendo todas las cartas sobre la mesa y mostrando su “verdad” a una sociedad que merece conocer la identidad sexual de cada sujeto. La salida del armario se presenta como un acontecimiento único, un ejercicio de liberación definitivo. Sin embargo, salir del armario no es un evento que se celebra una vez en la vida, como el matrimonio. Las entradas y salidas son constantes para todos los homosexuales. Nunca se está dentro del todo porque la condición de homosexual puede convertirse fácilmente en un secreto a voces del que todo el mundo hable. Al mismo tiempo, tampoco se está fuera de manera absoluta, ya que cualquier homosexual vuelve al armario cuando la

²⁸ La experiencia de la exclusión por cuestiones sexuales no es patrimonio únicamente de gays. Existen muchos otros grupos e identidades que son objeto de desprecio de un modo similar, aunque con matices particulares, al que viven los maricas. Este es el caso de lesbianas y transexuales, por ejemplo.

situación lo requiere; para presentarse a una entrevista de trabajo, para ofrecer un cierto aire de seriedad, o para buscar cierta respetabilidad en una situación conflictiva (Eribon, 2001 [1999]: 160). Salir del armario es un proyecto constante de toda la vida y que difícilmente se llega a completar (*Ibíd.*). Ahora bien, el armario tampoco debe considerarse únicamente como una experiencia privada, ya que ha contribuido significativamente a configurar la vida social de los homosexuales²⁹. El silencio compartido ha sido un elemento clave en la configuración de la identidad gay moderna. A partir de él se han articulado un sin fin de relaciones entre homosexuales que permiten, por un lado, experimentar el gozo homosexual y a la vez mantener en un secreto de aquello que es objeto de estigma.

El crecimiento de la población homosexual en el entorno urbano también ha tenido un gran impacto en las políticas locales y en el aumento de su poder político en las ciudades (Bailey, 1999). Los homosexuales se han constituido en un grupo de presión en tanto que cuentan con un creciente poder adquisitivo. El consumo se ha convertido en la pieza clave para comprender la construcción del modelo de ciudad global, y a su vez es el elemento central a partir de la cual se adquiere la cualidad de ciudadano (Isin y Wood, 1999). Este nuevo paradigma es el que ha permitido la legitimación de “otras sexualidades” en tanto que agentes consumidores. Pero a su vez, los gays también son construidos como objetos exóticos mediante las nuevas tendencias de turismo homosexual (Bell; Binnie, 2004:1809-1810). La tendencia capitalista generada a partir de la identidad sexual permite que los gays sean a la vez consumidores y consumidos. Es decir, objeto de consumo y a su vez de atracción para otros gays, de representación de modernidad, de remodelación urbanística o de ocio. Este es el caso, por ejemplo, de los grandes festivales y encuentros dirigidos al público homosexual como el *Circuit* de Barcelona, los *Gay games* o la *Mardi Gras* en Sydney. La relación consumidor-consumido que se establece alrededor de “lo gay” genera una nueva forma de mercado que transforma el vínculo clásico de comprador-vendedor en un sistema de relaciones complejo. El sujeto homosexual no solo paga con dinero los bienes y servicios de los que dispone en tanto que público especializado, sino que además se incorpora a un modelo de

29 Para profundizar en el análisis de las significaciones sociales de la salida del armario es imprescindible revisar el trabajo de Eve K. Sedgwick (1998[1990]), *Epistemología del armario*, donde la autora examina de manera exhaustiva el fenómeno, así como las relaciones de opresión y dolor que se establecen en torno al silencio obligado.

significación que permite reconstruir y participar de nuevas ideologías y representaciones del sujeto homosexual como atracción para nuevos capitales.

Como cualquier otro proceso de integración, la inclusión de ciertos grupos homosexuales ha comportado un ejercicio de exclusión para aquellos que tienen una forma de expresión sexual que escapa del nuevo régimen de aceptación social. La nueva cultura *homonormativa* (Duggan, 2002) ha dejado fuera otras formas de expresión sexual pública y ha construido espacios de consumo y gentrificación urbana. La modernidad y el crecimiento en el consumo ha hecho que cualquier ciudad disponga de un barrio gay, lo que ha facilitado y normalizado la generación de determinados tipos de homosexuales. Hasta tal punto que las ciudades se discuten por tener el mejor barrio gay y atraer a turistas de todo el mundo. Evidentemente, la configuración de la identidad gay moderna en el entorno urbano ha sido posible, no solo gracias a la actividad homosexual, sino que también a las transformaciones que ha vivido la ciudad occidental a lo largo de todo el siglo XX. Es decir, un contexto de gran transformación urbana, tanto a nivel social como arquitectónico, ha permitido la emergencia gay moderna que conocemos hoy.

La población gay a menudo es presentada como un modelo del renacimiento urbano que pone en la élite algunas de las zonas degradadas de la ciudad para convertirlas en zonas residenciales y comerciales. Los gays son atraídos hacia los barrios más deteriorados como pioneros y, al igual que los heterosexuales, han contribuido a los ejercicios de gentrificación que revalorizan muchos barrios de las grandes ciudades. (Bell y Binnie, 2004:1814). Así, el barrio de Chueca en Madrid es un ejemplo de estos procesos en donde las zonas centrales de la ciudad que anteriormente estaban degradadas ahora han sido rehabilitadas por la comunidad LGTB (Enguix, 2009:3). Por su parte, Anne-Marie Bouthillette (1994) estudia en caso del barrio de Cabbagetown, un pueblo cercano a Toronto que en el siglo XIX fue absorbido por la ciudad y se convirtió en barrio de la clase trabajadora. Sin embargo, en los últimos años, Cabbagetown se ha transformado en el lugar de llegada de un buen número de homosexuales, que han revalorizado el barrio mediante la instalación de tiendas, bares y restaurantes (Bouthillette, 1994). Lawrence Knopp (1998) también ha centrado su trabajo en los procesos de construcción del espacio urbano y la sexualidad, poniendo especial interés en los modos de intervención de la

población homosexual en la configuración de la ciudad.

Los barrios gays se convierten en lugares con un cierto carácter aburguesado y se ponen de moda entre la población heterosexual que busca aires diferentes al margen de los tradicionales barrios familiaristas. Richard Florida (2002: 255-258) considera que la población gay ha contribuido en la construcción de las nuevas ciudades, en tanto que son agentes de consumo. El autor toma la noción de “índice gay” para demostrar la gran relación entre condensación de alta tecnología y público gay en las grandes ciudades norteamericanas.

Algunos aspectos de la cultura gay son aceptados y colonizados por el capitalismo, mientras que otros que no tiene implicaciones económicas sufren mayormente el rechazo social y quedan excluidos del proyecto *heterosexualizante*. No obstante, el proyecto heterosexualizante también es compartido por algunos homosexuales. Este es el caso, por ejemplo, de los grupos más asimilacionistas, que sienten vergüenza de las zonas de sexo entre hombres. Las zonas de cruising son vistas por muchos gays como los lugares menos deseables de la cultura homosexual (Bell y Binnie, 2004: 1815). Se vierten algunas críticas contra estos espacios que buscan legitimidad con discursos relacionados con cuestiones de salud. Este es el caso de Gabriel Rotello (1997), que arremete contra las prácticas de promiscuidad homosexual como causantes de la expansión de la pandemia SIDA. También Michelangelo Signorile, en su libro *Life Outside* (1997), se pronuncia en contra de los circuitos sexuales que envuelven a la comunidad homosexual de Estados Unidos con la intención de revitalizar la vida en pareja entre gays. Todas estas críticas, en realidad, esconden una búsqueda de la legitimidad del grupo socio-sexual dominante mediante un esfuerzo por incluir determinadas prácticas homosexuales en la ideología del buen sexo que presenta Gayle Rubin (1989 [1984]), es decir, aquellas prácticas sexuales que se enmarcan en la jerarquía más alta de la pirámide sexual.

3.3. La práctica del sexo anónimo en la ciudad

A pesar de las críticas, las sanciones sociales y el rechazo por parte de algunos miembros de la llamada comunidad LGTB, algunos homosexuales se han

agenciado el derecho a disfrutar de los espacios públicos de la ciudad. Parques, lavabos, playas, jardines y aparcamientos se han convertido en lugares de encuentro sexual para muchos hombres que desean a otros hombres. Esta práctica hace referencia a un tipo de interacción que conduce al sexo entre hombres. No debemos confundir la práctica del cruising con la idea de sexo en público, ya que la noción de sexo en público únicamente hace alude al carácter de público o privado del acto sexual. Cuando hablamos de cruising, nos referimos no solo al acto sexual, que podría producirse tanto en espacios públicos como privados, sino que también pretendemos recoger los rituales de funcionamiento, comportamientos y normas asociadas que ocurren antes y después del acto sexual entre hombres (Reece y Dodge, 2004: 113-114)

A pesar de que la práctica del sexo anónimo a menudo se lleve a cabo en espacios públicos, no necesariamente se convierte en un acto público. Es decir, aunque se trata de ejercicios altamente sexualizados que se presentan en lugares de concurrencia pública, no corresponden al ámbito de “lo público”. La práctica del cruising no es una invitación al ciudadanía, ni esta prevista en la ordenación urbana, sino que constituye un acto privado que parte de una resignificación de los espacios públicos. Ahora bien, el hecho de que se trate de un acontecimiento privado, no evita que en un momento determinado, ante determinadas circunstancias, pueda hacerse público y ponerse en boca de todos. Los participantes explican que a veces se han producido extorsiones a los usuarios con la amenaza de comunicar (es decir, hacer público) a familiares y empresa su condición de homosexual. Más aún: las zonas de cruising se hacen públicas mediante el consumo televisivo en algunos programas de corte sensacionalista. Estos hechos constatan la fragilidad de lo que llamamos privado, ya que lo privado es algo que puede hacerse público pero que en realidad se mantiene en el ámbito privado por diferentes razones: estéticas, ideológicas, estratégicas, económicas, etc. El ámbito privado solo necesita de un cambio en el contexto social para pasar a ser público (Pardo, junio, 2011).

La práctica del cruising es uno de los resultados de un sistema cultural basado en la producción de desigualdades. Responde a la necesidad de construir espacios de minorías, donde poder satisfacer los deseos individuales sin tener que

dar explicaciones, sin gastar dinero y sin justificar el objeto de las perversiones. A diferencia de otros lugares de encuentro gay, la práctica del sexo anónimo no genera identidad colectiva. Difícilmente los participantes de esta actividad hacen de su práctica un punto de partida para otras reivindicaciones, ya que tiene dos características básicas que lo impiden: por un lado, el principio del anonimato que regula el encuentro entre los hombres que acuden a las zonas de cruising, y por otro, la “degradación suprema” que implica para algunos participantes reconocerse homosexual, promiscuo, depravado, etc. La identidad de excluido es una identidad difícilmente reivindicable.

Los lugares para el intercambio sexual anónimo son muchos y diversos. Hoy en día solo es necesario hacer una breve búsqueda en internet para conocer las zonas de cruising de cualquier gran ciudad. La página web www.cruisingforsex.com ofrece una lista de más de seis mil lugares donde las personas interesadas pueden ir a realizar esta actividad casi en cualquier ciudad de EE.UU. Existen otras páginas, como www.ladoturbio.com, que también informan de zonas de cruising y dogging en España. En internet se puede encontrar mapas e indicaciones sobre los lugares donde poder hacer cruising en ciudades de casi todo el mundo. Sin embargo, es necesario conocer bien el terreno para encontrar con facilidad las zonas destinadas al sexo anónimo. No todas las personas que hacen uso de este tipo de espacios tiene acceso a internet; de hecho, la mayor parte de los participantes afirman que han descubierto la zona por un golpe de suerte, han sido derivados desde otras zonas de la ciudad o bien han sido informados mediante amigos o conocidos de su existencia. Incluso, en algunas ocasiones, los participantes han conocido la zona de cruising gracias a conversaciones con amigos en las que se mofaban de este tipo de lugares. Uno de mis informantes explica que:

Viví en Poblenou mucho tiempo y nunca me había dado cuenta. Y después, estuve allí una noche paseando con mi amiga y vimos un hombre, y luego otro, y otro. Nos preguntamos ¿Qué pasa? Y al final deducimos que se trataba de una zona de cruising. Unas noches después fui a ligar y no nos habíamos equivocado.

La práctica del cruising es una apropiación furtiva de los espacios públicos en la medida en que los participantes dan un uso no previsto a determinados espacios

que se presentan para otras finalidades. Así, por ejemplo, los lavabos públicos de centros comerciales, bares, estaciones de tren, etc. pasan de ser simplemente lugares de evacuación de fluidos a lugares de incorporación de perversiones sexuales para el gozo anónimo. Los lavabos, que como hemos visto tienen entre otras cosas una gran función de reafirmación del género, ven cómo este principio se resquebraja a cada mamada que se lleva a cabo en sus pequeños cubículos. Los hombres que utilizan los baños para satisfacer sus deseos sexuales con otros hombres atentan contra la norma heterosexual que inunda el espacio público, en la medida en que rompen con un pacto social firmemente arraigado.

Siguiendo la propuesta de Rubin (1989 [1984]), el sexo anónimo entre hombres en espacios públicos constituye una “mala práctica sexual”, en tanto que se trata de una sexualidad homosexual en la que el deseo se produce entre dos cuerpos con una misma adscripción de sexual y de género, lo que contradice la estructura binaria del deseo. Es un sexo sin matrimonio, o al menos sin matrimonio entre los participantes de la actividad del cruising, ya que algunos de los usuarios sí que están casados³⁰. El sexo anónimo en espacios públicos es visto como una actividad con una fuerte carga de promiscuidad, puesto que las interacciones son puntuales y con diferentes participantes. Solo en algunas ocasiones se repite la interacción con una misma persona. La variedad en las parejas sexuales es un valor positivo y buscado por una gran parte de las personas que concurren en las zonas de cruising. El sexo anónimo no es una práctica procreadora, no trae nuevas vidas al mundo. Ocasionalmente, se lleva a cabo en grupo, es esporádica y se desarrolla en espacios públicos, donde constantemente se inspecciona la adscripción a la norma sexual de todos los cuerpos. Por su parte, el “sexo bueno” está constituido por una sexualidad heterosexual, en matrimonio, procreadora, no comercial, en pareja, en privado, en una relación y entre miembros de la misma generación.

En correspondencia con su adscripción a una “sexualidad mala”, la práctica del cruising se opone a otro tipo de prácticas legitimadas socialmente, lo que, de alguna manera, la convierte en una actividad cargada de vicio. Se justifica en algunas ocasiones como la atención a una sexualidad “salvaje” que descuida los preceptos sociales a los que todo buen ciudadano debería subscribirse. Pero sobre

³⁰ Aunque en el año 2005 se legalizó en España el matrimonio entre gays y lesbianas, la práctica del cruising no constituye una respuesta a la lógica de la pareja que a través del matrimonio heterosexual y homosexual se pretende abanderar.

todo, prescribe un alto grado de corrupción, ya que se trata de un ejercicio de desobediencia a la lógica del sexo bueno. Una desobediencia que en algunas ocasiones no es voluntaria, ya que algunas de las personas que frecuentan las zonas de cruising lo hacen como única alternativa de acceso al sexo con otras personas. La práctica del sexo anónimo atenta, no solo contra la ideología reproductiva, sino que también se trata de un ataque al consenso del sexo con amor. El sexo anónimo representa por ello la ruptura con un modo de relación social, el de la pareja que se presenta como una finalidad en sí misma. (ver Esteban, 2011).

Las zonas de cruising no son lugares para ir con amigos, ni de los que los participantes hablan una vez han salido de allí. No son espacios para compartir con la familia ni con los más allegados, sino para experimentar mediante una soledad compartida. Se trata de áreas en las que poder convertirse en disoluto sin ser juzgado. Espacios para disfrutar del sexo con desconocidos donde no estaba previsto. Donde la hegemonía heterosexual parecía aplastante e invencible, pero deviene endeble. En las zonas de cruising, los participantes se apropian de pequeños lugares de un entorno urbano altamente heterosexualizado que, sin pagar alquileres ni peajes, han tomado para convertirlos en escenarios de gozo sexual.

3.4. Mapear las zonas de cruising

Los lugares para el intercambio sexual anónimo son muchos y diversos. El blog *Cruising Barcelona* tiene publicados 22 lugares para hacer cruising en la ciudad y sus inmediaciones, pero con facilidad esta lista se puede ampliar simplemente pormenorizando un poco más la búsqueda en internet o preguntando a los usuarios de otras zonas, ya que éstos conocen los lugares más cercanos a sus barrios o pueblos. Uno de los entrevistados aseguraba que:

Las zonas de cruising te las puedes encontrar donde quieras, a cualquier lugar que vayas. El tema de sexo en las estaciones, centros públicos o comerciales, etc., es universal. Esto te lo encuentras en cualquier lugar del mundo. Es algo totalmente internacional [risas], a cualquier país que vayas si quieres encontrar una marica te vas a la estación de tren, al servicio, y allí te la

encontrarás seguro.

El hecho de que se trate de una actividad tan extendida como secreta en la mayor parte de los países occidentales nos lleva a preguntarnos acerca de este tipo de espacios, de sus características, requisitos, temporalidades, modos de uso y apropiación, ya que ni todos los parques, ni todas las playas, ni todos los lavabos son utilizados para la práctica del sexo anónimo. ¿Cómo se configuran? ¿Por qué unos lugares sí y otros no?

La primera diferencia que podemos encontrar está vinculada a los usos de espacios abiertos y espacios cerrados para el sexo anónimo. Richard Tewksbury (2008) apunta que la selección de la persona con la que se va a tener sexo dentro de un lavabo responde a unos parámetros distintos a los de los parques. Según Tewksbury (*Ibid.*), en los lavabos, la rapidez toma un valor mucho más importante que en los parques o playas y la posibilidad de ser sorprendido por otros hombres que no utilizan el lavabo para encuentros sexuales es mucho más elevada. Los participantes cuentan con menor tiempo y menos opciones entre las que elegir. La negociación en el baño se debe agilizar para no crear sospechas entre el resto de los hombres con los que se comparte el espacio³¹. Estas eran mis palabras sobre este tipo de encuentros en el diario de campo:

El baño era pequeño, solo había dos urinarios, dos cubículos con la taza de baño y dos lavabos. Vi cómo un señor entraba y salía por los diversos baños de la estación y transitaba del uno al otro. Cuando vino a uno cercano, le seguí. Dentro había cuatro hombres, dos de ellos lavándose las manos y los otros dos en los cubículos donde están las tazas (cada uno en un cubículo). Me puse en el urinario de la lado del suyo, él me miró varias veces, y yo le acompañé la mirada. Simulé haber terminado y me fui a lavar las manos, el también lo hizo. Se colocó en el lavabo de al lado, miraba al espejo intentando buscar mi complicidad. Mientras yo me secaba las manos, él se dirigió al único cubículo que quedaba libre, ya que el

31 Una modalidad de sexo anónimo en los baños popular en Estados Unidos durante principios del siglo XX fue la de los *Glory Holes* [agujeros gloriosos]. Se trataba de un agujero entre los cubículos de los baños donde un hombre podía introducir su polla y otro hombre desconocido le hacía una mamada desde el otro cubículo. Estos agujeros eran continuamente cerrados por el personal de mantenimiento y vueltos a abrir por los demandantes de sexo anónimo. Hoy en día, los *Glory Holes* han dejado de usarse en los espacios públicos y han quedado relegados a representaciones pornográficas y a espacios comerciales de intercambio sexual como saunas. (Bapst, 2001).

otro todavía estaba ocupado, dejó la puerta abierta y entré a los pocos segundos. Cuando llegué, él ya tenía la polla fuera. Cerró la puerta y, en silencio, hizo gestos sugiriendo que le hiciera una mamada pero no quise. Me sobó el paquete un instante y me abrió la puerta para que saliera. Salí tranquilamente, me lavé las manos y me fui de allí. A los pocos segundos de estar fuera, el hombre también salió y se marchó del lugar (Extraído de mi diario de campo).

Los parques ofrecen algunas ventajas respecto a los lavabos y otros lugares cerrados de intercambio sexual. Brindan un mayor tiempo para la deliberación y la negociación del acto sexual, permiten que los participantes se puedan tomar mayor tiempo para la observación de las oportunidades sexuales a lo largo de una jornada, que en algunas ocasiones puede durar varias horas en función del tiempo disponible para el intercambio y los deseos de cada participante (Tewksbury, 2008). No obstante, cabe puntualizar que en los baños algunos participantes también utilizan puntualmente los aledaños de los lavabos para detectar a las posibles parejas sexuales e iniciar una negociación que se acaba cerrando en el cubículo. Esto ofrece un mayor tiempo para la observación, aunque también supone un mayor riesgo de poder ser descubierto por el personal de seguridad o por otras personas que detectan una actitud sospechosa entre hombres que no dejan de mirar a otros hombres.

Además de la diferencia entre espacio cerrado y espacio abierto, otro de los elementos a tener en consideración a la hora de analizar una zona de cruising es su ubicación. Tal y como se presenta un capítulo posterior, dedicado al estudio de los participantes, no son iguales los lugares de cruising en las zonas rurales que los de las grandes ciudades, e incluso tampoco tienen las mismas características todas zonas de cruising de una misma ciudad. Esta diferencia no se debe tanto a la configuración arquitectónica del espacio, aunque es indiscutible que la configuración arquitectónica contribuye a la gestión y determinación de los espacios de cruising, como al tipo de población que las frecuenta y los vínculos preexistentes entre los participantes.

La elección de los lugares para hacer cruising no es fruto de la casualidad,

deben ser lugares que dispongan de puntos de ocultamiento donde difícilmente se pueda ser sorprendido por otras personas. Es decir, se trata de espacios públicos que paradójicamente deben alojar un cierto grado de privacidad íntima. Es por ello por lo que los parques boscosos son un buen lugar para la interacción sexual anónima, precisamente porque sus arbustos permiten el ocultamiento y ofrecen esa privacidad que hemos concedido socialmente a la sexualidad. Los lavabos también cuentan con cubículos donde los hombres pueden encerrarse para tener sexo sin ser vistos, aunque hay que destacar que la mayoría de los cubículos en los espacios públicos cuentan con aberturas en la zona de las piernas que permite detectar cuántas personas hay dentro de cada cubículo y dificulta la privacidad ante el resto de los hombres. Por lo tanto, no todos los cubículos de todos los baños son adecuados para esta práctica. Así mismo, las playas donde se puede hacer cruising acostumbran a contar con una zona boscosa posterior donde los hombres pueden dirigirse para mantener relaciones sexuales fuera de la vista del resto de los bañistas. Un usuario aseguraba que:

La cosa es que tienes un lugar para follar. Tienes que tener un lugar privado en el espacio público para follar con otro tío. Sin que nadie lo note. Aunque eso es lo que se supone, porque después todo el mundo sabe que quien esta aquí está para follar así qué no se para que nos andamos con tanta tontería.

Otro de los elementos importantes que debe contener una zona de cruising es un fácil acceso, es decir, deben ser lugares a los que las personas puedan acceder mediante transporte público en el caso de las ciudades, o que cuenten con aparcamiento para los coches. La facilidad de acceso cumple con dos funciones básicas: por un lado permite agilizar los encuentros y por el otro facilita una mayor afluencia de participantes.

Las zonas de cruising se ubican en lugares poco supervisados o controlados por policía, personal de seguridad o vigilancia ciudadana. Nadie quiere follar en un sitio por el que pasa constantemente una patrulla policial, especialmente si siente que está haciendo algo que no debería hacer. Así mismo, los baños también suelen ser los lugares menos controlados por parte de los agentes de seguridad privada que custodian centros comerciales y estaciones, ya que suelen prestar más atención

a la prevención y persecución del robo y a los carteristas que a supervisión de las actividades sexuales de sus clientes o pasajeros. No obstante, cabe destacar que entre los comentarios de los foros de internet de los usuarios de cruising, se advierte de una mayor vigilancia del personal de seguridad en los baños públicos para evitar este tipo de actividad. “Sants mola mazo pero mucho segurata... y me da miedo pero hay buenas pollas guiris, la verdad. Puedes mamar un ratito pero el problema es que suele haber tanta gente que no llegas, a menos que tengas suerte”³². Así mismo, los comentarios también invitan a la discreción para evitar la persecución y la censura de las zonas de cruising en los espacios cerrados.

Sed discretos al hacer cruising que los trabajadores de estos lugares no son tontos y con el tiempo puede que clausuren o modifiquen los lavabos como ocurrió en la estación de Sants que pusieron pantallitas de metal entre meadero y meadero para evitar el mariconeo. ¡Que cabrones!, ¡Con lo que mola ver un cipote!³³.

También podemos ver advertencias de este tipo en las zonas de cruising abiertas, este es el caso del parque de Montjuïc, donde un mensaje escrito con rotulador en un árbol advierte: “¡Atención! No hacerlo de día debajo del puente, porque se ve todo desde fuera y nos talarán otra vez el bosque” (Ver imagen 9 en anexo V).

Otro de los elementos importantes, aunque no imprescindible, es el de la oscuridad. El anochecer brinda más oportunidades al sexo anónimo por tres motivos. Por un lado, hay menor presencia de personas en el parque, la playa o lavabo, con lo cual es menos probable ser descubierto por los viandantes. Pero, además, por la noche es más difícil detectar movimientos en la oscuridad o al menos identificar a quién está allí, ya que la oscuridad dificulta saber qué es lo que ocurre a unos metros de distancia si no existe iluminación artificial, lo que permite finalmente una mayor invisibilidad para los participantes en la zona de cruising. Hay un tercer motivo: por la noche, también es más difícil reconocer las particularidades de las parejas sexuales, lo cual favorece el anonimato así como que en la interacción se preste más atención al cortejo que a los pormenores característicos de las personas.

32 <http://cruisingbarcelona.blogspot.com/2007/09/al-final-de-la-lista-hay-unos-videitos.html> [revisado el 29 de junio de 2013]

33 <http://www.amicsgais.org/forums/showthread.php?3014-Que-Lavabos-lugares-de-cruising-son-para-vosotros-los-TOP> [revisado el 29 de junio de 2013]

Es decir, en la oscuridad se puede intuir una edad determinada, un tipo de físico y altura, pero no se pueden ver los aspectos corporales detalladamente de la otra persona, que ante la luz serían fácilmente perceptibles, como es el caso de las posibles marcas en la cara, cicatrices, manchas en la piel o cualquier otro atributo que con la luz podría ser descubierto fácilmente.

En general, las zonas de cruising cuentan mayor afluencia en la noche o poco después del atardecer. Sin embargo, dependiendo del momento del día, unos espacios tienen más afluencia que otros. Así, por ejemplo, el bosque de Sitges es una zona donde el mayor volumen de personas pasa por el día, mientras hay gente en la playa cercana o al atardecer, tanto en verano como en invierno. Aunque, evidentemente, en primavera y verano hay mucha más gente, gracias al turismo y al buen tiempo. Por contra, la zona de cruising nocturna de Sitges se encuentra en la playa del pueblo y no suele haber tanta gente hasta que no llega la época turística. En Montjuïc, por el contrario, a pesar de que a lo largo del día se pueden encontrar algunos participantes buscando sexo, no es hasta el momento de la caída del sol cuando el número de visitantes aumenta considerablemente, llegando a concentrarse hasta treinta y cuarenta personas en fines de semana.

Sin embargo, la afluencia de participantes no solo responde a la nocturnidad y al espacio. También al clima, los eventos sociales y los días de la semana o festivos influyen notablemente en el número de participantes. Normalmente, a lo largo de la primavera y el verano suele haber más hombres buscando sexo que en el invierno, pero, aunque las inclemencias climáticas afectan notablemente al tráfico de participantes, no lo anula totalmente. Tanto en invierno como en verano hay hombres que van a las zonas de cruising en búsqueda de sexo. De hecho, la lluvia tampoco impide que se pueda llevar a cabo la interacción sexual. En el parque de Montjuïc, algunos hombres, mientras llueve, se refugian bajo un puente y allí se producen diferentes interacciones sexuales ante los ojos del resto de asistentes sin mayores problemas. Los fines de semana también suele haber más personas que entre semana, y el tráfico de participantes se puede alargar durante toda la noche. Pero, además, las fechas señaladas con eventos sociales como celebraciones de victorias del Fútbol Club Barcelona o conciertos masivos también afectan al incremento de participantes en el parque de Montjuïc.

Las zonas de cruising pueden ser divididas en tres tipos de espacios, en función de la actividad que se lleva a cabo en él: zonas de espera, de encuentro y de sexo (Huber y Kleintplatz, 2002; Humphreys, 1970). Atendiendo a esta clasificación, la zona de espera es el lugar donde los usuarios evalúan la situación y verifican quiénes están presentes, para buscar posibles socios sexuales. Se trata de un espacio fundamentalmente dedicado a la observación de los hombres presentes y la supervisión de los nuevos participantes. La zona de encuentro es el espacio en el que los hombres realizan los rituales de negociación con los otros participantes. Se trata del espacio donde se puede realizar un primer contacto y también donde se pueden aceptar o rechazar las propuestas sexuales. Y, finalmente, se encuentra la zona de sexo, constituida por aquellas zonas destinadas a la práctica sexual explícita. Se trata de los lugares más oscuros de la zona de cruising y más distanciados de las zonas abiertas. No obstante, a pesar de esta clasificación, es conveniente advertir que en las zonas de cruising no existen fronteras claras ni límites definidos para cada una de las zonas, ya que en algunas ocasiones se pueden dar negociaciones en espacios dedicados a la espera, o actos sexuales en espacios dedicados a la negociación. Uno de los usuarios explicaba la gestión de su visita al parque de así:

A mí me gusta pararme a observar, yo no voy caminando en la zona de cruising. Ya sé que el resto de la gente camina, por eso yo me quedo en un sitio y veo cómo desfilan por delante de mí. Ya sé cuáles son las rutas marcadas. Hay caminos que la gente hace. Entonces, yo me quedo allí observando y si quiero tener sexo directamente o mirar a otros, pues me voy a zonas donde sé que la gente tiene sexo en grupo, como debajo del puente. Allí miro cómo la gente tiene sexo. Porque a mí también me gusta mirar. La jornada es muy variable dependiendo de las ganas que tenga y del ambiente de la zona de cruising. [...] Pero en principio eso es lo que hago. Primero hago un recorrido general, y después me quedo en un sitio. Si me gusta uno pues entonces voy sobre eso. Hago el contacto y si me responde pues vamos a otro sitio a tener sexo. Y sino, pues sigo buscando, me quedo esperando o sigo el camino.

A pesar de que las zonas de cruising son muy variadas, este trabajo se ha

centrado fundamentalmente en zonas abiertas como parques y playas. Es por ello por lo que ha llegado el momento de prestar atención a los principales espacios en los que se ha realizado esta investigación.

El parque de Montjuïc

(Ver anexo II y anexo V: imágenes 1 – 10)

El parque de Montjuïc es el parque de intercambio sexual anónimo más popular de Barcelona. En su extensión de más de 250 hectáreas, el parque recoge distintos lugares en los que poder tener sexo anónimo. La más concurrida de todas ellas es una área boscosa de no más de dos hectáreas, a la que se puede acceder por dos vías distintas. La entrada habitual es a través de un pequeño parking de la Calle de la Guardia Urbana, del cual sale un sendero que ya forma parte del área de cruising. La vía de acceso por el lado opuesto es a través de una pequeña puerta metálica que hay a la derecha tras subir las primeras escalinatas de la Avenida María Cristina. Esta puerta, en muchas ocasiones, está cerrada y el acceso vallado. Sin embargo, a pocos metros de la puerta hay un agujero en la valla con una abertura que permite el acceso por la zona alta.

Este lugar se caracteriza por su fuerte desnivel entre la zona alta y baja, que puede alcanzar los 8 - 10 metros de altura y que se va intensificando en dirección sureste desde la entrada por el parking hasta la otra entrada por la valla del lado opuesto. Se trata de un terreno muy abrupto con más de un centenar de pinos, que ayudan a los practicantes para pasar por algunas de las zonas con más desnivel, pero también sirven de apoyo en los momentos de espera, así como soporte para llevar a cabo algunas de las prácticas sexuales. Estos pinos están distribuidos por toda la zona, aunque no responden a una organización previa propia de la repoblación de bosques. En la entrada por el sendero situada al lado del parking, los pinos conforman una pequeña explanada abierta que permite poder valorar desde fuera si hay gente dentro del bosque o, si por el contrario, no se ve mucho movimiento de personas en su interior.

Además de los pinares, existen otros arbustos que, junto con las raíces exteriores de los pinos, facilitan el acceso a las zonas con mayor desnivel, y también sirven como sujeción para muchos participantes. En época estival acostumbran a

crecer distintos arbustos alrededor de los senderos que hacen más incómodo el tránsito por la zona. Sin embargo, al conformar una densa vegetación, también facilitan el ocultamiento de las personas y de algunas de las prácticas sexuales.

En la parte suroeste, hay un pequeño puente que da acceso al palacio de Alfonso XIII. Debajo del puente, se encuentra una de las zona mas concurridas. Se trata de un lugar oscuro, de 15m² aproximadamente, con un olor muy fuerte a orina, diversas pintadas y dibujos en sus paredes, propios de los lugares donde no se presta mucha atención al cuidado e higiene por parte de los equipos de limpieza de las ciudades. Este puente es un lugar clave, ya que bajo él acostumbran a reunirse diversas personas para buscar sexo, o para tener sexo directamente allí.

Otro de los lugares clave es la caseta de mantenimiento. En la parte alta de la zona boscosa, hay una pequeña caseta. En un principio debió tener funciones de mantenimiento del parque, pero hoy está cerrada y no tiene ningún uso más allá del que le dan los practicantes del cruising como punto de apoyo para el sexo. Se trata de una caseta de 6 m² aproximadamente, pero no se puede acceder al interior porque la puerta está tabicada. Sin embargo, sus paredes cumplen una función importante porque contribuyen a ocultar las prácticas que se producen dentro de la zona boscosa a los viandantes o paseantes del parque. La zona alta está más cercana al paseo del parque y por allí hay más tránsito de personas ajenas a la actividad de intercambio sexual. Desde el espacio de los viandantes, no se puede ver lo que ocurre dentro de la zona boscosa, gracias a los setos que separan un lado del otro. Al igual que debajo del puente, la caseta está muy descuidada, llena de pintadas, mensajes sexuales y también con un fuerte olor a orina. Sin embargo, es uno de los espacios utilizados para el sexo anal gracias al punto de apoyo que ofrece la pared.

Un espacio singular en la zona de crusing de Montjuïc es el corredero de agua. En la parte más occidental del bosque, hay un corredero de agua que acostumbra a estar seco, pero que cuando llueve tiene la función de canalizar el agua hacia el exterior tanto del Palacio de Alfonso XIII que colinda con la zona boscosa, como la del propio parque. Se trata de un espacio especialmente oscuro durante la noche, que se encierra entre las paredes del edificio y el fuerte desnivel del bosque que también hace función de pared. Este corredero tiene una amplitud

de un metro y medio aproximadamente en las zonas más altas, aunque en algunos tramos se hace más estrecho debido a las características del terreno. Su distancia es de sesenta metros aproximadamente; prácticamente, cruza de norte a sur toda la zona de cruising, desde el parking de coches hasta el puente. Por otro lado, se presenta como un espacio profundo que puede llegar a estar hasta cinco metros por debajo del sendero. Sin lugar a dudas, es la zona que mejor permite el ocultamiento de todo el bosque, ya que desde el lugar por el que acostumbran a pasar los viandantes del parque no se puede ver este corredero, e incluso desde la mayor parte de la zona de cruising no es posible verificar la actividad que se genera en él, solamente desde algunas zonas del sendero principal se puede ver, mirando hacia abajo, si hay personas en el corredero de agua y qué actividad desarrollan. Se trata de un espacio sucio, donde los restos de preservativos y pañuelos dan cuenta de que se trata de un lugar con gran actividad sexual.

Existe otro espacio de gran relevancia en esta zona de cruising de Montjuïc: el sendero principal. Es el sendero más transitado por el que las personas que se mueven dentro de la zona de cruising. Los usuarios suelen recorrerlo varias veces cuando van al parque en busca de sexo hasta que finalmente consiguen una pareja sexual. Este sendero cruza toda la zona desde la entrada en el parking de coches hasta el puente, donde hace un giro y continua por la zona alta del bosque pasando por la caseta y poco después se bifurca en otros dos senderos más pequeños: uno de ellos vuelve a la zona de entrada del parking y el otro se pierde por la parte alta del bosque. El sendero poco a poco va ganando en altitud y, a medida que se acerca al puente, se convierte en un trayecto peligroso por la invisibilidad y el desnivel, ya que linda con el corredero de agua provocando un desnivel que puede llegar a alcanzar los cinco metros de altura sin vayas ni señalizaciones. El tránsito por el sendero se hace todavía más peligroso cuando se lleva a cabo en momentos de oscuridad, lo cual dificulta la visibilidad de las personas que transitan por él. Además, se vuelve especialmente comprometedor cuando se cruzan dos personas, por su estrechez y proximidad al corredero de agua. Hemos de tener en cuenta que, a lo largo de su recorrido, los usuarios acostumbran a cruzarse unos con otros y la búsqueda del contacto físico es una constante, de manera que cualquier choque desafortunado podría poner en riesgo de caída al corredero de agua a las personas que caminan por el sendero principal. Por otro lado, este sendero también es el

único espacio desde el que se puede ver el corredero de agua y a las personas que están follando allí. De manera que algunos usuarios acostumban a acostarse para poder observar a las personas que están debajo y así satisfacer algunas fantasías sexuales mirando a otros hombres teniendo sexo.

Si aplicamos el esquema de clasificación que diferencia entre zonas de espera, encuentro y sexo propuesto por Huber y Kleintplatz (2002) en el parque de Montjuïc, la zona de espera corresponde al principio del sendero por la entrada del parking. La pequeña explanada que hay a la entrada es un lugar donde suele haber hombres esperando la llegada de nuevos usuarios. Se trata de un lugar más abierto que otras zonas del bosque, con más luz, lo que permite evaluar mejor las posibles parejas sexuales. En este espacio, los participantes permanecen normalmente quietos, sin grandes movimientos, apoyados en árboles, o simplemente en postura de espera con los brazos cruzados, manos en los bolsillos o fumando un cigarrillo. Es un lugar donde los hombres acostumban a adoptar una postura corporal marcadamente masculina y la mirada perdida al horizonte hasta la llegada de nuevos participantes, simulan no prestar atención a todo aquello que ocurre alrededor, aunque acompañan a cada nuevo participante con una mirada evaluadora. En caso de que un nuevo usuario entre a la zona de cruising y la persona que está en la zona de espera se sienta atraída por este nuevo participante, le seguirá hasta introducirse hacia el interior del bosque para intentar iniciar la negociación sexual.

El espacio de debajo del puente también se podría clasificar como zona de espera. Aunque, en realidad, se trata de un lugar intermedio entre lo que llamamos zona de espera, de encuentro y a veces también de sexo. Debajo del puente, los usuarios se reúnen en silencio conformando un círculo en función del número de personas presentes, pero siempre con el objetivo de que todos los asistentes puedan mirar al resto de personas presentes. Algunos de ellos incluso prefieren situarse en un recoveco interior que está todavía en mayor oscuridad. Al igual que en la zona de espera del parking, los usuarios acostumban a permanecer en una postura corporal muy masculinizada. Debajo del puente, la tensión sexual es mayor que en otros lugares del parque porque existe más proximidad entre unos y otros participantes. Es por ello por lo que los participantes no suelen fumar mientras

esperan el momento en el que se intensifica la negociación sexual. Este espacio se utiliza para poder hacer una valoración exhaustiva de los otros hombres del círculo, aunque la visibilidad suele ser baja. El puente permite poder tomarse el tiempo para elegir con qué persona iniciar el proceso de acercamiento ritual. Algunos usuarios están en este espacio con su polla a la vista del resto de presentes, erecta y masturbándose ante los ojos de los demás, con el objetivo de provocar el deseo sexual y así ser más eficientes en la obtención de su satisfacción sexual.

El espacio de debajo del puente es también un espacio de encuentro, en la medida en que la masturbación como provocación ya forma parte del encuentro y, a la vez, porque en este mismo espacio muchos usuarios realizan el ritual de acercamiento y juegos corporales que conduce a la práctica sexual definitiva. En la zona del puente también se producen encuentros sexuales explícitos en los que suelen participar más de dos personas.

La zona de encuentro es inequívocamente el sendero principal y los dos que se bifurcan de él. En el sendero principal, los participantes se encuentran y se cruzan los unos con los otros, es el lugar donde se acostumbra a sellar el acuerdo para el intercambio sexual.

Una vez el acuerdo sexual está consensuado, los participantes cambian a otros espacios del bosque más ocultos para tener sexo. Sin embargo, en ocasiones algunas parejas sexuales se quedan cerca del sendero principal para llevar a cabo su juego, con el objetivo de que puedan ser vistos por otras personas y así poder aumentar el número de participantes en el acto sexual, o simplemente por el placer y el morbo que les puede provocar ser observados. Este es el caso de la pared de la caseta, donde muchos hombres follan a los ojos del resto de hombres que merodean por allí. También existen algunos otros lugares que permiten esta visibilidad, como es el caso de uno de los pinos que se encuentra en medio del sendero principal o algunos lugares de la zona alta. Se trata de emplazamientos bastante visibles en la zona de encuentro, aunque invisibles a los viandantes, donde muchos hombres mantienen relaciones sexuales.

Finalmente, las zonas de sexo son aquellas que permiten un mayor ocultamiento y, de alguna manera, intentan recrear un espacio de intimidad. Se trata de los huecos que ofrecen los arbustos más alejados del sendero principal y el

corredero de agua. Pero no siempre la práctica sexual puede mantenerse al margen de los otros participantes, ya que es habitual que estos se acerquen para mirar (aunque con cierta prudencia) y así recrearse con el sexo ajeno. Algunos participantes no desean ser vistos mientras mantienen relaciones sexuales pero, sin embargo, estos espacios son conocidos por la mayor parte de los participantes y fáciles de descubrir por parte de cualquier otro usuario; por lo tanto, el número de personas que se acercan a ellos para poder ver a las otras personas en actividad sexual es significativo y puede atraer a otros voyeurs si la actividad que se lleva a cabo resulta especialmente valorada, como podría ser el caso de una penetración anal.

La playa de Gavà

(Ver anexo III y anexo V: imágenes 11 y 12)

La playa de Gavà es otro de los lugares populares de intercambio sexual anónimo del área metropolitana de Barcelona. Es un lugar con menor afluencia de participantes que el parque de Montjuïc o la zona de cruising de Sitges pero, no obstante, suele haber gente buscando sexo al anochecer y, en ocasiones, también de día, aunque la visibilidad es mucho mayor. El acceso a la zona de cruising es fácil y siempre hay aparcamiento por la noche, ya que por el día, sobre todo en verano, hay muchos coches de las personas que van a la playa. La zona de cruising esta dividida en dos partes por el camino de acceso a la playa, que es donde se puede aparcar el coche. Cada una de las partes cuenta con un pinar que durante la noche es especialmente oscuro, ya que no existe iluminación artificial en la zona y únicamente llega el reflejo de la luz de la autopista y de las pocas farolas de la calle adyacente: en uno de los lados se ven las luces de los chalets que bordean la zona de cruising y en el otro algunas luces procedentes del pueblo. En Gavà resulta especialmente difícil identificar a otros hombres si no se está cerca de ellos, ya que hay se trata de una zona muy oscura.

La zona de espera estaría definida principalmente por el camino de acceso a la playa, donde los hombres esperan la llegada de otros participantes dentro de sus coches o en las inmediaciones del camino. La negociación sexual se suele llevar a

cabo a lo largo del ambos lados del pinar. Finalmente, la zona de sexo se encuentra en los lugares más alejados del camino de acceso a la playa, ya que se trata del espacio más oscuro, o en unos cañales que hay en la parte más cercana a la playa.

Las zonas de ligue de Sitges.

(Ver anexo IV y anexo V: imágenes 13 y 14)

Como he advertido anteriormente, Sitges cuenta con dos espacios para el sexo anónimo: la playa y el bosque. El bosque de Sitges está en una zona situada fuera del casco urbano del pueblo, de fácil acceso y especialmente concurrida en verano gracias a la atracción que generan las calas cercanas, especialmente pobladas por bañistas gays. Para acceder a ella, simplemente es necesario cruzar las vías del tren, aunque en ocasiones las interacciones se dan en ambos lados de la vía. La zona ofrece diferentes recovecos formados por arbustos que permiten esconderse a aquellos que quieran llevar a cabo una práctica sexual más aislada. Se trata de un espacio especialmente sucio, con residuos que dan cuenta de la actividad sexual, como preservativos y pañuelos por el suelo. Como en el Parque de Montjuïc, la zona boscosa cuenta con diversos senderos que se cruzan los unos con los otros y que facilitan el encuentro entre las personas que merodean por la zona. La zona de espera en el bosque de Sitges no está claramente definida, ya que se trata de un espacio con muchos senderos, pero sin embargo existe un sendero principal que conduce a una explanada sin vegetación donde algunos participantes esperan la llegada de nuevos usuarios y desde donde se ve el camino que da acceso a la vía. La zona de negociación está delimitada por esos senderos que se cruzan y que conducen a las zonas más alejadas y aisladas que se convierten en las zonas de sexo. No obstante, la zona más próxima al mar también cuenta con zonas de espera, negociación y sexo que, a pesar de que se condensan en un pequeño espacio, ofrece grandes oportunidades para el ocultamiento gracias a las cañas cercanas al mar.

Por lo que se refiere a la zona de playa de Sitges, se trata de un espacio donde la actividad del cruising solo se produce a altas horas de la la madrugada. Esta zona de cruising se encuentra dentro del pueblo, en el paseo marítimo, por lo tanto el acceso es fácil y rápido. En esta ocasión, la zona de cruising se distribuye a

lo largo del muro entre la playa y el paseo, donde los hombres pueden esperar la llegada de nuevos participantes. Las zonas de sexo y negociación tienen una delimitación poco clara, ya que la negociación se acostumbra a hacer a lo largo del muro. Los lugares para el sexo suelen ser aquellos que permiten un poco más de ocultamiento, como son las tumbonas en el muro y otros materiales de uso diurno que se almacenan durante la noche.

Vemos, por lo tanto, que la mayor parte de las zonas de cruising cuentan con algunas características comunes que hacen posible la extensión de la práctica del sexo anónimo y contribuyen a la delimitación de los espacios aptos para este tipo de actividad. Sin embargo, estas características comunes también deben tener en consideración las particularidades de cada uno de los espacios, no solo en función de la arquitectura con la que disponen, la temporada del año y el horario, sino también en función de los contextos sociales en los que se desarrolla.

4. Rituales de interacción sexual para el gozo en anonimato*

*“Lo importante no es ser guapo,
sino desprender follabilidad”*

- Mensaje en Grindr -

*Así pene a mano, mano a mano y pene ajeno,
forman una rueda que colectiviza el gesto negado
en un carrusel de manoseos, en un “corre que te pillo” de
toqueteo y agarrón.*

Lemebel, 2013 [1995]: 26

4.1. De los rituales y los símbolos

La conducta humana es muy variada en función del orden social en el que se encuentre cada sujeto. El comportamiento aceptado y legítimo para cada situación está regulado por un conjunto de normas que no suelen estar recogidas en los textos legislativos pero, sin embargo, todos los participantes que integran una sociedad conocen y saben que deben cumplir. La práctica del cruising no es una excepción: cuenta un conjunto de normas de actuación y rituales de interacción que los participantes adoptan para integrarse en el grupo y alcanzar sus objetivos.

La noción de ritual se utiliza en lenguaje común para referirse en la mayor parte de las ocasiones a actividades religiosas. El diccionario de la Real Academia Española define el ritual a partir de su carácter religioso o de su función sagrada. Sin embargo, en antropología la idea de ritual alude a otros elementos que no siempre tienen que ver con la religión. Durkheim apunta que "los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reducidos, y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo" (Durkheim, 1982 [1912]: 8). Siguiendo esta propuesta, podríamos pensar que los ritos forman parte tanto de la vida religiosa como de otros escenarios sociales de representación

* Algunos de los primeros resultados que se presentan en este capítulo han sido publicados en la Revista de Antropología Social (2013), 22: 313 – 333.

colectiva. Lo que caracteriza los rituales, según Durkheim, es que son momentos de efervescencia colectiva (Durkheim, 1982 [1912]), es decir, momentos en los que un conjunto de individuos comparten una acción en la que todos participan y experimentan la excitación o sensaciones que se derivan de la acción ritual. Por su parte, Roy A. Rappaport, define el ritual como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan” (Rappaport, 2001 [1999]: 56). Rappaport asegura la noción de ritual se utiliza por diferentes disciplinas para designar fenómenos diversos, sin embargo “prestar atención previa a las similitudes no impide prestar atención a las diferencias y puede ayudar a situar debidamente estas diferencias. Al notar en primer lugar los modos en que los rituales religiosos y de otro tipo se parecen entre sí, es posible discernir unos de otros más claramente después”. (*Ibíd.* 57).

En algunas ocasiones, los rituales tienden a pensarse únicamente como acontecimientos propios del pasado que perduran en el presente, a partir de una especie de acción continuista que los convierte en actos folclóricos u objeto de una tradición contemporánea. Sin embargo, los rituales deben de ser capaces de adaptarse a los cambios sociales para poder sobrevivir, requieren poder ser interpretados y tener sentido en el presente de las personas que participan en ellos. Un ritual que no se pudiese interpretar por los sujetos que participan en él dejaría de tener sentido y acabaría muriendo por sí mismo o, en el mejor de los casos, convertido en un acto teatral. Es por ello por lo que deben adaptarse a las circunstancias, ser flexibles y permitir diferentes interpretaciones para conservar su fuerza. Pero la flexibilidad y adaptación al medio que requiere el ritual para su supervivencia no excusa la existencia de reglas que determinen el rango o posición de cada participante en la interacción.

La acción ritual de ningún modo es azarosa: responde a una actuación preprogramada, estereotipada y codificada (Gómez García, 2002: 2). Ahora bien, no hay que confundir ritual con rutina. El ritual necesita de una acción repetida, pero esta no es suficiente para convertirse en rito, ya que el ritual requiere de "un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal, de carácter repetitivo y con una fuerte carga simbólica para los

actores y los testigos" (Segalen, 2005 [1998]: 31). El rito, por lo tanto, necesita sobre todo de un significado compartido que provoque una modificación de la experiencia de aquellos que participan en él.

Los ritos contribuyen a la generación de sentimiento de pertenencia, son una herramienta para formar parte de una colectividad y vincularse con la comunidad. Es por ello por lo constituyen un orden moral superior que se presenta como el rescate a los individuos del caos y del desorden en el que estarían sometidos si no respetasen las normas compartidas por la comunidad ritual (Segalen, 2005 [1998]: 20).

Por su parte, Marcel Mauss se interesa más por la eficacia de los ritos que en su configuración, considera que "un rito es pues una acción tradicional eficaz" (Mauss, 1970: 139). Es decir, el rito se valida a sí mismo en la medida en que los individuos creen en sus efectos, en tanto que las acciones y representaciones que prescribe corresponden con el resultado esperado por el grupo.

Pero el ritual, más allá de su eficacia y su configuración, para Mary Douglas constituye sobre todo una forma de comunicación (1978 [1970]: 40). Es decir, los rituales son ejercicios de comunicación que permiten la transmisión cultural y organizan las relaciones sociales. Para poder comunicarse en el medio ritual, los sujetos deben manejar correctamente los símbolos y así evitar que lleven a equívocos. Es por ello por lo que, para Mary Douglas, el símbolo es un elemento fundamental del ritual. "Donde el ritual es fuerte se concede importancia primordial al símbolo, la idea de pecado se aplica a actos concretos, mientras que donde el ritualismo es débil la noción de pecado se aplica a estados mentales internos" (Douglas, 1978 [1970]: 28). La comunicación mediante símbolos rituales permite a los sujetos hacer explícitas sus intenciones mediante un conjunto de códigos compartidos que generan estructura social y transmiten información entre los miembros de la comunidad.

Cualquier grupo estructurado [...] genera una forma especial de codificación que abrevia el sistema de comunicación condensando unidades de lenguaje en claves previamente establecidas. Este código permite imponer un sistema de valores determinados y resulta en la interiorización por parte del individuo de la estructura y

las normas del grupo a que pertenece del proceso mismo de interacción (Douglas, 1978 [1970]: 73).

Es decir, los símbolos se convierten tanto en una forma necesaria para la comunicación como en una estrategia de control. Los símbolos son una estrategia satisfactoria para reforzar el orden social. Pero los símbolos no son únicamente elementos inanimados, objetos observables o pautas y acciones definidas conscientemente por el conjunto de la comunidad. El cuerpo, la carne, también puede adquirir una dimensión simbólica propia y convertirse en un elemento clave en la acción comunicativa, de manera que "el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico" (Douglas, 1978 [1970]: 89). El cuerpo no es algo ajeno a su dimensión social, sino que debe ser entendido también como un modo de expresión e interpretación cultural que queda sujeto a diversas significaciones en las acciones rituales. El cuerpo se convierte él mismo en el contenido de los mensajes. Un entramado de símbolos dota a cada persona de un significado propio en función de cada situación comunicativa particular. El cuerpo es un agente de intersección de orden individual, psicológico y social, lo que nos hace verlo no solo como un ser biológico sino también como una entidad consciente, experimental, actuante e interpretativa (Esteban, 2004: 21). En este sentido, Marcel Mauss asegura que el cuerpo está compuesto por un conjunto de preceptos culturales que aprendemos en nuestro proceso de crecimiento vital para poder vivir en sociedad (Mauss, 1991 [1950]). Ahora bien, este entramado cultural no debe buscar la coherencia como la principal prueba de su validez, ya que no siempre las representaciones simbólicas desprenden una coherencia absoluta, total y que explique toda su complejidad. Evidentemente debe existir un grado de coherencia para que las situaciones puedan analizarse como un sistema. Pero "nada hay más coherente que la alucinación de una paranoia o que el cuento de un estafador" asegura Clifford Geertz (2005 [1973]: 30).

Siguiendo con el análisis de los símbolos, Victor Turner propone que si aceptamos el ritual como una conducta formal, el símbolo es la unidad última de la estructura en un contexto ritual (2005 [1980]: 21). Es por ello por lo que los símbolos son una pieza clave para el desarrollo ritual. Los símbolos no son elementos aislados, no se pueden estudiar por separado como si de unidades autónomas se tratase, sino que debe hacerse teniendo en cuenta la secuencia y la estructura ritual

en la que se desarrollan. Para facilitar el análisis de estas unidades simbólicas, Turner propone diferentes propiedades de los símbolos rituales que elabora a partir de tres clases de datos: la forma externa del símbolo y sus características observables, las interpretaciones que se ofrecen por los individuos involucrados en el ritual y, finalmente, las resultantes de los contextos significativos elaborados por antropólogos. A partir del análisis de estos tipos de datos, sugiere que la primera propiedad de los símbolos es la de condensación, es decir, que el símbolo permite representar muchas cosas y acciones en una sola formación. La segunda propiedad es la de unificación de significados dispares e interconexos que poseen cualidades análogas, es decir, el símbolo es capaz de unir significados que en otras circunstancias no podrían unirse. Y, finalmente, la tercera de las propiedades de los símbolos es la polarización del sentido: por un lado se pueden encontrar significados relativos al orden moral y, por el otro, al orden natural (Turner, 2005 [1980]: 22-31).

Otra de las aportaciones reveladoras de Turner es la distinción entre símbolos dominantes y símbolos instrumentales. Los primeros son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la sociedad y, de hecho, constituyen un punto de unión entre esos dos tipos de estructura, se repiten en diferentes rituales y son un fin en sí mismos. Mientras que los segundos deben ser contemplados en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado, es decir, tienen unos fines específicos dentro de un ritual concreto (Turner, 2005 [1980]: 35).

Por su parte, Dan Sperber no se muestra tan interesado en averiguar por qué significan los símbolos como en conocer cómo significan (Sperber, 1978: 77). Es decir, plantea que lo importante en el estudio de los símbolos ya no es simplemente saber qué pretenden representar, sino sobre todo averiguar de qué manera se construyen, qué contextos requieren y qué dinámicas se desarrollan alrededor de los símbolos. Según Sperber, la noción de significación es una metáfora engañosa (*Ibid.*, 57), ya que “la exégesis no es una interpretación sino un desarrollo del símbolo y debe ella misma ser interpretada” (*Ibid.*, 58). Presenta el símbolo como un sistema cognitivo, de manera que “la vida simbólica del individuo no se divide netamente entre un periodo de aprendizaje y un periodo de utilización de un dispositivo establecido. El simbolismo, por ser cognitivo, es durante toda la vida un dispositivo de aprendizaje” (*Ibid.*, 117-118).

Vemos por lo tanto que, para estudiar un fenómeno social como un ritual, no necesariamente debemos focalizar nuestro interés en los aspectos religiosos de los rituales ni centrar el debate entre lo sagrado y lo profano (Segalen, 2005 [1998]: 102). Una buena parte de las acciones rituales no conllevan pensamientos religiosos pero, sin embargo su estructura, representación, capacidad de significar y de constituir efectos para los individuos y grupos nos permite ampliar el análisis ritual a diferentes realidades sociales.

4.2. El sexo anónimo como ritual de interacción

En este apartado definiendo la idea de que la práctica del cruising es una actividad ritual productora de significados, interacciones y experiencias, en la medida en que se trata de un ejercicio formalizado, expresivo y que arrastra una dimensión simbólica entre los participantes.

Como otros rituales, la práctica del sexo anónimo tiene sus propias normas y procesos que, por fugaces que puedan ser los encuentros, generan en un marco ritual entre quienes interactúan en ellos. Estos rituales hacen que se produzca una atención y emoción entre los participantes que proporciona una realidad temporalmente compartida (Collins, 2009 [2005]: 21). Los rituales de interacción requieren que los actores realicen los pasos para activarlos, sin los cuales no se inicia el ritual. Las instituciones sociales en las que la gente cree participar, su ubicación en estas instituciones, los papeles que representan, funciones y posición social no existen en sí mismas dentro del ritual, solo en la medida en que son actuadas por los participantes del ritual devienen reales (Collins, 2009 [2005]: 34). En tanto que los símbolos y significados generan estados emocionales compartidos y provocan los efectos esperados, la interacción se convierte en ritual.

La práctica del sexo anónimo cuenta con un conjunto de reglas propias que determinan cuándo se inicia y acaba el ritual de intención. Es por ello por lo que, en las zonas de cruising, las normas son más importantes que las estrategias para ligar (Humphreys, 1975 [1970]: 47), ya que son un código de protección de uno mismo y del grupo con el que se comparte la interacción ritual. Humphreys (*Ibíd.*, 47) enumera seis normas principales para el buen funcionamiento del espacio de

intercambio sexual anónimo que nos pueden servir de referencia general para introducirnos en el análisis del ritual de interacción en las zonas de cruising:

1. Evitar el intercambio de datos personales.
2. ¡Cuidado con los *chaperos!*, A veces quien no lo parece lo es.
3. Nunca forzar la interacción.
4. No criticar a las otras parejas sexuales.
5. No romper los acuerdos entre el grupo.
6. Permanecer en silencio durante la actividad del cruising.

Randall Collins (2009 [2005]: 72) considera los rituales de interacción cuentan con cuatro condiciones iniciales previas para que la interacción devenga ritual. La primera de esas condiciones es la presencia de dos o más personas que se encuentran en un mismo lugar, de manera que su presencia corporal les afecta recíprocamente. La segunda condición pasa por la existencia de barreras, que transmite a los participantes la distinción de quien toma parte del ritual de interacción y quien no. La tercera de las características es que los participantes enfocan su atención sobre un mismo objeto y, al comunicárselo entre sí, adquieren una conciencia conjunta de su foco común. Y la cuarta condición es que los interactuantes comparten un mismo estado de ánimo o viven la misma experiencia emocional.

Los encuentros sexuales anónimos entre hombres exigen rapidez y secreto, lo que obliga a un conjunto estandarizado de las funciones que cada uno de los participantes debe tomar, ya que los rituales que cuentan con estructuras formales de actuación son más eficaces que aquellas interacciones en las que los sujetos no saben cuáles son los pasos a seguir. En las zonas de cruising, las personas operan bajo presiones y deben ser capaces de moverse rápidamente entre las diferentes funciones para poder activar las estrategias más adecuadas (Humphreys, 1975 [1970]). Conocer las normas de funcionamiento es básico para poder participar satisfactoriamente en el ritual. De hecho, aquellos hombres que no las respetan, rápidamente quedan excluidos de la interacción y tienen pocas garantías de éxito y acceso al sexo. En alguna ocasión, he podido observar cómo los participantes se

sienten molestos cuando otras personas intentan ligar saltándose la norma del silencio y de negociación o acechan demasiado rápido a los otros hombres sin respetar el proceso del acuerdo. De hecho, las personas que utilizan estas tácticas, llamémoslas de “urgencia sexual” por la rapidez en la demanda de sexo que denotan, no suelen ser bien acogidas por los participantes y, en muchas ocasiones, quienes recurren a ellas acaban saliendo de las zonas de cruising sin haber podido realizar ningún contacto sexual³⁴. La ruptura de la norma también puede producirse por agentes externos que no forman parte de la interacción, pero, en este caso, rápidamente son aislados o mantenidos al margen de las negociaciones sexuales. Este es el caso, por ejemplo, de turistas que se meten entre los arbustos del parque de Montjuïc para liberar los apretones de sus vejigas.

La dimensión simbólica adquiere significado en la medida en la que es compartida por un grupo que la interpreta y la respeta. El sujeto que se inicia en la interacción ritual del cruising espera que el resto de los hombres que merodean por el parque sepan interpretar sus intenciones para así poder conseguir el fin último del acceso al gozo sexual. Resulta reveladora la afirmación de Goffman cuando asegura que:

Cuando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión promovida ante ellos. Se les pide que crean que el sujeto que ven posee en realidad los atributos que aparenta poseer, que la tarea que realiza tendrá las consecuencias que en forma implícita pretende y que, en general, las cosas son como aparentan ser (Goffman, 1987 [1959]: 29).

Las normas que ordenan la práctica del sexo anónimo cuentan con una eficacia indiscutible, ya que son capaces de conducir a los individuos a la satisfacción de sus deseos sexuales sin la necesidad de arriesgar otros elementos personales o sociales. Para poder participar en la práctica del sexo anónimo es necesario en primer lugar realizar un ejercicio de aprendizaje como el que se realiza en cualquier otra actividad ritual (Durkheim, 1982 [1912], Goffman, 1970 [1967], Segalen, 2005 [1998]). Yo mismo he sido objeto de esta instrucción a lo largo de mi

³⁴ Oscar Guasch asegura que “*Cuando un varón suprime el cortejo e inicia el contacto (verbal o corporal) directamente es posible que sea rechazado porque no se ajusta al ritual*” (Guasch, 1991: 126)

trabajo de campo. A pesar de que antes de iniciar la investigación ya había participado en otros espacios de sexo anónimo (fundamentalmente a partir de redes de internet), nunca lo había hecho en zonas de cruising. De hecho, en el momento de iniciar el trabajo de campo describía las zonas de cruising como lugares que no acababa de comprender del todo su funcionamiento interno:

Los hombres caminan como cabizbajos, en silencio, nos cruzamos los unos con los otros. Nos volvemos para mirarnos si nos ha gustado el otro tío. Algunos se apoyan en el muro y otros siguen caminando por la arena playa. Sé que debe existir algunos códigos de comunicación y motivos para apoyarse, para girarse o continuar. Pero desconozco cuáles son". (Extraído de mi diario de campo)

Este aprendizaje consiste no solo en averiguar cuáles son los símbolos y sus significados válidos para cada ritual, sino que también es necesario reconocer el orden y usos de estos símbolos. La adquisición del nuevo saber puede hacerse a través de la comunicación verbal y explícita, mediante el adiestramiento corporal o mediante la observación. En el caso del cruising, el aprendizaje ritual se lleva a cabo fundamentalmente a través de la observación de los iniciados: no existen clases de preparación para el sexo anónimo tal y como sucede con la catequesis, no hay maestros que acompañen y guíen a sus aplicados alumnos. Los nuevos usuarios observan el comportamiento de los hombres que circulan por la zona de ligue y rápidamente se pueden iniciar en la nueva actividad gracias a una especie de "pedagogía desviada" que enseña sin palabras el proceso ritual a los recién llegados, los cuales descubren las pautas de comportamiento, las normas a seguir, las vías para garantizar el éxito del ritual. Los símbolos que articulan la práctica del cruising son simples pero eficaces, permiten el acceso a la interacción, garantizan el anonimato de los interactuantes y conducen al acto sexual sin grandes dificultades. Por lo tanto, el acceso al sexo requiere tanto de un espacio de socialización como de una estructura social y simbólica que se encargue de organizar el deseo (Green, 2008: 28). De manera que la práctica del cruising no se puede reducir únicamente a un acto comunicativo, sino que, a pesar de que el lenguaje toma un papel fundamental en su desarrollo, el ritual también se produce a sí mismo en tanto que práctica social con diferentes actividades implícitas que requieren de la experiencia y la relación social (Bloch 2012).

Llegados a este punto deberíamos preguntarnos a cerca de cuáles son estos símbolos que contribuyen a la ordenación de la práctica del sexo anónimo entre hombres. Victor Turner (1980: 35) hace una distinción entre símbolos dominantes y símbolos instrumentales, en la que los primeros son relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la sociedad, mientras que los segundos tienen unos fines específicos dentro de un ritual concreto. Siguiendo esta propuesta podríamos pensar que los símbolos dominantes en las zonas de cruising están caracterizados por una organización social de la sexualidad basada en el paradigma de la heterosexualidad. La heterosexualidad deviene en algo más que una práctica sexual, consiste más bien en un modo de organizar la vida en sociedad, lo que la convierte en uno de los símbolos dominantes de nuestra sociedad. Otro de los símbolos dominantes está encarnado en el hecho social de la homofobia, a partir del cual se desprenden diferentes estrategias de criminalización y sanción para aquellos sujetos que no se adscriben al mandato sexual. Es decir, la práctica del cruising es una actividad en la que los participantes entran en negociación con el modelo social homófobo y heterosexista en el marco de unas referencias simbólicas amplias y compartidas por el conjunto de la sociedad.

Sin embargo, en este capítulo, más que profundizar en la idiosincracia de los símbolos dominantes ya tratada en otros momentos del trabajo, intentaré analizar las características y ordenación de los símbolos instrumentales, es decir, de aquellos símbolos que tienen un fin específico dentro del ritual de interacción sexual anónimo entre hombres. Mary Douglas (1978 [1970]) considera que el ritual necesita de un lenguaje eficaz que permita actuar en la realidad social. En las zonas de cruising, este lenguaje se caracteriza por la ausencia de palabras, lo que provoca que los símbolos comunicativos se articulen fundamentalmente a partir de diferentes ejercicios corporales que se convierten en básicos para la comprensión y participación en esta actividad. Gracias a esa normativización, las acciones comunicativas permiten generar un entramado simbólico que conduce al acto sexual entre los participantes. Es decir, el conjunto de símbolos fundamentalmente corporales que ordenan la actividad del cruising son una pieza clave para la eficacia del ritual que se representa mediante el acceso al sexo. El cuerpo se convierte así en un artefacto simbólico pleno en las zonas de cruising.

Estos símbolos corporales los podríamos clasificar en dos grandes bloques. En primer lugar, estarían los que he llamado símbolos del cuerpo sustanciales, que refieren a aquellos símbolos que el participante transmite independientemente de su actitud y su comportamiento, símbolos inherentes a su corporalidad y que el sujeto difícilmente puede manipular, pero que comportan un elemento fundamental para la interacción. Entre ellos se encuentran la edad, la etnia, la capacidad muscular o flacidez, la obesidad o delgadez, el olor o el vello corporal. Los símbolos del cuerpo sustanciales se significan normalmente en las zonas de cruising a partir de las mismas atribuciones y valores reguladores del deseo de la sociedad madre donde se desarrolla³⁵. De esta manera, el éxito de la interacción se vincula al significado de los atributos de los que se dispone.

En segundo lugar, estarían los símbolos del cuerpo manipulables, que refiere a aquellos símbolos que los participantes deben manejar para favorecer la interacción. Los símbolos del cuerpo manipulables son aquellos que los participantes utilizan conscientemente para conducir el acto ritual hacia la interacción sexual. En el caso de la práctica del cruising, la finalidad de los encuentros no requiere de un sistema complejo de comunicación corporal, con pocos elementos se resuelven las estrategias comunicativas. He distinguido tres pautas de comportamiento básicas que en principio cuentan con momentos propios para cada una de ellas, pero que, sin embargo, en una gran variedad de situaciones se utilizan de manera simultánea para intensificar la comunicación³⁶:

- El mantenimiento de la mirada.
- La demostración de los genitales y su uso público: la polla como valor supremo.
- La forma de caminar, desplazamientos por la zona de cruising y posturas corporales.

Este conjunto de elementos comunicativos demuestra que no solo es el lenguaje lo que regula y estructura el comportamiento humano, sino que se trata de

35 Cabe señalar que no en toda la escena gay se comparten los mismos valores de erotización. De hecho, algunos elementos que en principio no resultarían erotizantes en la sociedad madre, como el vello corporal, sí que lo es para algunas subculturas homosexuales que encuentran en el vello corporal un valor apreciado y deseado.

36 Por su parte, Tewksbury (1996) sugiere que existen cuatro modos de comunicación no verbal en las zonas de cruising: Contacto ocular, persecución, exposición y contacto corporal.

un conocimiento que se articula también a través de la experiencia (Bloch, 1991 y 2012).

La mirada ha sido desde hace tiempo una herramienta habitual en el ligue callejero, en parques y otras zonas de intercambio sexual anónimo. En época franquista, por ejemplo, ya era un elemento útil de acceso al sexo en las grandes ciudades para algunos homosexuales. Así lo relataba uno de mis informantes:

¿Que cómo se ligaba? Pues en la calle, veías una mirada y te volvías, te ponías a mirar un escaparate, y el otro tío se ponía a mirar otro, y te mirabas, y poco a poco te ibas acercando y poniéndote a su lado, nos seguíamos de un sitio a otro y si tenías sitio pues te ibas a tu casa, o a su casa, algunos alquilaban habitaciones. Yo no alquilé nunca, pero sí que había gente que lo hacía. Y si no había nada, pues te ibas a un sitio oscuro y escondido y allí lo hacías.

En las zonas de cruising, la mirada se utiliza para determinar el interés sexual en otros hombres. Se trata de una mirada descarada, que no se retira cuando el sujeto es descubierto, sino que se mantiene y se intensifica para buscar complicidad, no debería desprender temor sino seguridad y deseo. La mirada en las zonas de cruising no es un acto de observación, se trata de un acto de comunicación que sirve para reconocer el interés en los otros participantes. La importancia de la mirada como instrumento de reconocimiento del interés sexual era explicado de esta manera por un participante: “El otro día un tío cruzó del otro lado del bosque y se me quedó mirando. Yo iba a la playa no venía a ligar, pero se metió por aquí. Y dije, pues voy a probar, me gustó y él se quedó mirando. Y luego lo pillé aquí dentro y pa' lante”. Otro participante aseguraba que “Si un tío me gusta yo lo miro y si él me mira quiere decir que está interesado en mí, si voltea la mirada quiere decir que no”.

La mirada es, por lo tanto, una estrategia que requiere de la complicidad de las partes y que sirve tanto para demostrar interés como para descartar la disposición al sexo (Tewksbury 1996). Cuando un individuo desea rechazar una interacción que se inicia con una mirada mantenida de otro hombre, simplemente debe desatenderla para aclarar su abulia respecto a la interacción. Aunque, en algunas ocasiones, el desprecio al inicio de la negociación sexual también se

acompaña con otros signos como marcharse del espacio hacia otra zona de la misma área de cruising o caminar unos pasos hacia atrás de la persona que había iniciado la interacción.

El mantenimiento de la mirada es el primer elemento comunicativo para iniciar la interacción sexual. No obstante, esta mirada no es una mirada estática y fija a lo largo de la negociación: va cambiando y adaptándose al proceso de acercamiento con los otros participantes. Una vez los interactuantes mantienen su mirada el uno en el otro, ésta cambia de forma y toma un matiz más lascivo que se acompaña con otros gestos faciales y corporales, como pequeños juegos de demostración de deseo con los labios simulando besos en los que los labios no se separan y en los que no se hace ruido, simplemente se arquean los labios. También se pasa a los juegos con la lengua ante los ojos de la pareja sexual o el inicio de la manipulación de los propios genitales.

Esta última estrategia de manipulación genitales se puede usar en diferentes momentos de la interacción ritual. De hecho, algunos de los usuarios muestran sus genitales directamente al conjunto de hombres que pasan por la zona de cruising, sin iniciar necesariamente el ritual de interacción con ellos, simplemente los ponen a disposición de cualquiera de los participantes que quisiera acceder a ellos. En este caso, los hombres se saltarían la fase previa de mantenimiento de mirada, aunque no por ello cuentan con mayores garantías de éxito. De alguna manera, la polla se presenta como un atributo al servicio del gozo de otros hombres y de uno mismo, facilitando así el acceso a la negociación y aclarando la disposición al sexo de manera determinante.

Otros hombres recurren a la estimulación genital una vez han iniciado la negociación a través de la mirada. Cuando la pareja con la se ha iniciado la interacción visual mantiene su interés, los hombres comienzan a focalizar la atención de la pareja sexual en sus genitales mediante tocamientos con la mano y un acompañamiento de la mirada que se dirige directamente a la polla. Estos pequeños masajes también pueden ir acompañados de tocamientos del propio pecho. En cualquier caso, el mensaje siempre está muy sexualizado. En algunas ocasiones, los masajes o tocamientos se realizan con la polla dentro de los pantalones, pero siempre intentando denotar erección a la futura pareja sexual. En otras, los

individuos sacan su polla erecta para que la pareja sexual la pueda ver directamente. La erección es una señal fundamental en las primeras fases del juego sexual. Todos los hombres deben tener la polla erecta en este momento de la interacción.

La polla es un símbolo supremo en las zonas de cruising, representa el fin último de la interacción ritual y por ello tiene una gran carga simbólica. La polla es un elemento imprescindible y necesario para el cruising, sin pollas no hay cruising. En las zonas de sexo anónimo, los hombres no desean a otros hombres, lo que quieren en realidad son sus rabos. La polla se convierte en un elemento de comunicación que permite mostrar y reconocer fácilmente los intereses del participante que recurre a ella en el proceso comunicativo. El valor polla podría entenderse de un modo similar al planteamiento sobre el falo que se hace desde el psicoanálisis, en la medida en que se convierte en un instrumento productor de significados. La polla es el valor que identifica la masculinidad de los presentes y que, a su vez, evita cualquier posible duda entorno a la identidad de género de los participantes. Como apunta Gayle Rubin (1986 [1975]: 125), “El falo es algo más que un rasgo que distingue los sexos: es la encarnación del status masculino”.

La polla, en las zonas de cruising, contribuye a una masculinidad maximizada que se representa a partir de los juegos corporales de los participantes. En algunas ocasiones, las relaciones sexuales entre hombres son vividas con miedo de ser asociadas con “lo femenino” (Coll-Planas, 2010), lo que fácilmente se puede entender como una rebaja en la escala del poder estructurado desde la sociedad patriarcal. Ser homosexual es no ser hombre del todo, ya que “el certificado de masculinidad” pasa por la reivindicación de la heterosexualidad. Es por ello por lo que entendemos que estos excesos de masculinidad que podemos observar en las zonas de cruising son ejercicios simbólicos que tienen por objeto no perder su estatus de superioridad, a pesar de que se esté llevando a cabo una práctica “denigrante” para algunos participantes. Es decir, podemos pensar que se trata de demostrar a los demás, pero también a uno mismo que, a pesar de que se esté desarrollando una práctica que no está legitimada ni incluida en el manual del “buen macho”, continua siendo un hombre “de verdad” y es por ello por lo que debe mantener los privilegios asignados como hombre a pesar de su “desviación”. En este

sentido, el valor polla adquiere ese significado dominante que se otorga al órgano genital; el tamaño, la anchura y la forma anatómica permite señalar a los “más hombres” de la zona de cruising. La polla, así, se presenta como un órgano incontrolado, inconsciente e irreprimible que, de manera autónoma, responde a un deseo sexual sin domesticar. Assumpta Sabuco i Cantó y José María Valcuenta del Río (2003: 145-146) apuntan acertadamente que la representación del hombre es la de un ser pollado, donde el pene es el requisito previo para tener poder. Así, los hombres pueden controlar su cuerpo, pero no los mandatos de su polla (Weeks, 1993 [1985]: 139). Son diversas las demostraciones de presencia de este valor tanto en los mensajes de los baños de las grandes estaciones o centros comerciales con convocatorias del tipo: “Mamo buenas pollas”, “Busco pollón” o “Tengo buen rabo para tío joven”, como también en las zonas de cruising donde se representan con una gran visibilidad y presencia en la negociación sexual.

Por el contrario, el culo no es un elemento venerado en las zonas de cruising. Los participantes no van mostrando su culo por los senderos de los bosques para que el resto de los hombres puedan sentirse atraídos por él, ni nadie suele gesticular deseo entorno a su culo en los procesos de negociación que conducen al sexo. Sin embargo, el culo acostumbra a ser objeto de uso y disfrute para el placer sexual de un buen número de homosexuales, aunque debo señalar que en el caso particular de las zonas de cruising la penetración anal no es una práctica tan habitual como otras. Pero, en cualquier caso, cabe la pregunta acerca de cómo significa el culo. Con frecuencia, el culo es percibido como un elemento instrumental para el placer, pero se presenta como si se tratase de un orificio que puede desvincularse del cuerpo, que no corresponde al sujeto que lo porta, como si el culo fuese el gran desconocido que cada ciudadano lleva inevitablemente allá donde va. El ojete es un agujero que puede ser penetrado y la penetración desvela esa feminización de los hombres quieren rehuir. Es decir, mientras que la polla se convierte en un elemento social de más o menos libre disposición y que los hombres muestran a los otros participantes para despertar interés sexual, el culo es esencialmente privado, pertenece a uno mismo y no debe trascender de la esfera íntima que lo aloja (Hocquenghem, 2009 [1972]). Como si la privacidad del culo fuese la prueba definitiva de la hombría. Pero el debate va más allá ya que, tal y como presentan Javier Sáez y Sejo Carrascosa, “el problema que plantea el culo es que todo el

mundo tiene uno. Eso coloca a los hombres y mujeres en una cercanía demasiado peligrosa en el sentido en que convierte a ambos cuerpos en penetrables” (2010: 119). Frente a la polla, que se presenta como el órgano incontrolable que solo los hombres pueden poseer y se ven obligados a satisfacer, el culo, en tanto que órgano penetrable, pone en cuestión la división sexual del género, ya que es la prueba de que todas las personas puedan ser penetradas. Y, como afirma Mary Douglas, “solo exagerando la diferencia entre el adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de orden” (Douglas, 1973 [1966]: 22). Retirando al culo su potencialidad como objeto de placer sexual se otorga el protagonismo a los órganos frontales, los cuales quedan claramente diferenciados ante los ojos del espectador.

Continuando con el proceso ritual, una vez los sujetos han llegado al punto de mirada mutua acompañada de estimulación genital individual, acostumbran a ir acercándose poco a poco con el mantenimiento de la mirada hasta estar el uno frente al otro. En este momento, los participantes comienzan a estimular, sin mediar palabra, los genitales de su pareja sexual, lo que les conduce normalmente al acto sexual.

Poco a poco, uno de ellos se me fue acercando. Este guardó la distancia durante mucho tiempo, me rodeaba y se puso a mi lado, primero a cuatro o cinco metros, me miraba, luego me fui acercando yo y me quedé a tres metros, nos fuimos arrimando el uno al otro hasta que nos quedamos a dos metros más o menos y nos pusimos uno frente al otro con esa distancia. Él me miraba, se tocaba el pecho y los pezones. Me estaba haciendo constantes señales de deseo sexual, yo permanecía quieto observándolo. Finalmente, se acercó y me tocó el pecho metiendo los dedos entre los huecos de mi camisa, me continuó tocando y enseguida puso su mano sobre mi polla, me la sacó y comenzó a pajearme (Extraído de mi diario de campo).

Existen otras formas de iniciación a la negociación, como es el caso de la persecución o forma de caminar por la zona de cruising. Esta técnica se lleva a cabo mientras los participantes caminan por la zona de cruising. Como he podido

observar, se inicia habitualmente después de que un participante pase al lado de otro, se cruce o haya mantenido una breve mirada mutua; uno de ellos (sujeto A) comienza a seguir al otro (sujeto B) mientras pasea por la zona de encuentro. Es decir, mientras el sujeto B va caminando, el sujeto A comienza a caminar detrás de él, a una distancia de 3 a 5 metros aproximadamente lo que provoca normalmente que el sujeto B reduzca el ritmo de su paso en caso de que esté dispuesto a iniciar la negociación. Si el sujeto B no quiere llevar a cabo el proceso de negociación, suele acelerar el paso para transmitir al sujeto A su desinterés. Cuando el sujeto A entiende este mensaje, abandona la persecución y continúa en búsqueda de otra pareja sexual. Solamente en una ocasión pude comprobar cómo la persona que perseguía a la otra hizo caso omiso a estas indicaciones y persistió en su interés de acción sexual. Sucedió en la playa de Gavà, donde pude ver como uno de los hombres entró a la zona de cruising con un paso acelerado, pronto inició el ritual de interacción con uno de los participantes que continuó caminando haciendo caso omiso a la persecución, pero éste no cesaba en su insistencia cada vez más próxima, de manera que la persona perseguida aceleró el paso bruscamente y finalmente salió de la zona de cruising, momento en el que el perseguidor cambió de rumbo y se dirigió hacia una nueva persona, en este caso a mí. Yo hice la misma operación que el participante anterior, ya que tampoco estaba interesado en el acercamiento e intenté evitar el contacto, continué caminando por la zona de cruising, aceleré el paso para evitar que me tocara, y finalmente me vi obligado a salir para rehuir de esta persona. Por supuesto, tanto el primer participante como yo mismo no iniciamos el proceso de negociación con él, mucho menos después de la vulneración de las normas de negación de la zona de intercambio sexual. Ambos respetamos la norma del silencio saliendo de la zona de cruising para evitar la confrontación directa con la persona que inició la persecución.

Pero en los casos en los que el sujeto B acepta la entrada al proceso de negociación, acostumbra a disminuir su ritmo al caminar. Normalmente, continúa caminando unos segundos hasta que se asegura que le están siguiendo a él; es en ese momento cuando suele buscar un sitio donde detenerse para permitir que el sujeto A, que le está persiguiendo, le adelante. Este adelantamiento se suele producir a distancias muy cortas entre los dos participantes, en ocasiones incluso se produce un roce entre ambos cuerpos y algunos tocamientos, de manera que los

dos se puedan ver de cerca. Entonces el sujeto A, después de adelantar, si desea continuar con la negociación, también se detiene, esta vez a tres o cuatro metros del sujeto B y comienza a iniciar la negociación a partir de la técnica de la mirada mantenida, acompañada de juegos de provocación, hasta que finalmente acceden al acuerdo y buscan un lugar donde llevar a cabo el acto sexual. No obstante, este proceso de adelantamiento puede repetirse de nuevo mientras se lleva a cabo la negociación a partir de la mirada hasta sellar el pacto tocándose las pollas.

Existen espacios donde se produce una negociación singular. En el caso de la zona de cruising de Montjuïc, podría ser debajo del puente. En este punto, los participantes se reúnen en silencio formando un círculo en el que todos pueden verse, excepto a los que están en la parte más oscura. En el caso de desear iniciar la negociación con uno de ellos, suele acercarse a partir de la técnica de la mirada mantenida y con las sucesivas provocaciones asociadas. El paso siguiente sería el sello del acuerdo sexual, pero este acto no suele darse debajo del puente si se quiere una relación sexual de solo dos personas. De manera que los usuarios, una vez han iniciado el proceso de negociación y han obtenido una respuesta satisfactoria con la mirada, acostumbran a salir y dirigirse hacia una zona más aislada donde tener sexo entre ellos dos. No obstante, en algunas ocasiones las prácticas sexuales se pueden realizar directamente debajo del puente, pero con la intención de que se forme una interacción múltiple en la que diversas personas puedan participar y se extienda el juego sexual a cuatro, cinco o más personas.

Conviene aclarar que el rechazo a la interacción sexual no es una ruptura del ritual de interacción sexual sino que, por el contrario, está contemplado como un elemento más del ritual. La negación para la interacción sexual no supone una humillación para los participantes (Frankis y Flowers, 2009 :874), simplemente conduce a nuevos intentos.

En una ocasión, pasa un chico magrebí, de unos treinta años aproximadamente. Pasa muy cerca, me mira y le miro. Mantiene la mirada pero después mira a otro chico que había en el árbol de al lado, se va por el sendero y a los pocos pasos regresa, vuelve a pasar por delante de nosotros hasta tres veces. Cada vez más cerca, se dirige nuevamente por un sendero y antes de entrar en él

se gira. Mientras tanto el chico que tenía a mi lado como yo le mirábamos. El chico que tenía a mi lado le sigue, se mete al sendero con él, veo como se encuentran entre unos arbustos pero enseguida el muchacho magrebi vuelve hacia el sendero principal y pasa de nuevo a mi lado. El otro chico vuelve al árbol en el que estaba apoyado antes de marchar de persecución y la situación vuelve a la normalidad en favor de otros encuentros (Extraído de mi diario de campo).

Es importante dar cuenta de que el ritual de interacción sexual no se inicia en la fase de negociación y termina con el orgasmo. El ritual de interacción sexual se inicia en el momento en que los participantes se introducen en la zona de cruising y comienzan la selección y búsqueda de parejas sexuales, y finaliza en el momento en que se abandona el espacio. Es más, podría sugerir que, en el caso de Montjuïc, el ritual de interacción sexual se extiende las calles adyacentes al parque, donde ya es posible ver a hombres que se dirigen hacia la zona de cruising. En el caso de Sitges, se inician en algunas ocasiones los primeros contactos visuales entre los bañistas de la playa adyacente al bosque.

Como he indicado anteriormente, el modo de caminar de los participantes es un elemento altamente significado en estos rituales de interacción. Las personas que frecuentan las zonas de cruising acostumbran a caminar de forma sosegada, tranquila, sin rumbo y con paradas constantes. Trasmiten una actitud merodeadora, curiosa y atenta por todo aquello que sucede a su alrededor, donde, por otro lado, pueden mirar sin permisos o, mejor dicho, donde el permiso para mirar a los otros está otorgado sin cuestionamiento. Mirar y ser mirado es la clave de la interacción sexual. Las personas que caminan por la zona de cruising no lo hacen para ir de un lugar a otro, su objetivo no es el desplazamiento. El ritmo del paseo marca la urgencia de la interacción sexual. Es decir, los usuarios que van más lentos caminando y que realizan más paradas son aquellos que tienen más tiempo para dedicar al encuentro y a la selección de sus parejas sexuales. Sin embargo, hay otros que disponen de menos tiempo y por ello acostumbran a caminar más rápido, así como a iniciar un mayor número “negociaciones atajadas”, es decir saltándose la negociación mediante la mirada o acelerándola demasiado para conseguir el objetivo de satisfacción sexual en el menor tiempo posible.

4.3. Del *vía crucis* del sexo anónimo

Aunque la práctica del sexo anónimo no es ninguna penitencia, vemos que cuenta con algunos pasos a seguir que contribuyen a tomar conciencia a los participantes de aquello que hacen. Es un acto ritual que va más allá del formalismo y que imprime ciertas obligaciones para quienes quieran acceder al grupo o, mejor dicho, para quienes quieran obtener los beneficios sexuales, ya que la práctica del cruising no genera sentimiento de pertenencia, aunque sí vínculo. Se trata de un vínculo temporal con todos aquellos hombres con los que se comparte el parque, ya que el mero hecho de merodear por allí contribuye al intercambio de miradas y a la sugestión de expectativas. Este vínculo se rompe cuando los participantes salen de la zona de cruising ya que, en su vida social, trabajo o familia, las experiencias de sexo anónimo no suelen estar muy presentes o, al menos, no son muy comentadas y compartidas. Por lo tanto, cada vez que los participantes se involucran en esta interacción ritual no adquieren identidad social, pero sí que re-evocan los símbolos que organizan la estructura social de las zonas de cruising, contribuyen a su mantenimiento y dejan constancia de su importancia.

Resulta complicado hacer una descripción integral del ritual de interacción que se produce en las zonas de cruising que recoja todas las posibles significaciones ya que, a pesar de la existencia de unos símbolos compartidos, las excepcionalidades de cada negociación la hacen particular. Estoy convencido de que para mejorar la comprensión del proceso ritual es imprescindible aventurarme con esta tarea y tratar de describir una jornada del ritual de interacción a partir de mi participación en una sesión de trabajo de campo en el parque de Montjuïc en el 11 de abril de 2010:

Se notaba que había comenzado el tiempo veraniego porque anocheceía más tarde y la gente iba al parque a partir de las 20.30. Cuando llegué, ya era prácticamente de noche, pero todavía se podía ver con luz natural. Los arbustos habían crecido bastante con respecto al invierno y, por lo tanto, había más sitios para esconderse. También había más gente que la que hay normalmente. Alrededor de veinticinco hombres merodeaban por los senderos mirándose los unos a los otros e intentando buscar complicidades. En general,

todos eran mayores de treinta y cinco años, incluso podían verse algunos de sesenta o probablemente más. La mayor parte de ellos parecían magrebíes y los más mayores, paquistaníes o bengalís. También había algunos catalanes y españoles de mediana edad.

Hice el paseo por el sendero principal, desde donde no pude observar a nadie manteniendo relaciones sexuales, aunque sí algunos hombres haciendo juegos de miradas. A mi llegada al final del sendero solo vi a una persona debajo del puente, hecho que me sorprendió, ya que durante mis visitas anteriores era habitual que debajo del puente se refugiasen bastantes hombres. Era un hombre mayor, que parecía que estaba solo esperando que alguien entrase allí. Continué entre los diferentes senderos de la parte superior, donde también había otros hombres con los que me crucé mientras caminaba, pero no había escenas visibles de sexo. No obstante, un par de ellos estaban en un proceso avanzado de la negociación. Volví nuevamente al sendero principal para a subir a la parte alta del parque. Cerca del puente había más hombres que cuando pasé por primera vez. Uno de ellos intentó iniciar el juego de negociación conmigo, me miró fijamente cuando pasé cerca de él, pero yo no respondí a su mirada y volví a la zona de la entrada donde me quedé un buen rato apoyado en un árbol viendo como nuevos participantes entraban a la zona de cruising. Después de un tiempo, un señor paquistaní se acercó para hablar conmigo. Me preguntó cómo me llamaba, le conteste y le devolví la pregunta, -Daniel-, respondió. Sin embargo no lo creí, ya que su castellano denotaba un fuerte acento extranjero y estaba seguro de que Daniel no era un nombre habitual entre hombres paquistaníes de esa edad. Me preguntó a qué me dedicaba y dónde vivía. Todas estas preguntas me sorprendieron muchísimo, tuve la sensación de que estaban fuera de lugar. No era información importante que necesitara saber de mí para iniciar la negociación, así que no le he contesté. Algo de lo que posteriormente me arrepentí, ya que me hubiese abierto el camino para seguir con la conversación y obtener más información.

Seguidamente me tocó el paquete, pero le dije que no buscaba nada. Me volvió a tocar el paquete un instante y se marchó.

Paseando por un sendero me lo volví a encontrar. Trató de iniciar otra vez el acercamiento conmigo impidiéndome el paso e intentando darme un beso, algo extraño en la zona de cruising pero, a pesar de que lo hizo de una forma divertida, no lo consiguió y yo continué por mi camino.

De nuevo pasé al lado del puente. El señor que había antes continuaba sentado solo. Me quedé mirando un rato para poder observar todos los movimientos desde la zona alta, aunque sin poder ver a nadie teniendo sexo. Un señor mayor, probablemente español, se me acercó, me tocó la polla por encima de los pantalones y se marchó. Yo seguí caminando, bajé al sendero principal, y desde allí me dirigí hacia otro sendero secundario que va por la parte baja y donde solía haber gente teniendo sexo. En esta ocasión, vi a dos personas masturbándose mutuamente. Se trataba de dos chicos jóvenes de los que no he podido identificar el origen debido a la oscuridad. También había una tercera persona con aspecto de ser de Europa del Este que estaba haciendo de voyeur. Cuando pase a su lado, éste último trató de buscar el contacto con la mirada y luego con el cuerpo, pero yo pasé de largo y volví al sendero principal.

Nuevamente inicié un paseo por este sendero, donde vi a otras dos personas que se estaban pajeando mutuamente. Pero uno de ellos se marchó rápidamente cuando llegué, no sé por qué. En el puente, esta vez, había más gente. Había cuatro hombres y yo me quedé allí. Uno de ellos me hizo gestos con la cabeza para que le siguiese, lo hice, y se dirigió hacia fuera del parque. Como yo no quería salir, decidí cambiar de dirección, entonces me siguió él a mí. Nos colocamos enfrente y, sin mediar palabra, nos pusimos a masturbarnos mutuamente. Después me propuso que le mamase la polla, a lo que le contesté que no. Le propuse que lo hiciese él, pero tampoco quiso. Me ha insinuado que quería follarme y me negué.

-Entonces te haré correr de gusto-, me advirtió. Me masturbó un rato hasta que me corrí. Se sacudió el semen de la mano y se limpió restregando su mano en la pared, yo me subí los pantalones y me marché de la zona de cruising (Extraído de mi diario de campo).

4.4. Sexo sin palabras

El silencio es un hecho que ha acompañado a la homosexualidad en un intento constante de afirmar su inexistencia o como una estrategia para la negación de esta realidad. Desde algunas perspectivas, se podría considerar que esta afirmación corresponde a un discurso del pasado o incluso que se trata de un discurso trasnochado que ya debe quedar en desuso. Sin embargo, existen múltiples situaciones y experiencias que trasladan al presente lo inapropiado que resulta todavía hoy la homosexualidad para el pensamiento sexual hegemónico.

En este apartado, no se pretende hacer nuevamente una historia social de la homosexualidad. Sin embargo, sí que es oportuno recordar que la visibilidad afectiva entre hombres continua siendo motivo de escándalo público, tal y como reflejan el diagnóstico de las realidades de la población LGTB³⁷ (Coll-Planas y Misse, 2009), los informes de organismos internacionales por la garantía de derechos humanos o del Observatorio contra la homofobia de Cataluña.

Es importante tener en cuenta que la educación familiar se ejerce mayoritariamente desde una perspectiva en la que se obvia, o se intenta contener, la posible homosexualidad de a los pequeños con la finalidad de evitar la desviación incorregible o la visibilidad de una sexualidad no legitimada (ver Herdt y Koff, 2002 [2000]; Weston, 2003 [1997], Pichardo, 2009a, 2009b). En el prólogo a la edición española del libro *Gestión familiar de la homosexualidad* de Hedt y Koff, Guasch (2002) asegura que la homosexualidad es algo que los hijos confiesan a sus padres, no que se explica, ya que constituye algo indeseable y resulta la prueba de un fracaso en el proyecto familiar, de un sueño inalcanzado. Evidentemente, no cabe duda de que algunas familias han introducido en su repertorio educativo discursos relativos a la diversidad sexual. Pero, sin embargo, en ocasiones, acostumbran a mantenerse los discursos de ocultamiento e invisibilidad tanto en el entorno escolar

³⁷ Este trabajo de diagnóstico fue llevado a cabo por Gerard Coll-Planes y Miquel Missé para la Concejalía de Derechos civiles del Ayuntamiento de Barcelona en el año 2009.

como familiar (Platero Méndez, 2008). La familia es inequívocamente el primer espacio donde el silencio se articula, se mantiene y se reafirma para contribuir a la causa heterosexual mediante la invisibilización de los deseos entre personas del mismo sexo. La homosexualidad en la familia es vivida como un hecho vergonzante no solo en la esfera pública sino que también en el ámbito doméstico, donde suele causar un gran impacto en el momento en que se descubre³⁸. De manera que cualquier niño o adolescente que se siente atraído por personas de su mismo sexo instaura en sí mismo una censura y una vergüenza, ya que sabe que todos los que le rodean, en su barrio o escuela son objetos prohibidos a su deseo y es por ello por lo que a menudo no vale la pena ni expresarlo (Eribon, 2001 [1999]).

Por otro lado, aunque sin intención de entrar en pormenores, el entorno laboral, los vecinos o el pueblo en general, cuando se trata de zonas rurales, son otros espacios donde la norma del silencio queda manifiesta y consensuada por el conjunto social. Es por ello por lo que podemos afirmar que existen múltiples situaciones que nos llevan a constatar este pacto de silencio en nuestro día a día, especialmente presente para muchos homosexuales que constantemente deben realizar ejercicios para ocultar aquello que son con la finalidad de garantizar su permanencia en la esfera social en un marco de respeto y de consideración.

Sin embargo, de ningún modo podemos pensar que la obligatoriedad del silencio se genera de manera autónoma, sin pretexto ni condiciones, como si de un hecho dado se tratase. En realidad, tal y como anuncia Foucault (2005 [1976]), podemos entender que es el discurso el que produce y obliga al silencio. Se trata de la paradoja de decir aquello de lo que a su vez se prohíbe hablar. Este discurso puede ser lejano o desconocido para muchos actores que se someten a la norma, que aceptan aquello que se dijo una vez y ya no puede volverse a nombrar, ni tan siquiera pensar, como si se tratase de algo absoluto que no deja lugar para el debate ni la sospecha. El discurso explícito ha sido una herramienta que ha permitido mantener el silencio en la esfera social respecto a las sexualidades no-

³⁸ Un ejemplo de ello es el conocido show televisivo llamado "El programa de tu vida", emitido por un canal de televisión español a lo largo del 2011, donde los concursantes respondían frente a su familia (y a una cámara) a preguntas personales que cada vez son más comprometidas, en función de la fase del concurso en que se encuentran. Entre estas preguntas, la cuestión de la homosexualidad solía estar presente como un hecho vergonzante que el concursante debía reconocer ante su familia y los espectadores para poder continuar en el concurso. Preguntas del tipo *¿Reconoces que te has sentido atraído por otros hombres?*, o *¿Es verdad que alguna vez en tu vida has mantenido relaciones sexuales con otros hombres?* eran habituales en este programa. Esta es una de las pruebas demuestran que la homosexualidad o el deseo homosexual son considerados como prácticas que merecen el ocultamiento.

heterosexuales. Y aunque son diversos los actores que han contribuido en esta empresa, cabe destacar el papel del cristianismo y posteriormente el de la biomedicina que, amparadas en un valor divino o científico, han hecho una gentil contribución al discurso del silencio y al mantenimiento legítimo de las estructuras heterosexuales. Sin embargo, la instauración de la ley del silencio no es el resultado de un hecho único y aislado del pasado que permanece en el presente. La norma requiere de constantes ejercicios que reafirmen su vigencia, estructuras sociales que constantemente recuerden la existencia e importancia de esta norma adquirida. Es por ello por lo que la doctrina sexual³⁹ ha requerido de diferentes estrategias para avalar su persistencia. La injuria, la mofa, la tortura, la cárcel, o incluso la pena de muerte han sido herramientas auxiliares que recuerdan y contribuyen a que cada persona administre en su cuerpo la dosis correspondiente de sumisión al consenso sexual. Todos los cuerpos han aprendido que la homosexualidad no es un hecho deseable, los chistes de maricones, el desprecio a lo afeminado, los insultos al diferente sexual, o el maltrato a los desviados han instaurado el silencio en cada uno de los cuerpos que comparten el espacio social.

El deber del silencio obliga a las personas a tomar caminos vitales que sirvan de coartada para evitar el descubrimiento fatídico. Abonarse al binomio hombre/mujer, sumarse al patrón de reproducción o favorecer la injuria del diferente, suelen ser buenas estrategias para evitar la duda o el examen de cumplimiento del contrato social.

El silencio es un fenómeno que ha acompañado la vida de gays y lesbianas de manera constante y repetida. Cualquier homosexual se ha visto obligado a ocultarse, pasar por heterosexual en diferentes contextos o fases de su vida. Conocedores de que aquello que son no está bien, los homosexuales han ocultado todo aquello que merece ser guardado en secreto. Incluso, en la misma línea señala Didier Eribon (2001 [1999]), salir del armario no es una acción única y definitiva, cualquier homosexual volverá a él cuando necesite presentarse ante una entrevista de trabajo, cuando se sitúe ante un auditorio en el que debe dar un aspecto de seriedad y responsabilidad, o en cualquier otra situación que lo requiera. El armario es un peso que cualquier gay lleva consigo para poder volver a meterse de

³⁹ Con la noción de doctrina sexual se intenta hacer referencia a la construcción social hegemónica de la heterosexualidad, pero no tanto que práctica sexual entre hombres y mujeres sino como estilo de vida que hace del sujeto un ser socialmente aceptable, reconocible y legítimo.

inmediato si el contexto lo exige. Es por ello por lo que el secreto y el silencio son los cómplices constantes de cualquier homosexual. Permanecer en silencio es una estrategia práctica y vital para muchas personas que les permite mantener una vida social sin incidentes ni altercados. El armario, pensado de este modo, forma parte integral del discurso del silencio, envolviendo al sujeto en un arquetipo diferencial que no ha sido elegido pero que debe ocultarse para favorecer un desarrollo correcto de la vida en sociedad.

El hecho de permanecer en el armario es en sí mismo un comportamiento que se ha iniciado como tal por el acto discursivo del silencio, no un silencio concreto, sino un silencio que va adquiriendo su particularidad, a trancas y barrancas, en relación con el discurso que lo envuelve y lo constituye de forma diferencial (Sedgwick, (1998 [1990]: 14).

Georg Simmel afirma que “toda relación entre personas depende del hecho previo de que saben algo unas de otras” (Simmel, 2010 [1908]: 27). Pero, a su vez, toda relación entre personas depende también de aquello que se ocultan. Siempre hay algo que los demás no saben de nosotros. En cualquier tipo de relación, ya sea de pareja, amistad, filial o sexual, todos los miembros ocultan algo a los otros. La mentira se convierte en una herramienta para limitar el conocimiento que los demás tienen de nosotros (*Ibíd.*, 40). La información sobre nosotros mismos la organizamos en función del tipo de relación que establecemos con los demás. Lo que sabemos del otro no es únicamente aquello que nos ha revelado conscientemente, sino también lo que nosotros interpretamos de él. Buscamos significaciones en sus actos que nos ayuden a determinar el tipo de relación que tenemos y el tipo de persona de la que se trata. Generamos un conocimiento propio sobre los demás para situarlos en nuestro mundo social. ¿Cómo se sostienen las relaciones en una sociedad basada en el ocultamiento? Según Simmel (2010 [1908]), la confianza de los unos en los otros es el elemento clave de esta relación. Sin confianza no puede haber relación social, de la misma manera que sin secreto no podrían lograrse ciertos fines. El secreto es una necesidad para la socialización y, por lo tanto, es un hecho determinado social y culturalmente.

Vemos que en las zonas de cruising, una vez más, el anonimato es relativo

entre los participantes. Las relaciones sexuales son posibles únicamente gracias a la confianza de los unos en los otros. A pesar de que todo secreto desea ser descubierto, en el parque, en general, no existe la intención de descubrir aquello que los otros participantes ocultan. Nadie necesita saber más de los otros que lo imprescindible para conseguir el fin último de acceso al sexo. Este desinterés es una estrategia colectiva de garantizar la seguridad del grupo a partir de un desconocimiento interesado. Y, para ello, la confianza de los unos en los otros es un pilar básico que permite el desarrollo de la actividad. La confianza es fundamental en las zonas de cruising, es la herramienta básica para garantizar el secreto de cada uno de los participantes. Si no existiese esta confianza, rápidamente se perdería el secreto. Los participantes de las zonas de cruising confían en que los demás guarden su secreto de la misma manera que ellos guardan el de los demás. Simmel considera que “el rasgo exterior que más distingue a la sociedad secreta de la pública es el valor que aquella concede a los usos, fórmulas y ritos, así como la preponderancia y la posición respecto a los fines de la asociación que tiene sus rituales” (*Ibid.*, 96). Es por ello por lo que los ritos de comportamiento toman una relevancia especial en las zonas de cruising. Precisamente porque son la estrategia de garantizar el secreto compartido, lo que permite generar una unidad total simbólicamente desarrollada capaz de gestionar las relaciones de cada individuo con el grupo y determinar la interacción.

Hacer pública la condición de homosexualidad, de algún modo, implica asumir todas las características que se han asociado al otro homosexual, y es por ello por lo que muchos gays se encuentran sujetos a una identidad prefabricada que, a partir de este discurso del silencio, genera categorías estancas que poco tienen que ver con las experiencias y la diversidad que les rodea.

No obstante, ninguna norma social está dotada de una rigidez tan completa que impida quebrantarla, destruirla o suplantarla. Siempre quedan fisuras sin resolver, nudos sin atar o acuerdos sin cerrar que dejan un espacio para la fuga. La norma de ningún modo puede ser absoluta y es por ello por lo que la ley del silencio no evita la experiencia homosexual, aunque evidentemente contribuye a su estigmatización, sanción y exclusión. A pesar del hecho vergonzante, de los discursos apocalípticos y de las sanciones sociales, la homosexualidad continua

siendo una práctica cotidiana de muchas personas para el gozo, el placer y la satisfacción sexual. Ahora bien, debemos puntualizar que la instauración del silencio ha sido un elemento clave para la configuración de la escena homosexual y, a la vez, ha permitido la convivencia simultánea del gozo y el anonimato entre los asistentes a diferentes locales, saunas o zonas de intercambio sexual anónimo. En este último caso, el silencio toma una dimensión más práctica que sancionadora, e intenta cumplir como objetivo fundamental el anonimato de los asistentes. El anonimato reclama como principio fundamental el no ser evaluado por nada, únicamente se trata de la habilidad para reconocer cual es el lenguaje de cada situación y adaptarse a él (Delgado, 2011:42). Según Manuel Delgado (*Ibíd.*, 65-70), el anonimato no deja de ser una ilusión, ya que finalmente en los contextos sociales que compartimos con otros son contextos en los que aprendemos a pensar con y como el grupo, lo que de alguna manera nos familiariza con ellos, nos hace formar parte, aunque solo sea de manera temporal o incluso negada. Cuando los hombres están en la zona de cruising no se mantienen ajenos a lo que allí sucede, se miran, interactúan y follan, por lo tanto se convierten en seres sociales que son interpretados por el resto de asistentes y por ello, de alguna manera, también conocidos.

4.5. Del silencio como estrategia comunicativa para el sexo anónimo

Cualquier persona que acuda por primera vez a una zona de cruising, lo que le llamará la atención será probablemente el modo en que se organiza la comunicación entre los participantes sin el uso de la palabra para el acuerdo y la práctica sexual. Los usuarios pueden llevar a cabo el ritual de intercambio sexual anónimo en silencio, sin establecer una conversación verbal con el resto de sus parejas sexuales, ni siquiera cuando el acto sexual se ha consumado.

En las zonas de cruising se ha establecido un modo de comunicación particular que permite desarrollar la acción colectiva en silencio, con la finalidad, en este caso, de obtener los beneficios del placer sexual. El anonimato suele ser una constante entre los intereses de los usuarios y puede generar una preocupación extrema para algunos de ellos que, en ocasiones, se tapan el rostro a lo largo del

ritual de interacción sexual con pañuelos, gorra o incluso cascos de moto para no poder ser reconocidos.

El silencio, en las zonas de cruising, es una herramienta que las personas utilizan para intentar presentarse solamente en algunos aspectos de sí mismos. Así, el individuo trata de hacer visibles únicamente aquellos elementos que le favorecen para el intercambio sexual (Delph, 1978). De alguna manera, como apuntan Elwood y otros autores (2003), el silencio ayuda a los participantes a poder separar lo que pertenece a su vida social de la práctica del sexo anónimo. La ausencia de palabras es una buena estrategia para minimizar los efectos negativos de los significados estigmatizantes de la homosexualidad. Es por ello por lo que el cruising requiere de una interacción que emita las menores informaciones posibles respecto a los sujetos que están participando en ella, de manera que, en silencio, las explicaciones o decisiones no merecen matizaciones. En este contexto comunicativo, los usuarios hacen públicos al resto de participantes aquellos aspectos más corporales y cargados de significación sexual, pero intentan restringir las cuestiones personales relativas al nombre, origen, edad, lugar de residencia, y otros datos que suelen intercambiarse en el coqueteo que se da en otros escenarios sociales.

El silencio cumple la función de ocultamiento en un sentido amplio. Por un lado, de manera íntima y personal, evitando ofrecer informaciones adicionales ajenas a la interacción sexual. Y por otro, también puede evitar el descubrimiento o sospecha de la actividad que se está llevando a cabo por parte aquellos viandantes con los que se comparte espacio con finalidades diferentes. Una interacción en la que tan apenas se producen ruidos, es mucho más difícil de ser advertida por aquellas personas que están presentes en el lugar donde se producen. Así, muchas de las personas que pasean por los parques, playas, o entran a los lavabos públicos con otra finalidad no sexual, no suelen reconocer el ritual de interacción que se está llevando a cabo por quienes le rodean.

Debemos entender el silencio como un signo que está dotado de sentido y, por lo tanto, es portador de una estructura significativa. El significado del silencio se ha estudiado desde diversas corrientes de la etnolingüística y la sociolingüística, pero en este trabajo nos interesamos por el planteamiento que se hacen respecto a la comunicación y a la función del silencio desde la escuela de Palo Alto a partir de

mediados del siglo XX. El pensamiento de Palo Alto, liderado por investigadores como R. Birdwhistell, G. Bateson, E. Hall y E. Goffman, entre otros, intenta dar una respuesta a las premisas ofrecidas por parte del psicoanálisis y la psicología de la forma que centran su interés en el inconsciente y en las percepciones⁴⁰. Por su parte, estos autores norteamericanos prestan gran parte de su atención al contexto y los patrones culturales donde se produce el hecho comunicativo. Desde esta perspectiva, la comunicación es entendida como un sistema que funciona más allá de la voluntad del interactuante, convirtiendo la ausencia de comunicación en una tarea imposible, ya que el sujeto constantemente está emitiendo mensajes a quienes le rodean. El actor social, como miembro de un sistema cultural, está inmerso en el proceso comunicativo del que forma parte activa. Y es por ello por lo que, a pesar de que el silencio se manifieste mediante la ausencia de palabra en el acto comunicativo, no está vacío de significado ni se puede separar del discurso. No es imperativo ni impulsor, sino que son los gestos corporales los que incitan a la interacción en el caso del intercambio sexual anónimo. Pero, sin embargo, sí que es un elemento clave que permite la interpretación de la acción llevada a cabo y facilita la comunicación corporal al permitir prestar una mayor atención al cuerpo. El cuerpo permite a los participantes establecer lo que Hall (1982: 224) llamó una dialéctica situacional, es decir, un lenguaje compartido que hace que el individuo esté permanentemente integrado.

Angeles Marco (2001) advierte que el silencio no es un fenómeno que quede fuera de la comunicación, sino que, por el contrario, forma parte del proceso comunicativo de forma absoluta y necesaria. Es por ello por lo que está culturalmente pautado para cada contexto y cada sociedad, de la misma manera que lo están el resto de los actos comunicativos. Cualquier ejercicio de comunicación tiene necesariamente asociado un contexto cultural que lo enmarca para hacerlo legible e interpretable, de manera que tanto el lenguaje verbal como el no verbal responden a unas pautas establecidas socialmente. Por lo tanto, para analizar el silencio en tanto que fenómeno inscrito a un acto comunicativo debe tenerse en cuenta todos los elementos que intervienen en él: emisor, receptor, canal y código.

⁴⁰ Para profundizar en la crítica que se vierte al psicoanálisis y la psicología de la forma por parte de los pensadores de Palo Alto, se recomiendan los artículos de Gregory Bateson (1982 [1971]) *Comunicación* y de Albert E. Scheflen (1982 [1965]) *Sistemas de la comunicación humana*, ambos incluidos en la compilación de artículos de Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Scheflen i Watlawick titulada *La nueva comunicación* de la editorial Kairós.

Evidentemente, el silencio puede llevar a malentendidos, tergiversaciones o equivocaciones a causa de la ruptura en la relación emisor-receptor-canal-código, de la misma manera que sucede en la palabra, el lenguaje escrito o visual. Por lo tanto, podemos afirmar que si entendemos la comunicación como una acción cultural, el silencio también forma parte de este proceso de comunicación social, a pesar de su particularidad marcada por la ausencia de sonido.

Partimos pues de que el silencio tiene diferentes interpretaciones, reglas y significados en función del espacio en el que se produce. En las zonas de cruising, adquiere un valor comunicativo propio con un significado compartido, que queda sujeto a la interpretación de los participantes en la interacción sexual. En las zonas de intercambio sexual anónimo, tanto el emisor como el receptor interactúan desde la distancia mediante el uso del lenguaje no verbal y con unos códigos comunicativos que son marcadamente diferentes a los que utilizarían en otros escenarios de su vida social. A pesar de la ausencia de palabras, la comunicación entre los interactuantes fluye con relativa normalidad, gracias a ese código compartido que permite interpretar las acciones y los mensajes emitidos por el resto de participantes con una finalidad claramente sexual. La comunicación en las zonas de cruising opera de manera similar a la que describe Goffman (1979) en las relaciones en público. Los implicados en el juego, ayudados por el lenguaje corporal, informan a los otros desconocidos de sus intenciones, de manera que los receptores se ven obligados a responder a esta acción comunicativa y devolver al emisor una respuesta, tanto en el caso de ser afirmativa como negativa.

En muchos otros espacios sociales, el silencio podría ser causante de incomodidad para los presentes. Sin embargo en las zonas de cruising es posible una reunión de diez o más hombres situados los unos frente a otros sin establecer ningún tipo de comunicación verbal durante más de quince minutos. Es importante evitar conversaciones; de hecho, aquellos que hablan demasiado se considera que son unos fisgones (Weinberg y Williams, 1975: 128). Los participantes utilizan algunos movimientos corporales para generar información que les conduzca a la negociación sexual al resto de los asistentes.

El silencio resulta más cómodo para el intercambio sexual anónimo. Se trata de una regla de conducta que no obliga a inventar historias ni a hacer esfuerzos

para caer bien a las parejas sexuales. Sitúa a las personas en el tipo de lugar en el que están y ayuda a centrar la atención en el objeto del encuentro. De hecho uno de los participantes explicaba, refiriéndose a ello: “Yo lo entiendo, porque la gente hace sexo y quiere silencio. Sin hablar ni gritar. Ese no es ambiente para el sexo, ... A mí me gusta el silencio. He tenido pensamientos muy profundos en estos lugares, donde puedo hacer algo sin discusiones”.

Las personas acostumbran a salir de la zona de cruising sin despedirse. Incluso un participante puede interrumpir el ritual de acercamiento, o el acto sexual en sí mismo, sin tener que dar ninguna justificación ni excusa a la pareja sexual. Permite marcharse sin mediar palabra y retomar de nuevo la búsqueda en favor de otras parejas sexuales sin la necesidad de atender a la satisfacción de su pareja sexual previa. De hecho, este tipo de interrupciones son muy comunes en la fase finalista de la interacción ritual: algunas personas acostumbran a abandonar el acto sexual después de haber pasado un tiempo con una misma pareja sexual y deciden reiniciar la búsqueda para poder tener un mayor número de contactos. Otras veces, algunos usuarios, cuando han llegado a la eyaculación, abandonan al otro participante, independientemente de la fase de excitación en que éste se encuentre. Es habitual que la persona que ya ha satisfecho los deseos sexuales, sin mediar palabra, se suba los pantalones y abandone a la pareja sexual. Para resolver esta situación, la persona abandonada suele tratar de encontrar a algún voyeur que observaba su relación previa para intentar que éste pueda ayudarle a acabar la faena realizando una masturbación mutua, o enlazando con cualquier otra nueva relación sexual. En algunas ocasiones, el participante que queda excitado tras un contacto sexual pero no ha llegado al orgasmo decide masturbarse hasta eyacular, o finalmente puede volver a la zona de encuentro con el objetivo de buscar otras posibles parejas sexuales con quienes terminar la acción sexual iniciada.

La noción de silencio tiene también un carácter prospectivo en las zonas de cruising, es decir, los usuarios deben guardar el secreto de aquella actividad una vez han salido de la zona de intercambio sexual, no hablar de ello, no vincularse a lo que allí sucede y, de alguna manera, deben invisibilizarlo, contribuir a la visión de inexistencia y, por supuesto, tampoco desvelar cualquier información que se ha podido obtener respecto a las personas que la frecuentan; aunque cabe puntualizar

que en algunas ocasiones algunos usuarios han recibido amenazas e intentos de extorsión. Podemos decir que la práctica del cruising es también una práctica silenciosa, en la medida en que no se puede hablar de ella, para ocultar su existencia y a sus participantes.

A pesar de su eficacia para la consecución del doble objetivo de interacción sexual y anonimato, el silencio también puede generar problemas a la hora de pactar las negociaciones sexuales. Algunos participantes pueden continuar una dinámica sexual en la que no se sienten cómodos, pero prefieren atenerse a la norma social compartida con los otros jugadores que a plantear los problemas que se generan en la interacción (Elwood, Greene, Carter, 2003). Este es el caso de la negociación en el uso del preservativo, por ejemplo. En silencio, este tipo de negociaciones resulta más complicada si la interacción se inicia sin la intención de mantener una relación con el uso del condón, de manera que los participantes, para no cortar el ambiente sexual creado acceden a realizar prácticas sexuales sin protección (*Ibíd.*). La obligación de silencio también genera otros problemas relativos a las enfermedades de transmisión sexual: en la medida en que no se habla de ellas, se convierten en un hecho secundario, como si se tratase de algo inexistente, imposible, o inviable, lo que provoca que las personas dejen de atender y cuidar sus relaciones sexuales, ya que las preocupaciones por la salud tienen una importancia secundaria con respecto a la norma del silencio.

La comunicación verbal, como hemos visto, no es un requisito indispensable para el encuentro de pareja sexual en las zonas de cruising. De hecho, el uso del lenguaje oral, fácilmente puede ser entendido como una intromisión en el espacio de lo personal y visto como algo fuera de lugar. Sin embargo, esto no significa que el lenguaje oral esté alejado de manera determinante y definitiva del intercambio sexual anónimo. Cuando se recurre a su uso, normalmente es de forma secundaria y como complemento a los aspectos ya transmitidos a partir de la glosa corporal. En cualquier caso, no es habitual que se establezcan largas conversaciones entre los diferentes participantes y, puntualmente, algunos jugadores que se han encontrado anteriormente pueden iniciar una conversación que facilite la repetición de la relación sexual. No obstante, las señales verbales suelen transmitir poca información respecto a los individuos, pero pueden facilitar el desarrollo del juego sexual. Normalmente,

este tipo de comunicación se establece a partir de frases cortas que se utilizan para tranquilizar o para excitar a la pareja sexual del tipo: “¡Vamos!”, “¿Está bien?”, “¿Cómo va?”, “¿Te gusta mi rabo?”, pero no se suelen utilizar para el inicio del coqueteo.

En algunas ocasiones, el lenguaje verbal también se utiliza para aclarar cuestiones que no han quedado resueltas a partir del lenguaje corporal; por ejemplo, el rechazo de una pareja sexual. Normalmente, mediante el lenguaje corporal, las personas pueden rechazar la interacción sexual con otros participantes pero, en ocasiones, algunos de ellos se vuelven insistentes y continúan con sus intentos para provocar el encuentro sexual. En este tipo de situaciones, los participantes pueden recurrir al lenguaje verbal diciendo frases como: “¡No quiero nada!”, “¡Déjame en paz!” o “¡No me apetece!”, quedando generalmente así resuelto el conflicto. Otra de las reacciones para eludir un encuentro sexual puede ser marcharse del espacio donde se está siendo acosado, especialmente cuando la contraparte es excesivamente insistente. No obstante, existen algunos participantes que acostumbran a establecer una comunicación verbal vinculada a la zona de cruising, pero fuera del área destinada al encuentro. Normalmente se da en las zonas menos concurridas, donde los participantes suelen ser los mismos repetidamente e incluso se conocen de otros espacios de la vida social, como puede ser en el caso de las zonas rurales. De esta manera, el silencio en este tipo de lugares no cumple una función de anonimato, ya que, a pesar del silencio, los usuarios conocen gran parte de las vidas personales del resto de participantes. En estos casos, las conversaciones acostumbran a ser de poca intensidad emocional y de tipo transitorio, mientras se espera la llegada de nuevos participantes. A pesar de este conocimiento previo, el silencio se mantiene a lo largo del proceso de negociación sexual, tal y como ocurre en otros espacios de intercambio sexual anónimo, pero también se mantiene con respecto al resto de la esfera social, es decir, a pesar de que unos participantes conozcan a los otros, mantienen ese secreto compartido para evitar el descubrimiento de cada uno de ellos y así asegurar el anonimato.

Por otro lado, la norma del silencio es una norma útil para aquellos que esperan obtener resultados en la interacción. Sin embargo, como defiende a lo largo del trabajo, no todos los participantes reúnen los atributos suficientes como para

obtener beneficio sexual de la interacción. Hay personas que, a pesar de que respeten el ritual y sigan las normas de interacción, no obtienen un resultado eficaz y no encuentran pareja sexual en su jornada de cruising. Aquellos que están “fuera del mercado”, porque son viejos o feos, o que son conscientes del poco deseo que transmiten y consideran que cualquier interacción fracasará, pueden saltarse la norma del silencio, o al menos no les importa saltársela, porque respetarla no cambia el resultado de la jornada de cruising. En una ocasión, vi entrar un hombre de aproximadamente 60 años, con pocos atributos con los que generar la atracción de los otros hombres, hizo un comentario del que no tuvo respuesta, y rompió el silencio del grupo generando malestar entre los presentes. Su comentario fue: “Que aburrido. Hay que hacer el amor, divertirse, pasarlo bien; además todos sois muy guapos”- Se dirigió a uno de los chicos y le dijo, “Tú el que más”. Sin duda, este comentario arruinó cualquier posibilidad de acceder a la negociación sexual con los presentes. Pero, sin embargo, aunque no lo hubiera hecho, aunque hubiera respetado la norma y se hubiese unido al grupo en silencio incorporándose al círculo que conformábamos, probablemente tampoco hubiese podido llegar a un acuerdo sexual. Por lo tanto, en algunos casos, respetar la norma resulta absurdo para algunas personas que, de cualquier manera, están fuera del acceso a las interacciones sexuales.

Aunque el lenguaje verbal es escaso, existen otros recursos para comunicarse con el resto de los participantes. Algunos usuarios acostumbran a hacer ruidos tales como chasquidos o silbidos con la boca para provocar que le presten atención otros usuarios. Se trata de sonidos breves y diferenciados en el tiempo, en función del flujo de personas que merodean por el parque. Este tipo de sonidos también son utilizados en diversas ocasiones por aquellos que están un poco más retirados de la zona de intercambio, y no se les puede ver a primera vista. Igualmente, un cigarrillo encendido también indica en la oscuridad los lugares donde se encuentran otros participantes. Por otro lado, y a pesar de que el acto sexual normalmente se lleva a cabo en silencio, existen usuarios que emiten algunos gemidos. Estos gemidos tienen un carácter muy tímido y solamente alcanza a escucharlos la persona o las personas que están llevando a cabo el acto sexual próximo y tienen por objeto mantener la excitación propia y de la pareja sexual.

Sin lugar a dudas, la capacidad de los individuos para saber comunicar con su cuerpo los intereses sexuales es imprescindible para maximizar el beneficio en los encuentros anónimos. Así, mediante las diferentes acciones que los usuarios emprenden, se comunica la disponibilidad para el juego sexual, convirtiendo cada movimiento en un elemento importante para la obtención del beneficio final. A partir del cuerpo, los participantes informan de sus intenciones y también interpretan las de cada uno de los presentes. Por lo tanto, el ámbito de lo visual es fundamental para la interacción. Los diferentes movimientos corporales se resignifican para dotarles de un contenido comunicativo que los participantes utilizan con esta doble finalidad que por un lado es sexual pero también anónima. Tal y como señala Goffman (1982 [1971]) respecto al dialecto corporal, podemos verificar que los participantes de las zonas de cruising interactúan en torno a un discurso convencionalizado y normativo, en el que los usuarios están obligados a transmitir determinadas informaciones a partir de la glosa corporal para poder ser integrados en la actividad. En este sentido, los actores del intercambio sexual anónimo deben transmitir los datos más relevantes a través de su cuerpo que les puedan comprometer con la finalidad del encuentro, de manera, que en cada espacio y fase de la comunicación existen unas reglas que distribuyen y regulan el proceso comunicativo del acuerdo sexual.

Este acto comunicativo se establece a partir de algunas normas de sincronización que permiten obtener la atención del receptor del mensaje. Birdwhistell (1982 [1970]) defiende la existencia de una sincronía interaccional mediante la cual los cuerpos que interactúan en una acción comunicativa oscilan a un mismo ritmo, de manera que las partes participan de un sistema de interacción que está por encima de su comportamiento individual. Es por ello por lo que los comportamientos comunicativos perceptibles mediante la vista presentan unas propiedades analógicas diferentes a las que se podrían observar en una comunicación centrada en las percepciones del oído. En las zonas de cruising, la ausencia de palabra permite esta sincronía entre los cuerpos y una comunicación cargada de significado que conduce al acuerdo sexual. La sincronía se establece gracias al soporte de la mirada mantenida entre los usuarios, la muestra de los genitales al receptor del mensaje y el acercamiento pausado que permiten pautar los acuerdos de la relación para finalmente llegar a la acción sexual. Así, los

participantes que se mueven por el parque no tienen por objeto desplazarse de un lugar a otro sino que, por el contrario, realizan ciertos actos corporales para que puedan ser percibidos por los otros como mensajes para la seducción sexual. Los usuarios quieren ver y ser vistos para poder iniciar a la interacción sexual y mediante la acción ritual y la sincronización corporal atraen la atención de otros participantes y pueden obtener la oportunidad para el gozo sexual.

Una gran parte de los movimientos se inician conscientemente, con el objetivo de provocar una respuesta por parte del resto de interactuantes, pero otros no siempre pueden no llevarse a cabo de manera consciente y decidida, como es el caso del modo de caminar o de apoyarse en árboles. Cada uno de los usuarios, poco a poco, adiestra su cuerpo en este modo de interacción, con la finalidad de adaptarse al medio y a los patrones comunicativos internos⁴¹. Los participantes aprenden las técnicas corporales (Mauss, 1991 [1950]), que les permiten convertirse en individuos sociales gracias a este aprendizaje. Cuando el individuo ha comprendido y asumido la preconfiguración corporal necesaria para este tipo de interacciones, también puede predecir e interpretar los movimientos de los demás y rentabilizar la interacción.

El individuo debe transmitir un claro mensaje con su cuerpo para que pueda ser interpretado por los otros. Este mensaje debe ser favorable y no llevar a confusión. Los signos corporales que provocan la interacción suelen ser más extremos que en otros escenarios sociales, y los participantes suelen utilizar los genitales como elemento emisor del mensaje que muestra el interés en la interacción.

Los canales de acercamiento a los otros cuerpos desconocidos son mucho más permisivos que en otros lugares de interacción social. Es habitual, por ejemplo, que cuando una persona se acerca a otra, sin ningún tipo de miramiento ni vergüenza le toque la polla, o incluso le haga un breve masaje en los genitales y continúe con su trayecto sin más detención. Sin embargo, en el supuesto de que este tipo de contactos físicos se pudiese producir en otros escenarios públicos entre

41 Cabe puntualizar que en algunos lugares de cruising de las grandes ciudades, los usuarios pueden llegar a ser de muy diferentes contextos culturales, lo que provoca que en algunas ocasiones la adaptación y adiestramiento del cuerpo resulte más complicada en el caso de aquellos que tampoco forman parte de la "cultura madre" de la zona de intercambio. Es decir, los participantes con un recorrido cultural más afín al territorio donde se lleva a cabo la interacción, también tienen más facilidad para incorporar las técnicas de adiestramiento de las zonas de cruising en ese lugar determinado.

desconocidos, posiblemente generaría la ira del otro ciudadano, mientras que en las zonas de cruising son una costumbre. Casi con toda seguridad, algunas de las acciones llevadas a cabo para comunicar el interés sexual al resto de personas que se encuentran en la zona de cruising podría ser denunciado por acoso ante las autoridades judiciales en otro contexto social. En la interacción, el cuerpo toma una forma distinta a la de otros espacios públicos. Se entiende como una especie de instrumento de intercambio de placeres, donde la intimidad no está reservada a ciertas partes corporales, como ocurre en otros lugares, sino que se reduce a la identidad de las personas, es decir, cuanto menos reveladora de datos personales sea la interacción sexual, más íntima se considera. El cuerpo es pues un objeto de intercambio, de más o menos libre disposición al resto de participantes. Posiblemente, un viandante que se presenta fortuitamente en una zona de intercambio sexual anónimo sin ser conocedor de este lenguaje corporal extremo, pronto será descubierto por el resto de participantes que, con toda seguridad, se mantendrán al margen de su presencia e intentarán evitar el contacto con el intruso. Pero también, del mismo modo, la persona que no conoce el lenguaje corporal de la zona de cruising, fácilmente puede quedar sobresaltado al hallarse en este espacio donde es posible que no entienda lo que sucede, pero sin duda, el modo de comportamiento de las personas que se encuentran a su alrededor pueda resultarle francamente sospechoso.

4.6. Prácticas de placer

¿Los participantes consiguen sus objetivos después de participar en el ritual?, ¿qué tipo de prácticas se llevan a cabo?, ¿cómo funcionan los encuentros entre varios hombres?, ¿cómo se decide qué tipo de práctica sexual se hace? Estas son algunas de las preguntas que el lector podría plantearse, llegados a este punto. Pero el sexo es una actividad polimorfa que no puede ser definido simplemente en términos de lo que se hace, sino que también debemos pensarlo por lo que significa (Richardson, 1992). El acto sexual tiene diferentes significados en función de los intereses sobre los que opera, de manera que el sexo puede ser pecado, desahogo, instrumento para la reproducción, parte del negocio, gozo o cualquier otro significado que le atribuya. Ahora bien, la centralidad que le damos al sexo en las culturas occidentales

pasa por la genitalidad que tiene asociado. La genitalidad se presenta como un elemento clave para la constitución de nuestro sentido personal del yo y también contribuye a cimentar nuestra identidad social. Los genitales son la clave para la constitución de la persona y su identidad social, son el principal elemento de interés en cualquier nuevo ser venido al mundo ¿Es niño o niña?, es la pregunta habitual a cualquier mujer embarazada. De hecho, cuando los genitales no concuerdan con el estándar masculino o femenino, se articulan diversos ejercicios médicos y sociales que tienen por objeto definir a los sujetos dentro de los parámetros binarios de la sexualidad (Fausto-Sterling, 2006 [2000]). Definitivamente, nuestros órganos sexuales, a pesar de que se mantienen ocultos a los ojos de los demás, se convierten en una pieza clave de visibilización.

Humphreys advierte que, excepto la masturbación, el resto de las actividades sexuales requieren de la interacción social (Humphreys, 1975 [1970]). Pero incluso la masturbación podría entenderse como un hecho que, a pesar de que se puede realizar en solitario, no deja de estar cargado de significados sociales que afectan directamente a la forma en que se desarrolla en cada contexto cultural (ver Laqueur, 2007 [2003]). Es por ello por lo que el sexo necesita negociación, interacción, expectación, experiencia de compromiso, competición y cooperación (Lauman, *et al.*, 1994: 5). Necesita de significados que le permitan convertirse en sexo. Así, el placer sexual no tiene únicamente que ver con las terminaciones nerviosas, sino que también está relacionado con el significado social que adquiere en cada contexto cultural (Greenberg, 1984).

Llegados a este punto, el sexo entre hombres ha sido visto en Occidente como una perversión y desviación sexual, ya que “las prácticas entre personas del mismo sexo no adquieren la condición de verdadera sexualidad” (Sabuco i Cantó y Valcuende del Río, 2003: 140). Pero el debate sobre el sexo verdadero o falso que proponen algunos de los sectores más reaccionarios es un debate infructuoso que únicamente constata la normatividad que se articula entorno al sexo. Es evidente que el sexo homosexual es una práctica que proporciona acceso al gozo sexual y a la satisfacción de los deseos, como podría suceder en una relación de deseo entre mujeres y hombres.

Partiendo de esta certeza, el fin último de los usuarios que participan en la

actividad del cruising es el acceso a ese placer corporal al que se llega mediante las relaciones sexuales. Sin embargo, esta afirmación no puede conducirnos al error de pensar que el placer físico se alcanza únicamente a partir del placer sexual (Foucault, 1984a). Bien es cierto que el placer sexual es una forma de gozo muy extendida, pero no es la única. Existen otros placeres físicos como los que se derivan del gusto, del olfato o del consumo de drogas, por ejemplo.

El sexo requiere de un espacio de socialización y una estructura encargada de organizar el deseo (Green, 2008:28). En este sentido, las zonas de cruising son precisamente un espacio físico y social que conforma un modo de socialización y una estructura organizativa para la satisfacción de los deseos sexuales, lo que permite hacer de las zonas de cruising espacios de placer gratuito, ágil y anónimo.

El sexo al que se accede en las zonas de cruising es un sexo basado en el intercambio de placeres, donde los usuarios tienen algo que ofrecer y algo que buscar. Una especie de “trueque de orgasmo por orgasmo” (Pollak, 1987 [1982]: 77). No obstante, se trata de un intercambio basado normalmente en un modelo utilitarista, ya que en las zonas de cruising no existe ningún motivo para ser leal a la pareja sexual si aparece un nuevo socio de intercambio que ofrece una tasa coste-beneficio superior. Respecto a ese uso, uno de los participantes tomaba conciencia de ello y afirmaba que:

Muchas personas se van cuando se corren. Pero yo normalmente no me voy. Me suelo esperar a que la otra persona se corra. No me voy y le digo -¡Venga acábatelo tú solo!. Pero tampoco voy a hacer ningún esfuerzo. ¿Sabes?. Y si no me gusta o lo estoy pasando mal, lo dejo. Puedo acabar dejándolo sin problemas.

La reciprocidad en la relación sexual anónima, como en el resto de relaciones sexuales, es un elemento fundamental para el acceso al goce. Sin embargo, en las zonas de cruising, se trata de una reciprocidad que concierne únicamente al ámbito sexual y que se delimita al tiempo de esa relación concreta, sin extenderse a otros ámbitos de la vida social. Las relaciones sexuales que se inician en el marco de la actividad del cruising solo encuentran la reciprocidad a partir de un acuerdo sexual de beneficio mutuo que se pone en marcha en el mismo momento del encuentro. No son relaciones que podrían buscar recompensas en otros ámbitos sociales como se

da en las relaciones de pareja, en las que el sexo es una vía de acceso a otros recursos económicos y sociales, por ejemplo. En tanto que los participantes no esperan ningún beneficio futuro, no adquieren ninguna deuda tras la interacción sexual. Y, por lo tanto, se puede abandonar la interacción sin provocar ninguna ruptura en el acuerdo.

A lo largo de la investigación, han sido diversos los compañeros y amigos que fantaseaban con las zonas de cruising como espacios imaginables en los que los placeres sexuales se satisfacen a gusto de los presentes. Muchos de ellos lamentaban que no existiese un espacio similar para que los heterosexuales pudiesen tener sexo gratuito, anónimo y sin compromisos añadidos, a lo que yo respondía que ellos no necesitaban una zona de cruising porque ya tenían un planeta -¿Qué más queréis?-, bromeaba. Para ellos, las zonas de cruising eran una especie de sueño, que yo hacía realidad con mis comentarios y siempre acostumbraban a exigirme más detalles. Se convertían en lo que Foucault llamó *heterotopías* (1984b), es decir, se trataba de un escenario que yuxtaponía en un único lugar real y verificable distintos espacios y ubicaciones que se excluyen entre sí. Las zonas de cruising se presentaban para compañeros y amigos como un lugar donde el gozo sexual no iba acompañado de obligaciones, donde la elección se podía hacer sin reprimendas, y donde los cambios de pareja eran un hecho constatable y no se existían sanciones por ello. Para ellos, las zonas de cruising conciliaban dos elementos que en principio se descartan el uno al otro: libertad y gozo sexual. A muchos los intenté convencer, a veces sin éxito, de que las zonas de cruising no eran siempre ese lugar esperado. Pero es difícil hacerlo, cuando en realidad el acto sexual es un acontecimiento que requiere de muchas expectativas para mantenerse entre las actividades con mayor relevancia social en nuestra sociedad. Y es precisamente de estas expectativas de lo que la práctica del cruising no escapa y de las que nutre nuevos imaginarios. De manera que, aunque las motivaciones para la práctica del sexo anónimo son múltiples y variables, y vienen determinadas de manera diferente por cada participante, no deja de ser una actividad que también es producto de las expectativas construidas en torno al sexo. Y en este sentido, las prácticas que se desarrollan adquieren gran significado y se convierten en otro referente sexual para algunos participantes que encuentran en las zonas de cruising la vía de acceso al gozo sexual, de la misma manera que otros lo

encuentran en las discotecas, saunas o chats en internet. Es decir, generan una experiencia sexual propia y contrastada que, a pesar de que no corresponde con las expectativas legítimamente planteadas en nuestro modelo social de sexo con amor, resuelve acertadamente algunos de los aspectos que la interacción sexual puede proporcionar, especialmente el acceso al gozo y al orgasmo.

A pesar de que las prácticas sexuales están muy genitalizadas en las zonas de cruising, pocas veces se accede al sexo exclusivamente genital sin haber sellado previamente un acuerdo sexual con un ritual de interacción, aunque sea de forma muy precipitada. Probablemente, solo en el sexo en grupo los participantes pueden incorporarse a una interacción en curso sin realizar el ritual de acercamiento pero, incluso en estos casos, cada nuevo participante debe ser introducido por algún miembro que ya forma parte del grupo sexual para poder participar en la orgía. De lo contrario, podría quedar también excluido del sexo en grupo.

Normalmente, en los primeros momentos del encuentro sexual entre dos personas, continúan los masajes en las pollas, y en ocasiones también en los pezones y las nalgas. Pocas veces se acompaña de besos, ya que el beso no es tanto un acto sexual como un acto de acercamiento emocional. El beso traspasa la barrera de la exclusividad sexual y lleva al sujeto a la relación personal que transmite la generación de lazos duraderos. En las zonas de cruising, las relaciones sexuales no tienen ninguna pretensión de durabilidad y, por lo tanto, los besos o cualquier otra muestra de afecto no son bienvenidos. Guasch defiende que “las muestras de afecto no sexual molestan de manera particular al resto de personas. Las manifestaciones públicas de ternura son mal recibidas por el auditorio -porque se viene a follar, no a hacer manitas” (1991: 133). Sin embargo, el hecho de que se trate de una interacción sexual sin afecto no impide que los participantes puedan vivir experiencias agradables e inolvidables con personas a las que probablemente no volverán a ver.

Los roles más comunes en las zonas de cruising podrían ser los que en el argot gay se conocen como activo o pasivo. Estos dos conceptos hacen referencia principalmente al papel de cada sujeto en la penetración anal, que, más allá de las connotaciones asignadas en función de su supuesta actividad o pasividad sexual, no reflejan la particularidad que envuelve las zonas de cruising, donde la penetración

anal no es una práctica muy habitual. Pero, además, las características de los participantes también son diferentes a la de los hombres de la escena gay, lo que hace que no se pueda trasladar un mismo significado a diferente contexto cultural. Es por ello por lo que me ha resultado más interesante utilizar el lenguaje que utilizan los propios participantes cuando hablan de mamadores para referirme a aquellas personas que hacen una felación a otro hombre. Por otro lado, aquellos hombres a los que les hacen la mamada, no cuentan con un apelativo claro, son simplemente "tíos". Sin embargo, he decidido referirme a ellos como mamados, para facilitar la interpretación y ofrecerles un lugar de significación en la interacción sexual.

Una vez hecha esta aclaración conceptual, los roles de mamador y mamado se resuelven cuando los usuarios ya han sellado el pacto sexual, aunque en ocasiones las actitudes durante la negociación y el objeto en el que pone la atención cada uno de los participantes ya puede dar pistas de sus deseos antes del pacto definitivo. En cualquier caso, cuando los hombres se están haciendo el masaje sexual el uno al otro, es necesario determinar qué es lo que hará cada uno de ellos para seguir con la interacción. En muchas ocasiones, el encuentro sexual consiste en una masturbación mutua hasta que alguno de los participantes se corre o decide retomar el ritual de interacción sexual en búsqueda de otros participantes. La masturbación es una de las prácticas más habituales en las zonas de cruising. En algunas ocasiones, se utiliza como un acto sexual previo a la felación o la penetración anal, pero en otras es una práctica es sí misma. Los hombres se masturban de pie, el uno frente al otro mirándose a los ojos o a la polla, sin intercambiar palabras, en silencio y puntualmente con algún gemido. La masturbación también se acompaña de otros ejercicios de excitación, como pellizcos en los pezones de la pareja sexual o los propios, masajes en el pecho, azotes en el culo, juegos con los huevos del compañero o tomar tiempos de descanso frotando los genitales de ambos participantes.

Las mamadas son otra de las prácticas sexuales habituales en las zonas de cruising. Normalmente, los participantes comienzan a realizar las mamadas después de masturbarse. Quien inicia la mamada, lo hace curvando su espalda para poder llegar con la boca a la polla de su compañero. Poco a poco irán buscando una

postura más cómoda, normalmente de cuclillas para el mamador y de pie para el mamado. Pocas veces el mamador se pone de rodillas, ya que el suelo puede estar húmedo y sucio. A veces, un árbol o una pared puede servir de apoyo para facilitar la interacción. Normalmente, en estas situaciones ambos tienen los pantalones bajados, de manera que el mamador utiliza una mano para tomar la polla de su pareja sexual y la otra para masturbarse a sí mismo, mientras que el mamado se realiza tocamientos de estimulación a sí mismo o toma la cabeza del hombre que le está comiendo la polla. Las mamadas no tienen una duración determinada, depende de las habilidades de cada uno para mantener la excitación. No suele haber un cambio de roles entre los participantes y se convierte en la “práctica sexual definitiva”, en tanto que es a menudo la práctica utilizada para llegar al orgasmo. Al igual que la masturbación, cuando los participantes hacen mamadas, también se acompañan de otros juegos sexuales en los testículos, el culo o el pecho. Y cuando está a punto de llegar al orgasmo, la persona mamada acostumbra a advertir mediante lenguaje verbal “*me voy a correr*” o mediante lenguaje no verbal a través de movimientos corporales o gemidos que advierten el crecimiento de la excitación, la proximidad del orgasmo y eyaculación. Por lo general, quien está haciendo la mamada cuando recibe este mensaje retira su cabeza y se pone de la lado para continuar con una masturbación hasta que su compañero se corre, aunque también existen otros participantes que intensifican la mamada con el objeto de que la eyaculación se produzca dentro de la boca. Puede darse el caso de que el compañero sexual no haya advertido el grado de excitación ni que está a punto de correrse, con lo cual la primera descarga de esperma la hace en la boca del mamador, entonces este se retira de inmediato para impedir que continúe la eyaculación dentro de la boca. En cualquier caso, tanto cuando se lleva a cabo una felación en la que los participantes se han corrido en la boca, como en las que no lo han hecho, quien ha hecho la mamada suele escupir repetidas veces y evitar tragarse los restos de esperma que pudiera quedar en la boca. Una vez se han corrido, ambos participantes se limpian los restos de semen y marchan cada uno por su lado.

La penetración anal no es una práctica tan habitual en las zonas de cruising como el sexo oral o la masturbación. Son pocas las oportunidades que se presentan para tener una interacción con penetración y en pocas ocasiones se hace ante los

ojos de los otros participantes tal y como si que sucede con las mamadas o las pajas. Así lo afirmaba un usuario:

Lo que menos se hace son prácticas de penetración, y lo que más sexo oral y masturbación. A parte de que es más incómodo y creo que es menos higiénico. Hay gente que es un poco cerda y luego no te puedes limpiar bien. Creo que alguna vez me ha pasado y no quiero verme en esta situación. Además la situación es más fuerte. La gente piensa que el sexo pleno es con penetración, sino no, y no es para tanto. A mi me parece un poco absurdo, la verdad. [...] A mi me da más vergüenza que vean que me están penetrando. Es más comprometida la situación.

El sexo anal tiene una carga añadida. Resulta sorprendente que, a pesar de que en el imaginario gay la penetración anal se presenta como una de las prácticas más placenteras, en las zonas de cruising no le corresponda esa misma frecuencia. Sin duda, tal y como advierte uno de los chicos, el hecho de que los sujetos no se puedan lavar ni limpiar dificulta una interacción con penetración. Por otro lado, también se trata de una práctica con mayor riesgo de transmisión de enfermedades de transmisión sexual, lo cual posiblemente afecta a la pérdida de interés por ella. Pero, finalmente, lo que revela el hecho de que se trate de una práctica “más fuerte” tiene que ver con el significado que se le atribuye. No debemos olvidar que la penetración tiene muchos significados feminizantes, lo que la hace menos deseable en los espacios públicos. La penetración anal feminiza a quien pone el culo y es por ello por lo que una buena parte de participantes no quieren verse envueltos en este tipo de prácticas ante la mirada de otros hombres. Son pocas las veces en las que he podido ver prácticas de sexo anal en las zonas de cruising y, cuando se dan, suele hacerse en lugares más cerrados y con menor accesibilidad que los senderos. Incluso en una ocasión pude observar cómo una pareja que practicaba sexo anal había puesto la chaqueta sobre su cabeza de quien estaba siendo penetrado para que el resto de los participantes no pudiésemos observar su rostro. El sexo anal en las zonas de cruising es un sexo de segunda, que solo se lleva a cabo en situaciones excepcionales y que la mayor parte de participantes no están dispuestos a realizar, o no encuentran con quien poder hacerlo allí.

Aquellas veces en las que sucede una relación sexual con penetración, se realiza de pie, ya que difícilmente se puede encontrar un lugar en el que tumbarse. El participante que va a ser penetrado suele ponerse de espaldas a la pareja sexual mientras este se pone el preservativo. Entonces se realizan unos pequeños juegos pélvicos para que sus nalgas choquen con los genitales de su compañero con el objetivo de excitarse mutuamente y prepararse para la penetración. No se suele utilizar gel lubricante, por lo que la lubricación se proporciona a partir de la excitación y con la saliva. Una vez ambos están preparados, comienzan con la penetración ayudándose con la mano aquel que va a penetrar para facilitar la entrada de su polla en el ano. Una vez ha conseguido entrar, coge las caderas para facilitar los movimientos. Evidentemente, esta no es una técnica única, ya que cada persona encuentra la técnica más idónea en función de sus deseos, prácticas e imaginario sexual, pero el hecho de que el sexo se haga de pie con único apoyo de un árbol o una pared hace que se convierta en una tarea complicada buscar otras formas de penetración. Una vez han iniciado una penetración, las parejas sexuales no suelen realizar de nuevo sexo oral, sino que continúan con la penetración hasta llegar al orgasmo. Así relata uno de los hombres del parque de Montjuïc cómo lleva a cabo el sexo anal:

A mí me encanta que me chupen la polla, pero no me gusta chupársela a otro tío. Lo he hecho pero me parece muy aburrido. [...] Me gusta follar a los tíos, eso sí. Además, yo siempre le doy mucho placer a un tío cuando me lo follo. Hay que saber follar a un tío. No se puede hacer de cualquier manera, porque correrse en un culo es lo mejor que hay. Primero hay que lubricar el ano -explica-, y después yo la dejo apoyada para que el tío la sienta y se la presento, y así poco a poco voy abriendo. Sin presionar mucho. Hay tíos que te piden que vayas deprisa, pero follar por el culo se hace despacio, y una vez el culo está preparado y bien abierto, ¡pa' dentro!, entonces el tío mete un gemido de gusto que alucinas. El culo no es el sitio natural para follar, entonces hay que prepararlo. Yo a todos los tíos que me follo los hago gritar de placer. ¡Es una pasada!

Por otro lado, el acto sexual en las zonas de cruising normalmente incumbe también a otros participantes que toman otros roles. Entre ellos, se encuentran los

voyeurs o aquellos que participan de las relaciones sexuales ya iniciadas con el propósito de formar un trío. El voyerismo es muy habitual, ya que no todas las personas acceden al intercambio sexual, lo que hace que un grupo amplio de población solo tenga la expectativa de poder observar al resto de las personas mientras estas mantienen relaciones sexuales. Los voyeurs se acercan a las zonas de sexo y se limitan a observar mientras se masturban a sí mismos. No acostumbran a entrometerse entre las personas que follan, pero se sitúan muy cerca para poder ver con detalle la práctica sexual ajena, normalmente detrás de un árbol o, en el caso de que se lleve a cabo en el corredor de agua de Montjuic, por ejemplo, se sitúan en la parte alta, desde la que se puede ver lo que pasa debajo. En ocasiones, cuando una pareja sexual atrae a diversos voyeurs, éstos se masturban entre ellos mientras observan el acto sexual de otros, pero esto suele darse en pocas ocasiones y de forma muy breve. Existe, por lo tanto, una especie de permisividad respecto a que otras personas puedan mirar a quienes tienen sexo: no es habitual que quienes están follando se molesten porque otros les estén mirando (aunque a veces sucede). Para algunas personas, incluso, el hecho de ser mirado mientras tiene sexo es objeto de excitación sexual. Es por ello por lo que de alguna manera se trata de un sexo compartido, en el que, a pesar de que se esté llevando a cabo entre dos personas, hay otras que también puede gozar de esta interacción.

Un chico de unos veintisiete años me miró y le miré. Vino detrás de mí pero yo continué por el sendero principal. Me siguió hasta que me paré en el medio del sendero y me apoyé en un árbol. Él se quedó mirando frente a mí. Se acercó y me tocó la polla por encima del pantalón. Estuvo tocándome durante un tiempo y yo comencé a tocarle a él también. Él estaba ya semi-trepado. Empecé a tocarle el calzoncillo, haciéndole una paja con él puesto. Después intenté desabrocharle el pantalón. El accedió y desabrochó el mío también. Comenzamos a masturbarnos a un lado del sendero principal. Muchos hombres pasaban y se quedaban observándonos mientras se tocaban a sí mismos. Él se fue hacia la zona alta, le seguí, y nos escondimos entre los arbustos. Estábamos al lado del paseo, pero nadie desde fuera nos podía ver, aunque nosotros oíamos sus conversaciones. Continuamos masturbándonos y un señor,

posiblemente paquistaní, se quedó mirando desde una prudente distancia oculto por los arbustos. Se masturbaba mientras nosotros lo hacíamos y se quedó mirando hasta que nos corrimos” (Extraído de mi diario de campo).

También existen algunos participantes que prefieren involucrarse en actividades sexuales iniciadas por otros o participar en actividades de sexo en grupo. Este tipo de prácticas son especialmente habituales en la zona de cruising de Sitges, donde se puede observar grupos de 10 y 12 personas. En la zona de cruising de Montjuic, este tipo de actividades suele realizarse debajo del puente, pero el número de participantes es menor que en Sitges. Estos grupos suelen contar con un mamador que va haciendo felaciones a los hombres que se ponen a su alrededor. En ocasiones, los grupos se dividen cuando el número de participantes es muy elevado y para facilitar los contactos entre todos. Para entrar a formar parte del grupo sexual es necesario ser aceptado por el grupo. Normalmente se entra gracias a la invitación de uno de los participantes que ya forma parte y que acepta la participación de un nuevo jugador iniciando un tocamiento de genitales de este y haciéndole hueco para que pueda sumarse.

A pesar de que el sexo en grupo se puede imaginar como un espacio armónico de intercambio de placeres donde todos los cuerpos se complementan para organizar el gozo compartido, no todos los hombres tienen el mismo éxito en el grupo sexual. Aquellos con atributos más valorados gozan de ser objeto de deseo más a menudo que otros, lo que provoca en algunas ocasiones ejercicios de sexo competitivo, en los que todos los participantes desean al mismo hombre (Villaamil y Jociles, 2008). En una ocasión pude observar, mientras estaba debajo del puente, cómo algunos hombres participaban de una interacción sexual de grupo. Me acerqué y me quedé mirando. Tuve varias propuestas para sumarme al grupo pero no lo hice. Poco a poco, fueron llegando nuevos participantes a los que invitaban a sumarse. En un momento, llegó un muchacho joven latinoamericano que se apuntó al grupo. Era un chico con los músculos muy definidos y rápidamente se convirtió en el objeto de deseo de gran parte del grupo. Comenzó a hacer mamadas a los diferentes hombres que había allí mientras las manos de todos los demás circulaban a la altura de los genitales tocándose los unos a los otros. El grupo de voyeurs también fue ampliándose, algunos de ellos se iban sumando mientras que otros nos

quedábamos al margen. El muchacho latinoamericano consiguió que se formase una especie de fila de hombres a su alrededor que esperaban que les hiciera una mamada. Mientras, él seguía haciendo felaciones y emitiendo gemidos de satisfacción e insaciabilidad cada vez que cambiaba de polla, mientras él se masturbaba a sí mismo. Cuando se corrió, se levantó y se marchó, el grupo sexual se deshizo y la mayor parte de los hombres se fueron de la zona de debajo del puente para otros lugares por los senderos del parque.

En el acto sexual existen diferentes roles que asume cada uno de los participantes. Sin embargo, estos roles demandan de una gran flexibilidad (Humphreys, 1975 [1970]: 48). Los encuentros deben ser rápidos y, por lo tanto, los participantes deben adaptarse a las demandas del momento. De acuerdo con la apreciación de Humphreys (*Ibid.*), en las zonas de cruising los roles de los participantes varían notablemente en función de sus atributos y capacidad negociadora. Es decir, aquellas personas en mejores condiciones para negociar su participación cuentan con mayores posibilidades de decidir qué rol o qué tipo de actividad desean realizar, y disponen de un poder de decisión y de administración de la práctica sexual al que quienes no disponen de estos atributos difícilmente pueden acceder. Es por ello por lo que una buena parte de hombres mayores, por ejemplo, que desearían ser mamados, deben conformarse con convertirse en voyeurs o mamadores y solamente en situaciones excepcionales o en la interacción con otras personas con atributos todavía menos valorados que los propios podrán ser ellos quienes orquesten qué tipo de relación se llevará a cabo.

Por otro lado, los roles de los participantes también varían en función de la experiencia de cada participante. Aquellos hombres que se inician en la interacción sexual anónima suelen tener unos roles menos flexibles que aquellos que cuentan con más experiencia. Según advierte Humphreys (1975 [1970]), los hombres acostumbran a introducirse en el mundo del sexo anónimo considerando que únicamente participan de la actividad para que les hagan felaciones en sus relaciones sexuales pero, a medida en que va creciendo su experiencia en los intercambios sexuales anónimos, también se va flexibilizando este rol y se muestran más abiertos a otro tipo de interacción. “Algunos en un primer momento se presentan únicamente como activos en la felación pero conforme pasa el tiempo en

las zonas de cruising su rol se va invirtiendo” (Humphreys, 1999: 37)

Finalmente, cualquier rol en la zona de cruising está marcado claramente por una representación de la masculinidad de forma extrema. Los hombres no solamente presentan una hipermasculinidad a lo largo de la negociación hacia la interacción sexual, sino que también se masculiniza el acto sexual. Se presenta como una acción en la que los sujetos no forman parte, como si se tratase de una situación circunstancial en la que se recrea una sexualidad en la que los hombres deben demostrar la hombría (Levine, 1998). Como si el sexo que se está llevando a cabo mientras follan con otros hombres no tuviese nada que ver con ellos, como si en realidad se tratase de una acción ajena a su verdadera voluntad. Ausencia de afecto, desinterés por el placer ajeno, gemidos en tonos graves, postura sexual con las piernas semi-abiertas, sujeción firme de la cabeza del mamador o interacción sexual mecánica, son algunos ejemplos de esta acción hipermasculinizada. Así, al igual que sucede en otras formas de representación sexual entre hombres, como en la pornografía gay *manistream*, el sexo en las zonas de cruising no altera la masculinidad ni pretende renegar de los privilegios del hombre sino que se adapta a una situación diferente. Reproduce a grandes rasgos los patrones de dominación sexual que se dan en las relaciones heterosexuales en las que la mujer se considera únicamente objeto de uso y disfrute.

5. Maricas, moros y sidosos

*“Seguir siendo hombre no solo tiene algo de absurdo,
sino, también algo de caduco”*

Jordi Roca, 2012

Aunque la práctica del cruising sea una actividad fundamentalmente anónima, no podemos dejar de preguntarnos acerca de quiénes son las personas que frecuentan este tipo de espacios. Sin embargo, más interesante que tratar de identificar a unos sujetos que no quieren ser identificados, es abordar la cuestión de identidad, clase y raza a partir de la mirada que nos proporciona la práctica del cruising. Resulta más atractivo poder acercarse a los participantes del sexo anónimo para analizar los conflictos que se generan entorno a la identidad y el anonimato, que clasificar y determinar unas características generales de los usuarios que, en cualquier caso, siempre serían reduccionistas y no responderían a la cuestión de quiénes son las personas que hacen cruising. Es por ello por lo que a lo largo de este capítulo no trataré de construir biografías ni tipologías de usuarios, sino que más bien realizaré un análisis de circunstancias. El interés de estudiar a los hombres que participan en la actividad del cruising no es presentar un sujeto completo y coherente, sino analizar algunos de sus aspectos que puedan servir de punto de partida para interpretar la realidad social.

En una primera instancia, la respuesta a la impertinente pregunta sobre quiénes son los participantes de las zonas de cruising podría ser simple: -hay todo tipo de personas-, y de hecho esta es la respuesta de la mayor parte de usuarios cuando se les pregunta por este asunto. Sin embargo, de este modo, lo único que haríamos sería reproducir el mito de que la homosexualidad ha superado las cuestiones de clase y raza a causa de la experiencia común de la homofobia. A lo largo de este capítulo intentaré problematizar la realidad homosexual a partir del análisis de los participantes de las zonas de cruising, para demostrar que la cuestión de clase y raza, así como los diferentes capitales personales, influyen de manera decisoria en la aceptabilidad social del sujeto homosexual.

Laud Humphreys, en su trabajo sobre las zonas de intercambio sexual

anónimo, se mostraba fascinado por la diversidad de población que acostumbra a frecuentar este tipo de lugares. El autor asegura que “en estas zonas de intercambio sexual existe una especie de democracia endémica de sexo impersonal. Hombres de todas las razas, clases sociales, educación y diferentes características físicas se reúnen por estos lugares y son unidos por el sexo” (Humphreys, 1975 [1970]: 13 y 1999: 34). No obstante, y más allá de las críticas al trabajo de Humphreys (ver Schacht, 2004), debemos contextualizar su investigación en los años 70 del siglo XX, cuando la pandemia del VIH todavía no había hecho estragos entre la población gay, y cuando los movimientos de liberación no habían pasado a convertirse en una voz pública para la reivindicación de los derechos de las personas homosexuales. Es indiscutible que entre el contexto social norteamericano en aquel momento y el actual hay una gran diferencia que hace que cualquier comparación deba tener en cuenta estas cuestiones diacrónicas, territoriales, políticas y sociales.

En cualquier caso, la idea de “democracia endémica” en las zonas de cruising no puede ser trasladada al contexto actual de las zonas de cruising de Barcelona, Sitges o Gavà. Y, probablemente, tampoco se pueda trasladar a la realidad de muchas otras grandes ciudades europeas que, más allá de las transformaciones en la representación de la homosexualidad en la escena pública, cuentan con una escena gay integrada en las dinámicas del consumo urbano que hacen que una parte de la población homosexual no necesariamente tenga que esconder su orientación sexual. Pero, si se insiste en la pregunta de ¿quiénes son estas personas que hacen cruising?, en esta ocasión debería de responder – Depende -. Depende especialmente del lugar y de la hora, e incluso de la estación del año. Basándome en el trabajo de campo, podría generalizar y decir, por ejemplo, que las personas que van a la zona de cruising de Sitges son fundamentalmente turistas en verano, pero que se relacionan en algunas ocasiones con otros hombres de la comarca. En el caso de Gavà, se trataría de un grupo de hombres de una edad superior a los treinta y cinco años del área metropolitana de Barcelona, y un buen número de ellos casado con mujeres y que mantienen oculto a su red social y familiar su deseo de tener prácticas sexuales con otros hombres. Y si me tuviera que referir al parque de Montjuïc, diría que el tipo de población que acostumbra a frecuentar la zona de cruising es muy variado, pero sin embargo, no es habitual ver turistas buscando sexo y tampoco muchos chicos jóvenes, aunque los hay. Más que

nada, y otra vez generalizando, diría que es un grupo de población que normalmente se encuentra entre las capas más bajas de la escala de legitimidad social: inmigrantes asiáticos, del magreb, latinos y personas mayores.

Pero, a pesar de este intento de explicar algunas características de los participantes de las zonas de cruising, nuevamente me encuentro sin cumplir mi propósito de defender la idea de que el análisis de las zonas de cruising puede servir para entender los sesgos de clase, raza y capitales personales que envuelven la población homosexual. Sin embargo, este comentario previo sí que sirve para confirmar una primera diferencia social en torno al territorio y la práctica del sexo anónimo, es decir, los entornos en los que se encuentran las zonas de cruising determinan en gran medida el tipo de población que asiste a ellas. De tal manera que en Sitges, por ejemplo, uno de los pueblos con mayor turismo homosexual del Estado Español, así como un lugar con considerable prestigio económico y social de Cataluña, cuenta indiscutiblemente con un grupo de participantes en las zonas de cruising con un mayor capital económico, que se dirigen al espacio de intercambio sexual después de una jornada lúdica y vacacional. La práctica sexual con otros hombres es precisamente una de las motivaciones de las vacaciones de muchos de los visitantes homosexuales a la localidad. Los turistas que frecuentan la zona de cruising en Sitges, normalmente, no tienen impedimento alguno en mostrarse como homosexuales por las calles del pueblo y, además, cuentan con una amplia red de establecimientos y locales para satisfacer sus necesidades de ocio y descanso.

Por otra parte, el parque de Montjuïc de Barcelona se encuentra cercano al barrio de Poble Sec y también al del Raval. Estos dos barrios, históricamente, han reunido a población fuertemente estigmatizada, como prostitutas, ladronzuelos, consumidores de drogas, homosexuales y recién llegados a la ciudad. La zona de cruising de Montjuïc ha sido uno de los lugares más conocidos para el intercambio sexual entre hombres de la ciudad, pero la aparición de nuevos escenarios para conocer a otros hombres y conducir al acto sexual como discotecas, bares y saunas, así como la expansión del uso de las nuevas tecnologías para fomentar los contactos sexuales ha hecho que esta zona de cruising haya quedado relegada, en gran medida, a aquellas personas de los barrios cercanos y con dificultades de acceso a los otros recursos sexuales. Es decir, de alguna manera, se ha convertido

en el lugar de gozo sexual para aquellos hombres que no pueden colgar su foto en un perfil de internet por miedo a ser reconocido como homosexual; de los que están casados; para quienes su descubrimiento podría ser catastrófico en su contexto social más próximo; para los que tienen dificultades para salir del armario y contradicciones con sus patrones culturales y morales, o incluso para quienes no disponen de los recursos económicos suficientes para pagar la entrada y consumición en discotecas para gays. Esta transformación en el tipo población que frecuenta el parque ha sido relatada por diversos informantes:

Antes en Montjuïc había todo tipo de personas, cuando llegué a Barcelona había de todo, pero ahora la gente joven liga por internet y ya no va allí. Ahora todos son señores mayores de más de 40 años. A mi me gusta la gente más joven que yo de veinte hasta treinta y la gente de más de cuarenta no me atrae nada, por eso dejé de ir a Montjuïc.

Los homosexuales que tienen recursos económicos y un capital cultural que les permite vivir una vida homosexual abierta o semi-abierta han dejado de considerar el parque de Montjuïc como un espacio legítimo para la práctica y la interacción sexual, no solo porque existen alternativas sexuales en otros escenarios, sino también porque el estatus social del tipo de personas que frecuentan hoy la zona de cruising ya no les resulta atractivo. Esto podría llevarnos a pensar que, para un buen número de gays, lo que hace “denigrante” la zona de cruising de Montjuïc no son tanto los ejercicios de promiscuidad, que también se llevan a cabo en saunas y cuartos oscuros de discotecas, sino el tipo de población que merodea por allí. Muchos de los participantes del intercambio sexual anónimo que frecuentan la zona de Montjuïc son personas que, independientemente de su orientación sexual, cuentan con otros elementos de desaprobación: inmigrantes, pobres, viejos, alcohólicos, seropositivos, etc.

Yo hace muchos años que ya no voy. Porque lo que hay ahora, pues es también mucho marroquí, y a ver, no soy racista. Pero no me fío. Porque ya te digo, es un intercambio de tú me haces esto, yo te hago esto, y me tienes que dar algo a cambio. Los marroquíes siempre piden algo a cambio.

En buena medida, las personas que hacen cruising en el parque de Montjuïc no son las mismas que frecuentan los bares, restaurantes y discotecas para gays de la ciudad. A pesar de que Barcelona se presenta como una de las ciudades con mayor turismo gay del planeta, difícilmente encontramos turistas haciendo cruising en el parque de Montjuïc.

Suelen ir gente casada, gente que no esta fuera del armario. Luego también hay un grupo de gente que es sexualmente bastante activa y gente mayor, también suele ir bastante. Lo que veo es gente que no te encuentras luego en el ambiente ni en los chats. Se trata de gente que solo va allí, y que en su vida cotidiana no son gays abiertos.

Después de atender a las informaciones que ofrecen algunos entrevistados, así como a mis propias observaciones, se deduce que a las zonas de cruising no van todo tipo de homosexuales, tal y como se suele pensar. Es decir, los turistas homosexuales que van a la zona de cruising de Sitges lo hacen con la expectativa ligar con personas de su misma condición social: la de turista, occidental y con cierto poder adquisitivo. De la misma manera, los chicos que dejan de frecuentar la zona de ligue del parque de Montjuïc lo hacen porque allí ya no se encuentran personas con el estatus social al que ellos pertenecen o creen pertenecer: chicos jóvenes, de origen nacional, con un cierto grado de formación, etc.. De manera que ese anonimato que se presupone en las zonas de cruising es un anonimato relativo, ya que, al fin y al cabo, en cada lugar existe un grupo de población participante con algunas particularidades sociales que determinan la medida en la que se convierte en un espacio de legitimidad sexual para los sujetos que deciden participar en él. Así, por ejemplo, los turistas que van a la zona de cruising de Sitges, lo hacen para follar con los suyos, con los que, aunque desconozcan su nombre, les resultan familiares, les son conocidos en tanto que comparten patrones económicos, culturales y sociales. Los usuarios se dirigen a las zonas de cruising para encontrar a otros hombres que le resulten conocidos, aunque desconozcan sus nombres. En este sentido, Manuel Delgado afirma:

Sólo en mera teoría nos corresponde el derecho a ser reconocidos como no reconocibles. Puede ser que existan territorios sin

identidad, pero no cuerpos sin identificar, es decir, sin esclarecer. Ni los espacios públicos o semipúblicos urbanos -la calle, la plaza, el vestíbulo, el parque, el transporte público, el café, la discoteca...- ni los supuestos no-lugares -aeropuerto, hotel, centro comercial,... - son excepciones de ese mismo principio que establece que pensar es pensar socialmente y que pensar socialmente es clasificar socialmente, es decir, aplicar sobre la realidad circundante una trama taxonómica que no tolera la ambigüedad y la neutralidad (Delgado, 2011 69 – 70).

5.1. Cuestión de clase

Las relaciones de clase también determinan los comportamientos sexuales (Lauman, *et al.*, 1994: 4 y Green, 2008). Sin embargo, hasta hace relativamente poco tiempo, ni los estudios sobre sexualidad han tenido en cuenta la cuestión de clase, ni los que se preocupan por el asunto de las clases sociales han tenido en cuenta la cuestión sexual como un elemento importante para interpretar la realidad social (Binnie, 2011; Fraser, 1999; Taylor, 2011). La sexualidad se ha considerado generalmente como un elemento que pertenece al ámbito de lo íntimo, como si se tratase de un hecho que se produce al margen de las relaciones económicas, sociales y culturales, cuando en realidad el sexo es, sobre todo, un hecho social.

Aunque los nexos entre identidad sexual y capitalismo sean complejos, no existe ningún indicador que niegue este vínculo (Hennessy, 2000). La relación entre capitalismo e identidad sexual se ve constatada en diferentes momentos de la vida social de cada uno de nosotros. Los homosexuales pobres son interpretados como sujetos que denigran la libertad alcanzada en pro del bien común, personas que no se adaptan al espacio social que nos ha concedido la sociedad heterosexista, en la medida en que no se suman a los patrones de consumo que dominan la ideología gay. Es como si el esfuerzo por el reconocimiento social de la homosexualidad cayera en vano cuando, entre nuestras filas, también se pueden encontrar inmigrantes sin papeles, viejos deseosos de sexo, alcohólicos de los bancos de las plazas, o paquistaníes casados y con familia a cargo. Si se me permite la ironía, debo confesar que la homosexualidad no tiene pedigrí, no se puede distinguir a

homosexuales falsos de homosexuales verdaderos. No existen mecanismos que puedan impedir esta deliciosa experiencia a los grupos sociales desfavorecidos.

Ahora bien, a partir de la constitución de la homosexualidad como nicho de mercado, y gracias al conjunto de bienes y servicios dirigidos al consumidor homosexual, se establece una diferencia de carácter económico, que indiscutiblemente hace visible las grandes desigualdades que se generan dentro de la “comunidad homosexual”.

De la misma manera que la sociedad capitalista en la era post-industria ha llevado a la clase trabajadora a la individualización a partir del consumo (Beck, 2006 [1986]; Bauman, 2003 [1998] y Castel, 1997), las vidas homosexuales también se piensan en términos individuales respecto a la elección de un consumo fragmentado. La comunidad homosexual ha resuelto la cuestión de la desigualdad social a partir de la ficción de la igualdad de oportunidades del capitalismo post-industrial, como si libertad y consumo fuesen dos términos con igual significado, como si todos los homosexuales estuviesen en igualdad de condiciones sociales, económicas y culturales para poder resolver de manera individual la homofobia generalizada. No cabe duda de que la homofobia es una triste realidad que afecta en todas las capas sociales, pero no todos los homosexuales están en las mismas condiciones de hacerle frente. Por lo tanto, las respuestas individuales a la homofobia dependen en gran medida de los capitales culturales y económicos de los que dispone el sujeto. Con esta afirmación no desearía que el lector llegase a la conclusión errónea de que las personas homosexuales con un relativo poder adquisitivo son personas para las que la cuestión de su sexualidad no normativa ha sido fácil de resolver con ellos mismos y sus respectivos entornos sociales. Una afirmación de este tipo no haría justicia al sufrimiento generalizado al que hemos tenido que sobrevivir todos los homosexuales sin excepción. Tampoco querría que se pensase que los sujetos homosexuales se han convertido en sujetos egoístas que solo atienden a necesidades privadas producto de su individualización, sino que lo que intento es problematizar el lugar al que nos ha llevado el mercado capitalista a los gays, hasta convertirse en la única vía de acceso a los referentes homosexuales para un buen número de hombres que no encuentran otros relatos alternativos al consumo.

Evidentemente, la desigualdad no puede reducirse a aspectos económicos.

Los pensadores de la economía no puede excluir las cuestiones culturales y sociales a la hora de estudiar la homosexualidad. Pero también sería un desacierto considerar que la realidad homosexual se ve exclusivamente afectada por el determinismo cultural de la homofobia, sin tener en cuenta la intromisión del capitalismo en la constitución de la identidad sexual (ver Hennessy, 2000), como si las desigualdades materiales fuesen elementos sin importancia en la configuración de las identidades sexuales cuando, en realidad, son una parte vital de la construcción identitaria (Heaphy, 2011). Si el sistema económico y social occidental se rige fundamentalmente por patrones capitalistas, y si la población gay ya cuenta con un amplio mercado de consumo en expansión, ¿qué nos puede hacer pensar que entre los gays no se responde a los parámetros de exclusión que dispone el capitalismo? Brian Heaphy apunta que los argumentos que hacen visibles las sexualidades tienen un fuerte componente de mercantilización y que, por lo tanto, la visibilidad gay está concebida solo para un grupo socio-económico privilegiado (Heaphy, 2011:44 -45). ¿Qué les queda a los otros, a los que no tienen acceso a estos recursos económicos y culturales? La respuesta podría ser sencilla: al resto les quedan los lavabos, los parques, las playas y otros escenarios de acceso a la sexualidad que tienen un bajo coste en el mercado, pero al precio de la sospecha en la sociedad.

A estas alturas, ya nos encontramos en condiciones de entender por qué en Montjuïc, una buena parte de los participantes son marroquíes, paquistaníes, de Bangladés, de Europa del Este o de África Subsahariana; por qué abundan los viejos; por qué algunos de los participantes “apestan a alcohol”. Podemos entender por qué, a pesar de que también hay españoles y catalanes, muchos de estos excusan su presencia alegando estar en el paro. Es decir, al parque de Montjuïc van mayoritariamente a ligar los que no pueden ir a otro sitio.

5.2. Maricas, gays y heterosexuales: el conflicto de identidad en las zonas de cruising

“No digas eso, que suena muy mal”, me reprendió un participante de la zona de cruising de Gavà cuando le dije “soy un maricón que te quiere entrevistar”. El señor, de unos sesenta años largos, se sintió profundamente ofendido y me corrigió

diciendo que yo no era maricón, que así nos llamaban antes, cuando estaba mal visto, que lo que debía decir es que yo era gay. La discusión terminológica pareció importarle mucho más que el hecho de encontrarse con un antropólogo interesado en entrevistarle a media noche. Durante cinco minutos, tomó la palabra para defender la necesidad de un uso apropiado del lenguaje que no generara más estigma sobre nosotros, “los gays”. No pude hacer otra cosa que pedir disculpas por la ofensa y seguir la entrevista con el máximo cuidado de no ofender. Sin embargo, su respuesta me hizo pensar en la cuestión de la identidad del sujeto como de punto de partida para analizar los conflictos que se generan en torno a esta asignación identitaria a partir del acto sexual.

De manera que, si seguimos con el juego de preguntas acerca de quiénes son estos participantes de la zona de cruising, nuevamente respondería que depende. Uno de los participantes asegura que: “Aquí estamos el cincuenta por ciento maricones y cincuenta por ciento casados. Por las mañanas suelen venir más casados a pegar un polvo rápido. Y lo que también hay es mucho yayo. Por la mañana esto está lleno de viejos.”

La verdad es que es difícil saber quiénes se identifican como gays, bisexuales o como heterosexuales en un espacio en el que la gente tan apenas habla y en el que, insisto, el anonimato es uno de los principios de la organización. De hecho, constituir identidad a partir de la práctica sexual es una cuestión menor para aquellos que no han salido del armario o que se declaran heterosexuales. Sin embargo, sí que existen algunos indicadores que nos pueden servir para analizar la cuestión de la identidad sexual en estos espacios. Aquellos que se auto-denominan gays acostumbran a tener menos conflictos con la identidad sexual y sienten que, de alguna manera, han “evolucionado” con respecto a sus compañeros del parque que no se reconocen como homosexuales. Se presentan, en comparación con los que se consideran heterosexuales, como si hubiesen superado la primera fase del estigma al reconocerse como gays, como si fuesen un paso por delante de los otros, a los que ridiculizan por la incoherencia entre sus acciones y su identidad.

Aquí viene gente que dice “estoy aquí porque he venido”; “hazme lo que quieras pero yo no hago nada”-. Estos son normalmente la gente casada que no se consideran gays, porque ellos no meten

mano. Pero tanto es el que mete como el que se deja meter [...] No se creen gays pero lo son tanto como yo, porque el que se mete en un rincón con un tío o en una cama con otro tío es porque le va el rollo. ¿O no?.

Una persona que está en la zona de cruising y que se considera gay y mantiene relaciones sexuales con otros hombres, no genera ningún conflicto consigo mismo entorno a su identidad sexual. Se presenta coherente entre identidad y práctica sexual. Al fin y al cabo, está en el parque para follar con otros hombres, que es lo mismo que hacen los gays en las saunas, discotecas, chats, etc. El problema lo encontramos cuando no existe esta correlación entre identidad y práctica, es decir, cuando podemos descubrir la incoherencia en el sujeto que, a pesar de participar del gozo sexual con otros hombres, no se considera homosexual. Estos participantes se encuentran ante un conflicto que en un juicio social no llevaría a ningún equívoco: son hombres que follan con hombres y, por lo tanto, se trata indiscutiblemente de homosexuales. ¿Por qué se niegan a aceptar lo que la sociedad les dice que son? Existen al menos dos razones para responder a esta pregunta. La primera de ellas pasaría por el principio homofóbico que genera estigma y rechazo en aquellas personas que mantienen relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. El hecho de ser homosexual es entendido como un elemento que pertenece al ámbito de lo privado y que en él debe mantenerse para evitar las consecuencias del estigma (ver Goffman, 2003 [1963]). Pasar a formar parte del grupo de los indeseables tiene consecuencias que el sujeto conoce o al menos puede predecir.

Si la injuria puede tener tal eficiencia sobre el que la recibe, hacer tanta mella en el individuo al que apunta, es porque el mundo social ha inscrito ya en su cuerpo y en su cerebro las estructuras del orden social (jerarquías de clase, de raza, de sexo, de sexualidad, etc.) y el consentimiento (aunque sea confuso, incierto, inconsciente, pero siempre sabedor del estatus negativo que implica) de la población que ocupa en él. [...] De ahí que la injuria no haga más que decir y repetir al individuo lo que su historia le ha enseñado, lo que ya sabe, y cuando recibe la palabra hiriente, toda su infancia emerge a la superficie, todos los momentos en los que ya supo, vio, oyó, comprendió, que a lo que las palabras injuriosas la reducen hoy era

precisamente a lo que no debía ser, lo que está considerado como inferior, como “abyecto” (Eribon, 2004 [2001]: 85-86).

El estigma supone una pérdida inmediata de los privilegios de pertenecer al grupo de los “normales”. Y he aquí la segunda razón: los hombres que se presentan como heterosexuales disponen de una serie de privilegios sociales que tienen que ver fundamentalmente como el acceso al poder y a los recursos en tanto que heterosexuales (Bourdieu; 2005 [1998]; Wittig, 2006 [1992]). “Ningún hombre heterosexual que se encuentre con un homosexual deja de sentirse amenazado” asegura Henning Bech (1997:41). Pero, ¿cuál es la amenaza? El desafío ante el sujeto homosexual no es un temor de agresión o violación, como se ha pretendido argumentar a partir de los discursos sobre el *pánico gay* (ver Sedgwick, 1998 [1990]). La verdadera amenaza es la de verse convertido en uno de ellos, la de verse formar parte del grupo de los estigmatizados. El estigma siempre supone una advertencia que asola a cualquier sujeto que puede verse descubierto por un atributo descalificador (Goffman, 2003 [1963]). El verdadero amargor es la tentación del deseo, la posibilidad de sentirse atraído por aquello que debería repugnar. El homosexual es un personaje útil que permite ser negado por ausencia de virilidad y por la traición a la sexualidad del hombre verdadero (Guasch,1995). La homosexualidad masculina se construye así alrededor de la idea de la feminización. E inequívocamente, “la peor humillación para un hombre es verse convertido en mujer” (Bourdieu, 2005 [1998]:36).

Si aceptamos estas dos respuestas, también deberíamos preguntarnos acerca de las maniobras necesarias para permanecer en ese lugar conflictivo entre hombres que se declaran como heterosexuales, pero que mantienen relaciones sexuales con otros hombres. En este caso, propongo analizar dos estrategias fundamentales que se llevan a cabo en las zonas de cruising. Una primera pasa por el recurso del anonimato, a partir del cual se resolvería el primero de los argumentos relativo al estigma y la evitación pública de la condición de homosexual. La cuestión del anonimato es tratada en otro capítulo, dedicado al ritual de interacción y al análisis del silencio en las zonas de cruising. Por ello ahora centraré mi atención en la segunda estrategia, que pasaría por una masculinización del participante de las zonas de cruising, es decir, la presentación de un sujeto altamente masculinizado que, aunque mantenga relaciones sexuales con otros hombres, no está en

disposición de perder los privilegios de la sociedad heterosexista y mucho menos de aceptar estar en el lugar alterno; el de homosexual⁴². “Yo vengo a dar biberón” decía un usuario para no poner en cuestión su práctica y su identidad. Los hombres que se consideran heterosexuales en las zonas de cruising formulan una nueva elección discursiva a partir de su inventario cultural del comportamiento masculino que no pone en duda su verdadera masculinidad, es decir, de alguna manera se reconstruye una nueva masculinidad que permita conciliar el hecho de ser un hombre que está teniendo sexo con otros hombres. (Enguix, 2012)

La masculinidad de los participantes de las zonas de cruising es una masculinidad quebrada que viene determinada precisamente por la violación de esta norma principal de la organización sexual. De manera que, aunque se estén llevando a cabo prácticas sexuales con otros hombres, algunos usuarios no ponen en duda su masculinidad a partir de la confirmación de una heterosexualidad discursiva o corporalizada. Es decir, el sujeto se presenta abiertamente como heterosexual, reivindica su heterosexualidad en el espacio de cruising, para evitar poder ser confundido con los “otros” homosexuales que, por el contrario, sí que van a las zonas de ligue porque se sienten atraídos por otros hombres. La reivindicación de la heterosexualidad discursiva parte de la percepción de la práctica sexual con otros hombres como un hecho aislado, particular y transitorio que nada tiene que ver con los impulsos “naturales” del sujeto, sino que se trata de una actividad excepcional a la que ha llegado a causa de algunas circunstancias puntuales. El discurso se articula a partir de la satisfacción de las necesidades incontrolables del hombre, el cual se presenta como un sujeto que debe atender a sus impulsos sexuales que se encuentran fuera de control. El hombre heterosexual que frecuenta las zonas de cruising considera que restablecerá su condición “natural” cuando tenga acceso nuevamente al sexo con mujeres.

También pueden existir otras reivindicaciones a partir de lo que he llamado heterosexualidad corporalizada. Se trata de ejercicios de *masculinización* a partir de una determinada presencia social del cuerpo. El hecho de que en las zonas de cruising la ausencia de lenguaje verbal sea un principio de interacción no impide

⁴² En este sentido, es interesante aproximarse a la propuesta de Connell y Messerschmidt (2005) en la cual discuten la existencia de una única masculinidad y afirman que existen diferentes masculinidades hegemónicas en las que se entrelazan diversos patrones que contribuyen al mantenimiento de una hegemonía externa.

que, a través del cuerpo, los participantes puedan expresar deseos y ciertos rasgos de identidad. Para ello, algunos participantes asumen roles sexuales siempre activos y dominantes, otros reducen su participación al voyeurismo para no tocar los genitales de otros hombres y permanecer “puros” en sus contactos sexuales. Caminan firmemente, con las piernas ligeramente abiertas, el pecho fuera, una mirada penetrante y muestran desinterés por los cuidados de la pareja sexual, ya que la cuestión del cuidado esta altamente fenimizada.

Los participantes heterosexuales, o que “parecen” heterosexuales, son los más buscados como pareja sexual. Representan una masculinidad mucho más ruda que resulta muy atractiva para una buena parte de los usuarios. Pero, sin embargo, no todos los participantes son heterosexuales o lo parecen y no todos los usuarios se encuentran en disposición de representarlo. Para ser heterosexual o parecerlo, en las zonas de cruising es necesaria una presencia corpulenta y unos rasgos físicos muy determinantes de lo masculino. En definitiva, es necesario disponer de los atributos más significativos que la sociedad ha designado para la categoría hombre. Pero no todos los sujetos disponen de estos atributos. No todos los hombres son corpulentos, fuertes, con vello corporal, etc. En otros escenarios sociales, podrían recurrir al lenguaje verbal, a la presentación de su esposa e hijos, a su trabajo; a conversaciones machistas y homófobas que dieran cuenta de su condición heterosexual, pero en el contexto del cruising estos recursos no pueden ser utilizados. Es por ello por lo que algunos participantes casados o públicamente heterosexuales asumen su carácter homosexual de manera temporal y transitoria mientras están en las zonas de cruising, pero fuera de ellas prefieren mantener un discurso, una práctica y una presencia corporal acorde con la lógica heterosexual. Es decir, se dividen entre una presencia pública heterosexual y una existencia que nadie dudaría en catalogar como homosexual (Hubbard, 2001).

Hay algunos hombres que no representan ese modelo de masculinidad basado en la heterosexualidad como principio rector, pero que tampoco los clasificaríamos como gays si atendiéramos exclusivamente a la subcultura de consumo gay dominante. No se trata de hombres jóvenes, ni tampoco de personas con cuerpos especialmente trabajados en el gimnasio, no son muchachos que se arreglan para ir a la zona de cruising, ni que aceptan una relación afectiva con otros

hombres. Están allí para disfrutar, sin definirse sexualmente, pero disfrutando de lo que hacen, alternando sus roles sexuales y participando de la subcultura del parque.

Desde los programas y discursos para la prevención de enfermedades de transmisión sexual se ha pretendido salvar este conflicto de identidad y representación con la noción de hombres que tienen sexo con hombres (HSH). Se trata de un intento de incluir a aquellas personas que se identifican como heterosexuales, o aquellas personas que no se consideran gays pero que también tiene relaciones sexuales con otros hombres, y así poder dirigir las campañas preventivas de la enfermedad a un sector más amplio de la población. Sin embargo, este término resulta problemático si intentamos extrapolarlo a otros contextos fuera del ámbito de la salud. La noción de HSH neutraliza y aísla las prácticas sexuales de la realidad cultural, como si el sexo fuese un acto corporal fuera de significados sociales. Cuando dos personas del mismo sexo mantienen relaciones sexuales, no se trata de un hecho inocente, aislado y normalizado; por el contrario, es un ejercicio de confrontación a la lógica del deseo heterosexual y que indiscutiblemente tiene posibles consecuencias por la ruptura de la norma. En realidad, el término HSH se sitúa en un contexto ficticio, en el que no existen relaciones de poder entre los distintos grupos sociales, y donde tanto unas prácticas sexuales como otras están igualmente legitimadas por un imaginado consenso social basado en el principio de igualdad y, por lo tanto, trasladarlo al estudio social genera algunos problemas de análisis que difícilmente se pueden salvaguardar.

Un lugar excepcional tendrían las personas bisexuales, a las que algunos usuarios no saben donde ubicar en la relación entre práctica sexual e identidad. En la cita que se presenta a continuación se puede verificar esta confusión en una discusión entre dos participantes:

P1 – Vienen bisexuales que solo quieren que se la comas y ya está.

P2 – Un bisexual no es eso. ¿Un bisexual solo quiere que se la coman? No.

P1 – Pues entonces, ¿qué es un bisexual?.

P2 – Pues que le gustan los hombres y las mujeres. Montárselo tanto con un tío como con una tía. Pero no solo que se la chupen. Hay bisexuales que follan tíos. Así que tú no sabes ni lo que eres.

Dice que los bisexuales son los que solo quieren que se la chupen y no es así. Los bisexuales son la carne y el pescado. Un tío que le gusten los tíos y las tías. Lo mismo folla a un tío que a una tía. ¿Chupársela? Pues a todo el mundo le gusta que se la chupen. ¿A quién no?.

Más allá de las prácticas del sujeto bisexual, podemos ver una vez más la necesidad de coherencia entre práctica sexual e identidad sexual. No estar en ninguno de los polos sexuales claros, definidos y estáticos provoca una cierta dificultad de clasificación que los participantes ponen en entredicho. Pareciera que un hombre que folla con otros hombres no pudiese ser otra cosa que homosexual; como si el destino, una vez se ha pasado la “línea roja” de la regulación sexual, llevase a un estado definitivo. Pero, ¿qué identidad prevalece? Un sujeto que “ha probado de la manzana” es pecador para siempre: aquel o aquella que una vez tuvo una relación con una persona de su mismo sexo nunca más podrá volver a llamarse heterosexual. ¿El pecado carnal es tan grave que su condonación es imposible? Además, es un juego estrictamente unidireccional. El homosexual que una vez tuvo sexo con una mujer no deja de ser homosexual. La homosexualidad es una identidad que se asigna en el momento en que se descubre que el sujeto ha cruzado esa línea roja y que permanece adscrita a él sin derecho al indulto.

Por otro lado, es necesario puntualizar que la figura femenina es invisibilizada y cosificada por algunos participantes de las zonas de cruising, que ven en ella la prueba de la incoherencia que viven, ya que sin la existencia de las mujeres podrían follar entre hombres sin ser juzgados. De alguna manera, parece que la mujer con la que se casaron, o las mujeres a las que deberían tener como objeto de deseo, fuesen las responsables de la opresión personal que sienten por desear a personas de su mismo sexo. En este sentido, un participante de la zona de cruising de Montjuïc aseguraba:

No soporto a mi mujer que siempre quiere saber dónde estoy, tengo que apagar el móvil para que no me llame y me caliente la cabeza. [...] Lo que hago por las mañanas es follarla bien, le doy candela para dejarla tranquila y relajada todo el día. Porque un hombre que es hombre de verdad sabe hacer gozar a una mujer. Vosotros los

gays no sabéis distinguir cuando una mujer goza de verdad. La mujer que jadea y chilla, esa no goza, esa está fingiendo. La que goza es la que se queda callada mientras el hombre la va follando [...]. Yo lo que querría es divorciarme y que alguno se la monte y que le dé toda la candela que quiera para dejarla contenta.

Este tipo de comentarios presenta a la mujer como un sujeto pasivo “al que dar candela”, objeto de intercambio y sin valor. Se trata de un discurso inequívocamente misógino que no se ve reñido con una práctica sexual “desviada”, sino que, por el contrario, la refuerza. Sitúa a la mujer en un lugar ajeno en el que, aunque no se presente como objeto de deseo, permite no poner en cuestión la masculinidad del emisor. Es decir, aunque se trata de un hombre que desea follar con otros hombres, este discurso le ayuda a construir una cierta coherencia entre su práctica sexual y su identidad a partir de la relación de sometimiento que establece con la mujer.

Existen otras referencias a la mujer por algunos usuarios que apelan a la existencia de una novia o mujer para aumentar su grado de legitimidad y aclarar que su presencia en la zona de cruising es circunstancial. Así, por ejemplo, en una ocasión un joven informante me decía que le había depilado la polla su novia mientras hacían el amor. En este caso, el muchacho hizo diversas referencias al sexo femenino figurando que lo que estábamos haciendo entre nosotros fuese una especie de sustituto de aquello que hace con su novia: “la pongo entre tus piernas como si fuera un chochito” me decía. “Me depilo porque así les gusta a las mujeres”. Así, la mujer toma presencia a través de la feminización del otro, lo que permite mantener el estatus masculino de quien enuncia este discurso, ya que, a pesar de que está teniendo relaciones sexuales con otros hombres, su verdadera “naturaleza” es heterosexual.

5.3. Factor de origen y sexualidad

Otro de los elementos característicos de los participantes de la zona de cruising de Montjuïc es su diversidad de origen. “Hay de todo” podría responder una vez más. Sin embargo, “todo” sigue siendo demasiado amplio para comprender un

grupo social particular y me vería obligado a puntualizar que hay de muchos orígenes culturales pero fundamental se trata de personas provenientes de Europa del Este, Marruecos, Pakistán, Bangladés, Filipinas y Latinoamérica en general, aunque especialmente de Colombia, Perú y Ecuador. Evidentemente, también frecuentan el espacio de Montjuïc algunos catalanes o españoles residentes en Barcelona o su área metropolitana, pero porcentualmente son un número menor con respecto al número de personas migrantes. En el caso de Sitges, los orígenes de los participantes es significativamente diferente: franceses, alemanes, británicos, norteamericanos, es decir, occidentales en general. Efectivamente los orígenes de las personas que hacen cruising son muy variados, pero no todos van a los mismos sitios. En Montjuïc, una buena parte de participantes son aquellos a los que socialmente se ha incluido en la categoría inmigrante, con las generalizaciones y arquetipos de los que ya dispone la sociedad (Aramburu, 2002). Y prueba de ello son los continuos comentarios que hacen referencia a su amplia presencia en el parque y a la devaluación de la actividad que han generado.

Hoy en día casi todos son de fuera. Marroquí, o de países del Este.

Porque viven a salto de mata, tienen necesidad y, como no encuentran trabajo, pues vienen a ver que pillan. Muchos lo hacen porque les gusta, si lo hacen por necesidad pues mira, yo si me encontrara en las mismas circunstancias también lo haría.

Las personas inmigrantes son percibidas, en algunas ocasiones, como personas que desvalorizan de la zona y son motivo suficiente para dejar de participar en la actividad del sexo anónimo. Compartir un mismo espacio social implica compartir una misma condición social y una misma identidad social degradante (Aramburu, 2002), por lo que muchos usuarios se quejan del creciente número de personas inmigrantes en las zonas de cruising, como si su mera presencia fuese suficiente para convertir el parque en un lugar detestable, sucio y de poca fiabilidad. Aunque es cierto que no todos los gays piensan de este modo, podríamos preguntarnos ¿cuántas relaciones se establecen superando la barrera de origen?, ¿cuántos son los que siendo catalanes o españoles se enzarzan en un proceso de negociación y pacto sexual con los inmigrantes? Este trabajo no pretende hacer un abordaje cuantitativo de la práctica del sexo anónimo, pero, en realidad, el origen de los participantes constituye un nuevo sesgo en la elección de

la pareja sexual que los usuarios acostumbran a tener muy presente a la hora de iniciar sus relaciones. No es habitual encontrar a personas de origen magrebí, por ejemplo, en interacción con personas del Estado Español. ¿Por qué sucede esto? Una de las explicaciones más convincentes es que los prejuicios preexistentes respecto a la inmigración en la “sociedad madre” también son trasladados a las zonas de cruising donde se reproducen sin ser cuestionadas. De hecho, como hemos visto, existen participantes que consideran que los inmigrantes “van a lo que van”, como si el resto de los usuarios no fueran a lo que van, cuando, en realidad, a las zonas de cruising todo el mundo va a lo mismo; con matices pero, en general, a disponer de acceso al sexo de forma libre, gratuita y anónima.

A los inmigrantes se les sigue atribuyendo unas intenciones especiales en las zonas de cruising que están determinadas por su condición de otro. Los inmigrantes en las zonas de cruising son extranjeros y desconocidos. Las explicaciones de su presencia allí se justifican por diferentes motivos. En primer lugar, encontraríamos explicaciones de tipo cultural. Por ejemplo, que los inmigrantes van a la zona de cruising porque “viven a salto de mata” y no saben organizar su vida sexual. Pero, además, otra de las atribuciones que se asigna a las personas inmigrantes es su condición de sujetos en evolución, como si se trata de personas que todavía tienen que llegar al estadio sexual occidental donde se acepta “sin prejuicios” la diversidad sexual y donde los derechos de las personas homosexuales ya están regulados y normalizados, como si las personas inmigrantes fuesen a las zonas de cruising únicamente por la contención sexual a la que están sometidos en sus contextos de origen, o por las regulaciones culturales de sus grupos de afinidad en el país receptor, exculpando así a la sociedad occidental de la homofobia y xenofobia generalizada que viven diversos grupos sociales.

Una de las características que podemos destacar es la relación entre pobreza, inmigración y delincuencia. Son tres conceptos que a menudo se perciben como sinónimos, de manera que “los marroquíes van a las zonas de cruising para robar”, ya que su condición de pobres e inmigrantes no les permitiría disponer de otros objetivos en la interacción con los demás que vaya más allá del robo. El robo se presenta como la prueba definitiva de la falta de civismo con la que cuentan los inmigrantes. El respeto a la propiedad privada se entiende como un principio básico

del proceso civilizatorio, y se considera que las personas pobres e inmigrantes tienen como único objetivo el robo, como si se tratase de sujetos delincuentes que de ningún modo pueden tener atracción ni deseos sexuales. Se les asigna una categoría única, inamovible, plena y absoluta. “Quien va a hacer cruising sabe perfectamente quién es chapero⁴³ y quién no. Tú ves en la zona de cruising a un árabe y casi seguro que es chapero. El árabe no va por intercambio, sino que va a ganarse la vida”. La presencia de inmigrantes, especialmente marroquíes, en las zonas de cruising es percibida como una presencia interesada económicamente, entendiendo así que las personas inmigrantes no pueden frecuentar el parque para satisfacer sus deseos sexuales como lo hacen otros participantes. Su figura está repleta de segundas intenciones que siempre son cuestionadas y son objeto de duda. Como si las personas inmigrantes no pudiesen tener una sexualidad madura, y asumiendo que sus necesidades económicas les llevan a las acciones más aberrantes del parque.

Otra de las atribuciones que se acostumbra a hacer a las personas inmigrantes es su falta de higiene, normalmente relacionado con sus patrones culturales y biológicos. Algunos participantes aluden al mal olor como la justificación para negar su interacción sexual con personas inmigrantes.

Ese moro tiene un trancazo así [hace gesto exagerado con las manos]. Pero yo no se la he chupado, he estado dos veces con él, pero al acercarte pega una olor muy fuerte. Es el olor de su piel, igual que la de los negros [...] entras a una discoteca y si hay negros tienes que ponerte la mascarilla.

Algunas de las personas inmigrantes forman parte de un colectivo convertido en fetiche. Los negros y los moros son admirados por una supuesta grandeza de sus atributos genitales y sus dotes sexuales. Sin embargo, la figura del negro o del marroquí funciona como fetiche imaginario que normalmente, en las zonas de cruising, se queda en la imaginación, y raramente traspasa la frontera de raza para convertirse en realidad. Los prejuicios sobre las personas inmigrantes tienen mayor fuerza que el juego fetichista que representan, a pesar de que los negros estén en muchas de las representaciones sexuales de la homosexualidad por sus dotes

43 Por chapero se entiende en la subcultura gay aquellas personas que ejercen la prostitución masculina con otros hombres.

sexuales. Así es, por ejemplo, en la pornografía. La relación sexual con inmigrantes solo se establece cuando existe un marco social que garantice que se trata de una relación marcada por el paradigma occidental, es decir, cuando se puede comprobar que, a pesar de ser negros o árabes, disponen de suficientes recursos económicos y comparten el estilo de vida occidental. Aunque los hombres negros sean un fetiche, solo se convierte en pareja sexual cuando su capital económico y cultural les permiten hacerse visibles en espacios sociales normalizados para la interacción homosexual. Lo que permite erotizar determinados cuerpos no son únicamente valores corporales, sino que también sociales, culturales y económicos (Green, 2008).

¿Tú sabes cómo están de buenos? ¿No has follado con ningún negro? Pues no has probado el caviar (Hace gesto con la mano señalando que tienen una polla muy grande). Pero hablo de negros americanos limpios, no de los que hay aquí guarrindongos. Los negros huelen diferentes, pero el Kevin (un negro norteamericano) cuando se desnudó olía a rosas y, como olía bien, le follé, le comí el culo y le chupé todo. Me mintió, porque me dijo que era virgen y no era verdad. Los negros son mentirosos. Eso sí que es verdad. Mienten. Les gusta mentir. Pero este tenía un buen culo y una buena polla. No podía parar de metérmela en la boca.

Podríamos interpretar, según este comentario, que los negros “están buenos”, pero hay que hacer una distinción entre aquellos con los que se puede follar, porque ya han adquirido nuestros hábitos culturales (son limpios como nosotros), y los “guarrindongos”, que son aquellos venidos de África y que todavía no se han adaptado a la normalidad. A estos últimos es mejor no acercarse. “La negra está muy buena, pero echa un olor que no te puedes acercar”, aseguraba otro participante hablando de un hombre que suele frecuentar la zona de cruising.

La cuestión del olor es significativa también en otro sentido, ya que más allá de los olores corporales, algunos participantes desprenden un fuerte olor a alcohol. El hecho de asistir a las zonas de cruising cuando se está borracho o drogado, puede servir como excusa *non compos mentis*⁴⁴, es decir, que estaba allí teniendo sexo con hombres porque no sabía lo que hacía. Flowers y otros autores consideran

44 Desposeído de sus facultades mentales.

que el “estaba borracho” puede representar una justificación culturalmente aceptable que absuelve al sujeto de la estigmatización de la actividad que lleva a cabo. (Flowers, *et al.* 1999:489).

A los marroquíes se les asocia con el mundo de la prostitución en las zonas de intercambio sexual anónimo. Algunas personas, normalmente ajenas a la práctica del cruising, consideran que los marroquíes que van a las zonas de cruising lo hacen para ejercer de chaperos. Sin embargo, ni en el parque de Montjuïc, ni en Gavà ni tampoco en Sitges he podido verificar esta afirmación tan extendida. Bien es cierto que en ocasiones puntuales y de manera sutil pueden darse situaciones en las que tras la interacción sexual también se produce algún intercambio monetario, pero se trataría de un hecho puntual, que no se produce únicamente con los marroquíes y ni mucho menos tan generalizado como para resultar significativo ni definitorio del tipo de actividad que llevan a cabo los marroquíes allí.

Por otro lado, es interesante acercarnos a la propuesta de Paul Johnson (2008) que analiza la erotización de los *chavs*⁴⁵ entre la población gay de Inglaterra. El autor, a partir de un brillante análisis defiende la idea de que, en realidad, la utilización del *chav* como sujeto homoerótico no deja de ser una representación que no se desea, de la que solo se simbolizan los atributos sexuales, pero que en realidad mantiene el sesgo de clase. Podríamos pensar que, en el caso de la homoerotización de los negros, pasaría algo similar. Se representan como sujetos con excesos sexuales y por ello objeto de deseo pero, sin embargo, este hecho no es suficiente para incorporarlos y establecer relaciones de igualdad con ellos. Los criterios racistas superan los fetichistas.

A pesar de esta percepción del inmigrante como una característica con naturaleza propia, es necesario apuntar que categoría inmigrante es una categoría muy heterogénea. Bajo este rótulo se recoge a población con orígenes territoriales y culturales muy diversos y que no comparten entre los adscritos a esta categoría otro elemento que el hecho de proceder de otro lugar del que residen y de disponer de pocos recursos económicos en el nuevo emplazamiento (ver Aramburu, 2002). A lo largo del capítulo, me he tomado la licencia de estructurar los criterios de

45 *Chavs* es la palabra que se utiliza en Inglaterra para hacer referencia a un grupo de jóvenes estereotipado de la clase trabajadora del país. En el caso del Estado Español podríamos hablar de los estereotipos “garrulo” o “poligonero” como un sinónimo, salvando las diferencias culturales, de lo que en Inglaterra se llama *chavs*. (Ver Jones, 2012)

clasificación a partir de los que se proponen en las distintas conversaciones mantenidas con los participantes. Soy conocedor de que este lenguaje clasificatorio no sería aceptado en otro tipo de presentación etnográfica, pero en este caso resulta útil para dibujar un mapa de la estratificación social dentro de la zona de cruising.

Normalmente, se tiende a generalizar con la inmigración, pero en realidad no todos los inmigrantes son percibidos de la misma manera. Los marroquíes son el grupo más desvalorizado en las zonas de cruising: se les atribuyen constantemente actividades delictivas y se les niega la intención de satisfacción de necesidades sexuales como cualquier otro de los asistentes. Se considera que siempre están allí por algún motivo extraño y digno de inspección. Otro de los grupos más estigmatizados por su origen es el de los paquistaníes, los cuales también son percibidos negativamente por una buena parte de los participantes. En este caso, no se les asocia con actividades delictivas, pero sí se les ve como molestos por su constante insistencia en hacer voyerismo. Además, es un grupo social que tiene asociado también el estigma de la edad y son percibidos y devaluados en tanto que viejos y inmigrantes. Pero no todas las personas inmigrantes están igualmente estigmatizadas: normalmente, las personas de origen latinoamericano tienen un grado de aceptación mayor y sus interacciones sexuales suelen ser mucho más eficaces e inmediatas.

Un análisis de estas características corre el peligro de partir de una mirada reduccionista y no dar cuenta de las relaciones que se establecen entre los grupos sociales estigmatizados dentro de la zona de cruising. Es decir, a pesar de que los inmigrantes, en general, estén estigmatizados, también en las zonas de cruising existe un segundo valor que regula la jerarquía de las oportunidades sexuales. Se trata de la edad. Las personas mayores son percibidas como molestas. Y conforman un grupo poco deseoso.

A mí antes me gustaba mucho el Parque de Glorias, pero iba siempre drogado. ¿Sabes? Cuando iba a glorias iba drogado. Llegaba puesto en plan, ¡Quiero follar!, ¡Quiero follar!, ¡Quiero follar!. Y a las horas que iba pues me encontraba la mejor fauna que te puedes imaginar [...] y cuando llegaba había siempre viejos, cuatro viejos que no te dejaban en paz, que te perseguían todo el rato,

hasta el punto que tenías que decir -¡fuera!, ¡Dejadme en paz!

La edad avanzada reduce notablemente las oportunidades sexuales y hace que muchas de las personas mayores de las zonas de cruising reduzcan su actividad sexual a mirar cómo los otros mantienen relaciones o a interactuar con otros también devaluados, es decir, con otros mayores, o con inmigrantes. Por lo tanto en las zonas de cruising existe también lo que podemos llamar cadena de estigmatización, en la cual los nacionales consideran a los inmigrantes como el otro, mientras que inmigrantes designan a los viejos como el otro. Las dificultades se encuentran cuando los individuos disponen de varias descalificaciones.

Las zonas de cruising son espacios de “ligoteo” de baja exigencia, en la medida en que no es necesario arreglarse, invitar a nadie a una copa, ni requieren de una inversión económica para la satisfacción de los deseos sexuales con desconocidos. El tipo de ropa de los usuarios, a diferencia de otras zonas para la interacción sexual, como bares o discotecas, no suele ser objeto de interés para el resto de participantes. Las personas acostumbran a ir con ropa de calle, sin arreglar o incluso con la ropa de trabajo. No es necesario utilizar perfumes, sino que los participantes suelen llevar ropa cómoda, y poco llamativa. Rara vez se puede observar a personas que van a las zonas de cruising con prendas de fiesta, solamente en el caso de que no hayan podido ligar en la discoteca y se presenten en la zona de cruising como último recurso. Es probable que en algunos de los locales reservados para el público gay no dejarían entrar a aquellos que tienen una imagen como la que exhiben algunos de los que acostumbran a hacer cruising.

En ocasiones, se presentan algunos participantes con ropa deportiva: mallas, camiseta de deporte, zapatillas de atletismo. Se trata de corredores que aprovechan la parada antes de volver a casa para poder llevar a cabo el juego sexual, aunque otros no van a hacer deporte, sino que utilizan esta estética por tres motivos fundamentalmente: para pasar desapercibidos entre los viandantes del parque; para resultar más atractivos, ya que la estética deportista se asocia a la mayor capacidad física y virilidad; y finalmente, para salir de casa con una excusa que no cree sospechas en su núcleo de convivencia. Algunas de estas personas que van con ropa deportiva no tienen ningún signo de haber realizado un esfuerzo físico. Este hecho lleva a pensar que se trata de personas que utilizan el deporte como un

elemento de ocultamiento de los intereses reales de visitar el parque de Montjuïc.

5.4. Amor, deseo y amistad

Al igual que en otros escenarios sociales, en las zonas de cruising existen algunas categorías constitutivas de deseo y otras que no lo son. Una persona con una presencia juvenil y masculina que muestra una polla de gran tamaño, tiene más facilidad para la obtención de resultados inmediatos y para la satisfacción del deseo sexual. Por el contrario, una persona mayor, rolliza o inmigrante tiene mayores dificultades para formar parte de un juego sexual y, en algunas ocasiones, debe conformarse con una actividad voyeur. En la medida en que las personas se hacen más mayores dejan de ser objeto de deseo también en las zonas de cruising e, incluso, en algunas ocasiones, pasan a ser percibidas como personas molestas que no tienen nada que aportar al juego sexual.

La actividad del cruising se asocia con la idea de sexo rápido, fácil, sin obligaciones. Ahora bien, para una buena parte de los usuarios, el sexo impersonal no se considera cualitativamente mejor que el sexo personal, sino que se trata de un sexo más conveniente (Weingberg y Williams, 1975: 125). Algunos participantes de las zonas de cruising van allí por morbo y facilidad de acceso al sexo; sin embargo, otros reconocen que prefieren otras formas de sexo pero dadas sus circunstancias no pueden acceder a ellas. En este sentido, algunos usuarios consideran que lo que están haciendo es una actividad a la que deben acudir por sus circunstancias particulares, pero de la que rehuirían si se encontrasen en otra situación como la que supondría tener pareja, dinero para participar del circuito comercial gay o vivir fuera del armario. Casi ningún participante se siente orgulloso de lo que hace. Están allí, fundamentalmente, hasta que encuentren una pareja o se produzca algún cambio en sus circunstancias les permita encontrar otras vías de acceso al sexo. La mayor parte de los practicantes del cruising vive su participación en esta actividad como un acontecimiento circunstancial que les ha llevado a inmiscuirse en el parque ante la ausencia de otras alternativas posibles.

Así, al igual que en la sociedad madre, la idea de pareja y amor romántico invade el imaginario de buena parte de los participantes, que proyectan su futuro al

lado de una pareja con la que ser felices y buscar la aceptación social (ver Esteban, 2011). Sin embargo, muchos no pueden hacerlo porque se consideran heterosexuales, porque están dentro del armario, porque su comunidad no lo aceptaría o porque son objeto de rechazo social por el conjunto de la población.

A pesar de este deseo de pareja, pocos son los participantes que se aventuran a buscarla en las zonas de cruising. Este tipo de espacios no son vistos como lugares en los que encontrar un buen novio. Los usuarios no van a las zonas de cruising a conocer gente, sino que van a follar. Aunque la idea de pareja está presente, el lugar donde buscarla sería otro. “A mí me gustan los chicos, pero no como los que vienen aquí”, decía un participante. Pero, además, en este caso, también continuaba manifestando abiertamente que desearía tener un novio que no conociese las zonas de cruising, ya que quería cumplir con el principio de fidelidad y los hombres que iban a las zonas de cruising eran menospreciados por disolutos. Por lo tanto, se reconocía a sí mismo como un personaje vergonzante en tanto que participante activo de los encuentros sexuales anónimos. Otro participante afirma que: “Esto es sexo puro y duro. Porque quien espere encontrar aquí su príncipe azul, no lo va a encontrar. Como no sea por casualidad. A ver, dejemos un dos por ciento a la casualidad. Por aquí la mayoría viene al aquí te pillo y aquí te mato. Y adiós”

El reconocimiento de la pareja como el mejor espacio para el sexo es una idea compartida por una buena parte de los usuarios, aunque no por todos. Los discursos sobre la fidelidad son muy variados. Algunos de los participantes consideran que la fidelidad es un valor absoluto y necesario para el funcionamiento correcto de una relación en pareja. Así lo indicaba un usuario que estaba casado con una mujer a la que le era infiel con otros hombres en el parque. La fidelidad a su mujer era un elemento secundario; a quien consideraba que debía ser fiel era en realidad a sus posibles parejas masculinas, ya que su mujer era simplemente una tapadera por la que no sentía ningún amor ni aprecio, y por lo tanto no necesitaba serle fiel.

Sin embargo, otros participantes son más flexibles y creen que la relación abierta es la más idónea para las parejas homosexuales.

Entre dos tíos lo mejor es la pareja abierta. Ser liberales. En la cama haces el amor con tu pareja pero luego haces escapadas para pegar

un polvo. Aquí se folla y con tu pareja haces el amor. ¡Que es bien distinto!.A quí se viene a follar,no a hacer el amor. Se viene a desahogarse, no a dar cariño a nadie.

La separación entre sexo y amor es habitual para una buena parte de la población homosexual, que reconoce que puede ir unido pero que no necesariamente tiene que ser así. Se puede tener muy buen sexo sin amor, y amor con poco sexo. Por lo tanto, el hecho de tener pareja no siempre es un obstáculo para poder visitar las zonas de cruising. Para algunos es una necesidad ante la falta de sexo con la pareja.

Yo tengo mi pareja desde hace muchos años, ahora ya estamos casados y todo, pero él tiene que tomar una medicación y la cosa ya no le funciona. Entonces yo tengo que hacer algo, ¿no? También me tengo que desahogar, por eso vengo aquí, a echar la cañita.

En las zonas de cruising, todos los usuarios consideran que lo que se va a hacer allí es una actividad sexual sin amor, en la cual el objetivo fundamental es satisfacer los deseos sexuales. Y aunque algunos participantes reconocen que existen otros escenarios sociales para un sexo más satisfactorio, son numerosos los relatos sobre sexo placentero en las zonas de cruising. “Uno no conoce a quién toca, azota o se la mama, pero siente adoración por él” (Tattelman, 1999: 88-89). Es decir, a pesar de que las zonas de cruising son percibidas como lugares denigrantes, algunos participantes encuentran en ellas experiencias satisfactorias que permanecen en su recuerdo. “He tenido abrazos preciosos en la zona de cruising. Yo flipo con eso, a veces me fascina”. Las zonas de cruising permiten construir narrativas del placer que perduran en la memoria de quienes han disfrutado de la experiencia. Michael Celse (1995: 243) admite que se trata de la única vía de escape para muchas personas homosexuales que son incapaces de aceptar su deseo y afecto por otros hombres. Sin embargo, plantea que el sexo anónimo recurre a discursos relacionados con la pureza sexual. Para el autor, se trata de una actividad que opera bajo la distinción entre los sentimientos y el sexo, convirtiendo así al compañero sexual un sujeto indiferente, un instrumento que da placer sin más. En este sentido, sugiere que se trata de prácticas que reproducen un cierto grado de homofobia ya que “follar con un tío es algo repugnante si se trata de amor, pero en última instancia, puede resultar aceptable si no es nada más que sexo” (Celse, 1995:

243)

Aunque la práctica de cruising se caracteriza por la actividad sexual con personas anónimas y desconocidas, existen algunos usuarios que son participantes habituales, que visitan el espacio de forma regular e incluso diaria. Este hecho es significativo, ya que se trata mayoritariamente de personas que solo mantienen vida sexual dentro de la zona de cruising. Los participantes habituales acostumbran a ser conocidos por el resto de usuarios, ya que su presencia continua en el parque no pasa desapercibida. El conocimiento sobre ellos es mucho más amplio que sobre otras personas que acuden de forma menos frecuente, dado que su reiterada presencia es una constante fuente de información que el resto de los usuarios interpreta y resignifica. Sin embargo, se trata de un conocimiento que no inunda el plano de lo personal ni lo identitario ya que, al igual que el resto de participantes, no suelen ofrecer más información que la que se transmite a partir de los juegos corporales y la comunicación no verbal.

Sin embargo, en los lugares con menor afluencia de participantes, como la playa de Gavà, los usuarios habituales pueden llegar a conformar un grupo que mantiene una red de amistad relativa. En el caso de Gavà, se trata de cinco a siete personas que mantienen una relación de amistad en la zona de cruising desde hace tiempo. Se reúnen a las afueras del bosque mientras esperan la llegada de nuevos participantes; este momento de espera es idóneo para el intercambio de información y de experiencias manteniendo el anonimato. Se trata de un grupo que guarda diversos secretos mutuos, ya que algunos de ellos están casados, otros tienen pareja, un trabajo o una red social que puede verse perjudicada si se conociese su participación en esta actividad. El cruising es su secreto particular compartido. En el parque de Montjuïc también existen algunos grupos de conocidos, pero es menos frecuente y mucho menos significativo.

La gran mayoría de los participantes no utiliza las zonas de cruising como lugares para hacer amigos porque ya tienen una red social fuera. Sin embargo, otros han podido hacer confesiones que nadie sabe. En este sentido, un usuario explicaba que en el parque había podido compartir confesiones y dudas muy íntimas sin verse interpelado. Es muy probable que este punto de vista pueda ser compartido por otros usuarios que no dispongan de una red social fuerte y comprensiva respecto a

sus deseos sexuales. “Viví un duelo muy fuerte, una ruptura de pareja que me dolió mucho y me iba al parque todas las noches. Lloraba y un chico me escuchaba. Me ayudó un montón.”

5.5. Hacia la comunidad de práctica

No es posible construir un perfil de usuario de zonas de cruising porque existen diversos factores que se superponen los unos a los otros y que combinados pueden dar lugar a un sin fin de resultados, por lo que es mucho más sugerente tomar la idea de comunidad de práctica para referirnos al conjunto de personas que participan en la zona de cruising. Esta noción fue planteada por Etienne Wenger (1998) como un instrumento vinculado al aprendizaje compartido, pero que ha sido extendido a diversos análisis en ciencias sociales y, en este caso, nos puede servir para acotar a los practicantes del cruising.

Wenger (*Ibíd.*) considera que una comunidad de práctica es un conjunto de personas que comparten unos intereses similares y unas competencias compartidas, que distinguen a los miembros de la comunidad de otras personas. Apunta que para formar parte, no es necesario únicamente tener intereses en común, sino que también se debe interactuar con los otros miembros para el aprendizaje compartido. Los usuarios de las zonas de cruising son participantes de una comunidad en la que se desarrollan un repertorio de recursos y herramientas para conducir a la interacción sexual con otros hombres desconocidos. Al fin y al cabo, lo que les une a todos los participantes es una práctica compartida basada en un interés compartido. En las zonas de cruising, los participantes son una comunidad de práctica en la medida en que comparten un espacio, unos intereses y una práctica con sus respectivas normas asociadas. “Ser un exiliado conduce a adoptar modos de vida compartidos con quienes viven el mismo exilio, a vivir en una forma de sociedad, de cultura compartida con ellos” (Eribon, 2004 [2001]: 130). Aunque la práctica del sexo anónimo tiene un carácter temporal y limitado al transcurso en que se lleva a cabo la actividad, no se trata de una comunidad de aprendizaje, aunque la práctica del cruising se enseña y se aprende, tampoco tiene ningún interés en continuar con el vínculo después de concluir con el objetivo final. Se trata de una comunidad donde

los modos de organización básicos son similares en los diferentes espacios públicos donde se lleva a cabo el ejercicio. Los participantes comparten unos intereses y una misma opresión: la homofobia.

Ahora bien, a pesar de la amplia experiencia homofóbica, no necesariamente se produce una solidaridad política. Es perfectamente posible la coexistencia de racismo, estratificación social y sesgo de clase con el deseo homosexual. Es necesario preguntarnos si al hablar de comunidad gay como categoría y como realidad social estamos invisibilizando los procesos de construcción de hegemonía y subalternidad que se dan entre los hombres que desean a otros hombres (Villaamil y Juciles, 2008). Es hora de aceptar que se puede ser gay y racista a la vez, que la comunidad homosexual también conforma algunos ejercicios de exclusión que segregan y diferencian los cuerpos deseables de los que no lo son. Cualquier asignación identitaria a partir de una única práctica sexual resultará problemática en la medida en que no tenga en cuenta otros valores que se entremezclan con su propia existencia como el valor etnia, edad, y clase social. La comunidad gay no existe, al menos en singular, no existe una comunidad gay capaz de superar su relación con el medio económico y social. La noción de comunidad gay de ninguna manera puede ser considerada como un valor neutro, que reúne sin conflicto a todos aquellos hombres que desean a otros hombres. Aunque la idea de comunidad gay se presenta como superadora de otras diferencias, una vez contrastadas, rápidamente salen a la luz y sitúan a cada sujeto en el lugar que le toca estar, en función de los mismos criterios de clase, raza, género y edad que lo hace la sociedad madre.

5.6. Sexo y enfermedad

La cuestión de las enfermedades de transmisión sexual ha sido la principal motivación para el estudio del sexo anónimo entre hombres (Clatts, 1999; Fernández-Dávila, 2009; Frankis y Flowers, 2009; Huber y Kleinplatz, 2002; Villaamil y Juciles Rubio, 2008). El sida irrumpió en el panorama social como una enfermedad mortífera que cambió los hábitos sexuales de los homosexuales de nuestros días (Huber y Kleinplatz, 2002). Se trata de una enfermedad que dejó, y continúa dejando,

un sinfín de muertos en nuestras filas, muertos que inequívocamente forman parte de nuestra historia. En este sentido, Didier Eribon añade que:

Es preciso añadir la “melancolía” ligada a la epidemia y la hecatombe que ha provocado y cuya brutalidad repercute en todos nosotros. ¡Sí en nosotros! Pues incluso aquellos que podrían tener la ilusión de no ser afectados son formados de manera inevitable por estas pérdidas, por lo que nos han privado y también por lo que nos han dejado, lo que nos han legado (Eribon, 2012: 114-115).

La homosexualidad que hoy conocemos se conforma también por los muertos que el sida nos consignó como legado, porque “todas nuestras actitudes, todos nuestros gestos, todos nuestros propósitos, de los más cotidianos a los más políticos llevan el peso de esta herencia” (*Ibid.*, 114).

La aparición del sida llegó en un momento en el que las enfermedades infecciosas se consideraban derrotadas en Occidente (Villaamil, 2004: 43). La sociedad moderna había conseguido vencer en el siglo XX a la tuberculosis. Se había superado la enfermedad más temible en los últimos siglos y que se encontraba a la cabeza de la mortalidad a principios del siglo XX (Maradona Hidalgo, 2009: 137). Esta batalla ganada demostraba la eficacia del modelo médico occidental. Los avances aportados por la nueva ideología del cuerpo no solo consiguieron controlar la enfermedad, sino que también promovieron un discurso soberano entre los científicos que el sida rápidamente puso en duda.

Las primeras noticias sobre la enfermedad a la población de a pie llegan de la mano del artículo *Rare Cancer Seen in 41 Homosexuals*, publicado en 3 de julio de 1981 en el *New York Times*. Esta noticia pretendía informar de la detección de una nueva enfermedad relacionada con el sarcoma de Kaposi que afectaba a la población homosexual. Los casos descubiertos remitían a la ciudad de Nueva York y a la bahía de San Francisco, aunque parece ser que también se había informado de víctimas con síntomas similares en Copenhague. El texto registraba una primera referencia a la cuestión de la promiscuidad sexual de los enfermos. Afirmaba que se trataba de hombres homosexuales con una gran actividad sexual, que tienen encuentros múltiples y que en algunas ocasiones pueden llegar a ser de “hasta ocho encuentros sexuales cada noche, cuatro veces por semana”.

El artículo también apuntaba al uso de drogas entre algunos de los pacientes como otra de las características del perfil de los enfermos. Pero el periodista tranquilizaba al lector informando de que “El Dr. Curran dijo que no existe aparentemente peligro de contagio en las personas no homosexuales. La mejor evidencia contra el contagio es que no hay casos reportados fuera de la comunidad homosexual o en mujeres”.

A pesar de carecer de datos empíricos, en los primeros días de la enfermedad ya comenzó a gestarse el discurso contra un grupo previamente estigmatizado como portador del nuevo mal. El sida se presentó desde el primer momento como una enfermedad propia de aquellos que tenían una conducta sexual desaprobada (Piot y Caraël, 2008; Villaamil, 2004: 42). Este discurso hacía del sujeto el único responsable de la enfermedad y, por supuesto, de sus consecuencias. La causa de la infección no era un virus sino el estilo de vida temerario propio de la homosexualidad (Weeks, 1993: 88). Sida y homosexualidad se convirtieron en uña y carne que caminaban juntos hacia la muerte⁴⁶, como si las vidas gays fuesen vidas para la muerte, condenadas a la auto-destrucción (Eribon, 2012: 115-116). Una vez más, los homosexuales morían sin razón (Woods, 2001 [1998]: 371).

La tesis de la “plaga gay” (Lupton, 1994: 8) rápidamente quedó refutada por la aparición de nuevos casos entre hemofílicos, haitianos y heroinómanos. A finales de 1983, ya se habían registrado 3064 casos de sida en Estados Unidos, de los que habían muerto 1292 (Larrazabal, 2011: 20). En el Estado Español a finales de 1985 se conocían 83 casos y en Europa un total de 2006⁴⁷ (cit. Loma Danilova, 1987: 66).

A pesar de que a partir de 1984 ya existía un abundante número de infectados heterosexuales, muchos de los artículos publicados en la época continuaban haciendo referencia a los hombres gays como el icono de la enfermedad. El sida se convirtió en uno de los principales temas en el ranking de noticias internacionales, pero no se informaba a las personas acerca de cuestiones de salud y prevención de la enfermedad para atajarla, sino que el sida era tratado como mero entretenimiento

46 En 1983, Larry Kramer escribió un popular artículo titulado “1112 y sigue contando” en el periódico *New York Native* dirigido a la público gay de la ciudad. Kramer llamaba a la movilización de la población homosexual para combatir el sida ante la aterradora situación. El autor manifestaba: “*Nuestra existencia como hombres gay sobre la faz de esta Tierra está en juego. A menos que luchemos por nuestras vidas, vamos a morir. En toda la historia de la homosexualidad nunca antes habíamos estado tan cerca de la muerte y la extinción. Muchos de nosotros estamos muriendo o ya hemos muerto.*”

47 Según datos de ONUSIDA, la organización de la ONU para la prevención del sida, en el año 2011 hay treinta y cuatro millones de personas en el mundo que viven con el VIH, con una tasa de prevalencia del 0,8%.

y demostración del drama homosexual a una población heterosexual que se sentía inmune a la enfermedad (Lupton, 1994:8; Usieto, 1987; Watney, 1993 [1988]). El virus se cristalizaba como una especie de declaración a la sociedad “normal” de las consecuencias de la promiscuidad homosexual, lo que llevó a la construcción de un ecuación en la que homosexualidad era igual a sida⁴⁸ (Villaamil, 2004:44), cuando sida, a su vez, era igual a muerte⁴⁹. El sida era percibido como el devenir inevitable para aquellos que escapan de la dialéctica heterosexual, familiarista y monógama (Guasch, 1995 [1991]; Rubin, 1989 [1984]; Villaamil, 2004; Weeks, 1993;).

La comercialización del primer test de detección de los anticuerpos se produjo en 1985. Esta prueba permitió realizar un diagnóstico precoz de la enfermedad con el propósito de intentar avanzar en el tratamiento. Sin embargo, no dejó de suscitar algunas controversias relativas a su comercialización. La puesta a la venta de la prueba del sida vino acompañada de una demanda del Instituto Pasteur de Francia a Estados Unidos en la que reclamaba los derechos del descubrimiento. En 1987, se resolvió el conflicto mediante la aceptación del co-descubrimiento entre Francia y Estados Unidos y los beneficios se repartieron al cincuenta por ciento (ver Larrazabal, 2011: 22-23).

En los años noventa del siglo XX, después de diez años de tragedia⁵⁰, el sida pasó a concebirse como una enfermedad crónica y, por primera vez, se ofrecieron estrategias efectivas para su tratamiento. No obstante, homosexuales, consumidores de droga por vía parenteral y trabajadoras sexuales se consolidaron como “grupos de riesgo” en el imaginario colectivo y como portadores y transmisores del virus. De manera que la pertenencia a estos colectivos constituía una marginalidad multiplicada, lo que provocaba una sospecha constante en las relaciones sociales con estos grupos. A estas alturas de la expansión de la enfermedad, los hemofílicos ya estaban saliendo de cuadro estigmatizante, ya que la detección de los anticuerpos permitió prevenir la transfusión de sangre infectada.

48 Es preciso apuntar que no todos los segmentos de la población han construido esta relación de forma exclusiva, sino que han establecido las asociaciones simbólicas a la enfermedad en función de sus experiencias. Así, por ejemplo, los americanos afrodescendientes asociaron el virus fundamentalmente al consumo de drogas inyectables (Capitanio y Herek, 1999; Fullilove y Fullilove, 1999; Herek, 1999)

49 Uno de los colectivos más influyentes y extendidos a nivel mundial en la lucha contra el sida, ACT UP, hizo del lema “Sida = Muerte” su grito particular para reivindicar los derechos y soluciones para las personas infectadas.

50 Según datos del Instituto Nacional de Estadística, en España se registraron 4 casos en 1982, 51 en 1984, 497 en 1986, 2275 en 1988, 3945 en 1990, 5088 en 1992, 7471 en 1994 y a partir de 1995 comenzó a disminuir el número de personas infectadas por el VIH.

A finales de dicha década, una gran parte de la población europea ya sabía distinguir entre homosexuales a los que respetar porque a pesar de desear a personas de su mismo sexo conformaban parejas estables, evadían la promiscuidad y se incorporaban a las dinámicas del mercado de consumo, y los homosexuales a los que descalificar, por su irreverencia sexual, su promiscuidad y su desinterés por el cumplimiento de la norma social. El juicio sobre los comportamientos sexuales de los gays era una de las claves para integración social del colectivo, de manera que las prácticas promiscuas y los gays no emparejados se mantuvieron en los discursos del riesgo.

En la primera década del siglo XXI, la cuestión del sida ha pasado a tener un papel residual en gran parte del imaginario gay. Una especie de olvido interesado ha hecho del sida un acontecimiento del pasado aparentemente desconectado de la realidad de hoy. A pesar de las alarmantes cifras sobre prevalencia del VIH entre hombres que tienen sexo con hombres (ver Foch, *et al.*, 2005; Folch, *et al.*, 2010), la cuestión de la infección parece carecer de interés. Una de las explicaciones de este hecho es la mejora en la calidad y la esperanza de vida de las personas infectadas, gracias a la aplicación de tratamientos más efectivos contra la enfermedad. Pero también el bagaje estigmatizador que acompaña al sida ha obligado a los homosexuales a intentar deshacerse de la carga social que comporta para el colectivo, por lo que las discusiones relativas a la salud sexual han quedado fuera del discurso que encarna el estilo de vida gay, que se fundamenta en el acceso al consumo y a un ocio alejado de las responsabilidades. Ningún grupo social quiere emparentarse con el sida ni que este forme parte de su ajuar particular.

El estigma y la exclusión son difícilmente reivindicables. Es por ello por lo que un buen número de gays se afanaron en romper la relación entre homosexualidad y sida pasando a hablar de “prácticas de riesgo”, y rechazando la noción de “grupos de riesgo” que se venía utilizando desde los años noventa del siglo XX. De esta manera, se pretendía hacer visible la realidad de que ni todos los gay son seropositivos, ni todos los seropositivos son gays.

Difícilmente podemos evaluar los resultados de esta política, aunque es posible que haya contribuido a la integración social de una buena parte de la población gay. Sin embargo, encierra al menos dos problemas fundamentales que

deben ser discutidos.

El primero de ellos es que traslada al individuo la responsabilidad única y definitiva del contagio. Es decir, cada sujeto es responsable de sus prácticas y, por lo tanto, de las consecuencias de lo que hace. Sin embargo, los diferentes estudios advierten de la necesidad de tener en consideración los contextos sociales y culturales para la transmisión del VIH (Giami y Dowsett, 1996; Parker y Aggleton, 2003; Ríos, *et al*, 2009; Villaamil y Juciles, 2008). En un contexto de hostilidad y control de las sexualidades no normativas, las personas pueden preferir prestar atención a otras necesidades sociales en detrimento de la práctica del sexo seguro (Frankis y Flowers, 2009; Fernández-Dávila, 2009). Es decir, las personas asumen diferentes comportamientos en función del orden social en el que se encuentran. Los discursos preventivos han centrado su atención en las prácticas concretas e individualizado el comportamiento sexual. Sin embargo, los homosexuales no nos contagiamos únicamente por lo que hacemos, sino que también nos contagiamos porque el estigma social obliga a muchos hombres que tienen sexo con hombres a buscar el ocultamiento y la invisibilidad por encima de la atención a la salud. Así, la diferencia con respecto al modelo hegemónico, es un factor de riesgo ante el VIH. La homofobia es uno de los pilares del contagio de la enfermedad.

La noción de prácticas de riesgo conlleva un segundo problema, que es que se trata de una afirmación que niega la evidencia de que los homosexuales tienen un mayor índice de prevalencia que otros grupos sociales en relación al VIH⁵¹. Los estudios médicos han demostrado que la práctica de sexo anal comporta mayores riesgos que otro tipo de prácticas sexuales para el contagio de la enfermedad. Y el sexo anal es, precisamente, una de las prácticas más habituales entre la población homosexual, por lo tanto el riesgo de contagio también es mayor. Pensar que todos somos iguales ante el sida es invisibilizar una realidad que obliga a toda la sociedad, pero especialmente a los grupos afectados a tomar partido en la experiencia del virus. Porque, a fin de cuentas, no todos somos iguales ante el sida (Villaamil, 2004).

51 Según datos del Centro Nacional de Epidemiología del Ministerio de Sanidad, se notificaron un total de 2.763 nuevos diagnósticos de VIH a 30 de junio de 2012. El 83% de los nuevos infectados eran hombres, frente al 27% de mujeres. De los hombres, el 54% de los hombres tenían sexo con hombres. (Centro Nacional de Epidemiología, 2012)

5.7. Sida, homofobia y estigma

El sida es una cuestión científica, pero también política. Ha marcado un antes y un después en los estudios sobre sexualidad y ha sido el principal argumento para mantener el asedio contra homosexuales, prostitutas y drogadictos en el último cuarto del siglo XX y principios del siglo XXI. El sida hizo visible la comunidad homosexual a la sociedad heterosexual (Guasch, 1995 [1991] y Villaamil, 2004). Es por ello por lo que las víctimas no han sido únicamente los infectados por el virus, aunque estos se han llevado la peor parte. Las víctimas del sida han sido también todas las personas que conforman los grupos sociales con los que la enfermedad se ha cebado especialmente.

Han sido muchos los discursos han hecho del sida la bandera de su prédica homofóbica. El pastor evangélico Jerry Falwell, caracterizado por su activismo anti-homosexual en Estados Unidos, no dudó en apresurarse a anunciar que “El sida no solo es un castigo a los homosexuales, sino que es un castigo a la sociedad que tolera a los homosexuales” (*cit. Press, 2007*). Es decir, el sida (y la homosexualidad) es una enfermedad que invade no solo al cuerpo afectado, sino a toda la sociedad en general (Sontag, 1996), por tanto, es la sociedad entera quien debería poner remedio al mal homosexual, del cual el sida solo es una consecuencia.

La creencia del castigo divino como causa de la enfermedad ya se había utilizado a lo largo del siglo XIX en el caso de otras enfermedades venéreas como la sífilis. Así, por ejemplo, el doctor Monlau se preguntaba respecto a la conveniencia del estudio de tratamientos preventivos de las enfermedades venéreas: “¿Qué sería de la sociedad si la lujuria y el libertinaje quedasen libres de todo castigo orgánico, a favor de un salvoconducto, de un preservativo seguro?” (*cit. Castejón Borea, 1997: 77*). El crecimiento de las enfermedades de transmisión sexual a lo largo del siglo XIX era uno de los indicadores que daba cuenta de la ruptura de la norma sexual y las transformaciones en la familia y el matrimonio (Castejón Bolea, 1991). Y, evidentemente, estas rupturas debían tener consecuencias en los cuerpos rebeldes.

La idea del castigo toma protagonismo de nuevo a finales del siglo XX, entre las explicaciones de la pandemia, de manera que la enfermedad se concibió como el devenir lógico de una práctica contra-natura. El contagio era la prueba de la culpa

homosexual, de la promiscuidad y, por lo tanto, su consecuencia natural. Los homosexuales pasaron a ser percibidos como merecedores de su enfermedad. (Guasch, 1995 [1991]; Herek y Capitano, 1999; Parker y Aggleton, 2003; Sontag, 1996: 98; Villaamil, 2004: 44; Weeks, 1993: 90-91). El sida dejaba al descubierto los cuerpos criminales y permitía culpar a los enfermos de su padecimiento. A diferencia de lo que ocurre con otras enfermedades, con el sida el paciente pasa a ser culpable de la enfermedad que sufre. Pero, a la vez, el sida es una advertencia para el colectivo de una desaprobación definitiva de sus prácticas compartidas. De alguna manera, independientemente de ser portadores del virus o no, todos los homosexuales eran atendidos como seropositivos (o futuros seropositivos). A pesar de que la enfermedad puede afectar al conjunto de población, en el caso de los homosexuales, el contagio se ve como algo propio de su naturaleza, mientras que, en el caso de los heterosexuales, fácilmente puede ser percibido como un hecho accidental.

En este entramado ideológico, los gays son interpretados como sujetos que van en búsqueda de la enfermedad, como si la muerte fuese su máximo deseo. El presidente de la Asociación Española de Hemofilia, José Antonio Gómez, en su ponencia a la I Conferencia de Información Sanitaria sobre el sida afirmaba:

Los hemofílicos no aceptamos en modo alguno que [...] nos junten encima, con los responsables principalmente y origen precisamente del sida [...] Los colectivos homosexuales y drogadictos adquieren el SIDA porque activamente participan y colaboran en el desarrollo de tal enfermedad, mientras que los hemofílicos somos las víctimas inocentes en los cuales rehace la enfermedad originada en los grupos anteriores (*Cit. Anabitarte Ribas, 1987: 263*).

En los tiempos en los que todavía no podía entenderse cómo se producía el contagio, lo que parecía unir a los colectivos más afectados era precisamente su conducta desviada. En este sentido, cuando la ciencia no es capaz de explicar lo que sucede, es la moral la que dicta sentencia de lo que está bien y de lo que está mal, lo que nos puede salvar y lo que nos condena. Es evidente que los debates sobre inocentes y culpables no llevan muy lejos en materia de salud, ni tampoco resuelven los problemas sociales. Además, la búsqueda de culpables puede acabar

siendo infinita y finalmente no explicar nada. Cuando los afectados quieren rehusar del estigma, la posición de víctima puede protegerles de otras interpelaciones. Pero, sin embargo, no es una posición que permita a los sujetos apoderarse de su padecimiento. Como se ha mencionado, el estigma no solo recae sobre la persona que lo padece, sino también sobre aquellos con los que se asocia. El estigma es un atributo extensible a todos aquellos relacionados con el sujeto desacreditado (Goffman, 2003 [1963]). Es por ello por lo que los familiares niegan o esconden el diagnóstico de sida con la intención de evitar la vergüenza y la “culpa compartida” que genera la enfermedad. Aquellas personas cercanas infectadas con el virus merecen ser ocultadas e invisibilizadas y pasar el duelo en solitario. La muerte a causa del sida es una muerte que se tiende a silenciar por la dignidad del fallecido, pero también por la de la familia (Piot y Caraël, 2008:21)⁵². La mayor solidaridad y compromiso con un ser querido que fallece por el sida es la de dignificar su muerte ocultando las causas.

La fatalidad del sida parece ser una desdicha esperada por ciertos sectores de población que permanecían expectantes ante la catástrofe, como si el sida fuese una especie de hitlerialismo selectivo que da la bienvenida a la purificación racial (Villaamil, 2004: 44). El sida delataba a finales del siglo XX a aquellos que habían permanecido en el armario y los situaba en el centro del discurso. Se convirtió en una herramienta de consolidación de la heterosexualidad (Guasch, 1995 [1991]; Larrazabal, 2011; Rubin, 1989 [1984]; Villaamil, 2004 y Weeks, 1993).

No obstante, existía la amenaza de que el sida cruzase la línea roja y asaltase a la población heterosexual. Así lo refería el diario ABC de mediados de los ochenta: “*El sida puede extenderse a la población normal y provocar una catástrofe*” (Nieves, 1985). El principal temor que presenta este artículo es “que el HTLV III encuentre otras formas de propagación, como el aire. Si esto llegara a suceder, el síndrome ya no sería característico de unos determinados grupos de personas. El sida saltaría a la gente normal, provocando unas consecuencias muy difíciles de calcular” (*Ibíd.*). La población había sabido hacer una primera distinción entre los sujetos susceptibles de padecer la enfermedad y la población “normal”, como bien refiere la noticia del periódico ABC. Ante esta situación, reza el artículo, “lo único que se

52 En el siglo XIX, los médicos recibían presiones para que no figurase la sífilis como causa de muerte en los certificados de defunción (Castejón Bolea, 1991: 245).

puede hacer es no pertenecer a ninguno de los grupos de riesgo y no tener ninguna relación directa con ninguno de ellos”. (*Ibíd.*) Este tipo de enunciados contribuyeron activamente a consolidar los discursos más conservadores a través del reconocimiento del otro al que señala, define y excluye. Finalmente, y en coherencia con la ideología castigadora de la época, el autor afirmaba que “el sida es un pequeño monstruo microscópico, producto de los hábitos y costumbres de nuestro siglo. Se puede decir que lo hemos creado nosotros, que es un hijo de nuestro tiempo” (*Ibíd.*). Es decir, en la misma línea que planteaba el orador norteamericano Jerry Falwell, el sida también es presentado en el Estado Español como el producto de una sociedad que no ha sabido guardar las normas morales. Una sociedad que ha perdido el rumbo y que espera del sida una solución al descarrío, un darwinismo social que vuelva a establecer el orden y la norma ante el despropósito de homosexuales, prostitutas y toxicómanos.

Paula Treichler (1993 [1988]) llamó “epidemia de significados” al conjunto de discursos que se articulaban a partir de la enfermedad. La autora cuestiona la construcción discursiva amparada en el discurso científico que permitía determinar lo que el sida representaba a nivel social. Esta estructura de significados no permite diferenciar lo que es científico de lo que no lo es, de manera que tanto los discursos científicos como los no científicos están cargados de ambigüedades, confusión y homofobia. En este sentido el sida se construyó como:

Una enfermedad infecciosa, irreversible, incurable y fatal que amenaza con acabar con el mundo [...] Un problema de salud derivado del beneficio y el placer. La legitimación para extender el estado a la vida privada. La generación de nuevas ciencias, [...] la plaga gay, [...] la condena al celibato o a la muerte, el complot fascista para acabar con los homosexuales y el tercer mundo, el castigo divino por nuestra debilidad, una prueba de Dios de nuestra fuerza, el precio de la penetración anal, [...]” (Treichler, 1993 [1988]: 32-33)⁵³.

Pero el estigma del sida saltó del ámbito discursivo a las prácticas cotidianas a través de diferentes medidas de actuación. “Los médicos se negaban a tratar a los

⁵³ Recopilación de interpretaciones que Treichler hace a partir del análisis de diferentes medios de comunicación.

pacientes de sida y los basureros se colocaban máscaras al recoger la basura de supuestas víctimas del mal” (Weeks, 1993: 88). “El Departamento de Policía de San Francisco equipaba a sus oficiales con máscaras y guantes cuando debían actuar con un paciente sospechoso de sida... los conductores de autobuses llevaban máscaras, ... los propietarios de viviendas expulsaban a los inquilinos que padecían sida... y Bobby Campbell, un enfermo de sida, fue entrevistado en televisión en una cabina insonorizada, para que los técnicos no tuvieran que acercarse para ponerle un micrófono” (Larrazabal, 2011: 60).

No cabe duda de que el sida toma sentidos diferentes en función de los contextos y de la forma en la que afecta a cada sociedad. Sin embargo, a menudo, el estigma tiende a expresarse contra los grupos desproporcionadamente afectados por la epidemia (Herek, 1999: 1107). La forma más extrema de manifestación del estigma era la del ataque físico. En una encuesta realizada en 1992 a mil ochocientas personas con VIH, habían padecido algún tipo de violencia física el 21% de ellos (Herek, 1999: 1108)⁵⁴. Según Gregory Herek (1999) el virus tiene al menos cuatro características que evocan al estigma. En primer lugar, el estigma está más unido a la enfermedad cuya causa se percibe como responsabilidad del portador. Es decir, son los criterios morales los que establecen las malas prácticas. Y por lo tanto, la enfermedad es entendida como el resultado de un comportamiento voluntario e inmoral. En segundo lugar, se asocia con lo degenerativo y la muerte independientemente de la mejora en el tratamiento y las terapias. La tercera característica que señala Herek está relacionada con la percepción de peligro y miedo de contagio que rodea al VIH. Y, finalmente, en cuarto lugar, existe una condición en la que el estigmatizado pasa a ser percibido como un sujeto que altera la interacción social y ocupa un lugar de repelente y molesto en la sociedad.

Es por ello por lo que el sida también tiene que ser estudiado desde las ciencias sociales, requiere de una reinterpretación que permita entender que los discursos médicos también tienen una fuerte dimensión social. Es urgente hacer una nueva historia del sida que supere las barreras del discurso que ofrece la biomedicina para construir nuevas narrativas que centren también su atención en los aspectos sociales para poder hacer justicia de las muertes silenciadas por la

⁵⁴ Cabe recordar que el activista sudafricano Gugu Dalamini fue apaleado hasta la muerte por sus vecinos tras revelar su seroestatus en la televisión en 1988 (Larrazabal, 2011: 69).

epidemia. Es necesario un análisis que supere las historias clínicas, recoja las experiencias vividas y se se disponga a conocer los mecanismos de respuesta social ante un acontecimiento tan bárbaro como fue la irrupción del sida. De esta manera, se podrán organizar nuevas culturas preventivas que superen los discursos del descrédito, el estigma y el asedio a los grupos sociales afectados.

5.8. Riesgo, enfermedad y promiscuidad

La noción de riesgo y todos sus usos derivados en el contexto sexual (grupos de riesgo, relaciones de riesgo, prácticas de riesgo, etc.) se consolidan en los primeros años de la pandemia. El homosexual no solo es un sujeto en peligro de contagio, sino que su propia naturaleza es percibida como peligrosa.

La primera característica que requiere el riesgo es que sea reconocido y que pueda ser interpretado como una situación latente que conduce a un acontecimiento negativo (Beck, 2006 [1986]). Es decir, las prácticas y actitudes son etiquetadas como “de riesgo” en la medida en que podemos significarlas. En el caso del sida, hemos visto que la sociedad fue capaz de representarlo como un hecho propio de homosexuales, toxicómanos y prostitutas. Se construyó un “otro” que albergaba la enfermedad y esta construcción discursiva permitió mantener un sentimiento de seguridad en todos aquellos que no formaban parte del grupo “elegido”. La principal estrategia de prevención que se presenta contra el sida es precisamente la de no ser maricón, yonqui, ni puta. Ahora bien, esta estrategia interpretativa, en términos reales no resultaba efectiva a la hora de evitar el contagio del virus. “Creía que el sida era algo que les ocurría a los gays y los drogadictos, un tío macho como yo, que ama a las mujeres está en forma, no tiene el sida”. Dijo el boxeador Tommy Morrison cuando le diagnosticaron VIH en 1996. (*Cit.* Larrazabal, 2011: 45)

Sin embargo, la llegada del sida provocó otras reacciones entre la población homosexual con respecto a las que se estaban produciendo en el discurso hegemónico. Uno de mis informantes aseguraba que:

[el sida] Produjo muchas transformaciones. Yo en los años ochenta fui a Nueva York y a San Francisco donde follé muchísimo. Y resulta que a los meses de llegar a Barcelona se hace pública la

enfermedad. Pasé unos años de mucho miedo de que se me llevase. Realmente soy un superviviente, nunca lo cogí, sin embargo a otros se los llevó a la primera. Se murieron muchos amigos... En un primer momento la gente pensaba que no era verdad. Pero a partir del año ochenta y tres y ochenta y cuatro se comienza a hacerle un poco más de caso. Las primeras muertes fueron muy duras. Antes follábamos sin condón, y a partir de las primeras muertes eso cambió. Tengo amigos que no hacían nada, que solo se masturbaban para no tener contactos.

El sida provocó una transformación en las conductas sexuales del conjunto de la población homosexual. Entre los cambios más comunes fueron el decrecimiento del sexo casual y un notable incremento en el uso del preservativo (Huber y Kleinplatz, 2002). Pero los cambios también se produjeron a nivel discursivo dentro de la propia comunidad. El sida cambió la percepción del sexo anónimo y pronto fue sancionado entre algunos homosexuales. La promiscuidad que vivía una parte de la comunidad gay era entendida por muchos como un acto de irresponsabilidad y la vía de expansión del VIH, por lo que algunos militantes reclamaban el cierre de las saunas gays y solicitaban a la población homosexual que renunciase al sexo anónimo y múltiple⁵⁵ (Leap, 1999:2; Clatts, 1999: 141-142).

Algunos investigadores defienden que existe una mayor frecuencia de prácticas no seguras en los espacios de sexo anónimo (Frankis y Flowers, 2009; Halkitis, Parsons, Willton, 2003; Huber y Kleinplatz, 2002; Keogh, *et al.*, 2000). Pero difícilmente se puede conocer si realmente se producen más prácticas de riesgo en los lugares de sexo anónimo que en el espacio sexual doméstico (Flowers y Hart, 1999; Clatts, 1999). En cualquier caso, las zonas de cruising han sido tildadas como lugares sexuales despersonalizados, como si en ellos se llevase a cabo un sexo no social, aun cuando, en realidad, al igual que en el resto de los escenarios sexuales, requiere de ejercicios de socialización para poderse llevar a cabo. El sexo en cualquiera de sus formas es, sobre todo, social. Se ha cargado de fuertes connotaciones negativas a una práctica a la que finalmente se le acuña el calificativo de peligrosa y extraña. Pero deberíamos plantearnos cuáles son los riesgos que se

55 Ver Rotello, G (1997) *Sexual Ecology: AIDS and the destiny of gay men* y Signorile, M (1997) *Life outside: the signorile report on gay men: sex, drugs, muscles, and the passages of life.*

derivan de la práctica del sexo anónimo en las zonas de cruising. Es necesario debatir sobre este riesgo que se presenta como inherente al sexo anónimo, y preguntarnos sobre los sujetos en peligro y los sujetos peligrosos.

En las zonas de cruising, la noción de riesgo no remite únicamente a factores relativos a la salud sexual. El extraño no es objeto de temor, miedo ni desconfianza, sino de deseo. Por lo tanto, la presencia de desconocidos es un factor indispensable para el objetivo compartido del intercambio sexual. Ningún participante acostumbra a tener una sensación de peligro cuando otro sujeto le recorre con la mirada, sino que, por el contrario, si se trata de una persona que le genera atracción, el recorrido con la mirada será un signo que le dará seguridad para iniciar la interacción. Una mirada mantenida puede producir más satisfacción que temor, ya que es un síntoma de provocación sexual. El miedo se genera más por aquellos que le conocen que por la incertidumbre que pueda provocar un encuentro sexual fortuito con anónimos. Los usuarios, en sintonía con el interés por preservar su identidad en el anonimato, podrían tener tanto temor a encontrarse con alguien que pueda delatarles y ponerles en situaciones comprometidas, como a otras situaciones extremas que pudieran darse en el contexto social normalizado.

En un contexto homofóbico, la atención a la salud sexual fácilmente puede quedar relegada a un segundo plano en favor de la protección de otros riesgos sociales (Frankis, 2009). Es decir, si nos alejamos de un análisis de las responsabilidades individuales respecto al uso del preservativo y reflexionamos sobre los contextos sociales, podemos verificar que existen otras razones que podrían llevar a los hombres que tienen sexo con hombres a desatender las cuestiones de salud sexual a causa de necesidades no sexuales derivadas de un ambiente de hostilidad social: violencia homofóbica, revelación de la condición de homosexual, ataques físicos, expulsión del entorno próximo, etc. (Fernández-Dávila, 2009; Flowers, *et al.*, 1999 y Frankis y Flowers, 2009). La atención a una salud sexual integral requiere de un modo de relación social que se haya podido liberar del estigma que sufren las sexualidades minoritarias.

Otras motivaciones que pueden llevar a las personas en las zonas de intercambio sexual anónimo a dejar de atender su salud sexual también puede ser de índole emocional, como podrían ser los sentimientos de soledad o la baja

autoestima, así como la excitación por el riesgo de romper la norma del sexo seguro (Fernández-Dávila, 2009; Flowers, *et al.*, 1999 y Dean, 2009). El sexo sin protección como fetiche está presente en las zonas de cruising, aunque no es mayoritario, ni dominante y probablemente tampoco sucede en mayor medida que en otros escenarios de encuentro sexual. Un participante explica: “Una vez me encontré a un tío que no utilizaba condón nunca. Me dijo que ya se había sacado la lotería porque ya tenía el VIH y no tenía nada que perder, pues le daba más placer hacerlo a pelo”.

En cualquier caso, una buena parte de los usuarios de las zonas de cruising disponen de la información sobre las prácticas de sexo seguro y muchos de ellos lo tienen presente a la hora de llevar a cabo sus prácticas sexuales y la selección de la pareja, este es el caso de uno de los informantes:

Para la penetración uso condón siempre, pero para el sexo oral no me lo pongo porque está desfasado. El sexo oral con condón está desfasado y como no está considerado como una práctica de alto riesgo a menos que te tragues el semen, pues no me lo pongo.

En las observaciones de campo no siempre podía determinar si se estaba utilizando preservativo en las penetraciones anales a causa de la oscuridad. En muchas ocasiones, la poca luz del espacio hacía imposible verificar el uso o no uso del preservativo. Pero debo decir, que cuando la luz y la visibilidad lo permitían, en todas mis observaciones ha podido comprobar el uso del preservativo en la práctica del sexo anal.

Las personas que van a las zonas de cruising acostumbran a evaluar y medir los riesgos que quieren asumir en relación a su salud sexual (Fernández-Dávila, 2009; Frankis y Flowers, 2009; Villaamil y Jociles, 2008; Villaamil y Jociles, 2011). Los participantes deciden qué trasgresiones quieren llevar a cabo en función de su información y percepciones respecto al VIH. El hecho de que las prácticas dominantes en las zonas de cruising sean el sexo oral y la masturbación evidencia una primera negociación de los riesgos teniendo en cuenta que la penetración es generalmente concebida como la práctica sexual más placentera.

Los participantes no suelen utilizar preservativo en la práctica del sexo oral, ya que los riesgos de infección del VIH son mucho más bajos que con respecto a la penetración anal. El uso del preservativo hace la interacción sexual menos atractiva,

y, aunque no cabe duda de que existen otras enfermedades de transmisión sexual más allá del VIH, a éstas, los usuarios suelen prestarles menor atención. En este sentido, uno de los hombres que frecuenta el parque de Montjuïc afirmaba que cuando practica sexo anal utiliza preservativo (aunque no le gusta), pero consideraba que en el sexo oral “la goma se lleva el gusto”. Además, en tono jocoso afirmaba que “a muchos tíos les gusta beberse toda mi leche”.

Este tipo de comentarios, en algunas ocasiones, se utiliza como vía de excitación del orador y, normalmente, están acompañados de otras fantasías sexuales de las que es difícil deducir las partes reales de las ficticias. Pero no obstante, revelan un cierto interés en la eyaculación en la boca de los participantes. Otro hombre relataba: “El tío se bajó los pantalones y yo me amorré a su polla, estaban talando los árboles de enfrente, pero nos lo montamos igualmente. Los trabajadores cortando y yo mamando. El tío cogió y se corrió. Me llenó toda la boca de leche”.

Otra de las estrategias para reducir riesgos se elabora a partir del aspecto físico de la pareja sexual, como si el aspecto físico pudiese ofrecer alguna información respecto al VIH. Muchos de los hombres que frecuentan las zonas de cruising determinan el estado de salud de sus parejas a partir de las apariencias, de manera que aquellas personas más atractivas son percibidas como sanas y deseables. Gracias a la apariencia, algunos participantes deciden si se trata de una persona de la que “te puedes fiar de que no te pegue nada”, aseguraba un participante mientras me explicaba este criterio para seleccionar a sus parejas sexuales. Sin embargo, los hombres mayores, inmigrantes, o feos, son percibidos como sujetos susceptibles de ser portadores del virus. Es decir, los cuerpos socialmente contruidos como más deseables, también son contruidos como seronegativos. El descubrimiento del sujeto seropositivo podría arruinarle cualquier interacción sexual con los otros. De hecho, las personas seropositivas que van a las zonas de cruising son conocidos como “ángeles negros”, es decir, personas capaces de generar placer pero también muerte.

Por otro lado, las prácticas sexuales de las personas dentro de las zonas de cruising también son evaluadas por el resto de los participantes a la hora de implicares en una interacción sexual. Así, por ejemplo, pude observar cómo algunos

muchachos que en principio correspondían con el ideal corporal de la mayor parte de las personas que frecuentan las zonas de cruising, eran rechazados por el grupo una vez los habían visto involucrados en una práctica de sexo anal y no deseaban compartir con él una nueva penetración a pesar de la insistencia. Sin embargo, cuando la práctica sexual ha estado dedicada al sexo oral o a la masturbación, los sujetos pueden pasar por múltiples parejas sin ser excluidos por ello. Es decir, las personas que van a las zonas de cruising suelen considerar que las prácticas de sexo anal deben hacerse con una sola pareja, mientras que el sexo oral puede llevarse a cabo con distintos sujetos, lo que podemos entender como una forma de higiene sexual en un lugar donde la limpieza del cuerpo después de la penetración es francamente complicada. Por el contrario, en las saunas dirigidas al público homosexual, después de una interacción con penetración, los sujetos pueden ducharse, limpiarse e ir en búsqueda de nuevas interacciones sexuales contemplando nuevamente el sexo anal como una posibilidad en la jornada.

Según Huber y Kleinpatz (2002) los hombres que tienen sexo con hombres pero que se identifican como heterosexuales son menos propensos a practicar sexo seguro. El hecho de que consideren al homosexual como el “otro”, también hace que se sitúen a nivel simbólico fuera del alcance de contagio, ya que perciben que son los homosexuales quienes se contagian del virus. En tanto que se definen como heterosexuales (aunque llevan a cabo prácticas sexuales con otros hombres), creen que gozan de una cierta inmunidad al virus. Por lo tanto, no necesitan establecer mecanismos de protección frente a una enfermedad que “no va con ellos”. Siguiendo la propuesta de Ana Pérez Declercq (2012), podríamos pensar que la atención a la salud sexual es percibida por algunos hombres como una característica propia de la pérdida de la masculinidad. En esta línea, un participante relataba cómo se había encontrado en una situación en la que su potencial pareja sexual le afirmaba que “usar condón es de maricones”. El cuerpo masculino se presenta así como un cuerpo saludable, como si la salud corporal fuese una característica innata de su condición de hombre.

Por otro lado, el condón adquiere un significado propio y se le atribuyen algunos de los problemas que puedan surgir en la interacción sexual. “Si el tío tiene el culo abierto, la polla le entra sin problemas, pero si lo tiene cerrado, con la goma

lo paso fatal”, manifiesta un participante. Otros hombres responsabilizan al preservativo de ser instrumento controlador, que inscribe la norma en una relación sexual: “A mi el condón me corta el rollo, me corta el rollo. Me lo pongo porque sé que tengo que hacerlo con condón. Pero me corta el rollo”.

5.9. Otros riesgos

Las zonas de cruising no están excluidas de otros peligros convencionales, ya que en ocasiones también se pueden producir robos, ataques o incluso asesinatos mientras los usuarios están llevando a cabo el acto sexual en el parque. Los robos no acostumbran a denunciarse, ya que significaría delatarse como homosexual, y peor aún, homosexual que practica la promiscuidad y el sexo anónimo en el parque. Las víctimas no suelen denunciar ante la policía lo acontecido, como podría hacerse en caso de que el robo se hubiese producido en el metro o en una zona turística. Por ello, las personas que frecuentan las zonas de cruising tienen una mayor vulnerabilidad a este tipo de ataques, precisamente por el alto grado de indefensión en el que se encuentran. Pero además, dado el hecho de que la preservación de la identidad es uno de los principios de las zonas de intercambio sexual anónimo, es muy complicado determinar al perpetrador de los robos. Sin embargo, un buen número de usuarios remite a la población inmigrante como los principales culpables de este tipo de actividades: “A los marroquíes les gusta que les hagas cosas, pero si pueden te roban. Hay un marroquí con gafas que viene por aquí, que siempre intenta robar. Además, los marroquíes son muy sucios”. Algunos participantes se abstienen de tener sexo con personas inmigrantes “por precaución”. Sin embargo, este discurso racista en muchas ocasiones no concuerda con la experiencia vivida en las zonas de cruising. Así, por ejemplo, el mismo chico que anteriormente afirmaba que los “marroquíes son muy sucios”, relata que: “una vez me fui con uno que se le veía limpio, y que nos lo pasamos genial, me hizo de todo. Pero antes te podías fiar de la gente, ahora no se sabe”. Es decir, a pesar de que su experiencia personal es positiva tras un contacto que percibe como satisfactorio, mantiene la afirmación de que los marroquíes van a las zonas de cruising a robar.

Otro de los riesgos que puede implicar las zonas de intercambio sexual

anónimo es el de la agresión. Algunos de los participantes relatan diferentes episodios de agresiones en las zonas de cruising. Explican relatos de llegada de grupos homofóbicos o de vecinos que intentan molestarles para que cese la actividad sexual cerca de su barrio.

Vi que venían tres tíos con pinta de mata putos, porque claro, aprendes a identificar a los que vienen a ligar y los que no. Pensé, estos no venían a ligar, pero como venían con una estética muy macarra pues también creí que se trataba de un fetiche, porque a mí me gustan mucho los tíos con estética macarra. Pero se veía que no iban a ligar entonces dije -uy!- Venían hacia donde yo estaba y me salí del parque. Salí sin correr para no levantar sospechas. Después supe que habían pegado a algún chico del parque.

La mayor parte de este tipo de agresiones no se denuncian por el tipo de lugar en el que se han llevado a cabo, y difícilmente pueden ser perseguidas por la policía, ya que es difícil identificar a los grupos violentos que no acostumbran a presentarse en las zonas de cruising con frecuencia. Además, las respuestas frente a las agresiones son de carácter individual: normalmente la huida.

La única experiencia que tengo que hubo una agresión en un parque la gente se quedaba ahí. Yo proponía, - somos quince, vamos a buscarles -. Y el agredido, dijo, - son tres-, y nosotros éramos quince. Yo dije que si éramos quince podíamos ir a por ellos, pero la gente tenía miedo, la gente decía que son más fuertes, que quizá tienen navajas, que es peor enfrentarse, etc. Pues propuse – Llamemos a la policía –. Para mí sería la última posibilidad, llamar a la policía, pero no podíamos dejar eso impune. Pero tampoco querían porque no querían que les identifiquen y no querían aparecer en los informes policiales que estaban en una zona de ligue.

Con la finalidad de informar a los participantes de los posibles riesgos y peligros que puede entrañar la práctica del sexo anónimo, la asociación de policías gays y lesbianas de Cataluña (Gaylespol) ha editado un manual con algunas recomendaciones para los usuarios y en el que insiste en la necesidad de denunciar

cualquier agresión que pudiera suceder en las zonas de ligue homosexual. (Ver anexo I).

Además de los riesgos derivados del estigma social o de la atención a la salud sexual, algunos participantes consideran que la distribución del espacio de cruising entraña algunos peligros que tienen que ver con la geografía del espacio, como es el caso de un precipicio de varios metros, que en la oscuridad es difícil de ver y por el que se puede caer si se desconoce el territorio; caídas accidentales con los árboles recién talados pero que no están identificados, atropellos de trenes en lugares donde el acceso requiere cruzar las vías, etc.

Las zonas de cruising presentan por lo tanto una dicotomía basada en el riesgo y en el cobijo. Son lugares donde, como hemos señalado, pueden existir algunos riesgos de diferente índole pero que, a la vez, cobijan a muchas personas de una sociedad que excluye aquellas formas de deseo que no responden a los consensos hegemónicos de la sociedad heterosexual. De manera que, a pesar de la oscuridad, de estar repletos de extraños, de una gran suciedad aparente y de sus prácticas de dudosa moralidad, resulta ser en algunos aspectos mucho más seguros que los propios hogares, los entornos familiares o la red social más cercana de muchos participantes. En estos espacios, los usuarios pueden liberarse de las cargas sociales asociadas a sus formas de deseo sin recibir injurias, presiones o agresiones de la “sociedad de bien”.

Las nociones de riesgo y sexo seguro no tendrían solo que ver con el uso del preservativo, sino también con la minimización de los riesgos sociales (Flowers, *et al.*, 1999: 488). El riesgo en las prácticas sexuales de los lugares de intercambio sexual anónimo no puede ser medido únicamente en materia de prevención de enfermedades de transmisión sexual, sino que debe ser entendido como un elemento multidimensional que también se ve afectado por los modos de organización social basados en el imperativo homofóbico.

Algunos autores han considerado que el riesgo de transmisión de enfermedades no figura como un elemento importante en las decisiones sexuales (Flowers, *et al.*, 1999: 488). Sin embargo, hemos podido verificar que la cuestión del VIH supuso un antes y un después en las prácticas sexuales. De hecho, las prácticas sexuales que tienen un mayor riesgo de transmisión sexual son las menos

frecuentes en las zonas de cruising, en favor de otras consideradas menos peligrosas. No obstante, es innegable que persisten algunos comportamientos sexuales que podrían ser perjudiciales para la salud. De hecho, los datos cuantitativos sobre el crecimiento en la desatención a la salud en las prácticas sexuales entre hombres y los índices de prevalencia son muy elevados (Foch, *et al.*, 2005; Folch, *et al.*, 2010). Pero es necesario tomarlos con cautela precisamente por los juicios que se pueden entrever en sus afirmaciones, juicios que podrían hacer revivir el discurso sobre la insensatez homosexual y la inconsciencia de la promiscuidad. Los discursos preventivos en algunas ocasiones roban a los sujetos la potestad de su propia sexualidad, sin tener en cuenta los contextos en los que operan. Culpan de la expansión del VIH únicamente a las individuales, cuando en realidad el sida no solo es una cuestión de prácticas sexuales privadas sino que se trata, sobre todo, de una cuestión social. Es por ello, por lo que los discursos preventivos deben estar cargados de respeto y análisis contextual, precisamente para poder abordar todos los factores que influyen en la transmisión de la enfermedad y reconocer, por lo tanto, que los programas de prevención de enfermedades de transmisión sexual deben ser también programas contra la homofobia para que la intervención pueda ser integral, global y transformadora.

Conclusiones

*“El sexo no es un fatalidad,
es la posibilidad para una vida creativa”*

Michel Foucault, 1984a

Interview: Sex, Power and the Politics of Identity

No es fácil dar por acabado un trabajo etnográfico. De hecho, estoy convencido de que los estudios etnográficos nunca se acaban del todo. Siempre quedan aspectos que merecen más profundidad, elementos que no se han detectado y transformaciones sociales que obligan a revisar aquello que se daba por válido. Es por ello por lo que es necesario advertir de que las conclusiones que aquí se presentan deberían ser entendidas como unas conclusiones temporales, que merecerían ser exploradas por nuevas investigaciones y otras miradas que permitiesen contrastar los resultados de este trabajo y avanzar en el conocimiento de la práctica del sexo anónimo, lo que significa, al fin y al cabo, avanzar también en el estudio de la homofobia. No obstante, para dar crédito a lo que en estas páginas se presenta es necesario contrastar las hipótesis de partida para poder progresar en el conocimiento científico y así hacer algunas pequeñas aportaciones al estudio de las sexualidades desde la mirada antropológica. Es precisamente esta tarea la que me propongo hacer en las próximas páginas con la finalidad de concluir un trabajo de investigación que invita a su revisión y que se reconoce como una tímida aproximación al sexo anónimo.

En primer lugar, me gustaría destacar una vez más que las categorías occidentales sobre sexualidad no pueden ser universalizadas, que no todas las prácticas tienen los mismos significados en todas las culturas y que la historia sexual de Occidente no es la historia sexual del resto del planeta. Es por ello por lo que invito a la búsqueda de conceptos alternativos que puedan dar cuenta de esta realidad y que se adapten a la significación que cada cultura ha dado a la acción sexual. Como he afirmado a lo largo del trabajo, el sexo es más que sexo, no puede ser una categoría totalizadora que se defina únicamente a partir de los discursos biologicistas o de las prácticas sexuales. La sexualidad no solo es un hecho biológico, sino que sobre todo es un hecho social que se naturaliza para legitimar las

relaciones de desigualdad entre los diferentes cuerpos. Y es aquí donde debe estar el compromiso de la antropología con la sexualidad, precisamente en esa tarea de dar cuenta del valor cultural de aquello que se ha naturalizado. La antropología, gracias al trabajo etnográfico, puede contrastar la universalidad del sexo y explicar otras significaciones de las relaciones sexuales que cuestionen la heterosexualidad como único patrón sexual legítimo. Sin embargo, como disciplina también tenemos un quehacer pendiente con respecto a la incorporación de la sexualidad como un campo de análisis de la cultura, debemos superar la cerrazón en torno al sexo y problematizar su ausencia en el campo cultural ya que, en algunas ocasiones, cuando no se discuten las cuestiones sexuales en Antropología, se hace de la heterosexualidad lo dado culturalmente (Newton, 1993).

Así como la historia de la sexualidad en Occidente no es la historia de la sexualidad de todo el planeta, la historia de la sexualidad en Estados Unidos, Francia o Inglaterra tampoco es la historia de la sexualidad del Estado Español, donde los discursos y la gestión social del sexo ha tomado una directriz diferente especialmente a lo largo del siglo XX. La dictadura franquista dejó una mella social que va más allá de las prácticas represivas, e inunda todavía hoy buena parte de la cosmología de los españoles. Pero, además, la historia de la sexualidad, o la historia a secas, es una historia que normalmente prodiga heterosexismo e invisibiliza otras expresiones sexuales, que deben salir a la luz para poder hacer justicia de una vez por todas al silencio que envuelve las sexualidades minoritarias. En este sentido existen ya varias investigaciones que poco a poco han comenzado poner sobre la mesa esta realidad y han contribuido notablemente a la construcción de nuevas narrativas que expliquen el pasado. Trabajos como los de Alberto Mira (2007 [2004]) Francisco Vázquez García y Richard Cleminson (2010 [1997]), entre otros, son lecturas indispensables para comprender la historia de la homosexualidad en el Estado Español.

En segundo lugar, me gustaría destacar, siguiendo la propuesta de Henning Bech (1997[1987]), que la ciudad es el lugar propio de la cultura homosexual. La ciudad se ha erigido como el lugar para el encuentro entre hombres. A pesar de que en el entorno rural también se puede vivir la experiencia homosexual, la organización social y arquitectónica de la metrópoli ha hecho que los homosexuales

podiesen apropiarse de parques, lavabos, playas y parkings para convertirlos en lugares de gozo sexual e intercambio de placeres. Sin embargo, no todos los parques, lavabos, playas o parkings son utilizados para este fin. Son necesarias algunas características compartidas que los conviertan en lugares para el sexo de hombres con otros hombres. Algunos ayuntamientos, administraciones y comercios han puesto su empeño en acabar con esta práctica mediante la persecución y criminalización, pero la actividad del cruising difícilmente se puede erradicar de manera absoluta: en el peor de los casos, cambia de forma o de lugar. Dudo que pueda dejar de existir a corto plazo, pero para que esto sucediese las políticas coercitivas, punitivas o de persecución no conseguirían acabar con ella de manera determinante, tal y como proponía el alcalde de Badalona. De hecho, el tránsito de las diferentes zonas de cruising en el área de Gavà es la prueba de que, por mucho que se pongan vigilantes de seguridad o se valle la zona previamente utilizada para hacer cruising, los usuarios encuentran una alternativa de acceso al gozo.

La práctica del cruising existe por dos motivos fundamentales. El primero de ellos es a causa de la homofobia generalizada de nuestra estructura social, que obliga a determinadas personas a recurrir a la búsqueda del anonimato como estrategia de supervivencia a un entorno sexual hostil. El segundo motivo está relacionado con la fuerte regulación sobre el sexo, que va más allá del objeto de deseo, y con ello me refiero al modelo de monogamia obligatoria dominante en nuestra sociedad. En otras palabras, no porque se apruebe el matrimonio homosexual, se organicen macro-fiestas dirigidas al público gay en colaboración con las administraciones locales, o porque todo ciudadano de bien tenga un amigo "gay", se podrá acabar con una práctica que es producto de la severa regulación que ordena el sexo. La monogamia como principio rector limita notablemente las experiencias corporales y hace que quienes decidan quebrantar esta norma se vean obligados a recurrir a estrategias de anonimato. Por todos es sabido que ser infiel a la pareja es algo que no se debe hacer y mucho menos decir y así lo refleja el conocido refranero popular con frases tan conocidas como *"Ojos que no ven, corazón que no siente"*. Pero el conflicto no solo se halla en la cuestión de fidelidad, sino también en la de la promiscuidad. De alguna manera, la experiencia sexual de los sujetos parece que pesa en su contra, como si experimentar y aprender sobre el sexo fuese un hecho negativo en sí mismo, cuando en realidad, la experiencia

favorece el conocimiento sobre el sexo y el descubrimiento de nuevas posibilidades y destrezas que llevan al sujeto a una mayor satisfacción y empoderamiento.

No estamos en condiciones de que la práctica del cruising se pueda erradicar, pero sí que puede cambiar de forma y, de hecho, así ha sido en los últimos años. Podríamos decir que estas transformaciones se han producido en dos niveles diferentes. El primero de ellos viene determinado por la generación de otros espacios de socialización y acceso al sexo del público homosexual: Discotecas, saunas, bares y, especialmente, el uso de las nuevas tecnologías aplicadas al encuentro sexual han hecho que el tipo de participantes de las zonas de cruising cambie y algunos potenciales participantes se decidan por recurrir a otros escenarios de acceso al sexo. Pero aquellas personas que no se encuentran en condiciones de poder acceder a esos servicios dirigidos al público homosexual por sus elevados precios, porque se encuentran dentro del armario o por otros motivos, así como las personas que tienen dificultades para colgar sus fotos en las páginas de contactos o de acceder libremente y en privado a una conexión a internet, las zonas de cruising se convierten en su única alternativa, o al menos en una de sus pocas alternativas para acceder al sexo y al gozo con otros hombres.

El segundo de estos niveles que ha provocado una transformación en la práctica del cruising es indiscutiblemente la pandemia del sida. El sida transformó las prácticas sexuales de un gran número de hombres que buscaban sexo con otros hombres y las zonas de cruising se convirtieron en objeto de supervisión y crítica tanto de la población heterosexual como de algunos sectores de la población homosexual. El impacto que la pandemia ha tenido sobre la población homosexual es inconmesurable y merece nuestra atención en tanto que se trata de una enfermedad que ha configurado nuestro sexo de hoy. El sida forma parte de nuestra historia y por ello todavía es necesario repensarlo y evaluar sus consecuencias. Pero el sida no puede ser entendido como una enfermedad que únicamente es producto de la inconsciencia individual, sino que sobre todo es el resultado de una cadena de significados que condena a los grupos sociales más desfavorecidos. Por esta razón todavía queda pendiente seguir debatiendo el sentido social de la enfermedad para dar cuenta de que la homofobia mata.

Muchas de las personas que van a las zonas de cruising, en buena medida, lo

hacen porque no pueden ir a otro sitio. Se trata de personas que cuentan en algunas ocasiones, con otros elementos estigmatizantes que se interrelacionan: inmigrantes, personas mayores, seropositivos o pobres son algunas de las categorías que influyen y transforman la experiencia del sujeto homosexual, de la misma manera que la condición de homosexual también repercute en las situaciones de pobreza, serostatus o proceso migratorio de un individuo. Las personas que hacen cruising también son percibidas en muchas ocasiones como sujetos que degradan al conjunto de la población homosexual por la promiscuidad que se asocia a este tipo de prácticas y por su ruptura clara y directa con el paradigma de la monogamia. Sin embargo, las prácticas de promiscuidad también se llevan a cabo en otros escenarios de socialización homosexual. Por lo tanto, deberíamos preguntarnos ¿qué es lo que realmente hace de la práctica del cruising una actividad denigrante para algunos homosexuales? Creo que el motivo de esta percepción se deriva de su extralimitación de lo que se ha definido como la nueva representación de “lo gay”. A pesar de que “lo gay” no se encarna bajo una única categoría ni un solo modelo, sí que se construye alrededor de valores relacionados generalmente con el consumo y un estilo de vida basado en el ocio y enmarcado en la ciudad. Aunque “lo gay” se presenta como una nueva categoría capaz de aceptar todas las diversidades, en algunas ocasiones también se reproducen discursos y prácticas de segregación social que se articulan a partir de los mismos patrones de exclusión que dominan la sociedad madre. Es decir, se puede ser gay y racista a la vez. De ahí que esta nueva ideología del ser homosexual obliga a dejar fuera a otros grupos que no se pueden sumar al circuito de consumo o que no disponen de un cuerpo legítimamente homosexual. La nueva categoría gay ha desbancado a un buen número de personas con las que hasta el momento viajaba en el mismo tren, pero que ahora descalifica, excluye y estigmatiza, construyendo una alteridad basada en criterios de sexo, etnia, clase social y edad fundamentalmente.

Ahora bien, los criterios de estratificación no vienen determinados únicamente por agentes externos a la práctica del sexo anónimo. También en el propio ritual de interacción se producen un conjunto de ejercicios de exclusión que hace que no todos los participantes cuenten con las mismas oportunidades para la satisfacción de los deseos sexuales. Por lo tanto, podríamos decir que hay un triple cribaje que primero hace que a las zonas de cruising vayan quienes no se amoldan al modelo

de deseo heterosexual. En segundo lugar, aquellos que no se suman al estilo de vida gay Y un tercer cribaje que pasa por criterios de edad, etnia y representación del cuerpo dentro del parque. De manera que hay personas que, a pesar de buscar su acceso al gozo sexual en las zonas de cruising, tampoco consiguen acceder a él en este entorno.

Las zonas de cruising no son lugares para el amor ni el romanticismo, se trata de escenarios en los que se separa sin perjuicio la relación socialmente constituida entre amor y prácticas sexuales. Este hecho hace que los participantes se muestren directos en sus objetivos e intereses, lo que facilita notablemente el acceso al gozo y al placer de los visitantes. Las relaciones sexuales en este marco se llevan a cabo sin rodeos y no llevan a confusión de los interactuantes una vez se ha acabado la interacción sexual, tal y como puede suceder en otros entornos en los que las relaciones sexuales conducen a otros bienes o privilegios. Sin embargo, también pueden generar un uso utilitarista de la pareja sexual para la satisfacción de los deseos particulares sin atender a los cuidados necesarios entre los interactuantes. El gozo sexual en las zonas de cruising puede conducir a una estilo de relaciones profundamente individualistas donde prevalecen los intereses personales sobre el bienestar de la pareja sexual.

El sexo es un acto social cargado de significados que cada individuo aprende a interpretar y compartir en función de los contextos en los que se encuentra. Y las zonas de cruising no son una excepción, normas de comportamiento y estructuras comunicativas hacen del sexo un acto de interacción ritual en el que las normas toman vital importancia para la eficacia del rito. Aquellas personas que no atienden a las normas establecidas en la interacción ritual acostumbran a sufrir el rechazo del grupo y a no satisfacer los objetivos que motivan la participación en la actividad del sexo anónimo.

La comunicación en las zonas de cruising se articula fundamentalmente a partir de la comunicación corporal con una notable ausencia del lenguaje verbal. Gracias a la glosa corporal (Goffman, 1982 [1970]) quienes participan en esta actividad pueden acceder al placer sexual sin poner en juego la información personal que se considera vital para mantener el anonimato. Este hecho diferencia notablemente el cortejo en las zonas de sexo anónimo con respecto al que se

produce en otros lugares de socialización. El particular ritual de interacción en las zonas de cruising es el resultado de una estrategia defensiva que permite a las personas proteger su identidad de las posibles consecuencias de aquello que están haciendo. Evidentemente, no todos los participantes tendrían las mismas consecuencias al ser descubiertos pero, para algunos de ellos, el conocimiento público de su participación podría alterar notablemente su presencia social en el resto de la esfera pública más cercana. Es por ello por lo que es imprescindible respetar esta circunstancia y evitar que los usuarios puedan ver comprometida su identidad personal tras una investigación de estas características. Ahora bien, tampoco se trata de silenciar una realidad social que lo único que haría sería contribuir al mantenimiento de unas relaciones de desigualdad que se estructuran alrededor del sexo. Estoy convencido de que no necesariamente corre peligro la identidad de los participantes de las zonas de cruising por el hecho de hacer pública esta realidad mediante una investigación como la que aquí se presenta. De hecho creo que es una cuestión clave para repensar la tendencia homogeneizadora del modelo gay y abrir el debate necesario sobre la cuestión de clase, etnia y edad entre la población homosexual.

Las personas que van a las zonas de cruising lo hacen fundamentalmente para sumarse a las experiencias placenteras del cuerpo. El placer forma parte de la cultura y debería poder integrarse de manera no vergonzante (Foucault, 1984a). La regulación sobre los placeres sexuales limita las experiencias de los sujetos y provoca un gran malestar en aquellas personas que ven cómo sus deseos están fuertemente restringidos. Apostar por la libertad sexual en un trabajo de estas características podría ser entendido como una propuesta desmedida y, en efecto, lo es, teniendo en cuenta que todas las sociedades han regulado de un manera u otra las relaciones sexuales. Pero, sin embargo, sí que considero que es urgente repensar la gestión social del placer, analizar las formas en las que la cultura regula los placeres corporales, pensar cómo se significa el placer y cómo se sanciona el gozo. Un análisis en profundidad del gozo y el placer no liberaría a los sujetos de las restricciones culturales del cuerpo, pero sí que nos ayudaría a entender algunos procesos de segregación y exclusión social que se derivan del objeto de deseo y de las prácticas de algunos grupos sociales minoritarios, sin olvidar, además, que también podría servir para entender mejor las estructuras sociales en las que el

cuerpo toma un papel fundamental.

Finalmente, este estudio da cuenta de que la práctica de sexo anónimo no es el producto de la conducta “viciosa” y desviada de sus participantes, tal y como se ha querido juzgar desde algunas posturas más ortodoxas, sino que, por el contrario, es el resultado de una relación de desigualdad que se enmarca en una sociedad profundamente heterosexista. Sin embargo, también da cuenta de que eso que se ha llamado comunidad gay, que cumplió una gran función de apoyo y solidaridad en la época en la que estalló el sida y que se supone que aglutina al conjunto de población que desea a personas del mismo sexo, deja de tener sentido en nuestros días en los que la llamada comunidad ha construido un conjunto de referencias hegemónicas que poco tienen que ver con las experiencias de algunos hombres que desean hombres. Es por este motivo por el que es el momento de que la comunidad gay también sea problematizada sin que por ello sea necesario reproducir discursos homofóbicos. No por cuestionar las dinámicas homosexuales contemporáneas se contribuye a la homofobia estructural, sino que, por el contrario, puede resultar ser una contribución necesaria para promover la aceptación social de un mayor número de personas.

Referencias

Bibliografía

- Abramson, A. (1993). Between Autobiography and Method: Being Male, Seeing Myth and the Analysis of Structures of Gender and Sexuality in the Eastern Interior of Fiji. En D. Bell, Diana, P. Caplan y W.J. Karim (ed.) *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography* (pp. 63-77). Londres y Nueva York: Routledge.
- Aldrich, R. (1993). *The Seduction of the Mediterranean. Writing, Art and Homosexual fantasy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Aldrich, R. (2004). Homosexuality and the City: an Historical Overview. *Urban Studies*, 41 (9), 1719-1737. doi: 10.1080/0042098042000243129
- Anabitarte Rivas, H. (1987) Indiferencia y desafío. En R. Usieto (Comp.) *Sida. Un problema de salud pública* (pp. 241-271). Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Andersen, M. y Hill Collins, P. (ed.) (2004). *Race, Class and Gender. An Antology*. Belmont: Wadsworth.
- Aramburu Otazu, M. (2002). *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de educación, cultura y deporte.
- Aresti, N. (2010). *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Arnalte, A. (2003) *Redada de Violetas. La representación de los homosexuales durante el franquismo*. Madrid: La esfera.
- Bailey, R. (1999). *Gay Politics, Urban Politics: Identity and Economics in the Urban setting*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bapst, D. (2001). Glory Holes and the Men who use them. *Journal of Homosexuality*, 41 (1), 89-102. doi: 10.1300/J082v41n01_02
- Bateson, G. (1982 [1970]). Comunicación. En G. Bateson, et al. (eds.), *La nueva*

- comunicación* (pp. 120-150). Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (2003[1998]). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bazan, I. (2007). La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval. *En la España Medieval*, 30, 433-454.
- Beauvoir, S. (1999 [1949]). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bech, H. (1997[1987]). *When Men Meet*. Cambridge: The University of Chicago Press.
- Beck, U. (2006 [1986]). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bell, D. y Binne, J. (2004). Authenticating Queer Space: Citizenship, Urbanism and Governance. *Urban studies*, 41 (9), 1807-1820. doi: 10.1080/0042098042000243165
- Berland, L. y Warner, M. (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24. (2), 547-566.
- Bernaldo de Quirós, C. y Llanas Aguilaniedo, J.M^a (1901) *La mala vida en Madrid*. Madrid: Rodríguez Serra.
- Bérubé, A. (1996). The History of Gay Bathhouses. En *Dangerous Bedfellows* (ed.) *Policing public sex*. Boston: South end Press.
- Binnie, J. (2011). Class, Sexuality and Space: a Comment. *Sexualities*, 14 (1), 21-26. doi: 10.1177/1363460710390567
- Birley, A. R. (2011 [1997]). *Adriano: la biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*. Madrid: Gredos.
- Birdwhistell, R. (1982 [1970]). Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo. En G. Bateson, *et al.* (eds.), *La nueva comunicación* (pp. 166-197). Barcelona: Kairós.
- Blackwood, E. (2005). Falling in Love with an-Other Lesbian: Reflections on Identity

- in Fieldwork. En D. Kulick y M Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (pp.39-57). Londres y Nueva York: Routledge.
- Bloch, M. (1991). Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man. New Series*, 26 (2), 183-198.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOE (1954). Ley del 15 de Julio de 1954 por la que se modifican los artículos 2º y 6º de la Ley de Vagos y Maleantes del 4 de agosto de 1933. BOE 198 (17 de julio de 1954): 4862.
- Bolding, G., Davis, M., Hart, G., Sherr, L. y Elford, J. (2005). Gay Men who Look for Sex on the Internet: is there more HIV/STI Risk with Online Partners?. *AIDS*, 19, 961-968.
- Boswell, J. (1993 [1981]). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik.
- Bourdieu, P. (1997 [1994]). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (2005[1998]). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI
- Bourgois, P. (2010 [2003]). *En busca de respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bouthillette, A. (1994). Gentrification by Gay Male Communities: A Case Study of Toronto's Cabbagetown. En S. Whittle (ed.) *The Margins of the City. Gay Men's Urban Lives*. Aldershot: Arena.
- Boyd, N. A. (2003). *Wide-open Town: A History of Queer San Francisco to 1965*. Berkeley: University of California Press.

- Braz, C. A. (2008). Vestido de Antropólogo: nudez e corpo em clubes de sexo para homens. *Bagoas: Estudos gays, gêneros e sexualidades*, 2 (3), 75-96
- Brown, G., Maycock, B., Burns, S. (2005). Your Picture is your Bait: Use and Meaning of Cyberspace Among Gay Men. *The Journal of Sex Research*, 42 (1), 63-73. doi: 10.1080/00224490509552258
- Butler, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Cáceres Fera, R. (2013). Diversidad sexual: contextos locales, discursos globales. En J.M. Valcuende del Rio, M. J. Marco Macarro, D. Alarcón Rubio (eds.), *Estudios sobre Diversidad Sexual en Iberoamericana*. Sevilla: Aconcagua.
- Cameron, D. y Kulick, D. (2003). *Language and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campos Marin, R. (1997). Higiene mental y peligrosidad social en España (1920-1936). *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 49 (1), 39-60.
- Cantu, L. (2009 [2002]). *The Sexuality of Migration. Border Crossings and Mexican Immigrant Men*. Nueva York: New York University Press.
- Capitanio, J. P. y Herek, G. M.(1999). AIDS-related Stigma and Attitudes Toward Injecting Drug Users Among Black and White Americans. *American Behavioral Scientist*, 42 (7), 1148-1161. doi: 10.1177/0002764299042007007
- Cardín, A. (1978). *Detrás por delante*. Barcelona: Inicativas Editoriales.
- Cardín, A. (1987). Una cierta sensación de fin. *Cuadernos del norte*, 44, 2-5
- Cardín, A. (1989 [1984]). *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets.
- Cardín, A. (1989). Prólogo a la edición española de los Diarios de Malinowski. En B. Malinowski, *Diario de Campo en Melanesia* (pp. 7-14). Barcelona: Júcar.
- Cardín, A. y Fluvà, A. (1985). *SIDA: ¿Maldición bíblica o enfermedad letal?*.

Barcelona: Laertes.

Carlavilla, M. (1956). *Sodomitas. Homosexuales, políticos, científicos, criminales, espías, etc.* Madrid: Nos

Carrasco, R. (1985). *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)* Barcelona: Laertes.

Castejón Bolea, R. (1991). Enfermedades venéreas en la España del último tercio del siglo XIX. Una aproximación a los fundamentos morales de la higiene pública. *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 11, 239-261.

Castejón Bolea, R. (1997). Los médicos de la higiene: medicina y prostitución en la España Contemporánea (1847-1918). *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*. 25, 73-87.

Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social.* Barcelona: Paidós.

Castelis, M. y Murphy, K. (1982). Cultural Identity and Urban Structure: the Spatial Organization of San Francisco's Gay Community. En N. Feinstein y S. Feinstein (eds.) *Urban Policy Under Capitalism.* Beverly Hills: Sage publications.

Celse, M. (1995). Sida: luchar contra la homofobia. En R. Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios en el corazón de una pandemia.* (pp. 233-247) Madrid: Siglo XXI.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2010). *Actitudes de la juventud ante la diversidad sexual.* Recuperado el 13 de octubre de 2013 de http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=11984

Centro Nacional de Epidemiología. Ministerio de Sanidad (2012). *Vigilancia epidemiológica del VIH/SIDA en España.* Recuperado el 30 de junio de 2012 de http://www.msc.es/ciudadanos/enfLesiones/enfTransmisibles/sida/vigilancia/InformeVIHsida_Junio2012.pdf

Cesara, M. (1982). *Reflections of a Woman Anthropologist.* Londres y Nueva York: Academic Press.

- Chauncey, G. (1994). *Gay New York: gender, urban Culture, and the making of the gay male world 1890-1940*. Nueva York. Basic Books.
- Clatts, M. C. (2009). Ethnographic Observation of Men who Have Sex with Men in Public. En W. Leap (ed.), *Public Sex. Gay Space*. Nueva York. Columbia University Press.
- Collins, R. (2009[2005]). *Cadenas rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Coll-Planas, G. y Missé, M. (2009). *Diagnòstic de les realitats de la població LGTB de Barcelona*. Barcelona: Institut de govern i polítiques públiques.
- Coll-Planas, G. (2010). *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays i trans*. Barcelona: Egales
- Comenge, L. (n.d.). *Generación y Crianza o Higiene de la Familia*. Barcelona. Ediciones José Espasa.
- Connell, R.V. y Messerschmidt, J.W. (2005). Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 19 (6), 829-859. doi: 10.1177/0891243205278639
- Córdoba, David (2005). Teoría queer: reflexiones sobre el sexo, la sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte (eds.) *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Cortes, J. M. G. (2009). *Deseos, cuerpos y ciudades*. Barcelona: UOC.
- Crenshaw, K.W. (2012 [1991]). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. L. Platero (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en al encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Dean, T. (2009). *Unlimited Intimacy. Reflections on the Subculture of Barebacking*. Chicago: The University Chicago Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973 [1972]) *El Antiedipo*. Barcelona: Barral

- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2008). *Sociedades movedizas*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Delph, E. W. (1978). *The silent Community. Public Homosexuality Encounters*. California: Sage Publications.
- Donoso, S. (2013). *La familia lesboparental: ¿Reinvención de la familia?* (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona, España
- Dopico, P. (2001). Cuerpos de papel censurados en los cómics contraculturales españoles de los años setenta. *Anuario del departamento de Historia y Teoría del Arte. UAM*, 13, 221-234.
- Douglas, M. (1973 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, M. (1978 [1970]). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Douglas, B. y Tewksbury, R. (2008). Theaters and Sex: an Examination of Anonymous Sexual Encounters in an Erotic Oasis. *Deviant Behavior*, 29 (1), 1-17. doi: 10.1080/08900520701382880
- Dover, K. J.(1978) *Greek Homosexuality*. Cambridge. Harvard University Press [Traducción: Dover, K. J. (2008[1978]) *Homosexualidad griega*. Barcelona. El Cobre]
- Dowsett, G. W., Williams, H., Ventuneac, A. y Carballo-Diéguez, A. (2008). Taking it Like a Man!: Masculinity and Barebacking Online. *Sexualities*, 11 (1/2), 121-141. doi: 10.1177/1363460707085467.
- Dubisch, J. (2005) Lovers in the Field: Sex, Dominance, and the Female Anthropologist. En D. Kulick y M. Willson (eds.), *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: the Sexual Politics of Neoliberalism.

- En R. Castranovo y D. Nelson(eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics* (pp. 175-194). Durham: Duke University Press.
- Durkheim, E. (1982 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Elias, N. (1989 [1977]). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de cultura económica.
- Elwood, W. N.; Greene, K. y Carter, K. K. (2003). Gentlemen don't Speak: Communication Norms and Condom use in Bathhouses. *Journal of Applied Communication Research*, 31 (4), 277-297. doi: 10.1080/1369681032000132564
- Elliston, D. (1995). Erotic Anthropology: "Ritualized homosexuality" in Melanesia and beyond. *American Ethnologist*, 22 (4): 848-867. doi: 10.1525/ae.1995.22.4.02a00100
- Enguix, B. (1996). *Poder y deseo: homosexualidad masculina en Valencia*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Enguix, B. (2009). Espacios y disidencias: el orgullo LGTB. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 14
- Enguix, B. (2012). Cultivando cuerpos, modelando masculinidades. *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 67 (1),147-180. doi: 10.3989/rdtp.2012.06
- Enriquez, J. R., et.al. (1978). *El homosexual ante la sociedad enferma*. Barcelona: Turquest
- Eribon, D. (2001[1999]). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004 [1989]). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2004 [2001]). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2012). Vidas atormentadas. El futuro de una herencia. *Ayer*,87 (3). 111-130.
- Esquella de la Torratxa, L' (1933), 28 de julio: 71

- Esquella de la Torratxa, L' (1937), 19 de febrero: 71
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Fausto-Sterling, A. (2006 [2000]). *Cuerpos sexuados*. Barcelona. Melusina.
- Fernández-Dávila, P. (2009). Necesidades no-sexuales que motivan a un grupo de hombres que tienen sexo con hombres a involucrarse en prácticas sexuales de alto riesgo. *Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2), Art. 21.
- Fernández-Dávila, P. y Zaragoza Lorca, K. (2009). Internet y riesgo sexual en hombres que tienen sexo con hombres. *Gaceta Sanitaria*, 23 (5), 380-387. doi: 10.1016/j.gaceta.2008.11.004
- Fernández-Dávila, P., Lupiáñez-Villanueva, F. y Zaragoza Lorca, K. (2012). Actitudes hacia los programas de prevención on-line del VIH y las ITS, y perfil de los usuarios de Internet en los hombres que tienen sexo con hombres. *Gaceta Sanitaria*, 26 (2), 123-130. doi: 10.1016/j.gaceta.2011.06.011
- Fernández, J. M. (2011). Cuerpo, mente y gueto. Una reapropiación de Pierre Bourdieu. En I. Gonzalez Sánchez (ed.). *Teoría social, marginalidad urbana y estado penal*. Madrid: Dynkinson.
- Fernández, L. (1979). *El anarquista desnudo*. Barcelona: Anagrama
- Ferrarons, A. (2010) *Rosa sobre Negro. Breve historia de la homosexualidad en la España del siglo XX*. Barcelona: Egales.
- Florida, R. (2002) *The Rise of the Creative Class: And how it's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Nueva York: Basic Books.
- Flowers, P. y Hart, G. (1999). Everyone on the Scene is so Cliquesy: Are gay Bars an Appropriate Context for a Community-based Peper-led Intervention?. En P. Aggleton, G. Hart y P. Davies (eds.) *Families and Communities Responding to AIDS*. Londres. University Collage London.

- Flowers, P., Hart, G. y Marriott, C. (1999). Constructing Sexual Health. Gay Men and “Risk” in the Context of a Public Sex Environment. *Journal of Health Psychology*, 4 (4), 483- 495. doi: 10.1177/135910539900400403
- Fluvià, A. (2003) *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme (1970-1975)*. Barcelona: Laertes.
- Folch, C., Casabona, J., Muñoz, R. y Zaragoza, K. (2005). Evolución de la prevalencia de infección por el VIH y de las conductas de riesgo en varones homo/bisexuales. *Gaceta Sanitaria*, 19 (4) 294-301.
- Folch, C., Casabona, J., Muñoz, R., González, V. y Zaragoza, K. (2010). Incremento en la prevalencia del VIH y en las conductas de riesgo asociadas en hombres que tienen sexo con hombres: 12 años de encuestas de vigilancia conductual en Cataluña. *Gaceta Sanitaria*, 24 (1) 40-46.
- Foucault, M. (1984a) *Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*. Recuperado el 2 de julio de 2013 de <http://schwarzemilch.files.wordpress.com/2009/02/foucault-sex-power-and-the-politics-of-identity.pdf>
- Foucault, M. (1984b). *Of Other Space: Heterotopias*. Recuperado el 3 de julio de 2013 de: <http://www.foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.en.html>
- Foucault, M. (2005 [1976]). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Frankis, J. S. y Flowers, P. (2009). Public Sexual Cultures: A Systematic Review of Qualitative Research Investigating Men’s Sexual Behaviors with Men in Public Spaces, *Journal of Homosexuality*, 56 (7), 861-893. doi: 10.1080/00918360903187846
- Franklin, K. (1998) Unassuming Motivations. Contextualizing the Narratives of Antigay Assailants. En G. Herek, (ed.) *Stigma and sexual orientation*. London: Sage. 1-23.

- Fraser, M. (1999). Classing Queer: Politics in Competition. *Theory, culture and Society*, 16 (2) pp. 107-131. doi: 10.1177/02632769922050575
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, S. (1999 [1905]). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Fullilove, M. T. y Fullilove, R. E. (1999). Stigma as an obstacle to AIDS action: The case of the African American Community. *American Behavioral Scientist*, 42 (7), 1117-1129. doi: 10.1177/00027649921954796
- Gaissad, L. (2006). *Une forme notoire de sexualité secrète : Chronique territoriale du désir entre hommes dans le sud de la France*. (Tesis Doctoral). Université de Toulouse le Mirail, Toulouse.
- Garza, F. (2002) *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. Barcelona: Laertes.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Genet, J. (2010 [1949]). *Diario del ladrón*. Barcelona: RBA
- Giami, A. y Dowsett, G. (1996). Social Research on Sexuality: Contextual and Interpersonal Approaches. *AIDS*, 10 (suppl. A) S191-196
- Godelier, M. (1986 [1982]). *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Godelier, M. (1989 [1984]). *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- Goffman, E. (1970 [1967]). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. (1974) *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid: Alianza

- Goffman, E. (1982 [1970]). Compromiso. En G. Bateson, *et al* (eds.), *La nueva comunicación* (pp. 287-298). Barcelona: Kairós.
- Goffman, E. (1987 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Amorrortu.
- Goffman, E. (2003 [1963]). *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu
- Gómez García, P. (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 18. art. 1.
- Green, A. I. (2008). The Social Organization of Desire: the Sexual Fields Approach. *Sociological Theory*, 26 (1), 25-50. doi: 10.1111/j.1467-9558.2008.00317.x
- Greenberg, D. (1984). The Pleasures of Homosexuality. En P.R. Abramson y S. D. Pinkerton, *Sexual Nature / Sexual Culture* (pp. 223-256). Chicago: The University Chicago Press.
- Guasch, O. (1991). *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.
- Guasch, O. (1993). Para una Sociología de la sexualidad. *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 64, 105-121.
- Guasch, O. (1996). El sexe a l'occident. En X. Roigé (ed.), *Sexualitat, història i antropologia* (pp. 145- 155). Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- Guasch, O. (2002). Prologo. En G. Herdt y B. Koff,. *Gestión familiar de la homosexualidad* (pp.13-17). Barcelona: Bellaterra.
- Guasch, O. (2007[2000]). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.
- Gulik, R. H. (1961). *Sexual Life in Ancient China*. Netherlands: Brill.
- Hahn, P. (1979) *Nos ancêtres les pervers. La vie des homosexuels sous le second empire*. Paris: Olivier Orban
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidades femeninas*. Barcelona: Egales.
- Halkitis, P., Parsons, J. y Wilton, L. (2003). Barebacking Among Gay and Bisexual

- Men in New York City: Explanations for the Emergence of Intentional Unsafe Behavior. *Archives of Sexual Behaviour*, 32 (4), 351-357.
- Hall, E. (1982 [1970]). Proxémica. En G. Bateson, *et al.* (eds.), *La nueva comunicación* (pp. 198-230). Barcelona: Kairos.
- Halperin, D. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Hanson, D. (2011). *Tom of Finland*. Alemania: Taschen.
- Haraway, D. (1995 [1991]). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heaphy, B. (2011). Gay Identities and the Culture of Class. *Sexualities*, 14 (1), 42-62. doi: 10.1177/1363460710390563
- Hennessy, R. M. (2000). *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalismo*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Herd, G. (1992 [1984]). *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid: Fundación Universidad-Empresa
- Herd, G. (1997). *Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*. Boulder: Westview Press.
- Herd, G. y Boxer, A. (2003). Bisexualidad. Hacia una teoría comparativa de las identidades y de la cultura. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural* (pp. 215-230). Madrid: Talasa.
- Herd, G. y Koff, B. (2002). *Gestión familiar de la homosexualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Herek, G. M. (1999). AIDS and Stigma. *American Behavioral Scientist*, 42 (7) 1106-1116. doi: 10.1177/0002764299042007004
- Herek, G. M. y Capitano, J. P. (1999). AIDS Stigma and Sexual Prejudice. *American Behavioral Scientist*, 42 (7) 1130-1147. doi: 10.1177/0002764299042007006

- Khng, R.H. (1998). Tiptoe out of the Closet: the Before and After of the Increasingly Visible Gay Community in Singapore. En G. Sullivan y P.A. Jackson (eds.) *Gay and Lesbian Asia: Culture, Identity, Community* (pp. 81-97), New York: Harrington Park Press.
- Higgs, D. (1999) *Queer Sites: Gay Urban Histories Since 1600*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Hillier, L. y Harrison, L. (2007). Building Realities Less Limited Than Their Own: Young People Practising Same-Sex Attraction on the Internet. *Sexualities*, 10 (1), 82-100. doi: 10.1177/1363460707072956
- Hocquenghem, G. (2009 [1972]). *El deseo homosexual*. Barcelona: Melusina.
- Hollinghurst, A. (2006 [1988]). *La biblioteca de la piscina*. Barcelona: Anagrama.
- Huard, G. (2012). El ojo del poder en los meaderos. Las prácticas homosexuales en los urinarios públicos de París, 1945-1975. *Ayer*, 87 (3), 89-109.
- Hubbard, P. (2001). Sex Zones: Intimacy Citizenship and Public Space. *Sexualities*, 4 (1), 51-71. doi: 10.1177/136346001004001003
- Huber J. D. y Kleinplatz, P.J. (2002). Sexual Orientation Identification of Men who Have Sex with Men in Public Settings in Canada. *Journal of Homosexuality*, 42 (3), 1-20. doi: 10.1300/J082v42n03_01
- Humphreys, L. (1975 [1970]). *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*. Nueva York: Enlarged.
- Humphreys, L. (1999). Tearoom Trade: Impersonal sex in public spaces. En W. Leap (ed.), *Public Sex/Gay Space*. Nueva York: Columbia University Press.
- Isin, E. F., Wood, P. K. (1999). *Citizenship and Identity*. Londres: Sage Publications.
- Jackson, P. y Sullivan, G. (eds.) (1999). *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys; Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*. Nueva York: Harrington Park Press.

- Jenkis, T. (1994). Fieldwork and the perception of every day life. *Man*, 29 (2), 433-455.
- Jimenez de Asua, L. (1929) *Libertad de amar y derecho a morir*. Madrid: Historia Nueva.
- Johnson, P. (2008). Rude Boys: the Homosexual Eroticization of Class. *Sociology*, 42 (1), 65-82. doi: 10.1177/0038038507084825
- Jones, O. (2012). *Chavs: la demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing.
- Juarros, C. (1919). *La Psiquiatría del Médico General*. Madrid: Hermanos Ruiz.
- Kenyatta, J. (1979 [1938]). *Facing Mount Kenya*. Londres: Heinemann.
- Keogh, P., Weatherburn, P. y Hickson, F.C.I (2000). Anonymous Sex Among Homosexually Active Men: Implications for HIV Prevention. *Venereology*, 13 (4), 143-148.
- Kirk, M. y Madsen, H. (1989). *After the Ball : How America Will Conquer its Fear and Hatred of Gays in the 90s*. Nueva York: Plume Books.
- Knopp, L. (1998). Sexuality and Urban Space: Gay Male Identity Politics in the United States, the United Kingdom, and Australia. En R. Fincher y J.M. Jacobs (eds.), *Cities of Difference* (pp. 149-176). Nueva York: Guilford Press.
- Kramer, L. (1983). 1,112 and Counting. *New York Native*, 59, 14-27. Recuperado el 14 de diciembre de 2012 de: <http://www.indymedia.org.uk/en/2003/05/66488.html>
- Kulick, D. (2005). The Sexual Life on Anthropologist: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work. En D. Kulick y M. Willson (eds.) *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropology Fieldwork*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Laqueur, T.W. (2007 [2003]). *Sexo en solitario. Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Lancaster, R. (1994). *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in*

- Nicaragua*. California: University of California Press.
- Larrazabal, I. (2011) *El paciente ocasional. Una historia social del sida*. Barcelona: Península.
- Laumann, E. O., Gagnon, J. H., Michael, R. T.; Michaels, S. (1994). *The Social Organization of Sexuality*. Londres: The University of Chicago Press.
- La Vanguardia (2012, 9 de agosto). "Albiol promete contundencia y presión policial contra el 'cruising' y la prostitución de la playa de la Mora", (Recuperado el 9 de agosto de <http://www.lavanguardia.com/local/20120809/54335822766/albiol-promete-contundencia-cruising-la-mora.html>)
- Leap, W. (ed.) (1999). *Public Sex, Gay Space*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lemebel, P. (2013 [1995]). *La esquina es mi corazón*. Mexico: Planeta.
- Levine, M. P. (1998). *Gay Macho. The Life and Death of Homosexual Clone*. Nueva York: New York University Press.
- Llamas, R. y Vidarte, F. J. (1999), *Homografías*. Madrid: Espasa.
- Lofland, J. y Lofland, L. (1984). *Analyzing Social Settings*, Nueva York: Wadsworth.
- Lofland, L. (1986). *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. Nueva York: Waveland
- Loma Danilova, A. (1987). Aspectos epidemiológicos del SIDA. En R. Usieto (Comp.) *Sida. Un problema de salud pública* (pp.49-139). Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- López Ibor, J. J. (1968). *El libro de la vida sexual*. Barcelona: Danae.
- Lores Masip, F. (2012). *Deseo y peligro: anotaciones antropológicas a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales*. (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Recuperado el 16 de julio de 2012 de: <http://eprints.ucm.es/16241/1/T33961.pdf>

- Lupton, D. (1994). *Moral Threats and Dangerous Desires. AIDS in the News Media*. Londres: Taylor and Francis.
- Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Júcar.
- Malinowski, B. (1971 [1932]). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*. Madrid: Morata.
- Mallada, Lucas (1969 [1890]). *Los males de la patria y futura revolución española*. Madrid. Alianza.
- Maradona Hidalgo, J. A. (2009). *Tuberculosis. Historia de su conocimiento*. Oviedo. Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- Marañón, G. (1930 [1929]). *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: Morata.
- Marco Furrasola, Ángeles (2001). *Una antropología del silencio. Un estudio sobre le silencio en la actividad humana*. Barcelona: PPU.
- Markowitz, F. (2003) Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Martínez Valverde, Jose (1899). *Guía del Diagnóstico de las Enfermedades Mentales*. Barcelona: Hijos de Espasa Editores.
- Mata, Pedro (1846). *Tratado de medicina y cirugía legal*. Madrid: Imprenta de Suárez.
- Mauss, M. (1991 [1950]). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral
- Mauss, M. (2006) *Manual de Etnografía*. Buenos Aires y México: Fondo de cultura económica.
- Max-Bembo (1912). *La mala vida en Barcelona. Anormalidad, miseria y Vicio*. Barcelona: Maucci.

- Mead, M. (1993 [1939]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta.
- Mead, M. (2006 [1935]). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Mejia, N. (2006). *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Mendicutti, E. (1982). *Una mala noche la tiene cualquiera*. Barcelona: Tusquest.
- Mérida, R. (2012). Las ramblas queer de Nazario. En M.T. Veras Rojas (ed.), *Nuevas subjetividades, sexualidades literarias*. Madrid y Barcelona: Egales.
- Mira, A. (2007[2004]). *De Sodoma a Chueca: Historia cultural de la homosexualidad en España 1914-1990*. Madrid y Barcelona: Egales.
- Moner Korflür, C., Royo Vela, M. y Ruíz Molina, M. E. (2006). El mercado turístico homosexual. Un estudio para Cataluña. *Estudios Turísticos*, 167, 103-129.
- Monferrer, J (2003). La construcción de la protesta en el movimiento gay español: la Ley de Peligrosidad Social (1970) como factor precipitante de la acción colectiva. *Reis: Revista española de investigaciones sociológica*, 102, 171-204
- Moore, O. (1992) *Un asunto de vida y sexo*. Barcelona: Tiempos Modernos
- Mosse, G. (2001[1996]). *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*. Madrid: Talasa.
- Nanda, S. (1990). *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.
- Nanda, S. (2003). Hijra y Sadhin, ni hombres ni mujeres en la India. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Newton, E. (1979 [1972]). *Mother Camp. Female Impersonatos in America*. Chicago y Londres: The Chicago University Press.
- Newton, E. (1993). My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8 (1), 3-23. doi: 10.1525/can.1993.8.1.02a00010

- Nieto, J.A. (1989). *Cultura y sociedad en las practicas sexuales*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.
- Nieto, J.A. (1993). *Sexualidad y deseo*. Madrid: Siglo XXI.
- Nieto, J.A. (2003). Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad. En J.A. Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.
- Nieves, J.M. (1985, 10 de agosto). El síndrome puede extenderse a la población normal y provocar una catástrofe. ABC, p.25 (Recuperado el 10 de agosto de <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1985/08/10/025.html>)
- Nin Frias, A. (1932). *Homosexualismo creador*. Barcelona: Morata.
- Norton, R. (1997). *My Dear Boy: Gay Love Letters Through the Centuries*. San Francisco: Gay Sunshine Press.
- Novoa Santos, R. (1930). *Manual de Patología General Vol. II*. Santiago de Compostela: Tipografía "El eco de Santiago".
- ONUSIDA (2011). *AIDS info*. Recuperado el 12 de diciembre de 2012 de: [<http://www.unaids.org/es/dataanalysis/datatools/aidsinfo/>]
- Orton, J. (2010 [1986]) *Diarios*. España: Cabaret Voltaire.
- Pardo, J.L. (junio, 2011) *Un secreto a voces: Aporías, equívocos y falacias alrededor de las relaciones entre lo íntimo y lo público*. CCCB: Barcelona.
- Parker, R. y Aggleton, P. (2003). HIV and AIDS-related Stigma and Discrimination: a Conceptual Framework and Implications for Action. *Social Science and Medicine*, 57 (1), 13-24
- Peixoto Caldas, J. M. (2010). Usos y apropiación queer del espacio urbano: El caso GayEixample en Barcelona y Chueca en Madrid. *XI Coloquio Internacional de Geocrítica*. Buenos Aires.

- Perez Declercq, Ana (2012). *Cuerpos fuera de lugar. Una aproximación etnográfica a la salud reproductiva y sexual en los barrios periféricos de la ciudad de Salta. Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. Rosario, Argentina.
- Pichardo Galan, J.I. (2009a). *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos familiares*. Barcelona: Bellaterra.
- Pichardo Galan, J.I. (2009b). (Homo)sexualidad y familia: cambios y continuidades al inicio del tercer milenio. *Política y sociedad*, 46 (1-2), 143-160.
- Piot, P. y Carael, M. (2008). *La epidemia del sida y la globalización de los riesgos*. Madrid: Catarata.
- Platero, R. L. (2012). Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. En R. L. Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra
- Platero Méndez, R. (2008). *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*. Madrid: Talasa.
- Platón (1996). *El banquete*. Barcelona: Icaria.
- Plummer, K. (1991). La diversidad sexual: una perspectiva sociológica. En J.A. Nieto, (comp.), *La sexualidad en la sociedad contemporánea: lecturas antropológicas* (pp.151- 193). Madrid: FUE. 151-193
- Pollak, M. (1987 [1982]). La homosexualidad masculina o: ¿la felicidad en el gueto?. En P. Aries; Bénjin, A.; Foucault, M. et.al. (eds.), *Sexualidades occidentales*. Barcelona: Paidós.
- Ponte, M.R. (1974). *Live in a Parking Lot: an Ethnography of a Homosexual Drive-in*. En J. Jacobs (ed.), *Deviance: field studies and self-disclosures*. California: National Press Book.
- Pombo, A. (1977) *Relatos sobre la falta de sustancia*. Barcelona: La Gaya ciencia
- Por qué (1973a). Semanario Por qué, 4 de julio de 1973, número 667

Por qué (1973b) Semanario Por qué 21 de marzo de 1973, número 652

Preciado, B. (s.f.). Basura y género. Masculino/Femenino. *Hartza*. Recuperado el 10 de agosto de 2012 de: <http://www.hartza.com/basura.html>

Press, W. (2007). Press: The Sad Legacy of Jerry Falwell. *The milford daily news*, 18 de mayo de 2007. Recuperado el 16 de diciembre de 2012 de: <http://www.milforddailynews.com/opinion/x1987843539>

Probyn, E. (1993). *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.

Rappaport, R.A. (2001 [1999]). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

Reddy, G. (2009 [2006]). The bonds of love. Companionate marriage and the desire for intimacy among hijras in Hyderabad, India. En J.S. Hirsch y H. Wardlow (eds.). *Modern loves. The Anthropology of romantic courtship and companionate marriage* (pp. 174-192). Estados Unidos: The University of Michigan Press

Reece, M. y Dodge, B. (2004). Exploring the physical, mental and social well-being of Gay and Bisexual Men who Cruise for Sex on a College Campus. *Journal of Homosexuality*, 46 (1) 111-136. doi: 10.1300/J082v46n01_03

Renata, A. (2004 [1933]). *Las "locas" de postín. A Sodoma en tren botijo*. Madrid: Odisea.

Richardson, D. (1992). Constructing Lesbian Sexualities. En K. Plummer (ed.), *Modern Homosexualities Fragments of Lesbian and Gay Experience* (pp. 187-199). Londres y Nueva York: Routledge

Ríos, E. *et al.*, (2009). Conocimiento sobre el VIH y las infecciones de transmisión sexual en inmigrantes latinoamericanos y magrebíes en Cataluña. *Gaceta Sanitaria*, 23 (6), 533-538. doi: 10.1016/j.gaceta.2008.09.010

Roca i Girona, J. (2003). Ni niños sin sexo, ni sexo sin niños: el modelo sexual hegemónico católico en versión española. En O. Guasch y O. Viñuales (eds.), *Sexualidades. Diversidad y control social* (pp. 149 – 171). Barcelona: Bellaterra.

- Roca i Girona, J. (2012). Un tipo (no tan) normal. Masculinidades en/de tránsito. En O. Guasch (ed.), *Vidas de hombre(s)* (pp. 67 - 84). Barcelona: Bellaterra.
- Rodríguez-Solís, E. (1891). *Historia de la prostitución en España y América*. Madrid. Imprenta de Fernando Cao y Domingo del Val.
- Roig, A. (1977). *Todos los parques no son un paraíso*. Barcelona: Planeta.
- Ross, M.W., Tikkanen, R. y Mansson, S. (2000). Differences Between Internet Samples and Conventional Samples of Men who Have Sex with Men: Implications for Research and HIV Interventions. *Social Science and Medicine*, 51 (5), 749-758. doi: 10.1016/S0277-9536(99)00493-1,
- Rotello, G. (1997). *Sexual Ecology: AIDS and the Destiny of Gay Men*. Nueva York: Dutton.
- Rubin, G. (1986 [1975]). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, vol. VIII nº 30
- Rubin, G. (1989 [1984]). Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. S. Vance (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113- 190). Madrid: Talasa.
- Sabater Tomás, Antonio (1961) *Gamberros, Homosexuales, Vagos y Maleantes*. Barcelona: Hispano Europea.
- Sabuco i Cantó, A. y Valcuende del Rio, J.M. (2003). La “homosexualidad” como representación hiperbólica de la masculinidad. En J.M. Valcuende del Rio y J. Blanco López (eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Talasa: Madrid.
- Sáez, F. (2012). En la cuerda floja. En O. Guasch (ed.), *Vidas de hombre(s)* (pp. 85-103). Barcelona: Bellaterra.
- Sáez, J. y Carrascosa, S. (2010). *Por el culo. Políticas anales*. Madrid y Barcelona: Egales.
- Salazar, C. (2005). *Anthropology and Sexual Morality. A Theoretical Investigation*.

Nueva York y Oxford: Berghahn books

Sassen, S.(1999 [1991]). *La ciudad global*. Nueva York, Londres, Tokio. Buenos Aires: Eudeba.

Schacht, S.P. (Ed.) (2004) [edición especial] *International Journal of Sociology and social policy*, 24 (3-4-5)

Schneider, D.M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Estados Unidos de América: The University of Michigan Press.

Sedwick, E. K. (1998 [1990]). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

Segalen, M. (2005 [1998]). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.

Sennett, R. (2002 [1994]). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

Sennett, R. (2011 [1977]). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.

Sergent, B. (1986[1984]). *La homosexualidad en la mitología griega*. Barcelona: Alta Fulla.

Servon, L. (2002). *Bridging the Digital Divide. Technology, Community and Public Policy*. Malden: Blackwell.

Sibalis, M. (1999). Paris. En D. Higg (ed.), *Queer sites* (pp. 10-37). Londres y Nueva York: Routledge.

Sibalis, M. (2004). Urban Space and Homosexuality: The Example of the Marais, Paris “gay ghetto. *Urban studies*, 41 (9), 1739-1758. doi: 10.1080/0042098042000243138

Signorile, M (1997). *Life Outside: The Signorile Report on Gay Men: Sex, Drugs, Muscles, and the Passages of Life*. Nueva York: Harper-collins.

Simmel, G. (2010 [1908]). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur

- Skeggs, B. (2004). *Class, Self, Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Soley-Beltrán, Patricia (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.
- Sonenschein, D. (1966). Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry. *Anthropological Quarterly*, 39 (2) 73-82.
- Sontag, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Madrid: Taurus.
- Soriano Gil, M. (1978). *Homosexualidad y represión. Iniciación al estudio de la homofilia*. Madrid: Zero.
- Sosa Machín, M.A. (2006). *Viaje al centro de la Infamia*. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart.
- Sperber, D. (1978). *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción cultural.
- Stolke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, 14, 25-60
- Stryker, S. y Buskirk, J.V. (1996) *Gay by the Bay: A History of Queer Culture in the San Francisco Bay Area*. San Francisco: Chronicle Books.
- Suárez Casañ, V. (1893) *Conocimientos para la vida privada. La pederastia*. Barcelona: Maurici.
- Tardieu, A. (1882 [1857]). *Estudio médico-legal sobre los delitos contra la honestidad*. Barcelona: La Popular.
- Tattelman, I. (1999). Speaking to the Gay Bathhouse: Communicating in Sexually Charged Spaces. En W. Leap (ed.), *Public Sex. Public Space* (pp. 71-94). Nueva York: Columbia University Press.
- Taylor, Y. (2011). Sexualities and Class. *Sexualities*, 14 (1) pp. 3-11. doi: 10.1177/1363460710390559
- Terrasa Mateo, J (2008). La legislación represiva. En J. Ugarte (ed.) *Una*

- discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición.* Madrid y Barcelona: Egales.
- Tewksbury, R. (1996). Cruising for Sex in Public Places: The Structure and Language of Men's Hidden, Erotic Worlds. *Deviant Behavior*, 17, (1) 1–19. doi: 10.1080/01639625.1996.9968012
- Tewksbury, R. (2008). Finding Erotic Oases: Locating the Sites of Men's Same-Sex Anonymous Sexual Encounters. *Journal of Homosexuality*, 55 (1), 1-19. doi: 10.1080/00918360802129253
- Tiefer, L. (1996 [1995]). *El sexo no es un acto natural y otros ensayos.* Madrid: Talasa.
- Tierno Galván, E. (1971) *Escritos (1950-1960).* Madrid: Tecnos.
- Treichler, P. (1993 [1988]). AIDS, Homophobia and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification. En D. Crimp (ed.) *AIDS Cultural Analysis, Cultural Activism* (pp. 31-70). Massachussets: MIT Press.
- Troiden, R. (1974). Homosexual Encounters in a Highway Rest Stop. En E. Goode y Erich y R. Troiden (eds.), *Sexual Deviance and Sexual Deviants.* Nueva York: William Morrow & company.
- Turner, V. (2005 [1980]). *La selva de los símbolos.* Madrid: Siglo XXI.
- Urgate, J. (2008). *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición.* Barcelona: Egales.
- Usieto, R. (1987). Las alternativas sociales en el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida. En R. Usieto (Comp.) *Sida. Un problema de salud pública* (pp. 317-380). Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Valcuende del Río, J.M. (2006). De la heterosexualidad a la ciudadanía. *AIBR. Revista de antropología Iberoamericana*, 1 (1), 125-142
- Vallejo Nágera, A. (1937). *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza.* Burgos: Editorial Española.

- Vallejo Nágera, A. (1940). *Tratamiento de las enfermedades mentales*. Valladolid: Librería Santaren.
- Vance, C.S. (2005). Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment. En J. Robertson (ed.), *Same-Sex Cultures and Sexualities and Anthropological Reader*. Malden: Blackwell
- Van Maanen, John (1988). *Tales of the field. On writing ethnography*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Vartabedian, J. (2012). *Geografía travestí: cuerpos, sexualidades y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro – Barcelona)*. (Tesis Doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona. Recuperada el 23 de julio de 2012 de: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/95889/JVC_TESIS.pdf?sequence=1
- Vázquez García, F. y Moreno Mengíbar, A. (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*. Madrid: Akal.
- Vázquez García, F. y Cleminson, R. (2010 [1997]). *Los invisibles. Una historia de homosexualidad masculina en España 1850-1939*. Granada: Comares.
- Vendrell, J. (1999). *Pasiones Ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales*. Barcelona: Ariel.
- Vidarte, P. (2005). El banquete univeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer. En D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte (eds.) *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid y Barcelona: Egales.
- Vidarte, P. (2007). *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid y Barcelona: Egales.
- Vigouroux, A y Juquelier, P. (1906). *El contagio mental*. Madrid: Editor Daniel Jorro.
- Villaamil Pérez, F. (2004). *Transformación de la identidad gay en España*. Madrid: Catarata.
- Villaamil Pérez, F. y Jociles Rubio M.I. (2008). Diferencias y desigualdades entre los HSH usuarios de locales comerciales de encuentro sexual: algunas

- contribuciones a las estrategias comunitarias de prevención del VIH. *Etnográfica*, 12 (2), 185-321.
- Villaamil Pérez, F. Jociles Rubio, M.I. (2011). Risk and community: The impact of HIV among gay in Madrid. The case of sex clubs. *Sexualities*, 14 (5), 580-596. doi: 10.1177/1363460711415334
- Viñuales, O. (2006). *Identidades lesbianas: discursos y prácticas*. Barcelona: Bellaterra.
- Wacquant, Loïc (2009). The Body, the Ghetto and the Penal State. *Qualitative Sociology*, 32, 101-129
- Wade, P. (1993). Sexuality and Masculinity in Fieldwork Among Colombian Blacks. En D. Bell, P. Caplan y Karim (eds.) *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography* (pp. 199-214). Londres y Nueva York: Routledge.
- Watney, S. (1993 [1988]). The Spectacle of AIDS. En D. Crimp (ed.), *AIDS Cultural Analysis, Cultural Activism* (pp. 71-86). Massachussets: MIT Press.
- Weeks, J. (1993 [1985]). *El malestar de la sexualidad*. Madrid: Talasa.
- Weingberg, M y Williams, C.J. (1975). Gay Bath and the Social Organization of Impersonal Sex. *Social Problems*, 23 (2), 124-136. doi: 10.2307/799651
- Wenger, E. (1998). *Communities of Practice : Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wengle, J.L. (1988). *Ethnographers in the Field. The Psychology of Research*. Alabama: The University of Alabama Press.
- Weston, K. (1993). Lesbian/gay Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 22: 339-367. doi:10.1146/annurev.an.22.100193.002011
- Weston, K. (2003 [1997]). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.
- Weston, Kath (2011). The Bubble, the Burn and the Simmer: Locatting Sexuality in

Social Science. En A.P. Lyons y H.D. Lyons (eds.). *Sexualities in Anthropology. A Reader* (pp. 7-25). Reino Unido: Wiley-Blackwell.

White, E. (2001). *The Flâneur*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Whitehead, T.L. (1986). Breakdown, Resolution, Coherence: the Fieldwork Experiences of a Big, Brown, Pretty-Talking Man in West Indian Community. En T. L. Whitehead y M.E. Conaway, Mary Ellen (eds.) *Self, Sex and Gender in Cross-cultural Fieldwork* (pp.213-239). Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Whittle, S. (ed.) (1994). *The Margins of the City: Gay Men's Urban Lives*. Aldershot: Arena.

Wilde, O. (2007 [1980]). *El retrato de Dorian Gray*. Barcelona: Debolsillo.

Williams, W.L. (1992). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon.

Wittig, M. (2006 [1992]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid y Barcelona: Egales.

Woods, G. (2001 [1998]). *Historia de la literatura gay*. Madrid: Akal.

Wotherspoon, G. (1991). *City of the Plain: History of Gay Sub-culture*. Sydney: Hale y Iremonge

Zamostny, J. (2009). ¡Todos a Bordo!: Viajes al tercer sexo madrileño en a Sodoma en tren botijo de Álvaro Retana. *Divergencias. Revista de Estudios lingüísticos y literarios*, 7 (1), 55-60.

Filmografía

Bellot, E. (Productor) y Olea, P. (Dirección). (1978). *Un hombre llamado Flor de Otoño*. España.

Fernández-Cid, J. (Productor) y Aranda, V. (Director). (1977). *Cambio de sexo*.

España

Forn, J.M. (Productor) y Pons, Ventura (Director). (1978). *Ocaña, retrato intermitente*. España.

Frade, J (Productor) y Fernández, T. (Director). (1970). *No desearás a tu vecino del quinto*. España

Guarido, O. (Productor) y Iglesia, E. de la (Director). (1977). *Los placeres ocultos*. España.

Jung, C., Ménager, C., Yuan, Z. Y Tsao, W. (Productores) y Yuan, Z. (Director). (1996). *East Palace, West Palace*. China.

Orengo, C., Pérez Giner, J.A. (Productores) y Iglesia, E. de la (Director). (1978). *El Diputado*. España.

Ripplloh, F. (Director). (1981). *Taxi Zum Klo*. Alemania.

Weintraud, J. (Productor) y Friedkin, W. (Director). (1980) *Cruising*. Estados Unidos de América.

Artes Escénicas

Azpilicueta, J. (Director). (1975) *Los chicos de la banda*. [Escrita por Mart Crowley]. Madrid.

Webgrafía

- www.cruisingforsex.com [Visitada el 20 de marzo de 2013]
- www.geografiasdelmorno.net [Visitada el 28 de marzo de 2013]
- www.ladoturbio.com [Visitada el 28 de marzo de 2013]
- Foro de internet a cerca de la práctica del cruising
www.dosmanzanas.com/2012/08/el-alcalde-de-badalona-xavier-garcia-albiol-

[llama-viciosos-a-los-practicantes-de-cruising-y-anuncia-medidas-policiales.html](#) [Visitada el 12 de agosto de 2013]

ANEXOS

Anexo I: Recomendaciones para las zonas de cruising de Gaylespol (Asociación de policías Gays y Lesbianas)

Ligando al aire libre con seguridad.

Aunque hayas estado muchas veces en estos espacios y pueda parecer que se domina la situación y el pensamiento de “a mi no me pasa”, no se puede bajar la guardia nunca. Cada día puede tener elementos de riesgo nuevos que puedes desconocer. Hay que pensar las cosas dos veces antes de hacerlas, después no hay marcha atrás.

- Comenta las experiencias con otros amigos que también sean usuarios. Si es tu primera visita, ve acompañado de alguien de confianza que te pueda guiar.
- No te precipites. Haz una primera vuelta, detecta posibles peligros y busca un lugar seguro para mantener sexo con quién se pueda encontrar. El lugar que escojas ha de tener una salida rápida en caso de padecer un ataque o acto delictivo. Evita cuevas, barrancos, y espacios donde puede que no te oigan en caso de pedir ayuda. Si antes de estar en una zona de noche, ya la has conocido de día, te ayudará a hacerte una idea mejor y controlar mejor los espacios.
- Recuerda que los transportes públicos tienen horarios limitados, así que se debe tener cuidado con el horario en caso de ligar en zonas apartadas.
- Si has bebido no vayas al lugar con coche. Si eres sorprendido, tu vehículo será inmovilizado, tendrás una denuncia y se te retirará el carnet de conducir un mínimo de 3 meses, a parte del descuento de puntos.
- Habla con la gente usuaria. Si frecuentas estos sitios, te pueden servir de ayuda en caso de sufrir un problema.
- Respeta las normas que tienen en tiendas o establecimientos comerciales y no te enfrentes con el personal de seguridad. Si te sientes maltratado en la actuación, puedes denunciarlo.
- Siempre estar atento a las alertas que se hagan por parte de las autoridades, Asociación de Policías Gays u otras entidades del colectivo homosexual.
- Si la zona que utilizas comienza a ser visitada por la prensa o es objeto de

polémica, evítala durante un tiempo.

- Si estás bebido o has consumido drogas de cualquier tipo, eso te puede afectar en tus capacidades, limitarte la reacción en situación de peligro o sencillamente inhibirte en la protección necesaria y facilitar componentes sexuales de riesgo. Si no estás sereno, no vayas.
- Recuerda que la Ley Orgánica 1/1992 de Seguridad Ciudadana faculta a los agentes de Policía la posibilidad de realizar “cacheos” preventivos. Es mejor ser educados con los agentes, de la misma forma que ellos deben serlo contigo. Tienes la obligación de ir documentado y facilitarla cuando se te pida. Si te encuentran sustancias estupefacientes, aunque sea para consumo propio, se levantará un acta con la descripción de la sustancia, peso y características. El acta supone un expediente sancionador administrativo, que cuando acabe supondrá una multa superior a 500 euros.
- No llames la atención de forma innecesaria, evita enseñar y usar el móvil.
- No hace falta llevar dinero para estar en la zona, como tampoco es necesario las tarjetas de crédito, ni relojes ostentosos, joyas, etc.
- El teléfono, cartera y las llaves estarán mejor en un bolsillo interior de la chaqueta, y no en los pantalones.
- Es recomendable no ir escuchando música con auriculares, ya que no te dejarían oír posibles peligros. Como también es un atractivo para los delincuentes.
- Si tu instinto te dice que algo pasa, y no te sientes cómodo, márchate del lugar, los instintos en estos casos suelen ser ciertos.
- Aunque te parezca que un lugar aislado pueda ser más seguro, evítalo. Estarás más seguro si hay más personas que estén ligando.

Delincuencia en las zonas de cruising

Aunque no se puede considerar una tónica constante, en las zonas de libre intercambio sexual se producen un número significativo de hurtos, robos con intimidación, agresiones, y en algún caso excepcional, homicidios. Excepto el último caso, la mayoría de los otros no trascienden ya que no son denunciados para evitar

manifestar a la Policía dónde ha pasado. Esto crea una sensación de impunidad a los delincuentes, y hacen más difícil la erradicación de estos comportamientos.

- En algunas ocasiones, grupos de personas con especial odio a los gays y lesbianas han frecuentado estos lugares con la voluntad de intimidar y agredir a homosexuales. Si te encuentras con esto, llama inmediatamente al 112 y sal del lugar alertando a los que veas en peligro.
- Si alguien te ataca, grita claramente “**Policía, Policía**”.

HACE FALTA DENUNCIAR LOS HECHOS QUE OCURRAN, SINO LOS ACTOS DELICTIVOS PERSISTIRAN DIA A DIA.

- Si tienes cualquier duda, puedes contactar con la Asociación de Policías Gays: admin@gaylespol.es
- Si eres testigo de un delito en el lugar, deberías comunicarlo a la comisaría más cercana.

Respeto a los demás ciudadanos

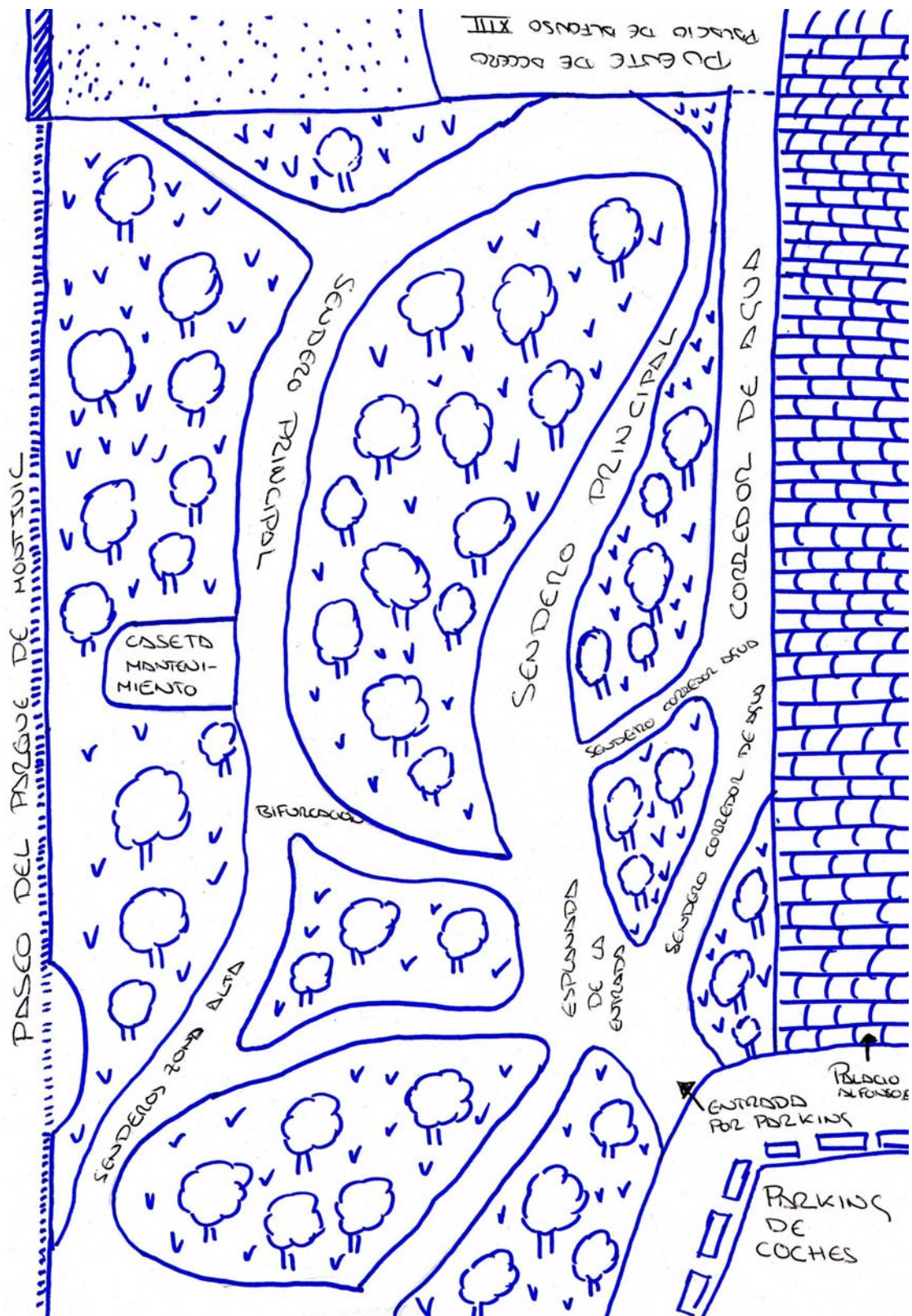
El bosque, parque o espacio que uses para esta actividad es de todos. No hagas nada que pueda dar motivos al vecindario para quejarse. Es exigible discreción. Si persisten las quejas en una zona concreta por la falta de discreción será necesaria la intervención policial y esto hará que a la larga la zona no pueda usarse, perdiendo todos.

El comportamiento indiscreto puede comportar indignación, lógicamente. Además puede agravar conflictos pre-existentes en relación a estas zonas.

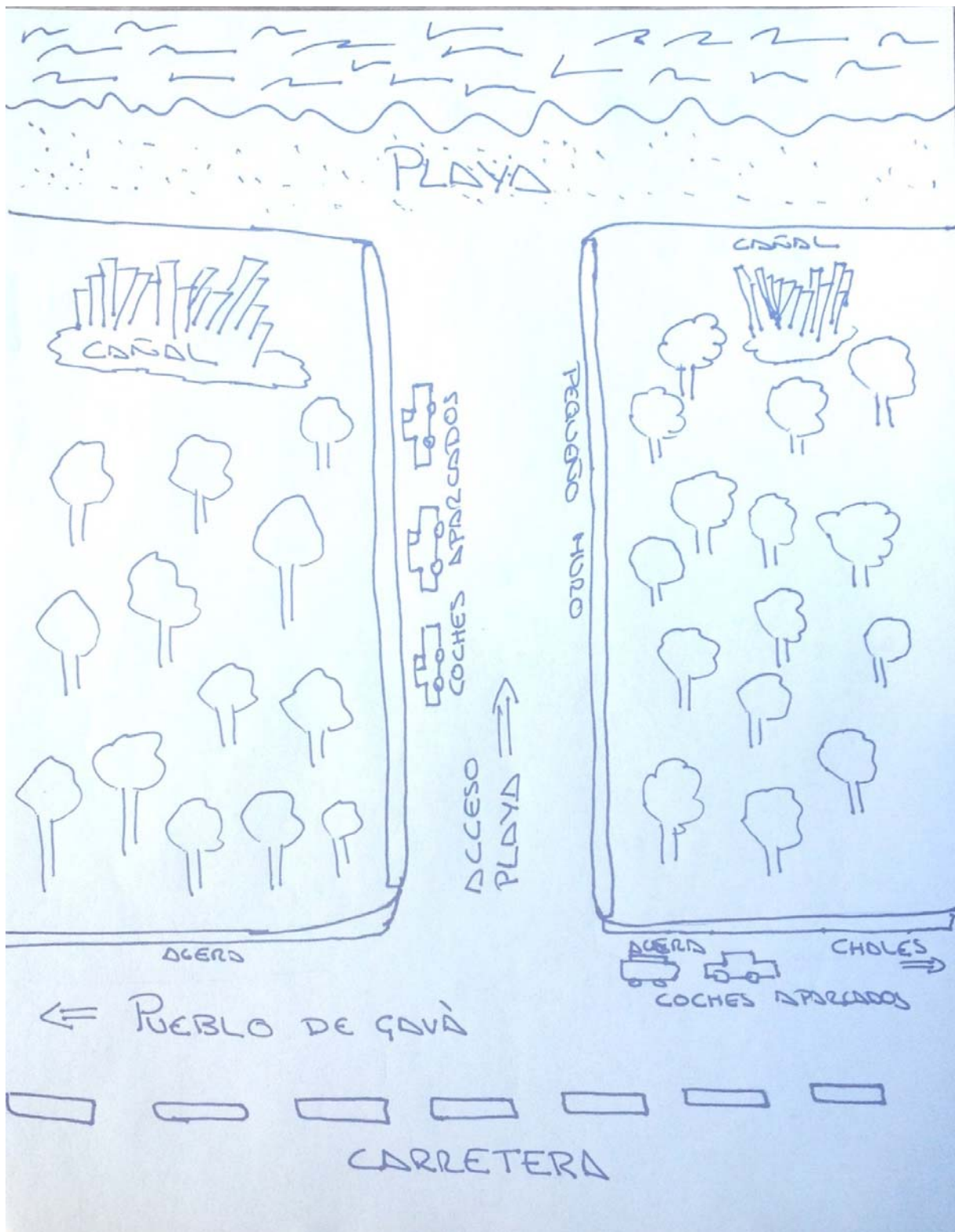
Antes de iniciar nada, y especialmente de día, asegúrate que no haya nadie a quién puedas molestar.

Deja el lugar limpio. Muchas quejas se reciben por dejar pañuelos de papel y condones usados en el lugar.

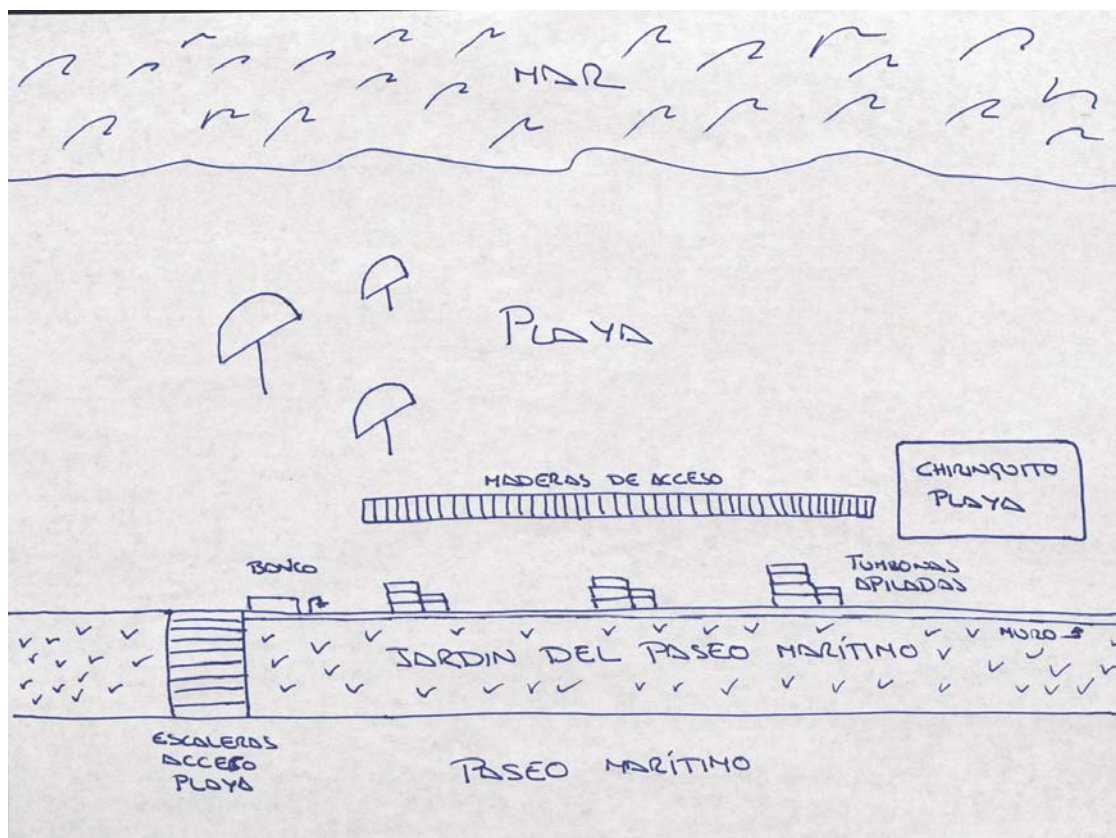
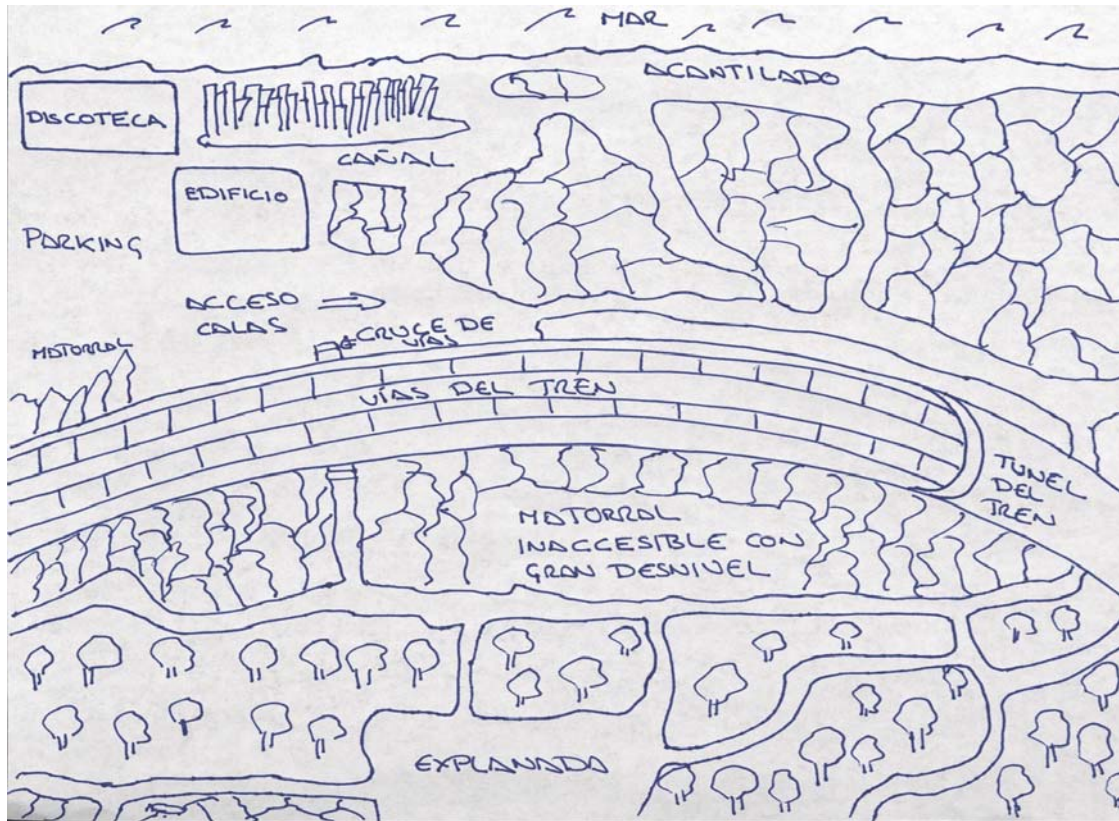
Anexo II: Mapa de una zona de cruising del parque de Montjuïc



Anexo III: Mapa de la zona de cruising de Gavà



Anexo IV: Mapas de zona de cruising de Sitges (bosque y playa)



Anexo V: Imágenes de las zonas de cruising



Imagen 1: Entrada a la zona de cruising de Montjuic por el parking. Zona de espera.

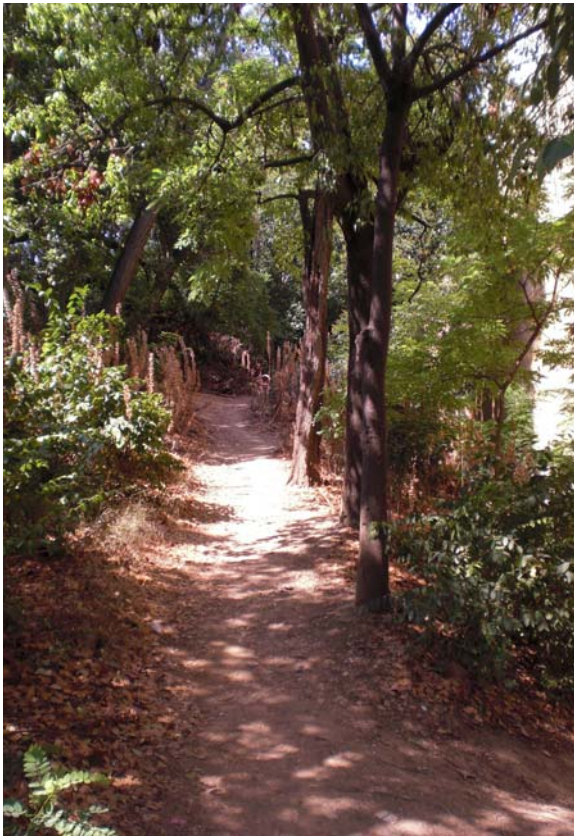


Imagen 2: Principio del sendero principal

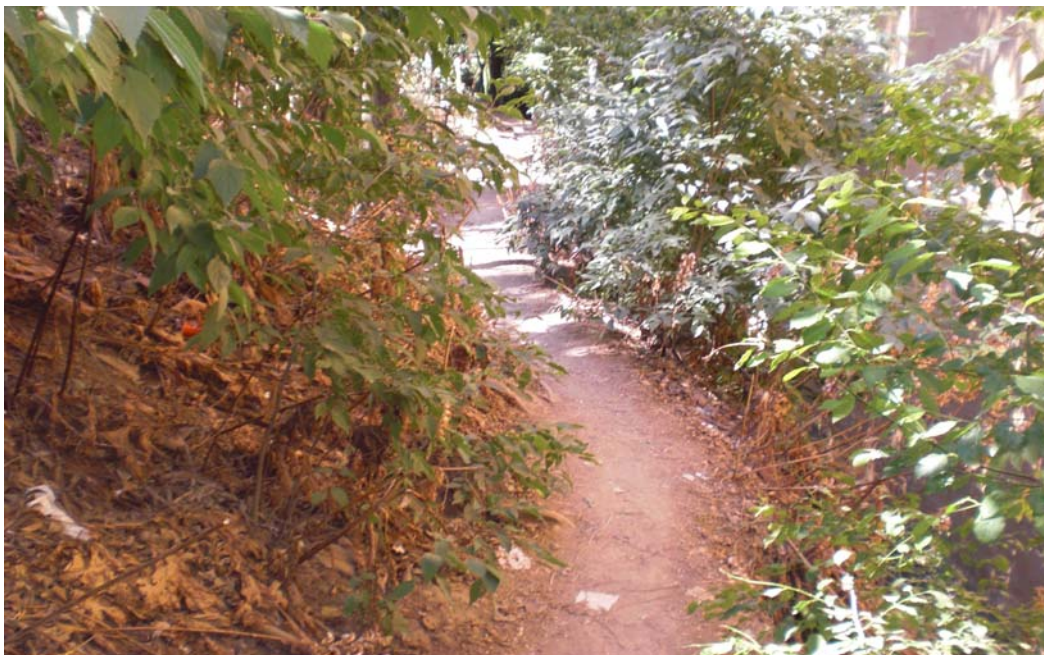


Imagen 3: Sendero principal al pasar al lado del corredor de agua.



Imagen 4: Puente del palacio de Alfonso XIII



Imagen 5: Caseta del parque.



Imagen 6: Bifurcación de la parte alta.



Imagen 7: Entrada al corredor de agua.

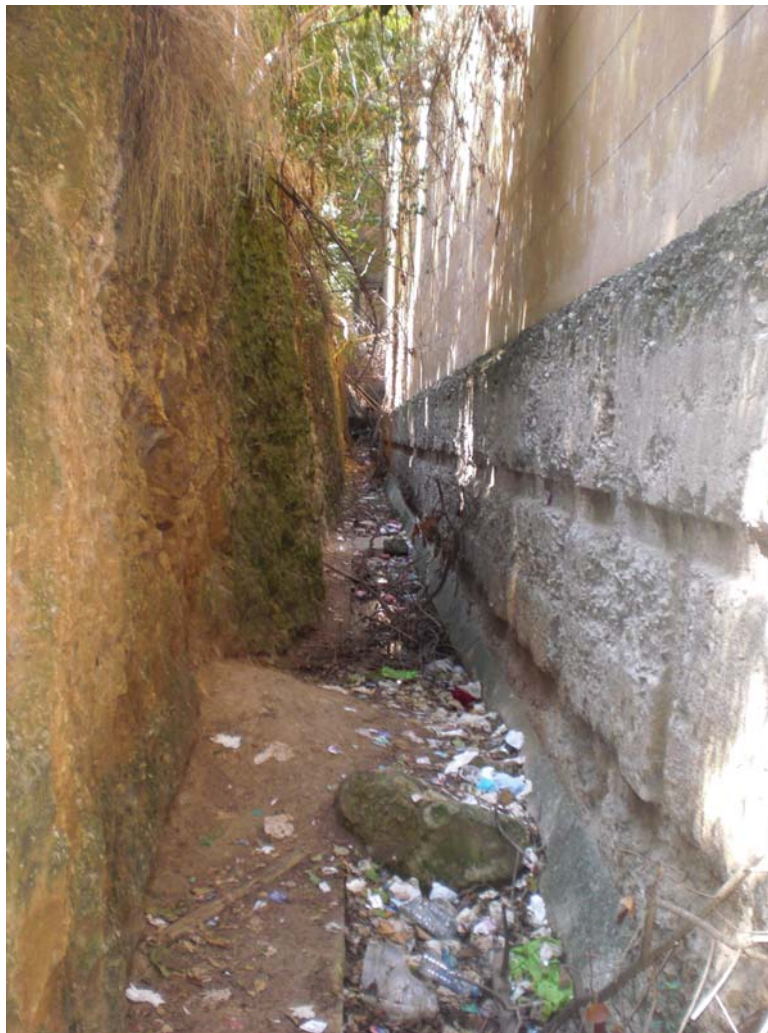


Imagen 8: Corredor de agua.

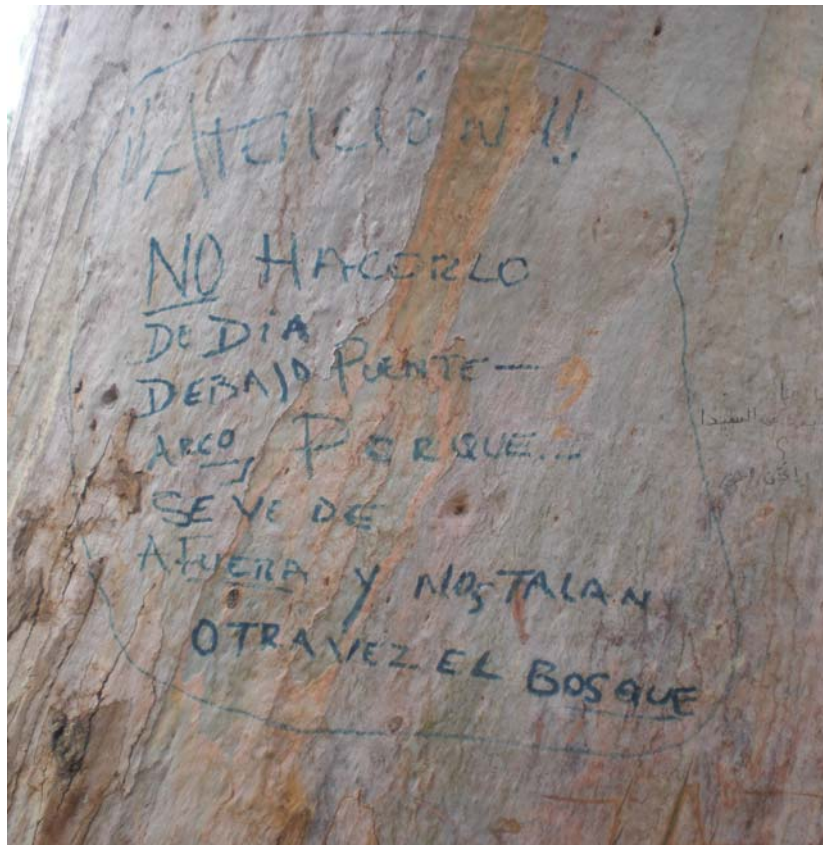


Imagen 9: Nota escrita en un árbol por un usuario: “No hacerlo de día debajo puente-arco, porque ... se ve de afuera y nos talan otra vez el bosque”



Imagen 10: Vista de la zona de cruising desde el paseo de parque de Montjuïc



Imagen 11: Camino de acceso a Zona de cruising de Gavà Mar.



Imagen 12: Bosque de la zona de cruising de Gavà Mar.



Imagen 13: Muro de la zona de cruising de Sitges playa



Imagen 14: Muro y tumbonas de zona de cruising de Sitges playa

