



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO DE AUTONOMÍA SEXUAL.
El *bareback* como dispositivo de producción de subjetividades disidentes
frente a la institucionalización del sexo marica.**

Tesis presentada por

Lic. Héctor Miguel Corral Estrada

para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México

2016

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

Dr. salvador Cruz Sierra.

Aprobada por el Jurado Examinador.

1. _____

2. _____

3. _____

Agradecimientos

En primer lugar, dedico esta investigación a lxs maricas con sus cuerpos abyectos, problemáticos y positivos; con sus pensares críticos, liberadores e insumisos; con sus afectos visibles, descarrilados y transgresores. Ellxs, que nos muestran que otras formas de ser, sentir y relacionarse son posibles. A quienes ponen el cuerpo y a los que en su vida cotidiana se las arreglan para seguir viviendo pese a la discriminación y violencia estructural que atravesamos diariamente. De manera especial, agradezco a quienes voluntariamente decidieron participar en esta investigación, compartiéndome un pedacito de su historia de vida.

Agradezco también al Dr. Salvador Cruz Sierra, mi director de tesis, por acompañarme, guiarme y ayudarme a imaginar y construir este proyecto. Por confiar en mí y en mi trabajo. Por tratarme dignamente y con tanto respeto. Agradezco a la Dra. Sayak Valencia por su retroalimentación y por ser tan humana. Gracias al Dr. Rodrigo Parrini por leer mi trabajo y por sus valiosos comentarios. Me siento verdaderamente honrado de haber recibido su orientación.

Agradezco a mis hermanxs Diana, Bebo y Lili, y también a mi mamá, por la paciencia, por estar al pendiente y no permitir que el miedo me derrumbe.

Dedico este trabajo a Lili, Lisa, Rosana, Iza, Maripaz, Jenny, Pablo, Victoria, Diego, ¡esta tesis es de todxs nosotrxs, es nuestra revancha!

Gracias a Pupilo, Geo, Diana, Sergio, Ivancito, Wong, Faride, Kika, Marty, Oly, Ninel, Raúl, Becka, Cham, Juani, Beli, Lorenia y Ana por el amor y la compañía durante este proceso. Gracias a mi Garibitch por ayudarme a creer que lo que hago vale la pena. ¡Lxs quiero con todo mi corazón! Gracias a Alexis, Torben, Rudiger y Xenofon por recibirme en Alemania y ayudarme a mantenerme de pie en los momentos más difíciles. *Vielen Dank!*

Gracias a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), y a la Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología (CONACTYT) por darme la oportunidad de realizar este proyecto.

RESUMEN

A través de esta investigación proponemos el abordaje desde los Estudios Culturales de la práctica sexual denominada *bareback* (sexo sin condón). Se conoce como *bareback* a las relaciones sexuales anales donde de manera intencionada no se utiliza protección, entre hombres que tienen sexo con otros hombres, y en las cuales se reconoce la posibilidad de la transmisión del VIH u otras infecciones de transmisión sexual. Siendo la sexualidad un dispositivo de control que se ejerce sobre los cuerpos y las subjetividades (Foucault, 1977), es necesario hacer una aproximación crítica sobre la cuestión, a partir de la intersección sexo-género-poder. En este sentido, el propósito de este estudio será comprender en qué medida la práctica (*contra*)sexual (Preciado, 2002) del *bareback* supone un desplazamiento frente a los dispositivos de disciplinamiento sexual que impone el sistema heteronormativo vigente y posibilita la emergencia de un proyecto de autonomía entre quienes lo practican, sin proponer la anulación total de lo histórico-social como campo de creación del imaginario radical, sino como instauración de otro tipo de relación entre el discurso de la sociedad instituida y el del sujeto como agente parte de una colectividad (Castoriadis, 2013). Partiendo de un enfoque cualitativo (Strauss y Cobin, 1998) de historia de vida (Mellimaci y Béliveau, 2006; Bertaux, 1997), se recurrirá a la observación de campo y el análisis de las narrativas de un grupo de hombres maricas de la Ciudad de México para aproximarnos a este fenómeno social. Adoptar esta perspectiva será útil para entender este complejo fenómeno en sus dimensiones social, cultural y política y cuestionar el entramado de relaciones de poder en el que se lleva a cabo.

Con este estudio se pretende ofrecer una perspectiva alternativa a la de las investigaciones sobre el *bareback* en México, que generalmente son realizadas desde el ámbito de la salud pública y la epidemiología, buscando establecer relaciones causales entre esta práctica sexual, en el contexto del VIH.

Palabras clave: *bareback* - autonomía - sistema heterosocial - biopolítica.

ABSTRACT

Through this investigation we propose the approach to the sexual practice known as *bareback* (sex without using a condom), from the perspective of Cultural Studies. We refer as *bareback* to intentionally unprotected anal sex, among men who have sex with men, in which the probability of transmission of HIV or other sexually transmitted infections are recognized.

Being the sexuality a mechanism of control exerted over bodies and subjectivities (Foucault, 1977), it is necessary to make a critical approach on the issued, from the intersection sex-gender-power. In this sense, the purpose of this study is to understand to what extend the (*counter*)practice (Preciado, 2002) *bareback* can be a dislocation against sexual disciplinary mechanisms imposed by the current heteronormative system and enables the possibility the emergence of a project of autonomy among practitioners, without proposing the annulment of the historical-social as a field of creation of radical imagination, but as establishment of another kind -different- relation between the discourse of instituted society and the subject as agent which is part of a collectivity (Castoriadis, 2013). Starting from a qualitative approach (Strauss and Cobin, 1998) of life history (Mellimaci and Béliveau, 2006; Bertaux, 1997), we will resort to field observation and analysis of the narratives of a group of gay men City of Mexico to approach this social phenomenon. Adopting this perspective will be helpful in understanding this complex phenomenon in its sociocultural and political dimensions and questioning the power relations in which it takes place.

This study aims to offer an alternative point of view of bareback sex research made in Mexico, which are generally made from the field of public health and epidemiology, seeking to establish causal relationships between this sexual practice, in the context of HIV.

Keywords: Bareback - Autonomy - Heterosocial system - Biopolitics.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN. RUPTURAS, DESPLIEGUES Y FLUJOS DESEANTES.....	1
Sobre cómo llegamos hasta aquí.....	9
Objetivos de la investigación.....	12
Hipótesis.....	12
Apuesta metodológica.....	13
Contexto conceptual.....	16
Los sujetos del <i>bareback</i>	18
Puesta en marcha.....	19
Análisis de la información.....	21
Implicaciones éticas y políticas.....	22
CAPÍTULO 1. <i>BAREBACK</i>	23
1.1 <i>Bareback</i>	24
1.2. ¿De quiénes estamos hablando?.....	27
1.3. Etiología del <i>bareback</i> desde el ámbito de la salud pública.....	30
1.4. La <i>condomización</i> del sexo marica.....	36
1.5. La mirada crítica sobre el <i>bareback</i> desde la perspectiva de las ciencias sociales.....	39
CAPÍTULO 2. PER(DE)FORMAR LOS GÉNEROS.....	43
2.1. El supuesto heterosexual.....	45
2.2 Microfascismos sexuales y homonormatividad: el culo es universal.....	49
2.3 Desviación e institucionalización del sexo marica.....	53
2.4 Las ficciones culturales sobre el ejercicio de la sexualidad.....	59
2.5 La des-encarnación de la cultura sexual impuesta.....	60
CAPÍTULO 3. FLUIDOS CORPORALES Y (DES)DISCIPLINAMIENTO SEXUAL.....	65
3.1. <i>Sentirlo, tragarlo, olerlo, saborearlo</i>	67
3.2.La higienización del sexo marica y los cuerpos-resistencia que cortocircuitan normatividades.....	71
3.3 <i>Bareback</i> y prácticas del cuidado de la salud.....	74
CAPÍTULO 4. EL CUARTO OSCURO O LA ESPACIALIZACIÓN DEL DESEO. ESCENARIO DE SUJECIÓN Y RESISTENCIAS.....	78
4.1. Consumir Goce.....	85
4.2. Tomar el Té.....	88

4.3. El espacio virtual.....	90
CAPÍTULO 5. <i>BAREBACK</i> ¿HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO DE AUTONOMÍA?.....	93
5.1. El <i>bareback</i> como dispositivo de producción de subjetividades disidentes.....	93
5.2. El <i>bareback</i> como encuentro genuino con los otros.....	97
5.3. Lo <i>underground</i> y sus potencialidades.....	100
CAPÍTULO 4. CONCLUSIONES.....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	108
ANEXOS.....	i

INTRODUCCIÓN.

RUPTURAS, DESPLIEGUES Y FLUJOS DESEANTES.

“El gesto escritural siempre es político en todo su mayor y rabioso sentido”

Pedro Lemebel, 2014.

Michel Foucault es contundente cuando afirma en *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir* (1977), que fue a partir de la época victoriana y a la par del desarrollo de los nuevos sistemas de producción de capital, que se volvió necesario regular y encauzar cualquier expresión de la sexualidad que no obedeciera al modelo dominante impuesto y que, en consecuencia, no sirviera para su reproducción económica e ideológica; lo otro, que fue considerado como anormal, fue prohibido y expulsado no tanto para su eliminación sino estableciendo modos de domesticación diferenciada de los cuerpos: “un proceso de represión provocado por las nuevas exigencias de la industrialización: el cuerpo productivo contra el cuerpo del placer” (Foucault, 1996, pp. 45).

Junto con los locos y las putas, los maricas conformaron ese otro peligroso, aquel que frente a la heterosexualidad encerrada en la alcoba conyugal, debía ser apartado. En el mejor de los casos, era susceptible de ser corregido. Entonces se crearon instituciones y procedimientos para alcanzar ese objetivo. El asunto de la sexualidad que hasta el siglo XVII había sido enunciado con cierta libertad y sin tanto tapujo, fue confinado al discurso de la medicina y el derecho, estableciendo estos por cuanto se consideraba como una deformación del comportamiento normal, no sólo lo que sobre el tema se podía decir, sino el sistema de sanciones o tratamientos a utilizar con la finalidad de encauzar y reducir los comportamientos disfuncionales y, en consecuencia, indeseados.

En este tenor podríamos pensar que en nuestra sociedad la norma se establece inevitablemente en relación a lo anormal, “como principio regulador de coerción” (Foucault, 2006, pp. 170); aquello considerado anormal lo es en tanto escapa a la homogeneización y estandarización masiva de los individuos y, en este contexto, lo que no resulta de utilidad para la reproducción material e ideológica del régimen capitalista, a partir del cual se instauran y configuran formas específicas de dominación hegemónica de los cuerpos y subjetividades (Quijano, 2007).

El discurso médico-jurídico que produjo la sociedad occidental sobre la homosexualidad tuvo sus frutos: durante siglos enteros, aquellos homosexuales debieron esconder su desviación teniendo el debido cuidado para no revelarla, cuidando hasta el más mínimo detalle, deseando quizás eliminarla. Ya sea como pecado, enfermedad o como transgresión de la regla, manifestarla no podría traer consigo algo favorable. Los maricas fueron perseguidos y encerrados. Algunas veces fueron asesinados. Fueron indeseados, culpados de promover la sodomía y, a menos de que hicieran un absoluto esfuerzo por no manifestar su orientación, fueron rechazados sin remedio.

Tal ha sido la magnitud que han tenido estos discursos contra la homosexualidad, que todavía en pleno siglo XXI se pueden encontrar profesionales de la salud que prometen curarla, sometiendo a sus pacientes a diversos tratamientos que, como podemos imaginar, no han probado su efectividad.

II.

Para aquel que la vive, su condición homosexual -como goce erótico de otros de su mismo sexo- no es algo que se pueda fácilmente ignorar y simplemente desechar. No fue sino hasta mediados de la década de los sesenta, en el auge de la liberación sexual y de la mano con la naciente ola feminista, que se dio el escenario propicio para cuestionar los saberes que sobre la sexualidad se habían erigido. Durante estos años se buscó generar una ruptura con el orden preestablecido de la sexualidad, así como promulgar la igualdad entre hombres y mujeres. Si

bien esto no significó un cambio hacia la aceptación automática de una sociedad heteronormativa que a fuerza de tanto acallamiento había perdido la costumbre de hacer frente a la diferencia, por lo menos el debate estaba puesto sobre la mesa y una parte suficientemente relevante de sus protagonistas no estaban dispuestos a seguir en silencio. En las grandes ciudades de los Estados Unidos y Europa -y que poco a poco tuvieron resonancia en otras latitudes-, ganaron su primera batalla: se dejaron ver en las calles.

El ejercicio de la sexualidad fue uno de los grandes territorios conquistados. El cuerpo se volvió el laboratorio de experimentación y al mismo tiempo, emergió como actor -y significativo- político. Aunque los sectores más conservadores y reaccionarios de la sociedad¹ sostuvieron el ideal de una única forma de vivir la sexualidad, no pudieron detener a ese grupo de maricas que habían saboreado la libertad de sus cuerpos, en los cuerpos de otros que, como ellos, en lugar de limitar el ejercicio de la sexualidad al escuchar las voces acusadoras, hicieron de éstas su combustible para seguir construyendo colectivamente un proyecto de liberación homosexual. Cuando no fue suficiente el bar y la disco, salieron a las calles e hicieron marchas. Cuando esto no fue suficiente, conformaron colectivos y definieron una identidad que los atravesaba y constituía. Estos *homos* no estaban dispuestos a dar un paso atrás. Gritaron consignas como: “*Gay Power*” y otras encausadas a dignificar la orientación sexual y las identidades de género diversas, apelando a la libertad de expresión y los derechos humanos. En este contexto, los disturbios de Stonewall² son considerados importantes en medida de que se identifican como la primera vez que una colectividad de la diversidad sexual se manifestó públicamente, haciéndose visible y manifestándose frente al ocultamiento social en el que se había sostenido históricamente. En concordancia, Aliaga (citado en Salinas, S/F) sostiene que lo realmente subversivo de lo gay y lo lésbico no radica en mantener prácticas sexuales en la intimidad, sino en ocupar la calle “y todos los ámbitos de lo público con

¹ Entre los grupos conservadores que se opusieron a la liberación marica emergente en los Estados Unidos de América por estos años se encontraba Las *Mattachine Society*, con base en Los Ángeles y posteriormente en San Francisco y otras ciudades del país, que fueron agrupaciones privadas de hombres homosexuales que buscaban la aceptación de la homosexualidad en la sociedad.

² La noche del 27 de junio de 1969, la policía allanó el *Stonewall Inn*, un bar para público de la diversidad sexual en la Ciudad de Nueva York. Sin embargo, a diferencia de otras ocasiones, las personas que se encontraban en el lugar se defendieron del maltrato de los elementos de la policía. Esta respuesta inició una revuelta que duró toda la noche. Conocidos como “los disturbios de *Stonewall*”, este episodio se considera como el comienzo del movimiento de la liberación homosexual. (Armstrong y Crage, 2006).

muestras de afecto y visibilidad directa”. Por primera vez, la disidencia sexual se hizo pública frente a la policía y frente a la sociedad, defendiéndose a golpes pero también manifestándose con besos y abrazos. Para ellos, frente a quienes niegan la existencia cultural de su diferencia y formas de relación social, existe la posibilidad de generar nuevos significados creativamente y trastocar la realidad que les aprisiona.

III.

Pero llegó el SIDA y con él la recrudescida condena social y el miedo a la muerte. En un reportaje para la televisión realizado por Robert Bazell de la CBS, el 17 de junio de 1982, uno de los entrevistados hace referencia a que la forma desenfadada de vivir su sexualidad fue la causa por la cual se infectó de VIH. Tenemos, entonces, que se instala en el imaginario colectivo la idea de castigo merecido para los maricas en tanto que *ellos se lo buscaron o algo habrán hecho para infectarse*; por otro lado, encontramos la introyección de la norma represora de algunos homosexuales de la época, inclusive viviendo ellos mismos con el VIH. La sociedad entonces señaló las formas depravadas que tienen los *homos* de vivir su sexualidad en cuartos oscuros, en baños públicos, con desconocidos, y sin embargo, su decencia y dignidad no les alcanzó para cuestionar los discursos que los han llevado a coger clandestinamente.

Primero el silencio y la idea de castigo divino; después la vergüenza y la culpa. Luego, el alboroto para que los gobiernos actuaran para frenar *la peste rosa* y finalmente la medida para evitar el contagio: el condón como artículo de higienización que impide el intercambio de fluidos entre los *homos*, especialmente el semen. Como diría Leo Bersani (1995), frente a la forma en que el SIDA ha sido tratado la única respuesta moralmente necesaria es la rabia.

Recientemente, ha sido el texto cinematográfico el medio a través del cual se nos muestra el recrudecimiento de la crisis del SIDA dentro de una sociedad conservadora en la cual el rechazo hacia los maricas y *trans*³ y la exclusión social de las personas infectadas se

³ *Trans* será utilizado durante todo el texto para hacer referencia a las personas travestis, transgénero y transexuales. Aunque la transexualidad es una de las múltiples expresiones de las identidades *trans*, éstas no se

magnificaron. Tanto *Dallas buyers club* (2013) como *The normal heart* (2014) nos muestran un período de angustia y desesperanza para la comunidad homosexual. Ambos filmes son estrictos al mostrar no sólo la inacción del gobierno del Presidente de los Estados Unidos de América, el republicano Ronald Reagan, sobre la creciente epidemia, sino que también nos ayudan a entender que esa falta de respuesta forma parte de una agenda política neoliberal y conservadora que dio origen a una cierta forma de gobernar, reticente a abordar de manera adecuada la cuestión, ya sea para atender a aquellos que estaban muriendo debido a enfermedades relacionadas con el SIDA o para prevenir que otros se siguieran infectando. Para el periodista Michael Bronski (ACT UP, 2016), esta postura que satanizaba al SIDA y a los homosexuales fue acrecentada y justificada por los medios de comunicación, pues articulaban de manera directa el miedo generalizado con la idea de castigo de dios: “ellos se lo merecen”.

Frente a la inacción del gobierno y al miedo provocado por la ignorancia, emergieron las primeras agrupaciones de activismo del SIDA, quienes fueron los responsables, conforme a sus limitados recursos humanos, económicos y políticos, de liderar las acciones frente a una enfermedad que los estaba matando por miles.

Dentro de los nuevos activismos del SIDA había desavenencias respecto a las maneras en que debía de ser abordado el tema. Si bien en lo general estaban de acuerdo en la necesidad de informar a la sociedad, especialmente a la comunidad *homo* (incluidas las *trans*) sobre lo que estaba pasando y la necesidad de modificar sus prácticas y dinámicas sexuales hacia otras que eran consideradas menos riesgosas, diferían en la manera de concebir la operatoria de estas intervenciones. Por un lado, quienes integraban la *Gay Men's Health Crisis* (GMHC) proponían dejar de tener relaciones sexuales mientras la situación se resolvía o, por lo menos, reducir el número de parejas sexuales y utilizar condón. Asimismo, personajes como Larry Kramer y Randy Shilts abogaron por el cierre de los saunas como lugares donde se promovía

limitan a aquélla. Lo *trans* hacen referencia a las diferentes formas de experimentar el sexo y el género en el transcurso de la vida. Cuestionan la idea de que el sexo y género están predefinidos y apela a la idea de que son construcciones socioculturales moldeables, donde los individuos tienen la oportunidad de transformarlos en relación a su experiencia personal y dentro de márgenes socioculturales, económicos y políticos determinados. Aunque la noción de identidades *trans* es relativamente nueva, esto no ignora que a lo largo de la historia y en las diferentes cultural han existido, sólo que ahora parecen ser más visibles, por lo menos en occidente debido al cuestionamiento dirigido a las instituciones que regulan la sexualidad.

la promiscuidad, considerándolos como focos de transmisión y contagio (Redick, 1996). Sin embargo, otros activistas como Douglas Climp y Cindy Patton insistían que eran precisamente los lugares de socialización sexual desde donde la información sobre cómo prevenir el SIDA debería ser diseminada “no sólo a clientes *gay* sino a todos aquellos que no necesariamente pudieran identificarse como tales y, por lo tanto, contar con menos recursos culturales y de prevención más limitados” (Redick, 1996, pp. 96).

Estas dos maneras de abordaje del SIDA marcaron las directrices ideológicas que después dieron pie al surgimiento y recorrido político, económico y cultural sobre el tema. En general, las medidas adoptadas en Estados Unidos (y en general, en el resto del mundo), fueron restrictivas. Según indican los registros del GMHC, todavía en 1986 la administración del presidente Reagan hizo un llamado a la población en general para no entrar en pánico, en tanto que la epidemia estaba concentrada en personas que se inyectan drogas y hombres *gay*. No fue sino después de un largo y cruel silencio, hasta octubre de 1987, que Reagan habló públicamente sobre el tema, es decir, seis años después de que se conocieron los cinco primeros casos y cuando la epidemia en aquel país había rebasado las 50 mil muertes por complicaciones relacionadas con el SIDA (ACT UP, 2016). Ese mismo año, la *Food and Drug Administration* (FDA) aprobó el AZT como el primer medicamento para tratar de combatir el VIH, el cual tuvo mayormente efectos nocivos en la salud de las personas infectadas. Según Gedin (1996), un grave problema que enfrenta la lucha contra el SIDA es que las estrategias de prevención primaria no se modificaron prácticamente nada en la década de 1985-1995, lo cual ha dificultado detener el avance de la epidemia.

También es necesario alumbrar posicionamientos tales como el de Geary (2014), según el cual el racismo ha jugado un papel protagónico en la epidemia del VIH en medida de que éste ha sido el factor a partir del cual las consideradas minorías raciales han sido más afectadas por el SIDA, tales como es el caso de los negros y latinos en comparación de la población blanca.

Desde entonces, después de entender que *darse por el culo*⁴ entre *homos* es una de las prácticas de riesgo para la transmisión del VIH, el condón se instaló como dispositivo normativo del sexo marica. Un elemento fundamental para la salud de las personas se volvió en un dispositivo más del neoconservadurismo, vinculado a la idea de lo abyecto, indeseable y exterminable contenido en la penetración anal, cambiando para siempre la forma en la que los homosexuales se relacionan sexualmente, ligado ahora más a un tipo de tecno-higiene sexual instaurada por el miedo a la *peste rosa* y obedeciendo menos a los placeres de sus protagonistas e instaurando la consigna #MaricónQueSeDeARespetar usa condón.

Junto con el condón como dispositivo de normalización y control del sexo marica, se instalaron otros dispositivos de orden discursivo que, en su conjunto, proponían mayor cautela y recato en la forma de vivir la sexualidad: no coger, coger con condón, no ser promiscuo, fueron los calcos que buscaron homogenizar y heterosexualizar la gramática de la dignidad gay en tiempos de SIDA. Hoffman escribe:

La revolución sexual se había terminado. La visión de una libertad sexual que había dado forma al mundo *marica* en la década de 1970s, la paranoia del SIDA, la censura y los valores familiares de la era de Reagan la destruyeron rápidamente. El ambiente de los hombres gay a mediados de la década de los ochenta estaba hundido en la violencia física, la hostilidad policiaca y el deterioro del cuerpo. La idea utópica de la liberación gay se había esfumado entre estrategias defensivas” (Hoffman, 1996, pp. 338).

Además, estas narrativas que pauperizaban las expectativas deseantes del marica promedio y limitaban la gestión de sus fantasías y su goce, se fueron poco a poco cristalizando en instrumentos institucionales que les iban privando de las escasas libertades que se habían alcanzado, al menos en parte, en los años de la revolución sexual. Como ejemplo de esto se encuentran las leyes que prohíben la existencia de *bathhouses* o que exigen la utilización de condón en las películas de porno gay.

Aunque este tipo de regulaciones de orden moral que se dio sobre la sexualidad no eran novedad, con la aparición del SIDA volvieron a tener su apogeo. Y ¡vaya ironía! muchos de los maricas que habían disfrutado su liberación sexual en la década de los sesenta y setenta

⁴ Javier Sáez y Sejo Carrascosa en su texto “Por el culo. Políticas anales” se preguntan ¿cómo se pueden establecer políticas de prevención sin tener en cuenta las políticas anales? Comentan que desde una concepción heterocentrada de la sexualidad no se pueden poner en práctica políticas preventivas anales.

se sumaron a las filas de quienes exigían, preocupados, respuestas más enérgicas ante la nueva emergencia sanitaria. Esta *involución* de la libertad sexual (Hoffman, 1996) hacia un nuevo conservadurismo en las nuevas formas de representar la homosexualidad en los *mass media* y la cultura popular fue uno de los efectos paralelos a las campañas de prevención, fruto de la inacción y falta de respuesta de los gobiernos ante la agonía mortífera contundente que atravesaba a la comunidad *homo*; se establecieron así, las condiciones de posibilidad para la emergencia de una *cultura gay* más como estilo de vida, e incluso como identidad política, pero desligada del asunto de la sexualidad como elemento articulador tal y como había sido construida en tiempos de la liberación homosexual desde finales de los años sesenta. Hoffman (1996, pp. 341) señala que “a las representaciones de lo *gay* en los medios *mainstream* se les ha despojado de su contenido sexual e higienizado para la protección de la sociedad estadounidense convencional [...] La cultura *gay no-sexual* parece haber desplazado completamente cualquier muestra de cultura *gay-sexual* en los medios de comunicación”.

“El síndrome, sus peculiaridades y transmisibilidad están siendo utilizados para revitalizar los viejos temores de que la actividad sexual, la homosexualidad y la promiscuidad conducen a la enfermedad y muerte” (Rubin, 1986, pp. 169). Debido a la asociación sexo-infección prevaleciente, fue la promiscuidad *homo* vista como el factor principal para la propagación de la *peste rosa*. Si bien era vital dar una respuesta amplia e integral al sida, tal vez la censura y criminalización de los espacios de socialización sexual -y de quienes hacían uso de ellos- no fue la estrategia más efectiva.

Para Eva Pendleton (1996, pp. 383) parecía que la única esperanza para acabar con el SIDA era cerrar los clubes de sexo y aprobar el matrimonio igualitario: la monogamia como expresión de una sexualidad madura. Para esta autora, hay un recorrido similar entre el vuelco conservador *gay* que se dio en tiempos de la epidemia y el movimiento anti-porno y anti-prostitución de aquellas feministas radicales que, “con la intención de protegerse de los peligros que les representaba la rampante sexualidad masculina, generaron alianzas con políticos de derecha” (Pendleton, 1996, pp. 387). Siguiendo esta idea, Gayle Rubin (1986, pp. 188) argumenta que “la actual contraofensiva sexual de la derecha es en parte una reacción a la liberación sexual de los años sesenta y principios de los setenta”.

IV.

El uso del condón logró consolidarse como la estrategia de prevención más efectiva entre los *homos* y, para aquellos que ya tenían el VIH, las nuevas medicaciones daban mejores pronósticos de vida. A la par del resurgimiento del conservadurismo, surge también un cuestionamiento: ¿y si ya tengo SIDA, qué? Para los que habían contraído el virus ya no había miedo de infectarse. Así se explica que a mediados de los años noventa hubo maricas *poz*⁵ que abiertamente tomaron la decisión de dejar de usar condón en sus contactos sexuales. A sus filas, se fueron sumando otros que no tenían el virus o que no estaban seguros de tenerlo.

Algunos investigadores dicen que los adelantos médicos fueron tan esperanzadores que el VIH, al no significar ya una cuestión de vida o muerte, sino un padecimiento crónico, cambió la perspectiva en torno a éste y muchos homosexuales estaban más dispuestos a correr el riesgo de infectarse si de alguna forma eso podría devolverles la posibilidad de vivir y gestionar su cuerpo con mayor libertad, lo que a su vez, significaba un cuestionamiento a la política sexual vigente, reivindicando “placeres diversos (y perversos) al margen de la norma y el control heterosexual” (Trujillo, 2011, pp. 34). También podemos encontrar la idea constante de que *correr el riesgo* de infectarse en un elemento que incrementa el goce sexual, posiblemente ligado a que el sexo sin preservativo como sexo de machos, sexo duro, fuerte es más real; esta idea parece estar construida sobre la base de la masculinidad hegemónica (Sáez y Carrascosa, 2011), “reafirmando el sistema sexista heteropatriarcal” y capitalista (Valencia, 2015, pp. 117) tal y como es configurada en la actualidad. Además, siguiendo la lógica de los que vivían con el virus, si se llegasen a infectar, ya no tendrían más temor de ello, pues a pesar de que existe el “debate sobre los riesgos que puede entrañar la relación entre personas seropositivas por la posibilidad de reinfecciones con cepas nuevas del virus que podrían empeorar la salud de la persona, pero parece ser que hasta ahora se han detectado muy pocos casos de reinfección” (Sáez y Carrascosa, 2013, pp. 101). A esta vuelta del sexo sin condón en tiempos del SIDA se le bautizó como *bareback*.

⁵ *Poz* es una palabra de uso popular que se utiliza principalmente dentro de la comunidad gay estadounidenses para hacer referencia a quienes son VIH seropositivos.

Sobre cómo llegamos hasta aquí.

Este es el contexto que arroja y da forma a esta investigación, vinculado con mi propia experiencia personal participando del movimiento de la lucha contra el VIH desde hace poco más de 10 años. Primero a nivel comunitario, luego como activista y en algunas ocasiones desde el ámbito de la investigación en salud pública. Desde este marco, se podría decir que una de las primeras inquietudes para emprender este trabajo radica en la inquietud sobre cuáles son las motivaciones por las cuales los hombres homosexuales siguen teniendo prácticas sexuales sin utilizar condón, a pesar de tener conocimiento sobre las consecuencias negativas que ello podría tener para su salud. Empero, caímos en cuenta que el planteamiento de este cuestionamiento implicaba centrar la atención en la lógica binaria del proceso salud-enfermedad que históricamente ha permeado las investigaciones sobre *bareback*, además de que, de antemano, se establece un vínculo directo e indefectible del VIH (como condición médica) y la práctica sexual dejando de lado otros aspectos que a mi parecer es importante considerar desde el inicio. Además, al proponer esta pregunta damos por hecho de que el sida es solamente algo que perjudica a las personas y al conjunto social.

A partir de estas reflexiones, llegamos a contemplar la idea de que tal vez sería más adecuado si estos cuestionamientos los enfocáramos no tanto desde el ámbito de la salud pública, sino más bien desde el análisis sociocultural, ética y políticamente comprometidos. Este giro epistemológico abrió otras posibilidades. Preguntarnos, por ejemplo, si el SIDA es sólo una enfermedad o un dispositivo de control biopolítico sobre la sexualidad; en qué medida todas las personas que viven con VIH desean curarse; si es posible pensar que el SIDA da nuevos sentidos a la vida de las personas y si la vida post-infección abre nuevas formas de relacionarse consigo mismo, con otra gente y con las instituciones sociales y del estado.

Desde mi experiencia marica, comencé a preguntarme cómo sucedió que prácticamente desde que comencé a tener vida sexual activa (o inclusive desde antes) mi preocupación primera era no infectarme de VIH. Me di cuenta que en mi experiencia personal y que de manera similar a otros *homos* había interiorizado, sin cuestionar, una relación del tipo sexo-SIDA-muerte. ¿Por qué los homosexuales tenemos que pensar en el SIDA, antes que nada, cuando cogemos y

hacemos el amor? Limitar el deseo y no sucumbir ante la calentura del momento sino hasta que se esté seguro de usar condón y, de cualquier forma, en algunas personas la culpa y el miedo es tanta que aún utilizando condón sienten pavor de haberse infectado.

Nociones como la de biopolítica me ayudaron a complejizar esta discusión. Si la institución estatal era la responsable de generar dispositivos regulatorios sobre los cuerpos y la producción de subjetividades de los sujetos, y partiendo del hecho de que esos sujetos son agentes⁶ activos capaces de cuestionar y subvertir los sistemas de dominación y control que los atraviesan, entonces hay un espacio para pensar en la autonomía como proyecto no sólo que resiste al poder, sino que además produce otras prácticas discursivas y de relacionamiento configuradas a partir de la práctica sexual.

Si se sigue a Crossley (2002) cuando expone que “una de las principales razones por las que los hombres gays se sienten atraídos a realizar prácticas sexuales de riesgo se debe a que éstas brindan un sentimiento psicológico de rebelión en contra de los valores sociales dominantes, que recrean una sensación de libertad, independencia y protesta”; cabe entonces complejizar la problematización y preguntarse, ¿Qué elementos simbólicos, del orden de lo político y social, se ponen en tensión a partir de la práctica (contra) sexual del *bareback* para la construcción del proyecto de autonomía de los hombres gay que lo practican, en el contexto heteronormativo vigente? Esta pregunta es la que ha guiado el desarrollo del estudio que aquí presentamos.

Es así que esta investigación pretende ser una provocación a través de la cual se critica y deconstruye la categoría de *bareback*, provocando un corrimiento que va de aquella mirada que concibe esta práctica como peligrosa y que por tanto, debe ser anulada, hasta un lugar desde el que trate de comprenderse a partir de las experiencias de quienes la llevan a cabo, desde el ámbito de los estudios culturales.

Por otro lado, la relevancia de aproximarnos a las prácticas sexuales de hombres gays, en particular la del *bareback*, es que ofrece una mirada diferente y complementaria a la propuesta desde el ámbito de la salud pública. En este sentido, abordarlo desde el campo de

⁶ Al utilizar la noción de agencia, hacemos referencia no sólo a la capacidad del sujeto de tomar decisiones autónomas (que pueden ser individuales o colectivas), sino que implicamos que éstas contienen un principio de desobediencia radical frente a la norma institucionalizante de la sociedad.

los estudios culturales nos permite comprenderlas en relación al contexto histórico, sociocultural y político en el cual están inscritas y cómo al mismo tiempo las estructuras de poder que lo reproducen son interpeladas por las prácticas sexuales que las problematizan y que bajo determinadas condiciones de posibilidad pueden llegar a dislocarlas, a partir de la capacidad de agencia de los sujetos que las llevan a cabo.

Asimismo, la importancia de abordar este tema radica también en las dimensiones que tiene entre la población marica: el *bareback* está siendo practicado cada vez más por esta población después de un largo período en que, debido al miedo de contraer el VIH, parecía que no había escapatoria al uso del condón⁷. Esto queda constatado en la prevalencia del SIDA entre esta población. ONUSIDA (2015) reporta que en 2013, a diferencia de otras poblaciones consideradas clave, tales como las personas que se inyectan drogas y quienes se dedican al trabajo sexual, entre las cuales las nuevas infecciones de VIH se han reducido, este no parece ser el caso de los hombres gay y otros HSM, pues a nivel global, la prevalencia del VIH entre HSH parece ser estable, reportándose pequeñas alzas en el Caribe, el este de Europa y en Asia central⁸. En el caso de México, los datos epidemiológicos de CENSIDA revelan que en 2012 la prevalencia de VIH entre HSH fue de 17%. En el informe sombra que el mismo CENSIDA entregó a ONUSIDA al año siguiente, la prevalencia fue de 17.3% (CENSIDA, 2015)⁹. Este registro epidemiológico nos muestra que la práctica del sexo sin condón sigue vigente entre hombres con prácticas homosexuales.

También resulta relevante en términos prácticos: contar con otras formas de acercarse a este fenómeno social, nos ayudará a proponer nuevas manera de abordarlo, en el contexto del VIH, a través de proponer nuevas estrategias de reducción de riesgos que sean más efectivas, acorde a las experiencias de quienes lo practican.

⁷ Resulta imperativo advertir desde este momento que hablar de *bareback* se refiere a prácticas sexuales anales sin condón entre hombres gay en tiempos de SIDA, que debido a este panorama adquiere significaciones particulares y que son las que se tratarán de abordar a lo largo de esta investigación. *Bareback* es diferente a el sexo pre-condón, que era la práctica de tener relaciones sexuales anales sin condón entre hombres gay antes del advenimiento del sida y, en ese sentido, sus significaciones no están atravesadas por esta circunstancia.

⁸ Ver anexo 1 y 2.

⁹ Para una revisión más detallada de la información epidemiológica disponible sobre el VIH en México, revisar el Informe Nacional de Avances en la Respuesta al VIH y el SIDA (CENSIDA, 2015). http://www.unaids.org/sites/default/files/country/documents/MEX_narrative_report_2015.pdf.

Objetivo de la investigación

El objetivo general que conduce esta investigación es, pues, comprender de qué manera la práctica *(contra)*sexual¹⁰ del *bareback* supone un dislocamiento frente a los dispositivos de disciplinamiento sexual que impone el sistema homonormativo vigente y posibilita la emergencia de un proyecto de autonomía entre quienes lo practican. Siguiendo este objetivo general, se establecen los siguientes objetivos específicos:

a) Analizar críticamente aquellos discursos a través de los cuales se articulan prácticas sexuales-bioresistencia-deseo, como nuevas posibilidades de acción política y autonomía.

b) Proponer líneas de análisis alternativos a los aportes discursivos y prácticos sobre el *bareback* y quienes lo practican, que se acuñan desde el ámbito de la salud pública.

Hipótesis

Según Silva (2009), el *bareback* puede asociarse a un atravesamiento de fronteras, como modo de transgresión, excitación o fuente de placer; y para Crossley (2002), una de las principales razones por las que los hombres gays se sienten atraídos a realizar prácticas sexuales de riesgo se debe a que éstas brindan un sentimiento psicológico de rebelión en contra de los valores sociales dominantes, que recrean una sensación de libertad, independencia y protesta. Nuestra hipótesis es que cuando la práctica *(contra)*sexual del *bareback* irrumpe en la institucionalización del sexo marica, impuesto por el sistema homonormativo a través de políticas públicas de salud sexual, pueden emerger significados políticos y sociales que deviene proyectos de autonomía; en este sentido, el *bareback* puede ser una forma de autonomía sexual.

¹⁰ Retomamos la propuesta conceptual de la contra-sexualidad desarrollada por Preciado (2002), ya que nos permite abordar al sexo y la sexualidad como “tecnologías sociopolíticas complejas”, permitiéndonos entender el *bareback* como una práctica de resistencia y “como forma de contra-disciplina sexual”.

Apuesta metodológica

Tal vez una advertencia justa sería que si bien reconocemos que ninguna metodología es suficiente para conocer la totalidad en lo concerniente a lo social y cultural, se ha tratado de construir un diseño flexible que permita el mejor acercamiento al fenómeno que aquí se pretende estudiar y que busca “articular sus componentes para poder responder a los interrogantes planteados, tratando de lograr toda la coherencia posible entre el problema de investigación, los propósitos, el contexto conceptual, los fundamentos epistemológicos, las preguntas de investigación, los métodos y los medios para lograr la calidad del estudio” (Mendizábal, 2007; p. 72).

Así, esta investigación es de corte cualitativo en tanto “proceso interpretativo de indagación que examina un problema social” (Vasilachis de Gialdino, 2007), y debido a que “se intenta comprender el significado o naturaleza de la experiencia de las personas” (Strauss y Cobin, 1998; p. 20) como “como evidencia incontrovertible y como punto originario de la explicación” (Scott, 1992; p. 47). Como anuncia Clifford Geertz (2003) en “La interpretación de la cultura”, el fenómeno cultural es un texto que se interpreta: hay que hacer una lectura de él como un medio para decir algo. De esta manera, la pretensión de la investigación es que diga algo que signifique y no que se encierre en fórmulas reductivas que pretenden explicar el fenómeno cultural (Geertz, 2003).

Este estudio se apoya en la mirada de Mason cuando propone que la investigación cualitativa está:

a) Fundada en una posición filosófica que es ampliamente interpretativa en el sentido de que se interesa en las formas en las que el mundo social es interpretado, comprendido, experimentado y producido,

b) Basada en métodos de generación de datos flexibles y sensibles al contexto social en el que se producen, y

c) Sostenida por métodos de análisis y explicación que abarcan la comprensión de la complejidad, el detalle y el contexto. (1994, p. 4, *citado en* Vasilachis de Gialdino, 2007, p. 25).

Además, se inscribe en la propuesta del enfoque fenomenológico, pues nos permite comprender cómo se construye el mundo intersubjetivo y [...] cuáles son los significados que las personas tienen sobre sus experiencias de vida y las acciones de los demás (Outhwaite 1975, p. 91; citado en Schwandt 2000, p.192), o bien, como señala Judith Butler (1990, p. 296), desde la fenomenología se “intenta explicar la manera mundana que los agentes sociales constituyen la realidad social por medio del lenguaje, del gesto y de todo tipo de signos sociales simbólicos”.

Se ha privilegiado la realización de un diseño tipo “historia de vida”, definido como un “estudio del relato de los hechos de la vida de un individuo” (Mallimaci y Giménez, 2006, p. 175). Adoptamos también la perspectiva de Bertaux (1997; citado en Mallimaci y Giménez, p. 176), que establece que “es posible encontrar experiencias de vida en relatos centrados en un período de la existencia del sujeto, o un aspecto de ésta”.

El trabajo de campo fue realizado en la Ciudad de México porque en ella, como en ninguna otra del país, existe todo un despliegue de lugares de encuentros sexuales destinados a la población de hombres gays y otros hombres que tienen sexo con hombres (HSH). Otras de las razones por las cuales se decidió llevar a cabo esta investigación en esta ciudad, se debe a que a nivel personal, he experimentado mayor apertura en el abordaje de temas relacionados con la sexualidad, a diferencia de otras ciudades del país. Particularmente, el estudio fue llevado alrededor de las Zona Rosa y Centro de la Ciudad de México, ya que como bien lo señala el Orgiólogo¹¹, es en estas zonas de la ciudad donde se ubican el mayor número de cuartos oscuros, saunas y clubes de sexo y, por consecuencia, mayor tránsito de hombres que asisten a ellos. Pero, ¿cómo se resuelve el ingreso al campo? Según Ameigeiras (2007, p.

¹¹ El Orgiólogo es un usuario de twitter que ha tenido relevancia para la movida *gay-orgyfiestas-bareback*, debido a que desde su cuenta, va narrando sus experiencias en diferentes lugares de sexo gay de la Ciudad de México. Escribe semanalmente sobre cuánta audiencia tiene cada reunión en cada uno de estos lugares, en cuáles se divierte más, cuánto cuestan, promociones, direcciones, entre otros detalles importantes para quienes quieren asistir a estas reuniones de sexo gay. Su perfil es: @soyelorgiologo.

120), la entrada al campo de trabajo implica plantear la “manera de posicionarse frente al mundo sociocultural”. En este sentido, la entrada al trabajo de campo la realizamos a partir de:

- a) ubicando cada una de las “fiestas de sexo”, saunas, vapores y otros clubs de sexo en las áreas antes mencionadas;
- b) visitando cada uno de estos lugares para conocerlos -en un primer momento-, y consecuentemente interactuando con los asistentes. Debido a que además de tener relaciones sexuales en estos espacios también se socializa, aprovechamos esos momentos de charla informal para hacer un primer acercamiento preguntándoles si estarían interesados en platicar con el investigador sobre su práctica sexual *bareback*, en el contexto de un proyecto de investigación;
- c) quienes aceptaron platicar con nosotros, se les pidió su número de teléfono celular para poder ponernos de acuerdo sobre el día y el lugar en que llevaríamos a cabo la entrevista. De las ocho personas entrevistadas, a cuatro de ellos hubo necesidad de entrevistarlos en más de una ocasión para profundizar en la información proporcionada.

El trabajo de campo implicó un reto ético para la investigación debido a que asistir a lugares de encuentro sexual significó participar en cierta medida de la dinámica que en ellos se produce. Esto no quiere decir que mantuvimos relaciones sexuales con los sujetos participantes del estudio, pero sí hubo que recorrer el lugar para reconocer el espacio, observar a los sujetos llevando a cabo diversos actos sexuales, algunos de ellos consumiendo sustancias (poppers, metanfetaminas) y estar desnudo o en ropa interior, dependiendo del día en que se visitaba cada lugar. Nos ubicamos durante este trabajo de campo, en el mejor de los casos, en el lugar de *voyeur*, de tal manera que se pudiera establecer lo más cercano posible a una relación horizontal entre quienes conducen la investigación (sujeto cognoscente) y los participantes (sujetos cognoscibles). Hay que mencionar que a cualquier acercamiento con los participantes de estos encuentros sexuales -ya sea que ellos se acercaron al investigador o

viceversa-, siempre se dejó claro desde el primer momento que la intención era participar en una investigación y no mantener contactos sexuales. Si bien se reconoce que “la cercanía en las interacciones personales que exige la metodología puede producir problemas especiales y a menudo complicados de confidencialidad y anonimato” (Guba y Lincoln, 1989, p. 138), la investigación se condujo con la certeza de que “ocultar las intenciones del investigador es contrario al propósito de develar y mejorar las construcciones” (Guba y Lincoln, 1989, p. 138).

Contexto conceptual

Esta investigación se enriqueció de diversas perspectivas teórico-epistemológicas que van desde los estudios culturales, ciencias sociales, la teoría feminista y queer hasta las investigaciones recientes sobre *bareback*, la literatura marica y el activismo del SIDA. Esta ruta conceptual fue construyéndose a partir de experiencias personales de intervención e investigación previas sobre el tema, las discusiones en clase, búsquedas en internet, pláticas con artistas, personas que trabajan desde el ámbito de la academia y activistas feministas y a través de la participación en diversos foros.

Si bien dedicamos un momento específico para la conformación de este marco conceptual, éste fue fortaleciéndose a lo largo del tiempo, muy especialmente durante la etapa del trabajo de campo, en la cual los hallazgos teóricos pudieron ser contrastados a la luz de las experiencias narradas por los participantes.

En primera instancia, hubo una preocupación por conocer cuál era la producción investigativa alrededor del tema. Como el sida es una cuestión de crucial importancia desde sus inicios, existe un gran número de investigaciones que trabajan sobre esta enfermedad y particularmente siendo el *bareback* considerada una de las prácticas de mayor riesgo para su transmisión. Sin embargo, se hizo una delimitación a partir del año 2000, tratando de rescatar las más recientes.

Además, a la par de la cursada de la Maestría se fue haciendo una revisión sobre la propuesta de autores que trabajan desde el ámbito de los estudios culturales y las ciencias sociales y que ayudaron a pensar porqué es importante el abordaje de este tema desde la perspectiva de los estudios socioculturales.

La teoría feminista y *queer* y los aportes de pensadores(as) tales como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Cornelius Castoriadis, Judith Butler y P. Preciado nos ayudaron a integrar una perspectiva crítica a la luz de los problemas del sujeto, las relaciones de poder, la resistencia, los procesos de subjetivación, máquinas deseantes, agenciamientos moleculares, proyecto de autonomía, entre otros.

La literatura y el arte marica de Néstor Perlongher, Pedro Lemebel, Carlos Monsiváis, Félix González-Torres, Scott O'Hara, entre otros, fueron útiles para entender los posicionamientos políticos y disidentes en torno a la problemática del VIH, la cultura e identidad gay/marica, así sobre cómo se fueron constituyendo diversos espacios de participación en donde los límites entre lo sexual-artístico-político eran comúnmente atravesados.

Los sujetos del *bareback*

El contacto con los participantes lo realizamos principalmente a través de asistir a lugares de encuentro sexual en la Ciudad de México, como se ha mencionado anteriormente. Se hicieron entre dos y tres visitas a cada uno de estos lugares. Entre ellos figuran: La cortina de insurgentes, Marchitos orgy, GoCrazy y Sodome. Asimismo, se recurrió a la página de internet www.barebackrt.com, destinada para el ligue entre hombres que desean tener prácticas *bareback*.

Quienes participaron se auto definieron como hombres homosexuales o gay; que practican el *bareback*; son mayores de edad; viven en la Ciudad de México. Particularmente pareció importante el contacto directo en los lugares de encuentro. Esto debido a que nos permitió el involucramiento directamente en el proceso de la investigación y además dio la oportunidad para transitar en ese escenario y pasar por un participante más, por lo menos hasta cruzar palabra con los asistentes. Esto nos permitió, además, conocer de primera mano el tema que da origen a esta investigación y, por otro lado, alejarse de la tentación de validar de anticipadamente los propios puntos de vista respecto a la cuestión. Por el contrario, este acercamiento directo produjo que las premisas románticas y acríicas a partir de las cuales se pensaba el *bareback* como práctica enteramente desprendida de la norma heterocentrista, sostenidas hasta antes del trabajo de campo, fueran sometidas a cuestionamiento. Asimismo, porque uno de los primeros hallazgos durante la construcción del marco teórico fue que la mayoría de las investigaciones sobre *bareback/barebacking* que se encontraron, el primer contacto con los sujetos se dio exclusivamente a través de internet. Inclusive, algunos de ellos realizaron el trabajo desde la perspectiva netnográfica¹², ya que como ellos mismos lo explican, parecía que abordar un tema tan confidencial en persona era delicado, ya sea por parte de los investigadores o de los sujetos de estudio; además de que permitía un acceso más rápido (Baruch, 2013; Matarelli, 2013; Vasconcelos da Silva, 2010; Bauermeister, et. al, 2009; Tewksbury, 2003). En este tenor, apelamos a la crítica que hace Berg cuando arguye que

¹² Investigadores como Stall *et al* (2003), realizaron el contacto y recogida de datos en su investigación por vía telefónica). Para mayor información sobre este asunto, referirse al documento *The use of antiretroviral therapies among HIV-infected men who have sex with men: a household-based sample of 4 major American cities*. American Journal Public Health. 2001; 91:909-914.

“debido a que la mayoría de los hombres que practican *bareback* usan internet para encontrar parejas sexuales, cualquier muestra reclutada a través de esta vía sobrestimaré la extensión del *barebacking*” (Berg, 2009). Este argumento favorece el hecho de que el contacto con los participantes de esta investigación se haya hecho cara a cara, que como explican Berger y Luckmann en “La construcción social de la realidad” (2003), es la experiencia más importante que se tiene para el establecimiento de relaciones sociales.

Puesta en marcha

Para la realización de esta investigación utilizamos fuentes primarias, es decir, obtuvimos la información directamente de los sujetos del estudio, como se ha dejado claro en el apartado anterior. Llevamos a cabo observación participante y entrevistas en profundidad. Se partió de la propuesta de Rosana Guber (2001) que entiende la observación participante como una técnica que consiste en “detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad” (Ibid., p. 55). Para esta autora, ésta consiste en “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno al investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (Ibid., p. 55). Se utilizó un diario de campo para registrar la información recopilada. En este sentido, fue útil una vez estando en el trabajo de campo, pues se fue capaz de, a partir de la pregunta de investigación, entender cómo son estas personas, cómo es el espacio en el que llevan a cabo su práctica sexual, cómo establecen relaciones con otros y con ese espacio, cuál es el papel que juegan los fluidos corporales dentro de su práctica sexual, cuáles son sus prácticas del cuidado de la salud, entre otros factores. Por otro lado, recurrimos a la entrevista en profundidad debido a que “se trata de una conversación con un alto grado de institucionalización y artificiosidad, debido a que su fin o intencionalidad planeada determina el curso de la interacción en términos de un objetivo externamente prefijado”. (Sierra, 1998, p. 297).

Como hemos mencionado en el párrafo anterior, las fuentes de datos fueron primarias, ya que estos fueron recabados a partir de lo que nos informaron los sujetos que accedieron a

participar en esta investigación. Estas fuentes primarias fueron las narraciones que hicieron los sujetos sobre su experiencia personal como hombres que practican el *bareback*. Por otro lado, los espacios en sí mismos también fueron analizados no sólo en las descripciones que hicieron los sujetos de ellos, sino en las visitas que realizamos para obtener un conocimiento directo de ellos: cómo son, qué se siente estar ahí y en qué medida están interconectados con el sistema de consumo capitalista.

La observación participante en el cuarto oscuro fue fundamental para entender esta práctica sexual más allá de la relación directa que se ha establecido entre ella y el sida. Consideramos que nuestra observación fue participante porque, siguiendo a Guber (2001), además de observar el entorno, participamos en algunas de las actividades y lugares de la población con la cuales se trabajó durante este proyecto.

A partir de la observación en los cuartos oscuros/ lugares de encuentro sexual, se pudieron obtener elementos para entenderlo como espacios política, social y económicamente determinados, a partir de los usos que se hacen de ellos y los flujos e intensidades de deseos y poder que se producen en él. A raíz de ello, surgieron preguntas laterales del tipo: ¿cuál es la relación entre el cuerpo y este espacio en particular? ¿Será prudente seguir a Lefebvre y analizarlo en términos de flujos espaciales, los modos de circulación que se configuran en ellos y si, en todo caso, todo espacio está cooptado por la lógica capitalista en qué medida el cuarto oscuro obedece a esta lógica o la transgrede? ¿En qué medida se puede considerar al cuarto oscuro como desterritorialización donde culminan las prácticas sexuales moleculares que difieren de las normativas?

Para llevar a cabo el trabajo analítico apelamos al criterio de la saturación teórica, a partir del cual se ha decidido cuándo es necesario detener el proceso de muestreo, es decir, cuando ya no es posible obtener información nueva, y en el que, por consiguiente, quienes conducen la investigación pueden enfocarse en el desarrollo de las categorías y dimensiones a analizar (Castro, 2010).

Análisis de la información

Se llevó a cabo un análisis cualitativo de la información recopilada a través de las entrevistas y la observación participante. Cuando nos referimos a este tipo de análisis entendemos “el proceso mediante el cual se organiza y manipula la información recogida por los investigadores para establecer relaciones, interpretar, extraer significados y conclusiones” (Spradley, 1980; *citado en* Rodríguez, Quiles y Herrera, 2005; pp. 134); además, proponemos entenderla como “una deconstrucción de los datos y buscando las relaciones entre las partes que fueron deconstruidas” (Souza Minayo, 2012). Este tipo de análisis implica “el desarrollo de los significados de las entrevistas, rescatando el entendimiento de los propios sujetos a la luz además de proveer de nuevas perspectivas por parte de quien investiga” (Kvale, 2007; pp. 102).

Después de la recolectar la información de las entrevistas a través de grabadores de audio, procedimos a realizar la transcripción de las mismas. Este proceso de transcripción duró aproximadamente dos meses. El siguiente paso consistió en generar códigos y categorías y, consecuentemente, en hacer un vaciamiento de la información en cada una de estas categorías, dependiendo del contenido. Entendemos que un código en el marco de la investigación cualitativa es “una palabra o frase corta que simbólicamente refleja una suma o evoca un atributo a cerca de una poción dato lingüístico o visual” (Saldaña, 2013; p. 3). La codificación se realizó manualmente, apoyado por tablas del programa informático excel, en medida de que pareció más práctico en relación al tiempo disponible para la realización de este trabajo.

A partir de este trabajo, la información fue interpretada, de tal manera que este paso nos permitiera “relacionar las estructuras semánticas (significantes) con estructuras sociológicas (significados) de los enunciados presenten en el mensaje” (Souza Minayo, 2012).

Implicancias éticas y políticas

El lugar desde el cual decidimos enunciar esta investigación es aquel que permite escuchar la polifonía de voces de quienes en ella participan, tratando de establecer una relación horizontal entre investigador y participantes, que respeta la confidencialidad frente a lo sensible que puede resultar la información recabada. La dignidad y el respeto de las personas es la base que sustenta este estudio. En este sentido, el carácter ético que da forma a este estudio es relacional. Dicho en las palabras de la Doctora Vasilachis de Gialdino (2007), donde “sujetos iguales construyen cooperativamente el conocimiento mediante un aporte que es el resultado de la implementación de distintas formas de conocer”.

Al ser una investigación que se pretende social y políticamente comprometida, además de producir conocimiento sobre el tema que se aborda se busca que sirva como instrumento para producir cambios que impacten positivamente a quienes practican el *bareback* pero también para aquellos que trabajan en torno a la lucha contra el sida. Para los primeros, esto podría traducirse en darles un espacio para hacerse escuchar y, para los segundos, tener más elementos que aporten a su reflexión y trabajo de incidencia política y promoción de la salud y los derechos, que sea más acorde a la experiencia de aquellos a quienes potencialmente beneficien -o afecten, a través de su militancia *homo*.

CAPÍTULO 1.

BAREBACK.

¿Qué es lo que realmente hacemos cuando follamos?
Beatriz Preciado, 2002.

Transgression is hot.
Camille Paglia, 1999.

El propósito de este apartado es examinar sobre qué versan los debates teórico-políticos actuales en torno al *bareback* en los últimos 15 años. La razón por la cual se hace este recorte temporal se debe a la necesidad de contar con información actualizada sobre el tema. Una ventaja para este trabajo se refiere al hecho de que las investigaciones encontradas provienen de diferentes regiones del globo, lo cual enriquece la visión sobre el tema desde distintos contextos socioculturales y diferentes perspectivas teórico-metodológicas.

Asimismo, hemos buscado organizarlas en torno a cuatro tópicos específicos: *bareback*, etiología del *bareback* desde el ámbito de la salud pública, la pretensión de normalizar la práctica sexual marica a partir de la aparición del SIDA, la mirada crítica sobre el *bareback* desde la perspectiva de las ciencias sociales.

Es importante decir que algunas investigaciones a las cuales recurrimos no se refieren directamente a esta práctica como *bareback*; más bien la nombran como sexo anal sin protección¹³. No parece haber una diferencia entre usar uno y otro término. Empero, a lo largo de esta obra se utilizará el término *bareback* tanto para hacer alusión a la práctica concreta de sexo anal sin protección, como a la dimensión simbólica que la atraviesa, y sus implicaciones políticas y éticas.

¹³ Unprotected Anal Intercourse (UAI).

La búsqueda de estas investigaciones fue realizada a través de las siguientes bases de datos: Elsevier, Redalyc, Sage Journals, Scielo, Taylor & Francis, Thomson Reuter y Wiley. Estas bases de datos fueron encontradas a través de los servicios bibliotecarios de El Colegio de la Frontera Norte y se utilizaron debido a que son las que mayor número de artículos de investigación sobre *bareback* arrojaron. La búsqueda se hizo a partir de las siguientes palabras: *bareback*, *barebacking* y *unprotected anal intercourse*.

1.1. *Bareback*.

En primera instancia es necesario tener claro de qué se habla cuando se dice *bareback*. Este término se utiliza en la lengua anglosajona para referirse al hecho de cabalgar un caballo sin silla de montar. Montar a pelo es una forma popular para referirse al mismo fenómeno en el idioma español. En su investigación sobre el tema, Braddy la describe como “una actividad salvaje, peligrosa y divertida” (2004 p. 5).

Wolitski (2005, p. 11) plantea que el *bareback* es un nuevo fenómeno que ha emergido entre hombres gay y bisexuales entre 1997 y 1999. Storms (2015, p. 382) refuerza esta idea al escribir que “el *barebacking*, o sexo anal sin protección entre hombres, tiene sus orígenes en una particular subcultura gay que comenzó a reunirse alrededor de 1997”. Halkitis, Wilton y Drescher (2005), en su artículo “Introduction: Why *barebacking*?”, explican que el término *bareback* se comenzó a utilizar en 1996 en un artículo que se escribió en el New York Times en donde se refería a él como “flirting with suicide” de Jesse Green. Para 1997 se publicó en la revista *Poz* un artículo llamado “Riding *Bareback*”. En él, Stephen Gendin manifestaba la creencia y el deseo de hombres con HIV de que ya no había razones para evitar el sexo anal desprotegido, en medida de que no había preocupación médica lógica para evitar compartir la eyaculación con otros que tengan el mismo estatus serológico (Halkitis, Wilton y Drescher, 2005, p. 2). A diferencia del primero, el segundo artículo fue escrito por una persona con VIH y el sentido que le da al *bareback* está más relacionado a una suerte de liberación de ataduras

y no referida a una conducta que puede ser considerada patologizante, como lo es el suicidio¹⁴. Si en 1996 ya era un tema que se trataba en medios de comunicación, principalmente aquellos dirigidos a la comunidad de la disidencia sexual, es posible pensar que el tema ya comenzaba a ser hablado (tal vez con otras palabras) entre la comunidad de hombres gay desde antes, por lo menos en Estados Unidos. De esta manera, se puede pensar que si bien el término *bareback* emerge en el contexto del SIDA, no surge al mismo tiempo que la epidemia a principios de los años ochenta. Dicho de otro modo, la práctica no fue nombrada como tal sino hasta después de más de diez años de crisis del SIDA; principalmente, para indicar la puesta en marcha de una práctica que se contrapone a la norma que establece que las relaciones sexuales entre hombres deben ser siempre utilizando condón y, en segundo lugar, para otorgar otros sentidos a una práctica sexual que fue habitual antes de la higienización consecuente tras la aparición del SIDA. Es decir, durante las décadas de los años sesenta y setenta, popularmente conocida como la era pre-condón, no parecía haber necesidad de establecer una diferencia entre los *homos* que mantenían relaciones sexuales con y sin condón; no había necesidad de contar con una forma particular de enunciación de esta práctica sexual.

Existen diferentes maneras de concebir el *bareback*. Para Nodin, Carballo-Diéguez y Leal (2014, p. 730) y Ávila (2014, p. 28) “son relaciones sexuales donde los condones no se utilizan intencionalmente”. Halkitis, Wilton, Drescher, (2005, p. 2) y Mansergh y colaboradores. (2002, p. 654) hacen énfasis en que implica “sexo anal intencional sin condón entre hombres que no son la pareja primaria”. Ávila y Montenegro (2011, p. 28) señalan que “se trata de una práctica intencionada de sexo anal sin protección en ‘hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH)¹⁵ con parejas sexuales casuales”. “Puede involucrar sexo oral donde

¹⁴ Un ejemplo de esto lo brinda Scott O’Hara (1961-1998), un actor porno y escritor norteamericano quien en 1998 murió por complicaciones relacionadas al SIDA y que fue una de las primeras personas en abogar por el sexo sin protección. Su posicionamiento respecto a la imposición del uso del condón como una norma entre las personas gay fue crítico y llegó a comentar que “una relación duradera con el VIH puede ser menos tóxica o debilitante que una relación con ciertas personas” (Citado en Dean, 2008).

¹⁵ En adelante, HSH. Es el término epidemiológico utilizado para referirse a aquellos hombres que tienen sexo con otros hombres, inclusive cuando no se autodefinen a sí mismos como homosexuales. Esta clasificación incluye pero no se limita a: hombres gay, bisexuales, mujeres transgénero, transexuales y travestis, hombres que se consideran heterosexuales pero que ocasional o frecuentemente tienen relaciones sexuales con otros hombres (por ejemplo: hombres en el ejército o en situación de cárcel).

se traga el semen y *fisting*¹⁶ sin guantes (Suárez y Miller, 2001, p. 288). Wolitski (2005, p. 13) brinda una definición más específica al argüir que se refiere al “sexo anal sin condón de forma intencional, excepto cuando es practicado por parejas primarias VIH negativo que mantienen relaciones mutuamente monógamas o una relación de pareja de protección negociada”. Este último autor comenta que el término se refiere para aquellas prácticas en las cuales el sexo anal sin protección se desea y es intencional. “Este elemento de intencionalidad consciente es un elemento crítico del *barebacking* que lo diferencia de lapsos episódicos o ‘deslices’ entre personas que de otra forma se esforzarían por mantener prácticas sexuales más seguras” (Wolitski, 2005, p. 14).

A lo largo de esta investigación se utilizará la definición que ofrece Wolitski debido a que parece la más completa, en tanto integra más elementos que nos permitirán ampliar la discusión. Sin embargo, hay que recordar la advertencia de Silva (2010) cuando aduce que quienes practican el *bareback* no siempre lo entienden de la misma forma y que esta consideración es necesaria para ampliar la reflexión sobre sus distintos usuarios y sus contextos de uso. Siguiendo con esta idea, otro dato relevante para la discusión es que la mayoría de estas investigaciones tienen como marco de referencia el estudio de los fenómenos relacionados con la salud pública y por lo tanto, cuando se nombra al *bareback* se hace alusión solamente a una práctica sexual (sexo anal sin protección) considerada de riesgo, sin problematizar cuáles son sus significaciones y qué sentidos evoca el *bareback* para quienes lo practican. Para enfatizar este último punto es preciso hacer hincapié en el desfase entre la aparición del SIDA en la sociedad en la década de los ochenta y el uso del término *bareback* a mediado de los años noventa. De esta manera podríamos pensar que el sexo anal sin protección, si bien es una práctica de riesgo para la transmisión de VIH, cuando se concibe como *bareback*, supera esta referencia biomedicalizante para después centrarse en la intersección entre poder, subjetividad y deseo de quienes la llevan a cabo; esto sucede a partir del corrimiento que se da en el análisis desde la perspectiva epidemiológica, donde se privilegia el establecimiento de una etiología de la enfermedad, hacia un análisis en el cual se integran los elementos culturales para su entendimiento.

¹⁶ Es la práctica sexual en la cual se inserta el puño de la mano por el ano. Puede tener variantes como meter el puño hasta el antebrazo o insertar el pie hasta el talón, entre otros.

1.2 ¿De quiénes estamos hablando?

Como se ha revisado anteriormente, las variadas definiciones sobre *bareback* hablan del HSH para referirse a los sujetos que lo practican. Esta categoría define un comportamiento sexual de algunos hombres que “ha sido utilizada de manera arbitraria en la epidemiología del VIH en la medida que incluye en teoría, todas las situaciones de interacción sexual entre dos varones” (Cáceres, 2002, p. 27). En este contexto, “los mensajes de prevención [...] perdían de vista la complejidad de las motivaciones de las personas para tener relaciones sexuales, así como los sentidos emocionales que se asignan a éstas” (Guajado, 2002, p. 66).

Empero, “muchos militantes gays cuestionan la categoría HSH, ya que la heteronomía en el modo de ‘nombrarse’ es una forma de dominación” (Manzelli y Pecheny, 2002, p. 111). En este tenor parece pertinente rescatar que HSH “no describe adecuadamente a la comunidad de hombres gays, que han asumido pública o privadamente su sexualidad como una expresión cultural que incide en sus hábitos de vida, la organización de sus hogares o sus pensamientos” (Frasca, 2002, p. 141). Se apela a la noción de identidades (gay) desde el ámbito que muestra Judith Butler (Manada de lobxs, 2014, pp. 59), al abordarlas ya sea como “regímenes regulatorios que operan a la vez de manera normativa y excluyente, en tanto que categorías normalizadas a partir de estructuras opresivas, o bien como lugares de reunión para la liberación de dicha opresión”.

Lo que resulta interesante de la definición anterior es precisamente su ambigüedad; si bien, tradicionalmente la identidad es una categoría que esencializa a los sujetos y presume *más de lo mismo*, también es cierto que le ha servido a un determinado colectivo para reivindicar su diferencia y tambalear el sistema sexo/género. Para enriquecer este debate, parece deseable retomar las elaboraciones conceptuales de Stuart Hall debido a que este autor critica la teorización clásica del término identidad y permite reflexionarla más como una construcción fluctuante y no tanto como esencia estática. Es el mismo Hall quien hace hincapié en el hecho de que la identidad necesita ser entendida en primera instancia como un “proceso de sujeción a las prácticas discursivas” (2003, p. 15) en términos de identificación(es).

La postura crítica de Hall invita a cuestionar la identidad cuando es entendida como una estructura inamovible y definida *a priori*. El autor establece que es un concepto “estratégico y posicional” (p. 17). De esta manera, niega que exista algo parecido a una fuente primaria de identidad, que constituya su núcleo, ya sea en el plano personal o colectivo “que pueda estabilizar, fijar o garantizar una unicidad o pertenencia cultural sin cambios, subyacente a todas las otras diferencias superficiales” (p. 17). Para él, es necesario ubicar estos debates históricamente en la posmodernidad. Ricoeur (1986), afirma que todo en la experiencia humana contradice la inmutabilidad de un núcleo personal. Asimismo, puede entenderse lo problemático que resulta para Hall la definición de la identidad cuando escribe que:

Las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos [...] tienen que ver con el uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no quiénes somos o de dónde venimos, sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (Hall, 2015; p. 17).

La originalidad de esta idea radica precisamente en que supera la tesis de que la identidad debería remitirnos a una raíz fundamental, y propone que ésta podría ser pensada como posibilidad, como emergencia. Por otra parte, Hall es enérgico cuando establece que “las identidades se construyen dentro del discurso” y como parte de un entramado de relaciones de poder. Aquí adopta la perspectiva Foucaultiana para abordar el tema del discurso como un dispositivo de poder-saber, que necesariamente implica la exclusión de unos -los Otros- en términos de diferencia o definida por los límites (Giménez, 2003) y no tanto por sus similitudes (Hall, 1997). Esta exclusión de la cual nos habla el autor no tiene que ver con su tradicional connotación negativa de no permitir acceso a ninguna forma de participación en la vida social, cultural, política o económica, sino que más bien se vale de esta noción para explicar cómo es que a partir del uso de diferentes repertorios discursivos, las personas y colectivos permanecen construyendo identidades inacabadas que se diferencian de los otros grupos, en tanto que hacen uso de recursos culturales diferenciados.

En adelante, utilizaremos el término HSH para respetar las citas de otros autores. Sin embargo, trataremos de usar *marica* u *homo* para hacer referencia a dos cuestiones íntimamente ligadas: en primer lugar, que lo *marica* en castellano se corresponde a lo *queer* y señala “a lo que no se ajusta a la norma sexual, lo que es raro, extraño, desviado [...] supone una ruptura (auto)crítica, desde dentro pero desde los márgenes, del movimiento de gays y lesbianas y su defensa de la normalización e integración de las minorías sexuales” (Trujillo Barbadillo, 2005, pp. 29-30). Además, como ya dijimos, no solamente refiere a un comportamiento sexual homoerótico, sino a un complejo entramado erótico-social de “constructos y categorías tales como orientación del deseo sexual, conducta sexual, identidad sexual y socialización sexual” (Stein, 1992; Herdt, 1997; Aggleton, 1996; *citados en* Cáceres, 2002; p. 27). Lo *marica*, más que un estilo de vida, nos advierte de un posicionamiento político que emerge en contextos socioculturales dados. Hace tambalear la idea de masculinidad heterocentrada, que legitima el modelo del hombre blanco heterosexual como única posibilidad de serlo.

Nos parece necesario resaltar que al utilizar las expresiones -*marica* y *homo*- lo que buscamos es, en concordancia a la propuesta presentada de Hall, Butler y Bersani, hacer bien evidente nuestro descontento con la forma en la que la llamada *identidad gay* se ha venido homonormativizando en medida de que deja de cuestionar políticamente la estructura patriarcal para ajustarse a las normas culturales (y económicas) impuestas en el contexto del imperialismo capitalista que privatiza las formas de ser; buscando transformar el insulto que históricamente ha marginalizado a estos sujetos y transformarlo en una oportunidad de provocación, reivindicando esa diferencia que se pretende acallar. Por último, nos representa un recurso discursivo (y en consecuencia, simbólico) y político que se opone a la hipermasculinización del *marica* promedio. Tal como lo explica Bersani,

Una verdadera identidad política gai implica, entonces, una lucha no sólo contra las definiciones de la masculinidad y de la homosexualidad tal y como son reiteradas e impuestas por los discursos sociales heterosexistas, sino también contra esas mismas definiciones tan seductora como fielmente reflejadas por aquellos cuerpos masculinos (en buena medida inventados y contruidos culturalmente) que llevamos en nosotros mismos como inagotables fuentes de excitación” (Bersani, 1995; p. 96).

Por otro lado, como anotación, hay que considerar que hay sujetos que explícitamente se autodefinen como *barebacker* o *barebackeros*, haciendo referencia a su práctica sexual. Este aviso nos debe ayudar a comprender la forma como los nuevos discursos sobre el sexo sin condón pasan a ser utilizados entre una diversidad de personas, con múltiples posicionamientos identitarios (Vasconcelos Da Silva, 2010). Asimismo, cabe aclarar que a pesar del posicionamiento político sobre las *identificaciones marica* que proponemos aquí utilizar, no necesariamente significa que los participantes se autodefinan como tal. Frente a la pregunta: ¿cómo te defines en relación a tu sexualidad? todos ellos explícitamente mencionaron que se autodefinen como homosexual o *gay*. Durante las entrevistas, la mitad de ellos se autodenominó “puto” haciendo referencia a su comportamiento sexual no atado a las expectativas sobre el ejercicio de la sexualidad de los hombres homosexuales¹⁷.

1.3. Etiología del *bareback* desde el ámbito de la salud pública

La mayoría de las investigaciones que se pueden encontrar sobre *bareback* han sido realizadas en Estados Unidos, desde el ámbito de la salud pública, en el contexto de la respuesta al VIH, lo relacionan con el uso de drogas, condiciones psicológicas y determinantes sociales perjudiciales y parten de una postura cuantitativa. Básicamente estas investigaciones lo que buscan es construir una etiología del *bareback*. Dicho de otra manera, tratan de explicar las causas por las cuales se presenta esta práctica sexual. Sin embargo, comenta Wolitski (2005, p. 16), que “muy pocos estudios han abordado específicamente las motivaciones para engancharse en sexo *bareback*”.

Halkitis, Wilton y Drescher (2005, p. 2), expresan que “los modelos en salud pública frecuentemente operan bajo la asunción de que las prácticas de sexo no seguro son el resultado de la ignorancia o falta de conocimiento”. Wolitski (2005), analiza el rol que juegan los avances actuales en los tratamientos para el VIH, la fatiga hacia el VIH, el uso del internet,

¹⁷ En otra parte de esta obra, se presentará la discusión sobre la complejidad que implica el desvío del comportamiento sexual de quienes practican el *bareback* cuando ciertas formas de gestión de su sexualidad están ligadas y reproducen los sistemas hetero/homonormativos vigentes.

abuso de drogas, los cambios en los programas de prevención y la toma de decisiones sobre sexo más seguro para explicar el aumento del fenómeno del *bareback*. Él mismo alude a que:

la emergencia del *barebacking* puede ser vista ya sea como un síntoma o una causa de cambios más amplios en las formas en que los HSH piensan sobre el VIH, el riesgo que corren de infectarse o infectar a alguien más, y las consecuencias físicas, mentales y sociales de ser VIH positivo. (Wolitski, 2005; p. 11).

En otra investigación, Halkitis y cols. (2005) plantean que el incremento del uso de drogas recreativas en los HSH coinciden con el incremento de sexo sin protección y el advenimiento del *bareback*.

Halkitis, Parsons y Wilton (2003, p. 17), encontraron que “más de dos tercios de los participantes respaldaron la cuestión de que existe una articulación entre el *barebacking*, uso de sustancias y conocer parejas sexuales por internet”. En este tenor, Matarelli (2013, p. 1293), encontró en su investigación que “la edad y el uso de alcohol o drogas durante la actividad sexual de HSH fueron identificados como posibles predictores para el incremento de la frecuencia y enganchamiento en actividades sexuales de alto riesgo”.

Stall y colaboradores (2003, p. 941), encontraron que “los problemas de salud psicosocial están altamente correlacionados entre la población de HSH. Un gran número de problemas de salud están significativa y positivamente asociados con conducta sexual de riesgo e infección de VIH”. También en relación al ámbito de lo *psy*, es decir, aquello considerado del orden de lo psicológico, Wolitski (2005, p. 27) encontró que “los HSH que han experimentado un gran número de problemas en relación a su salud mental (abuso sexual infantil, violencia de pareja, depresión, uso de sustancias) son más propensos de engancharse en prácticas sexuales de alto riesgo y tener VIH”. En un estudio de corte cualitativo realizado por Lozano en México (2014), uno de sus entrevistados reveló que tiene un sentimiento de aceptación cuando tiene sexo *bareback*, debido su situación de estigma por ser gay y vivir con VIH. Por otro lado, uno de los participantes del estudio dirigido por Crossley (2002, p. 55), comentó que “las personas con mejor autoestima tienen sexo seguro. De lo contrario, no te importa”. Si bien no se puede generalizar este comentario a todos aquellos que practican el *bareback*, parece pertinente vincularlo con el hecho de que parece que esta práctica sexual

brinda una sensación de mayor conexión e intimidad a diferencia de quienes arguyen que *coger a pelo*, al estar generalmente vinculado a la “promiscuidad” y a la “clandestinidad”, no supone la existencia de afectos; tal como lo han expresado algunos de los participantes de esta investigación:

¿Por qué me gusta sin condón? Siempre lo he pensado ¿cuál es el morbo, ese *drete*¹⁸ de sentir los mecos? Es una entrega, una búsqueda; es una búsqueda de querer perder la soledad, de entregarte a alguien y que te tome pese a; de sumisión, quizá. Y sin embargo, esto de la sumisión yo lo veo muy-muy-muy adentro de cada uno y de mí particularmente porque a mí me sucede eso ¿no? pero es eso. (Luis, 51 años, entrevista, 2015).

[Lo que más me excita] el sentir a la persona al cien por ciento. No sé si será lo trillado de decir que con el condón no sientes igual. Literal, yo sí te puedo decir que en lo particular no siento igual. Me gusta más el pensar, el saber que estás en el contacto literal, carne a carne, piel con piel, con la otra persona. Eso es lo que más me gusta. (Marcos, 39 años, entrevista, 2015).

Entre los diferentes estudios revisados sobresalió la frecuencia con que se refieren hacia el factor de riesgo, es decir, que la sensación de riesgo ante la posibilidad de infectarse de VIH es determinante para decidir mantener relaciones sexuales sin protección (Matarnelli, 2013; Nguyen y cols., 2012; Halkitis, Wilton y Drescher, 2005; Wolitski, 2005). En el estudio realizado en 2001, Suárez y Miller identificaron cuatro grupos de hombres que difieren en lo que ellos llaman “nivel de riesgo negociado” y las influencias conceptuales predominantes. Los grupos son los siguientes: a) parejas serodiscordantes; b) tomadores de riesgo racionales; c) tomadores de riesgo irracionales, y; d) HSH jóvenes. Tal y como señala uno de los participantes: “pues me imagino que obviamente [el condón] le quita la parte excitante del riesgo que estás corriendo (...) si yo te digo, ‘oye, me gusta coger a pelo’ [y el otro responde] ‘ah, ¡yo también!, perfecto” (Raúl, 31 años, entrevista, 2015). En el mismo sentido, otro de los participantes asiente: “supongo que en este grado, aún así, la adrenalina. Hay un grado de adrenalina al saber esa situación de: puedo contagiarme de algo, sí o no; podrá tener o no; o lo puedo contagiar o no... como que creo que hay una idea de adrenalina que siempre está ahí presente también” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

¹⁸ El entrevistado utiliza la palabra “drete” para hacer referencia a la relevancia que se le atribuye a una cosa o asunto.

Estos autores ofrecen una mirada interesante, particularmente en lo que se refiere a dos aspectos, en primer lugar, que el contexto afecta el comportamiento sexual, es decir, que estos hombres negocian el nivel de riesgo que están dispuestos a tomar y, como veremos más adelante, también implica el tipo de actos de cuidado sobre su salud en relación a su práctica sexual. En segundo lugar, el hecho de incluir el factor generacional, que no ha sido encontrado en otras investigaciones revisadas. Enfatizan la poca experiencia que tienen HSH jóvenes respecto a la devastación que significó el SIDA en generaciones anteriores y el hecho de que manejar la presión que representa la homofobia cuando deciden salir del clóset los hace sentir menos optimistas respecto a su futuro. Así, se pudiera pensar que, siguiendo a Pierre Bourdieu, dependiendo del capital con que cuentan estos jóvenes estarán más o menos dispuestos a practicar el *bareback*¹⁹.

Los investigadores también se han preocupado por saber si existe una relación entre uso de internet por parte de HSH y la práctica del *bareback*. Para Grosskopf, LeVasseur y Glaser (2014, p. 511), “no queda claro si el internet facilita el comportamiento de riesgo o si los HSH más arriesgados simplemente eligen usar esa tecnología”. Nodin, Carballo-Diéguez y Leal (2014), identificaron que algunos de los sujetos participantes en su investigación se aventuraron a explorar otras formas de actividad sexual a partir de las posibilidades que provee el internet. Wolitski (2005, p. 20), comenta que los “avances tecnológicos fuera de la medicina también han afectado las prácticas sexuales de HSH y pueden haber contribuido a la emergencia del *barebacking*. En la década pasada, el internet creó nuevas oportunidades para que HSH conocieran nuevas parejas sexuales”.

Sin embargo, Da Silva (2010, p. 223), es muy enfático al cuestionar esta postura y argumenta que “sería una visión estrecha, simplista y al mismo tiempo incongruente pensar que el internet es en sí mismo propiciador de la epidemia de VIH”. Este dato nos permite cuestionar aquellos estudios que atribuyen al uso de internet una recurrencia exponencial del *bareback* entre *homos*. Esto debido a que, tal y como lo comentan los participantes de esta investigación, a pesar de que prefieren mantener relaciones sexuales sin el uso del condón y

¹⁹ Por capital, siguiendo a Bourdieu (1997), entenderemos los recursos tanto materiales como simbólicos a los que los actores tienen acceso al interior de las relaciones sociales. Para el autor, el capital simbólico es el más importante en tanto éste opera como legitimador del resto de los recursos/capitales que están en juego (Reguillo, 2010, p. 296).

esta es la forma en la que se presentan en sus perfiles en diferentes páginas de *ligue gay*, esto no implica que siempre y en toda relación tengan relaciones sin condón. Nuevamente, esto trae al primer plano el tema de la autonomía y la voluntad en la toma de decisiones de estos sujetos: "No tengo ninguna relación, ni buena ni mala. Simplemente es, no le cargo un... no tiene una carga afectiva ni emotiva para mí. Simplemente, lo requiero, lo uso; no lo requiero, no lo uso" (Carlos, 45 años, entrevista, 2015). "[Actualmente] tengo [la práctica sexual] con y sin condón: Una, me adapto a la persona con la que estoy: si utiliza o no utiliza. Y la otra, veo también cómo está su pene, que no tenga, por lo menos en apariencia, que no se vea que traiga 'ahí' alguna situación rara" (Marcos, 39 años, entrevista, 2015).

[Sobre usar condón] Porque él quiso. Te digo que yo, yo soy una persona que complace, así que si el otro quiere...no fue como de "ay, no tuve información y fui un animal en el ganado, ¿no?" sino que más bien es como una decisión que me gusta porque me gusta pensar que el otro y que yo mismo puedo asumir responsabilidades de mi cuerpo desde este lugar, y que si el otro decide protegerse o no, es una decisión de su propio cuerpo. Y que él asume esa responsabilidad también de su cuerpo. (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Como se puede observar en las narraciones anteriores, no son polos rígidos en términos de *siempre* utilizar o no condón. Dependiendo de los acuerdos que se tomen con la pareja sexual, se practica o no el *bareback*.

Por otro lado, los avances en los últimos años del tratamiento para atender el VIH parece ser otro factor que influye en la emergencia del *bareback* (Suárez y Miller, 2001, p. 289). Las creencias que tienen algunos hombres sobre el tratamiento del VIH ha provocado que estén dispuestos a tener sexo sin protección (Wolitski, 2005; Vanable y cols. 2000). En tanto que "los métodos de tratamiento para el VIH fueron mejorados dramáticamente a lo largo del tiempo, las estrategias de prevención quedaron estancadas y pudieran, de hecho, dejarse de usar, pues los HSH comenzaron su retorno al sexo sin condón" (Halkitis, Wilton y Drescher, 2005, p. 1). La creencia de que la terapia antirretroviral altamente activa (HAART, por sus siglas en inglés) pudiera reducir el riesgo de infección puede que no sea del todo errónea (Suárez y Miller, 2001, p. 290).

Como comenta Wolitsky, "muchos de los factores individuales, sociales y estructurales que han influenciado el incremento de las conductas de riesgo desde el principio de la

epidemia del VIH (...) permanecen críticamente importantes hoy en día” (Wolitski, 2005, p. 11). Sin embargo, si bien la interacción entre los factores antes mencionados pudieran incrementar la práctica del *bareback* entre los hombres gay, esta visión deja de lado el hecho de que las personas son capaces, como se abordará más adelante, de tomar decisiones complejas sobre el ejercicio de su vida sexual. También apelamos a la propuesta de Wolitski al comentar que hace falta una mayor comprensión, además de los factores implicados, pero sobre todo de las motivaciones que llevan a estos hombres a realizar el *bareback*.

Por otro lado, es importante mencionar que la mayoría de estas investigaciones fueron hechas en Estados Unidos y el mayor número de los participantes eran hombres blancos (Wolitski, 2005), lo cual permite creer que cambios en los resultados pudieran presentarse en hombres mexicanos, específicamente en el contexto de la Ciudad de México.

1.4. La *condomización* del sexo marica.

El condón masculino se inventó hace varios siglos, pero no es sino hacia la década de 1930 que se desarrolla la goma látex, con la cual se comienzan a fabricar los condones tal y como los conocemos en la actualidad (Secretaría de Prevención y Promoción de la Salud, 2012). Su utilización ha estado ligado a la prevención de infecciones de transmisión sexual y evitar embarazos no planeados. Sin embargo, fue los años ochenta con el advenimiento del SIDA, que se comenzó a promover entre la comunidad gay (Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA, 2000). Según el *Gay Men Health Crisis*, que fue el primer colectivo de hombres gay que se formó para hacer frente a la crisis del SIDA en los Estados Unidos -y en el mundo-, fue en 1988 cuando se demostró que el uso del condón era efectivo para evitar la transmisión del VIH por vía sexual (GMHC, 2015).

Se puede decir que no siempre hubo tal cosa como sexo protegido. No es una cuestión del orden de lo natural. Más bien es una construcción social que se impone sobre la práctica del sexo entre hombres homosexuales que se da a partir de los años ochenta. Para reducir el impacto de la epidemia del SIDA entre esta población, fue necesario disponer de una serie de dispositivos disciplinarios para el encauzamiento de la conducta. A esto Foucault (2006) lo llamó normalizar: lo normal se establece como principio de coerción de hacer funcionar unas normas generales para quienes integran un grupo social; se pretende una homogeneidad y el desvanecimiento de las diferencias individuales.

En el contexto del SIDA, la propuesta de normalización ha estado a cargo de las agencias de cooperación internacional, los ministerios de salud de los países y otras organizaciones locales. Principalmente, se asumen la necesidad de que la población considerada de mayor riesgo -los HSH y particularmente los hombres homosexuales- adhirieron a su práctica sexual el uso del condón de forma correcta y consistente, de tal manera que se evitaran así dos de sus más temidos efectos: infectarse de VIH o, por el otro lado, diseminar el virus. En lo que se referente a la adopción del “sexo más seguro, este modelo considera que las personas miden los riesgos presentes en una determinada relación

sexual, juzgan sobre la eficacia y costos de las medidas de protección y toman decisiones acordes sobre qué hacer en tal situación”. (Mancelli y Pecheny, 2002, p. 105).

Debido a a las intervenciones intensivas y específicas de reducción de riesgo de VIH que hacían hincapié en el alto riesgo de las relaciones sexuales anales sin protección (UAI) y promovieron el uso consistente del condón, las tasas de la UAI cayeron drásticamente entre los hombres homosexuales activos a lo largo de la década de 1980 y principios de 1990 (Suárez y Miller, 2001, p. 287).

El sexo seguro se institucionalizó, según autores como Sheon y Crosby (2004) y Markel (2005), como consecuencia de no encontrar una cura o una vacuna para el VIH. Suárez y Miller (2001) comentan que la condomización del sexo marica se volvió la forma de relacionamiento íntimo entre hombres gay en este mismo contexto y que el sexo anal sin protección se volvió una distorsión de la norma.

Una de las formas más efectivas para detener la transmisión del VIH por vía sexual es el uso del condón (CENSIDA, 2014; ONUSIDA, 2013). Es por eso que desde su aparición ha sido uno de los insumos de prevención más distribuidos entre la población de hombres gay²⁰. Un ejemplo claro de la condomización del sexo marica es la transformación del porno gay a partir de la década de los años ochenta en los Estados Unidos de América. Mowlabocus, Harborttle y Witzel (2013), comentan que a mediados de esta década se buscó normalizar la utilización del condón en la pornografía. Asimismo, señalan que “el resultado de esta política fue múltiple y significó que, hasta el año 2000, fuera raro encontrar pornografía gay donde se practicara sexo sin condones a la venta en librerías gays y *sexshops*” (Mowlabocus, Harborttle y Witzel, 2013). Tal como afirma Storms (2015, p. 381) “Las principales compañías de porno gay establecieron políticas de uso obligatorio del condón en sus películas desde los años 1990”. En la actualidad, tal vez motivado por la llamada “la fatiga del condón y combinado con las innovaciones médicas que mejoraron el tratamiento del virus del VIH, se ha abierto un espacio para el surgimiento del sexo *bareback*, tanto como una práctica subcultural y como un género pornográfico comercialmente viable (Dean, *citado en* Storms, 2015; p. 282).

²⁰ El informe de 2013 del Programa Conjunto de Naciones Unidas para el VIH/SIDA-ONUSIDA, señala que en 2011 se distribuyeron 3400 millones de condones masculinos y en 2012, la cantidad de 2400 millones. Se presume que un alto porcentaje de estos insumos son dirigidos a HSH debido a que es una de las poblaciones consideradas clave en la respuesta al VIH a nivel mundial.

No sólo en el caso del porno gay sino en la vida cotidiana de las personas, desde el comienzo de la crisis del SIDA hasta la fecha, se pueden apreciar diferentes campañas de publicidad en las calles y en los diferentes medios de comunicación para promocionar el uso del condón entre la población. Sheon y Cosby (2004, p. 2106), indican que “el sexo más seguro llegó a ser una norma largamente extendida debido a que era visto como una inconveniencia temporal”. Sin embargo, “un gran número de hombres gay pudieron haber estado teniendo sexo sin protección todo el tiempo, pero no estaban preparados para admitirlo” (Crossley, 2002, p. 52). En otras palabras, lo que los autores tratan de explicar es que inclusive cuando los hombres gay manifestaron tener relaciones sexuales protegidas -seguramente debido a la presión social-las podrían haber estado teniendo secretamente sin utilizar condón.

Muchas de las campañas están dirigidas a la población de hombres gay y en su mayoría son patrocinados por los gobiernos de los diferentes países. En el caso particular de México, la promoción de la utilización del uso correcto y consistente del condón se da principalmente en el marco de la prevención al VIH y depende del Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH/SIDA - CENSIDA, órgano descentralizado de la Secretaría Federal de Salud. Sin embargo,

las campañas de prevención que se adhieren a la idea de reducción de riesgos a través del uso del condón o la abstinencia están siendo cada vez menos efectivas en tanto que han fallado en incorporar aspectos importantes del sexo y han sido criticadas por mecanizar y deshumanizar el comportamiento sexual (McKin, 1996; Odets, 1994, 1996; *citados en* Suárez y Miller, 2001, p. 293-294).

Esto podría indicar que hay un agotamiento en el discurso del uso del condón. El “escape del estrés” apunta a que el sexo no-seguro, en este caso un comportamiento explícitamente no-normativo, sirve de vía de escape a las tensiones producidas por el tener que vivir ajustados a normas”. (Manzenelli y Pecheny, 2002, pp.114). En este sentido, es necesario considerar que

en lugar de los incidentes causados por la inaccesibilidad de condones, la mala planificación, la excitación sexual, u otros accidentes, los nuevos hallazgos implican que al menos algunos hombres estaban declarando una elección consciente en lugar de experimentar "deslizamiento" de las precauciones previstas o recaída en el comportamiento desaprobado, términos que indican desplazamiento momentáneo de normas ampliamente aceptadas. (Frasca, Ventuneac, Baland y Carvallo-Diequez, 2012; p. 946).

Esta idea que presentan Frasca y colaboradores es críticamente importante ya que pone de manifiesto la capacidad de agencia de hombres homosexuales en relación a su práctica sexual, pero también porque pone en tensión el mito de que, frente al miedo de la comunidad *homo* respecto a la epidemia del VIH, estos habían decidido integrar el uso del condón a sus prácticas sexuales cotidianas, incuestionablemente. Asimismo, nos permite ver el despliegue institucional no sólo para imponer la norma, sino para limitar la multiplicidad de expresiones sexuales en tanto éstas son consideradas amenazantes. Si durante la década de los años ochenta los *homos* dejaron de visitar cuartos oscuros y saunas, no fue porque ya no quisieran ir sino porque fueron cerrados; si comenzaron a consumir durante los años noventa porno donde los actores usaban condones, esto se debió a que así fue impuesto a los productores de estas películas. Entonces, tenemos que no sólo fue la imposición del uso del condón la que estalló la forma de producción de subjetividades sexuales de la comunidad marica, sino que se puso en marcha toda una maquinaria de aplastamiento sistemático de éstas subjetividades, buscando imponer modelos más apropiados de ser marica, más acorde a las exigencias de una sociedad hetero conservadora. Sin embargo, nos es posible pensar que este aparato homonormalizador surtió efecto en medida de que prácticas como el *bareback* han mantenido vigencia entre esta población.

1.5. La mirada crítica sobre el *bareback* desde la perspectiva de las ciencias sociales

A pesar de que desde la perspectiva de la salud pública existe una tendencia por tratar de definir una etiología que nos oriente sobre las causas por la cual los hombres gays -y otros HSH- practican el *bareback* y, además, una urgencia por reorientar dicha práctica sexual hacia otras que son consideradas como menos riesgosas en relación a la infección por VIH, en los

últimos años se han llevado a cabo estudios que analizan esta práctica no en aras de su erradicación, sino para comprender a quienes la ejercen, no sólo desde el ámbito de lo *psy*, sino desde una aproximación de ciencias tales como la psicología social, la sociología, la antropología cultural, entre otras. En ese sentido, encontramos trabajos como los de Manzelli y Pechen (2002, p. 106) que proponen un enfoque antropológico-cultural para su aproximación. Estos autores retoman a Cásares (2001), para centrarse en “el análisis cultural de los símbolos y significados construidos intersubjetivamente en torno a la sexualidad [...] o las relaciones de género, en diferentes contextos”. Asimismo, una crítica sustancial que se hace a los estudios provenientes del campo de la salud pública es la que nos brindan Kippax y Race (2003, p. 1), al comentar que:

las estrategias [de prevención] necesitan ser entendidas y enfocadas desde una ‘nueva’ salud pública social, o sea, una salud pública que tome con seriedad lo que el análisis social tiene que decir. Conceptos clave de la ciencia social, tales como agencia (incluyendo la agencia individual y colectiva), acompañando su reflexividad metodológica son la clave para una salud pública efectiva. (Kippax y Race, 2003, p. 1).

Partiendo desde este antecedente, encontramos que el *bareback* “representa un tipo muy diferente de experiencia sexual de aquella tradicionalmente examinada en la investigación conductual sobre el VIH, y que la construcción del *barebacking* ha sido pobremente definido” desde el ámbito de la salud pública (Halkitis, et. al., 2005; p. 28). Por otro lado, hacen hincapié en la importancia de tomar en cuenta que para algunos hombres gay y bisexuales con VIH, practicarlo incrementa la sensación de intimidad, complicidad y conexión con sus parejas sexuales (Halkitis, 2001; Halkitis, et. al, 2005; p. 28).

Asimismo, Wolitski (2005, p. 29), señala que existe un sentido de rebelión en contra de la prevención y de las normas de sexo más seguro. Blechner (2002, p. 29), los describe como “orgullosos y desafiantes, en lo cual algunos ven una conducta valiente contra la represión sexual y actitudes punitivas, algunas veces teñidas de homofobia”. Al contrario de lo que regularmente nos muestran los resultados de las pesquisas sobre el tema, como lo vimos anteriormente, Kippax y Race (2003) argumentan que los HSH no han dejado de preocuparse

sobre el VIH, sino que ellos están tomando cada vez más, decisiones complejas y racionales sobre las prácticas sexuales en las cuales se involucran. “Cuando se analizaron los comportamientos de los heterosexuales y de muchos HSH se observó que los niveles de riesgo percibido en relación con el VIH no influían en sus intenciones de implicarse en conductas preventivas” (Manzelli y Pecheny, 2002, p. 108). Este dato que resaltan los autores es crucial para entender que el relacionamiento sexual entre las personas no pasa, en primera instancia, en pensar sobre el VIH y que si tienen prácticas de *barebacking* puede deberse, sobre todo, porque se encuentra placer en ello y, además que no hay -tal vez nunca la hubo- una disposición ciega ante las imposiciones del uso del condón, debido a que yo no representa un riesgo contundente de muerte, en tanto que existen en la actualidad medicamentos antirretrovirales que pueden prolongar y dar mayor calidad a la vida de las personas *poz*. En relación a esto, un estudio realizado por Gutiérrez (2011) en la Ciudad de México, nos da cierto alumbramiento sobre este asunto. El autor establece que no existe una relación significativa entre el estatus del VIH y el uso de condón. Eso quiere decir que “ser VIH-positivo no está cambiando el comportamiento sexual de los individuos”. Por otro lado, esta investigación nos muestra lo que el autor llama la “aparente paradoja”, pues contrario a lo esperado, “el uso del condón es menos común entre individuos con estatus socioeconómico alto”. Lo cual nos permite pensar que “el uso del condón no es sólo un asunto de acceso, sino que hay otras decisiones individuales e interacciones entre pareja que podrían afectarlo”.

A su vez, Ávila (2014) comenta que el *bareback* es una de las prácticas en las que mejor pueden observarse las micropolíticas sexuales en materia de salud sexual, o sea, una política que implica a los cuerpos y que subvierte la subjetivación dominante, más allá de la obediencia que pretende imponer el estado y sus instituciones (Guattari y Rolnik, 2006). De esta forma, el autor pone el foco en las relaciones de poder que atraviesan al cuerpo y que interpelan la construcción de subjetividades en torno a la experiencia de la sexualidad. Sumando a este punto, alude a que esta práctica sólo puede entenderse en oposición a la norma establecida respecto a aquella enunciada desde las políticas de salud sexual dirigidas a hombres homosexuales que promueven el sexo seguro. En ese sentido, el *bareback* puede ser

entendido “como una práctica de resistencia para quienes asumen el riesgo en el sexo con otros hombres” (Ávila, 2014, p. 189).

Esta afirmación es avalada por Lupton (*citado en* Silva, 2010, pp. 522) al comentar que “el placer en el riesgo está íntimamente vinculado a la idea de transgresión (o violación) de fronteras y posiciones”. Para entender mejor la forma en que estos autores plantean las nociones de resistencia y transgresión, podemos recurrir al planteamiento de Foucault (1998, p. 57) acerca de que “donde hay poder hay resistencia”. Es decir, la resistencia siempre pone en tensión al poder y lo cuestiona, de tal manera que no se puede pensar el uno sin el otro. En ese sentido podríamos decir que, el *barebacking* es un dispositivo de resistencia frente a las fuerzas de producción de cuerpos y subjetividades que son considerados como adecuados por quienes detentan el poder, en este caso, las instituciones de salud pública, y que establecen un marco normativo donde se articulan prácticas sexuales y deseo. Asimismo, el concepto de micropolítica puede ser ubicado en este contexto como aquellas relaciones de poder que atraviesan a los cuerpos y les imponen disciplinamientos sobre cómo deben ejercer la sexualidad a partir del sistema heteronormativo vigente. En este tenor, Ávila y Montenegro (2011) proponen apoyarse en el concepto de biopoder para cuestionar la visión cristalizada sobre el tema, que lo desvincula de la trama social compleja de la cual forma parte y que lo ubica como un comportamiento meramente individual. Si bien se está de acuerdo con lo ya mencionado, se puede considerar al *bareback* no sólo como resistencia sino como productor de otras subjetividades y formas de relacionamiento sexual y político entre quienes lo practican.

Esta primera mirada sobre el *bareback* ayuda a entender cuáles son los abordajes que se han hecho sobre la cuestión y qué enfoques se privilegian. Asimismo, indagar sobre las miradas más críticas sobre el tema nos ayuda a entenderlo no solamente como una práctica relacionada al SIDA, sino como un ejercicio de autonomía entre quienes lo practican. Pero para entender el *bareback*, es necesario reflexionar acerca del contexto en el que emerge y del cual busca escapar.

CAPÍTULO 2.

PER(DE)FORMAR LOS GÉNEROS.

*Así, pues, creó Dios al hombre a su imagen. Sí, lo creó a la imagen de Dios: lo creó hombre y mujer. Luego los bendijo Dios, y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y conquistadla.
-Génesis 1:27.*

*No es lo mismo el semen de una jotita de cabaretito de 19 años, depiladísimo, súper afeminado, a la de un chavo mamado, con tatuajes, con perforaciones y que dices: “con mucho gusto” ¿no? Siento yo que el semen es como la esencia del hombre al final de cuentas no? entonces no es lo mismo que te lo diga un chavito afeminado a que te lo diga un cabrón mamado y lleno de perforaciones.
-Raúl, 2015.*

Como se abordó al inicio de esta obra, inclusive aquellos que participan en expresiones de la sexualidad y el deseo más radicales en relación a los tradicionalmente impuestos por la heterosexualidad y en contexto de la epidemia del SIDA, suelen hacer uso de repertorios discursivos y prácticas no sólo que reproducen los estereotipos del sexo y género más rígidos, sino que además los robustecen, al recrearlos en prácticas más disidentes. Nos encontramos, entonces, que en lugar de presentárenos el caso dicotómico del tipo “lo uno contra lo otro”, como oposición, tenemos un entramado complejísimo de vaivenes enunciativos y de prácticas sexuales que entran en tensión entre sí, coexistiendo simultáneamente. El segundo epígrafe que inaugura este capítulo es una muestra de cómo a pesar de involucrarse en prácticas sexuales que pueden ser consideradas altamente subversivas y transgresoras, el deseo y las formas de performar el género se pueden llegar a conducir a partir de una marcada homonorma, reivindicando lo hipermasculino en detrimento de la homosexualidad feminizada.

Otro de los entrevistados nos comenta que:

Con condón a mí se me hace como una situación -y te lo voy a decir- como heteronormada. Una situación correcta. Como que no es gente que tenga tantos fetiches sexuales. Es como: “bueno, cojamos; tengo tres posiciones sexuales y luego si quieres nos quedamos a dormir en mi casa, y no sé qué...” se me hace una situación como más correcta. (Alberto, entrevista, 28 años, 2015).

Esta frase fue dicha por uno de los participantes de la investigación y anuncia, para comenzar, tres cosas que están puestas en discusión:

- a) Que hay una forma de performar el género que se corresponde con las prácticas sexuales y que es considerado como “lo normal”. Y, por oposición, nos muestra que existen “otras formas” de performar las prácticas sexuales que escapan de esa coreografía “más correcta”, esas “coreografías de género tradicionales (...) vinculadas a la masculinidad hegemónica y la preservación de sus privilegios” (Valencia, 2015, pp. 111). Sin embargo, si nos apegamos al paradigma que establece que la sexualidad es una construcción específica de la modernidad occidental (Figari, 2007) y que lo heterosexual es una norma “al servicio de una determinada configuración ideal de la sociedad” (Tudela Sancho, 2012, pp. 7), podemos comenzar a analizar críticamente la esencialización del género y las prácticas sexuales.
- b) Que el uso del condón, como una de las formas que tiene la institucionalización del sexo marica, es más un régimen que ha sido impuesto a través de discursos de poder-saber sobre la sexualidad y que obedece menos a un verdadero proceso reflexivo y de apropiación de estos homos en tanto han sido considerados la población más afectada por la epidemia del SIDA.
- c) Que el cuerpo, al ser experiencia en-carnada del ser-en-el-mundo, deviene múltiple, es decir, no sólo resiste a la institucionalización del sexo sino que produce otras formas de vivirse como sujeto sexual, tambaleando el sistema de representaciones de sexo y de género que atraviesan los cuerpos, escapando de las lógicas de la política de prevención de VIH de las cuales son blanco y dilucidando la posibilidad de construir

proyectos de autonomía sexual, en donde el deseo y el goce reconfiguran la subjetividad de los sujetos sin estar mediados por aquellos sistemas de representación, aunque no escapen absolutamente de ellos.

2.1 El supuesto heterosexual.

Cuando hablamos de *bareback* partimos de la idea de que ésta práctica no se da en la nada, sino más bien, dentro de un entramado de relaciones de poder que, para este caso en particular, toma la forma de sistemas de representación de sexo y género y que se articulan con las prácticas de consumo dentro del mercado neoliberal globalizante; y que es a partir de las imposiciones de éstos sistemas heterosexistas que se determinan cómo debe ser vivida la sexualidad de los sujetos, cómo serán moldeados sus cuerpos, cómo será encauzado su deseo, de tal forma que hagan cumplir y que reproduzcan la norma establecida.

Principalmente la religión y la medicina han sido los dos grandes campos de conocimiento que se han encargado de dar forma a las categorías de sexo y de género como esencias naturales, eternas e inamovibles. También han sido las responsables de proponer, derivadas principalmente de la diferenciación genital corporal, dos polos opuestos, pero desde su punto de vista, complementarios: hombre-masculino vs mujer-femenino. Desde esta perspectiva binaria, no se pone en duda de que lo normal es que el hombre y la mujer sean heterosexuales. Se establece así que existen formas culturalmente apropiadas de ser hombre y ser mujer y, en este sentido, se podría decir que la organización social de las relaciones entre sexos es la primera forma de división formal dentro de una sociedad, incluso, antes, que la raza y la clase. Tal y como afirma Bourdieu (1998), éste es el más claro ejemplo de diferenciación y jerarquización arbitraria entre seres humanos. Asimismo, Scott (2013) nos recuerda que el género “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.

Lo problemático con esta diferenciación a partir del sexo es que ubica a las mujeres como subordinadas frente a los hombres y esto tiene serias consecuencias en todos los campos, que han permanecido prácticamente inmutables con el paso del tiempo. Como lo dicta Simone de Beauvoir en su extraordinario *El segundo sexo* (2010, pp. 35), “Inerte, impaciente, ladina, estúpida, insensible, lúbrica, feroz y humillada, el hombre proyecta en la mujer a todas las hembras a la vez”. Esa dominación masculina se caracteriza principalmente por una distribución asimétrica de privilegios de hombres sobre mujeres, relegando a éstas últimas al papel de observadoras de una realidad que se les dicta y se les impone, no porque no exista en ellas la intención de subvertirla y de actuar, sino porque en un sistema androcéntrico en el que la figura del hombre-masculino-heterosexual se erige a sí mismo como eje que dota de sentido y que nombra la diferencia, esos espacios de actuación se han abstraído lo suficientemente como para volverse casi imperceptibles, inclusive para quienes lo padecen, aunque también para quienes lo ejercen y conducen. Esta dominación masculina no sólo extiende su velo sobre las mujeres, sino que es extensiva a las minorías sexuales maricas, lésbicas, trans, bisexuales e intersex.

“A la asociación hombre-masculinidad se le une otro elemento, la ‘heterosexualidad’. De esa manera se crea una trilogía de prestigio (de poder): ‘hombres-masculinidad-heterosexualidad’”. (Núñez, 2015; p. 61). Sin embargo, ya Rubin (2013; p. 44) anunciaba que este sistema de sexo-género, como “conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional”. Con estos aportes se reconoce la condición dinámica de la maquinaria heterosexual, ya no tanto como un sistema rígido sino que, en tanto que es un producto social, es susceptible a ser interpelado, integrar nuevos elementos, derribar aquellos que son problemáticos y construir nuevas posibilidades de performar el género. “La postura de que el género es performativo intenta poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género (Butler, 2007, pp. 17).

Así, entendemos que el establecimiento de ciertas identidades de género, incapaces de ser transformadas, no son identidades estables, sino identidades débilmente constituidas en el tiempo por repetición estilizada de actos (Butler, 1998; p. 297). Reconocer la flexibilidad del género y el hecho de que somos quienes participamos de la sociedad quienes le vamos dando forma a través de coreografías de género tradicionales (Valencia, 2015) culturalmente establecidas, en efecto, nos permite reflexionar sobre la posibilidad de configuración de otras formas de performar el género y las prácticas sexuales que escapan de esa considerada más correcta.

Esas otras formas de actuar el género a las cuales hacemos referencia han sido problemáticas en tanto que suponen un desliz del centrismo heterosexual y cotidianamente tienen que vivirse como una lucha constante frente a los preceptos hetero preestablecidos. Cuando Raúl, un joven de 28 años de la Ciudad de México dice que “desde el inicio una persona homosexual no tiene derecho a ser homosexual, empecemos por ahí, porque no es natural”, nos permite entrever el grado de dificultad que tiene una persona no-heterosexual para escapar al género que de antemano le fue asignado, y todo lo que éste encierra.

Autoras como Teresa de Lauretis (1987), Judith Butler, (1990) B. Paul Preciado (2002), Sayak Valencia (2015), entre otras, han estudiado los mecanismos materiales y subjetivos a través de los cuales el sujeto queda atrapado a una sola forma de performar el género son complejos. Particularmente, Michel Foucault los aborda como dispositivos institucionales de disciplinamiento que “permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (2006, p. 140). Son el estado, la iglesia, las ciencias médica y jurídica, los medios de comunicación y el mercado, quienes instalan en el cuerpo y la subjetividad de los sujetos los mandatos culturales del género, que después serán apropiados por aquéllos como naturales. Sin embargo, hay que dejar claro que aunque es frecuente escuchar voces que critican a este autor por no desarrollar más a fondo aspectos de su teoría concernientes a la resistencia, nos propone el concepto de “tecnologías del yo”, según el cual, éstas tecnologías “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser,

obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1998b; pp. 48). Frente a la dominación institucional sobre la sexualidad (tecnologías del poder), entonces las tecnologías del yo se presentan como restauración de la potencialidad del sujeto.

Uno de los dispositivos que históricamente ha tenido mayor relevancia para la instalación del supuesto heterosexual en la sociedad ha sido el de la sexualidad. Principalmente Foucault, y seguido por muchos(as) otros(a)s pensadores(as), se dio a la tarea de reflexionar sobre cómo éste dispositivo moldea los cuerpos y configura los procesos de subjetivación de las personas, ubicándolas dentro de entramados de relaciones de poder. Por supuesto, este dispositivo no es neutral. Podríamos decir que desde la época victoriana y extendido hasta la actualidad, éste ha sido configurado dependiendo de los intereses de quienes detentan el poder: la forma en la que se enuncia, los lugares en los que se resguarda, los modos en los que se produce, las instituciones que se encargan de vigilarla y direccionarla, los momentos en los que se vuelve pertinente.

“El sexo es cosa que se administra” (Foucault, 1998; p. 17) y se busca no tanto reprimir, sino organizarlo junto con los deseos. Como dispositivo de control, la sexualidad no ha sido sometida al silencio, como comúnmente se considera, sino que se han levantado ciencias enteras que hablan sobre la sexualidad y el sexo, las mismas que ordenan qué se puede decir sobre el sexo, cómo debe de ser dicho y cuándo. Estos dispositivos no se encuentran desconectados, apartados, sino que por el contrario, atraviesan todos los sistemas sociales que transitamos, de tal forma que está ligado totalmente a los modos de producción económica, los procesos de participación política, los mensajes de los *mass media*, de tal forma que, más que prohibir que se hable de sexo, nos indican de qué forma tenemos que enunciarlo, ya no sólo en la vida real sino también, muy recientemente, en las realidades virtuales. Entonces, tenemos que existe un gran discurso sobre la sexualidad, resguardado, que se modificará dependiendo de los contextos socioculturales e históricos, adaptándose a ellos, pero conservando vigencia; de tal forma que en cualquier momento, las personas sean capaces de reconocer qué es posible ser dicho sobre el sexo y cómo conducirse respecto a ese sexo que es legítimo.

Pero es necesario advertir que esta ruptura con los modelos hegemónicos de la sexualidad y el género no se dan pacíficamente. “El individuo, que en un momento de su vida se percata de tener sentimientos o deseos sexuales hacia personas de su mismo sexo, es condenado por nuestra cultura” (Núñez, 2015; p. 54), especialmente el caso de los *homos* más femeninos, en tanto que se contraponen radicalmente a la construcción de la tríada hombre-masculinidad-heterosexualidad (Núñez, 2015; p. 55). Si bien no es novedad afirmar que los gays han sido confinados a la sumisión, especialmente los hombres homosexuales positivos (O’Hara, 1996; p. 83), resaltamos que “por siglos, la sociedad ha estigmatizado a hombres y mujeres homosexuales como pecadores, criminales y agentes infecciosos debido a su sexualidad” (Berubé, 1996; p. 189).

Dentro de este panorama, el *bareback* podría ser considerado una sexualidad doblemente periférica, no legítima: “de la familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos” (Foucault, 1998; p. 26) en tanto que se establece inexorablemente, descaradamente, fuera de los límites de la normalidad que presume el heterocentrismo burgués. “Cuando el sexo gay está inextricablemente ligado a enfermedad en la mente de los hombres gay, presentar una imagen públicamente sobre sexo sin enfermedad, se convierte en sí misma en un acto político que promueve la libertad sexual y el fantaseo erótico” (Hoffman, 1996; p. 340).

2.2 Microfascismos sexuales y homonormatividad: el culo es universal.

Leo Bersani (1995, p. 90) acierta al denunciar que “desear una relación sexual con otro hombre no es exactamente una credencial para el radicalismo político”. Aunque durante el desarrollo de este capítulo hemos tratado de dejar sentado que la práctica del *bareback* subvierte el sistema heterosexista obligatorio, no significa un cuestionamiento a la condición estructurante del género. En el mejor de los casos, los sujetos *entran y salen* de la maquinaria heterosocial, desestabilizando su control permanente sobre los cuerpos y las subjetividades. Sin embargo, esto no contrarresta el hecho de que en el registro de las prácticas e identidades

sexuales, la homosexualidad sea “funcional al sistema de género en tanto que hace del compañero/a sexual una barrera de selección. No supera el género, sino que lo reproduce. (...) contribuye a la esencialización de las identidades sexuales” (Moreno y Pichardo, 2006; p. 143), las mismas que buscamos poner en tensión. Desde esta perspectiva, la homosexualidad no rompe con la lógica binaria cartesiana, sino que la refuerza al presentarse como contraste a la heterosexualidad y se impone como sistema social que construye su forma de orden en medida de que determina quién le hace qué cosa a quién, y es esta gramática del sexo la que designa los objetos o sujetos de las prácticas sexuales (Abarca, 2000). Como operatoria dicotómica rígida (activo-pasivo, macho-joto, heterosexual-homosexual, masculino-femenino) reproduce las ideologías existentes sobre sexo y género (Parrini y Flores, 2014; 293 y 294).

Además del ámbito de las relaciones sexuales, la homosexualidad se constituye a través de un espectro más amplio de discursos y prácticas sociales que son moldeadas, producidas y reproducidas en el contexto del capitalismo e influenciadas por los medios de comunicación masiva. Para D’Emilio (1995), el surgimiento de un estilo de vida e identidad *gai* está íntimamente ligado con los modos de producción económica, en medida de que estos son favorecidos por las prácticas de consumo. Estos estilos de vida *gai* “responden al afán de taxonomizar la realidad y al tiempo surgen como un poderoso instrumento de normalización de determinadas prácticas sexuales” (Moreno y Pichardo, 2006; p. 151).

Todo este preámbulo nos da la pauta para problematizar la homosexualidad como obligatoria, en medida de que *obliga* a los sujetos homosexuales a vivir su vida y, particularmente, su sexualidad, de cierta forma. Para nosotros, esto está estrechamente relacionado al impacto que ha tenido el SIDA desde mediados de los años ochenta. Esa homosexualidad obligatoria, u homonormatividad, surge como una respuesta conservadora de un grupo -cada vez más amplio- de hombres homosexuales que, debido a la amenaza contundente que el *cáncer rosa* representaba para su (estilo de) vida, decidieron pugnar por una mayor alianza con la sociedad blanca pequeño-burguesa, alejándose de los grupos que, a pesar del SIDA, decidieron continuar manifestando su diferencia, y actuando en consecuencia. Para los grupos de homosexuales más conservadores, el matrimonio igualitario, bañado de recato, monogamia y pudor; y limitado al sexo en pareja, fue la estrategia más efectiva para

hacer resistencia a la epidemia del SIDA. La lucha por el matrimonio igualitario es la lucha contra la promiscuidad, el sexo clandestino y casual: que llegue el día en que los homosexuales, al igual que los heterosexuales, puedan casarse y ser iguales: *darse a respetar*, ser lo suficientemente buenos como para poder acceder a un trabajo estable, comprar casa en los suburbios clasemedios, vestir apropiadamente y, *dios mediante*, poder tener hijos y que se les dé la oportunidad de conformar una familia, después de haber demostrado (a los heteros) que son lo suficientemente responsables y aptos como para poder hacerse cargo de ese compromiso.

Son, entonces, esos mismos *homos* los que consideran que el hecho de ser *gai* no debería suponer exhibirse o ser una *loca*. Son esos mismos homosexuales conservadores los que se oponen a que haya prostitutas *gai* en las avenidas porque dan una mala imagen de la comunidad *elegebetera*. Bajo este modelo de homonormatividad, podríamos decir que “la liberación sexual de las personas homosexuales conlleva necesariamente un cierto cuestionamiento del sistema binario de género, pero eso no significa forzosamente que lo rompan” (Moreno y Pichardo, 2006; p. 151).

Al revisar el supuesto heterosexual y la homonormatividad que reproduce al sistema de sexo-género, nos percatamos de que puede pasar de que algunas veces, quienes practican el *bareback*, reproducen ese mandato homonormativo de la hipermasculinización del macho:

[En los] baños de Tacuba con un militar chacalito, veintitantos años, en un baño, literal, chacal; cien pesos las 5 horas o algo por el estilo. El wey se pone su gorra militar, sus botas, y todo este fetiche tal cual de conocer a un chacal; militar, más chavito que tú, que te dio la verguiza de tu vida, que te dejó la espalda super llena de mordidas, moretones, pero tú lo permitiste porque te excita eso. (Raúl, entrevista, 31 años, 2015).

Me encanta que por ejemplo, mientras me estan penetrando, estar mamando una verga. Eso se me hace mucho muy excitante, no? Ora sí que por todos lados, no? Este... y si se llega a dar la ocasión de un dos romano (que yo pienso que con dos penes sin condón es más fácil de poderlo hacer) Eso es todavía más excitante, no? el dos romano... Lo he hecho realmente muy pocas veces, no? el dos romano. Si acaso unas cuatro veces.. pero cuando hay más personas eso me gusta. (Carlos, entrevista, 45 años, 2015).

“El chacal no parece homosexual y realiza la fantasía de tener sexo con un hombre al que no le atraen los hombres. Se encuentra aquí el plus mencionado antes: súper machín, súper masculino. El chacal es una hipérbole del deseo homosexual” (Parrini y Flores, 2014; p. 306). Como se puede observar en los relatos anteriores, los rasgos masculinos y la presencia del (los) pene(s), vuelven evidente el androcentrismo que domina estas prácticas. Aun así, contradictoriamente, el *bareback* deja un espacio para la subversión de ese ideal del marica homonormado.

Uno de los lugares que se nos ocurre para pensar sobre cómo el *bareback* posibilita el resquebrajamiento de la práctica sexual homonormativa es el ano; específicamente, el de la penetración anal, en medida de que

el culo es el gran lugar de la injuria, del insulto (...) la penetración anal como sujeto pasivo está en el centro del lenguaje, del discurso social, como lo abyecto, lo horrible, lo malo, lo peor. Todas estas expresiones traducen un valor primordial, unánime, generalizado: ser penetrado es algo indeseable, un castigo, una tortura, un acto odioso, una humillación, algo doloroso, la pérdida de hombría, es algo donde jamás se podría encontrar placer (Sáez y Carrascosa, 2011; p. 9).

Sin embargo, el sexo anal no es una práctica exclusiva de quienes practican el *bareback*. Pero además del deseo y goce del sexo anal, lo que vuelve subversiva esta práctica particular es el anhelo de una hombría líquida, que si bien representa la vida (*la idea clásica de la semilla que da vida*), potencialmente representa la muerte debido al riesgo contundente de infección por VIH. Ese riesgo sostenido en la práctica sexual anal y desde el cual se erige todo fundamento *barebackero* no sólo cuestiona el binarismo hombre(penetrador/fuerte)-mujer(penetrada/débil), en medida de que el culo es *universal* y no tiene género, sino que además, infringe el ideal humanista del individuo racional, cuestionando las raíces del proyecto de la salud pública, sus normas sanitarias y la institucionalización progresiva de sus ordenamientos.

2.3 Desviación e institucionalización del sexo marica

Desviación, como equiparable a lo perverso, es un concepto que ha sido re-apropiado por la gente para hacer referencia a alguna práctica sexual *contra-natura*, no decente, retorcida, que está fuera de lo normal. Podríamos decir que el *bareback* entra dentro de esa gran gama de desviaciones que a la gente le molesta saber que existen, tanto, que ni siquiera se atreven a imaginarlo. El *bareback*, además de ser indecente y bochornoso, es molesto y es considerado peligroso.

Como forma de relaciones sexuales entre hombres sin la utilización de métodos de barrera de protección y con el riesgo contundente de infectarse con el VIH y otras infecciones de transmisión sexual, el *bareback* no sólo atenta contra las buenas costumbres y la moral de una sociedad machista y conservadora, sino que también pone en peligro la vida del resto de la población al ser considerada, según la perspectiva de la salud pública, como una práctica sexual de riesgo: “el anormal (...) es también un descendiente de esos incorregibles que surgieron en los márgenes de las técnicas modernas de ‘adiestramiento’” (Foucault, 1996), en este caso, las de salud pública; y no es que estemos en desacuerdo en considerar que, de hecho, practicar sexo a pelo puede, potencialmente, incrementar la incidencia del VIH entre la población de los homos (o de cualquier otro hombre que lo practique), pero dentro de este estudio nos interesa preguntarnos de qué riesgo específicamente se está hablando y, además, riesgo para quién.

Podríamos enfocar la atención en dos cuestiones:

A) En primer lugar, que la sociedad en su conjunto tiene la expectativa de que el hombre marica tiene que usar condón en sus relaciones sexuales. Según su percepción, es vivido como un deber que les corresponde llevar a cabo, como una suerte de contrato de convivencia que más o menos toma la forma de “en medida de que nosotros los heterosexuales hemos sido lo suficientemente benevolentes como para aceptarlos en nuestra sociedad, ustedes deben retribuir agradecidamente haciendo sus cosas con condón

y evitando la propagación del SIDA”. “El SIDA ha logrado que la opresión de los *gais* parezca un imperativo moral” (Bersani, 1995; p. 90). Estos hombres siguen resintiendo el peso de la responsabilidad que la sociedad imputa a los hombres marica sobre sus hombros como propagadores del SIDA, en una sociedad a toda costa antiséptica, que busca higienizarse: “[La gente piensa que] ser homosexual es malo, que ser homosexual... por ejemplo, siempre hay que coger con condón, que hay que tener una pareja estable (...) sigue siendo como estigmatizarnos ¿no? ‘pues es lo que tienen que usar’” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015). Marcos comenta que algunos de los comentarios que escucha desde el afuera en relación a su sexualidad es que “debería de vivirla [la sexualidad] con más calma, con más recato, más decoro. Como menos apresurada. Todo lo contrario a lo que se dice de un hombre no gay, o sea, un heterosexual. Porque a ellos los presionan para que tengan sexo constantemente ¿no?” (Marcos, 39 años, entrevista, 2015). Por último, Guillermo establece que “ya venía con esta idea de que ‘wey, me tenía que cuidar, me tenía que cuidar, me tenía que cuidar’ y pues era cuidarme y cuidarme...” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015).

B) En segundo lugar, debido a esta imposición del uso del condón, quienes practican el *bareback*, en la mayoría de los casos, comienzan teniendo relaciones sexuales utilizando condón. Sin embargo, como podremos observar más adelante en algunos de los relatos que se presentan, esta situación está más asociada al miedo y a la vergüenza, además de la idea de castigo. Por supuesto, el primer gran castigo es la adquisición del VIH, asociado a la idea de muerte: “si ya tienes VIH, que dices: ‘bueno, era lo peor que me podía haber pasado’; bueno, ahora te puede pegar otra enfermedad como una gonorrea, una sífilis...” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015). En el imaginario social, otras de las consecuencias-castigo es que *el que quien muerde el fruto prohibido*, ya no podrá ser jamás como antes, hacer lo que hacía antes, vivir la vida al máximo como lo hacía antes; esto a pesar de que los avances en materia de medicina, derechos humanos y otros ámbitos que poco a poco han ido cambiando la realidad de quienes viven con VIH. Uno de los participantes lo declara de la siguiente forma: “sí me gusta no sentirme culpable al día

siguiente. O sea, sí es algo que me guste, sí es algo que disfruto. Y entonces ya no me siento culpable” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015). Raúl, describe concretamente los cambios que tuvo que hacer en su vida, a raíz del diagnóstico: “dije ‘bueno, tengo de dos sopas: o me voy al piso (...) o lo puedo tomar como una (...) oportunidad. ¿qué es lo que tienes que hacer? te tienes que cuidar más de lo normal o te tienes que hacer todo lo que realmente tendrías que hacer normalmente, que es no comer mal, hacer ejercicio, tomar agua, cuidarte, taparte...” (Raúl, 31 años, entrevista, 2015). Otro de los participantes hace un quiebre entre el antes y el después de contraer el VIH, pero en relación a sus parejas sexuales, argumentando que le parece irresponsable practicar el *bareback* con alguien seronegativo: “entonces eso sí sería muy culero porque a pesar de que el otro sabe que la práctica es una práctica de riesgo, hacer una práctica todavía mucho más de riesgo es que él después, aunque vaya a una clínica, los retrovirales no le funcionen y, entonces, eso sí es joderle la vida a alguien” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Si bien es cierto que “el SIDA no es sólo una crisis médica a una escala sin precedentes, sin que supone, además, una crisis de representación, una crisis de la totalidad del marco de conocimiento sobre el cuerpo humano y de sus capacidades de placer sexual” (Bersani, 1995; p. 80 y 81), también es necesario considerar en qué medida los medios de comunicación (tradicionales y virtuales) se han encargado de acrecentar esta crisis de representación y provocar un estancamiento, de tal forma que a pesar de que han transcurrido ya más de 30 años de la aparición de la epidemia, todavía conserva tintes de amenaza pública en la sociedad en general: “y ese tiempo en que te estás culpando es horrible... es.. es... wey, lo disfruté y después lo tengo que sufrir. No estaba como chido” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015).

Pues como que siempre veo un prejuicio, por ejemplo, por no usar el condón. Es como ‘no puedes porque ahora tienes que usar el condón para tener una relación sexual’ ¿no? entonces, sí es como... siempre se anteponen muchas cuestiones antes que la sexualidad o que el acto sexual mismo, entonces, siempre lo veo como que la sociedad siempre tiene una pauta a seguir, como qué está bien y qué no está bien; entonces, desde ahí ya está mal (Miguel, 45 años, entrevista, 2015).

Porque los heterosexuales no lo usan ¿por qué? pues porque sólo nosotros nos enfermamos ¿no? y entonces sigue siendo, te digo, esta situación de que nosotros [los maricones] debemos de usarlo. Es casi por salubridad: siempre que voy al doctor [me dicen] ‘ay, tienes que pasar por tus condones’ y como... vas a la marcha [del orgullo gay de la Ciudad de México] y a huevo regalan condones (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Parece que la imposición del uso obligatorio del condón como artilugio de prevención de infecciones de transmisión sexual es una de las formas en las que se protege ese mandato homonormativo del que hablábamos más arriba. Este grupo de hombres incorpora la utilización del condón en su práctica sexual como un mandato externo, ajeno a ellos y, en segunda instancia, como un método de cuidado de la salud. Es decir, la apropiación de esta tecnología sexual está más ligadas al control biopolítico hetero traducido por las políticas de salud pública: cuando lo llegan a usar es porque alguien más (ya sea la institución de salud, la familia, en la escuela, entre otros) desde afuera les dicta que lo hagan, que es deseable y que les beneficiará; pero esto no alcanza para que sea incorporado como un elemento propio dentro del sujeto, como producto reflexivo y dialógico con ese exterior que lo impone; dicho de otro modo, los centros en los cuales se toman las decisiones sobre el control de los cuerpos y los deseos están en otra parte. Esther Díaz lo explica con bastante lucidez:

En nuestra época, una de las formas de control se presenta en las campañas contra el SIDA. Con el indiscutible argumento de la prevención, se adosa la supervisión. ¡Cúidese! No tenga contacto sexuales ocasionales. No lo haga con personas del mismo sexo. Mantenga a su pareja. No sea promiscuo. Hágalo suavemente. Resumiendo, de ser posible, no lo haga (Díaz, 1993; pp. 91).

El del *bareback* es un claro ejemplo de lo que Foucault (1998) denominó relaciones de poder, aquella en la que “se ejerce una fuerza instando a que el otro realice una acción. Pero el otro tiene posibilidad de reacción” (Díaz, 1993; pp. 19); entendiéndola como “una relación en la cual unos guían y conducen las acciones de los otros, es decir que el poder no sólo reprime, sino también induce, seduce, facilita, dificulta, amplía, limita y hasta puede prohibir, aunque no es la prohibición la forma más importante, ni siquiera la privilegiada”. (García Canal; pp. 37).

Por supuesto, en el caso particular de este grupo no está de más decir que esto no tiene que ver con irresponsabilidad de quienes lo practican, ni con la falta de información u otros factores, que si bien puede que interactúen con ellos -y que se refuercen o desvanezcan, según sea el caso-, enfatizamos que el uso del condón no se ha podido instalar como un elemento de prevención natural por estos sujetos, aunque se insista en que sea así; es en este tenor que hay investigadores (Crossley, 2002, p. 52) que afirman que a pesar de que inclusive durante la década de los ochenta, cuando el VIH se encontraba en su más álgido repunte de la epidemia, no se puede asegurar que la población de hombres homosexuales lo integró a su práctica sexual cotidiana; que si bien, al ser interrogados afirmaban utilizarlo siempre, puede que esto no haya sido verdad y que esto puede deberse, justamente, al entorno violento que los rodeaba al ser vistos como focos de infección y de transmisión del virus. En este contexto en el que se culpa y castiga fuertemente al marica *poz* que practica el *bareback*, un participante explica que, en caso de que las personas que saben que vive con VIH se enteraran de que tiene relaciones sexuales sin condón, reaccionarían de la siguiente forma: “algunos sí se... pues hasta se enojarían ¿no? al saber que cojo sin condón” (Miguel, 45 años, entrevista, 2015).

Por institucionalización del sexo marica nos referimos a los mecanismos impositivos a través de los cuales se organiza y regula la actividad sexual de los hombres homosexuales en el marco de la epidemia del VIH, que toman forma de políticas de salud pública y que se materializan a través de tecnologías biomédicas como el condón y los tratamientos profilácticos pre y post exposición. Si bien es cierto que la prevención del VIH es una razón lo suficientemente fuerte para la promoción del sexo protegido, usar o no usar condón y demás tecnologías biomédicas de prevención debería ser una decisión que tomen los hombres homosexuales y no plantearse como política de estado que sanciona simbólicamente a quien no la obedece. Como ya lo hemos revisado anteriormente, la sanción que se establece es de orden moral que además estigmatiza y, en consecuencia, provoca vergüenza y culpa. Por otro lado, instaura el miedo como forma de relación sexual entre los hombres marica: desconfianza de quien no usa condón o quien sugiere no usarlo. Este miedo prevalece en tanto que las representaciones del sexo marica sin condón siguen íntimamente ligadas al SIDA y a la idea de muerte, lo que puede llevar no sólo a la muerte inminente en sí, sino a la exclusión y al

abandono social. En otras palabras, impone un sentido del deber ser de las relaciones sexuales entre maricas que es pensada desde la lógica homonormativa. Frente a la temida homosexualidad y el mal del SIDA no es de extrañarse que entre los primeros grupos que promovieron el uso del condón entre homosexuales fueron hombres (blancos) heterosexuales²¹

Es como el miedo infundado... mi mamá siempre me dijo: ‘no tengas relaciones si no usas condón, te [lo] pueden pegar’... y siempre hasta lloraba de que ‘te van a pegar algo (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015). Esta institucionalización del sexo gay también puede ser leída como un disciplinamiento sexual. Siguiendo a Foucault (1988, pp. 83) “Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida”. Como mencionamos anteriormente, si bien el fin último es conservar la salud de la población, esto no es razón suficiente para solapar el desbordamiento de los discursos normativos del comportamiento sexual de los hombres maricas en la década de los ochenta y que trajeron como efectos una incorporación de dicha norma como modelo ideal de su práctica sexual, además de la producción de subjetivaciones de sometimiento a los nuevos mandatos comportamentales en el marco de la epidemia rosa emergente. Tal y como se puede observar en la forma de expresarlo por parte de dos de los entrevistados: “Supongo y creo que es un hábito. Bueno, no un hábito. Es una situación de protección y que sirve para no contagiarte de esta enfermedad y que ciertas personas lo usan” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015); “Pues más bien como que tienen la idea de que así es como debes de coger, [con condón]” (Miguel, 45 años, entrevista, 2015).

Si bien se había ganado visibilidad de los afectos homoeróticos en el espacio público en los últimos años, la condomización alentó el surgimiento de nuevas tácticas *underground* de expresión del deseo y del goce sexual entre aquellos que se resistieron a la instauración del nuevo régimen biopolítico que suponía la administración de la vida (sexual) de los individuos

²¹ Frente al creciente número de casos de SIDA -principalmente de la comunidad homosexual- a mediados de los años ochenta, fueron los representantes de los diferentes niveles de gobierno de los Estados Unidos de América quienes posicionaron el uso del condón como estrategia preventiva, después de años de la continua exigencia por parte de grupos de hombres *gais* activistas de aquel país. Rápidamente, esta estrategia fue replicada en diferentes países del hemisferio, a manera de calco, para evitar la propagación del virus.

en detrimento de su disfrute sexual, un encauzamiento de las prácticas más íntimas de este grupo de población.

2.4 Las ficciones culturales sobre el ejercicio de la sexualidad

Para Judith Butler (1999, pp. 301), el “consentimiento colectivo tácito de representar, producir y sustentar la ficción cultural de la división de género diferente y polarizada queda oscurecido por la credibilidad otorgada a su propia producción”. Esta noción de la ficción cultural de género puede ser extendida al uso de los cuerpos. A raíz de lo que explica la autora, se podría pensar que en efecto, la imposición del uso del condón en las relaciones sexuales anales entre hombres maricas es más bien un efecto resultante de la repetición del acto (el uso del condón impuesto por la institución), lo cual pone en tensión la relación causal *sexo gai = uso del condón*, y la idea de que el sujeto se apega a su subordinación como *acto contra sí mismo* (Butler, 1997). Sostener tal idea es ignorar las relaciones de poder en las cuales éste está inmerso. Al ser instituida como práctica dominante las prácticas sexuales protegidas, difieren de este encauzamiento contradiciendo “las convenciones históricas vigentes (Butler, 1998; p. 299).

La relación causal *sexo gai = uso del condón* puede ser considerada, en el mejor de los casos, como una ficción cultural en tanto que como acto constitutivo, “además de constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible, en el objeto de una creencia” (Butler, 1998; p. 297). En otras palabras, es el resultado de un acto performativo y no de una naturaleza incuestionable.

Entender la *condomización del sexo marica* como una ficción cultural abre la posibilidad de pensar que esa realidad instituida, material y objetiva, puede ser modificada a partir de performatividades que subviertan esta condición.

2.5 La des-encarnación de la cultura sexual impuesta

Toda práctica social, incluyendo las prácticas sexuales, evocan significados que han sido contruidos a su alrededor y han tomado formas tan rígidas que aparecen como sustancias incuestionables. Ya hemos mencionado cómo la institucionalización del sexo marica es una ficción cultural y que es a través de la puesta en escena de nuevos actos performativos que se subvierte esta norma erigida como “producto del contrato social heterocentrado” (Preciado, 2002; p. 18). Si como menciona Butler (1998, pp. 299) “el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica”, una de esas posibilidades es la emergencia de nuevas formas de configuración corpórea a partir de la des-encarnación de las semánticas que históricamente lo han atravesado o en la “deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género” como propone Preciado en su manifiesto contra-sexual (2002; p. 19) y que dan paso a nuevas retóricas y prácticas que devienen multiplicidad.

Y pensamos que el *bareback* es una de estas prácticas. Apoyamos a Bersani (1995, p. 92) cuando alude a que “si bien es indiscutiblemente cierto que la sexualidad es politizada constantemente, no por ello deja de ser altamente problemática la manera en que el hecho de tener relaciones sexuales, en sí mismo, politiza”. En el plano social concreto, de lo que es plenamente observable, por supuesto, tener relaciones sexuales sin condón deliberadamente es una práctica política porque alrededor de ella se han construido catedrales enteras de prevención de VIH, que se organizan en torno de políticas públicas, programas sociales, se destinan partidas presupuestales que salen del erario público, se crean campañas en medios de comunicación, etcétera. Pero, además, es política en la medida en que, como práctica sexual, está cruzada por un cúmulo no modesto de representaciones y discursos sobre cómo debería ser vivida, y en tanto que estas expectativas son contradichas en el mismo momento en que se generan acoplamientos sexuales que escapan, intencionalmente, a la norma. Pero sobre todo, porque ese despliegue de multiplicidades reniega y se confunde de las imposiciones del afuera y pasa de ser una forma brutalmente predecible de vivir la sexualidad, a experimentarla creativamente y posicionando al goce erótico como protagonista en lugar de dejarlo en

segundo lugar. Una de las razones por las que consideramos el *bareback* como creativo y potente es porque coloca al cuerpo seropositivo- o la posibilidad de emergencia de este- como protagonista en un marco histórico en el que éste que ha sido principalmente vinculado al miedo, al castigo y la vergüenza. Las prácticas sexuales pueden ser similares a aquellas realizadas por otros sujetos (coger por el culo, sobrevalorar el semen, meter el puño). En el *bareback* jugar con/o se hace más evidente la presencia y transferencia de fluidos corporales, lo que desactiva ese miedo al SIDA, a la enfermedad, al rechazo social, a la reinfección. Es decir, golpea uno de los dispositivos de miedo que habían sido más sólidos en relación a la sexualidad desde los años de la revolución sexual, a mediados del siglo pasado, también, porque además de cuestionar la masculinidad hegemónica *per se*, cuestiona “una masculinidad identificada con la salud del cuerpo biológico y político” (Meruane, 2012, p. 16). Por último, porque modifica la lógica de prevención de riesgo instituida por las políticas de salud pública, por el goce del riesgo que otrora se suponía debía ser reducido y, en el mejor de los casos, eliminado.

El *bareback* es política en tanto que aquello que mueve al deseo de quienes lo practican no sólo es el acto como tal sino las manifestaciones del deseo que desencadena el uso de los cuerpos, considerados absolutamente aberrantes desde el paradigma hetero-reproductivo: nos damos cuenta de que las funciones corporales que se nos han enseñado históricamente son una ficción; e inmediatamente un sujeto introduce la verga, *a pelo*, en el culo del de enfrente no para eyacularle sino para llenarle de orina, porque el culo ya no sólo excreta sino que es culo-recipiente; entonces, nos percatamos de que con el condón, en realidad, “no se siente lo mismo”, porque ¿cómo vas a orinarle el culo al otro con el condón puesto? ¿de qué te sirve ponerte un condón en el pene si penetras con el pie o con el puño? esta operación es seguida por dos o tres individuos más. El único momento de pausa entre uno y otro es el que dura la expulsión intempestiva de la orina. Revolución molecular sexual: no sólo que los registros del deseo sexual no coincidan con aquellos que han sido impuestos, generando ruptura, sino que además los nuevos acoplamientos sexuales los retoman y re-apropian esos registros y los transforman, como decía Preciado (2002), mostrándose como estructuras fallidas de dominación.

Siguiendo a Preciado (2002), tenemos entonces que en los círculos *bareback* el condón ya no sirve como dispositivo que elimina la posibilidad de intercambio de fluidos corporales, principalmente el semen pero también la mierda y la sangre, sino que como insumo de prevención es pervertido a tal grado que será la utilización del condón como un *cock ring* que, amarrado por un nudo alrededor del pene y los testículos, permita mantener la erección prolongadamente, de modo tal que se pueda penetrar por más tiempo, más intensamente²². Paradójicamente, cuando el condón es utilizado en estas formas-*otras*, ya no limita la sensación placentera de la relación sexual, uno de los principales motivos por el cual deja de utilizarse, sino que por el contrario, ayuda a incrementar la excitabilidad/excitación de quien le da este uso alterno.

La múltiple experiencia en-carnada inmediata, esa que se vive en *el aquí y en el ahora*, es privilegiada frente a la postergación del placer a un segundo plano que propone la institucionalización del sexo marica en aras de la prevención del VIH. Esto resalta principalmente por dos consideraciones: en primer lugar, para los participantes de esta investigación el SIDA ya no es motivo de miedo y angustia. Contrario a lo que puedan pensar los activistas, lo que se pueda decir en los medios de comunicación, lo que crean la mayoría de los académicos que abordan el SIDA desde el ámbito de la salud pública y distinto también a lo que se considere desde las instancias de gobierno, las personas que practican el *bareback* están conscientes de que corren el riesgo de infectarse de VIH y eso, en la mayoría de los casos, no les afecta. Como diversos investigadores refieren, eso puede suceder debido a la excitación que llega a representar el potencial riesgo de infección o, además, porque reconocen que debido al desarrollo de medicamentos antirretrovirales el VIH ya no es un motivo de muerte, como se pensaba todavía hace veinte años, sino que estos medicamentos ayudan a que las personas puedan vivir por muchos años, con una alta calidad de vida.

Pero es preciso no confundir estos sujetos y sus narrativas con la imagen más nefasta de los inicios de la epidemia, cuando activistas *gay* como Randy Shilts sostenían la hipótesis de la actitud desafiante de los infectados del SIDA que, poniendo en duda que en verdad

²² En algunos círculos donde el sexo se mezcla con drogas, tales como la heroína, el condón suele ser utilizado como torniquete que permite detener la circulación sanguínea, de tal manera que pueda resaltar las venas y sea más sencillo inyectarse la sustancia.

existiera la *epidemia rosa*, no sólo hacían explícito que sostenían relaciones sexuales sin protección en cuartos oscuros u otros lugares de encuentro sexual marica, sino que alegaban hacerlo orgullosamente sin remordimiento de transmitir el virus a miles de otros. Esta tesis ha sido altamente cuestionada y desacreditada tanto por epidemiólogos como por historiadores, militantes de la época y otros más contemporáneos (Meruane, 2012). A pesar de ello, parece aún haber remanentes en el imaginario colectivo. Es por ello que cuando decimos que quienes viven con VIH no les afecta el riesgo de infectarse de VIH, en lo que queremos hacer hincapié es en que el miedo al SIDA ya no ocupa el papel privilegiado a partir el cual las personas que practica el *bareback* toman, en primera instancia, decisiones en torno a cómo y con quién tener relaciones sexual.

Si bien para algunos participantes de esta investigación obtener un diagnóstico VIH-positivo les significó mayor tranquilidad por el hecho de no tener que estar al pendiente de no infectarse en cada relación sexual, no deja de aparecer recurrentemente, en medida de que el mal tratamiento del VIH puede desencadenar efectos adversos en la salud, de los cuales quienes lo portan son conscientes.

Dicho de otra forma, al enterarse de que tenían VIH, parece que una de las ventajas radica en la disminución de la angustia por infección: *si ya lo tenemos entonces no hay de qué preocuparse*. Esto queda constatado en los siguientes fragmentos narrativos: “[con condón] Pues que no hay una fluidez en la relación”. (Miguel, 45 años, entrevista, 2015); “y sí [comenzaba a usar el condón], porque no sabías [y] te daba miedo... entonces tenías qué [usar condón] hasta que no sabías qué pedo. [tener certeza sobre el estado de salud]”. (Luis, 51 años, entrevista, 2015).

Pero, reiteramos, la angustia no desaparece. Esto podemos constatarlo debido a que, al preguntar sobre este tema, los entrevistados mencionaron una serie de repertorios de actos de cuidado de la salud a los cuales recurrir para no contraer otras infecciones de transmisión sexual y, en menor medida, para evitar la reinfección del VIH. Como hemos apuntado anteriormente, se ha demostrado en diversos experimentos clínicos y farmacológicos que, la reinfección con diferentes sepas de VIH en una misma persona representa una posibilidad muy

baja, especialmente si las personas se encuentran bajo un régimen de medicamentos antirretrovirales.

Ya sea como la angustia que resulta de la incertidumbre de no saber si se tiene VIH, o como actos de salud para disminuir los posibles efectos del SIDA en el cuerpo, parece que éste está presente de manera constante en la vida de los *homos*, como *destino manifiesto*, no sólo en sus cuerpos sino en medida de que re-configura sus relaciones sociales y procesos de subjetivación. Éstas se concretizan a través de los mensajes de prevención y de las regulaciones impuestas sobre los cuerpos. En la experiencia de quienes practican el *bareback*, pareciera que, al enunciar que “no tienen miedo de infectarse”, estarían retando ese destino manifiesto vinculado profundamente a la idea de muerte como consecuencia del SIDA.

En lugar de ser leído como una disposición irresponsable de estos individuos, nos permiten percatarnos del agotamiento de la institucionalización del sexo marica y en cómo las estrategias preventivas que invitan al uso del condón han perdido a pasos acelerados la efectividad que, a través de la instauración del temor, fue, en algún momento, eficaz. Al final de cuentas, parece que el condón fue siempre, antes que nada, un inconveniente que pudo ser sorteado que no solamente increpaba el placer en el plano físico, sino también es sentido como una molestia, entre otros asuntos, para el establecimiento de mayor proximidad afectiva con las parejas sexuales, aunque éstas fueran efímeras: “Generalmente lo que sucede cuando hay un método de barrera, o lo que yo he podido percibir, es que cohibe un poco el orgasmo. Esa es la parte como que se pierde cuando hay un método de barrera.” (Marcos, 39 años, entrevista, 2015); Marcos comenta en relación a otros *homos*: “me imagino que es como un proceso al que no están acostumbrados de ir por condones para coger. Como una cosa... como un obstáculo que prefieren saltárselo o simplemente, les vale gorro hacerlo. Y pues es más fácil coger sin condón.” (Miguel, 45 años, entrevista, 2015).

Ligado a esto hay que cuestionar también la idea de la identidad *bareback*, o hablar del *barebackero*, porque, al menos en el marco de este estudio, ninguno de los sujetos que fue entrevistado se define a sí mismo de tal forma. Si se ha pretendido un esfuerzo para referirse a este grupo de personas como *aquellos que practican el bareback* y dejar de lado la referencia identitaria, es precisamente porque hacerlo de esa forma daría pie a la generación de otra

forma de dominación, en el plano de lo discursivo, tratando de encerrar una práctica como una que se repite incansablemente. El problema con la identidad, tal como se abordó en el apartado anterior, sólo puede ser concebida en término de *identificaciones* y no tratar de amarrar una práctica a una identidad, porque de cualquier forma ésta última quería rebasada en el momento mismo en que quienes la llevan a cabo, se rehúsan a acomodarse en ella. Por otro lado, reconocemos que la la figura del *barebacker* puede estar más ligada a un personaje de la fantasía porno-gay, en donde los protagonistas sostienen todas sus prácticas sexuales *a pelo*. Como nos lo hacen saber nuestros entrevistados, el uso del condón no sólo está condicionado por el disminución del goce erótico que pueda suponer, sino también por la negociación con la pareja sexual del momento: “pero realmente si tú no coges con condón y yo sí, y queremos coger, pues cogemos con el condón. No hemos alcanzado todas... tú sabes que las prácticas sexuales son como grados. Entonces estamos en el [grado del] condón todavía. Entonces disfrutas más la cogida con el fulano” (Luis, 51 años, entrevista, 2015); o tal como lo comenta otro participante: “uso del condón dependiendo si el otro quería o no (...) si el otro no quiere y pero si tú quieres al otro, uno cede a esto porque hacer una práctica *bareback* es un gusto personal, pero si no es de la otra persona, uno cede” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Por último, hay que resaltar que el hecho de que el condón sea utilizado algunas por los entrevistados ayuda a derribar el mito de que quien lleva a cabo esta práctica lo hace totalmente de modo irracional: habríamos que decir que la racionalidad existe aunque no pasa por los mecanismos de control del cuerpo implantados por las estrategias de prevención del VIH.

CAPÍTULO 3.

FLUIDOS CORPORALES Y (DES)DISCIPLINAMIENTO SEXUAL.

*A mí me encanta dar el beso blanco;
¿en qué consiste el beso blanco? en besarte con el semen de alguien.
-(Raúl, 31 años).*

*El fallo positivo anunció que el virus que navega en el amor
avanza soltando velas aplastando las defensas por tus venas
Me prohibiste toda pasión sin dar ninguna clase de razón.
-El fallo Positivo, Mecano.*

Quizá uno de los elementos más importantes constitutivos de la práctica sexual del *bareback*, sea el semen; en ese sentido, es importante interrogarnos de qué manera la presencia e intercambio del semen como objeto significativo potencia el desdisciplinamiento sobre la institucionalización del sexo marica y radicaliza el deslizamiento de la condomización impuesta hacia la autonomía sexual. En el argot *barebackero* también se refiere a él como *leche* o *mecos*. Particularmente al semen de quien tiene VIH se le ha dado por llamar *leche vitaminada*. Desde nuestro punto de vista y con base a las narrativas de nuestros entrevistados, existen dos aspectos del semen sobre los cuales nos interesa llevar a cabo la discusión:

- a) Si en tiempos del SIDA el semen junto con la sangre, la leche materna y los fluidos vaginales, como materia que transmite el virus, han sido considerados indeseables y se trata de evitar a toda costa su intercambio, en la práctica del *bareback* hay un desconocimiento hiperbólico de este racionamiento, no por ignorancia sino por desacato, dando paso a la configuración de metáforas sobre el semen como dador de vida.

- b) En este sentido, a pesar de que desde la década de los años ochenta y en el marco de la institucionalización del sexo marica, se han generado discursos de verdad con la intención de inhibir su traspaso de un cuerpo (potencialmente enfermo, infectado, contaminado) a otro, y que además produce, en oposición, cuerpos *sanos* que reproducen del sistema económico (y cultural) vigente, el semen se ha vuelto no sólo un elemento sensualizado y altamente cargado de homoerotismo (instituyendo la virilidad como central dentro de esta práctica sexual) sino también “un espacio de transgresión consciente o voluntaria de todo tipo de normatividades y objetivos sanitarios (Parrini y Flores, 2014; p. 290).

3.1. *Sentirlo, tragarlo, olerlo, saborearlo...*

Retomemos la idea de flujo. Habríamos que recordar que el semen es un fluido corporal y en su fluir, interconecta los cuerpos unos con otros, produce acoplamientos deseantes que, mientras dura el acto sexual, es incesante, a diferencia de aquellos encuentros en los cuales al instalar el condón, se obstaculiza el constante fluir del esperma que, dentro de las relaciones sexuales entre hombres, tiene dos acepciones: es visto como *semilla que da vida* y también se concibe como el portador del virus que causa el SIDA. Pero en esta situación sexual, la del *bareback*, vida y SIDA no son polos opuestos y en conflicto, como comúnmente se considera en el contexto de la lucha contra el VIH, sino que son parte de un *continuum* en el que se juega el deseo, que se transmuta y que surge como “la emancipación del deseo contra la estabilidad opresiva” (Meruane, 2012; p. 37) del poder biomédico hegemónico y su epistemología de la seguridad sexual, a partir de la cual el sistema heterosocial protege, previene, reduce riesgos y articula una retórica del cuerpo y de la sexualidad cuyos significados evocan la culpa, el castigo y la vergüenza, además de que sustituye la plenitud del acto sexual por formas de relacionamiento humano que son percibidas como disimuladas o incompletas por quienes las llevan a cabo, menos reales o genuinas, y que a fuerza de repetición, durante las últimas décadas, han sido incorporadas a la *psique* como relaciones fragmentadas con los otros, y goce interdicto por un *afuera* vigilante.

Tenemos, entonces, que hay un corrimiento de la idea del semen como sustancia potencialmente peligrosa hacia aquella en la que se considera como algo anhelado y lleno de vida. No porque se desconozcan los efectos del virus en el organismo humano, sino por la sensación de recibir algo que es prohibido, y que en consecuencia es considerado como deleitoso y placentero. En ese sentido, reiteramos que no es la mera presencia del semen la que provoca el goce erótico, sino el intercambio del mismo y que este intercambio no se reduce al líquido seminal solamente como sustancia, sino que el intercambio rebasa el ámbito de la materia física y trastoca el de la subjetividad y los afectos que lo acompañan:

[Es un] objeto de deseo, lleno de vida porque quieras o no, estás siendo portador de algo que puede dar vida. Fíjate que mucha gente me ha dicho “oye, no te ves de 31 años o de 30, en ese entonces”. Les digo “pues no”. Les digo “las *cremas* si sirven: que te los echen en la cara o te los tragues”. Soy una persona muy *sexosa* y entonces de repente dicen “ah, es broma, jajaja”. Y así de “no, no es broma. Es en serio, creo que sí sirve. Mucho tiempo lo hice ¿no?” Y... este, es una idea muy loca y muy surrealista ¿no? pero esa es mi idea en particular de que sí ha servido, pero *equis*, nada... no sé (Raúl, 31 años, entrevista, 2015).

Yo jamás lo había pensado pero quizá es tener el cromosoma, el ADN de otro hombre dentro de ti. O sea, estás probando de lo que tú mismo estás hecho ¿no? se me antoja así como... y claro, es una entrega (Luis, 51 años, entrevista, 2015).

[Que se vengán dentro de mi] me gusta mucho, lo disfruto mucho, sentir como se vienen (...). Todo fluido y así es como creo que debería de ser algo (Miguel, 45 años, entrevista, 2015).

Tradicionalmente, se ha concebido al semen como “objeto lleno de vida” y evoca la metáfora de *la semilla que da la vida*, que fecunda al cuerpo que es un campo fértil. *Cuerpo que recibe vida para dar vida*. Entonces, parece que el VIH, de ser visto como un microorganismo asesino ahora es desprovisto de esa calidad mortificadora que fue construida sobre la base del miedo y frente a la imposibilidad de encontrar un remedio efectivo para su cura o por lo menos para su tratamiento, durante los primeros años de la epidemia, y surge la concepción en la cual se posiciona como una forma de vida-*otra*.

El registro semiótico que revela el argot *barebackero* da cuenta de lo que aquí exponemos. Ya sea transitando en el cuarto oscuro o leyendo los perfiles de usuarios de las páginas de ligue *bareback*, podemos encontrar diversas muestras de ello: “Sexo sexo sexo a pelo y puerco. Me encantan los meados adentro, las tangas, dar el agujero bien endulzado

como se debe y que me den el culo igual... para cerdear rico y coger sin condón hasta reinfectarnos” (entronapelopuerco, 35 años); “busco ricos culos para preñar. (...) ricos culos para mamar y preñar (...) me late preñar culos y batir mis propios *mecos*, ¿qué plan?” (TOP19CMBB2, 31 años); “vamos a comernos todas las vergas que podamos. Qué onda, ¿cómo andan? son íter más pas[ivo], entrón, dulxxxzero, puerco, atascado, *vichudo* con ganas de todo...” (kilianbbaronil, 25 años).

“El semen ha tomado un carácter simbólico y social importante para los hombres marica en tiempos del VIH” (McKittrick, 2010, pp. 383). Observamos en este recorrido, entonces, una contraposición entre la mirada del semen como sustancia amenazante y aquella del semen como sustancia dadora de vida, lo que difícilmente puede ser ubicado en otro fluido corporal. Quienes practican el *bareback*, podríamos decir, personifican esta tensión en mediada de que rompen con la idea de la sustancia que se da y que se recibe, para dar paso a la sustancia que constituye a los sujetos y los une.

A nuestro parecer, estos mensajes no le confieren ningún elemento novedoso al semen, sino que se entrelaza y refuerza la idea de la potencia viril capaz de producir vida, especialmente cuando se utiliza la expresión de *el culo que se preña*. Esta idea sobre el semen ha prevalecido históricamente en diferentes culturas, tales como en los Sambia, los Onabasulo, los Kaluli y los Kiman de Papúa, Nueva Guinea (Herdt, *citado en* Scott, 2002). Sumado a esto, *ser preñado* es un deseo manifiesto. *Embarazarse* del virus ya no es, en este escenario, un accidente, un acontecimiento no deseado o no planeado, sino que se está a la expectativa de que suceda y es, además, un regalo que se recibe con beneplácito.

Además de la idea de *preñar* a otro por el culo, hay otros elementos significantes que podemos considerar: dar o recibir leche, mamar la verga, recibir leche vitaminada, son expresiones que hacen referencia al acto de alimentar, de recibir nutrientes; así pues, si la alimentación es aquel proceso a través del cual un organismo recibe los nutrientes que necesita para mantenerse con vida, es decir, es una de las actividades más esenciales de los seres vivos y que está directamente relacionada con la supervivencia; entonces todas estas expresiones reivindican la idea de dar o mantener con vida.

Esta idea prevaleciente en las narrativas de quienes participan del ambiente *barebackero* es sumamente transgresora en un contexto en el que, como vimos en el capítulo anterior, a raíz de la crisis del SIDA, se ha buscado anular la posibilidad de que el semen seropositivo *viaje* y sea depositado en los cuerpos de otros. Además, como también se ha hecho mención, el anhelar recibirlo, inclusive reconociendo la presencia del virus, no hace más que confirmar el hecho de que la retórica prevaleciente sobre el SIDA todavía hasta nuestros días a partir de la cual se diseña la institucionalización del sexo marica, impregnada de miedo (en el grueso de la población); aludiendo a la vergüenza o como cuestión ominosa (en los *mass media*); como algo indeseable (desde el discurso médico y principalmente en el ámbito de la salud pública); o criminalizante (en el ámbito de la jurisprudencia); dejó de tener vigencia, al menos en estos espacios de socialización sexual.

Sin embargo, tenemos que a pesar de ello, en las narrativas de los participantes el semen sigue siendo un elemento protagónico: “Y bueno cogiste y cogiste y te echaron mecos por ahí y por allá y no había pedo (...) cuando es *bareback* sí hay cierta atracción al semen muy extraña, muy extraña (...) ¿por qué le ponemos tanta importancia al semen? Sí, es muy rico... sí, es muy rico” (Luis, 51 años, entrevista, 2015); “más bien siempre les he preguntado ‘¿dónde te gusta que se vengan?’. Y donde digan, ahí es. Hasta eso que siempre soy complaciente. Como que nunca me ha gustado: ‘yo aquí y así’. Tú donde digas; si quieres en el pecho, si quieres adentro, si quieres afuera, si quieres en la boca, yo no tengo problemas sobre esas cosas” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015); “me siento mejor si se llegan a venir afuera. Ahí sí me gusta sentir el semen caliente en las nalgas o en la parte de enfrente. Me gusta ver como el pene está eyaculando. Se me hace excitante y soy parte de eso. Disfruto más eso que si se viene dentro” (Carlos, 45 años, entrevista, 2015); “Sí, sí lo disfruto (...) pero si se llegan a sentir porque es un cambio de temperatura, entonces, sí lo llegas a sentir, pero muy muy rara vez, pero obviamente, sí es adentro o afuera, sí me gusta a veces como más afuera porque lo ves” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015);

Y yo dije: pues voy a hacer lo que quiero y lo que me gusta y lo que me gusta es coger *a pelo*, sentir los mecos, los meados, por ejemplo. Es una onda, una filia nueva que tengo (...) me excita más todavía, ahorita, que se vengan en mi culo que en la boca (...) obviamente, pues al hacerlo *a pelo*, pues obviamente la culminación tal cual es el semen, quieras o no. El semen sí

es un fetiche que yo tengo, ya sea en el culo o en la boca, o en el pecho o en las nalgas o donde sea, no? Pero para mí sí es importante (Raúl, 28 años, entrevista, 2015).

3.2 La higienización del sexo marica y los “cuerpos-resistencia que cortocircuitan normatividades”

Podríamos iniciar con esta cita:

Lo el cuento de los meados, a mí al principio no me gustaban. ¡Wacala! Pero después entiendes que es una cultura; que no nada más e smear por mear. Que hay ciertos niveles; que los transparentes te los puedes tomar, que los Amarillo es preferible que no porque tienen cierto amoniaco o algo por el estilo; que puedes mear en el culo, en la boca, que incluso hay quienes podrían tomarte los meados del culo sin medio problema, y de alguien más. Entonces, eso es lo excitante para mí (Raúl, 31 años, entrevista, 2015).

Para iniciar este apartado retomaremos los aportes de la antropóloga inglesa Mary Douglas, quien escribió un extenso análisis sobre los vínculos entre las formas expresivas corporales y los modos de control social. Particularmente, nos interesa de ella rescatar el concepto de “normas de pureza”, a través del cual explica cómo las funciones orgánicas del cuerpo “se ignoran y relegan más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema”, de tal forma que el control físico se recrudece en tanto mayor es la presión social. Según la autora, “la suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta: existe sólo en el ojo del espectador. [...] La suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (Douglas, *citado en* Citro, 2010; p. 45).

A pesar de que Douglas elabora sus aportes teóricos en contextos socioculturales muy diferentes, su trabajo nos sirve como herramienta para analizar la cuestión que aquí nos convoca. Al poner atención “en el ojo del espectador”, Douglas hace referencia a un *Otro* exterior, que vigila e instaura regímenes higiénicos del orden del *deber ser*, y que son adheridos por los individuos dentro de un determinado sistema histórico-social, que implanta subjetividades sexuales específicas (sexo limpio, saludable, protegido, responsable). Esta consigna toma relevancia dentro del sistema sexo-género porque refuerza la noción de que las

prácticas sexuales *deben ser* realizadas bajo parámetros que disminuyan -o eliminen, en el mejor de los casos-, el peligro del cuerpo (de la salud) propio o de los demás.

Así tenemos que tomar una ducha cada mañana para enjabonarse el cuerpo y estar limpio antes de salir de casa, utilizar desodorante para no dejar escapar olores desagradables, ponerse crema en el cuerpo y en la cara para suavizar la piel, ocultar las *imperfecciones* con maquillaje, utilizar perfume que nos de un aroma agradable al olfato de los demás; lavar la ropa con regularidad, plancharla y almidonarla, combinar los colores de las prendas con los accesorios y los zapatos... todo estos ordenamientos del cuerpo son producto de la moderna maquinaria de higienización corporal y se ha ido sofisticando con el paso del tiempo. La idea es eliminar hasta el máximo posible toda muestra de suciedad y desorden, y la consecuente incomodidad que pueda causar a los demás. Es por ello que los procesos fisiológicos son un asunto absolutamente privado. El espacio en el que se lleva a cabo el aseo del cuerpo es el cuarto de baño. Tal y como lo describe García Canal (*citado en* Citro, 1995; p. 149), en la sociedad burguesa moderna "el cuerpo innoble y sucio debe ser constantemente lavado, como forma de disimular su impureza natural". La cosmética es etnocéntrica. Foucault nos explica que la configuración de una medicina urbana fue desarrollada en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII, y que como sistema político-médico que se establece contra la peste. Dicho sistema implicaba "distribuir a los individuos unos al lado de otros, aislarlos, individualizarlos, vigilarlos uno a uno, verificar su estado de salud, comprobar su vivían o habían muerto, y en mantener así a la sociedad en un espacio dividido" (Foucault, 1996, pp. 97).

Para Foucault (2008, pp. 140), esa higiene que se invoca y procura sobre los cuerpos de los sujetos es una forma de "encargarse no sólo de la función particular que ejerce sobre los individuos sino también de la totalidad de sus existencias". Quienes practican el *bareback* tienen esto muy claro, en medida de que reconocen la existencia "de una cultural dominante cargada de puritanismo, prejuicio o 'tolerancia' hacia las minorías sexuales" (Trujillo Barbadillo, 2005; p. 33), misma que condena a quienes llevan a cabo prácticas sexuales consideradas anormales, antinaturales, patológicas. Los participantes lo narran en los siguientes términos, dejando en evidencia su cuestionamiento a esa higienización: "finalmente

el movimiento del *bareback* es eso ¿no? es un hastío a una psicosis no permisiva, de coger asquerosamente limpio” (Luis, 51 años, entrevista, 2015).

Y es en este contexto en el que nos interesa conducir esta discusión, no tanto para explorar la sobrevalorización de la higiene corporal en tanto que dicha higiene es una de las formas en las cuales se instaura el control sobre la existencia misma de los sujetos, sino reflexionar cómo sucede que a pesar de las restricciones prevalecientes sobre las prácticas sexuales se producen líneas de fuga que escapan a las normatividades configuradas en el seno de las sociedades heteropatriarcales.

En este contexto, lo que nos llama la atención del uso de la orina es en tanto que esta práctica desdice el mandato de la higienización del sexo marica y, en general, de las prácticas sexuales de las sociedades occidentales modernas, además de que también parecen brindar una sensación de rebasar los límites impuestos por un aparato social, externo, que custodia la intimidad de las personas. Este desliz desde una perspectiva en la cual la orina se considera un desecho repugnante hacia una consideración de la orina como fluido-fuente de goce erótico, nos permite pensar en una re-organización del deseo en códigos alternos a los establecidos en el sistema de regulación convencional, que interpelan tanto a las instituciones de salud (salud pública, psiquiatría), como a los esquemas sociales de gestión de la limpieza y del orden. Ésta práctica deviene contestación radical frente a la anhelada higienización del sexo marica, de por sí considerado indeseable. Asimismo, representa una práctica política en medida de que expone la ficción que representa plantear el desecho de estos fluidos como lo natural y sus adjetivaciones como desagradable, asqueroso y sucio, además, evidencia la multiplicidad de formas en las que se despliega el deseo, cuestionando la aseveración de que éste debería ser encausado y que está determinado por prácticas exclusivas del tejido heterosocial. Como efecto, nos permite percatarnos de la forma en la cual se ha secuestrado el deseo y, por otro lado, nos ayuda a entender que el deseo, tal y como lo explica Lacan, es deseo de todo, y que los límites que se imponen a este son meramente una ficción social orquestada por dispositivos de poder-saber y que tienen como una de sus funciones establecer qué es lo normal y correcto. Por otro lado, representa un espacio de disidencia sexual, en el cual se inauguran “nuevos espacios de contestación, provocación y visibilidad [...] que irrumpen con cuerpos, deseos y

placeres en el ámbito de la práctica política” (Trujillo Barbadillo, 2005 ; p. 30), donde el cuerpo es su “caja de herramienta” *par excellence* y se nos presenta en su máxima carnalidad, con sus formas, sus olores sus desechos, alrededor del cual se ha construido una gran industria cosmética que trata incansablemente de colocar la necesidad de esconderlo y nulificarlo. Así, pues, estos cuerpos del *bareback*, de los *meados*, dejan de dar continuidad a la máquina social cultural y sexual vigente, además de que promueve cuestionamientos sobre la legitimidad hegemónica y totalizante de sus fundamentos, capaz de instituir nuevas prácticas semióticas de enunciación de los deseos.

3.3. *Bareback* y prácticas del cuidado de la salud.

Como se revisó en el primer capítulo de esta obra, existe una tendencia a creer que quienes practican el *bareback* son individuos que, en tanto viven con VIH (o asumen que se infectarán eventualmente) no cuidan su salud. Sin embargo, durante las entrevistas llevadas a cabo y en algunos de los perfiles en las páginas de ligue *bareback*, se puede constatar que, por el contrario, ellos tienen sus propias prácticas del cuidado de la salud y que no están atravesadas por la condomización del sexo marica, principalmente, porque hay una sensación de displacer respecto al uso del condón:

Hace mucho tiempo que no tengo relaciones y poniéndome un condón, tendrá más de cinco años que haya tenido relaciones con alguien usando condón. Me molesta (...) la sensación plástica, precisamente... y que de repente puedes encontrar a alguien que tiene las mismas perversiones o incluso más todavía ¿no? Cuando lo encuentras es maravilloso (Raúl, 31 años, entrevista, 2015).

Al unísono, otros entrevistados respondieron de manera similar frente al cuestionamiento de usar o no preservativos: “Nunca usé condón, desde la primera vez (...) yo soy más cochino. Un plástico me...” (Luis, 51 años, entrevista, 2015); “[El condón] No. No lo utilizamos” (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Tomar la decisión de no usar condón no es algo sencillo, sino que parece implicar una negociación entre la presión externa, manifiesta particularmente a través de las campañas de prevención del VIH, y el goce erótico. Cuando se les preguntó a los participantes de esta investigación su opinión acerca de las campañas de prevención de VIH, sus respuestas no fueron favorables: conocen estas campañas; inclusive, hay quienes identificaron que había demasiada información disponible en un principio y que poco a poco esta información se ha ido desvaneciendo en el espacio público. Lo que queda evidente, es que más allá de que conocen estas campañas, no parece que las hayan apropiado: “en algún momento las escuché, sí; ya después de tanto tiempo, *I don't give a shit*. Si alguien más anda tragando mecos, ¿que te importa!” (Luis, 51 años, entrevista, 2015); “Me parecen aburridas” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015); “En que llegaron a ser mucha información. Fue un *boom* muy fuerte. Lo descuidaron y hoy día digo que están sobrevaloradas porque la población conoce ya tanto de que puede haber una *sobrevida* muy buena viviendo con VIH y todo esto, que de repente ya es: ‘hay, bueno, total, no pasa nada’” (Marcos, 39 años, entrevista, 2015); “no creo que sirvan de mucho porque a la vez no creo que la gente esté tan educada en cuestión sexual” (Miguel, 45 años, entrevista, 2015); “Las campañas son muy cuadradas, sí dan la información -justamente hay más campañas que en nuestra época- pero yo creo que una campaña vivencial es mucho más [efectiva]” (Iván, 28 años, entrevista, 2015); ”Sí. Últimamente han tenido más difusión en la televisión. Chavitos precisamente diciendo que una calentura no te marca toda tu vida, ¿no? o algo por el estilo. “[Las campañas me parecen] pobres. Porque no salen del cliché de que: cuídate y que no te vaya a pasar ‘esto’” (Raúl, 31 años, entrevista, 2015).

Por otro lado, uno de los entrevistados hace referencia a la coacción padecida por la comunidad gay en tiempos de SIDA, en relación al uso del condón, y la imagen negativa y de irresponsabilidad que se les atribuía a esta población:

[Sobre el uso del condón] Supongo que porque en los setenta, históricamente, en los setenta y aquí llegó en los ochenta, el SIDA; y entonces fue como pandémico. Bueno, en los ochenta en Estados Unidos, ya sabes que es como el 81 y 82; y aquí a finales de los ochenta y principios de los noventa, fue la pandemia. Y entonces, ya éramos como *walking dead*, andando, yéramos la enfermedad... y entonces [nos decían] “pues usen condones” y entonces, “eso va a prevenir (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Este dato resulta muy poderoso para derribar las ideas muy comunes, especialmente entre quienes trabajan en materia de prevención del VIH, de que los *barebackeros* son personas irresponsables que no les importa infectar a otras personas con quienes sostienen relaciones sexuales o que la priorización del goce erótico les hace desestimar su capacidad para tomar decisiones para el cuidado de su salud de la mejor manera posible. Las estrategias para el cuidado de la salud son personales y se van construyendo con base al conocimiento disponible, la percepción del riesgo y evitar el agravamiento del VIH: “nos caímos bien el medicamento y yo: siempre he estado indetectable, siempre he estado sano, nunca me he enfermado, jamás me he enfermado -gracias a Dios-. Salvo las dolencias de: traes los riñones sucios, hay que echarles agua de algo para que se laven” (Luis, 51 años, entrevista, 2015). El cuidado de la salud convoca a plantearse la posibilidad de evitar otras infecciones de transmisión sexual y, como lo menciona el siguiente entrevistado, tratar de preservar algo que parece que se ha ganado con esmero, o sea, mantenerse indetectable frente al VIH, evitando la re-infección con otras cepas del virus; además, establece una relación de co-responsabilidad respecto a sus parejas sexuales:

Sí pienso en si tener o no relaciones *bareback* por esa situación solamente [de las ITS] y porque apenas me volví indetectable (...) que sea una decisión consciente porque también tienen otro tipo de cuidados, porque creo que al ser... bueno, hay muchas personas... bueno no muchas, pero con las que últimamente he cogido, como que a pesar de que cogen sin condón tienen un mayor cuidado, como que cuidan sus cargas virales, como que se hacen estudios de ITS, para que no sean... no te andes esparciendo ITS, y estas cosas (...) como tratan de tener un cuerpo sano porque a pesar de que tienen una práctica sexual de alto riesgo, tratan de que tengan los menos riesgos posibles y los irresponsables es como ‘yo vivo mi vida como cualquiera y hago lo que sea de mi vida y entonces cojo con alguien con sífilis y con gonorrea y me la quito con el doctor simi y me da igual porque en dos meses me vuelve a dar’(Alberto,28 años, entrevista, 2015).

Procuro no correr ningún riesgo. Yo creo que todos en nuestro sano juicio procuramos *no*. Tenemos ciertas filias, ciertas afinidades o gusto *por*, entonces, ahí es donde juegas al albur acerca de si vas a correr el riesgo o no. Y procuras analizar la situación. Yo procuro analizar la situación. Si llego a conocer a alguien fortuitamente y vamos a tener relaciones, pues desde del físico, desde el entorno, hasta simplemente desde el momento de hacer sexo oral, procuras revisar como está el pene ¿no? si tiene alguna lesión... y ya todo eso... es cuando decido si seguir participando o no participar más allá (...) para empezar, con el paso de los años o con lo que vas teniendo de experiencia tal vez, empiezas a identificar qué persona pueda tener un riesgo mayor porque una ITS no nada más es VIH, puede haber otro tipo de

enfermedades. Entonces, tienes que aprender a identificar donde pueda haber o no otra causa, otra enfermedad u otro causal de enfermedad (Marcos, 39 años, entrevista, 2015).

Porque yo sé que al tener VIH... cuando tengo relaciones sexuales con otra persona que no tiene cuidados, pues aumenta el nivel de virus en mi cuerpo. Lo sé perfectamente, pero además es sólo uno, pero también están todas las otras ITS. Entonces, evitar eso; (...)generalmente, cuando conozco a una persona, le hago ciertas preguntas para saber cómo se cuida, dónde se cuida, qué hace... y eso me orienta mucho a qué tipo de persona es con la que voy a estar. Y eso me hace decidir si quiero hacerlo con él al cien por ciento o no (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Lo que hemos tratado de resaltar en este apartado es que, contrariamente a la idea generalizada de que quienes practican el *bareback* por el hecho de no usar condón no cuidan de su salud, es que, en efecto, ellos van diseñando estrategias de cuidado que van desde observar el cuerpo del otro, dialogar directamente sobre los riesgos de contraer otras infecciones de transmisión sexual o cuidar que su práctica sexual no afecte ese espacio ganado al VIH que les representa el mantenerse indetectables.

CAPÍTULO 4.

EL CUARTO OSCURO O LA ESPACIALIZACIÓN DEL DESEO. ESCENARIO DE SUJECCIÓN Y RESISTENCIAS.

“Entonces la sexualidad es cuidadosamente encerrada. Se muda de lugar. La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo se establece el silencio. La pareja, legítima y procreadora, impone su ley. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto—. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres”.
-Michel Foucault, 1976.

“Cuando voy a estos lugares me hacen sentir puto; pues putear, buscando cabrones a quien mamarle la verga y con quien coger”.
-Luis, 2015.

Son casi las ocho de la noche. Desde afuera se alcanza a escuchar, a lo lejos, la música del lugar. A simple vista, nadie podría asegurar que en la planta baja de ese edificio, de aspecto familiar, se lleven a cabo estas reuniones de sexo. Para entrar, toco el timbre y después se abre la puerta por medio de un dispositivo automático. Entro, pago y me dan una bolsa. Me desnudo. Pongo mi ropa en la bolsa que me fue entregada. Se me recomienda no quitarme el calzado. El costo es de cien pesos, aunque si decido quitarme también los calzoncillos me hacen un descuento de treinta pesos. No hay un espacio destinado exclusivamente para que los asistentes nos quitemos la ropa. Te la quitas ahí, frente a quien cobra y a los demás participantes que van llegando o, en su defecto, frente a aquellos que se encuentran en la pequeña antesala para comprar cigarrillos, poppers o lubricante. Me doy cuenta que estoy siendo mirado por ellos, que observan cómo es mi cuerpo, cuando mide mi verga o si tengo buen culo. Mientras me desnudo, algunos se tocan el sexo. Esta inspección sobre mi cuerpo

no es ingenua ni accidental; a través de ese ejercicio buscan reconocer en qué medida, ese cuerpo mío que están interrogando, contiene inscriptos y reproduce los códigos semióticos de masculinidad hegemónica sobre la cual organizar su deseo. “En lo personal, a mi me excita más un hombre mamado, perforado, rapado, de ojos azules, de dos metros”, explica Raúl, un joven de 31 años que mantiene prácticas sexuales *bareback* y que acude -aunque no tan frecuentemente como antes, asegura contundente- a cuartos oscuros. Sin embargo, ese otro que es observado también regresa la mirada y se coloca en un lugar dentro de un entramado de relaciones de poder: así como su físico y su comportamiento son escudriñados, también es capaz de interpelar a esa mirada que busca acomodarlo dentro del espectro de la masculinidad, que podría ubicarse entre dos polos diametralmente opuestos: el olimpo macho que duramente critica Lemebel, y el marica afeminado, figura cruelmente caricaturizada debido a su aspecto y comportamiento mujeril. Este breve momento de especulación corpórea supone lo que Preciado llama la sensualización del poder: “placer de dominar y placer de resistir y escapar” (2002, p. 216).

El Ministerio de Sanidad y Consumo de España (2003), describe al cuarto oscuro como:

Un espacio o habitación, generalmente situado en el interior de locales de encuentro homosexual como bares o discotecas, donde se practica sexo de forma anónima. Suelen estar poco iluminados y desprovistos de elementos decorativos o accesorios, exceptuando aquellos situados en locales donde se practica el sexo duro en los que puede aparecer elementos favorecedores para ciertas prácticas. El acceso al cuarto oscuro no suele estar indicado, pero un marco de puerta sin iluminar o una tela o cortina pueden ser indicativos de su localización. (Ministerio de Sanidad y Consumo de España, 2003).

Este cuarto oscuro está ubicado en un departamento privado y se compone, además de la antesala, de un cuarto donde hay una televisión que proyecta porno *bareback* y sadomasoquista. Después, se encuentra una habitación con una cama en el centro que está forrada plástico rojo. La pared opuesta a aquella donde se ubica la puerta de entrada tiene un espejo que la cubre completamente, sin remedio. La iluminación de esta habitación es tenue, roja. Si se sale de ahí, puede encontrarse con un pequeño espacio, que no es una habitación ni un pasillo, más bien una suerte de intersticio que, a modo de *playground*, contiene un

columpio de cuero negro donde quien guste puede montarse y esperar a que alguien decida jugar con su culo. Si se camina uno o dos metros más, se atraviesa una puerta cubierta con una cortina de tela ligera; es la última habitación del departamento (además del baño con regadera), en completa oscuridad, en donde se puede tropezar con la cama si no camina con cuidado.

Este espacio no es estático y no es algo dado por hecho, sino que se va reconfigurando a partir del uso que le dan los sujetos que lo transitan, de lo que deciden hacer de él. Aquí se producen y circulan flujos de deseo; formas de apropiación de lo espacial que permiten el despliegue de subjetividades sexuales alternas. “Con grados diversos de ocultamiento y persecución, esta sexualidad se ha desarrollado de manera muchas veces subterránea y marginal” (Parrini y Flores, 2014; p. 292 y 293). El cuarto oscuro emerge en oposición a la territorialización entendida como “proceso social del control de movimientos mediante el control del espacio” (Haesbaert, 2011; p. 217) en medida de que desde su condición de clandestinidad, se fuga de la maquinaria social que sobre codifica los cuerpos, la sexualidad como heterosexual y procreativa, y en este caso particular, como protegida y segura. Así, el cuarto oscuro irrumpe como dispositivo que se contrapone a la consideración del sexo como “tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino-masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas”. (Preciado, 2002; p. 22).

Si coincidimos con lo que comenta García Canal (2002) sobre cómo dentro de la estructura social cada sujeto es ubicado en un lugar determinado y es obligado a cumplir una función específica con el fin de impedir las mezclas, los contagios, el desorden, la confusión; en el cuarto oscuro se desmorona ese anhelo de vigilancia y disciplinamiento para potencialmente dar cabida a todo aquello que se busca impedir. En este tenor es que Carlos, un enfermero de 45 años, explica que: “siempre que entraba empezaba con la taquicardia. Se me hacía excitante poder tocar o ser tocado, saber que podía mamar una verga... sentir que me podían mamar el culo igual me daba placer, la excitación. Y obviamente más cuando se daba la penetración de la persona ¡todavía mucho más!” (Miguel, entrevista, 41 años). Articulado a

esto, Miguel, de 41 años de edad, platica que lo que más le gusta es “cuando encuentras a alguien que... con quien te acoplas bien y ya... y, o sea, si quieres hacer algo lo haces y ya. No (...) hay gente que te diga “no, no hago esto, no hago lo otro” (Miguel, entrevista, 41 años). La idea de acoplamiento que menciona el entrevistado nos remite a la propuesta de Deleuze y Guattari (2009), quienes conciben el acoplamiento -en este caso de cuerpos- como máquinas deseantes.

Estos dos fragmentos nos permiten tener una idea de cómo pueden pasar las cosas ahí adentro. Hay un cierto aire de permisibilidad. No importa quién te toque o qué parte de tu cuerpo esté tocando si eso te hace gozar, sentir placer -un placer compartido, colectivo. Se generan acoplamientos maquínicos deseantes (Deleuze y Guattari, 2009). Pero no sólo de los cuerpos sino también de los afectos. Cuando Miguel señala “te acoplas bien”, lo que sugiere es un involucramiento no sólo corporal sino también afectivo en tanto se pone en marcha la máquina deseante. De esta manera, no sólo se traspasa el límite impuesto a la forma de poner los cuerpos, sino también se trastocan las subjetividades dominantes de los afectos vistos como el resultado de relaciones longevas y bien establecidas. Acá, el común denominador es lo efímero. Asimismo, también se percibe en estos relatos un elemento de sorpresa, pues nunca se sabe a ciencia cierta qué es lo que está apunto de acontecer; ni siquiera se puede estar seguro con quién(es) se dará el encuentro sexual, o con quién empieza y con quién acaba. El hecho de que no se cuente con estas certezas obedece al ritmo propio de cada situación y a los flujos intensos e incesantes de sexualidad que se están produciendo de manera más espontánea.

Al no haber iluminación, son los demás sentidos los que se agudizan, dejando en segundo término el papel que juega la mirada sensoperceptiva y también aquella otra mirada colonializada por estéticas hegemónicas. “No ver” también es otra forma de burlar los códigos semióticos inscriptos en los cuerpos y que producen y reproducen patrones estético-corporales considerados deseables, inferiorizando y marginalizando aquellos cuerpos que no cumplen con los estereotipos de belleza masculina impuesta por regímenes culturales que han sido moldeados por el mercado a favor del consumo del cuerpo como producto más,

una “*anátomo-política* de la belleza que se hará cada vez más minuciosa y rigurosa” (Citro, 2010; p. 34). Inclusive, si uno observa las imágenes a través de las cuales se promocionan estos establecimientos, podemos ver que en ellos predominan varones hipermasculinizados, con cuerpos musculosos y con facciones y rasgos de alguien atractivo, según los estándares de occidente. Sin embargo, esta discusión sobre el imaginario visual de la belleza masculina, racializada y clasista, la abordaremos más adelante. Para Iván, de 28 años y recién egresado de la carrera de Medicina, al hacer alusión a la situación de desnudez durante el sexo colectivo comenta lo que sigue: “porque luego se quita su ropa de marca o de Tepito, de tianguis, y tú no puedes juzgarlo por la ropa. Tienes que juzgarla por lo que habla. Siento que es una relación más honesta. ¿no? porque puede ser alguien súper pobre pues puede ser muy inteligente... no lo vas a juzgar desde antes” (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Fuera la capacidad de ver, los otros elementos disponibles en el entorno son los que se utilizan para construir la realidad que se vive. Al no poder increpar al otro con la mirada, los comensales se guía por los gemidos, los olores y la carne. Apagar la luz, literalmente, nos permite establecer una suerte de homogeneidad, la oportunidad de “medir a todos con la misma vara”. Es un juego sensorial por excelencia; si a alguien se le ocurre ponerse en rodillas para chuparle la verga a uno u otro (tampoco importa mucho quién), las partes involucradas lo que privilegian es lo que están sintiendo, no cómo luce la persona, si es atractivo o feo, blanco o moreno, de ojos rasgados o de grandes ojos azules.

Paradójicamente, el cuarto oscuro libera y enclaustra. Por un lado, espacio liminal en tanto que emerge como un desliz “a través de la red de clasificaciones que normalmente sitúan estados y posiciones dentro del espacio cultural; escapa a las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, la convención y la ceremonia” (Turner, 1969; p. 95). Si el matrimonio y la familia son esas estructuras institucionales que legitiman y dan forma a los afectos y a la sexualidad como patrimonio heterosocial, el cuarto oscuro como lugar de encuentro para el mantenimiento de relaciones sexuales (en el contexto de este estudio) entre hombres, sólo puede existir en medida de que escapa al discurso dominante de esa sexualidad. Al igual que en el burdel y el manicomio, “únicamente allí el sexo salvaje tendría derecho a formas de lo real, pero fuertemente insularizadas, y a tipos de discursos clandestinos,

circunscritos, cifrados” (Foucault, 1998; p. 6). Aunque a diferencia con aquellos dos, el cuarto oscuro no es instituido a manera de concesión por la sociedad burguesa ni goza de legalidad; sino que tiene su origen en la capacidad autogestiva y de organización de sus protagonistas. Con esto no pretendemos decir que todo cuarto oscuro es un espacio de resistencia a la norma heterosexual impuesta, *per se*, sin embargo, sí creemos que las redes de relacionamiento sexual que se entretajan en este espacio hacen tambalear la normalidad de las prácticas instauradas por este régimen. En estos espacios de socialización sexual se trastoca y tambalea la estructura institucional que vigila y ordena la vida sexual del grupo de sujetos que lo transitan temporalmente. A diferencia de la institución a la cual se hace referencia, en donde la formación del complejo de Edipo entorpece el flujo de deseo, en el cuarto oscuro “ese deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados.” (Deleuze y Guattari, 2009; p. 15). “Aquí todos somos cuates, estamos en pelotas, cogemos todos unos sobre otros y no pasa nada. Y eso es padre”, comenta Raúl. Aquí no hay un límite preestablecido de antemano y consensuado por extraños, en otro momento histórico, que busca ordenar el deseo conforme a la edad o al sexo y dirigirlo hacia un solo objeto. Acá el deseo aparece como acontecimiento que interrumpe ese orden dictado y repetido desde el exterior hasta el cansancio.

Sin embargo, dentro de los cuartos oscuros también se reproducen esquemas estético-corporales que obedecen y privilegian las imposiciones del modelo hegemónico de masculinidad occidental. De esta manera, conviven en este mismo espacio y al mismo tiempo tanto formas transgresoras de vivir la sexualidad, en donde uno tiene la libertad de venirse en el culo de otro hombre, esperar a que saque la leche, chuparla y luego besar a otro mientras el semen fresco reposa aun en la boca, según queda constatado en el trabajo de campo; así como “imaginarios de género que se materializan en los cuerpos” (Gil, 2011; p. 6). Para Leo Bersani (1995; p. 92) el sauna gay²³ es “uno de los espacios más despiadadamente sometidos a criterios de rango, jerarquía y competencia que pueda imaginarse”; quienes tienen cuerpos definidos o músculos, y rasgos faciales y actitudinales de macho serán más asediados, tendrán más oportunidades de coger más, que aquellos asistentes más femeninos o gordos, por poner

²³ Aunque sauna y cuarto oscuro no hacen referencia al mismo espacio, las formas de socialización sexual dentro de ambos lugares es prácticamente la misma.

sólo un par de ejemplos. Y, además, agregaría que están enteramente cruzados por la raza y la clase. Luis, de 50 años y maestro de idiomas, comenta sin vergüenza que “en algunos lugares de encuentro sexual hay mucho gato; naco.”; Alberto lo secunda al lanzar la queja “yo no sé [cuál es] la fascinación de todos mis amigos son los chacales” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).²⁴

Decimos que la raza atraviesa al cuarto oscuro (o al sauna *gai* de Bersani) en medida de que las diferencias de color de la piel, de los rasgos físicos y las características fenotípica, junto con el poder adquisitivo de estos hombres, se erigen “como instrumentos de clasificación social básica” (Quijano, 2000; citado en Lamus, 2012; p. 70) a partir de los cuales se decide quién tiene acceso a estos espacios de esparcimiento sexual.

De esa manera, podemos dilucidar el carácter paradójico inherente a los cuartos oscuros en tanto que representa una especie de escape del aparato heteronormativo, mientras que al mismo tiempo se repiten determinadas narrativas sexistas, de clase y raciales. Según podemos anticipar dado lo comentado por quienes participaron en esta investigación, una división probable de los cuartos oscuros sería aquella que se define a partir de lo económico. Así tenemos lugares como el Sodome, ubicado en la colonia Polanco, donde el precio de entrada se estima alrededor de 400 pesos. Debido a que este costo es considerado caro, no cualquiera tiene acceso a entrar a este lugar. Para Alberto (28 años), el costo se ve reflejado en el mantenimiento de las instalaciones. En sus palabras, “hay mejores condiciones para las ‘situaciones’ (...) la gente que tiene un mejor sueldo tiene mejores condiciones que otras para vivir” (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

De manera clara podemos observar un perfil específico de quienes tienen acceso a este lugar: quien tiene dinero, entra. En el extremo opuesto podemos ubicar lugares tales como *La Cortina de Insurgentes*. Este lugar es descrito de la siguiente forma: “era una casa en donde entrabas, era un lugar medio *cutre*... pero ya medio entrabas y se volvía como una salida ahí que había. Luego el baño que era como baño de mercado” (Alberto, 26 años, entrevista, 2015).

²⁴ *Chacal* es un término utilizado en México y que hace referencia a un hombre que tiene sexo con otros hombres (aunque no necesariamente de manera exclusiva) y que se caracteriza por exacerbar el modelo de masculinidad hegemónica. Se asocia con las clases populares. Agresivo y vulgar, de preferencia de tez morena, en el imaginario gay suele objetivarse en la figura del obrero o albañil.

Lo que predomina en este fragmento del relato es una narrativa que equipara lo barato con lo incómodo y la pobreza. Decir que el lugar es *cutre* o que los baños son semejantes a los que se encuentran en un mercado, hace referencia que es un lugar descuidado y sin las condiciones consideradas como adecuadas en cuanto a la higiene. Si bien no existe una regla estricta e inamovible sobre quién entra a tales lugares, sí son identificados como filtros por quienes acuden a ellos.

En diferentes redes sociales se pueden encontrar los perfiles de estos establecimientos, incluyendo los servicios con los que cuentan o lo que el usuario promedio puede encontrar. Así tenemos, que los llamados *Mi Depa*, ubicados cerca del metro *Etiopía*, metro *Viaducto* y metro *Taxqueña* están destinados para población juvenil. No se limita a ellos, pero da ventajas para quienes se encuentran dentro del grupo de edad 18 a 23 años, descontando parte del costo si pertenecen a este grupo etario. El *GoCrazy* también es un departamento privado, más heterogéneo en el tipo de población que acude. Aunque se puede coger a pelo en toda ocasión, ellos tienen destinada una fiesta *bareback* el primer sábado de cada mes, llegando a recibir cerca de 100 hombres esta noche. El rango de edad de quienes participan aquí va de entre los 30 y los 40 años. Para tener la oportunidad de ingresar a esta fiesta los interesados se tienen que registrar en una lista. Una vez confirmada su participación, se les hará llegar una clave única, personal e intransferible. Al llegar a sus instalaciones, tendrá que cubrir la cuota ordenada (al rededor de 150 pesos).²⁵

4.1 Consumir Goce

Además de bodegones y departamentos privados, los cuartos oscuros se ubican dentro de discotecas, baños públicos, cafés internet y cines donde se exhiben películas pornográficas. Una característica en común de los cuartos oscuros de la Ciudad de México es que en todos se

²⁵ Toda la información que aquí se presenta fue comentada por los participantes. Sin embargo, también habríamos de hacer notar que esa información (nombre, dirección, precio, tipo de gente que acude) es pública, en medida de que fácilmente se puede acceder a ella a través de internet. De hecho, cada uno de estos lugares tiene su perfil en Twitter y la mayoría en otras redes sociales como Facebook.

paga un precio para poder participar. A diferencia de la práctica conocida como *cruising*²⁶, el cuarto oscuro no escapa a las dinámicas del mercado impuestas por el sistema capitalista; aquí el goce tiene un precio. En concordancia con lo que señala Guillermo Núñez (2015), podemos suponer que una de las principales motivaciones para abrir un cuarto oscuro son las ganancias que supone para sus administradores. Pero a diferencia de la perspectiva consumista de la existencia sexual que propone Núñez, no creemos que, como dispositivo, haya “logrado asentar como hegemónico su principio fundamental: la búsqueda del placer como fin válido en la vida y en la esfera sexual.” (Núñez, 2015; p. 116). Esto porque siguen siendo espacios clandestinos de socialización sexual, a diferencia de los medios de comunicación masiva y las grandes empresas, a las cuales hace referencia el autor, que buscan colocar bienes y servicios entre las aspiraciones de los potenciales consumidores y que son ampliamente reconocidos en el espacio público, “y que han logrado conformar una nueva cultura del cuerpo, de la belleza, de la organización del tiempo” (Núñez, 2015; p. 116).

Entonces, ¿En qué medida el cuarto oscuro puede ser considerado como un dispositivo de resistencia frente a un medio cultural en el cual se establece que el ejercicio de la sexualidad compete al ámbito de lo privado, y que se sostiene sobre discursos que están fuertemente ligados a la institución religiosa (específicamente en su tradición judeo-cristiana) y a la medicina?

Creemos que las prácticas sexuales llevadas a cabo en estos espacios hacen estallar las representaciones hegemónicas sobre la sexualidad de quienes los transitan, permitiendo, como ya lo hemos mencionado, la emergencia de otras subjetividades ligadas al deseo y al goce. Nos referimos aquí a la moral que impone la religión y que tiene por objeto dictar cómo ha de ser vivida la sexualidad; así como de los discursos médico y jurídico que tratan de regular y normar las formas de cómo tener sexo; sin embargo, nos referimos sobre todo a los programas y políticas de prevención de VIH, que han sido el gran vehículo que produce y moldea las subjetividades homoeróticas. A través de sistemas complejos buscan establecer regímenes de

²⁶ Según la Asociación de Policías Gays y Lesbianas de España, el *cruising* consiste “básicamente en establecer contacto con otros hombres interesados, ir a un lugar escondido, y mantener relaciones sexuales anónimas, gratuitas y consentidas”. Cabe señalar que en su página de internet también hacen énfasis en que no hay necesidad de llevar dinero o tarjetas de crédito a los lugares donde acontece esta práctica, ya que son consideradas como zonas de libre intercambio. Esta información puede ser encontrada en el portal <http://www.gaylespol.es/airelibre/>.

verdad sobre la sexualidad (articulada al SIDA), de tal modo que antes que cualquier otra cosa, el joven hombre homosexual se pre-ocupa por el SIDA antes que preguntarse por el goce o el amor, cuando se trata de tener relaciones sexuales. Esas grandes máquinas de producción de subjetividades homo se han introyectado a tal grado que el SIDA se ha vuelto constitutivo de la vida de estos hombres, al asociarlos a códigos semánticos tales como “población clave”, “prácticas de riesgo” y, aunque cada vez en mayor desuso, “grupo de riesgo”. Pero quienes encarnan el cuarto oscuro y generan los flujos de deseo que lo colman, potencian revoluciones micropolíticas debido a que son capaces de imaginar formas de socialización sexual disidentes con los otros, en medida de que subvierten los algoritmos deseantes previamente codificados, por un lado, desde aquellas instituciones que trazan modos de ser sexual como lo hetero, reproductivo y privado; y, por el otro, al escapar de la paranoia de la prevención plastificante del contacto sexual. Dicho en otras palabras, escapa a la reproducción de los modos de subjetivación dominantes (Guattari y Rolnik, 2006).

Pero lo molecular no se contrapone a lo molar, por oposición, como dos dimensiones diferentes. No son dos fenómenos distintos en tanto que el cuarto oscuro coexisten en el seno de la estructura que lo pretende eliminar. En cualquier momento, el agenciamiento molecular se re-territorializa, volviendo a confundirse con el régimen que modela los comportamientos, las prácticas, los afectos y las ideas. En este sentido, podríamos decir que cuando se entra a cuarto oscuro no se deja afuera, completamente, el sistema de codificación heterosocial.

Asimismo, podemos pensar el cuarto oscuro como una frontera porosa, donde se disminuye y debilita el control que desde el centro se ejerce sobre él (Haesbaert, 2011). Esta idea resulta seductora en tanto que nos permite retomar la postura de Zúñiga (1993) de “hacer frontera”, dejando establecido claramente que será la forma en que los sujetos transitan el espacio, en su potencia y su autonomía, su capacidad de agencia, la que configurará ese espacio y que, en este caso, provoca una diferenciación con las normas dominantes, por ejemplo, la obligatoriedad del uso del condón con toda y la carga ideológica que la sostienen.

4.2. Tomar el Té

Aunque las condiciones del cuarto oscuro son idóneas para practicar sexo colectivo *bareback*, ésta práctica no se limita sólo a estos espacios. Iván, de 28 años, distingue dos tipos de situaciones:

Hay como de dos tipos: orgía negocios y la orgía amigos. La orgía negocio, literal, te mandan la invitación por teléfono, por mail, donde el objetivo es ir a coger. O sea, pagas cierta cantidad y sigues las reglas. Usualmente se permiten usar drogas, desde la más básicas, como poppers, hasta inyectadas, ya es cada quien lo que quiera hacer (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Este tipo de encuentros es al que nos hemos estado refiriendo hasta el momento, donde primordialmente se ofrece un espacio (que es un negocio) donde ciertamente se pueden mantener prácticas sexuales prácticamente con cualquiera de los participantes. Hemos dicho también que este espacio puede ser pensado como una frontera en tanto que quienes circulan en él producen subjetividades en relación a la sexualidad que dislocan la norma dominante, centralizada, sobre cómo debe ser el sexo; esta cartografía, entonces, se levanta como una suerte de laboratorio sexual en el cual las formas que puede tomar, potencialmente, distan mucho de las impuestas por la heterosocialidad, en su forma de dispositivos políticos sobre la prevención del VIH.

Pero también hay un tipo diferente de espacio que se configuran, distintos a los que se han expuesto anteriormente y que pueden o no surgir de ellos. En éstos el número de participantes suele ser mucho menor y regularmente quienes asisten ya se conocen entre sí. Además, una diferencia importante es que parece que quienes lo frecuentan tienen un mayor sentimiento de control y comodidad, en primera instancia, justamente por estar compuestos por caras (y cuerpos) familiares. Y por otro lado, debido a que los espacios suelen ser más íntimos (por ejemplo, la casa o el departamento de alguno de los participantes). En palabras de Iván, esta sería una *orgía amigos*: “También hay unas en las cuales... pues justamente un amigo te invita de como: “ya te conozco, ya hemos cogido, y pues me agradas”, ¿no? Entonces te invita como a su casa donde hay cierto número de hombres todo obviamente con el plan de ir a pasarla bien, de ir a coger” (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Este comentario es reforzado por lo que comenta Raúl: “Tengo amigos que cada mes hacen una reunión en su casa, en la colonia del Valle... va de todo, pero van chavos [con quienes] que te puedes sentir en confianza ¿no? que no nada más están viendo a quién cazan o no van a coger o salen con mamada y media de que no me veas, no me toques, o sea, no” (Raúl, 31 años, entrevista, 2015).

En estos dos relatos podemos observar que un componente primordial en este otro tipo de reuniones es la filiación y la consecuente fraternidad que se genera entre sus participantes. Si bien el motivo principal de la reunión es tener sexo con los demás, no se limita a ello. Si desde un inicio cuestionamos la idea de que quienes llevan a cabo este tipo de prácticas sean únicamente movidos por un deseo insaciable de coger con todo el que se cruce por su camino, estos comentarios representan una puerta abierta para pensar sobre el devenir multiplicidad de las orgías, no sólo ya poniendo en tela de juicio lo que en la sociedad más anclada en la moral y el prejuicio suele pensarse de quienes llevan a cabo estas prácticas, sino fracturando también la idea de que, en el supuesto de que no existe un contacto afectivo genuino que reafirme lo humano en la relación, lo único que se consigue es la alienación de sus propios protagonistas, incapaces de establecer vínculos sociales fuertes y de calidad. Aquí, “el otro no se instituye a partir de la ley estatal sino a partir de las regulaciones grupales” (Duschatzky y Corea, 2009), las propias, que les van a dar sentido al ritual emergente del cual son partícipes: “y pues justamente el plan es ir a coger libremente, como ir a tomar el té, pero obviamente desnudo; y en el sexo sin ningún compromiso y únicamente es como ir a disfrutar y relajarte de una manera distinta” (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

No es nuestra pretensión decir que este otro tipo de orgías, las que suceden fuera del cuarto oscuro, escapan de la lógica del consumo dada su condición de gratuidad, pues aunque sea así, son impactadas por los modelos de belleza y masculinidad que son impuestas por el mercado neoliberal. Por el contrario, podríamos pensar que, al establecerse relacionamientos afectivos, más allá de lo corpóreo, descolocan el potente discurso que dicta que estos espacios son solamente *para quitarse la calentura*.

4.3 El espacio virtual

Pero en tiempos del internet, la mayoría llega a los cuartos oscuros gracias a la información disponible en internet, o conoce a sus potenciales compañeros sexuales a través de *apps* diseñadas para aquellos *homos* que utilizan *smartphones*. Los participantes de esta investigación hicieron referencia a *grindr*, *scruff*, *hornet*, *bbrt*, *manhunt*, *gaydar*, *dudesnude*, *gayromeo* y *gay.com* como aquellos espacios de la virtualidad a los cuales recurren para presentarse ante los demás, tratando de encontrar con quien mantener relaciones sexuales; Guillermo, arquitecto de profesión, y Raúl, ambos de 28 años, indicaron que cuando adolescentes, sus primeros contactos de ligue los hicieron a través de foros de chat de los portales www.latinchat.com y www.todito.com, respectivamente. A diferencia de la era pre-internet, en la actualidad los hombres marica encuentran en la virtualidad un espacio a través del cual pueden encontrar parejas sexuales de manera más fácil y rápida. Carlos, de 45 años, explica que “generalmente es por internet” la forma en la que conoce a sus parejas sexuales. Raúl comenta: “a muchas de mis parejas sexuales, e incluso de mis parejas sentimentales, las he conocido por internet”(Raúl, 28 años, entrevista, 2015).

“El internet puede servir, por lo tanto, como campo de producción textual, posibilitando la lectura de patrones y (nuevos) significados culturales” (Vasconcelos da Silva, 2010; p. 514). Pero este espacio virtual no es una dimensión totalmente ajena a la vida *real*, en tanto que

“los contextos *online* y *offline* se encuentran imbricados, en la medida en que los signos que se desplazan en la red *online* dialogan con los de la vida social. Las tecnologías de la información, por lo tanto, no constituyen un mundo *en sí*, pues son usadas por actores humanos, concretos, en contextos sociales concretos” (Slater, 2002; citado en Vasconcelos da Silva, 2010; p. 514).

Algunos de los participantes nos hicieron saber que fue a través de internet que comenzaron sus primeras interacciones con fines sexuales, que eventualmente significaron la realización del acto sexual con otros participantes de estas redes sociales sexuales: “la primera vez [que tuve relaciones] fue por unas páginas de internet y, posteriormente de las páginas de internet... unos chavos me llevaron como a fiestas, a orgías” (Iván, 28 años, entrevista, 2015); “[Búsqueda de las relaciones sexuales] fueron los chats y los... no, nada más fueron los chats. Para tener relaciones sexuales fueron los chats” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015).

Esta, sin duda, es una de las grandes diferencias entre la actualidad y la era pre-internet: el hecho de que la accesibilidad sea tan inmediata que no hace falta, literalmente, salir a la calle para encontrar con quien tener sexo: [Hago uso] “pues varias páginas de ligue, como *manhunt*, *bareback*, *dudesnude*, *scruff*, *gaydar*” (Guillermo, 28 años, entrevista, 2015); “antes te relacionabas mucho, salías, conocías a alguna persona, te dabas la oportunidad, para empezar, de conocerlo en persona, físicamente. Hoy en día con la tecnología y las aplicaciones, nada más se conocen por imágenes” (Marcos, 39 años, entrevista, 2015). Este último comentario nos permite observar dos cosas. En primer lugar, que hay una diferencia cualitativa entre conocer a alguien en persona y hacerlo a través de internet, donde inevitablemente la relación social queda mediada por un monitor o por la pantalla de un celular inteligente:

si yo tengo la oportunidad de conocer a alguien en persona, es cuando me doy esa chance de conocernos, de salir, de ir al cine, de planear algo más. Cuando es a través de una aplicación, bueno, ya sabes a lo que vas ¿no? desde ahí ya están pactando cual va a ser la finalidad del encuentro, si va a ser para salir a tomar un café o si va a ser nomás para tener sexo (Marcos, 39 años, entrevista, 2015).

En segundo lugar, nos permite hacer énfasis en la importancia de lo visual, en tanto que además de lo que se anuncia en cada perfil, es a través de las fotografías que se llega a conocer a quien potencialmente será(n) la(s) pareja(s) sexual(es). A diferencia de los contactos cara a cara, a través de los perfiles que generan estos hombres en internet, tienen la posibilidad de mostrar algo de ellos que puede ser considerado como más atractivo a los ojos de los demás. En este sentido, el estudio realizado por Tewksbury (2003), señala que del 61.9% de los perfiles con fotografía, el 34% son del rostro, 34.5% son fotografías del torso, 25.7% son de las nalgas y 30.2% muestran al pene erecto. Esto nos permite reconocer que en internet las personas deciden qué mostrar de sí mismos, a diferencia de lo que pasa cuando *se va de ligue* al bar, al cine o a cualquier otro espacio de socialización sexual.

Durante este capítulo hemos pretendido dar cuenta de que “las prácticas sexuales no se pueden comprender sin considerar el espacio social y simbólico en el que suceden y sus vínculos con las identidades, con las relaciones de género y con el poder” (Parrini, Castañeda,

Magis, Ruiz y Lemp, 2008; p. 114). Los lugares en los participantes de esta investigación buscan o tienen relaciones sexuales son muy variados y recorren desde lo virtual, a través de páginas de internet y *apps* de ligue hasta lugares que, por un lado, han sido utilizados para mantener contactos sexuales aunque esa no era su función en primera instancia, hasta aquellos que han sido contruidos exclusivamente para el relacionamiento sexual de estos hombres: “pues hay otro que se llama *GoCrazy*, la Casita, dos, tres cines por el centro también, las saunas minas -que ahorita creo que están cerradas-, los rocío, los finisterre, que yo conozco” (Miguel, 41 años, entrevista, 2015).

He ido a lugares de encuentro como *La casita*, *los departamentos*: hay unos que se llaman *los depa*; hay uno aquí en metro Etiopía; es un departamento y la gente va y coge. Hay uno en Viaducto, hay uno en Taxqueña; hay unas orgías que sólo fui una vez por el metro Centro Médico, por la Roma -sólo he ido una vez-. Y una vez fui a *La Cortina*... y Sodome (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

La casita... no me gustó el lugar. Saunas, sí. Conocí uno en Puerto Vallarta. Yo soy mucho de... tengo un espíritu de investigador, me gusta llamarlo así. Me gusta conocer los lugares. No porque vaya tengo que participar. Entonces, sí he ido, no he participado. Me gusta... soy morbosos, soy voyerista si quieres... pero no siempre participo. Es ver, quitarme la curiosidad de qué se trata la situación, y ya con eso me doy por bien servido (...) he escuchado de un sauna que se llama... Sodome. Que está muy bonito nada más, que puedes tener sexo ahí, que es como un cuarto... como la casita pero baños, es un vapor (Marcos, 39 años, entrevista, 2015).

El cine Teresa, Emiliano Zapata, básicamente los que más recuerdo (...) Iba a la casita, viaducto, a la cortina de insurgentes, qué mas, qué otro... había uno en reforma, no sé si todavía exista, en Reforma casi esquina con Insurgentes. Digo, no me acuerdo de cómo se llama pero por ahí había uno (...) ya tiene años que no los frecuento (Carlos, 45 años, entrevista, 2015).



CAPÍTULO 5.

***BAREBACK*, ¿HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO DE AUTONOMÍA?**

Un homosexual es un ser aéreo, desasido, sin sitio fijo o propio, que anhela de alguna manera retornar a no se sabe exactamente qué lugar.
-Reinaldo Arenas, 1991.

*Por qué seremos tan perversas, tan mezquinas
(tan derramadas, tan abiertas)
y abriremos la puerta de calle
al monstruo que mora en las esquina,
o sea el cielo como una explosión de vaselina
como un chisporroteo,
como un tiro clavado en la nalguicie.*
-Néstor Perlongher, 1980.

5.1. El *bareback* como dispositivo de producción de subjetividades disidentes.

¿Por qué nos referimos al *bareback* como un proyecto revolucionario? Porque cuestiona y se propone la transformación de las formas que regulan el ejercicio de la sexualidad consideradas legítimas. En este caso, lo que hemos venido llamando institucionalización del sexo marica. Sin embargo, el *bareback* es un fenómeno cultural problemático debido a las implicaciones que tiene en el ámbito de la salud pública.

Como práctica sexual sin protección, el *bareback* pone en riesgo la salud sexual de quienes lo practican, principalmente porque aumenta las probabilidades de infección por VIH pero también de otras infecciones de transmisión sexual. Desde una perspectiva de la salud pública, es alarmante cómo han aumentado el número de casos, a nivel global, de hombres que tienen sexo con otros hombres que se infectan con VIH debido a la falta de uso del condón, de

manera correcta y consistente, durante el mantenimiento de relaciones sexuales. Si bien somos sensibles ante esta situación y creemos que la promoción del uso del condón, junto con la detección oportuna de VIH y el PrEP, son la estrategia más efectiva para disminuir el número de nuevas infecciones, creemos que las instituciones de salud pública, junto con las organizaciones de la sociedad civil y organismos de cooperación internacional que proponen las directrices para atender la epidemia desde la esfera global y aterrizándolas en el plano de lo local, no se han dado a la tarea importantísima de reflexionar críticamente sobre los efectos psicosociales y culturales no del SIDA y de su impacto en la población, sino de sus propias estrategias de prevención; y esta omisión nos parece particularmente grave porque ignora todo aquello que escapa a las estrategias que ellos mismos proponen. Las instituciones de salud pública han desarrollado densos documentos políticos en donde se enmarcan los ejes fundamentales de la respuesta al VIH y complejos aparatos de evaluación y medición de indicadores que dan cuenta de la efectividad de sus estrategias, pero han obviado analizar cómo se reconfiguran los sistemas simbólicos de representación del cuerpo, la sexualidad y el género; la producción deseante; el establecimiento de relaciones interpersonales y la emergencia de prácticas culturales relacionadas a la institucionalización del sexo marica. Desde la antropología, la sociología, la psicología social, entre otras disciplinas, ha habido una cantidad significativa de discusiones sobre el tema, sin embargo, hasta la fecha siguen siendo más bien reflexiones marginadas que de ninguna manera se han logrado colar en las grandes instancias que lideran la lucha contra el SIDA.

Como mencionamos más arriba, consideramos que en algunos momentos podemos pensar al *bareback* como praxis revolucionaria en tanto que trastoca y transforma, para empezar, las formas privilegiadas de ejercer la sexualidad de los *homos*, cristalizadas en el contexto de la institucionalización del sexo marica, de manera consciente.

Para el invierno de 1994-95, era claro para Warner y los otros que las guías establecidas para el comportamiento sexual gay masculino que habían sido realizado diez años atrás en los Estados Unidos con la meta de parar la transmisión de VIH, ya no estaban logrando contener los complejos asuntos prácticos y éticos a los que se enfrentaban los hombres gay (Halperin, 2007).

Es decir, los sujetos que lo llevan a cabo (por lo menos quienes participaron en esta investigación) no ignoran los efectos potencialmente devastadores en su salud del VIH. Es más, no desconocen los efectos que históricamente el SIDA ha tenido entre sus pares, desde los inicios de la década de los años ochenta; también saben dónde y cómo obtener insumos de prevención y dónde realizarse la prueba del VIH.

Pero ellos, de manera consciente y voluntaria, han decidido escapar a todo este aparato que se les ha presentado como algo externo a ellos. Externo no sólo porque es impuesto desde el estado, sino porque los mismos *homos* que ayudaron a diseñar y levantar esta catedral de prevención, se acercaron más a las exigencias pequeño-burguesas del sexo recatado, ligado al amor y que culmina en el matrimonio y la conformación de la familia, distanciándose del posicionamiento de su diferencia como emblema de lucha y reivindicación que había sido el motor colectivo desde finales de los sesenta y durante la década de los setenta.

Esta vuelta al *sexo malandra*²⁷, al sexo marginal, puerco y sin condón, no fue accidental ni fortuita. Para empezar, es poco probable que los *homos* se hayan adherido exclusivamente a la institucionalización del sexo marica aun en sus momentos más férreos. Instituida como ordenamiento funcional y simbólico de la sexualidad, la prevención estableció una nueva forma de ejercerla, de vivirla, constituida únicamente como una de las formas posibles -y no como totalidad rotunda- y efectivas de detener el avance de la epidemia: entre todas las formas disponibles que pudo ser posible imaginar, fue la condomización -y todo lo que se configuró alrededor de ella- lo que dio pauta las estrategias preventivas tal y como fueron engendradas. Sin embargo, esta forma de codificación de la sexualidad no es universal ni esencial, “sino que fue viable en las circunstancias dadas” (Castoriadis, 2013; p. 215) y coadyuvó a resolver una situación problemática en un momento histórico-social dado. Ese problema y su correspondiente solución son reales en medida de que fue posible imaginarlos.

Pero es esa capacidad de lo imaginario social²⁸ la que ha permitido la emergencia del *bareback*. Los mecanismos a través de los cuales se regula y sanciona la conducta sexual marica en el contexto de la epidemia del SIDA, al ser erigidos socioculturalmente, abren la

²⁷ En el argot chileno, se refiere a aquello considerado reprochable.

²⁸ Recordemos que para Cornelius Castoriadis lo imaginario “es la capacidad de creación que permite ordenar y de algún modo dar existencia a lo real” (Cristiano, 2010, pp. 24).

posibilidad de ser re-configurados por los sujetos que en él participan. Inclusive si las condiciones materiales que constituyen la institucionalización del sexo marica fueran absolutamente perfectas, es su componente imaginario en el que los sujetos han sido capaces de crear otras nuevas formas de relacionamiento sexual que se fugan de dicha institución.

De esta capacidad imaginaria de la sociedad de la que nos habla Castoriadis emergen las líneas de fuga de Deleuze y Guattari como rupturas con los significantes que estructuran las relaciones sociales y sexuales maricas; la descodificación sexual implica trascender los dispositivos en los cuales se pretende anclar la producción de subjetividades deseantes, de tal modo que se cuestiona la codificación “sexo marica es igual a sexo protegido” para dar paso a la multiplicidad de posibilidades de realización de la práctica sexual, una de las cuales es el sexo consciente y voluntario sin usar condón. Decimos que es una política de lo micro en tanto que se permite experimentar, re-hacer, desdibujar y, como consecuencia, cuestionar la conformación molar del sexo marica y abre paso a procesos de subjetivación que, a partir de poner el cuerpo como estrategia fundamental, sin negar su potencia de goce erótico, se contraponen a las políticas macro de prevención, construidas desde el estado.

El *bareback* como agenciamiento micropolítico se da en la zona más próxima de la experiencia humana: el cuerpo; pero no queda enclaustrado en el plano individual. Por el contrario, una de las condiciones para su emergencia es su despliegue colectivo: el *bareback* no es si no se es con el (los) otro(s). Esta relación más breve y próxima no está mediada por la organización estructurante de la institucionalización del sexo marica, sino que la rebasa. Como praxis revolucionaria, no ignora el aparato estatal de prevención, sino que se desprende de él, lo trasciende; se produce un movimiento hacia formas más autónomas del ejercicio de la sexualidad, esto es, al margen del poder.

Entendemos la autonomía como la “construcción de espacios y relaciones de cooperación que cuestionen las formas de dominación (...) de modo que autonomía equivale con frecuencia a no-estatal, oponiéndose, en este sentido, a lo institucional” (Gil, 2002; p. 23). Así, tenemos que el *bareback* es un movimiento de autonomía en medida de que es auto-organizativo y autogestivo, que trasciende las políticas y programas de prevención impuestas por el estado y, sobre todo, produce nuevos significados micropolíticos, alejándose

de la automatización rutinaria y cansada del “usa condón” tan ajeno a los afectos y al goce de los sujetos.

Estos significados-*otros* no surgen de un vacío, sino que, a partir de aquella organización de significados y significantes que históricamente se ha conformado alrededor de la sexualidad, el cuerpo y el género; no son desechados, anulados, sino que se retoman y reelaboran de tal manera que se reconstruyen radicalmente en un nuevo sistema simbólico, a partir del cual emergen significaciones de resistencia.

5.2. El *bareback* como encuentro genuino con los otros.

En el caso de quienes participaron en el marco de esta investigación, las significaciones que se desprenden del ejercicio de su sexualidad trascienden los esquemas institucionales inmediatamente previos, lo cual es problemático desde la lógica de quienes instauran las estrategias de prevención de VIH porque contradice su forma de hacer política, inaugurando una política del deseo en medida de que, pese a cualquier consecuencia en la salud individual, sanción jurídica, o condena social, lo que se privilegia son los afectos y el goce erótico que emerge del relacionamiento cuerpo-cuerpo y, porque además, lo que históricamente se ha constituido como terreno de lo privado, éstos hombres lo instalan en el espacio público: lo personal se vuelve político. Hay un encuentro con el(los) otro(s) que los participantes narran de la siguiente manera: “es una entrega, es una búsqueda; es una búsqueda de querer perder la soledad, de entregarte a alguien y que te tome *pese a*; de sumisión, quizá. Y sin embargo, esto de la sumisión yo lo veo muy-muy-muy adentro de cada uno y de mí, particularmente, porque a mí me sucede eso, ¿no? pero es eso” (Luis, 51 años, entrevista, 2015); “hay momentos en que siento que no hay barreras, en ese momento, y que estoy más conectado con esa persona, que somos como un solo campo energético y que somos uno solo. Tengo más esta sensación” (Carlos, 45 años, entrevista, 2015); “pues casi la idea de tener relaciones sin ningún tipo de barrera o simplemente hacerlo y ya. Sin tener que preocuparte si te pones el condón...” (Miguel, 41 años, entrevista, 2015); “entrega. Entrega porque siento que, como no existen

palabras, siento que es mucho más sincera la relación con una persona. Aunque puede que no la conozca, pero siento que es más sincera esa relación uno a uno o uno o varios” (Iván, 28 años, entrevista, 2015).

Como se puede apreciar en los comentarios anteriores, parece que practicar el *bareback* brinda una mayor sensación de conexión con la(s) pareja(s) sexual(es), donde el límite que se impone no es el de la institución que regula la sexualidad, sino la expresión propia del deseo. La sensación de no haber barreras, de que no existen ataduras al momento del acto sexual es revolucionaria para una población a la que se le ha impuesto, desde hace por lo menos tres décadas, que antes de siquiera pensar en el disfrute del acto sexual como experiencia humana, están obligados a pensar en la posibilidad de enfrentar a la enfermedad y a la muerte, y de otorgarle connotaciones de culpa y castigo.

Esta consideración nos hace pensar en el *bareback* como estratégicamente posicionado y que burla al biopoder (Gil, 2002), en medida de que son quienes lo practican quienes *administran su vida*, no a partir de la racionalidad impuesta desde el discurso de la salud pública sobre el uso del condón o la higienización del sexo, sino desde la elaboración propia de la experiencia, privilegiando ésta frente al mandato de la institución como organizador de la vida personal y social (y sexual). El deseo como movimiento molecular frente al fascismo sexual de la institución. Desde la posición estratégica del deseo *barebackero*, lo marginal y precario devienen subjetividades de subversión altamente críticas de los regímenes disciplinarios de la sexualidad heteronormativa.

En primera instancia, cuestiona el sexo heterosexual como exclusivo y única forma del ejercicio de la sexualidad, aunque algunas de las prácticas que recrea son evidentemente homonormativas y llevadas a cabo a partir del mandato hegemónico de la masculinidad. Además, pone en tensión el ejercicio de la sexualidad en pareja al proponer espacios de convivencia sexual grupal, y contradice la idea de que quienes participan en él lo hacen exclusivamente para *saciar el deseo carnal*, resignificando la experiencia corporal como únicamente carnal, sino que los afectos son parte constitutiva del acto sexual, en medida de que *poner el cuerpo* implica un involucramiento social más activo e integral, no sólo carnal. Tal y como nos invita Néstor Perlongher, se propone “un devenir de la sexualidad fuera del

modelo políticamente correcto del *gay* y de sus enclaves disciplinarios normalizados” (Manada de Lobxs, 2010; p. 41).

Cuando los entrevistados, o inclusive aquellos cuya actuación fue observada en los cuartos oscuros, nos muestran que el *bareback* es una práctica en la que se es únicamente sujeto individual para entonces devenir tras cada flujo de deseo, un sujeto colectivo. *Ser con el otro*, encontrarse con el otro les hace, desde su experiencia más personal, dejar de ser ellos mismos individuales, alienados e individuales, para sentir con el otro, para construir intensidades afectivas y sensoperceptivas que, tal como nos lo dejan saber, en sus prácticas con el uso del condón no logran alcanzar. Esa singularidad del *bareback* se vuelve no sólo parte constitutiva del acto sexual sino uno de los efectos esperados. Ya sea en el orden de lo sensorial o en lo simbólico, ¿qué sentido tendría *coger a pelo* si se sintiera lo mismo que coger con condón? Respecto a sus acoplamientos con los otros pero a lo largo de sus narrativas, lo que se pone en evidencia no es su constitución colectiva a partir de lo identitario, en medida de que ninguno de los entrevistados se autodefinió explícitamente como *barebackero*; es más, como se ha mencionado en apartados anteriores, en algunos de los casos y dependiendo de la negociación que hagan con sus parejas sexuales en turno, su práctica puede implicar el uso del condón. Acá lo que les atraviesa no es lo identitario como conjunto de características que los distinguen de los demás, sino que su enunciación colectiva emerge desde la capacidad de aproximación con los otros: ¿qué caso tendría practicar el *bareback* si la distancia emocional y física que nos representa el uso del condón se mantuviera igual? el *bareback* es la superación de lo múltiple contra lo uno. No tendría ningún caso. Porque lo que define al *bareback* no es el hecho de que no esté presente el látex, sino la experiencia de la libertad, lo clandestino y transgresor que hay en él y la posibilidad de experimentar mayor cercanía -física y afectiva- con los otros.

Quienes promueven la Profilaxis Pre-Exposición (PrEP) se han encargado de decir que se podrá seguir teniendo *bareback*, sin embargo, de forma lo suficientemente segura como para no infectarse de VIH. La idea es en su raíz contradictoria. Regresa el foco a la prevención y saca los afectos de la escena (tal como lo hizo con el condón). Además, ignora

el deseo de subvertir la lógica del control de los cuerpos, como si fuera alguna circunstancia lateral y prescindible.

5.3. Lo *underground* y sus potencialidades.

Los sujetos se mueven en el marco de lo que ya está instituido en la sociedad y entonces, las posibilidades de transformación de los sistemas de relaciones sociales, de participación política o de producción de significantes está limitado por aquello que dentro de la institución se encuentra *a priori* establecido. Sin embargo las posibilidades de instituir no son nulas. A partir de la capacidad creativa de quienes participan en la red institucional podemos engendrar o provocar nuevas formas de re-organización de los sistemas en los cuales nos movemos y nos encontramos con los otros. Si bien desde el poder disciplinario institucional se instauran mecanismos para limitar las oportunidades de que esto suceda, la capacidad de agencia de los sujetos emerge y crea líneas de fuga. Esas líneas de fuga actúan como desterritorializaciones que permiten nuevas rutas significantes. Estas líneas de fuga no necesariamente son elaboradas a través de un discurso coherente, lógico y racional, sino que surgen como escapes de intensidades deseantes, tal y como se puede leer a continuación: “yo asumí que me gustaba más sin condón. Lo asumí, eso fue lo que más me gustó” (Iván, 28 años, entrevista, 2015); “bueno, se siente muy bien. Quiero hacerlo, me gusta, me excita, me gusta la idea de que se vengan adentro, que no sea nada más uno, por ejemplo, que sean varios. ¿Qué te puede pasar? digamos que, entre comillas, lo peor ya lo traes y chingue su madre. Encuentro todo este mundo *underground*” (Raúl, 28 años, entrevista, 2015).

¿ves? nosotros lo hacemos en una forma consciente, pero hay muchas personas que se llegan a contagiar inconscientemente (...) que es terreno ilegítimo, que es como prohibido, como ilegal ¿no? como en este sentido políticamente incorrecto ¿no? como parte de una situación igual del cuerpo, no de un cuerpo que te dicen que la norma tiene que ser así y así y así y si no lo haces, también está padre llevar la corriente, y también en ese llevar la corriente asumir las consecuencias pero es una decisión consciente de ir contracorriente (Alberto, 28 años, entrevista, 2015).

Lo que se puede observar en los fragmentos anteriores es que hay una intencionalidad para vivir de manera diferente a la propuesta por la institución y sus políticas de salud y prevención. Que esas formas-*otras* de vivir la sexualidad evocan sentidos de liberación, desprendimiento de reglas y la sensación de estar transgrediendo límites a través de su práctica sexual no recatada, desobediente y agreste, un lugar común desde el cual éstos sujetos (políticos) interrogan ¿por qué tiene que ser vivida la sexualidad de tal manera? en donde las respuestas posibles dan paso, parafraseando a Castoriadis (2013) a la realización efectiva que implica la reordenación prácticamente total de las coordenadas sexuales y del goce erótico biopolíticamente impuestas, desde donde la apuesta es superar las relaciones reificadas y alienadas de la institucionalización del sexo marica.

La manada que practica el *bareback* nos muestra como lección que ante dicha institucionalización y los micro-facismos que instala en las subjetividad *gay*, se es posible, de cierta forma, escapar. El *bareback* permite experimentar algo que quienes se mueven dentro de los esquemas de la institucionalización del sexo marica no pueden experimentar, a saber, la sensación de contacto pleno, real, con otros cuerpos, donde ese contacto no está mediado por la norma institucional sino que se vive a partir del deseo: sea el deseo la política a partir de la cual se trazan esas otras formas subversivas de deslizarse fuera de lo instituido. En este sentido, el *bareback* representa la “búsqueda de nuevos agenciamientos ya no como sujetos identitarios de una política civilizada, civil y ciudadana, sino como manadas desatadas desquiciantes del régimen” (Manada de lobxs, 2014; p. 540).

Halperin, citando a Warner, nos explica que “la naturaleza transgresiva del sexo no normativo encuentra su expresión en el riesgo, y si el riesgo añade a la sublimidad del sexo, entonces, argumenta, ‘la búsqueda de sexo peligroso no es tan simple como la mera búsqueda de emociones fuertes, o la auto-destructividad’ (Halperin, 1997).

Es decir, la práctica tan criticada del *bareback* no se puede reducir simplemente a la cuestión de la búsqueda de sensación de riesgo, sino que tiene que ser analizada como una de las maneras en las que los sujetos que lo practican realizan su ideal de libertad, transgrediendo

el sistema que ha sido diseñado para separar al buen y al malo ciudadano, este último como aquel que no se conforma con obedecer la consigna de condomización del sexo marica.

CONCLUSIONES.

*Todas las conchas, pijas, culos, dildos, tetas, clítoris, puños, pieles son un mundo de placer que espera que lo exploremos.
-Manada de lobxs, 2014.*

A lo largo de esta investigación hemos tratado de analizar la práctica sexual del *bareback* abordando especialmente su dimensión cultural y política. Esto nos ha permitido trazar un distanciamiento del ámbito de la salud pública y la epidemiología, que han sido los marcos conceptuales y de actuación a partir de los cuales tradicionalmente se retoma este tema. Pero, a pesar de que hemos tratado de reconocer las subjetivaciones derivadas de esta práctica, hemos puesto el foco de atención en lo social y lo político, alejándonos de la tentadora propuesta de psicologizar las narrativas de quienes participaron en esta investigación, pues nos parece que el momento actual nos exige una revisión sociocultural sobre la cuestión, que, dicho sea de paso, era una de las preocupaciones de Halperin al escribir sobre el VIH y la compulsiva necesidad de dar explicaciones sobre el sexo sin condón desde la teoría psicoanalítica.

La discusión que se ha tratado de establecer ha sido una que nos ha permitido no sólo observar el fenómeno como una cuestión sanitaria, sino; a) analizar sobre cuáles son las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas, en las cuales esta práctica sexual es llevada a cabo y el impacto que tienen en los procesos de subjetivación de quienes la practican, y; b) dejar de lado las consideraciones etiológicas a las que frecuentemente se recurre desde la salud pública para tratar de explicar la ocurrencia de este fenómeno, para reflexionar sobre los despliegues, multiplicidades y potencialidades que devienen de la práctica del *bareback*.

De manera específica, y bajo el lente conceptual que dio pauta para el desarrollo de este trabajo, pensar en el *bareback* a partir de la perspectiva de la salud pública implica develar el mecanismo de exclusión que, bajo aquello que Michel Foucault llamó *la voluntad*

de verdad, deja de lado otras aproximaciones sobre el fenómeno, alejándose de ese lugar de seguridad epistemológica y que trata de presentarse como la única posibilidad de las cosas. En este sentido, la perspectiva de la salud pública que aborda esta práctica sexual únicamente en relación a los efectos epidemiológicos que el SIDA pueda desatar en una sociedad; si bien nos parece que una de las líneas de investigación sobre el *bareback* debería estar necesariamente destinada para indagar y actuar sobre el impacto que tiene en la salud de la población (en este caso, pensando los *homos*), no debería de ser sólo un conocimiento biotécnico sino que, además, debería de integrar las consideraciones en el plano de lo sociocultural, político y lo relativo a la producción de subjetividades. En ese sentido, uno de los alumbramientos que nos permite el ejercicio reflexivo alrededor de las narrativas de los participantes es que, si bien el *bareback* es considerado indeseable en el terreno de las políticas de prevención del VIH, esto se debe, claro está, a las afecciones a la salud de la población, pero sobre todo, porque lo que hace primeramente es cuestionar la ficción que representa la estructura institucional que se ha pretendido erigir por quienes detentan el poder sobre la sexualidad como dispositivo disciplinario y de control de los cuerpos y las subjetividades.

Provocar las condiciones de posibilidad para la emergencia de otras formas de pensar aquellos fenómenos que han sido cooptados por discursos de poder-saber y permitir la observancia y análisis de los mismos, pone en evidencia “la crisis de un dispositivo de poder que construía al ‘otro’ mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias” (Castro-Gómez, 2000), e instaura nuevas formas de aproximación epistémica de la cuestión que aquí nos convoca, primordialmente para hacer evidente la contundente necesidad de proponer mecanismos de producción de subjetivaciones que instauren nuevas formas de relación entre la ciencia y los sujetos que pongan en conflicto el salvaje control de los discursos disciplinarios sobre el cuerpo, la sexualidad y el deseo.

La búsqueda de mayor conexión durante la práctica sexual, el papel protagónico que ocupa el semen, un sentido de liberación y de toma de control del propio cuerpo y del ejercicio de la sexualidad son algunos de los hallazgos que se pueden encontrar en las narrativas de los participantes de este estudio.

El *bareback* significa un desplazamiento frente a la institucionalización del condón precisamente porque genera una ruptura con la lógica que pretende regular los cuerpos y sus placeres, y la conexión que se da no sólo a nivel corporal sino también a nivel afectivo y erótico. Al dejar de usar condón, quienes practican el *barebacking*, no vuelven a la época de sexo pre-condón de los sesenta y setenta, sino que en el contexto del SIDA, el sexo sin condón adquiere significados particulares que se corresponden con una sensación de liberación y mayor conexión interpersonal con sus parejas sexuales. En este sentido, una discusión que habríamos de retomar en otro espacio es aquella de la Profilaxis Pre-Exposición (PrEP), desde la propuesta de farmacopornográfico elaborado por B. Paul Preciado (2008), tratando de pensar qué otras subjetividades emergen a partir que la gestión de la práctica sexual esté mediada por este medicamento antirretroviral.

Si bien el uso de drogas, la excitación frente al riesgo u otras condiciones del orden biopsicosocial pueden estar correlacionadas con el *bareback*, también es posible pensar que quienes lo practican son sujetos capaces de tomar decisiones complejas respecto a su vida y su salud, y sobre cómo desean vivir su sexualidad. Sea a partir de las prácticas del cuidado de la salud que llevan a cabo para evitar otras infecciones de transmisión sexual o la reinfección de VIH; sea para cuestionar el sistema homonormativo que impone el tipo de prácticas sexuales y la forma en que tienen que ser ejercidas; sea para desafiar el sistema sanitario institucional y cuestionar la efectividad de las estrategias de prevención prevalecientes.

El hecho de que dejen de utilizar condón parece estar más ligado no a una *falta de control sobre su pulsión insaciable sexual* o a falta de responsabilidad, sino al cansancio y hastío al sentir que son el blanco de dispositivos disciplinarios de la sexualidad que surge como efecto de la relación establecida entre sexo-SIDA-muerte.

Al considerar el uso del condón como una estrategia de prevención eficaz para prevenir la transmisión del VIH y otras infecciones de transmisión sexual, y que es necesario su promoción, es importante hacer hincapié que para que sean afectivas, éstas deben implementarse como parte de un continuo diálogo con la población a la que van dirigidas, alejándose de la consideración implícita que sigue existiendo de personas de riesgo, y ubicándoles en primera instancia como sujetos de deseo.

Algo que nos parece plenamente provocador, no porque implique el develamiento de modos de ser o de estructuras subrepticias, sino porque a pesar de su obviedad no es tomado en cuenta por quienes desarrollan programas y políticas de prevención de VIH, es el tema de la fantasía sexual; tal y como lo expresan los participantes, las campañas de prevención de VIH, desde su perspectiva, son acartonadas, cuadradas, infantiles e impersonales. Desde su perspectiva, esto las vuelve menos efectivas. Al mismo tiempo que descalificaban el presunto impacto positivo de las campañas de prevención en la Ciudad de México, al abordar y describir sus prácticas sexuales, nos hablaban verdaderamente de sus fantasías: ese plano de lo *no real* que, sin embargo, no deja de estar presente y, en diversos momentos de su vida, es el lugar desde donde se constituyen las directrices a partir de las cuales explorar su vida sexual. Entonces, puede pasar que la fantasía se vuelva el bastión que pesa más al momento de tomar decisiones sobre el ejercicio de su sexualidad, inclusive con más rigor que aquellos datos contundentes y concretos que a las instancias de salud pública les gustan tanto, por ejemplo, que coger a pelo los llevará, eventualmente, a infectarse de algo. Mientras las estrategias de prevención de VIH y otras infecciones de transmisión sexual no contemplan la fantasía como uno de sus componentes, seguirán careciendo de uno de los espacios de conformación de subjetividades sexuales más apremiantes de las poblaciones de la diversidad sexual.

Afirmamos que el *bareback* como práctica sexual subvierte el aparato biopolítico, que hemos denominado institucionalización del sexo marica, en medida de que produce formas-*otras* de subjetivación entre quienes lo practican, que no están absolutamente mediadas por el ordenamiento institucional del sistema sexo-género vigente, sino que algunas veces logra escapar y configurarse primordialmente a partir de intensidades colectivas deseantes. Sin embargo, el debate también debería de abrirse para reflexionar más profundamente en qué medida el *bareback* puede crear subjetividades lo suficientemente potentes y un verdadero movimiento de resistencia (Valencia, 2010), no sólo en tanto sea capaz de posicionarse en oposición a las lógicas estatales de control de los cuerpos y los deseos, sino en tanto se corra el riesgo de que quienes lo practican puedan estancarse en otros dispositivos de sujeción, ya sea impuestos por el estado o por la lógica capitalista del mercado.

A nuestro parecer, ni este ni ningún otro agenciamiento molecular es eterno y permanente, ni puede escapar de manera absoluta de los esquemas molares en medida de que lo molecular y lo molar se corresponden y no son indiferentes. Si bien al mismo tiempo en que se producen rupturas lo suficientemente potentes como para engendrar nuevas líneas de fuga a partir de las cuales resistir, al mismo tiempo se comienzan a convertir en codificaciones estándar, a partir de las cuales, eventualmente, se dispararán nuevas líneas de fuga.

Una de las interrogantes que surgen a partir de este trabajo de investigación es qué se puede hacer de otra manera, en el contexto de las políticas y programas de prevención del VIH, para que éstas impacten efectivamente a las poblaciones a las que pretende alcanzar. Para ello, es fundamental escuchar las voces de sus protagonistas y conocer los contextos en los que se producen estas prácticas sexuales.

BIBLIOGRAFÍA.

Abarca, Humberto, 2000, “Las fuerzas que configuran el deseo”, capítulo, en José Olavarría y Rodrigo Parrini, editores, *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia. Primer encuentro de estudios de masculinidad*, Santiago de Chile, FLACSO/Universidad Academia de Humanismo Cristiano/Red de Masculinidad, pp. 105-112.

Ameigeiras, Aldo Rubén, 2007, “El abordaje etnográfico en la investigación social”, capítulo, en Irene Vasilachis de Gialdino, et. al., comps., *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 107-152.

Armstrong, Elizabeth y Suzanne Crage, 2006, “Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth”, en *American Sociological Review*, Estados Unidos, vol. 71, pp. 724-751.

Asociación de Policías Gays y Lesbianas de España, [página de internet], 2016, “¿Qué es el cruising?”, España.
<http://conlavozbienalta.org/wp-content/uploads/2015/09/consejos-para-evitar-agresiones-homofobas-cuando-se-practica-el-cruising2.pdf>, 10 de enero.

Ávila, Rubén, [tesis de doctorado], 2014, “A pelo. Estudio de la gubernamentalidad en la prevención del VIH dirigida a los hombres que tenemos sexo con otros hombres”, España, Universitat Autònoma de Barcelona.

Ávila, Rubén y Marisela Montenegro Martínez, 2011, “Barebacking: condiciones de poder y prácticas de resistencia en la biopolítica de la Salud Sexual”, en *Atenea digital*, España, Universitat Autònoma de Barcelona, vol. 11, núm. 3, pp. 27-49.

Baruch, Ricardo, [tesis de maestría], 2013, “Análisis del bareback entre hombres gays en la Ciudad de México dentro del contexto de la transmisión del VIH”, México, Instituto Nacional de Salud Pública.

Bauermeister, José, et. al., 2009, “Assessing motivations to engage in intentional condomless anal intercourse in HIV risk contexts (“bareback sex”) among men who have sex with men”, En *AIDS Education and Prevention*, E.E.U.U., The Guilford Press, vol. 21, núm. 2, pp. 156-168.

Bazell, Robert [noticiero televisivo], 1982, “Cancer study”, Atlanta, NBC News, 17 de junio.

Beauvoir, Simone de, 2010, *El segundo sexo*, 4ta. edición, Buenos Aires, Editorial Debolsillo.

Berg, Rigmor, 2009, “Barebacking: A review of the literature”, en *Archives of Sex Behavior*, E.E.U.U., Springer Science & Business Media B. V., núm. 38, pp. 754-764.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, 2003, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bersani, Leo, 1995, “¿Es el recto una tumba”, capítulo, en Ricardo LLamas, comp., *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, España, Editorial S. XXI, pp. 79-115.

Bérubé, Allan, 1996, “The history of bathhouses”, capítulo, en Ephen Glenn. *et. al.*, editores, *Policing Public Sex. Queer politics and the future of AIDS activism*, Boston, South End Press, pp. 187-220.

Blechner, Mark, 2002, “Intimacy, Pleasure, Risk, and Safety: Discussion of Cheuvront's “High-Risk Sexual Behavior in the Treatment of HIV-Negative Patients”, en *Journal of gay & lesbian psycgoterapy*, vol. 6, núm., 3, pp. 27-33.

Bourdieu, Pierre, 1983, *Poder, derecho y clases sociales*, 2a. ed., Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

-----, 1998, *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Braddy, John, 2004, *Barebacking and rebellion: An examination using reactance theory to investigate the re-emergence of unsafe sexual practices among gay and bisexual males*, E.E.U.U., The University of Tennessee.

Bronsky, Michael, 2013, “The Reagan’s AIDSgate”, *ActUp New York*, <http://www.actupny.org/reports/reagan.html>, consultado el 20 de junio de 2016.

Butler, Judith, 1998, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, capítulo, en *Debate feminista*, México, pp. 296-314.

----- 2002, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.

----- 2007, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

Cáceres, Carlos, 2002, “Epidemiología de la infección por VIH entre los hombres que tienen sexo con hombres en América Latina y el Caribe: Situación actual y recomendaciones para la vigilancia epidemiológica”, capítulo, en *SIDA y sexo entre hombres en América Latina: Vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción. Perspectivas y reflexiones desde la salud pública, las ciencias sociales y el activismo*, en Carlos Cáceres, Mario Mecheny y Veriano Terto Júnior, editores, Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 25-56.

Castro, Roberto, 2010, “En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo”, capítulo, en Ivonne Szasz y Susana Lerner, compiladoras, *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud sexual y reproductiva*, México, El Colegio de México.

Castro-López, Santiago, 2000, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, capítulo, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Center for Disease Control and Prevention, CDC, 1981, “First report of AIDS”, en *Morbidity and mortality weekly report*, Atlanta, CDC, Vol. 30, pp. 250.

Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH/SIDA, CENSIDA, 2014, *Informe nacional de avances en la respuesta al VIH y el sida*, Secretaría de Salud, México.

Citro, Silvia, 2010, comp., *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Crossley, Michele, 2002, “The perils of health promotion and the ‘Barebacking’ backlash”, en *Health: and interdisciplinary journal for the social study of health, illness and medicine*, E.E.U.U., Universidad de Manchester, vol. VI, núm.1, pp. 47-68.

Dean, Tim, 2011, “Breeding Culture: Barebacking, bugchasing, gift giving”, *The Massachusetts review*, E.E.U.U., University of Massachusetts.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, 2009, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós Basilea.

D’Emilio, John, 1993, “Capitalism and gay identity”, capítulo, en Aina Barale y David M. Halperin, *The lesbian and gay studies reader*, E.E.U.U., Routledge, pp. 467-476.

Duschatzky, Silvia y Cristina Corea, 2009, *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Buenos Aires, Paidós-Tramas sociales.

Foucault, Michel, 1996, *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires, Editorial Altamira.

-----, 1998, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, 25a. edición en español, México, Siglo XXI Editores.

-----, 2004, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Fábula Tusquets Editores.

----- 2006, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

----- 2008a, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

----- 2008b, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós.

Frasca, Timothy, 2002, “Lecciones aprendidas de las actividades y programas para la prevención del SIDA entre hombres con prácticas homosexuales”, capítulo, en *SIDA y sexo entre hombres en América Latina: Vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción*.

Perspectivas y reflexiones desde la salud pública, las ciencias sociales y el activismo, En Carlos Cáceres, Mario Mecheny y Veriano Terto Júnior, editores, Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 139-162.

----- *et. al.*, 2012, “Inner contradictions among men who bareback”, *Qualitative Health Research*, E.E.UU., vol. 7, núm. 22, pp. 946-956.

García Canal, María Inés y Humberto Chávez, 2002, “La casa: rumores de un poder cristalizado”, en *Política y Cultura*, vol. 4, México, UAM-Xochimilco, pp. 125-152.

Gay Men Health Crisis, [página de internet], 2015, “GMHC/HIV/AIDS timeline”, E.E.U.U., <http://www.gmhc.org>, 15 de octubre.

Geary, Adam, 2014, “Antiblack racism and the AIDS epidemic”, Estados Unidos, State Intimacies.

Geertz, Clifford, 2003, *La interpretación de la cultura*, 12a. edición, Barcelona, Editorial Gedisa.

Gendin, Stephen, 1997, “Riding Bareback”, *Poz Magazine*, E.E. U.U., 1 de junio, en <https://www.poz.com/article/Riding-Bareback-12394-5736>, consultado el 10 de octubre de 2014.

Gil L., Silvia, 2011, *Nuevos feminismos: Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de sueños.

Giménez, Gilberto, 2003, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Green, Jesse, 1996, “Flirting with suicide”, *The New York Times*, E.E.U.U., 15 de septiembre, en <http://www.nytimes.com/1996/09/15/magazine/flirting-with-suicide.html?pagewanted=all>, consultado el 10 de octubre de 2014.

Grosskopf, Nicholas, Michael T. LeVasseur, y Debra B. Glaser, 2014, “Use of the Internet and Mobile-Based “Apps” for Sex-Seeking Among Men Who Have Sex With Men in New York City”, en *American Journal of Men’s Health*, vol. núm. 8(6), pp. 510–520.

Guajardo, Gabriel, 2002, “Contexto sociocultural del sexo entre varones, capítulo, en *SIDA y sexo entre hombres en América Latina: Vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción. Perspectivas y reflexiones desde la salud pública, las ciencias sociales y el activismo*, En Carlos Cáceres, Mario Mecheny y Veriano Terto Júnior, editores, Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 57-80.

Guattari, Félix y Suely Rolnik, 2006, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Trad. Florencia Gómez. Madrid, Traficantes de sueños.

Guba, Egon e Yvonna S. Lincoln, 2002, "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa", capítulo, en Denman y Haro, comps., *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, Sonora, Colegio de Sonora, pp. 113-145.

Guber, Rosana, 2001, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

Gutiérrez, Juan Pablo, 2011, "Profile of gay men in Mexico City: results of survey of meeting sites", en *Tropical Medicine & International Health*, Vol. 7, núm., 3, pp. 353-360.

Haesbaert, R., 2011, *El mito de la desterritorialización del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, Estado de México, Siglo XXI Editores, pp. 195-230.

Hall, Stuart, 1997, "Old and new identities, Old and new ethnicities", en Anthony Antony, Ed., *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp.41-68.

----- 2013, "Quién necesita identidad?", introducción, en Stuart Hall y Paul du Gay, comps., *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 40-68.

Halkitis, Perry, 2001, "An exploration of perceptions of masculinity among gay men living with HIV", en *Journal of Men's Studies*, vol. 9, núm, 3, pp. 413-429.

Halkitis, Perry, Jeffrey Parsons y Leo Wilton, 2003, "An exploratory study of contextual and situational factors related to methamphetamine use among gay and bisexual men in New York City", *Journal of drug issues*, Nueva York, vol. 33, núm. 2, pp. 413-432.

Halkitis, Wilton y Drescher, 2005, "Introduction: why barebacking?" en *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy*, E.E.U.U., The Haworth Medical Press, an imprint of The Haworth Press, Inc., vol. 9, núm., 3/4, pp. 1-8;

Hoffman, Wayne, 1996, "Skipping the life fantastic. Coming of age in the sexual devolution", capítulo, en Ephen Glenn Colter *et. al.*, comps., *Policing Public Sex*, Boston, Dangerous Bedfellows, pp. 337-354.

Kippax, S. y Race, K., 2003, "Sustaining safe practice: Twenty years on", en *Social Science & Medicine*, vol. 57, pp. 1-12.

Kvale y Brinkmann, 2009, *Interviews: Learning the craft of qualitative research*, 2a. edición, California, Sage.

Lamus Canavate, Doris, 2012, "Raza, etnia, sexo y género: El significado de la diferencia y el poder", en *Reflexión política*, vol. 14, núm. 27, Colombia, Universidad Autónoma de Bucaramanga, pp. 68-84.

Llamas, Ricardo, 1995, *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid, Siglo XXI editores.

Lozano Verduzco, Ignacio, 2014, “Barriers to sexual expression and safe sex among mexican gay men. A qualitative approach”, en *American Journal of Men’s Health*. E.E.U.U.

Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau, 2006, “Historia de vida y métodos biográficos”, capítulo, en Irene Vasilachis de Gialdino, et. al., comps. *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 175-212.

Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau, 2006, “Historia de vida y métodos biográficos”, capítulo, en Irene Vasilachis de Gialdino, et. al., comps., *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 173-210.

Manada de Lobxs, 2014, *Foucault para encapuchadas*, Buenos Aires, Milena Caserola.

Mansergh, Gordon, et. at., 2001, “The circuit party men’s health survey: findings and implications for gay and bisexual men”, en *American Journal of Public Health*, E.E. U.U., vol. 6, núm. 91, pp. 953-958.

Mansergh, Gordon, et. al., 2002, “Barebacking” in a diverse sample of men who have sex with men”, en *AIDS*, Estados Unidos, núm. 16, pp. 653-659.

Manzelli, Hernán y Mario Pecheny, 2002, “Prevención del VIH/SIDA en ‘hombres que tienen sexo con hombres’, capítulo, en *SIDA y sexo entre hombres en América Latina: Vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción. Perspectivas y reflexiones desde la salud pública, las ciencias sociales y el activismo*, En Carlos Cáceres, Mario Mecheny y Veriano Terto Júnior, editores, Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 103-138.

Matarelli, 2013, “Sexual sensation seeking and internet sex-seeking of middle eastern men who have sex with men”, En *Archives of sexual behavior*, núm. 42, pp. 1285-1297.

Mendizábal, Nora, 2006, “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa”, capítulo, en Irene Vasilachis de Gialdino, et. al., comps., *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 65-106.

Meruane, Lina, 2012, *Viajes virales. La crisis del contagio global en la escritura del SIDA*. México, Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter D, 2000, “La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, capítulo, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Moreno Sánchez, Ángel y José Pichardo Galán, 2006, “Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad”, en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Eléctrica, Madrid, vol. 1, núm. 1, Enero-Febrero, pp. 143-156.

Mowlabocus, Sharif, Justin Harbottle y Charlie Witzel, 2013, "Porn laid bare: Gay men, pornography and bareback sex", en *Sexualities*, E.E.U.U., vol. 16, núm. 5/6, pp. 523-547.

Murphy, Ryan [película], 2014, "The normal heart", Blumhouse Productions.

Nguyen, Van Hiep, *et. al.*, 2012, "Risky sex: Interactions among ethnicity, sexual sensation seeking, sexual inhibition, and sexual excitation", en *Archives of Sexual Behavior*, E.E.U.U., vol. 41, núm. 5, pp. 1231-1239.

Nodin, Nuno, Alex Carballo-Diéguez e Isabel Leal, 2014, "Sexual use of the internet: perceived impact on MSM's views of self and others", en *New media and society*, vol. 16, pp. 719-736.

Núñez, Guillermo, 2015, *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, 3a. edición, México, El Colegio de Sonora.

O'Hara, Scott, 1996, "Talking with my mouth full", capítulo, en Ephraim Glenn. *et. al.*, editores, *Policing Public Sex. Queer politics and the future of AIDS activism*, Boston, South End Press, pp. 81-86.

Parrini, Rodrigo y Edith Flores, 2014, "La masculinidad de los otros: narraciones sobre el placer y relaciones de clase en hombres gay de la ciudad de México", en *Prisma Social*, núm. 13, pp. 304-341.

Preciado, Beatriz, 2002, *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Opera Prima.

Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA, ONUSIDA, 2000, *Informe sobre la epidemia mundial del VIH/SIDA 2000*, Ginebra, ONUSIDA.

----- 2013, *Informe mundial. ONUSIDA, informe sobre la epidemia mundial de sida 2013*, Ginebra. ONUSIDA

Ricoeur, Paul, 1986. *La identidad narrativa*. Madrid.

Rodríguez Sabiote, Clemente, Oswaldo Lorenzo Quiles y Lucía Herrera Torres, 2005, "Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos. Proceso general y criterios de calidad", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas, vol. 15, núm. 2, pp. 133-154.

Rubin, Gayle, 2013, "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo", en Marta Lamas, Editora, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, D. F., Porrúa-PUEG. pp. 35-96.

Saldaña, Jonny, 2013, *The coding manual for qualitative research*, E.E.U.U., Sage.

Salinas, Héctor Miguel, [página de internet] (S/F), *Disidencia sexual y espacio público: una visión desde el campo de las políticas públicas*.

<http://portal.uacm.edu.mx/LinkClick.aspx?fileticket=xXHwI570hw8%3D&tabid=2317>, Julio de 2016.

Scheandt, Thomas, 2000, “Three epistemological stances for qualitative inquiry: interpretivism, hermeneutics, and social constructionism”, capítulo, en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, editores, *Handbook of qualitative research*, E.E.U.U., Sage publications, pp.189-214.

Scott, Joan, 2013, “El género. Una categoría útil para el análisis histórico”, en Lamas (Ed.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, D. F., Porrúa-PUEG. pp. 265-302.

Sheon y Cosby M., 2004, “Ambivalent tales of HIV disclosure in San Francisco”, en *Social Science & Medicine*, E.E.U.U., núm. 58, pp. 2105-2118.

Secretaría de Prevención y Promoción de la Salud, [página de internet], 2012, “Breve historia del condón”, México, <http://www.spps.gob.mx>, 20 de octubre de 2014.

Sierra, 1998, “Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social”, capítulo, en Galindo, coord., *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México, Addison Wesley Longman.

Souza Minayo, María Cecilia, 2012, *Investigación social. Teoría, método y creatividad*, 2a. ed., Buenos Aires, Lugar editorial.

Suárez, Troy y Jeffrey Miller, 2001, “Negotiating risk in context: a perspective on unprotected anal intercourse and barebacking among men who have sex with men-where do we go from here?” en *Archives of sexual behavior*, E.E. U.U., vol. 30, núm. 3, pp. 287-300.

Stall, Ron, *et. al.*, 2003, “Association of co-occurring psychosocial health problems and increased vulnerability to HIV/AIDS among urban men who have sex with men”, en *American Journal of Public Health*, E.E.U.U., vol. 93, Núm. 6, pp. 936-942.

Storms G., 2015, “Bare-ing Witness: Bareback Porn and the Ethics of Watching”, en Lynn Comella y Shira Tarrant, *New Views on Pornography. Sexuality, Politics, and the Law*, E.E.U.U., Editorial Praeger, pp. 381-384.

Strauss , Anselm y Juliet Cobin, 2002, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Colombia, Editorial Universidad de Antioquia.

Suárez, Troy y Jeffrey Miller, 2001, “Negotiating risk in context: a perspective on unprotected anal intercourse and barebacking among men who have sex with men-where do we go from here?”, en *Archives of sexual behavior*, E.E.U.U., vol. 30, núm. 3, pp. 287-300.

Tewksbury, Richard, 2003, “Bareback sex and the quest for HIV: assessing the relationship in internet personal advertisements of men who have sex with men”, en *Deviant Behavior*, Kentucky, University of Louisville, Louisville, vol., 24, pp. 467-482.

Trujillo, Barbadillo Gracia, 2005, “Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español”, capítulo, en Carmen Romero, Silvia García y Carlos Bargeiras, editores, *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 29-44.

Turner, Victor, 1969, *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York, Adeline De Gruyter.

Valencia, Sayak, 2015, “¿Nuevas masculinidades? sexismo *hipster* y machismo *light*”, capítulo, en Salvador Cruz Sierra y Susana Bercovich, *Topografías de las violencias. Alteridades e impasses sociales*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 107-124.

Vallé, Jean-Marc [película], 2013, “Dallas buyers club”, Estados Unidos, Truth Entertainment Voltage Pictures.

Vanable, et. al., 2000, “Impact of combination therapies on HIV risk perceptions and sexual risk among HIV-positive and HIV- negative gay and bisexual men”, en *Health Psychology*, E.E.U.U., vol.19, pp. 134-145.

Vasconcelos da Silva, Luís Augusto, 2009, “Masculinidades transgresivas em práticas de *barebacking*”, en *Revista Estudos Feministas*, Universidade Federal de Santa Catarina, vol. 17, núm. 3, pp. 675-699.

----- 2010, “Cybersexuality and online research: some reflections about the concept of barebacking”, En *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, Brasil, vol. 14, núm. 34, julio-septiembre, pp. 513-27.

Vasilachis de Gialdino, Irene, 2007, “Investigación cualitativa”, prólogo, en Irene Vasilachis de Gialdino, et. al., comps., *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, pp. 23-64.

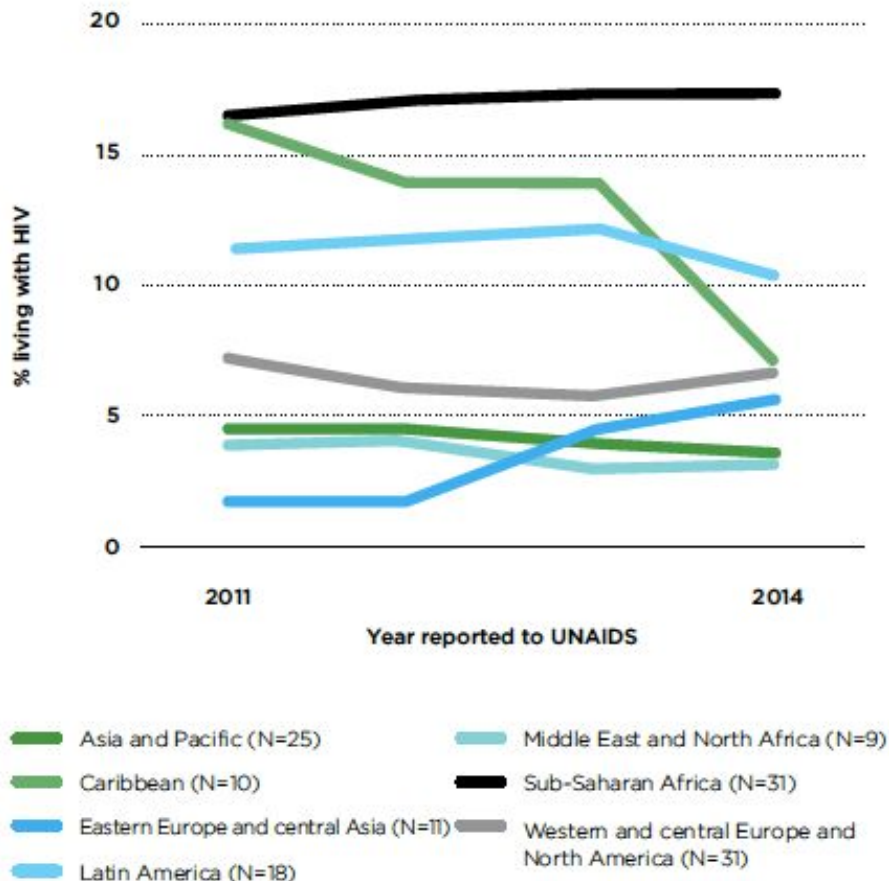
Wolitski, Richard, 2005, “The emergence of barebacking among gay and bisexual men in the United States: A public health perspective”, en *Journal of gay and lesbian psychotherapy*, E.E.U.U., vol. 9, núm., 3-4, pp. 9-34.

Zúñiga, V., 1993, “Elementos teóricos sobre la noción de frontera. (Reflexiones en torno a la tesis de Michel Foucher)”, en *Frontera Norte*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, A. C., vol. 5, núm., 9, enero-junio, pp. 139-146.

ANEXO 1.

Figura 1. Nuevas infecciones entre las poblaciones clave, global, 2013.

Un análisis reciente sugiere que en 2013 había aproximadamente 330,000 [260,000-390,000] nuevas infecciones entre hombres que tienen sexo con otros hombres, tal y como se observa en la gráfica siguiente:



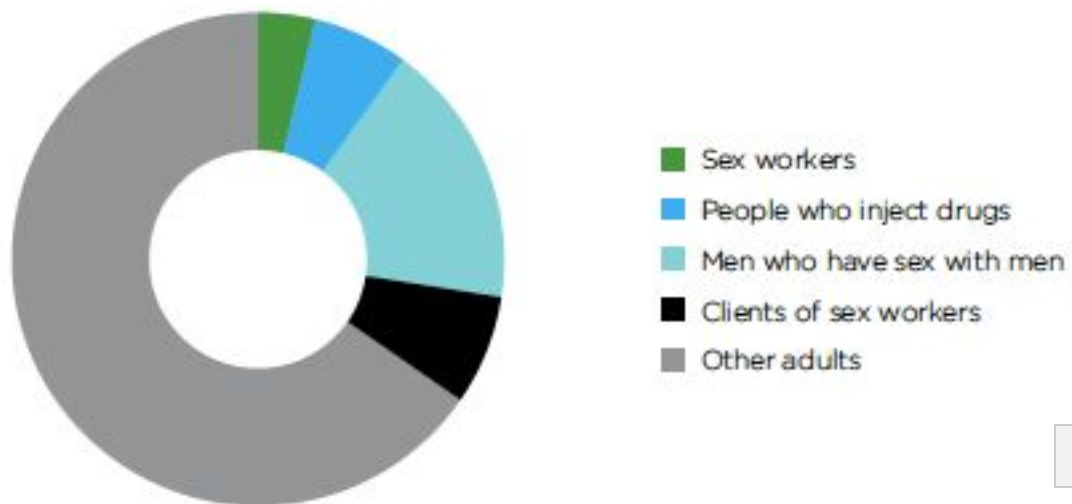
Source: GARPR 2015.

Fuente: UNAIDS special analysis.

ANEXO 2.

Figura 2. Tendencias regionales de la prevalencia media entre hombres que tienen sexo con otros hombres, 2011-2014.

Estimación de nuevas infecciones de VIH en poblaciones clave que fueron recopiladas de los archivos de *Spectrum* en 2014, para ONUSIDA.



Fuente: UNAIDS 2015.

ANEXO 3.
INFORMANTES PRIMARIOS

Participantes	Edad	Ocupación	Escolaridad	Lugar de residencia	Orientación sexual	Estatus de VIH
Informante 1 Iván	28	Médico	Posgrado	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 2 Miguel	41	Artista	Licenciatura	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 3 Luis	51	Maestro de idiomas	Licenciatura	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 4 Alberto	28	Bailarín de danza contemporánea	Licenciatura (en curso)	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 5 Marcos	39	Dentista	Posgrado	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 6 Carlos	45	Enfermero	Licenciatura	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 7 Guillermo	28	Arquitecto	Licenciatura	Ciudad de México	Homosexual	Positivo
Informante 8 Raúl	31	Diseñador gráfico	Licenciatura	Ciudad de México	Homosexual	Positivo

ANEXO 4.

FUENTES SECUNDARIAS DE INFORMACIÓN

Nombre de usuario	Página web	www.barebackrt.com	Locación
Acrata	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
Act19cmBB	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
ARESHOT	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
ArtAttack	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
entronapelopuerco	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
Ferpas	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
interfucking	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
kilianbbaronil	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.
tonyroypop	www.barebackrt.com	21 de mayo de 2016	Ciudad de México, Distrito Federal.

El autor es Licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma de Baja California. Es Egresado de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: miguel.corral.estrada@gmail.com

©Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar:

Corral, Miguel (2016). Hacia la construcción de un proyecto de autonomía sexual. El bareback como desdisciplinamiento sexual frente a la condonización del sexo marica en tiempos del SIDA. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A. C. 122 pp.