

La Habana de carmín. Al otro lado del espejo

Abel Sierra Madero

Investigador. Fundación Fernando Ortiz.

Cuba es un país donde la gente se mira indiscreta, impúdica y constantemente. Entre la mirada y el paso de los cuerpos, existe un lapso de milésimas de segundos cuando puede pronunciarse un halago o una grosería: un piropo; una forma de cortejo fugaz en que se da rienda suelta al deseo y la lujuria. Es parte de nuestra cotidianidad e idiosincrasia, y son los varones los que tradicionalmente han desarrollado este elemento cultural. Al respecto comentaba un amigo:

Hace algunos años uno se podía meter (piroppear) con las mujeres en la calle sin ningún problema, ahora las cosas han cambiado. La calle está llena de travestis, compadre, te comes tremendo cake con cualquiera, parecen mujeres; se te cae la baba nada más que de verlas y si no estás en talla te metes con ellas y las invitas a salir y todo. A mí me sucedió, y cuando los socios me alertaron no sabía dónde me iba a meter. ¡Qué va, a mí no me cuadra eso de mitad hombre mitad mujer, es una jodienda!¹

Sin dudas, a mi amigo lo sorprendió el temor de erotizarse ante un cuerpo no contemplado en su homófobo y heterosexualizado deseo, un cuerpo

extraño, diferente y al mismo tiempo seductor. Su mirada, entrenada para «entender» cuerpos dentro de cierto campo de inteligibilidad cultural, ha sido «violentada» por uno que se presenta incoherente a sus deducciones culturales. Su deseo —interpelado por los socios— ha trastocado su visión respecto del objeto deseado que ha sido desterrado al terreno de lo falso, lo irreal. Para esbozar tales percepciones, ha apelado como acostumbra, a la anatomía, a la vestimenta y a las maneras en que debería haberse conducido una «mujer natural». Así, ha quedado en entredicho la «realidad» o la «verdad» del género, que no es tan estática ni tan fija como a veces se supone, sino que lo que conocemos como género es el resultado de un complejo proceso de construcción de morfologías ideales del sexo, que instituyen cuerpos con géneros «inteligibles».²

Según Judith Butler, esa inteligibilidad está basada en nociones concernientes a las relaciones coherentes y continuadas entre sexo biológico, género y deseo, expresados en la práctica sexual.³ El deseo heterosexualizado —señala Butler— se instituye en una matriz de inteligibilidad cultural, en la se producen oposiciones binarias y asimétricas entre lo femenino y

Premio *Temas* de Ensayo 2005, en la modalidad de Ciencias sociales.

lo masculino, en la que estos conceptos se expresan como ideales o atributos identitarios: «hombre y mujer». Así, aquellas identidades en que el género no es consecuencia manifiesta del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género, apuntan a una incoherencia o discontinuidad de los epistemes culturales que regulan y moldean la sexualidad, o sea, son desterradas de ese campo de accesibilidad «humana», consideradas como zonas abyectas, impensables y exteriores al sujeto.⁴

El sistema normativo de género produce —en el tiempo— mitos o interpretaciones hiperbólicas del «hombre» y la «mujer», acerca de lo que constituyen los sexos «naturales» o «reales», mediante estilizaciones repetidas de actos corporales que hagan coherentes y estables esos cuerpos, mediante el vínculo heterosexual. Sin embargo, el género nunca podrá interiorizarse del todo en el sujeto, el mismo ideal se rearticula constantemente, de ahí que sea necesario esa reiteración constante de esos actos.⁵ Es decir, lo masculino y lo femenino no existen sino como aproximaciones imperfectas en contraposición a la homosexualidad, la bisexualidad, y la transexualidad, que son presentadas como excepciones que confirmarían la inmutabilidad de esa naturaleza.

Como apunta Butler, el sexo es una construcción ideal que no debe entenderse como realidad simple o una condición estática del cuerpo, sino como un proceso normativo y regulatorio de materialización, que se produce a través de la reiteración forzada de esas normas. A este proceso, lo conceptualizó como performatividad, donde el género es un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas.⁶ En *El género en disputa*, nos anima a cuestionar la idea de que el género es la significación cultural que asume el cuerpo sexuado.⁷ Esta concepción —señala— nos conduciría indudablemente, a seguir entendiendo sexo y género en una dimensión mimética, en la que el género refleja el sexo o lo restringe. Para ella, la noción de sexo está tan culturalmente construida como el género, por lo tanto, el sexo es una categoría dotada de género.⁸ Desde esta perspectiva, el sexo es el soporte discursivo mediante el cual se construye/produce, a través de los cuerpos, la «naturaleza sexuada», es decir, generizada de los sujetos; así, determinadas partes del cuerpo se convierten en significantes sexuales, y se les confiere a los géneros femenino y masculino una realidad/naturalidad que no poseen. De este modo, la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y su representación, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, no tendría ningún sentido.

El travestismo, como práctica cultural, ha sido definido en ocasiones como mimesis, como representación imitativa, y su *performance* ha sido

reducido al burdo y mero simulacro, al fetichismo del cambio, hombre vestido de mujer, relacionado constantemente con la simple extravagancia cosmética, con el afeminamiento y la homosexualidad; sin embargo, esos no son más que los contornos ilusorios de una metamorfosis sin límites. Las prácticas travestis no se reducen a imitar o simular un paradigma original, pues siempre se exceden respecto de su referente. La actuación travesti se traslada y argumenta de un cuerpo a otro, de hombre a mujer o viceversa, de lo real a lo imaginario. El travestismo, ya sea lingüístico o físico, supone una referencialidad discursiva,⁹ en la que se produce una negociación con representaciones convencionales y con la estética y los patrones del género que quiere aprenderse o adquirirse.

Como plantea Butler, el travestismo es performativo; sin embargo, no toda performatividad debe entenderse como travestismo.¹⁰ La noción de performatividad de género alude a un entramado normativo que obliga a invocar determinadas citas, para que ese sujeto sea viable, aunque siempre metafórico y alusivo. La masculinidad o la feminidad no son decisiones que se toman, son actuaciones o modos relacionales y comportamentales que suponen la disciplina, la regulación y el castigo, y se basan precisamente en un campo referencial de normas que posee una historicidad.

El aprendizaje que acompaña al travesti, acompaña también cualquier otra práctica cultural; por eso donde hay género debe haber también travestismo;¹¹ y este tiene diferentes significaciones ya que se presta a representaciones de deseo, sexualidad, raza y clase, y su connotación está determinada por quien lo realice, así como por el contexto donde se manifieste. Por otra parte, se expresa tanto de manera consciente como subconsciente, pues los sujetos llevan a cabo —en determinados espacios y tiempos— prácticas travestis, desde acciones particulares, como el uso de algunas maneras y accesorios, hasta manifestaciones más integrales.

El travestismo más conocido en nuestro contexto es el realizado por varones que encarnan la imagen «femenina», sin embargo, esta es una práctica que no es exclusiva de los varones. Para el travesti, la mujer no es el límite donde se detiene su práctica «simulativa», ella es solo un pretexto o apariencia; su conversión cosmética va más allá de ese fin, pues inunda el ambiente social de su imaginario. Por otra parte, a fuerza de resemantización corporal, lingüística y de maquillaje, nos obliga a entrar en el territorio de su metamorfosis. Al respecto dice Olivia, transgénero habanero:

Yo creo que el travestismo no es simplemente una imitación de la mujer, aunque hay cierta parte de eso. Yo tengo como referencia a la mujer y trato de pensar, de comportarme

como una mujer, y me creo la mayoría del tiempo que soy una mujer; pero en realidad soy otra cosa que no estoy en condiciones de decir, aunque me gusta vestirme como ellas y me gustan los hombres muy varoniles. Sin embargo, pienso que el travestismo es una forma de ser, una actitud ante la vida.¹²

La configuración psíquica confiere fronteras, contornos que le brindan al cuerpo determinada unidad, cierta morfología. Así, el género se proyecta entre lo psicológico y lo orgánico. El comentario de Olivia es muy interesante en ese sentido. Ella trata de habitar esa femeneidad, mediante las citas y referencias a la(s) mujer(es);¹³ pero sabe —de antemano— que ese espacio es inhabitable aunque trate de encarnarlo durante toda su existencia. Olivia —aunque con cierta opacidad— desestabiliza las nociones del sistema sexo/género, al situarse fuera de los cánones tradicionales y binarios. Su reflexión ofrece la posibilidad de crear un espectro de nuevas propuestas que superen los términos hombre/mujer y homo/hetero y, al mismo tiempo, de que se abran las fronteras y los contornos corporales.

Para Letal, el travestismo invoca más al deseo que a la credibilidad, así manifiesta: «Yo me siento mujer cuando me visto de mujer [...] pero en mi interior yo soy un varón, un homosexual. Los hombres vienen buscándome a mí por lo que soy, no por ser una mujer, vienen buscando un travesti, esa ambigüedad entre los dos sexos, eso es lo que realmente los excita».¹⁴

En este ensayo he intentado reflexionar —desde una perspectiva antropológica— acerca de las historias de vida y prácticas culturales de un grupo de travestis, transgéneros y transexuales que residen en la ciudad de La Habana.¹⁵ Asimismo, he analizado los conflictos que se producen en su existencia sexual,¹⁶ los cuales develan algunos procesos en que se construyen y se perciben a sí mismos, y cómo son construidos y percibidos por los Otros. Sostengo una concepción del travestismo como la práctica socio-genérico-sexual argumentada en un espacio-tiempo determinado en la que los sujetos emplean elementos —considerados desde la cultura— del género opuesto, de forma parcial o total, apropiándose no solo de la estética del otro sexo, sino también de sus modos de expresión e identitarios.

La imagen que adoptan travestis, transexuales y transgéneros puede resultar coincidente por los recursos estéticos que comparten; sin embargo, cada uno tiene expectativas y proyecciones disímiles. Son configuraciones que tienen sus propias historias, dinámicas y lógicas diferentes. A los travestis de tiempo completo —aquellos que han optado por vivir con la estética del género opuesto, sin rechazar completamente su sexo— se les denomina transgéneros. En esta categoría he ubicado a aquellos que se han apropiado íntegramente de la imagen de identidad genérica del sexo opuesto y que a través de

procesos de aprendizaje han configurado y depurado sus expresiones. Son los que actúan y se identifican con el género femenino, vistiéndose y maquillándose como las mujeres, incluso alterando sus cuerpos mediante el uso de hormonas para eliminar el vello corporal y hacer crecer los senos, pero que, en general, no muestran interés en el cambio o reasignación de sexo.

En cambio, los transexuales sufren de un particular rechazo hacia sus órganos sexuales y responden psíquicamente a una identificación genérica con el sexo opuesto; estos sujetos desean inexorablemente un cambio de sexo, porque sienten la sensación de haber nacido en el cuerpo equivocado.¹⁷ Muchos transexuales tienen que vivir una vida transgénérica o travesti de tiempo completo, por no contar con posibilidades para someterse a la operación de reasignación sexual, así como a otros procesos clínicos requeridos. O sea, estos individuos no son propiamente homosexuales; su inserción en esos círculos podemos entenderla como estrategias y mecanismos para socializar con grupos que no los excluyen o marginan, y poder amortizar un tanto los estigmas y la censura social.

Aunque travestis, transgéneros y transexuales no constituyen un grupo nuevo en el espacio cultural cubano, su presencia pública sí es reciente y sobre ellos se ejerce el control, al tiempo que se implementan mecanismos para su invisibilidad.¹⁸ Al crear, en el orden genérico-sexual, criterios acerca de una «normalidad» y una «anormalidad» con sus respectivas subjetividades, se crea, al mismo tiempo, una maquinaria de saber-poder que opera como representación hegemónica, delimitando y organizando la existencia sexual de los sujetos. Su forma más obvia de ejercicio es la censura, la vigilancia y la sanción normalizadora.

A nivel de la existencia sexual de los sujetos, estas acciones normalizadoras se cristalizan en la ideología heterosexista, que promueve la superioridad de la heterosexualidad y su derecho a ser impuesta. El heterosexismo, a su vez, genera un poder (homofobia) que sirve para nominar y suprimir a los que escapan de este modelo, además de implementar acciones que buscan la supresión de la diferencia y el esclarecimiento de roles de género-sexo. O sea, la reafirmación de la heterosexualidad se crea a sí misma argumentándose homofóticamente, al construir los estigmas de la homosexualidad. Para el antropólogo Guillermo Núñez Noriega, la homofobia es una actualización del rol de género considerado normal (sobre todo masculino, del ideal hegemónico de masculinidad) que siente amenazadas sus fronteras identitarias.¹⁹

Sin embargo, la noción de «heteronormatividad» esbozada por Michael Warner,²⁰ me parece mucho más abarcadora que el concepto de homofobia. La heteronormatividad da cuenta de cómo se construye

institucionalmente la «normalidad», analógada a la heterosexualidad. Así, más que el temor a lo homosexual, a lo raro, a lo ambiguo, lo que predomina es la obsesión social de normalizar y contener tales expresiones, distanciarlas y confinarlas a la otredad, al ostracismo. La heteronormatividad y la heterosexualidad no son conceptos idénticos como bien apunta Warner. El primero no tiene un opuesto como ocurre con la heterosexualidad, que se construye y se argumenta de modo relacional con la homosexualidad.²¹

Los sujetos están tan interpelados por las instituciones, que la idea de la normalidad está sumamente arraigada. Para algunos travestis, su mayor conflicto radica en los problemas que tienen con las instituciones y la sociedad. Piensan que un cambio de sexo, o al menos de identidad, daría un vuelco a sus vidas. Olivia, por ejemplo, piensa que: «Si en Cuba hubiera posibilidades de operarme, me operaría porque me quitaría de arriba un montón de preocupaciones y problemas con la gente en la calle y con la autoridad». El quirófano le otorgaría un estatus genérico/sexual y jurídico de normalidad, que es fundamental para que sean respetados sus derechos. Así, la normalidad se consigue mediante el símil y la analogía con las personas heterosexuales.

¿Enfermos y peligrosos?

En la imposición de los estigmas a las sexualidades que han disentido del modelo heterosexual, la medicina ha desempeñado, junto al aparato jurídico-legal, un papel fundamental, mediante procesos adjudicativos y de control. Tradicionalmente se ha pensado —prejuicios mediante— que el travestismo y la homosexualidad son causados por desórdenes glandulares, por carencia de hormonas masculinas o por exceso de femeninas. Así, bajo los auspicios de la ciencia, se inyectaron hormonas para corregir esos supuestos «desórdenes», sin resultados favorables. El discurso bio-médico continúa la tendencia general de asignación de los sexos, mediante la distinción entre el sexo y el género, para la que los genitales externos son los signos indiscutibles, en virtud de intereses reproductivos. El sexo se determina de modo definitivo, sin ambigüedades, para que un cuerpo sea de un sexo y no del otro.

En el caso de cambio o reasignación de sexo a personas transexuales, las transformaciones quirúrgicas se rigen asimismo por juicios estéticos. Por otra parte, es muy usual que el carácter femenino de un cuerpo se otorgue, generalmente, por la ausencia de genitales masculinos —que puedan reconocerse visualmente, como el pene— o por la presencia pasiva de ese determinante. Tales concepciones insinúan que la

femineidad debe entenderse como la ausencia de los atributos masculinos. Sisi refiere el caso de un sujeto que asistía a las consultas del Instituto de Endocrinología destinada a transexuales, y que por su complexión física y estética muy «masculina» fue retirado del programa: «El se sentía mujer, lloraba, y sin embargo, la psicóloga le dijo que no era transexual, que no podía ir más a la consulta y yo me dije: Dios mío, este hombre se siente mujer, pero físicamente nunca va a llegar a serlo. No todas físicamente pueden verse como una mujer».

Como señala Beatriz Preciado, el acto de nombrar o asignar un sexo posee un valor prescriptivo, o sea, que la sexualización/denominación no está basada en la descripción de los órganos existentes, sino en función del sexo que se quiere fabricar.²² A diferencia de Judith Butler, para ella el género es un entramado histórico-tecnológico que fabrica cuerpos sexuados de manera ontológica; no es estrictamente performativo, como lo concibe Butler, sino fundamentalmente protésico, es decir, no se proyecta sino en la materialidad de los cuerpos.²³ Preciado desconfía de la noción butleriana de *performance* de género, y de las posibilidades subversivas que ofrece este concepto para quebrantar las fronteras genéricas. Según ella, Butler obvia el papel que desempeñan los procesos tecnológicos en el modelaje de los cuerpos durante la construcción de los sexos/géneros en las sociedades contemporáneas. Ciertamente, la propuesta subversiva de Butler resulta un tanto utópica, y no da cuenta de las dificultades que tienen travestis, transgéneros y transexuales a nivel de su existencia sexual, aunque produzcan sus respectivas identidades de manera performativa.

Según Preciado, las identidades transexuales y transgéneras no se han establecido a través de *performances* de género, sino mediante transformaciones físicas, sexuales, sociales y políticas de los cuerpos o, como ella misma denomina, tecnologías precisas de trans-incorporación.²⁴ Para ella, más que transiciones «discursivas», lo que ponen de manifiesto estos grupos son transiciones «corporales», que apuntan a cierta inopia de la perspectiva del *performance* de género para dar cuenta de las incorporaciones concretas de la sexualidad y el género. Sin embargo, lo que olvida Preciado es precisamente que esas transformaciones protésicas y corporales, son al mismo tiempo discursivas y que los cuerpos, como ella misma señala, son textos que cambian de manera performativa, citatoria e iterativa, invocando —constante y repetidamente— ideales estéticos y genérico-sexuales normativos. El quirófano, así como otras prácticas estético/plásticas, no constituyen el límite espacial/temporal en el que se desarrollan los sexos/géneros.

Las identidades y las prácticas travestis, transgéneras y transexuales son entendidas por el

discurso médico y psicológico como trastornos de la identidad sexual o disforia de género. Las operaciones de cambio de sexo parecen resolver los «problemas», las «incongruencias» que existen entre sexo, género y orientación sexual. Sin embargo, ponen al descubierto las concepciones socio-tecnológicas para producir cuerpos «naturales», es decir, hombre y mujer.

Sisi aduce que desde temprana edad andaba con toallas en la cabeza, con tacones, maquillaje y otros atuendos femeninos y relata las consecuencias: «Me acuerdo la primera vez que me puse un ajustador, me dieron una mano de golpes; tengo 38 años y todavía me acuerdo de aquello y yo tenía once años». Recibió tratamiento con psicólogos y psiquiatras que le recetaron una hormona masculina: «Esa hormona no hizo nada; en realidad yo nunca cambié de cómo iba a ser, solo que me la suministraron durante la pubertad, me llenó de pelos, desarrollé antes de tiempo, y me agravó la voz, que es mi gran defecto y que no tiene arreglo».

Algunas fuentes son reveladoras de que la aparición de los transexuales en el contexto de la Revolución cubana, y la preocupación estatal por estos grupos no son tan recientes como parece. Ya en 1984, aparece un informe encaminado a la implementación del trabajo de diagnóstico y terapéutica de los transexuales del país y se utilizó la metodología de la entonces República Democrática Alemana (RDA).²⁵ El Instituto Nacional de Endocrinología fue la institución más implicada en el tema. El informe es revelador de los recursos eufemísticos y de ocultamiento empleados al enfocar este tema en el país. Además, pone de manifiesto la reticencia a reconocer la identidad social de estos grupos, así como las estrategias para mantener su invisibilidad. Se hacían recomendaciones precisas a los especialistas que intervendrían en la solución de los casos. Se le diría al paciente que: «recibirá atención por un problema de *pseudo-hermafroditismo o intersexualidad*. Esta medida posiblemente será necesaria (sobre todo cuando se realice el trabajo quirúrgico) durante algún tiempo, pues no podemos pretender que se asimile de repente la necesidad de mutilar a una persona que aparentemente no tiene ningún problema de salud. *La práctica será el criterio de la verdad, no podemos pronunciarlos ahora de manera más precisa*».²⁶

Se recomendaba al equipo de salud mental de la Comisión Nacional de Orientación y Terapia Sexuales que designara «una trabajadora social, la cual tendrá que ayudar al paciente a resolver su situación laboral, (que frecuentemente resulta difícil por el rechazo históricamente condicionado a que están sometidos los homosexuales, con los cuales se confunde al transexual), así como encargarse de la tramitación de la documentación de identidad y con la atención del medio familiar, laboral, así como del vecindario del paciente».²⁷

En una parte del texto, casi de pasada se lee: «se puede hacer un trabajo adecuado, que la corrección de sexo no necesariamente tiene que convertirse en un problema político ni en algo escandaloso si los involucrados por parte del equipo de salud manejan la situación con la *discreción* y ética profesional requeridas». Al parecer, los que confeccionaron el informe vislumbraron los matices políticos que contenía un programa de este tipo.

Años después de la confección de este informe (1988), se efectuó la primera intervención quirúrgica de reasignación o cambio de sexo a un transexual. El caso, que se trató con absoluta discreción, constituye la única operación de la que tenga noticia, y representa un paradigma para los transexuales cubanos. Según Sisi: «Ella está aquí en Cuba, pero no se relaciona con gays ni nada, ella es una mujer, yo sé quién es [...] imagínate que es una mujer, no te cabe en la mente pensar que aquello era un hombre, ella lleva muchos años operada».

Muchas concepciones retrógradas al respecto han sido eliminadas, aun cuando el tema no deja de mantenerse en la sombra. Este programa ha sido retomado por el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), dirigido por Mariela Castro Espín, conjuntamente con el Instituto de Endocrinología, si no desde una perspectiva de convertir el cambio de sexo en Cuba en una cuestión inmediatamente soluble, al menos de acercamiento a un grupo de identidad que se enfrenta al prejuicio y a la marginación, no solo desde su construcción ajena a la heterosexualidad, sino desde una posición erigida al margen, e igualmente expuesta al rechazo, de los círculos homosexuales.

Desde hace varios años, el CENESEX viene desarrollando un programa para los transexuales, que, además de instruir a travestis y transexuales en la promoción de salud y en la prevención de VIH SIDA, ha tenido en cuenta el cambio de identidad, previendo incluso que pueda reactualizarse el proyecto de reasignación de sexo, cuando cambien las condiciones que lo han detenido durante toda una década.

Pese a que en los años 70, entre las reformas que se hicieron al Código penal, se dejó de considerar al homosexual como figura delictiva y se eliminó cualquier palabra que pudiera discriminarlo, y aunque luego, en 1988, se derogó la Ley de ostentación homosexual, no fue suficiente; al punto de que algunas autoridades —al margen de las leyes— han interpretado el travestismo como «un estado peligroso», figura delictiva sancionada por el Código Penal cubano, que se define como «la especial proclividad en que se halla una persona para cometer delitos, demostrada por la conducta que observa en contradicción manifiesta con las normas de la moral socialista».²⁸ En un apartado de la ley se expresa: «Se considera en estado peligroso por conducta antisocial al que quebrante habitualmente las

reglas de convivencia social mediante actos de violencia, o por *actos provocadores*, viole derechos de los demás o por su comportamiento en general *daña las reglas de convivencia o perturba el orden de la comunidad o vive, como un parásito social, del trabajo ajeno o explota o practica vicios socialmente reprobables*.²⁹

Esta es una formulación ambigua, que deja un margen bastante amplio a la interpretación de las autoridades encargadas de garantizar el orden social. Con frecuencia, las prácticas travestis son interpretadas de acuerdo con categorías consideradas como antisociales, equiparadas a las de ladrones, vagos y delincuentes. Algunos travestis muestran un interés marcado en el trabajo para sentirse socialmente útiles; sin embargo, cuando han ido a buscar empleo y enseñan el documento de identificación (carné de identidad) y «ven que tiene foto de mujer, me dicen que no me pueden dejar trabajar así, y es que yo no voy a poner una foto de hombre con bigote, barba y todo; yo me visto de mujer, ¿qué quieren, que me corte la cabeza?».

Sin dudas, nuestras leyes deben reconocer y reflejar la diversidad, no solo sexual, sino cultural en general. Hay cierta incongruencia con los postulados que ha venido defendiendo la Revolución durante todos estos años. Existen todavía, entronizadas a todos los niveles, estructuras de pensamiento que la legislatura continúa justificando y que no se corresponden con la ética humanista de la Revolución. En ese sentido, me adscribo a los criterios esbozados por la directora del CENESEX en una entrevista que concediera en el año 2003 a la revista *Alma Mater* en su soporte digital. En esa ocasión, Mariela Castro expresó que un cambio de ese tipo

significaría más fortaleza cultural, social e ideológica para la Revolución [...] Es una propuesta que hago desde mi responsabilidad como Directora del Centro Nacional de Educación Sexual [...] Algo así haría que la Revolución sea aún más consecuente con su ética humanista, porque la Revolución cubana se ha hecho con la participación de todas y de todos los cubanos que se han identificado con las conquistas y los sueños de este proyecto social; y en él han participado también personas de orientación sexual diversa. Entonces no sería justo que los y las homosexuales fuesen lastimados en su dignidad por ancestrales tabúes.³⁰

Los derechos, nos alerta Michel Foucault, se asocian más a actitudes, a esquemas de comportamientos que a formulaciones legales. Puede haber discriminación hacia los homosexuales aun cuando la ley condene tales discriminaciones.³¹ Esas palabras son de una elocuencia tal que no necesitan de más comentario. Sin embargo quiero volver al texto de Castro Espín, para reflexionar en torno a los planteamientos que esboza acerca de un fenómeno problemático como es la organización política de la identidad colectiva basada en la sexualidad. En ese sentido, ella señala:

Más que organizarse, considero que los gay y las lesbianas debieran intentar una estrategia de integración mayor a los espacios sociales, porque «organizarse» también podría conducir a un episodio de autosegregación, de aislamiento, y no de mayor vinculación social y *naturalización* de su condición sexual al interior de la sociedad. Pienso que los y las homosexuales deberían participar más en los distintos espacios de discusión sociales y políticos que existen en Cuba, a pesar de los prejuicios, para dar a conocer su verdad, sus legítimas necesidades de igualdad, su credo, y buscar el apoyo de la comunidad científica, con el fin de aportar argumentos que sirvan para instituir los cambios que sean necesarios dar en la sociedad y que además sean justos. Pienso que esa estrategia tendría un mayor efecto y sería más *saludable*.³²

El texto me sugiere algunas interrogantes: ¿Toda forma de organización homosocial debe devenir ghetto homosexual globalizado? No lo creo. ¿Un proyecto integracionista, sin contener un discurso propio, no mediatizado, podría subvertir el orden heterosexualizado y normativo contemporáneo? ¿Qué significa integración para los homosexuales? No son extranjeros que deberían integrarse en una sociedad que les es ajena, sino personas que trabajan, tienen familia, y forman parte de este país. Otras preguntas suscita el texto citado. ¿Pueden integrarse como homosexuales, enarbolando su condición o negándola? ¿Qué significa naturalizar su condición sexual en la sociedad? ¿La organización debe mirarse bajo el prisma higienista? ¿Para quién o quiénes es más saludable?

Estos sujetos están integrados en diversas instituciones sociales y políticas, la más abarcadora es la de los Comités de Defensa de la Revolución (CDR). Ahora bien, si las féminas cuentan con la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), que no solo las representa políticamente, sino que sirve de soporte para el desarrollo de estrategias de enfrentamiento a la violencia y a la discriminación, ¿por qué los homosexuales no pueden tener alguna forma de organización? El CENESEX ha realizado esfuerzos en ese sentido, pero la práctica cotidiana ha demostrado que ese vehículo no es suficiente, pues su efectividad es reducida de acuerdo con las propias funciones del Centro, y el número de personas que involucra es limitado. Además, en ocasiones, condiciona y limita el diálogo, que solo es posible mediante la genuina actividad colectiva.

La organización no se reduce a la voluntad; las mismas relaciones de poder condicionan y constituyen las posibilidades de la voluntad. Como he afirmado en páginas anteriores, la heterosexualidad es un fetiche naturalizado y socialmente instituido: una categoría política. Naturalizar, más bien normalizar, la homosexualidad, implica necesariamente aceptar su condición abyecta e inferior, lo que limitaría considerablemente su poder subversivo. Imaginar un futuro diferente y paradisíaco, en el que la

homosexualidad se considere también «normal», y en el que desaparezcan términos como heterosexualidad, y homosexualidad como categoría estigmatizada, es asumir una postura esencialmente utópica y negativista de la historia. Tanto la heterosexualidad como la homosexualidad son constructos que solo pueden reconfigurarse o trastocarse mediante la acción histórica.

Como señala de manera acuciosa Deborah P. Britzman, «la problemática de la “inclusión” constituye una versión más obstinada de la uniformidad y una versión más amable de la otredad»,³³ que al ubicar en el discurso términos como «aceptación» presupone necesariamente la ilegitimidad de ese otro. La política de la inclusión es, al mismo tiempo, de la tolerancia. Así, «las posiciones de sujeto de *nosotros* y de *ellos* se reciclan en forma de empatía».³⁴ Desde esta perspectiva antagónica y binaria de tolerante y tolerado, opresor y oprimido, Britzman se cuestiona cómo es posible quebrantar o discontinuar esa cadena de producción/reproducción que Toni Morrison denomina «economía de los estereotipos», y poner a circular un discurso que reconfigure las «economías de la representación»,³⁵ y que pueda dar cuenta de la diferencia sexual y de cómo funcionan las dinámicas de subordinación y de sujeción a nivel histórico, estructural, epistemológico, conceptual, social y psíquico.

La negociación de la identidad

Las prácticas y las identidades homosexuales han sido entendidas, en ocasiones, como grupos que aunque viven y se desarrollan al margen de las instituciones, reproducen paradigmas institucionales de la misma ideología que los discrimina y los excluye. En estos procesos encontramos lo que Pierre Bourdieu designa como «reproducción»,³⁶ o sea, un conjunto de prácticas que ayudan al sostenimiento de una visión del mundo institucional, a la reproducción de las estructuras de poder y de significados, y a minimizar su movilidad. Desde la perspectiva bourdieuana, los individuos excepcionalmente se desvinculan de las estructuras de poder, y estas adquieren un carácter reproductivo. Las instituciones se reinventan y reconfiguran; sin embargo, los sujetos mantienen el nexo con las estructuras tradicionales; incluso existen interacciones donde siguen y acatan los mismos patrones y presupuestos. Este fenómeno es sumamente complejo; pero privilegiar una perspectiva de análisis de estos grupos solo a través de una óptica reproductiva o copista de las estructuras e instituciones heterosexuales, nos haría cómplices del mismo fenómeno al que pretendemos oponernos. Por lo que me parece menos perjudiciada la utilización de la perspectiva de la performatividad, esbozada por Judith

Butler, en la que género no es una esencia dada, sino una categoría que se construye mediante la reiteración ritual de roles aprendidos que nunca reproducen un «original», sino que aluden, repiten o citan un conjunto de prácticas de normatividad precedentes para poder tener efecto.

Algunos travestis piensan desde su subjetividad «femenina» que la figura masculina con quien viven debe sustentarlas económicamente: «siempre he vivido de mi relación, y generalmente he tenido una relación estable»; por otra parte algunos manifiestan: «Yo tuve un ciclo de hormonas; pero lo dejé porque sentía apatía sexual y yo *quería atender a mi pareja*, porque *él quiere que yo me entregue*, por eso para nosotras es mejor las prótesis». Otros travestis reproducen no solo estereotipos sexuales y de género, sino también de tipo racial. Letal manifiesta: «Me gustan muchos los morenos y los negros. Mi marido es un negrón que está casado y todo; es camionero y viene tres o cuatro veces por semana a verme. Pero yo tengo otros amigos complacientes, y él no puede ponerse bravo porque él tiene su mujer y sus hijos y yo no le exijo que la deje ni nada de eso».

Algunos homosexuales y travestis tienen un marcado interés por el matrimonio, y la idea de que en Cuba se instaure una ley de unión civil entre personas del mismo sexo los seduce de manera considerable. El 3 de enero de 2003, tuvo lugar en la ciudad de La Habana, un «enlace nupcial» entre Olivia, travesti, y Alexis, su pareja. La cinta de video que me confiaron y que contiene lo sucedido esa noche, es reveladora de complejos procesos simbólicos y culturales que no pueden minimizarse o reducirse a la simple reproducción de esquemas y estereotipos, aunque en ciertos momentos tiene inevitablemente algo de eso. En el transcurso de esta investigación he ido a muchos lugares de encuentros homoeróticos (fiestas, shows de travestis, espacios de diversa índole), sin embargo nunca vi una actuación/*performance*, de este tipo, que resultara de tanta complejidad a la hora de abordarlo desde una perspectiva científica. La boda fue patrocinada por varios homosexuales cubanos residentes en el extranjero que forman parte de una red de amigos. A la ceremonia asistió un notario que comentaba:

Antes de empezar esta ceremonia simbólica, pero no por ello no valedera porque marcará hitos en Cuba, nos encontramos aquí para unir «oficialmente» la vida de Alexis y Olivia. Nos encontramos no en un templo católico, no en un templo bautista, no en un registro civil, porque no se va a asentar en ningún otro sitio que en nuestros corazones. Por lo tanto en esta villa de San Cristóbal de La Habana, los aquí reunidos nos encontramos para bendecir, para apoyar, para admirar esta *audacia* de la incipiente comunidad gay de La Habana, y ante mí, *notario gay*, los declaro *marido y mujer*.

En este discurso se manejan algunos recursos intertextuales y performativos que parodian la retórica institucional heterosexual tradicional, tanto eclesiástica como del orden civil para legitimar la unión conyugal. Por otra parte, hay una intencionalidad, una aspiración a que el evento sea asumido y entendido —tanto por los que estaban allí como a los que verían la cinta de video posteriormente— como un acto de verdadera transgresión y subversión. La enunciación del notario, al tiempo que cita performativamente una institución, se cuestiona el trasfondo histórico de la cita y su contenido e implementación, como vínculo relacional excluyente y privilegiado de los heterosexuales.

Lo más significativo de la celebración no fue la ceremonia, sino la ida de los novios, vestidos como tales, a la esquina del cine Yara (L y 23, Vedado), centro de reunión y encuentro de mayor relevancia del ambiente homoerótico habanero. La misma Olivia manifiesta en esa ocasión, un deseo irrefrenable de «calentar La Habana». Aunque evidentemente hay una intencionalidad subversiva, considero que en Olivia opera subjetivamente una avidez de auto-reafirmación ante los círculos homosexuales y específicamente ante los travestis, pero también puede interpretarse el anhelo de demostrar a quienes como ella han sido marginados y reprimidos por los cánones heterosexuales, la posibilidad de acceso de estos grupos subalternos a las instituciones tradicionales, que pueda devenir hecho público de forma legítima, palpable, real. Con respecto a la legalización del matrimonio entre homosexuales, comenta Mabel Rodríguez, que confiesa tener cierta reticencia a esa institución:

Nunca creí en el matrimonio. Me parece efectivamente, una manera de perpetuar una tradición absurda [...] Pero, por otra parte, creo que a nivel simbólico es muy satisfactorio sentir que tienes las mismas posibilidades sociales que una pareja heterosexual. Aunque sea para rechazarlas, pero que nadie te lo prohíba. Es muy humillante sentir la necesidad de formalizar y legitimar tu relación amorosa (aunque sea en términos tradicionales y simbólicos) y que se te prohíba. Eso te marca, te dice: estás fuera de la ley. Y esa sensación provoca angustia y desasosiego. Creo entonces que tiene que existir la ley que lo permita para dos cosas. La primera para no hacerle caso y que no se case ningún homosexual, pero porque ellos lo decidan si quieren o no romper la tradición. Y la segunda, para que cuando les llegue la hora del pánico y quieran legalizar sus bienes, nadie les repita que están fuera del orden, que es como estar fuera del mundo.³⁷

Estas reflexiones apuntan a destacar, siguiendo a Foucault, el empobrecimiento relacional que han generado las instituciones y que inmovilizan o reducen posibilidades para que surjan nuevos modos de coexistencia y de intercambio socio-afectivo. De ahí

que sea imperioso «imaginar y crear un nuevo derecho relacional»³⁸ que resultaría, al mismo tiempo, provechoso para los heterosexuales, porque pudiera contribuir a minar los rígidos esquemas que estructuran sus modos de vida y mentalidades. Foucault, al desconfiar de las propuestas encaminadas a exigir el derecho de acceder a las instituciones existentes, es decir, que tratan de reinsertar socialmente la homosexualidad como normalidad relacional e institucional, concibe una proyección homosocial que rebese el universo subcultural y el estatus de minoría o grupo subalterno; se trata de crear una cultura.³⁹ ¿Pero qué significa la creación de una cultura? ¿Mediante la fundación de un ghetto homosexual?

Coincido plenamente con Foucault en lo que se refiere al diseño de nuevos modos relacionales; sin embargo, con respecto a su proyección socio-sexo-cultural, me distancio lo suficiente para desconfiar de la viabilidad de esta propuesta, sobre todo en contextos como el nuestro, que no pertenecen al primer mundo capitalista. Si se mantiene una postura de distanciamiento radical, siguiendo a Butler, ¿qué impedirá que las categorías homoeróticas se conviertan asimismo en normativas y restrictivas? Así, sentencia Butler, «se priva de la capacidad de dar nuevos significados a los mismos constructos heterosexuales mediante los cuales se constituye parcial e inevitablemente».⁴⁰

No estoy impugnando el surgimiento de espacios, en los que los homosexuales efectivamente gozan de determinadas «libertades». Sin embargo, la esfera pública, la resistencia, y la existencia de esas mismas libertades se reducen y circunscriben a unos pocos kilómetros cuadrados. Esas llamadas comunidades o barrios anulan o minimizan, asimismo, la participación política a niveles macrosociales, y su agenda o proyecto político elude problemas socio-existenciales fundamentales como la clase, la raza, entre otras. Esta configuración de «ciudadanía sexual»,⁴¹ autodistancia y autosegrega. Fuera de las tiendas, mercados, bares y restaurantes que componen el *gay neighborhood* o *gay community*, permanecen intactas las instituciones heteronormativas que se cotizan cada día en el mercado a precios muy altos.

En Cuba, aunque muchos homosexuales usan el término *gay* para designarse a sí mismos y a su grupo de iguales, no está muy extendido; además, muchos lo utilizan sin saber a ciencia cierta las implicaciones que tiene. Aunque vive bajo ese referente, Rubén confiesa: «Yo no sé muy bien lo que significa la palabra *gay*...». A diferencia de otros países, en que el activismo *gay* tiene una historia, en Cuba los homosexuales no han contado con un espacio de representación que canalice sus demandas e intereses. Asimismo, la falta de cultura de activismo social ha retardado la consolidación de un

movimiento que exponga un proyecto sólido e irrefutable, dentro de los parámetros de nuestro sistema social. Otra cuestión que limita la acción social tiene que ver con los intereses de muchos homosexuales en Cuba, sobre todo de los más jóvenes, que se proyectan fundamentalmente hacia la creación de bares, discotecas y centros nocturnos de recreación. Sucede algo similar a lo que Carlos Monsiváis refiere del contexto mexicano, en el que los jóvenes homosexuales, «se encuentran alejados de la política y parecen concentrar su tiempo libre en el hedonismo [...] no les interesa pensar o actuar sobre la ausencia de una cultura de derechos, sino vivir sus posibilidades existenciales».⁴²

Generalmente, las divisiones y los prejuicios existentes entre los mismos homosexuales son esbozados como imposibilidades para la creación de un movimiento de este tipo. Esta concepción está contenida también en gran parte de la teoría sobre los movimientos sociales. Desde esta perspectiva, la viabilidad de una movilización política para la acción colectiva solo es posible mediante las líneas divisorias estables y una identidad de grupo transparente y sólida, o sea, que la incoherencia y la discontinuidad invalidan de antemano la repercusión e impacto social. Estas visiones también han negado la complejidad de estos grupos, y se hace necesario reexaminar la noción de que los movimientos sociales se encaminan meramente a construir identidades colectivas.⁴³ Sería interesante analizar qué tipos de identidades se adecuan o no a estas visiones estabilizadoras para el cambio social, y en qué contextos y para qué grupos pueden o no ser efectivas.

Los espacios de la *ciudadanía sexual* no se constituyen mediante deseos comunes, o manifestaciones ingenuas de empatía. En la misma volatilidad e incoherencia de intereses y expectativas radica la fuerza de una futura coalición. Siguiendo a Jean Paul Sartre, podemos decir que no existe una total dispersión entre estos grupos; forman parte de un mundo categorial que los unifica externamente como los Otros. Por muchas diferencias que existan entre esos grupos, la sociedad los concibe como un colectivo, con cierta unidad. Por otra parte, comparten los mismos estigmas y viven las mismas tensiones y problemas existenciales. Poseen, aunque inadvertida y rechazada en ocasiones, una cierta unidad objetivada en sus propias historias y narrativas. Esto es lo que Sartre denomina «serialidad», que genera a la vez un «pensamiento serial»,⁴⁴ o «pensamiento de impotencia», que funciona promoviendo en el individuo necesidades de aislamiento y autonomía, lo que obstaculiza la acción y la conciencia colectivas, los

provee de razones para no movilizarse como grupo, y alienta la resignación.

Muchos homosexuales que pertenecen a la intelectualidad de la Isla, o a un estrato social medio, se distancian de los grupos que forman la subcultura sexual de la ciudad. Pero ella es esencial para la conformación de una conciencia colectiva. No puede existir un movimiento social basado en la sexualidad que no haya transitado por esa fase subcultural pública y contestataria. Para muchos, la identidad es pensada como un ideal normativo que debe tratar de producir una unidad identitaria y coherente, con fronteras de grupo bien delimitadas, lo que niega la complejidad de estos grupos. Una coalición política que promueva la homogeneidad, la sedimentación o el congelamiento identitario, promueve también exclusiones, lo que invalida la noción derrideana de futuro incalculable e incompleto, el surgimiento de otras posibilidades de expresiones y grupos vinculados a la identidad que se construye.⁴⁵

La noción positivista de establecer esa linda y confortable identidad estable, definitiva y acabada,⁴⁶ con la que muchos sueñan aún, pese al fracaso de la comunidad gay imaginada por los movimientos de los 70, ya no puede resultar confiable. Hay que imaginar las identidades desde otras perspectivas, como categorías provisionales que se refundan y reconstruyen constantemente, de acuerdo con los cambios culturales y contextuales en cada región. La identificación — señala Douglas Crimp— es la identificación con otro, por lo que la identidad nunca es idéntica a sí misma; hay que concebirla como una relación o como un conjunto de identidades relacionales.⁴⁷ De esta manera, sí tendría sentido imaginar la identidad como un proyecto político realizable dentro de la propia diferencia mucho más compleja que lo que estamos habituados a pensar.

En ocasiones, las modas teóricas deslumbran por las soluciones, a veces utópicas, que dan a determinados fenómenos sociales. Considero que para que pueda existir un genuino movimiento de este tipo en Cuba, los homosexuales deben poner al descubierto la procedencia histórica de estas propuestas y someterlas a un análisis crítico, que las readecuen a las condiciones de la Isla. Pienso que el diseño de una propuesta de este cariz no debe estar permeada de los vicios y las modas del mercado, ni de la asunción globalizada de estéticas de otras realidades. Los homosexuales en Cuba, tomando como referencia histórica obligada a los movimientos socio-sexuales, deben pensar en un proyecto más abarcador, que trascienda las categorías identitarias tradicionales que, en ocasiones, han sido cómplices de la exclusión y la discriminación.

El ambiente homoerótico

Muchos estudiosos de la sexualidad en Cuba han insistido reiteradamente en la existencia de una comunidad homosexual en Cuba durante los años 90. Considero que esa visión tiene que ver con la importación de términos y categorías que se adecuan a otros contextos sociales y a otros sistemas jurídicos, pero no al nuestro. En Cuba no debe hablarse de una comunidad homosexual, sino de un ambiente homoerótico habanero,⁴⁸ o sea, una dimensión espacio temporal en la que se reúnen o interactúan individuos identificados no solo con la homosexualidad. Son espacios de diversidad cultural, no excluyentes por razones de orientaciones o identidades sexuales — aunque hay cierta parte de eso—, donde tienen lugar procesos culturales y se comparten códigos lingüísticos, estéticos y se establecen redes de amigos. Hablo de prácticas homoeróticas como las referidas a las relaciones sexuales o encuentros eróticos entre personas de un mismo sexo, sin suponer el fundamento de una identidad social. Un ambiente fundamentalmente nocturno, informal, inestable, itinerante, que se reconfigura y se desplaza constantemente por el mapa de la ciudad, debido fundamentalmente a las presiones que se ejercen en su contra. El término *ambiente* ofrece una idea más precisa de negociaciones que se producen entre estos grupos y las instituciones estatales por lograr que se creen espacios de socialización, aunque no posean una conciencia colectiva, y se adecua más al modo subcultural y periférico en el que se desenvuelven.

En el momento en que se realizaba el trabajo etnográfico de esta investigación, los espacios y fiestas del ambiente homoerótico habanero habían decaído bastante, y tenían un carácter clandestino y prohibido. Las pocas que se hacían, o se hacen en la actualidad, se efectúan en lugares verdaderamente insospechados, y solo los fines de semana. El cine Yara (L y 23) es el sitio donde se dan las claves del lugar y la hora en que se celebrará una fiesta del «ambiente». La connotación clandestina hace que se genere un mercado informal en torno a estas actividades.

Pudiera decirse que en los 90 hubo una apertura estatal y más tolerancia social al tema homosexual en Cuba. Durante esos años, los homosexuales podían reunirse abiertamente en bares y discotecas donde había shows de travestis; sin embargo, a finales de esa década las cosas comenzaron a cambiar nuevamente y se les prohibió reunirse como hasta ese momento. También fueron censurados los shows de travestis.

El periódico *Tribuna de La Habana* publicó el domingo 4 de febrero de 2001, un comentario titulado «Extraña peña en el Malecón». Este se inicia destacando la significación del malecón habanero en el imaginario

de los cubanos, al que compara con una especie de paraíso terrenal, donde los enamorados se roban besos y caricias. El texto se refiere a una pequeña parte del kilométrico muro, enfrente del cual se halla el bar-cafetería FIAT, lugar de moda que funcionaba como sitio de encuentro del ambiente homoerótico habanero en aquel momento. El periodista cuenta que en una de las ocasiones en que transitaba por ese tramo de la vía, su visión paradisíaca del Malecón se quebró. Alegó que observaba en el lugar un ambiente insano, transgresor de la moral socialmente «aceptada». Identificó el travestismo con la desviación, la extravagancia y la delincuencia. Declaró su respeto a las inclinaciones sexuales de las personas; pero confesó no admitir la «manifestación pública de comportamientos que pertenecen al espacio íntimo y privado».⁴⁹

Considero que la cuestión de la intimidad es formulada con toda intención y no es una reflexión ingenua. Puede entenderse como una estrategia discursiva de enfrentamiento a las expresiones sexuales que transgreden los valores heteronormativos que él representa, y que de no contrarrestarlas pudieran devenir proyectos más elaborados. Así, se inscribe en una tendencia histórica de concebir el *corpus* social de manera semejante al cuerpo humano. En el texto, se aprecia una estrategia encaminada a dividir o fragmentar esa corporalidad ciudadana en dos dimensiones (interna y externa), binarias y antagónicas. La primera dimensión es descrita en términos de autorrepresentación positiva de la colectividad en la que se inscribe el hablante y donde subyacen y sedimentan los valores inscritos en una normalidad, o sea, hegemónicos. La segunda dimensión se refiere a los límites o fronteras de lo interno, que constituyen a lo externo como lo desechado, expulsado o excretado —diría Butler—, lo otro, que no pertenece a la interioridad del cuerpo social. En este sentido, Butler reflexiona: «En efecto, este es el modo en que los Otros se convierten en mierda. Para que los mundos interno y externo permanezcan totalmente distintos, toda la superficie del cuerpo tendría que lograr una impermeabilidad imposible».⁵⁰

En otra parte del texto periodístico, se señala: «Aquello no tiene que ver con la cultura, la educación y las costumbres de la inmensa mayoría de nuestro pueblo. Estos sujetos pueden disfrutar de todo el derecho del mundo a sus prácticas y dañinos vicios, pero no el de mantener, en el corazón mismo de la capital, un foco contaminante y ofrecer una imagen muy ajena al espíritu de trabajo, de lucha, y con el modo de divertirse y distraerse de nuestra población».

Este concepto de cultura es sumamente estrecho y elitista. Su argumentación, de profundo matiz higienista a la usanza decimonónica, dista mucho del espíritu

inclusivo del modelo social instaurado en Cuba desde hace varias décadas, y del respeto a la diversidad socio-cultural que debe existir en una ciudad tan cosmopolita como La Habana. El autor trata de erigirse en defensor de la familia habanera, que debe expurgar del centro de la ciudad y lanzar al ostracismo y a la periferia a pretendidos viciosos, enfermos y antisociales, en nombre de una mayoría que supuestamente ve amenazada su integridad. Podría objetarse que en ese lugar ocurrían hechos reprobados por la Constitución del país, como el proxenetismo, el comercio sexual, así como el consumo y tráfico de drogas y estupefacientes, que no defiendo, por supuesto. Ahora bien, me pronuncio en contra de un discurso superficial y chauvinista, con temor a nuevas estéticas, a lo diverso, a lo diferente; y que promueve cruzadas en nombre de la moral y las buenas costumbres; mucho más cuando estas reacciones y propuestas inquisitivas provienen de alguien cuyas percepciones han sido tomadas desde un automóvil a una velocidad de 60 km/h, como confiesa el propio comentarista.

Los valores de una heterosexualidad nacional melancólica, nostálgica y abstinentes, son exaltados de forma tendenciosa, e identificados con el espacio familiar tradicional, como si esos sujetos no emergieran de esa institución. Más adelante se lee:

En ese ambiente morbosos, existe una potencial cantera para lo peor, y a la sociedad le asiste todo el derecho para impedirlo. En nombre de esa «libertad individual» nadie puede agredir o lastimar la libertad de la mayoría. La familia habanera tiene todo el derecho de rescatar el Malecón, ese sitio de ensueño que hace más de un siglo forma parte inseparable de la más cubana de las imágenes.⁵¹

Lo que acabamos de leer no constituye un estilo discursivo individual ni una expresión de prejuicios personales; es parte de una representación ideológica que reproduce esquemas y estereotipos sociales, con el fin de contrarrestar expresiones e identidades alternativas que pongan en peligro la estabilidad institucional. Está contenido en un Nosotros que se encuentra en un estado de emergencia ante los embates o las disonancias que producen estos sujetos al campo social. Detrás de esta retórica está implícita una exhortación «políticamente correcta»⁵² a los lectores que, luego de ese final, habrán reconocido lo «necesario» de la implementación de acciones sanitarias e higiénicas en el espacio ciudadano.

Después de que este texto viera la luz pública —pudiera parecer simple coincidencia—, en los alrededores del bar-cafetería FIAT se eliminó todo vestigio de los que allí se reunían, aunque estos no desaparecieron, sino que se trasladaron hacia otros sitios. Dos años más tarde, cuando el Ministerio de Comercio Interior emitió la Resolución no. 2 de 2003, en la que se reconceptualiza el sentido de los centros de recreación

nocturna, algunas de las discotecas más concurridas en La Habana devinieron restaurantes de comida vegetariana. Ante la suspensión de este tipo de espectáculos, algunos han optado por recurrir al mercado sexual para sobrevivir. Otros, sin embargo, aunque clandestinamente, trabajan como peluqueras, manicuras o costureras, o se dedican al maquillaje en fiestas de quinceañeras y en bodas. Muchos se encuentran desanimados por la prohibición de las actuaciones travestis, y el cierre de los lugares en los que trabajaban, por lo que les representaba económicamente.

Pensar la sociedad cubana desde otras perspectivas resulta cada vez más urgente y necesario. Las complejas dinámicas culturales que tienen lugar en nuestro tiempo demandan de pensamientos menos prejuiciados y hegemónicos, y de unas ciencias sociales más comprometidas con la realidad que nos circunda y menos cómplices de las circunstancias y las etiquetas. La sexualidad, como otros tópicos sociales, no puede pensarse como hasta ahora, con los miedos, binarismos y presupuestos del pasado. Solo despojados de tales atavismos podremos soñar con un mundo diferente, menos estrecho, más diverso y placentero.

Notas

1. He respetado la sintaxis y registros lingüísticos del habla coloquial de los entrevistados.
2. Para más información, véase Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Editorial Paidós Mexicana, México, DF, 2001, p. 23.
3. *Ibidem*, p. 50.
4. Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 20.
5. *Ibidem*, p. 18.
6. *Ídem*.
7. La distinción sexo/género ha formado parte de un debate histórico entre esencialismo y constructivismo dentro la teoría feminista, gay y lésbica de los últimos años. Ambos modelos parten de la base de que el cuerpo es portador de un código genético, de órganos sexuales y de complejos procesos fisiológicos, o sea, un material apasible/prediscursivo antes de insertarse en el mundo cultural de construcción de la diferencia sexual. Para más información véase Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de la identidad sexual*, Ediciones Ópera Prima, Madrid, 2002, p. 126.
8. Judith Butler, *El género en disputa*, ed. cit., p. 40
9. Roger N. Lancaster, «La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana», en Daniel Balderston y Guy J. Donna, eds., *Sexo y sexualidades en América Latina*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 43.

Abel Sierra Madero

10. Judith Butler, *Cuerpos que importan*, ed. cit., p. 324.
11. Roger N. Lancaster, ob. cit., p. 67.
12. Entrevista a Olivia (transgénero), efectuada el 3 de octubre de 2003.
13. No existe una única femineidad sino una diversidad de posturas, configuraciones y sitios identificatorios.
14. Entrevista a Letal (travesti), el 22 de julio de 2003.
15. La investigación se circunscribió a varones. El trabajo de campo (etnográfico) se hizo durante los meses de junio a diciembre de 2003.
16. Tomo este concepto de Guillermo Núñez Noriega (*Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México DF, 2000, p. 35), que lo entiende como una dimensión bio-psíquico-social del individuo, involucrada en la vivencia del placer y el deseo erótico.
17. Véase Virginia E. Johnson, Robert C. Kolodny, William H. Masters, *La sexualidad humana*, v. 2, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1987.
18. Véase Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Editorial Península, Barcelona, 1998.
19. Guillermo Núñez Noriega, ob. cit., p. 120.
20. Véase Michael Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
21. Lauren Berlant y Michael Warner, «Sexo en público», en Rafael M. Mérida Jiménez, comp., *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Editorial Icaria, Barcelona, 2002, p. 230.
22. Beatriz Preciado, ob. cit., p. 112.
23. *Ibidem*. p. 25.
24. *Ibidem*. p. 75.
25. Documento elaborado por la Comisión Nacional de Orientación y Terapia Sexuales adjunta al Ministerio de Salud Pública. La recopilación de la información y la redacción del documento está a cargo de Mónica Krause Peters.
26. *Ídem*. (El énfasis es mío. ASM).
27. *Ídem*.
28. Ley no. 62 (Código Penal). Modificada por la Ley no. 87, título XI, capítulo I, arts. 72, 73, 74, 76, 86. (El énfasis es mío. ASM).
29. *Ídem*.
30. Eduardo Jiménez García, «La sociedad cubana ante la homosexualidad. Entrevista con Mariela Castro», *Alma Mater*, (electrónica), actualizada el 23 de mayo de 2003.
31. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel». Tomado de Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001, p. 450.
32. Eduardo Jiménez García, ob. cit. (El énfasis es mío. ASM).
33. Deborah P. Britzman, «La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas», en Rafael M. Mérida Jiménez, comp., ob. cit., 2002, p. 211.
34. *Ibidem*, pp. 211-2.
35. *Ídem*.
36. Pierre Bourdieu, «Cultural Reproduction and Social Reproduction», en Richard Brown, comp., *Knowledge, Education and Culture Change*. Ed. Travistock, Londres, 1973, p. 71. [FALTA AÑO]
37. Entrevista a Mabel Rodríguez, ensayista y crítica literaria. Tiene 29 años.
38. Michel Foucault, ob. cit., p. 450.
39. *Ídem*.
40. Judith Butler, *El género en disputa*, ed. cit., p. 159.
41. David T. Evans, *Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, Routledge, Londres, 1993.
42. Marta Lamas, «Escenas de un campo de batalla: la política sexual en México 1991 a 1997», Inédito, p. 12.
43. Para este tópico, véase Bert Klandermans, «The Social Construction of Protest and Multiorganizational Fields», en Aldon Morris y Carol M. Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven, 1991, pp. 77-103. Además, Joshua Gamson, «¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema», en Rafael M. Mérida Jiménez, comp., ed. cit., p. 165.
44. Jean Paul Sartre, *Crítica a la razón dialéctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1970. Sobre la aplicación de esta perspectiva de Sartre puede verse Didier Eribon, ob. cit., pp. 184-5.
45. Judith Butler, *Cuerpos que importan*, ed. cit., pp. 274-5.
46. Gayatri Chakravorty Spivak, «Acting Bits/Identity Talk». Tomado de Deborah P. Britzman, ob. cit., p. 197.
47. *Ibidem*, pp. 205-6.
48. Lo circunscribo a la ciudad de La Habana por ser el lugar donde se concentran estos grupos de más fuerza y significación; en cambio, en otros sitios del país, no puede hablarse siquiera de un ambiente.
49. Ángel Rodríguez Álvarez, «Extraña Peña en el Malecón», *Tribuna de La Habana*, domingo 4 de febrero de 2001, p. 3. (El énfasis es mío. ASM).
50. Judith Butler, *El género en disputa*, ed. cit., p. 165.
51. *Ídem*.
52. Teun A. van Dijk, Stella Ting-Toomey, Geneva Smitherman y Denise Trioutman, «Discurso, filiación étnica, cultura y racismo», en Teun A. van Dijk, comp., *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 213-63.

© TEMAS, 2006