

República Bolivariana de Venezuela
Universidad de Los Andes
Coordinación de Estudios de Postgrado
Doctorado en Antropología



Masculinidades, diversidad y homofobia
en una familia caraqueña de clase media, período
de la década de los 80 a 2015

Tesis doctoral para optar por el título de Doctor en Antropología

Autor:

MSc. Juan Andrés Pizzani Ochoa

Tutora:

Dra. Carmen Teresa García Ramírez

República Bolivariana de Venezuela
Universidad de Los Andes
Coordinación de Estudios de Postgrado
Doctorado en Antropología

Masculinidades, diversidad y homofobia
en una familia caraqueña de clase media, período
de la década de los 80 a 2015

Resumen

Este trabajo doctoral revisa mis relaciones interpersonales con gente de mi familia de clase media caraqueña, desde el método autoetnográfico y de la antropología literaria, para visibilizar mi identidad como diverso sexual, distinta del modelo de masculinidad hegemónica, que es confrontada con el prejuicio de la homofobia, el cual se articula con una gama más amplia de vicios típicos de la cultura colonialista patriarcal.

Palabras clave: diversidad sexual, homofobia, autoetnografía, clase media, masculinidades.

Masculinities, sexual diversity and homophobia in a
middle class family from Caracas, from the 80's decade until 2015

Abstract

The present doctoral thesis reviews my interpersonal relationships with my middle class family members from Caracas, using the methods of autoethnography and literary anthropology in order to make visible my sexually diverse identity, different from the hegemonic masculinity model, which is confronted by homophobia, a prejudice that articulates itself with a wider range of biases that are typical in colonialist patriarchal culture.

Keywords: sexual diversity, homophobia, autoethnography, middle class, masculinities.

Agradecimientos

A mi tutora académica Dra. Carmen Teresa García, por asombrarme siempre con su desbordante humanismo, solidaridad y sabiduría. A mi papá y a mi padrastro por plantearme retos difíciles y ofrecerme un espejo para pulir mi vida, a mi mamá por representar una fuente de motivación juvenil, a mi amada hermana y mis hermanos por su proximidad y afecto de siempre.

www.bdigital.ula.ve

Índice

Introducción (p. 7)

Objetivo General

Objetivos Específicos (p. 12)

Reseña Genealógica (p. 13)

Genealogía (p. 14)

Primera parte

**(Antropología y literatura en un estudio de sexualidad y género,
contexto metodológico) (p. 23)**

Antropología y narración literaria (p. 29)

El método de la autoetnografía (p. 38)

Antecedentes y estado epistémico de la cuestión (p. 52)

Segunda parte

(Registros del pasado remoto, inmediato y presente) (p. 95)

Anécdotas reales extraídas de *Visita guiada* (2007) (p. 96)

Carta a mi padre sobre la novela *Visita guiada* con copia a mi padrastro (p. 104)

Carta de respuesta de mi padrastro (p. 108)

Momentos Navideños (p. 109)

Pasado inmediato y presente (2007-2015) (p. 114)

Entrevista reflexiva diádica al ex-esposo de una pariente (p. 145)

Tercera parte

(Etnología de la homofobia) (p. 156)

Asuntos de heterosexualidad obligatoria (p. 158)

Asuntos sobre prejuicios de la clase media (p. 179)

Asuntos de homofobia (p. 213)

Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización (p. 227)

Asuntos sobre valores positivos en mi familia (p. 237)

Conclusiones (p. 249)

Bibliografía (p. 254)

www.bdigital.ula.ve

Introducción

“Muchas cosas pequeñas, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas,
pueden cambiar el mundo”

Eduardo Galeano

La idea original de mi proyecto de investigación, para el Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes de Mérida, siempre fue lograr una continuidad a las observaciones y registros de mi vida familiar, mi infancia y mi adolescencia –incluidas como parte de mi novela breve *Visita guiada* (2007)– en lo que es el discurso de la antropología; me motivaba encontrar respuestas más profundas a situaciones abyectas donde los prejuicios sociales y las normativas de la vida en familia limitaron el pleno goce de mi desarrollo como ser humano. *Visita guiada*, si bien es una mezcla de ficción y realidad, contiene anécdotas reales donde se visibilizan situaciones donde fui objeto de discriminación y señalamiento por mostrar conductas distintas del modelo de masculinidad dominante: este fue el primer ejercicio que hice para recordar y relatar la vida en familia con una mirada crítica.

Cuando me acerqué a la antropología pensé que sería una disciplina útil para indagar y obtener cierto conocimiento sobre por qué mi familia favorecía ciertos patrones de conducta entre mis hermanos y primos, mientras que rechazaban expresiones distintas a estos, teniendo en cuenta que mi familia pertenece a la clase media caraqueña, del este y no tan del oeste; más específicamente una parte de esta clase conformada por los profesionales de las artes y disciplinas intelectuales y por aquellos afectos a este *campo de la cultura*; pero también tomando en cuenta a las personas de mi familia que no están vinculadas a la cultura sino a otras áreas de la vida profesional.

Se presentaron ciertas limitaciones cuando presenté esta idea a distintos profesores y profesoras del Doctorado en Antropología, quienes me sugirieron que para hacer un estudio de los valores, normas y prejuicios de las familias de clase media de Caracas, debía usar el método de historias de vida, registrando a varias familias pertenecientes a esta clase social donde hubiera representantes de la sexodiversidad, para ver cómo habían sido las circunstancias particulares en cada caso y, a partir de allí, reconocer ciertas pautas de crianza y normativas comunes entre familias de esta clase social. Esto me planteaba un proceso etnográfico complejo (yo estaba en Mérida cursando mi Doctorado y mi

objeto de estudio en Caracas) y me alejaba de la idea original que era continuar el registro y estudio de mi vida familiar, que comenzara años atrás a través de la narrativa literaria, para profundizarlo bajo los rigores del análisis antropológico.

Hubo un tiempo en que no tuve claro cómo abordar mi proyecto de investigación, pensando que haría entrevistas anónimas a personas de distintas familias; también llegué a plantearme la recopilación de ensayos realizados por varios amigos y amigas sobre experiencias de negociación de sus identidades sexodiversas entre sus familias, para realizar un trabajo de investigación colectivo bajo el método IAP¹, pero no quedaba claro cómo quedaría la co-autoría de este texto hecho por varias personas si tenía que ser un trabajo de ascenso académico sólo para mí.

Por esta falta de claridad metodológica mi anteproyecto de tesis presentado al CDCHT fue problemático, no quedaba claro cómo sería abordado, qué métodos usaría, y estaba muy saturado de referencias bibliográficas que serían útiles, en todo caso, para un análisis posterior de cualquiera que fuera la información recaudada. Sólo tenía la convicción de que de mi partida a Caracas en 2012 (tras haber realizado mi escolaridad en el programa de Doctorado en Antropología de la ULA de Mérida desde el año 2010) debería sacar provecho, realizando nuevas etnografías con mi familia caraqueña ya que, incluyendo o no testimonios o ensayos escritos por personas de otras familias, mi propia familia seguía estando claramente en el centro de mi investigación: estaba convencido de que yo mismo debía ser sujeto de investigación de mi propio estudio, a fin de brindar la suficiente hermenéutica que enriqueciera el grado interpretativo para poder acercar a los lectores y lectoras de destino a mi realidad vivida como sujeto subalterno con respecto de la heteronorma. Con el paso del tiempo, mientras vivía en Caracas y recopilaba en textos diversos las nuevas experiencias con mi familia, gracias a mi participación en un Seminario de Metodologías Cualitativas con la profesora Silmy Agraz, tomé la decisión de buscar métodos de investigación que se ajustaran a mi idea original, en lugar de adaptar mi idea original a métodos sugeridos por terceros al momento de elaborar mi anteproyecto, el cual fue presentado en las etapas tempranas de mi Doctorado.

En esta nueva búsqueda metodológica quedaba claro que mi trabajo sería cualitativo, desde la subjetividad de la memoria propia y sumergiendo a los lectores y lectoras en mi experiencia íntima

¹ Investigación Acción Participación.

tanto como me fuera posible; utilizaría el método autoetnográfico, que era lo que yo ya venía realizando desde mi regreso a Caracas en 2012: un método de estudio realizado por las personas en sus propios contextos de vida –tal como lo han usado las antropólogas Mercedes Blanco y Marta Montero-Sieburth, entre otros– que registra interacciones desde el pasado y el presente vivo. En mi caso, incorporando al corpus del texto genuinas memorias familiares de la infancia y la adolescencia, así como micro relatos que forman parte de mi novela breve experimental² *Visita guiada* (2007).

Lo individualista de este estudio plantea la más interna mirada que pueda darse a una realidad particular: como el antropólogo indígena o la socióloga feminista afro-norteamericana, ahora el antropólogo homosexual³ de clase media estudia la historia de la cultura colonialista y sus prejuicios dentro de los muros de su casa o apartamento. La idea no es ignorar ni rechazar la subjetividad que pueda reflejar este estudio –sin buscar una verdad final o veredicto– sino valerse de ella para aportar todas las texturas y los colores de estas experiencias de subalternidad, pero también expresar los lazos de apoyo y solidaridad que antagonizan los criterios más conservadores de algunos familiares.

Se tomará la precaución de no utilizar nombres o descripciones personales demasiado precisas de las y los familiares involucrados en situaciones de hostilidad o cuyas expresiones coloquiales de homofobia sean citadas –o incluso de quienes actúen de forma más digna– pero, aunque este trabajo no sea un estudio de parentesco como tal, se advierte que las alusiones hechas sobre los distintos parientes serán en tanto su grado de filiación dentro de una “Genealogía”, la cual será antecedida por una “Reseña genealógica” que dará una descripción rápida de mi familia y su distribución sobre la geografía venezolana, sus alianzas matrimoniales y algo de la historia personal de cada quien. Cabe señalar que en estas “Genealogía” y “Reseña genealógica” se aporta algo de información sobre mi pareja presente, con quien empecé una relación en 2016. Sin embargo, se prestará mayor atención a la interpretación de la relación, actitud y postura que puedan jugar las personas cercanas dentro de una red de dinámicas sociales y experiencias familiares intersubjetivas y únicas.

2 *Visita guiada* es semi-autobiográfica, contiene una mayoría de memorias recordadas genuinamente y también invenciones de propósito dramático o lírico.

3 Homosexualidad –como ya sabemos por trabajos de Foucault, Beatriz Preciado y otras personas– es un término de reciente cuño. La oscurantista ciencia psiquiátrica pre-freudiana del siglo XIX inventó y definió el término como “androginia del alma”, lo que hoy interpretamos como la no adaptación a los roles de género legitimados y considerados como única opción dada por la “biología” y la “naturaleza”, perspectiva que incluso invisibiliza los casos clínicos de intersexualidad, más conocida como hermafroditismo.

El presente trabajo está estructurado en tres grandes partes. La primera, titulada “Antropología y literatura en un estudio de sexualidad y género, contexto metodológico”, es un abordaje que da cuenta de la continuidad entre la narración literaria semi-ficcional de mi novela breve *Visita guiada* (2007) y el método cualitativo de la autoetnografía, a la vanguardia de las ciencias sociales. Allí se explicará, con investigaciones y aportes recientes de distintos exponentes del mundo académico, el valor antropológico que tienen los textos literarios y la información relevante que estos aportan para aproximarse a realidades socio-culturales concretas; así como también se explicará la finalidad que persiguen los estudios realizados con el método autoetnográfico, los cuales buscan profundizar en gran medida el registro propio de la metodología cualitativa. Aquí se verá que, para este trabajo de investigación personal e íntimo, tanto el registro literario de semi-ficción, como el diario de campo autoetnográfico, ambos aportes sirven para construir un sujeto subalterno dentro de su contexto socio-cultural, en el marco de las experiencias de discriminación que éste vive.

La segunda parte del trabajo, titulada “Registros del pasado remoto, inmediato y presente”, contendrá el cúmulo de experiencias que viví, sentí y observé relevantes para este estudio sobre homofobia en la clase media de Caracas. Los registros, insumos o datos presentados allí serán: 1) las “Anécdotas reales extraídas de *Visita guiada* (2007)” que narran experiencias tales como recuerdo que las viví en mi infancia y adolescencia; 2) la “Carta a mi padre sobre la novela *Visita guiada* con copia a mi padrastro” y “Carta de respuesta de mi padrastro”; 3) las autoetnografías diacrónicas “Momentos Navideños”; 4) las autoetnografías del “Pasado inmediato y presente (2007-2015)” y 5) la “Entrevista reflexiva diádica al ex-esposo de una pariente”. Esta parte del trabajo de investigación constituye el registro de los hechos sociales concretos, las experiencias vividas que quedaron recopiladas dentro de lo que fueron mis textos literarios autobiográficos del pasado (que serían mezclados en *Visita guiada* con otros textos de ficción que obviamente no serán incluidos en este trabajo doctoral) y las que acumulé en los últimos años con el método autoetnográfico.

La tercera parte del trabajo de investigación, titulado “Etnología de la homofobia” estará constituido por un análisis detallado de los registros autobiográficos y autoetnográficos del pasado remoto, inmediato y presente, contenidos en la segunda parte; a fin de dar con las explicaciones y teorías que muestren los antecedentes históricos de la cultura de clase media caraqueña –la cual está a su vez inserta dentro de una cultura dominante a nivel nacional y mundial, como pretenderán señalarlo estos

análisis etnológicos— manifiesta en mi propia familia, sus prejuicios y formas de discriminación que me hicieron un sujeto subalterno dentro de su contexto particular. Advierto que en estos análisis podrán ocurrir accidentes sobre la forma de este trabajo, ya que en oportunidades tendré que valerme de memorias, fuera de las observadas en la segunda parte, pertinentes para la argumentación y mejor comprensión de ciertos planteamientos. Luego de esta tercera parte irán incluidas las “Conclusiones” que se deriven del presente estudio.

El tema de este trabajo son los prejuicios y situaciones que se siguen viviendo en nuestra sociedad venezolana y mundial, que los niños y niñas, adolescentes, jóvenes, hombres y mujeres al margen de la heteronorma deben sufrir a lo largo de sus vidas. Será imposible ver un cambio en la sociedad y una mejora en la calidad de vida de la humanidad hasta tanto no nos liberemos de los modelos autoritarios que oprimen al hombre y a la mujer, dictando la forma en que deben ser y cómo comportarse en cuanto a sus expresiones de afecto y sexualidad. Estas pautas o roles dominantes de género y sexualidad son las que implican condiciones de inequidad dentro de la sociedad patriarcal y sexista, donde la explotación del hombre por el hombre está engranada perfectamente con las leyes, las instituciones y los medios de comunicación, manteniendo una sociedad autoritaria que confiere el bienestar económico y el poder a unos pocos, mientras que la mayoría se las arregla para sobrevivir.

Objetivo General

Este trabajo pretende visibilizar y reflexionar sobre una situación de discriminación y exclusión, vivida desde una condición impuesta de subalternidad, la cual hubiera permanecido ignorada y oculta de no ser por la mirada crítica dada desde la autoetnografía y la antropología literaria.

Objetivos específicos

I

Brindar conocimientos y argumentos sobre los prejuicios morales de una familia de clase media caraqueña y sus antecedentes históricos –los cuales afectan a la sociedad en general y, en particular, a las personas que manifiestan formas de sentir, amar y vivir diferentes de los roles masculino y femenino asignados por la cultura dominante– que contribuyan a la libre determinación de la vida y la identidad.

II

Contribuir al desarrollo del método de la autoetnografía, en el campo de la antropología venezolana, para fomentar procesos de autoreconocimiento en situaciones de exclusión, discriminación y violencia, en pro de la autovaloración del ser humano y apuntando hacia una sociedad más igualitaria.

Reseña genealógica

Mamá (1) nace de una señora (2) de Coro, estado Falcón, cuyos padres (3 y 4), quienes eran también de Coro, pertenecían ambos a la familia vasca de un funcionario real de la corona española (estos bisabuelos eran primos-hermanos); y un señor (5) nacido en Tovar –edo. Mérida–, hijo de una inglesa-irlandesa (6) nacida en Puerto España, Trinidad y Tobago, y un Barinés de ascendencia vasca (7). Los padres de mi mamá se conocieron en Caracas y tuvieron sus primeros hijos allí: mis dos tíos con más edad (8 y 9), luego a mi mamá y luego a mi tío y padrino (10), el menor de los cuatro hermanos. Mamá se crío como la niña de los ojos de mi abuelo, su única hija, quien siempre recibía un trato preferencial. Cuando mis tíos y mamá eran niños aún, vivieron un tiempo en Estados Unidos, allí mi abuelo realizaba estudios superiores, y también mi abuela estudió allá, y aunque terminó su escolaridad no presentó su tesis y no se graduó; ella cuenta que la directora de su programa de estudios le dijo que esa profesión no existía en Venezuela y que, aunque no se graduara, igualmente sería pionera en su país, por esa razón se regresó de Estados Unidos sin graduarse. Ella siempre lamentó no haberlo hecho, aunque trabajó hasta una avanzada edad, durante muchos años después de haber muerto mi abuelo, a quien yo no llegué a conocer.

www.bdigital.ula.ve

Papá (11) nació de una señora (12) de Píritu, edo. Portuguesa, cuyos padres (13 y 14) eran ambos de Píritu (el papá comerciante y la mamá ama de casa, descendían de una familia responsable de fundar en Venezuela la primera escuela de medicina, al servicio de la Corona Española); y de un señor (15) criado en Timotes, con un papá agricultor (16) de familia italiana y con una mamá (17) de Barranquilla, Colombia. Los padres de mi papá tuvieron a mi tío (18), mi tía (19) y a mi papá. Desde niño papá cuenta que ciertas inclinaciones estéticas y sensibles no fueron bien vistas por mi abuelo, quien vivía de la agricultura. Él tuvo que fingir que se iba a Valencia a estudiar ingeniería industrial y escaparse a Caracas para comenzar a estudiar diseño y empezar su carrera como artista plástico. Conoció a mi mamá en aquel instituto de diseño de la capital y comenzaron un romance apasionado del cual mi mamá resultó embarazada en una “relación premarital”. El embarazo de mi mamá fue muy mal visto por sus padres, a mi papá no lo querían por venir del interior del país, aun cuando fuera de una muy buena familia llanera; además, era artista, lo cual no ha de haberle gustado a los padres de una familia conservadora como la de mi mamá. Mi abuelo materno murió antes de que naciera mi hermana

mayor (20), y durante esos tiempo el embarazo de mi mamá se relacionó al infarto que acabó con mi abuelo.

Mi mamá se casó con una barriga de embarazada, por la iglesia, y a los cuatro años de haber nacido mi hermana mayor nació yo. Antes de cumplir yo los 2 años la relación de papá y mamá comenzó a naufragar. Papá se fue a Europa a seguir su carrera artística y mamá haría lo mismo. Cuando llegó ella a Europa ya había comenzado una relación con quien desde entonces fue mi padrastro (21); él se encargó de mí y de mi hermana en Europa y luego cuando volvimos a Venezuela. Las cosas en Europa fueron duras en el año 83, debido al “viernes negro”; recuerdo que a veces mi mamá y padrastro dejaban de comer para que comiéramos yo y mi hermana. En esa época veíamos a papá sólo los fines de semana. De vuelta en Venezuela lo veíamos mucho a la salida de la escuela, y había fines de semana que mi hermana y yo íbamos a visitarlo. Yo y mi hermana llegamos a Venezuela antes que mi mamá y mi padrastro, y nos quedamos unas semanas con mi abuela materna, pero debido a una depresión de mi hermana por el trato preferencial que me profería mi abuela materna, mamá decidió que nos fuéramos a Maracay con mi abuelastra paterna (22), la segunda esposa de mi abuelo paterno.

Esos meses transcurrieron largamente, hasta la llegada de mi mamá y mi padrastro, cuando nos llevarían de Maracay de vuelta a casa de mi abuela materna, esta vez viviendo allí con mi mamá y padrastro. Esperábamos que desalojaran un apartamento en La Urbina que pertenecía a mi madre y que había quedado alquilado durante nuestra estadía en Europa. En esos meses se casaron mi mamá y mi padrastro, pero la madre de él desaprobaba ese matrimonio por la razón de que mi mamá ya nos tenía a mí y a mi hermana. Mi padrastro es hijo de una señora de las Islas Canarias y de un señor de Carúpano que había hecho una fortuna como directivo de una de las principales compañías petroleras del país, antes de la revolución bolivariana. La actitud de mi mamá y mi padrastro ante este rechazo fue un poco aislarse de la familia de él y en especial de su madre, quien nunca se llevó muy bien con mi mamá. Fue cuando yo cumplí diez años que mi mamá salió embarazada de mi medio hermano menor (23), sin que esto estuviera en sus planes, pero ese nuevo hijo ablandó el corazón de su suegra y mejoró las relaciones entre las familias. Aunque recuerdo que una hermana de mi padrastro siempre quiso estar muy próxima a mí y a mi hermana, nos llevaba al cine y a las jugueterías para comprarnos algo y siempre quedó esa memoria en mi infancia de una maravillosa tía. La casa de los padres de mi padrastro tiene piscina y en la infancia muchas veces fuimos allí a nadar y también celebramos allí

varios cumpleaños, así que las relaciones siempre fueron algo cercanas y naturales a pesar de las diferencias.

Mi mamá ha sido vista en general por sus hermanos como la “loca” de la familia, como la “divorciada”; ninguno de sus hermanos se han divorciado de sus esposas y siguen casados hoy en día. En más de una oportunidad el menor de sus hermanos se ha referido a mi condición sexual como producto de la locura de mi madre y de la falta de crianza con un buen padre, aún cuando yo sé que he tenido hasta dos figuras paternas. El mayor de los hermanos de mi mamá se casó con una mujer (24) que es hermana de la esposa (25) del menor de los hermanos de mi mamá (mi tío padrino); ambos matrimonios permanecen en el tiempo y han sido vistos como familias ejemplares. El segundo de los hermanos de mi mamá se casó con una mujer (26) de apellido muy mantuano cuya familia ha tenido gran influencia dentro del mundo de las industrias y los bancos; este tío mío es en particular refinado: médico, enólogo, sibarita y excluyente.

Mi hermana se casó a los 21 años, por la iglesia y por el civil; y su prometido (27) era de una familia mantuana de Caracas con buenos apellidos, así que la familia vio esta unión como una ocasión maravillosa: las familias estrecharon lazos de amistad y se hizo una boda por todo lo alto. A los años de estar casados mi cuñado manifestó atracción hacia personas de su mismo sexo y terminó dejando a mi hermana por un muchacho joven. Aún después del divorcio aceptaban sin problema la presencia de él en la casa, pero no la de mi ex-pareja (28), cuando todavía éramos novios. Por otro lado, la familia de mi cuñado tomó una actitud de castigo y veto contra él por haber “salido del closet”.

Ninguno de mis hermanos hombres se ha casado, pero yo tuve una relación monogámica de nueve años. Mi ex-pareja nunca se llevó bien con mi mamá ni mi padrastro, y mi abuela materna decía que aunque era raro que alguien no le cayera bien “ese muchacho no le gustaba”. Por mucho tiempo tomé una actitud de rechazo y aislamiento con mi mamá y padrastro, hasta tanto no aceptaran cariñosamente a mi ex-pareja; esto fue similar a la actitud que mi mamá y padrastro tomaron con la suegra que no aceptó a mi mamá, pero como expondré en los registros a analizar, dentro del corpus de este estudio, las causas del rechazo a mi ex-pareja eran más que simple homofobia.

De los hermanos de mi mamá el mayor tiene sólo una hija (29) la menor de todos los primos maternos, quien se casó con un muchacho (30) de buena familia recientemente y la unión ha sido muy bien vista y muy celebrada. Mi prima vive en el apartamento que dejó mi abuela materna al fallecer el año pasado en el mes de junio, el mismo donde viví yo con mi abuela durante sus últimos años de vida. Toda la familia materna insistió mucho en que yo fuera a la boda, pero luego de ir a la boda de otro de mis primos y que una pariente política le preguntara a mi mamá delante de mí y de manera homofóbica “¿esta cagada la pusiste tú?” no he tenido más ganas de ir a bodas de mi familia materna.

El segundo de los hermanos de mi mamá tuvo dos hijos y una hija. El mayor de sus hijos (31) se casó y en aquella boda fue donde referí que se me humilló delante de mi mamá, y él sigue casado con la misma mujer (32) quien le ha dado tres hijos, dos niñas (33 y 34) y un niño (35). En este caso la oportunidad de ascender socialmente fue de la afortunada esposa, ya que los apellidos de alcurnia los tenía mi primo. La segunda hija (36) de ese tío era humanista y estudió la carrera de Artes en la UCV, aunque nunca se graduó. Ella se casó y tuvo un hijo (37) con un estudiante de letras (38), pero la boda no duró y mi prima actualmente supera el estereotipo familiar negativo de divorciada, mujer letrada y loca, a través de la aceptación de los valores católicos que se imparten en la escuela donde trabaja como maestra de primaria y en su desempeño como madre trabajadora. El menor de esos hermanos (39) siempre ha sido echador de broma y ha rehuido a las formalidades de la familia. Se enamoró de una colombiana (40) y se fue a Colombia a vivir con ella. Tiempo después ella empezó a engañarlo y se divorciaron. Hoy en día tiene una novia nueva y se le considera un soltero con el potencial de formar una familia, no un “divorciado”.

El último de los hermanos de mi mamá tuvo dos hijas (41 y 42) y de último un hijo (43) que nació el mismo día y mes que yo. Mi tío y padrino siempre manifestó mucha preocupación sobre la influencia de sus hijas mayores sobre su hijo; siempre decía que el niño era muy delicado y se preocupaba de que fuera a tomar “inclinaciones problemáticas”. A mi mamá le pidió que por favor acompañara en los juegos de fútbol a mi medio hermano menor, hijo de ella y mi padrastro; así sucedió, mi primo pasaba días y semanas en mi casa jugando y compartiendo con mi hermano, quien funcionaba para mi primo como un hermano mayor. Ambos jugaron deportes y desarrollaron un vínculo muy cercano. Las dos hijas de mi tío padrino se casaron con muchachos de buenas familias (44 y 45) y la menor de las dos se fue a vivir a Estados Unidos con su esposo quien es médico como ella; aunque ella fue una estudiante

muy sobresaliente en la carrera de Medicina, decidió dejar de ejercer para dedicarse a la crianza de su hijo pequeño (46). Quien ejerce la medicina allá es su marido. La mayor de las dos hermanas no ha tenido hijos, es una mujer trabajadora.

Los hermanos de mi papá son un hombre y una mujer mayores que él, del primer matrimonio de mi abuelo paterno; y tres mujeres y un hombre (47, 48, 49 y 50), todos menores que él, del segundo matrimonio de mi abuelo paterno. De sus hermanos de padre y madre su hermano mayor se casó a temprana edad con una mujer oriental (51) y vivió con ella hasta que él murió por complicaciones quirúrgicas en unos exámenes renales que él se estaba realizando. Mi tío paterno fue muy rico y próspero en la agricultura y vivió en el estado Portuguesa, donde todavía viven su viuda y sus hijos; para mi tía política y madre de mis primos fue una oportunidad de ascenso social y su matrimonio lo cuidó hasta que la muerte lo separó. Hoy en día mi tía sigue viuda y no ha vuelto a casarse, vive en una casa en la urbanización más costosa de la ciudad de Acarigua.

De los hijos de mi tío paterno el mayor (52) no terminó sus estudios y terminó por estudiar cocina, mi papá dice que esto se debió a su costumbre de ser un “niño rico”. En verdad mi primo desde niño estaba acostumbrado a que su familia cambiara de carro todos los años, y en su adolescencia bebía muchísimo, durante todo el día. En la infancia una vez me pidió que le mostrara mi pene un día que estábamos en la playa y hoy en día se comporta de manera muy homofóbica y excluyente, a mi papá lo trata como si fuera un loco por el hecho de ser pintor. Ese primo se casó y tuvo dos hijos (53 y 54), sigue casado con su esposa (55). El segundo de los hijos de mi tío paterno (56) nació autista, pero su mamá se dedicó a hacerle tratamientos para que saliera de su aislamiento; mi primo pudo desarrollarse estudiando y graduándose, hoy en día vive en un apartamento que mi tío había comprado, tiene su carro y ejerce su carrera, a pesar de haber nacido con autismo. Él no se ha casado, este primo es muy amable y considerado, siempre recuerda los cumpleaños de cualquier persona por su condición como autista y jamás a demostrado síntomas de homofobia. El tercero de los hijos (57) de mi tío paterno ha sido muy exitoso en su trabajo y ha hecho una buena fortuna, se casó y tuvo una hija (58), a pesar de haber nacido con muy baja estatura; para su esposa (59) fue una oportunidad de ascenso y bienestar. Este primo siempre ha sido muy amable y cordial en el trato, nada de homofobia, tanto él como su hermano autista nos trataron muy bien a mí y a mi ex-pareja cuando fuimos a visitarlos en Acarigua.

La hermana mayor de mi papá se casó, no a temprana edad, con un hombre (60) que había sufrido poliomielitis de niño y que tenía un cuerpo contrahecho, cojeaba y usaba bastón. Con él mi tía tuvo dos hijas y siguen casados. La familia no vio bien esa unión en un principio por la discapacidad del esposo, pero con el tiempo, después de morir mi tío paterno, este hombre comenzó a hacer mucho dinero con su trabajo como publicista y la familia vio la situación de una manera mucho más favorable. Mi tía comenzó a trabajar y a hacer dinero en una peluquería y su familia mejoró mucho más su situación económica. La mayor de sus hijas (61) fue una adolescente un poco problemática y tuvo una hija (62) de un novio (63) que era delincuente. Ellos no se casaron y la familia vio esta unión de manera muy negativa, ya que mi prima estuvo fugada con ese muchacho por un tiempo hasta que se separó de él y se dedicó a cuidar a su hija; pero luego tuvo otro hijo (64) del mismo hombre, quien se regeneró y ahora vive en Miami. Esa prima se puso a trabajar con su papá en el lucrativo negocio de la publicidad, así que hizo una buena fortuna y reconquistó la aprobación de la familia; ella reaccionó con cierta sorpresa y un subsiguiente silencio cuando le hablé de que yo era gay. Hoy en día esa prima se independizó de su papá, es devota santera y montó un negocio de repostería con el cual le va muy bien.

La segunda hija de mi tía paterna (65) siempre fue muy gorda de niña pero al ser adulta adelgazó y se puso muy bonita, desde siempre fue vista como la hermana buena, se casó con un muchacho de familia italiana (66) que trabaja importando mercancías, ellos tuvieron una hija (67) y, además, por la planificación de esta unión y la edad adulta en la que tuvieron a su niña, la familia ha visto este matrimonio como algo muy positivo y favorable. Esta prima se ha mostrado como de mente más abierta y no ha exhibido síntomas de homofobia.

De los hermanos de mi papá del segundo matrimonio de mi abuelo, están las dos morochas que son las mayores. Esas tías nacieron estériles, una era sensible y humanista y la otra era más casera y asimilada a la vida de la finca de mi abuelo, esta tía estudió educación especial. Mi abuelo paterno tenía una gran cochinería industrial y una parcela sembrada con una enorme cantidad de frutas; en una casa de la parcela vivía un capataz con su esposa y su hijo, y otros empleados trabajaban en el cuidado de los cochinos, de modo que esta finca funcionaba como un caudaloso módulo de producción. La tía sensible y humanista estudiaba derecho y se enamoró de uno de sus profesores (68), así que se casó con él, pero años luego cuando él se dio cuenta que ella no podría darle un hijo decidió separarse de ella; esto sumió a mi tía en una gran depresión y ella se suicidó. Nunca fue enteramente aceptado que mi tía se

enamorara de un profesor, pero ella impuso su voluntad y se casó con él, aunque esa unión terminó en tragedia.

La otra tía morocha se hizo novia de un hombre (69) con el cual se casó y con quien sigue casada, no han podido tener hijos y hoy en día esta tía se dedica al cuidado de mi abuelastra quien está senil y afectada por un desorden del sistema nervioso. Ella sigue viviendo en la finca de mi abuelo, aunque hoy en día ésta no produce como antes. Una de las causas que llevaron a mi abuelo paterno a su depresión, al decaimiento de su salud y a su muerte fue el influjo de las transnacionales sobre su cochinería, ya que no le permitieron seguir vendiendo su producción de ganado porcino, pues no podía competir contra el monopolio de estos grandes complejos industriales; cuando las transnacionales le ofrecieron alquilarle la cochinería comenzó el declive de mi abuelo.

Luego viene el hermano hombre de estos tíos paternos, él tuvo una novia (70) desde su adolescencia que era muy blanca y de ojos azules, por lo que siempre se vio con buenos ojos la relación duradera de mi tío con esa mujer, con la cual se casó y con quien sigue. Tuvieron una hija (71) que hoy tiene cerca de 20 años. Mi tío trabajaba la finca de su padre, mi abuelo paterno, y la ha seguido trabajando en la producción de frutas y hortalizas. Mi tío vive en Maracay pero no en la finca donde vive su mamá y su hermana quien la cuida.

La menor de esos hermanos se vino a vivir a Caracas y se casó con un hombre (72) de buena familia, quien por añadidura había conocido a mi mamá desde la juventud, pues era de la familia de vecinos de una quinta que estaba frente a la casa de mi abuela materna, donde ella se crió con mis tíos en Caracas, sector La Florida. Esa unión fue sin duda muy bien vista. Ellos tuvieron un hijo (73) muy blanco y de ojos azules y es muy unido a la hija del tío paterno que mencioné anteriormente.

Mi papá tuvo un segundo matrimonio por el civil. Se casó con una muchacha (74) que tenía menos de la mitad de su edad. Su familia era de clase media alta y de ascendencia española con apellidos de cierto abolengo, y su padre era un famoso abogado quien había muerto dejándole como herencia un capital y una camioneta. La madre de esa muchacha había sufrido esquizofrenia y murió a los pocos años de comenzar su relación de ella con mi papá. Ambos eran muy “rumberos” y bohemios, mi papá pintor y ella poeta. A mi abuela paterna nunca le gustó esa muchacha bohemia y loca, quien decía que

ella era conflictiva. Mi abuelo paterno y mi abuelastra decían lo mismo. Todos esos abuelos decían que la mejor novia que él había tenido era una mujer de familia muy rica, hija del dueño de un influyente periódico venezolano y de una señora aún más rica; en los años de aquella relación yo me hice “mejor amigo” del hijo de aquella mujer rica y conocí lo que era el estilo de vida de los verdaderos magnates de Caracas, vi juguetes, alimentos importados, lugares e hice actividades que un niño de clase media como yo no conoce regularmente. Cuando crecí y “salí del closet” la amistad con ese muchacho tomó una distancia definitiva. Lo cierto es que de las muchas novias de mi papá la preferida de sus padres no fue aquella con quien él formara una nueva familia. Al principio de ese matrimonio nuevo de mi papá ellos no vivieron en Caracas, pero luego se fueron a vivir juntos a un sitio en las afueras de la capital a fundar allá una vivienda en medio del bosque de los altos mirandinos. Se vivía con lo necesario pero en condiciones de aislamiento y cierta precariedad. A los años de vivir juntos ella salió embarazada, dice mi papá que sin su permiso (“para amarrarlo”) y de ese embarazo nació otro medio hermano menor (75). Él es hoy en día un talentoso estudiante de artes plásticas, siguiendo los pasos de su padre. No se ha casado porque aún está muy joven.

Mi hermana mayor, luego de haber tenido su divorcio, se casó nuevamente con un artista plástico residenciado en Inglaterra y su esposo es algunos años mayor que ella. El matrimonio fue aprobado por la familia y muy bien visto, si bien el esposo se viste de manera muy informal, ya que tiene casa propia en los suburbios de Londres, tiene carro allá y apoya a mi hermana en su carrera de artista plástico. Ellos tuvieron hace 6 años a un hijo (77), que es el primer y único nieto de mi mamá, mi papá y mi padrastro; y el único sobrino mío y de mis hermanos.

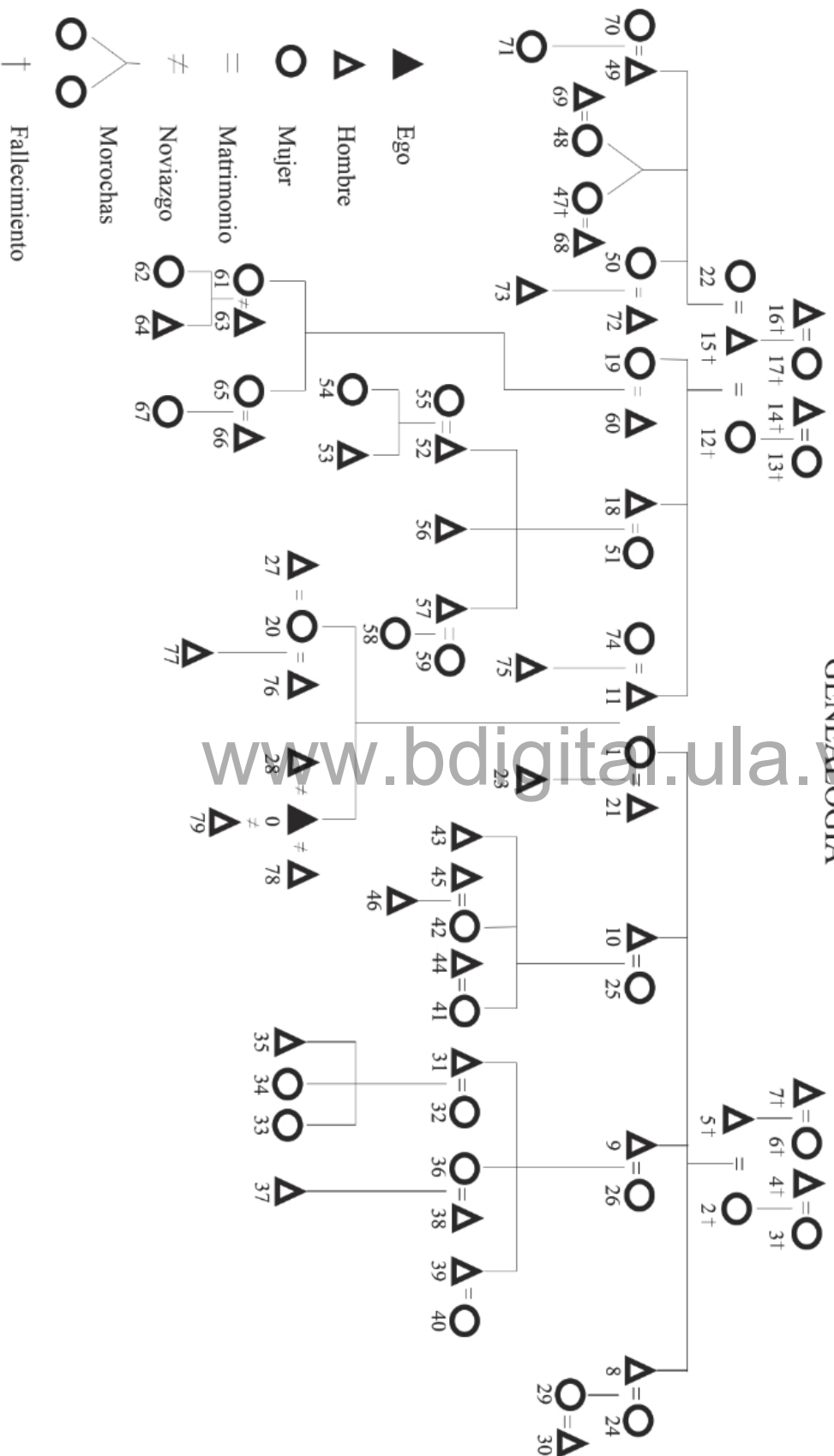
Yo volví a tener una relación seria luego de aquella referida de nueve años. Con ese novio (78) duré casi un año y con él comencé a frecuentar el centro budista de la Soka Gakkai Internacional de Venezuela. Yo le hablé a él de budismo de Nichiren, religión que yo venía practicando desde dos años antes, y en diciembre de 2015 nos hicimos miembros de la SGIV juntos, en una ceremonia denominada Entrega de Gojonzon. En abril de 2016 nos separamos y yo quedé sin altar budista, puesto que éste quedó en casa de esta nueva ex-pareja. Pero en junio de 2016 participé en otra ceremonia de entrega de Gojonzon, donde se me entregó este Gojonzon que es un pergamino que en mi religión budista es el “supremo objeto de devoción” y centro del altar budista.

En junio de 2016 empecé una nueva relación con un muchacho (79) que ha sido budista de Nichiren desde los 12 años. Él es quien me ha ayudado a diagramar la “Genealogía” de este estudio y vive conmigo en la actualidad; él tiene su Gonjonzon propio, en casa de su mamá. En la “Genealogía” que verán abajo, los familiares llevan el mismo número que les fue asignado en la “Reseña genealógica” que acaban de leer. sss

www.bdigital.ula.ve

Masculinidades, sexualidad y homofobia en una familia caraqueña de clase media periodo de la década de los 80 a 2015

GENEALOGÍA



Primera Parte
Antropología y literatura
en un estudio de sexualidad y género, contexto metodológico

www.bdigital.ula.ve

Durante mi escolaridad en el Doctorado en Antropología, en los diferentes seminarios a los que asistí, escuché en más de una oportunidad el debate de hasta qué punto la antropología –con sus diarios de campo etnográficos y técnicas de observación participante, entre otros métodos de recopilación de información– tenía la capacidad de mostrar o retratar realidades concretas de manera verosímil o fidedigna. Se discutía la veracidad y la validez de los recuentos realizados por antropólogos(as) en los distintos contextos socio-culturales que decidían estudiar. Algunos profesores(as) decían que al final de cada jornada en el campo debía uno sentarse a recordar, con la memoria fresca del día, y escribir todo lo que había ocurrido para garantizar una mayor fidelidad de las narraciones elaboradas. Cuando realicé un trabajo de campo en el semiárido de Lara⁴ en un sector llamado Menecabra –del cual realicé junto a mi expareja un documental antropológico llamado *Menecabra*– recuerdo bien que ninguno de las y los estudiantes que pernoctamos durante esas tres noches en la comunidad larense se puso a escribir sus impresiones y recuerdos al final del día; al contrario, todos y cada uno de nosotros terminó escribiendo sus memorias una vez de regreso en casa, por la petición de las y los profesores de entregar un trabajo escrito obligatorio para aprobar dicho seminario de etnografía. Lo cierto es que el resultado de cada uno de los informes presentados en esa oportunidad fue bien diferente⁵.

Al contrario de esta “necesaria” premura para escribir los diarios de campo en el mismo día que fueron vividas las experiencias, y la supuesta mayor validez que este tipo de procedimiento confiere a los datos etnográficos, existen perspectivas metódicas bien distintas. Quisiera mencionar aquí la postura de una antropóloga de Brasil, llamada Alcida Rita Ramos quien nos refiere, en su libro *Sanumá Memories* (1995)⁶, sus opiniones en cuanto a la recopilación apresurada de datos etnográficos y el apremio por terminar trabajos antropológicos contra reloj. Ella nos expresa su descontento con la academia marcadamente positivista del Brasil de los 60 y 70 –a lo *ordem e progresso*– la cual la obligó a

4 Trabajo de campo que realicé junto a la “6ta cohorte de la Maestría en Etnología Mención Etnohistoria”, a cuyos seminarios y clases usualmente asistía como oyente con mi ex-pareja Domingo Briceño. Aunque no estaba inscrito en esta maestría formalmente, sí pude ir a este trabajo de campo, experiencia que fue muy enriquecedora para mi formación antropológica.

5 Uno de los informes incluso confundía la figura del chivo, la crianza de ganado caprino, con un supuesto totem local, equiparando la importancia del principal producto ganadero de la zona al totemismo, cuando bien sabemos que una cosa no necesariamente implica la otra; y mucho menos dentro de esta comunidad claramente exponente del cristianismo evangélico, el catolicismo popular y el culto a la virgen, que difícilmente elevarían al chivo a la condición de tótem, con las conocidas implicaciones cristianas de la imagen del chivo.

6 Ramos, Alcida Rita. *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. University of Wisconsin Press, 1995. Consultado para un trabajo obligatorio del Seminario de Etnografía III dictado por el Doctor Omar González Nández, titulado “Resumen escrito correspondiente a exposición de avances metodológicos y teóricos para la tesis: Homosexualidad masculina encubierta en el seno de las familias ‘cultas’ del este de Caracas”; para ese momento mi trabajo de doctorado tenía ese título que luego fue modificado.

mantener su trabajo de investigación dentro de un enfoque principalmente cuantitativo, seco y austero, que según ella no daba en lo absoluto cuenta de la forma de vida y cultura Sanumá. Esto la obligó a re-escribir su tesis 16 años después de publicada; un trabajo de grado que denuncia haber entregado bajo presión, apenas luego de transcurrido el lapso de dos meses después de escritos sus diarios de campo.

Es de particular interés, para mi propio trabajo de grado que comprenderá la experimentación con la memoria y la autobiografía, su comentario sobre cómo puede “madurar y sazonzarse como un buen vino” el conocimiento de las experiencias vividas años atrás. Ella nos ofrece su percepción de los colores y sabores de la data etnográfica, que van desde materiales más verdes y crudos por su reciente recolección a los más maduros y especiados que ya han pasado por años de un enriquecedor proceso de “infusión mental”. Esto permite a la autora entrar en una densa y minuciosa lectura de sus viejos diarios de campo en la que puede pasar horas “buscando un pequeño fragmento de información para usarse como detalle estratégico que brinde autenticidad a su análisis”. Casi dos décadas después de terminar sus etnografías, lejos de la imposición académica para la obtención de resultados concluyentes a favor de un paradigma de “verdad científica”, la aproximación de Ramos a la realidad y vida Sanumá está permeada por una “ambigüedad de la memoria ... estar allí sin estar allí ...” Su trabajo es a la vez sincrónico y diacrónico, ya que fuera de una linealidad temporal progresiva, éste viene y va estableciendo los vínculos necesarios a través del tiempo, para dar sentido a su análisis.

Sobre su experiencia y percepciones en el campo, como antropóloga y ciudadana de la civilización moderna⁷, Alcida Ramos nos comenta cómo tuvo que “abandonar ciertas costumbres, remodelar algunas e incorporar otras nuevas, tras meses y meses de exposición a la otredad”. Dice que tuvo que lidiar constantemente con su propia intolerancia, impaciencia y reacciones de alarma, de manera que nos informa de su percepción afectiva frente a las diferentes vivencias, dando sentido y validez

7 En el contexto de este trabajo de investigación, haré referencia a los términos “moderno” o “sociedad moderna” desde mi mirada que alude a su acepción desde la ciencia y el pensamiento moderno siempre eurocéntrico –y no tanto desde el ámbito político y social surgido desde la Revolución Francesa con su proyecto inconcluso de libertad, igualdad y fraternidad, por cierto también eurocéntrico– la cual presenta una serie de prejuicios y situaciones de atraso epistémico como lo son el sesgo androcéntrico, el clasismo, el racismo, la postura evolucionista dada desde las ciencias, las instituciones y el estado, la postura positivista de las ciencias, los peligros de la ciencia sin compromiso ni responsabilidad social; junto a otros males con lo que pensadores(as), filósofos(as), sociólogos(as), antropólogos(as), teóricos(as) y críticos(as) culturales postmodernos han tenido la oportunidad de señalar el fracaso de la modernidad. Es pertinente aclararlo en esta tesis influenciada por la antropología postmoderna y los métodos que surgen de sus debates durante la década de los 80. Cabe señalarse también que si ya todo este debate es hartamente conocido, podemos seguir llamando nuestra sociedad “moderna” mientras siga reproduciendo todos aquellos prejuicios y sesgos, en especial al referirnos a la clase media como lo veremos más adelante en los estudios citados que la analizan.

hermenéutica a su trabajo. Aunque este concepto de “otredad” no se aplique directamente en mi caso, por estar estudiando mi propia “parcela etnográfica” (mi familia), nunca supe hasta qué punto la experiencia de campo cambiaría mis percepciones sobre los fenómenos y prácticas que me dispuse a estudiar. La autora nos dice: no puede uno forzar el material etnográfico a lo que nos dice *–a priori–* uno u otro enfoque teórico-metodológico sobre un determinado tema. Lo cierto es que mis datos, recopilados para la realización del análisis etnológico, provienen de fuentes distintas y fueron trabajados con métodos diferentes: a) los relatos autobiográficos que forman parte de mi novela; b) una carta a mi padre, con copia a mi padrastro, sobre mi novela *Visita guiada* y la respuesta de mi padrastro a dicha carta; c) las autoetnografías realizadas en los últimos años y d) una entrevista al esposo de una pariente cercana que asumió su homosexualidad luego de nueve años de vivir con ella.

En el recuento de lo que ha sido la negociación de mi identidad y lo concerniente a mis expresiones afectivas y sexuales a lo largo de mi vida, los datos o narraciones que pertenecen al pasado más remoto (mi infancia y mi adolescencia) son principalmente fragmentos de mi novela breve *Visita guiada* (2007), ya que si bien se trata de una obra literaria, en ella hay secuencias puramente ficticias y otras narraciones que sí son memorias reconstruidas tal como recuerdo que sucedieron. También he escrito algunas anécdotas de ese período remoto que no figuraron en la novela, pero que vale la pena recontar aquí en este trabajo de investigación. En todo caso, tanto las anécdotas verídicas que aparecen en la novela, como las que he recuperado para el presente trabajo, ambas vienen a ser parte de lo que Alcida Rita Ramos llamaría “memorias bien maduras”; de hecho, es cierto que cuando viví muchas de las situaciones difíciles durante mi infancia no comprendía bien lo que me pasaba, no sabía qué posición tomar y de hecho llegué a creer, la mayor parte de mi infancia y adolescencia, que yo estaba enfermo, que yo sería una vergüenza para mi familia, que debía terminar con mi vida, etc. Es desde mi situación actual, como sujeto consciente de su situación a nivel local, nacional e internacional, con una conciencia política de su condición impuesta de subalterno, que esas memorias del pasado podían ser escritas con la significación que merecerían.

Desde los 80 los métodos de representación de la antropología entraron en crisis cuando se puso en duda la capacidad de la etnografía de comunicar o recrear realidades, abriéndose un debate sobre la pretensión de la antropología clásica de revelar una “verdad científica” y su postura positivista, cuyos textos debían ser simples y preocupados con remitir una realidad de forma mimética y con la mayor

objetividad posible, versus la creciente percepción de que antropólogos y antropólogas tenían un indudable peso autorial y conferían una inevitable carga subjetiva a sus textos. Clifford Geertz lo advierte en su obra *Antropólogo como autor* (1989)⁸:

Argüir (entiéndase bien, ya que al igual que la perspectiva aérea y el teorema de Pitágoras, la cosa una vez vista no puede dejar de ser vista) que la escritura etnográfica implica contar historias, hacer fotos, construir simbolismos y desplegar tropos, es algo que encuentra resistencias a menudo feroces, debido a la confusión, endémica en Occidente desde Platón, entre lo imaginado y lo imaginario, lo ficcional y lo falso, entre producir cosas y falsificarlas. La curiosa idea de que la realidad tiene un dialecto en el que prefiere ser descrita, de que por su propia naturaleza exige que hablemos de ella sin vaguedades –lo que es, es; una rosa es una rosa–, ilusión, engaño o autoembobamiento, conduce a la aún más curiosa idea de que, perdido el literalismo, el hecho también desaparece. (p. 150)

Esto apunta a la calidad estética del texto, la conciencia de lenguaje de quien escribe y su capacidad persuasiva, para que se logre esa transmisión o recreación de una determinada realidad. La antropología en la actualidad, en ciertas academias, está menos apegada al paradigma de “verdad científica” y más preocupada con aproximarse a una determinada realidad, para lo cual la hermenéutica, la inclusión de quien investiga dentro de lo que se investiga –junto a la subjetividad que le es propia– juegan un papel determinante. Al respecto, en ese mismo libro, dice Geertz:

Saber cómo se sabe no es una cuestión que estén acostumbrados a plantearse [los antropólogos y antropólogas] más allá de sus términos prácticos, empíricos: ¿qué pruebas se tienen?, ¿cómo se recogieron?, ¿qué muestran? Saber cómo se vinculan las palabras con el mundo, los textos con la experiencia, las obras con las vidas, no es cosa que estén acostumbrados a plantearse en absoluto.

(...)

A qué trabajo van a dedicarse en adelante [los antropólogos y antropólogas] ya resulta menos claro, aunque hay algunos atisbos que apuntan desde orientar la antropología hacia el estudio de las propias mistificaciones de la sociedad occidental, hasta diseminarla hacia el exterior a lo largo y ancho del batiburillo internacional de la cultura posmoderna.

(...)

Esta capacidad de persuadir a los lectores (en su mayor parte académicos, prácticamente todos integrados al menos en parte a esa forma de existencia evasivamente llamada “moderna”) de que lo que están leyendo es una relación auténtica escrita por alguien personalmente familiarizado con la forma en que la vida actúa en determinado lugar, en determinado tiempo, en el interior de determinado grupo, constituye la base sobre la que todo lo demás que la etnografía pretende hacer –analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, excusar, asombrar, subvertir– descansa en último término. (pp. 145 - 153)

8 Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Paidós Ibérica. Madrid, 1898.

Con estos planteamientos pareciera que no sólo la calidad del texto y el cuidado puesto en él, en tanto literatura, son importantes para la efectividad del método etnográfico, sino que una etnografía realizada por una persona dentro de su propio contexto de vida y entre quienes lo rodean prometen el mayor potencial de veracidad al encontrarse inmersa por completo dentro de la realidad que estudia, y no como un visitante temporal. Susana Castillo en su artículo “La doble trans-posición: de la Literatura a la Antropología y viceversa. Presentación del volumen monográfico: Antropología y Literatura” (2008)⁹ dice, refiriéndose a los discípulos de Geertz, que:

... los antropólogos, historiadores y críticos literarios reunidos en Santa Fe plantearon, entre otras rupturas, el trabajo del antropólogo como una exégesis textual (García Canclini, 2006), preocupándose analíticamente sobre la propia experiencia de campo y preguntándose en quién recae al final la autoría de los textos. Se habla, entonces, de polifonía de voces, de relación dialógica, de autoría compartida y de construcción conjunta de la realidad social analizada. Dentro de estas escrituras etnográficas es donde la cuestión de la representación y del papel del antropólogo –no ya como único narrador que cuenta la vida de los otros, sino como un personaje más– adquiere gran relevancia y cobra vida la auto/etnografía. (p. 13)

De los puntos de vista expuestos arriba derivamos que no sólo los recursos estilísticos empleados en el texto antropológico, sino la inclusión de investigadores e investigadoras dentro del objeto de estudio son importantes para describir una realidad determinada de forma más rica y convincente. No es de extrañar que en los últimos años haya un auge, en la antropología, del método de la autoetnografía, sobre cuyos exponentes, utilidades y alcances hablaré en detalle más adelante.

9 Castillo, Susana. “La doble trans-posición: de la Literatura a la Antropología y viceversa. Presentación del volumen monográfico: Antropología y Literatura”. *Revista de Antropología Social*, Vol. 17. Universidad Complutense de Madrid Madrid, España, 2008. (pp. 7 - 26).

Antropología y narración literaria

Cuando en 2010 presenté mi anteproyecto de tesis ante el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Universidad de los Andes de Mérida, donde he realizado estudios doctorales, se me objetó que hiciera uso de una obra literaria de ficción como primer abordaje y primera mirada crítica a mi vida y a la realidad de mi familia, ya que mi estudio era realizado “dentro de la disciplina de la antropología”. Sin embargo, son muchos los aportes teóricos que reconocen el valor antropológico de los textos literarios y la información relevante y única que aportan para comprender realidades socio-culturales concretas. A propósito de esto han escrito una variedad de autores y autoras de las ciencias sociales, quienes han hecho referencia a la influencia recíproca que se da entre el plano de la ficción y la realidad, el aporte que ha significado la literatura de todos los tiempos para tener acceso a información sobre sociedades remotas o de otras épocas, el grado de ficcionalidad que tiene todo discurso escrito, la importancia de los recursos estilísticos para conseguir una mayor efectividad dentro de los relatos etnográficos, hasta plantearse y desarrollarse aportes dentro de lo que se ha dado en llamar una “antropología literaria”; poniendo de manifiesto que el camino desde la literatura a la antropología no tienen nada fuera de lo común.

www.bdigital.ula.ve

Sonia Castillo, en el artículo antes citado, también comenta que desde la época medieval Chaucer escribía narraciones que se preocupaba en contextualizar señalando las tensiones sociales del momento y que “ponían de relieve la lógica social de un texto, es decir, aquello que une sus rasgos narratológicos y discursivos con el contexto político e ideológico en el que se produce.” (p. 9); agrega que los autores del Siglo de Oro español “proporcionaban material valioso para conocer las sociedades de la época” (Íbid.) y que, sobre épocas más contemporáneas, “Bibeau analiza las novelas de Kerouac como etnografías de Canadá que escenifican la vida cotidiana de una familia franco-americana” (íbid). Tampoco era raro que los mismos narradores de profesión, canónicos por demás, utilizaran y recomendaran la técnica etnográfica, así lo recuerda el antropólogo, escritor y profesor uruguayo Renzo Pi Hugarte en su artículo “Revelaciones de la literatura a la antropología” (2007)¹⁰:

10 Pi Hugarte, Renzo. “Revelaciones de la literatura a la antropología”. *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*. Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. 2007. (pp. 31 - 8)

... Tal como ha ocurrido respecto de los autores de la escuela naturalista, seguidores de Emile Zola (1849-1902). Ahora que han publicado los cuadernos de campo de este autor, plenos de observaciones cuidadosas y de entrevistas significativas a lo que se agregan planos, esquemas y dibujos, es decir, verdaderos diarios de un etnógrafo en el terreno, podemos apreciar cuánto de antropólogos tenían aquellos novelistas, llevados no por sus estudios y sus intenciones teóricas, sino por su sensibilidad para captar los personajes y su medio. (...) Si me inclino a los ejemplos latinoamericanos, debo recordar obras como “El mundo es ancho y ajeno” de Ciro Alegría o las novelas de Manuel Scorza, aunque éste con un aura de fantasía mayor, ya que no existen descripciones etnográficas tan convenientes de lo que son las culturas campesinas andinas modernas como las que se encuentran en sus obras. (p. 31)

Miguel Ángel Martínez i Martínez alude también a la importancia de las obras literarias como vía de acceso a épocas y situaciones remotas de la historia con su artículo “Literatura y antropología: Conrad describe la colonización europea en África” (2007)¹¹. En este caso particular se ve cómo Conrad ha contribuido a visibilizar, con una mirada crítica, el proceso de colonización europea en África:

El corazón de las tinieblas es una narración escrita a finales del XIX que cuenta las aventuras de Marlow, marino inglés que se embarca en la empresa colonial belga remontando el río Congo. En buena parte autobiográfica, puesto que Conrad realizó una travesía muy parecida, debe algunas claves interpretativas a ese contexto de realización: la admiración del autor por la metrópoli imperial de acogida, Inglaterra, así como la exposición crítica de aquel que ha sufrido el exilio, pues Conrad nace en Ucrania, de padres polacos, no pierde por completo esta condición de expatriado.

Desde estos presupuestos iniciales hay dos aspectos que, bajo mi lectura, destacan en la obra. En primer lugar, la descripción de la relación conflictiva que supone el *encuentro* forzado entre los colonos europeos y el nativo africano. Relación que el autor describe de manera magistral con un juego continuo de luces y sombras. En segundo lugar la denuncia enérgica de la mentira que supone la empresa llevada a cabo por la compañía comercial belga, un hurto masivo disimulado bajo el manto grandilocuente de la civilización y el progreso. Estos dos aspectos desarrollados convenientemente, nos ayudarán a desmenuzar la descripción del ser humano que he señalado en un principio como imagen que se desprende de la obra. (p. 473)

También sobre Conrad, en su “Nota Editorial” a la revista de antropología y arqueología *Antípoda*, comenta José Roca (2012)¹² el papel, casi de antropólogo, del novelista:

Según Robert Hampson, estudioso de Conrad, la posición de este novelista era similar a aquella que enfrentaban los antropólogos cuando regresaban a sus países a escribir sobre su investigación. Porque es precisamente en ese momento cuando, ya lejos de sus zonas de

11 Martínez y Martínez, Miguel Ángel. “Literatura y antropología: Conrad describe la colonización europea en África”. *Themata*, Núm. 39. 2007. (pp. 273 - 76)

12 Roca, José. “Nota Editorial”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Núm. 15. Bogotá, julio-diciembre 2012. (pp. 11 - 14)

investigación, los antropólogos deben narrar y realizar el proceso de la escritura con las formas de representación exigidas por su disciplina. ¿Cuáles son estas formas de representación? En el caso de América Latina, donde la relación entre el etnógrafo y “el otro” adquiere una dimensión diferente, ¿cómo se da la intersección entre antropología y literatura? (pp. 11 - 12)

Además de la importancia de la narración literaria en la antropología, la novela en especial, Fernando Ainsa le confiere su relevancia para otras ciencias sociales, en su artículo “Una literatura que hace sociología. El ejemplo de la narrativa latinoamericana” (2010)¹³:

La novela no es sólo “crónica social” de su tiempo, sino uno de sus posibles condicionantes. La “sociología literaria” puede ser también la literatura que “hace sociología”, donde la literatura no solamente es un documento útil para la sociología, sino que se convierte en sociología propiamente tal, en la medida en que supone una reflexión sobre la sociedad y la condición humana.

En América Latina esta inversión ha sido tan evidente como determinante. No es contradictorio afirmar que la literatura –especialmente la novela– ha permitido conocer mejor la realidad empírica del continente antes que se desarrollaran las ciencias sociales y que ese conocimiento literario ha determinado lo que se pretendiera luego saber científico. “La literatura es una respuesta a las preguntas sobre sí misma que se hace la sociedad” –recordaba Octavio Paz... (pp. 393 - 94)

Estos planteamientos son más ciertos aún en mi caso particular de observación a mi entorno socio cultural pues, como vengo diciendo, mi primer abordaje sobre preocupaciones específicas con mi propia comunidad fue antes con la narración literaria que con el método etnográfico, el cual conocí propiamente a través de mis estudios antropológicos. En el ámbito de la antropología latinoamericana tenemos también como ejemplo a exponer aquí el surgimiento de la antropología literaria chilena, sobre cuyos presupuestos e influencias académicas nos informa el antropólogo social Miguel Alvarado Borgoño, en su artículo “La Aparición de la Antropología Literaria Chilena. Notas para su estudio como problema tipológico” (2000)¹⁴:

La macroestructura clásica de la antropología, que evidentemente con un conjunto de textos heterogéneos está determinada por ser en palabras de Levi-Strauss, “la ciencia del otro”, con lo cual se plantea un intento constante de separación epistemológica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, ello en tanto arbitrariamente occidente construye un tipo de discurso en el cual se constituye al resto de la humanidad y luego a cualquier expresión de la diversidad sociocultural en un “objeto” legítimo de análisis.

13 Ainsa, Fernando. “Una literatura que hace sociología. El ejemplo de la narrativa latinoamericana”. *Revista del CESLA*, Vol. 2, Núm. 13. Uniwersytet Warszawski. Varsovia, Polonia, 2010. (pp. 393 - 408)

14 Borgoño Alvarado, Miguel. “La Aparición de la Antropología Literaria Chilena. Notas para su estudio como problema tipológico”. *Cinta Moebio*, 8. Universidad de Chile. 2000. (pp. 169 - 175)

Por lo anterior el discurso antropológico se constituye macroestructuralmente desde la apelación a la objetividad y por ello al no-compromiso con el “otro” estudiado. Ni la diversidad de escuelas teóricas que desde principios de siglo se han levantado, ni los grandes quiebres paradigmáticos han podido desmontar este supuesto. Desde el positivismo y el marxismo más racionalista, ni el cognitivismo o el estructuralismo de orientación lingüística han tenido la capacidad de desmontar totalmente la apelación a la objetividad como eje semántico que confiere sentido y que por ello configura la macroestructura básica propia de los textos fundamentales de la ciencia antropológica, entendida como género textual, sólo el postmodernismo ha hecho mella en esta constante y por lo tanto en un tipo de discurso antropológico deudor de este movimiento: la antropología literaria chilena, deudor periférico, pero indudablemente asociado.

Desde nuestra perspectiva esta antropología literaria ha significado un quiebre con esta macroestructura semántica, en tanto, desde la orientación postmodernista que la define y que, por lo tanto, la hace coincidente pero no plagaria con los modos de escritura postmoderna, se configura un tipo de “identificación” autorreferida con la narración, lo que no significa un compromiso de tipo ideológico al estilo, por ejemplo, del argumento y estilo discursivo marxista, sino una apuesta que podemos tentativamente llamar hermenéutica, en lo que se refiere particularmente con la permanente autorreferencia del autor empírico y textual respecto de su texto. Aquello que Paul Ricoeur definió como “la metáfora viva”, es decir la capacidad de asumir al texto científico social como una narración, pasa a definir un tipo de macroestructura donde el elemento semántico definitorio no es ya la idea de un “otro” abstracto, sino la identificación autorreferida con lo narrado, donde el investigador autorrefiere su narración comprometiéndose de una nueva manera con el acontecimiento narrado. (pp. 170 - 71)

Aquí vemos cómo este movimiento, desde América del Sur, es plenamente consciente de la herencia que recibe de la antropología posmoderna y de los planteamientos y discusiones que ocuparon a la antropología durante los 80, sobre la validez de sus métodos y los nuevos horizontes por explorar que ya preconizaba Clifford Geertz antes del Seminario de Santa Fe, lo cual no sólo mantiene vigente este legado académico y epistémico, sino que ya anuncia el nuevo método que abordaré en el próximo subtítulo de este contexto metodológico. Pero antes queda abordar otros asuntos importantes sobre antropología y narración literaria. Si bien hemos explicado importantes aristas sobre la validez de la literatura en la antropología y el aporte definitivo a sus métodos, queda dilucidar la importante cuestión del componente político: las formas de negociación de los discursos identitarios subalternos con la cultura dominante y el papel que juegan las narraciones literarias con compromiso social en el desarrollo de las luchas y las estrategias de resistencia cultural ante el modelo cultural hegemónico globalizante.

Mario Roberto Morales, sociólogo y doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Pittsburg, nos recuerda un hecho ciertamente álgido y singular en la historia latinoamericana en el

“Capítulo II” de su libro *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (1999, 2002, 2008)¹⁵ –libro cuyos capítulos posteriores se encuentran todavía hoy en preparación, pero que no por eso es menos relevante y revelador– abriendo el debate sobre las subalternidades, sus voces de resistencia y sus luchas en Guatemala; y aún aludiendo a lo que vengo argumentando sobre la permeabilidad entre la ficción literaria y la realidad concreta. Ataño al escritor Nobel de Literatura Miguel Ángel Asturias y la utilización que hace su hijo Rodrigo Asturias, miembro de la Comandancia General de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URGN), del pseudónimo “Gaspar Illom”, sacado de un personaje de la novela *Hombres de Maíz* escrita por su padre y publicada en 1949, además de usar también iconografía extraída de otras de las célebres obras literarias de su padre en la lucha guerrillera real, a saber:

...el emblema o logotipo que la ORPA¹⁶ utilizaba en su propaganda clandestina era el de un volcán sobre un cielo limpio. Recordemos que en la “Leyenda del Volcán,” en las *Leyendas de Guatemala*, “el volcán despejado era la guerra” y el volcán con nubes era la paz. El imaginario ficcional en Asturias fungió, pues, como iconografía guerrillera.

Trayendo el tema de las luchas armadas al contexto de la subalternidad y la hegemonía planteado en el presente trabajo hay que acotar que, en el caso de las organizaciones y colectivos representantes de la sexo-género diversidad en Venezuela y casi en todo el mundo a lo largo de la historia, se ha tratado de una lucha pacífica, exceptuando los famosos sucesos de Stonewall en el año de 1969: aunque no se trató de una guerrilla organizada como tal, sino más bien de un levantamiento espontáneo ocurrido en la ciudad de Nueva York y que comenzara en el local Stonewall Inn, ubicado en el barrio de Greenwich Village, como consecuencia del descontento general de la comunidad Lesbiana-Gay-Bisexual-Transsexual-Intersexual (LGBTI) ante el panorama de hostilidad legal y policíaca que se venía viviendo en USA durante las décadas 50 y 60. Las redadas policiales en bares de tolerancia LGBTI eran una práctica común durante esta época y Stonewall Inn era uno de los locales que albergaba la vida nocturna de esta comunidad; pero en la madrugada del 28 de junio de 1969 los oficiales de policía perdieron el control de la situación cuando la gente se sublevó de manera violenta, luego de lo cual hubo réplicas la tarde siguiente y varias noches después, en lo que fue el momento crítico de las comunidades LGBTI de USA en la lucha por su libertad y sus derechos civiles. El 28 de junio es la

15 Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. FLACSO. Guatemala, 1999, 2002, 2008. (Texto telemático sin numeración de páginas)

Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/guatemala/morales/cap2/>

16 Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas.

fecha que se conmemora todavía, a nivel mundial, como el “Día de Orgullo LGBTI” y en Venezuela, en los primeros años del siglo XXI, se vieron las primeras marchas masivas de “orgullo”.

Hecha esta aclaratoria sobre las luchas armadas contra la imposición de modelos culturales dominantes en el contexto de los colectivos LGBTI volvamos sobre las apreciaciones que hace Morales de cómo la imagería de Miguel Ángel Asturias ha sido usada en el movimiento popular armado de Guatemala, otro escenario de confrontaciones por el derecho a las diversas identidades. Él también se señala cómo el Nobel de Literatura cobró conciencia política e ideológica de su condición subalterna durante su estadía en París –en medio de su proceso de formación– construyendo, a través de la literatura, una identidad particular y una voz crítica de las realidades conflictivas de su época que hicieran eco entre sus lectores y lectoras:

Ya dijimos que su estadía en París, que implicó también el contacto con y la asunción de la escritura automática para la creación de imágenes audaces por inconscientes, así como el descubrimiento de la poética precolombina y la relación que él forjó entre ésta y la imagen surreal, modificó sus ideas sobre el indio guatemalteco, y comprendió y aceptó que la cultura maya y las culturas indígenas formaban parte indisoluble de su identidad ladina. El camino de esta toma de conciencia fue tanto estético como ético: Asturias sin duda vio con sorpresa que la imagería precolombina y la surrealista se le confundían en la mente y en la emoción cuando quería dar cuenta de la Guatemala de su niñez y del innegable componente indígena de su identidad mestiza. Eso, unido a su conocimiento de la tradición literaria española, de la prosa de las crónicas coloniales y de su formación estética modernista, dieron como resultado no sólo el estilo asturianista, la “gran lengua” inventada por el Gran Lengua, sino el compromiso explícito de Asturias con lo que percibía como su pueblo. La invención ficcional de Guatemala que Asturias realiza implicó una lengua literaria con un efecto de realidad tremendo que hasta la fecha hace sentir al lector de *Hombres de Maíz* que eso que aparece ahí como indígena es *the real thing*...¹⁷

Aclarando primero que mi intención no es en lo más mínimo comparar mi novela corta, ni compararme a mí mismo, con la extraordinaria figura literaria que es y será Miguel Ángel Asturias y lo que son sus obras para la literatura latinoamericana y mundial, debo señalar algo similar en lo que fueron mis procesos de toma de conciencia político-ideológica a través de la formación literaria y posteriormente – en mi caso– antropológica. Durante los años en que cursé mi Maestría en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Cincinnati (USA) yo estaba sumergido en la lectura de textos que iban desde la literatura fundacional –*Chilám Balam*, *Popul Vuh*– pasando por los cantares de gesta medievales –*Poema del Mío Cid*– y la poesía bucólica, los maestros del barroco español y latino americano –

17 Íbid.

Quevedo, Góngora, Cervantes, Sor Juana Inés de la Cruz, por nombrar algunos– hasta llegar a la literatura del siglo XIX y XX de España e Hispano América, arribando a lo que se ha dado a conocer como el *boom* literario de América Latina. Con todas estas referencias en la memoria, teniendo en cuenta que mi maestría no exigía la presentación de una tesis sino de un examen escrito, fueron muchas las obras que tuve que leer simultáneamente junto al corpus crítico que justificaba sus recursos estilísticos, sus contextos históricos, su alcance –entre otros aspectos– y en ese proceso pude organizar muchos de los textos que yo había escrito en el pasado sobre mi vida y los que había escrito como mera ficción, en un proyecto narrativo que diera cuenta de mi toma de conciencia ideológica como sujeto y de mi descontento ante situaciones de hostilidad y discriminación tal como las había vivido yo, y estaba seguro de que lo vivían muchos parecidos a mí. Una tarde, en la Universidad de Cincinnati, una compañera de clases puertorriqueña del programa de maestría llamada María Ortiz, quien era muy buena amiga mía y a quien yo le mostraba mis textos escritos y le hablaba de mis intenciones de hacer “algo más” con ellos, me dijo: “por qué tu no agarras estos cuentos que tienes aquí y esas memorias de tu infancia que tienes allá... y los mezclas para que hagas una novela...” Siempre estaré en deuda con ella por haberme dado el empujón necesario para llegar a concretar esta primera búsqueda literaria de una voz crítica como sujeto subalterno dentro de una sociedad caraqueña y en una familia de clase media.

www.bdigital.ula.ve

Luego de escribir *Visita guiada* (2007), cuando me preguntaban por qué hice un libro en parte ficcionado y en parte real sobre mi familia y mis conflictos con sus integrantes, yo siempre respondía que lo hice porque “yo no podía dejar que ellos me determinaran a mí, sino que yo tenía que determinar cómo ellos me veían para determinarme a mí mismo”; lo cual, comprendido dentro de este proyecto de antropología, podría traducirse como mi necesidad de desechar la mirada heteronormativa que me endilgaba una marginalidad en el contexto de los valores conservadores de mi familia de clase media acomodada, aún cuando muchos de mis parientes eran artistas de distintas disciplinas, habían viajado a formarse en Europa y se proclamaban la crema innata de la intelectualidad venezolana. He aquí una contradicción entre progresismo intelectual y conservadurismo, sobre lo cual volveré en los posteriores análisis etnológicos de este trabajo.

Volviendo sobre el comentario del componente político-iedológico de la literatura en las ciecias sociales que hay en el citado texto de Mario Roberto Morales, hay que decir que también éste alude el

debate posmoderno de la antropología, con el asunto sobre lo veraz del método antropológico y lo ficticio de la narración literaria –y viceversa en ambos casos– cuando no sólo analiza la obra literaria de Asturias como un ejemplo de toma de conciencia política e ideológica sobre sí mismo y para el colectivo de sus semejantes, sino que alude a la obra de la también ganadora del Nobel Rigoberta Menchú, quien en vez de ser una escritora letrada es una mujer indígena cuyo testimonio –método de todas las ciencias sociales– viene a cumplir el mismo papel que la obra del autor de *Hombres de Maíz*:

Quiero argumentar que tanto Asturias como Menchú se autoconstituyeron como sujetos subalternos mediante la palabra: la palabra literaria-ficcional en un caso y la palabra oral-testimonial en el otro, la cual, como se sabe, tiene mucho de literaria-ficcional (y viceversa).

(...)

Si fuera cierto (...) que *Hombres de Maíz* es una metáfora de la vida individual de su autor, también sería cierto que esta metáfora está construida mediante la representación mimética (artística) de la vida (imaginada) de un pueblo. Contraria y complementariamente a *Me llamo Rigoberta Menchú*, que es—se ha establecido (Beverley, *La voz*)— un símbolo (y una metáfora) de la vida de un pueblo, construida mediante la representación metonímica de la vida individual de su testificante. (...)

Admitamos de nuevo que la ficción no es patrimonio exclusivo de la literatura sino que también lo es de la oralidad. Es más, la fuerza y el efecto de verdad de la oralidad viene también de su estatuto y su cúmulo de recursos ficcionales, independientemente de que relate hechos acaecidos en el plano factual. Y esto no empaña la representatividad popular ni la veracidad del testimonio, aunque sí las relativiza en relación a otros puntos de vista igualmente populares pero ideológicamente distintos. (Ibid.)

www.bdigital.ula.ve

Vemos aquí una autora y un autor inseparables de sus obras, división que las academias de literatura más conservadoras han tratado de hacer por mucho tiempo, precisamente para desvincular las obras de literatura de las motivaciones ideológicas y políticas que les imprimían sus autores y autoras. Aportes teóricos y críticos han argumentado en contra de esta actitud conservadora que se da desde los cánones dominantes de la literatura. Con el libro *Epistemología del armario* (1990)¹⁸ de Eva Kosofsky Sedgwick surgió un método de crítica literaria propio de las teorías *queer*¹⁹, que insiste en vincular a autores y autoras con sus obras, analizando los contenidos expresados en ellas a la luz de lo que han sido sus vidas y sus contextos socio-culturales particulares. Eva Kosofsky se pregunta, a manera de provocación:

18 Kosofsky Sedgwick, Eva. *Epistemología del armario*. Bladé Costa, Teresa, trad. Ediciones de La Tempestad. Barcelona, 1998.

19 Término acuñado por la academia norteamericana para definir la crítica social a la heterosexualidad obligatoria, típica de las sociedades patriarcales. Teoría *queer* se traduce literalmente como “teoría rara” o “torcida”, pues el insulto aquí es reapropiado como forma de reivindicación política.

(¿Cuál fue la estructura, la función y el entorno histórico relativo al amor entre personas del mismo sexo para Homero, Platón o Safo? ¿Y qué hay de Eurípides o Virgilio? Si Marlowe era gay, ¿qué hay de Spenser o Milton? ¿Shakespeare? ¿Byron? ¿Shelley? ¿Montaigne, Leopardi...? ¿Leonardo, Michelangelo? ¿Whitman, Dickinson (¿Dickinson?), Tennyson, Wilde, Woolf, Hopkins pero Brontë? ¿Wittgenstein, pero... Nietzsche? ¿Proust, Musil, Kafka, Cather, pero... Mann? ¿James, pero... Lawrence? ¿Eliot? ¿pero... Joyce?) La propia importancia de esta lista y su elasticidad aparentemente casi infinita sugiere que nadie puede saber de antemano dónde se deben trazar los límites de una investigación específicamente gay o hasta dónde puede hacer falta o ser capaz de conducir una teorización gay de incluso la alta cultura hegemónica de la tradición euroamericana. (pp. 71 - 2)

A propósito de esta fascinante cuestión de la antropología literaria, Wolfgang Iser, en un abordaje más filosófico al respecto en su artículo “Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias” (1990)²⁰ comenta:

Si hoy en día las ficciones literarias no son culpadas de mentir, de todos modos están estigmatizadas como irreales, sin tomar en cuenta el rol vital que juegan en nuestra experiencia diaria. En su libro, *Ways of Worldmaking*, Nelson Goodman muestra que no vivimos en una sola realidad, sino que en muchas, y que cada una de estas realidades es el resultado de un proceso que nunca puede rastrearse a “algo sólido subyacente”. No hay ningún mundo subyacente, pero nosotros, en su reemplazo, creamos nuevos mundos desde lo experienciado, y todos ellos existen al mismo tiempo en un proceso que Goodman describe como “hechos desde la ficción” (“fact from fiction”). Por lo tanto, las ficciones no son el lado irreal de lo real, lo opuesto a la realidad que nuestro “conocimiento tácito” todavía las lleva a ser; si no que, ellas son, más bien, condiciones que permiten la producción de mundos, cuya realidad, en cambio, no ha de ser dudada.

Si bien la antropología y la literatura parecen tener prácticas en constante retroalimentación, a continuación veremos que el método de la autoetnografía, que recientemente ha invadido el discurso de las ciencias sociales, es resultado de esta toma de conciencia de la utilidad, reciprocidad y cercanía que ambas disciplinas tienen una con otra.

20 Iser, Wolfgang. “Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias”. Bernaschina Schürmann, Vicente, trad. *Cyber Humanitatis*, Núm. 31. Universidad de Chile, 2004. (Texto telemático sin numeración de páginas) Disponible en:

http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D14079%2526SCID%253D14081%2526ISID%253D499,00.html

El método de la autoetnografía

Dicho en pocas palabras, la autoetnografía es el método empleado para describir y analizar las experiencias personales, logrando la comprensión de la vida propia en relación a los demás y situándola en contextos culturales e históricos determinados. Si bien la antropología que ha cobrado una conciencia del lenguaje, los recursos estilísticos y su potencial como literatura es heredera de la antropología posmoderna con la crisis de paradigmas de los 80, la autoetnografía es uno de los métodos que nacen como consecuencia natural de este momento de cambios paradigmáticos en el campo de las ciencias sociales. Mercedes Blanco, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del DF mexicano, contribuye al tema con dos importantes artículos: uno nos cuenta en qué consiste el método y se titula “¿Autobiografía o autoetnografía?” (2012)²¹, allí alude a la hibridez de la autoetnografía entre la antropología y la literatura; y otro, “Autoetnografía: una forma narrativa de producción de conocimientos” (2012)²², que recuenta y describe su breve y reciente historia en las ciencias sociales, la cual ubica entre la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI. También Carolyn Ellis, Tony E. Adams y Arthur P. Bochner hicieron un excelente artículo llamado *Autoethnography: An Overview* (2010)²³ ofreciendo una mirada panorámica desde el origen de este método, su desarrollo, sus distintas vertientes y su alcance. Sobre el origen de la autoetnografía dan argumentos similares a los expuestos anteriormente cuando hice referencia a la antropología y la literatura:

La crisis de confianza inspirada por el posmodernismo en la década de los 80, presentó nuevas y abundantes oportunidades de reformar la ciencia social y reconcebir los objetivos y formas de investigar. Académicos [y académicas] se fueron preocupando cada vez más sobre las limitaciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas de las ciencias sociales (Ellis y Bochner, 2000). En particular, [las y] los académicos comenzaron a ejemplificar cómo los “hechos” y las “verdades” que los científicos “encontraban” estaban inextricablemente atadas a los vocabularios y paradigmas que dichos científicos [y científicas] usaban para representarlos (Kuhn, 1996; Rorty, 1982); se reconoció la imposibilidad y el poco deseo de tener narrativas maestras y universales (De Certeau, 1984); se comprendieron nuevas relaciones entre autores, audiencias y textos (Barthes, 1977; Derrida, 1978; Radway, 1984); y hubo una toma de conciencia de que las historias eran fenómenos complejos, constitutivos y llenos de sentido que

21 Blanco, Mercedes. “¿Autobiografía o autoetnografía?”. *Desacatos*, Núm. 38. México. Enero-abril, 2012. (pp. 169 - 178)

22 Blanco, Mercedes. “Autoetnografía: una forma narrativa de producción de conocimientos”. *Revista de Investigación Social*, Núm. 19, Vol. 9. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Mayo-agosto, 2012. (pp. 49 - 74)

23 Ellis, Carolyn; Adams Tony E. y Arthur P. Bochner. “Autoethnography: An Overview”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10, 2010. (Texto telemático sin numeración de páginas) Disponible en: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>

enseñaban moral y ética, mostraban maneras únicas de pensar y sentir, y ayudaban a la gente a comprenderse a sí mismos y a los demás (Adams, 2008; Bochner, 2001, 2002; Fisher, 1984). Más aún, había una creciente necesidad de resistirse a las investigaciones colonialistas y estériles cuyo impulso era penetrar culturas autoritariamente, explotar personas de esas culturas y luego partir de forma imprudente para escribir sobre dicha cultura con fines monetarios o beneficios profesionales, al tiempo que se descuidaban las relaciones y vínculos con las personas de la cultura (Conquergood, 1991; Ellos, 2007; Riedmann, 1993).²⁴

Sobre la función y desarrollo de este método Ellis, Adams y Bochner comentan que:

Muchos académicos [y académicas] se acercaron a la autoetnografía porque buscaban respuestas positivas a la crítica de las ideas canónicas sobre lo que es la investigación y cómo debería realizarse. En particular, querían concentrarse en formas de producir investigaciones llenas de significado, accesibles y evocativas, basadas en experiencias personales, investigaciones que sensibilizaran a lectores [y lectoras] sobre tópicos de políticas de la identidad, sobre experiencias invisibilizadas y envueltas en el silencio, y que crearan empatía con la gente que es diferente... (Íbid.)

De cómo se hace autoetnografía dicen Ellis, Adams y Bochner:

Como método, la autoetnografía combina características de la autobiografía y la etnografía. Un autor [o autora] escribe selectivamente sobre experiencias del pasado cuando escribe una autobiografía. Normalmente éste[a] no vive estas experiencias con el único propósito de que sean parte de un documento a publicar; más bien, estas experiencias son ensambladas usando la retrospectiva (Bruner, 1993; Denzin, 1989; Freeman, 2004). Al escribir el autor [o autora] también consulta textos como fotografías, diarios y grabaciones para ayudarse a recordar (Delany, 2004; Didion, 2005; Goodall, 2006; Herrmann, 2005).

Más a menudo, quienes escriben autobiografías recuentan “epifanías”, recuerdos de momentos que perciben como significativos por el impacto que representaron en la trayectoria de vida de una persona (Bochner y Ellis, 1992; Couser, 1997; Denzin, 1989), tiempos de crisis existencial que forzaron a la persona a prestar atención y analizar la experiencia vivida (Zaner, 2004), y eventos luego de los cuales la vida no parece ser la misma. Si bien las epifanías son fenómenos auto proclamados con los cuales una persona puede considerar una experiencia suficientemente transformativa, mientras que otra pueda no serlo, estas epifanías revelan formas en que una persona puede negociar con “situaciones intensas” y “efectos que perduran –recuerdos, memorias, imágenes, sentimientos– largo tiempo después de que un incidente crucial supuestamente ha concluido” (Bochner, 1984, p. 595).

Cuando los investigadores hacen etnografía estudian las prácticas relacionales de una cultura, valores y creencias comunes, y experiencias compartidas con el propósito de ayudar a los internos (integrantes de la cultura) y a los visitantes (extraños para la cultura) a comprender mejor dicha cultura. Los etnógrafos[as] hacen esto al hacerse *observadores[as] participantes* en la cultura, esto es, tomando notas de campo de los acontecimientos culturales, así como del

24 Traducción propia de todas las citas de este artículo.

papel que juegan tanto ellos como los demás en estos acontecimientos (Geertz, 1973; Goodall, 2001).

(...)

Cuando los investigadores[as] hacen autoetnografía escriben retrospectivamente y selectivamente sobre epifanías que surgen de, o son hechas posibles por, el hecho de ser parte de una cultura y/o poseer una identidad cultural particular. Sin embargo, además de narrar experiencias, los autoetnógrafos[as] a menudo deben analizar estas experiencias como requisito de las convenciones de las ciencias sociales.

En mi caso, y en el caso de este trabajo de investigación, yo pertenezco a la cultura que estudio y a la vez tengo una identidad cultural particular con ciertos rasgos en lo concerniente al sexo biológico, la sexualidad y el género –conceptos clave que definiré hacia el final de esta abordaje metodológico– que las convenciones y normativas de mi contexto familiar y social han considerado como marginales, subalternos, de la minoría, etc. En este mismo artículo que vengo citando también se comenta sobre el resultado de las autoetnografías como algo que contiene lo mejor de la etnografía y la narración literaria, al tener descripciones densas, como las que planteaba Gertz, que muestran conductas humanas dentro de su contexto determinado, pero además haciendo uso de los recursos estilísticos y estéticos y del poder evocativo de la narración literaria. Ellis, Adams y Bochner han identificado métodos que conlindan con, o representan las vertientes de, la autoetnografía. Los resumiré a continuación.

www.bdigital.ula.ve

Las “etnografías propias de indígenas o hechas por personas de pueblos originarios” son autoetnografías en la medida en que quienes las escriben pertenecen a las culturas estudiadas, rompiendo con la vieja costumbre de la antropología de que era un etnógrafo occidental “blanco, masculino, heterosexual, de clase media alta, católico, de cuerpo saludable” quien estudiaba sujetos de culturas “exóticas”. Son constructos elaborados desde adentro de una cultura, son más personales y ofrecen la oportunidad de liberarse de la subyugación epistémica visibilizando las situaciones de subalternidad.

Las “etnografías narrativas” incorporan las experiencias personales de etnógrafos y etnógrafas a sus descripciones de campo, se presta atención a las personas estudiadas a través de sus encuentros con estos etnógrafos(as) que luego han de narrarlos y analizarlos en un proceso variable y dinámico.

Las “entrevistas reflexivas diádicas” se basan en la producción interactiva de significados y en las dinámicas emocionales de la entrevista, hacen énfasis en la historia del entrevistado(a), pero también toman en cuenta las palabras, pensamientos y sentimientos del entrevistador(a), así como el conocimiento de qué motivó la entrevista, los saberes compartidos en el diálogo de dicha entrevista y qué visiones cambiaron entre ambas partes luego de darse dicho diálogo. En el presente trabajo veremos que la entrevista que incluyo, realizada al ex-esposo de una pariente mía, es de este tipo.

Las “etnografías reflexivas” registran cómo un etnógrafo o etnógrafa cambian a consecuencia de sus trabajos de campo. Estas incluyen biografías de un etnógrafo(a), los estudios que éste(a) hace de los años que permaneció inmerso(a) en una cultura extraña y las memorias etnográficas. Son consideradas autoetnografías en la medida en que la experiencia, tras bastidores, de etnógrafos(as) son el centro de atención.

Los “recuentos estratificados” (*layered accounts*) muestran la experiencia de autores y autoras en conjunto con los datos, los análisis abstractos y la literatura relevante para el caso, enfocándose en el procedimiento mismo de la investigación. Es parecida a la teoría anclada puesto que la recolección de datos y su consecuente análisis ocurren de forma simultánea, usando la investigación ya existente como fuente generadora de preguntas y comparaciones y no como una fuente de “verdades”.

Las “entrevistas interactivas” sirven para comprender de forma personal e íntima experiencias sensibles y emotivas, son colaboraciones entre investigadores(as) y participantes que sondean juntos, y en igualdad de pares, todo cuanto acontece en un diálogo (o mejor dicho varios diálogos, pertenecientes a sesiones sucesivas de entrevistas) sobre un determinado tópico. Se hace énfasis en el contexto donde las entrevistas se realizan y sobre las historias que tanto entrevistador(a) como entrevistado(a) aportan al o los diálogos.

Las “autoetnografías comunitarias” recogen las investigaciones de diferentes personas pertenecientes a una comunidad específica, quienes colaboran unos(as) con otros(as) para llegar a un entendimiento de sus manifestaciones socio-culturales particulares.

Las “narrativas co-construidas” muestran los significados de experiencias en que las personas lidian con las ambigüedades, incertidumbres y contradicciones de las relaciones de amistad, familia o pareja. De esta manera se ven las relaciones como situaciones de co-autoría, incompletas y situadas cronológicamente. Este tipo de estudio se estructura en base a actividades conjuntas de investigación donde cada persona que forma parte de la relación da su versión, en simultáneo, de las experiencias que ambas comparten, para luego opinar y reaccionar al intercambiar esta información.

Las “narrativas personales” son investigaciones hechas por autores(as) que se ven a sí mismos(as) como el objeto de estudio, para lo cual escriben narraciones haciendo uso de los recursos estilísticos, estéticos y afectivos para enfocar sus procesos de vida personales desde el discurso académico. Este tipo de estudios son los que han despertado la mayor controversia en las academias más conservadoras de la ciencia social, más aún si no vienen acompañados de un análisis pertinente y suficientes referencias bibliográficas. Las utilidades principales de las “narrativas personales” son comprender aspectos determinados de la vida en su contexto cultural, involucrar a las personas del entorno como co-investigadores y aproximar a lectores y lectoras a la vida del autoetnógrafo(a) para que reflexionen y comprendan su vida. Ellis, Adams y Bochner han reconocido el carácter terapéutico de escribir sobre situaciones propias de vida, en especial cuando son situaciones que permanecen invisibilizadas:

Al hacer esto buscamos mejorar y comprender bien nuestras relaciones (Adams, 2006; Wyatt, 2008), reducir el prejuicio (Ellis, 2002^a, 2009), incrementar la responsabilidad y autonomía personales (Pelias, 2000, 2007), crear conciencia y promover el cambio social (Ellis 2002b; Goodall, 2006), y así la gente obtiene una voz que, antes de escribir, pudieron haber sentido que no tenían (Boylorn, 2006; Jago, 2002)

En su artículo “Manifestaciones estudiantiles en Chile, un relato autoetnográfico de la indignación” (2013)²⁵, Roberto Fernández Droguett usa el método para abordar cuestiones de política y protesta ciudadana, considerándolo como el más acertado a pesar de las críticas desde la academia conservadora ya que:

25 Fernández Droguett, Roberto. “Manifestaciones estudiantiles en Chile, un relato autoetnográfico de la indignación”. *Revista de Antropología Experimental*, Núm. 13. Universidad de Jaén, España, 2013. (pp. 101 - 112)

...las críticas a la autoetnografía, que la consideran como excesivamente personalizada y centrada en la experiencia, son parte del paternalismo y moralismo de ciertas perspectivas en ciencias sociales, desde las cuales se sanciona lo que es una interpretación adecuada de los hechos y lo que se puede y no se puede contar. En oposición a esta postura (...) “en la autoetnografía, informante e investigador en una misma persona reivindican su derecho a hablar hasta las últimas consecuencias” (Esteban, 2003: 21), lo que implica rescatar la dimensión cultural y política de la propia experiencia, conectando lo individual y lo local con lo colectivo y lo global. (p. 111)

Llevando los argumentos anteriores al contexto de la presente investigación sobre género y sexualidad debemos señalar al teórico literario Charli G. Valdez, quien en su artículo “Expresión autoetnográfica: conciencia de oposición” (2008)²⁶ menciona diferentes tipos de sujetos subalternos desde la autoetnografía (afroamericanos, latinos en USA, entre otros) incluyendo un ejemplo de cómo fue usada la autoetnografía para estudiar a las trabajadoras sexuales a la luz de las teorías performativas de Judith Butler y otras teorías de género. Se trata del estudio realizado por Lesa Lockford en (2004), cuya ética como investigadora y su papel como sujeto-objeto dentro de su propia autoetnografía es polemizada como se ve:

Lockford describe su trabajo como “*striptease* erudito con beneficios académicos” (Lockford, 2004: 55), siendo éste el título del capítulo donde escribe sobre su experiencia personal desnudándose –literal e intelectualmente–. Lockford acentúa el potencial performativo, *vis-à-vis* con Butler y reflexiona narrativamente acerca de su baile erótico a través de la lente de trabajo de Kristeva sobre el cuerpo abyecto.

(...)

Su perspectiva como investigadora, primero, y sujeto investigado, después, y su supuesta voz autoetnográfica podrían no ser defendibles del todo en la medida en que, de hecho, ella no es en realidad una bailarina erótica, incluso a pesar de que haya bailado eróticamente debido a un tipo de apuesta o reto *striptease* etnológico. Sea como fuere, bailar eróticamente no hace al bailarín erótico. En efecto, Lockford establece una secuencia de preguntas retóricas y críticas que desafían la manera en que uno piensa sobre las trabajadoras del sexo y las chicas del *striptease*, pero ella sólo baila “una noche”.

(...)

Lesla Lockford argumenta además en el prefacio de su libro: “busco situar a mis lectores en una conexión visceral con las experiencias que describo. El principio que gobierna la autoetnografía es que la evocación lleva a comprensiones más profundas que la investigación tradicional, donde se informa sobre las ideas”.

Su énfasis en el testimonio visceral es aquí ciertamente sincero. También nos lleva de manera precisa a la polémica que rodea a la autoetnografía. Esta parece deberse fundamentalmente a que tiene una metodología interdisciplinar, a caballo entre los campos de la antropología y la literatura. De hecho, su énfasis en lo visceral parece hablar más de la poética que de una

26 Valdez G., Charli. “Expresión autoetnográfica: conciencia de oposición”. *Revista de antropología social*. Universidad Complutense de Madrid. España, 2008. (pp. 73 - 94)

metodología –siendo la poética uno de los campos, según se verá más adelante, en que se aplica la autoetnografía–. (pp. 79 - 80)

En el mismo contexto de la vida nocturna, el antropólogo brasileiro Camilo Albuquerque de Braz pone de manifiesto el gran parecido que puede haber entre la observación participante y la autoetnografía – aunque él mismo no declare usar este reciente método en su trabajo– en su artículo “Machos a la media luz, miradas de una antropología impropia” (2009)²⁷ en el cual estudia las prácticas sexuales de hombres gay en la ciudad de São Paulo, Brasil; ya que para su realización tuvo que desnudarse para ingresar a varios *sex clubs* en los que las relaciones sexuales “a diferencia de la práctica en saunas, se lleva a cabo (...) ‘en público’ enfrente a las personas que estén presentes y no en las cabinas privadas” (p. 453), haciendo un tipo de observación etnográfica en la que él mismo era parte de las dinámicas que tenían lugar allí:

En mi primera visita a RG [un *sex club*] le expresé a uno de los camareros lo extraño de tener que desnudarme para hacer la investigación, él me dijo que era una tontería, pues yo tenía un cuerpo “que merece ser mostrado”. A continuación, se refirió a un cliente que estaba sentado en el bar. Era un hombre canoso y con un ligero “sobrepeso”. El camarero entonces me dijo, riéndose, que “él sí que debería tener vergüenza”. Pero yo no. (pp. 458 - 59)

En Venezuela, y más específicamente en el programa de Maestría en Etnología Mención Etnohistoria de la Universidad de Los Andes de Mérida (ULA), la misma donde desarrollé esta investigación doctoral, Domingo Briceño presentó su tesis titulada *La exclusión dentro de las narrativas de una familia andina. Ensayo etnohistórico y etnopsiquiátrico a propósito de la vida de una familia de Boconó, en el SurEste del Estado Trujillo* (2014). Él fue mi pareja desde el año 2004, mucho antes de que comenzara sus estudios de postgrado en esta área de las ciencias sociales, incluso antes de que se graduara de su licenciatura en Comunicación Social en La Universidad del Zulia (LUZ); duramos juntos hasta 2013, y me refiero a él muchas veces como “mi ex-pareja” en las autoetnografías que aparecen en la “Segunda parte” de este trabajo. Su investigación de Maestría es un fuerte antecedente para mi tesis de doctorado, no sólo porque él habla sobre nuestra relación de pareja en su proyecto de investigación, así como yo también aludo dicha relación en las autoetnografías del mío, sino porque fue asistiendo como oyente a sus cursos de la Maestría en Etnología que me interesé por primera vez en las ciencias sociales.

27 Albuquerque de Braz, Camilo. “Machos a la media luz, miradas de una antropología impropia”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Núm 3, Vol. 4. Madrid, Septiembre-diciembre, 2009. (pp. 443 - 467)

Cuando Domingo Briceño empezó a hacer diarios de campo con su familia, años antes de yo plantearme mi propia investigación, todavía ni él ni yo habíamos dado con el método autoetnográfico como tal. Si no fuera porque ya desde la literatura yo había planteado una mirada crítica a mi propia vida con *Visita guiada* (2007), y que al asistir como oyente a estas clases de la Maestría en Etnología me interesé en explorar el tema de mi trabajo literario con los rigores de la antropología, pudiera pensarse que comencé a hacer la presente tesis meramente por emular a Briceño. Lo cierto es que en el período en que tuve que replantearme mi investigación desde el punto de vista metodológico (2013-2014) fue que di con el método de la autoetnografía, sugerido por mi tutora Carmen Teresa García, y fue entonces que le presenté dicho método a Domingo Briceño, el cual le serviría para actualizar sus riquísimos y copiosos trabajos de campo realizados con su propia familia sobre las relaciones que ha tenido con ella. Hay que decir que ya Briceño hacía autoetnografía sin conocer la existencia y los nuevos postulados de este método.

Para obtener el Diploma de Estudios Avanzados DEA, en el Doctorado en Psicopedagogía en la Universidad del País Vasco, Manuel Antonio Velandia escribe su tesis *De la autobiografía a la autoetnografía, herramienta para el estudio de sí mismo. De marica a sujeto de derechos: espeleología al interior de mí mismo* (2010)²⁸. En ella plantea un estudio sobre cómo actuar de manera educativa para que personas vulnerables, en este caso la comunidad de estudiantes LGBTI, puedan cobrar conciencia de su situación política, dentro de una sociedad homofóbica, para que también tengan conciencia de sus derechos y deberes. En este estudio Velandia Mora dice haberse dado cuenta de que sus antecedentes autobiográficos que tocaban su vida dentro de la institución educativa en Colombia, eran más bien autoetnográficos, método que dice utilizar de la siguiente manera:

...yo no deseo centrarme en el texto autoetnográfico en su función literaria, pero no por ello la escritura deja de cumplir con ciertos parámetros escriturales de orden literario, incluso, debo confesarlo, me sentí muy a gusto conmigo mismo cuando mi hermana Ana Luisa, como parte de su acompañamiento en la triangulación en el proceso de reflexividad, me comentó que le gustaba leer el escrito pues se sentía “leyendo una novela” y que debería pensar en la posibilidad de retomar el documento y trabajarlo ya no como documento en la tesina, sino como literatura. Esa idea reafirma la de Noy quien nos dice que la autoetnografía es “un escrito hecho con el

28 Velandia Mora, Manuel Antonio. *De la autobiografía a la autoetnografía, herramienta para el estudio de sí mismo. De marica a sujeto de derechos: espeleología al interior de mí mismo*. Doctorado en Psicopedagogía. Universidad del País Vasco. España, 2010.

corazón”. A partir de la reflexión sobre Noy el tema de mi investigación cambió su título al de “Autoetnografía que explicita la experiencia-comprensión del proceso de transformación personal y social del autor, en el Movimiento Homosexual Colombiano”, ubicándola en el contexto cultural, político y social de dicho país... (p. 29)

Usando también el novedoso método dentro de contextos educativos la antropóloga Martha Montero Sieburth, en su artículo “La Auto etnografía como una Estrategia para la Transformación de la Homogeneidad a favor de la Diversidad Individual en la Escuela” (2006)²⁹, plantea que:

La autoetnografía sirve para identificar las perspectivas de un autor en relación a las perspectivas de otros, a establecer un proceso de diálogo e identificar situaciones críticas y para confrontar mitos y sesgos creados por una aparente homogeneidad. Bajo este proceso, las perspectivas homogéneas ya identificadas y la comunicación estimulada por la autoetnografía se van transformando hacia la comprensión de la diversidad individual, situando así las dinámicas de interacción... (p. 1)

En el contexto de la medicina, Juan Sebastián Moreno Higuaita, en el trabajo de grado para su carrera como antropólogo titulado “*Se convierte en una batalla. Como tirar la toalla o no tirarla*”, *autoetnografía y experiencias subjetivas de las personas que reciben tratamiento para el cáncer en la Sala de espera de un Centro Oncológico* (2012)³⁰ plantea una autoetnografía de su experiencia con los pacientes en el proceso de entrevistarlos para recoger sus voces e impresiones subjetivas, testimonios que, en la medida en que fueron recogidos, fueron modificando la perspectiva y conocimientos del investigador:

También me permite reconocer cómo influye mi formación, tanto académica como personal, en las elecciones que hago a la hora de presentar este documento, y cómo lo aprendido está organizando la información compartida por diversas personas a través de mis intereses (...) y cómo el resultado final es una producción guiada por lo que he aprendido en varios momentos, incluyendo los cambios de perspectiva que me son posibles sólo durante los momentos en los que se realiza la investigación, en donde varios de los eventos vividos modifican radicalmente mi interpretación del tema de trabajo. (pp. 19 - 20)

29 Montero-Sieburth, Martha. *La Auto etnografía como una Estrategia para la Transformación de la Homogeneidad a favor de la Diversidad Individual en la Escuela*. Congreso Internacional de Educación Intercultural. Formación del profesorado y práctica escolar. UNED. Madrid, 12-14 marzo, 2006.

30 Moreno Higuaita, Juan S. “*Se convierte en una batalla. Como tirar la toalla o no tirarla*”, *autoetnografía y experiencias subjetivas de las personas que reciben tratamiento para el cáncer en la Sala de espera de un Centro Oncológico*. Facultad de Ciencias sociales. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2012.

Otro caso muy interesante de autoetnografía al servicio de la medicina es el artículo “Antropología encarnada, antropología desde una misma”³¹, escrito por Mari Luz Esteban en 2004; se trata de una médica que se acercó a la antropología y al método autoetnográfico para estudiarse a sí misma al presentar una enfermedad poco común, y aún peor vista entre mujeres: el hirsutismo o exceso de vellos en rostro y cuerpo. Mari Luz Esteban dice que repentinamente ganó 15 kilos de sobrepeso, por lo que “A partir de estos dos cambios tan significativos, sobrepeso e hirsutismo, se instauraron en mi vida durante muchos años la vergüenza, la culpa, y la rutina de las dietas”. Esteban añade que sintió “Una vergüenza y una culpa mantenidas en secreto y que, por tanto, no tenían el alivio de la confesión”. Su trabajo hace parte de lo que se ha llamado “antropología del cuerpo” y es además autora de un libro que lleva ese mismo título. En el artículo recién mencionado ella expresa:

En mi experiencia y en mi identidad corporales se conjugan tres elementos que yo percibo como claves: (a) la influencia directa de la cultura occidental contemporánea sobre el cuerpo; (b) el haber padecido unos síntomas y problemas concretos; y (c) las intersecciones que se dan en mi propia identidad personal, social y profesional, la multiplicidad de roles que he encarnado y encarno: mujer, feminista, médica “de mujeres”, y antropóloga, que mantienen una cierta tensión entre ellos, y también una especificidad y convergencia en el campo del cuerpo.

(...)

Este hacer consciente y explícita la interconexión entre la experiencia corporal propia y la investigación a la que voy a referirme a continuación, lo resumo en el término “antropología encarnada”, mediante el que pretendo reivindicar un ejercicio antropológico que tenga en cuenta la doble dimensión: (a) la de lo “auto” (auto-observación, auto-análisis) (Hernández, 1999), la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as, sobre todo cuando “se ha pasado por las mismas cosas” (b) articulado con el análisis desde el concepto de *embodiment*, de corporización, conflictual, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, un concepto que integra muy bien la tensión entre el cuerpo individual, social y político. (pp. 2 - 4)

En otro orden de ideas, vemos que la autoetnografía se ha puesto incluso al servicio de otras áreas no humanísticas. Jordi Colobrans, del Departamento de Sociología y Análisis de las Organizaciones de la Universidad de Barcelona, en su ponencia “Autoetnografías aplicadas a proyectos de innovación. Usos de las autoetnografías analíticas en la exploración de plataformas informáticas, nuevos programas de formación e investigación de mercados” (2013)³², presentada ante el XI Congreso Español de

31 Esteban, Mari Luz. “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”. Papeles del CEIC, Núm 12. Junio-2004. Disponible en: http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0416/12_04.pdf

32 Colobrans, Jordi. “Autoetnografías aplicadas a proyectos de innovación. Usos de las autoetnografías analíticas en la exploración de plataformas informáticas, nuevos programas de formación e investigación de mercados”. XI Congreso Español de Sociología de la FES del Grupo de Trabajo de Metodología Universidad Complutense de Madrid. España, Julio, 10-12, 2013.

Sociología de la FES del Grupo de Trabajo de Metodología de la Universidad Complutense de Madrid, señala otras utilidades, relacionadas al comercio y el mercado, de la autoetnografía:

Dentro del género de las autoetnografías cabe distinguir las evocativas de las analíticas. En ambas el investigador es a la vez sujeto y objeto de estudio. Las primeras se han desarrollado preferentemente en entornos académicos, mientras que las segundas han proliferado en entornos de investigación etnográfica aplicada (*Applied Ethnography*), rápida (*Quick Ethnographies*), y estudios cualitativos de mercado (*Qualitative Market Research*). En las autoetnografías analíticas aplicadas el investigador adopta el doble rol de usuario-investigador. (pp. 1-2)

En cuanto al código ético del método autoetnográfico Ellis, Adams y Bochner han comentado sobre el hecho de que los investigadores e investigadoras no son sujetos aislados, sino que al contrario viven dentro una sociedad concreta. El hecho de hacer autoetnografía implica que las personas involucradas en el estudio son personas directamente vinculadas a las y los autoetnógrafos (compañeros(as) de trabajo, vecinos(as), familiares, amigas y amigos), todas por ende fácilmente ubicables e identificables por su relación con quien les investiga. Aún cuando la autoetnografía proteja sus nombres es difícil – para cumplir con el propósito de transmitir información relevante, contextualizada y específica – encubrir otros datos sobre las personas involucradas como la etnicidad, la clase social, el género, la ciudad o comunidad donde viven dentro de la narración autoetnográfica. Además, quienes utilizan este método investigativo deben tener en cuenta que, a pesar de lo que dicen sobre las personas involucradas con ellos(as), deberán seguir viéndolas y conviviendo en las mismas ciudades o comunidades en la mayoría de los casos. Por estas razones, lo más ético que debe hacerse cuando se elaboran este tipo de estudios es dar parte a las personas involucradas, de manera que ellas puedan estar al tanto y opinar sobre lo que se dice de ellas.

En mi caso, es por eso que he iniciado esta metodología participando que me reservaré los nombres y descripciones demasiado profundas de las personas que aparecen en mis autoetnografías y que, como se verá, no sólo daré una mirada negativa sobre esas personas, tratando de dimensionarlas aquí como seres humanos con un infinito potencial, y asumiendo la responsabilidad que yo mismo he tenido dentro de las dinámicas conflictivas. Si bien mi madre, padre y padrastro son quienes aparecen principalmente en los fragmentos extraídos de mi novela *Visita guiada* (2007), los cuales interactúan en las anécdotas verídicas contenidas en dicha novela, ellos ya la leyeron y la conocen; y en el capítulo contentivo de los análisis etnológicos se verán incluso algunas de sus respuestas e impresiones sobre la

novela. En lo que respecta a las autoetnografías realizadas entre 2012 y 2015, éstas involucran principalmente a mis tíos(as), a quienes ya les he comunicado que he estado realizando este estudio; sin embargo, a ellos(as) no les agrada la idea de que esté haciendo una tesis sobre “masculinidades y homosexualidad” dentro de nuestra familia: los mismos prejuicios que se verán y analizarán en este trabajo hace que ellos(as) se escandalicen con el tema. Es por esta razón que sus nombres y ocupaciones exactas permanecerán ocultos.

Ellis, Adams y Bochner hablan también en esta completa visión general sobre el método autoetnográfico de su confiabilidad, generalización y validez, las cuales representan la mayor distancia con respecto de la postura positivista de la ciencia y su paradigma de “verdad científica”. Primero que nada, sabemos que la autoetnografía se basa, en gran medida, en los recuerdos y que la memoria es imperfecta: si es imposible para el lenguaje relatar los acontecimientos, con una objetividad perfecta, en la forma en que ocurren en el instante vivido –en las tres dimensiones de un espacio tiempo determinado– también es imposible para la memoria recordar con exactitud objetiva los eventos del pasado. Sabemos además que un recuerdo puede ser contado de distintas maneras cada vez que se narra. Lo importante es transmitir cómo fueron vividas y sentidas determinadas circunstancias por lo que los conceptos de confiabilidad, generalización y validez deben replantearse, en cada caso particular, cuando se trata de autoetnografía. Los parámetros determinantes aquí son más la credibilidad y el poder de convencimiento. En todo caso, comentan Ellis, Adams y Bochner que para los autoetnógrafos(as) “la validez significa que el trabajo busca la verosimilitud; evoca en lectores(as) un sentimiento de que la experiencia descrita es parecida a la vida, creíble y posible, un sentimiento de que lo que se representa podría ser cierto”; sobre la generalización comentan que en la autoetnografía ésta “no surge de, ni se aplica a grandes muestras aleatorias de personas estudiadas”. Al contrario:

En la autoetnografía el enfoque de la generalización se mueve desde las personas estudiadas hacia los lectores[as], y siempre está puesta a prueba por los lectores[as] según determinen si una historia les habla sobre su experiencia o sobre las vidas de otros que conocen; está determinada por si el autoetnógrafo[a] (específico) es capaz de iluminar procesos culturales (generales) poco familiares (Ellis y Bochner, 2000; Ellis y Ellingson, 2000).

Y sobre la validez comentan que “Los lectores[as] validan al comparar sus vidas con las nuestras, al pensar sobre cómo sus vidas son similares y diferentes y el porqué, y sintiendo que las historias les han

informado sobre gente o vidas con las cuales no estaban familiarizados[as]”. Charli Valdéz, en su artículo ya citado coincide en parte con Ellis, Adams y Bochner, cuando dice que la autoetnografía no es simplemente estudiarse a uno mismo, sino que la calidad de una autoetnografía depende en gran medida de su capacidad de mostrar la oposición de la persona con respecto de la cultura dominante.

En cuanto a las críticas y respuestas que han recibido los estudios autoetnográficos tenemos algunos argumentos repetitivos, producto de la falta de comprensión –por parte de exponentes tanto de la etnografía como de la autobiografía, ambas hibridadas en la autoetnografía– que se dan sobre este método. Comentan al respecto Ellis, Adams y Bochner:

La crítica quiere aplicar a la autoetnografía los mismos criterios que normalmente se aplican a las etnografías tradicionales o a los estándares de escribir autobiografía. Por lo tanto, la autoetnografía es criticada ya sea por ser demasiado artística y no científica, o por ser demasiado científica no suficientemente artística.

Como parte de la etnografía, la autoetnografía es desestimada por los estándares científicos por ser insuficientemente rigurosa, teórica y analítica, y demasiado estética, emocional y terapéutica (Ellis, 2009; Hooks, 1994; Keller, 1995). Las autoetnografías son criticadas por hacer poco trabajo de campo, por observar a muy pocos[as] integrantes de la cultura, por no pasar suficiente tiempo con otros (diferentes) (Buzard, 2003; Fine, 2003; Delamont, 2009). Además, al usar la experiencia personal, se piensa que los autoetnógrafos[as] no sólo usan datos supuestamente viciados (Anderson, 2006; Atkinson, 1997; Gans, 1999), sino que nada más se miran el ombligo (Madison, 2006), y son narcisos[as] auto-absorbidos[as] que no completan las demandas académicas de hacer hipótesis, analizar y teorizar.

Estas miradas críticas posicionan erróneamente el arte y la ciencia como si estuvieran reñidos entre sí, una condición que los autoetnógrafos[as] buscan corregir. La autoetnografía, como método, intenta romper con el binarismo entre el arte y la ciencia. Los autoetnógrafos[as] creen que la investigación puede ser rigurosa, teórica y analítica, al mismo tiempo que puede ser emocional y terapéutica, e incluir fenómenos personales y sociales. Los autoetnógrafos[as] también valoran la necesidad de escribir y representar investigaciones de forma evocativa y estética. (...) Las preguntas más importantes para los autoetnógrafos[as] son: quiénes leen nuestro trabajo, cómo les afecta y cómo puede mantener activa una conversación.

Además, en un mundo de diferencias (metodológicas), los autoetnógrafos[as] encuentran fútil el debate de si la autoetnografía es o no un proceso o producto de investigación válido (Bochner, 2000; Ellis, 2009)

Sobre las críticas que ha recibido el método autoetnográfico Charli G. Valdez menciona en el artículo del 2008 arriba citado:

La autoetnografía se ha preocupado principalmente de la ventaja que se obtiene al escribir desde dentro del entorno que está siendo estudiado y en la medida en que, al introducir ciertas metodologías de análisis propias de la etnografía –la observación, entre otras–, frustra otros métodos como, por ejemplo, grabar múltiples entrevistas. En una ciencia social, que puede sentirse asediada por la crítica de las “ciencias duras”, no es sorprendente encontrar que ese trabajo –que se abre a sí mismo a la crítica sobre su método científico y analítico– deba ser atacado.

Por consiguiente, la autoetnografía ¿es poesía o metodología? Los ejemplos más convincentes funden esta pregunta; en otras palabras y en el mejor de los casos, es una poesía de la metodología o una poesía “de oposición”. (p. 87)

Entre las tendencias que se han dado en el método autoetnográfico, presentadas aquí por Ellis, Adams y Bochner (2000), yo veo mis registros como similares a las “etnografías propias de indígenas”, por ser parte del grupo que estudio, por observar y describir “desde adentro”; y al mismo tiempo se trata de una “narrativa personal” que expresa y visibiliza una historia de discriminación que permanecía oculta a causa de tener rasgos de una identidad sexual y de género que mi contexto social de clase media caraqueña considera como “subalterna” o “marginal”; comprendiendo, además, que son muchos los discursos de exclusión que pueden sumarse a la identidad de una persona con respecto del modelo válido de identidad de la cultura dominante (color de la piel, clase social, grupo cultural de pertenencia en especial cuando se es indígena, grupo etario no hegemónico, sexo biológico femenino, región o país de origen, tendencia religiosa, variante sexual y de género, entre otros). Creo que con esta mezcla de ambas –“etnografías propias de indígenas” y “narrativa personal”– teniendo en cuenta que mi identidad se ha construido socialmente, en parte, por el hecho de ser representante de la diversidad sexual, puede denominarse mi tendencia autoetnográfica, si no se la ha llamado así antes, como “autoetnografía lgbti”, que podría describirse como “narrativas personales” de subalternos[as] dentro de sociedades homo-lesbo-bi-transfóbicas.

Antecedentes y estado epistémico de la cuestión

Es de vital importancia para el abordaje metodológico de esta tesis doctoral, la cual versa sobre masculinidades, diversidad y homofobia, definir algunos conceptos clave que en sí mismos proporcionan los elementos básicos para el tejido teórico-metodológico y el punto de fuga epistemológico de la mirada y análisis que se dará hacia el final a la información recopilada en forma de relatos literarios autobiográficos, trabajos autoetnográficos, documentos epistolares y la entrevista reflexiva diádica. Estos conceptos básicos son “sexo”, “género”, “sexualidad”, “patriarcado”, “androcentrismo”, “homosexualidad”, “heterosexualidad”, y “teoría *queer*”. Consultaré bibliografías de algunas(os) de sus principales exponentes y otras importantes investigaciones para irlos aclarando. Además se incluirán aquí importantes nociones sobre la “clase media” que sociólogos(as) y antropólogos(as) latinoamericanos(as) han perfilado y debatido recientemente para profundizar en el conocimiento de algunos sus rasgos característicos en nuestra región; y, por último, intentaré un recorrido por la historia de los movimientos sociales en pro de los derechos LGBTI con el propósito de lograr un panorama completo de los antecedentes de este estudio y del estado de la cuestión en la cual está inmerso.

www.bdigital.ula.ve

Sexo

El término sexo, sobre el cual hablaré principalmente en el contexto de los seres humanos, hace referencia a un conjunto de rasgos biológicos diferenciales, apreciables en el cuerpo de las personas, definición que intento escribir aquí de la manera más justa y potable (exenta de binarismos esencialistas y biologicistas y acorde con el punto de vista de las teorías críticas del género y la sexualidad). Aunque una mayoría de definiciones dividen el sexo en las dos categorías “hombre” y “mujer”, ni siquiera la definición médico-biológica del término podría afirmar la exclusividad de este binarismo ya que es un hecho científico conocido que un bajo porcentaje –menos del 5%– de los nacimientos de seres humanos presentan órganos sexuales mixtos, con características de los sistemas reproductivos del hombre y la mujer. Sin embargo, cuando buscamos en el diccionario de la Real Academia Española la definición de la palabra “sexo” conseguimos: “Condición orgánica, masculina o

femenina, de los animales y las plantas”, “Conjunto de seres pertenecientes a un mismo sexo”, “Órganos sexuales”, “Placer venéreo”, “bello ~. 1. m. Sexo débil. ~ débil. 1. m. Conjunto de las mujeres.”, “~ feo, o ~ fuerte. 1. m. Conjunto de los hombres”³³. Desde el comienzo de esta definición vemos que se usan categorías de género –las cuales se definirán como constructos culturales en el próximo apartado– para definir un hecho biológico desde una perspectiva patriarcal: “masculino” y “femenino” en sí mismos son términos que reflejan una fuerte carga simbólica que se traduce en una serie de inequidades al servicio de la cultura patriarcal; y vemos luego que esta definición continúa planteando los estereotipos hartamente criticados desde el feminismo “sexo débil = conjunto de las mujeres” y “feo o fuerte = conjunto de los hombres”.

Si buscamos la definición del término “sexo” dado desde la sexología, tal como aparece en el *Manual Diagnóstico de las Enfermedades en Sexología* (2008)³⁴, de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Sexología y Educación Sexual (FLASSES), encontramos:

Sexo: se define como la condición orgánica la cual distingue al varón de la hembra, donde condición alude a índole, naturaleza o propiedad de las cosas mientras que orgánica/o se refiere a cuerpo dispuesto o apto para vivir.
Por tanto, la palabra SEXO conceptualiza la existencia de una estructura anatómica, la cual permite distinguir al “varón” de la “hembra” (p. 7)

Aquí vemos una vez más la concepción binarista, esta vez desde el discurso de los “expertos(as)” quienes ven al sexo como lo que diferencia al “varón” de la “hembra”; y, si revisamos más adelante, veremos que el “hermafroditismo” es visto de forma patológica, como una “alteración”. Esta visión desde la sexología es consecuente con los procedimientos médicos en lo tocante a esta minoría de la población hoy día denominada más correctamente “intersexual”. Aunque se sabe que las personas con estas características biológicas no mueren de esta causa, hay una situación oscura que se sabe que ocurre en las salas de parto: cuando los doctores se encuentran con este tipo de genitalia mixta se atribuyen la decisión de cortar o dejar partes de los órganos sexuales, asignando el sexo biológico diferenciado a criaturas que aún no son conscientes, ni mucho menos tienen formadas sus

33 Sacado de la página oficial de la Real Academia Española: www.rae.es el 24 de mayo de 2015.

34 Federación Latinoamericana de Sociedades de Sexología y Educación Sexual (FLASSES). *Manual Diagnóstico de las Enfermedades en Sexología*, 2da ed. Septiembre, 2008.

Disponible en: www.worldcongressmedicalsexology.com/.../manualdiagnostico.doc

sensibilidades y preferencias en lo tocante al rol de género con el cual se podrían sentir más cómodos(as). En esta definición dada desde la sexología vemos una asimetría en el lenguaje: al par “varón” debería corresponder su homólogo “mujer”, dentro de una categoría humana; mientras que el par “hembra” debería corresponder a su homólogo “macho” dentro de una categoría animal. Esta asimetría ubica a la mujer en una situación de inferioridad con respecto del varón. Aquí la sexología cae dentro de lo que son los “conceptos asimétricos”, típicos del lenguaje sexista, según lo analizado en el libro *Non Sexist Research Methods* (1991)³⁵, de la socióloga canadiense Margrit Eichler, quien dice que son “Otra forma de estándares dobles³⁶ al nivel de la formación de conceptos, que consiste en acuñar y usar conceptos asimétricos y unilaterales” (traducción propia) (p. 90). La canadiense también explica que para reconocer los conceptos asimétricos: “...es necesario determinar si un concepto específicamente sexual describe una situación, rasgo o conducta que teóricamente está presente en ambos sexos, pero sólo está vinculado a uno de ellos” (p. 142).

Género

El término o concepto de género se ha construido socialmente como una categoría binaria en sí misma, visto y comprendido como el par “género masculino” y “género femenino”; estos, según las sociedades conservadoras y patriarcales, deben calzar o corresponder a la perfección (por “dictamen divino” “obedeciendo a las leyes de la naturaleza”, etc.) con el sexo biológico de las personas. A la fecha, luego

35 Eichler, Margrit. *Non Sexist Research Methods*. Routledge, Chapman and Hall, Inc. New York, 1991.

36 En el mismo libro de Eichler (1991) los estándares dobles se definen así: “Un estándar doble se usa cuando conductas o situaciones idénticas son evaluadas, tratadas o medidas por criterios distintos. Los dobles estándares pueden hallarse en el lenguaje, en conceptos, métodos, interpretación de datos y conclusiones de políticas. El uso de dobles estándares es a menudo difícil de reconocer, ya que no necesariamente se presentan dentro de planteamientos abiertamente sexuales, sino más bien de forma indirecta. (p. 86)

de muchos debates y avances desde el campo del feminismo³⁷ y los estudios de género, la Organización Mundial de la Salud define el género como sigue³⁸:

El género se refiere las características, socialmente construidas, de hombres y mujeres; tales como normas, roles y relaciones de y entre grupos de hombres y mujeres. Éste varía en cada sociedad y puede cambiar. Mientras que la mayoría de las personas nacen masculinas o femeninas, a éstas se les enseñan normas y conductas apropiadas; incluyendo cómo deberían interactuar con otros(as) del mismo sexo o del sexo opuesto en los hogares, comunidades y sitios de trabajo. Cuando los individuos(as) o grupos no “encajan” con las normas de género establecidas, a menudo enfrentan estigmas, prácticas discriminatorias o exclusión social; todo esto afecta la salud de forma adversa. Es importante ser sensible a las diferentes identidades que no necesariamente encajan con las categorías binarias de sexo masculino o femenino.

Las normas, roles y relaciones de género influyen la susceptibilidad de la gente en diferentes condiciones de salud o enfermedades y afecta su bienestar y su disfrute de una buena salud mental y física. Estas circunstancias también pesan sobre el acceso que tiene la gente a, y el uso que hace de, los servicios de salud y en los resultados de salud que experimentan a través de sus vidas. (Traducción propia)

La antropóloga argentina Marta Lamas, radicada desde hace años en México, plantea algunas críticas a la categoría de género tanto en el ámbito de la lengua española, como en el ámbito de los estudios de género y el feminismo en su artículo “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género” (1999)³⁹. A saber:

En español la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical⁴⁰, pero únicamente las

37 Con las obras de antropólogas como Ruth Benedict que estudió el relativismo cultural de las normas morales de cada sociedad (en especial entre los nativos de Norte América), y su alumna Margaret Mead que estudió la variabilidad de roles sexuales masculinos y femeninos en sociedades del Océano Pacífico (Samoa) con respecto de lo convencional en las sociedades occidentales; también con el influyente libro *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir donde la filósofa plantea la célebre frase “no se nace mujer, se llega a serlo”, de lo que se deriva, por extensión, “no se nace hombre, se llega a serlo”, se abrió el debate para que filósofas, sociólogas, antropólogas y pensadoras feministas como Cherry Ortnier, Gayle Rubin, Catherine McKinnon, Marta Lamas, Alda Facio, Henriette Moore, Marcela Lagarde, Judith Butler, entre otras, desarrollaran los planteamientos principales del feminismo y la teoría de género.

38 Sacado de la página oficial de la Organización Mundial de la Salud (WHO). (Texto sin numeración de páginas) Disponible en: <http://www.who.int/gender-equity-rights/understanding/gender-definition/en/>

39 Lamas, Marta. “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”. *Papeles de Población*, Núm. 21, Vol. 5. Julio-septiembre, 1999. (pp. 147 - 178)

40 La autora hace referencia en este fragmento a un debate que ha traído mucha confusión fuera del contexto de los estudios de sexualidad y de género. Por un lado, la palabra género se puede interpretar como el género de adjetivos calificativos, artículos definidos e indefinidos, etc., en lugar comprenderse como el conjunto de características, conductas y rasgos que constituyen el rol social atribuido a hombres y mujeres; por otro lado, al incluir al género femenino en los discursos públicos para evitar la exclusión social desde el lenguaje, se ha malinterpretado y usado erróneamente la feminización de

personas que ya están en antecedentes del debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural.

Cada vez se habla más de la perspectiva de género; sin embargo, al analizar dicha perspectiva se constata que género se usa básicamente como sinónimo de sexo: la variable de género, el factor género, son nada menos que las mujeres. Aunque esta sustitución de mujeres por género se da en todas partes, entre las personas hispanoparlantes tiene una justificación de peso: en español se habla de las mujeres como “el género femenino”, por lo que es fácil deducir que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino. (p. 148)

Lamas refiere aquí el error común en que se ha caído de interpretar que género equivale a mujeres, cuando hoy se sabe que a hombres y mujeres se les imponen roles dominantes de género, en detrimento de su libre determinación como individuos e individuos que construyen una identidad. Si bien hay que reconocer que fue a través de la denominación “estudios de género” que las feministas lograron el acceso a la academia universitaria, fundando departamentos, cátedras y espacios para la realización de dichos estudios, una crítica más incisiva a la categoría de género es la que la reconoce como devenida del mismo sistema opresor de la sociedad patriarcal y expresión de sexismo; entendiendo que el género nos determina y nos constriñe; por esta crítica se reconoce a Judith Butler. En su libro *Cuerpos que importan* (2002)⁴¹ dice Butler:

www.bdigital.ula.ve

...el argumento de que la categoría de “sexo” es el instrumento o el efecto del “sexismo” o su momento interpelante, de que el “género” sólo existe al servicio del heterosexismo, *no* implica que nunca debamos hacer uso de tales términos, como si esos términos sólo y siempre pudieran reconsolidar los regímenes opresores de poder que los engendran. Por el contrario, precisamente porque tales términos han sido engendrados y limitados dentro de estos regímenes, deben repetirse en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios. Uno no debe mantenerse a una distancia instrumental de los términos mediante los cuales se siente violado. Al dejarse ocupar por tales términos y ocuparlos, uno corre el riesgo de caer en la complicidad, la repetición, de recaer en el daño, pero ésta es también la oportunidad de elaborar el poder movilizador del ultraje, de una interpelación que uno nunca eligió. (p. 182)

En concordancia con esta crítica de Judith Butler a lo limitantes que resultan las categorías de género, Gayle Rubin, en su artículo “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1986)⁴², plantea la opresión social dada por lo que ella llamó el “sistema sexo/género”. Arguye Rubin

sustantivos neutros, que no requieren este trato, o la feminización equivocada de sustantivos que describen objetos inanimados (libros y libras, liceos y liceas, puertos y puertas, etc.)

41 Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites y materiales discursivos del “sexo”*. Paidós. Buenos Aires, 2002.

42 Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. *Nueva Antropología*, Núm. 30, Vol.

que “Como definición preliminar, un ‘sistema de sexo/género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.” (p. 97). De esta manera los hombres legitiman su expropiación del fruto del trabajo de las mujeres.

Si bien queda claro que la categoría de género puede oprimir al “género femenino” y privilegiar al “género masculino” cuando se poseen los atributos de la masculinidad hegemónica, debemos señalar aquí que el “género” viene a ser sólo uno de los muchos rasgos con los que se construye una identidad; son varios los discursos con los que una identidad puede caer en la exclusión social o gozar de privilegios dentro de la sociedad occidental y su modelo cultural dominante. Podríamos pensar en personas en extremos opuestos de una escala jerárquica: una mujer pobre, negra, iletrada, desempleada, haitiana, madre adolescente, soltera de una parte; y de otra un hombre blanco, adinerado, padre casado, profesional de la medicina, canadiense, con apellido de alcurnia, con 43 años de edad, etc. El género se articula, para bien o para mal, con otras categorías como clase social, etnicidad, nacionalidad, edad, nivel educativo, ocupación, religión, entre otras.

www.bdigital.ula.ve

Sexualidad

El otro concepto importante para este estudio es el de “sexualidad”. Aunque la Real Academia Española es vista como una de las máximas autoridades lingüísticas en lengua española, y la mayoría de las personas buscan el significado de las palabras en la versión en línea de su famoso Diccionario, vemos que muy poco aportan las dos definiciones de sexualidad que aparecen allí⁴³: “Conjunto de condiciones anatómicas y fisiológicas que caracterizan a cada sexo” la cual no es más que una simple extensión de la definición que esta misma fuente da de “sexo”; y “Apetito sexual, propensión al placer carnal” como si éste apetito fuera unívoco, único, universal; simplemente no hace referencia a que es algo diverso, cambiante, lo cual reafirma el sesgo epistémico y sexista de la RAE.

La Federación Española de Sociedades de Sexología hablan de “sexualidad humana” como sigue:

VIII. Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México, noviembre, 1986. (pp. 95 - 145)

43 Extraído de la página oficial de la Real Academia Española, de su *Diccionario en línea*, www.rae.es visitado el 24/05/2015.

Todos los seres humanos nacen sexuados. Esa diferenciación genética condiciona nuestra existencia y provoca la búsqueda de pareja emocional y sexual.

El sexo es el instinto que nos lleva a la búsqueda de una pareja. La sexualidad viene definida por la expresión del sexo: la forma y la manera en la que expresamos el hecho de ser sexuados. Esto nos permite diferenciar entre la sexualidad femenina y masculina. Por otra parte, la afinidad por el encuentro entre las parejas nos permite distinguir entre conductas homo, bi y heterosexuales en cuanto a la misma.

La sexualidad tiene tres funciones: la comunicación, el placer y la procreación.

La primera es la dimensión relacional, de interacción y expresión de emociones, sentimientos y afectos. Existen varias formas de comunicación, tanto la verbal como la gestual y la de contacto dérmico, esencial en las relaciones sexuales.

La segunda es la más cercana a la esencia del individuo, pero ha sido la más oscurecida culturalmente. Es la más creativa y lúdica y la que permite al ser humano expresarse como individuo o con su pareja de forma libre y creativa.

La tercera ha sido la más usada para justificar la conducta sexual o para asustar a las personas de las nefastas consecuencias de la actividad sexual. Esta dimensión obliga a tomar decisiones de responsabilidad a la hora de elegir tener o no tener descendencia.

La interacción sexual es un hecho biológico, psicológico y social. No es posible valorar las relaciones de pareja sin apreciar la dimensión afectiva y sexual.⁴⁴

www.bdigital.ula.ve

Vemos cómo allí hay un reconocimiento de la “diversidad sexual” en diferentes formas de sentir y amar, que no plantea como “biológico” o “natural” el hecho de tener relaciones sexuales heterosexuales (heterosexualidad obligatoria); lo que muestra un conocimiento actualizado, consecuente con la extracción, en 1973, de la homosexualidad del Manual de Patologías Mentales DSM-1. Sin embargo el antropólogo mexicano Daniel Cazés profundiza más en la definición de “sexualidad”, comprendiendo su poder como concepto para determinar la vida, la visión de mundo y el mundo en sí mismo. Así está planteado en el capítulo “La perspectiva democrática de género” del libro *La perspectiva de género* (1998)⁴⁵, el cual escribió asesorado por la antropóloga mexicana Marcela Lagarde. Allí Cazés explica:

44 Extraído de la página oficial de la Federación Española de Sociedades de Sexología (FESS). (Texto sin numeración de páginas) Disponible en: <http://fess.org.es/salud-sexual>

45 Cazés, Daniel. “El sexo y el género”. *La perspectiva democrática de género*. Consejo Nacional de Población y Programa Nacional de la Mujer, México, 1998. (Texto sin numeración de páginas)
Disponible en: http://www.europrofem.org/contri/2_05_es/cazes/03_cazes.htm

La sexualidad es el referente de la organización genérica de la sociedad y constituye el punto de partida de los caminos trazados con antelación para la construcción de cada vida. Estos caminos de la vida están tan definidos, que su percepción permite que el sentido común los atribuya a un supuesto destino.

Pero el destino no existe. La sexualidad, materia del género, es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidas por la diferencia sexual y la significación que a ella se da. Constituye a las personas y las adscribe a grupos bio-psico-socio-culturales genéricos y a condiciones de vida predeterminadas que a su vez delimitan sus posibilidades y sus potencialidades vitales.

La sexualidad, condensada en el género, define a:

- los grupos genéricos
- los sujetos particulares: las mujeres y los hombres
- las relaciones sociales reguladas en torno al sexo por edades (es decir, las relaciones de género que son también relaciones de propiedad de bienes, de recursos, de riqueza)
- las instituciones privadas y públicas, económicas y sociales, jurídicas y políticas
- la cultura
- los símbolos y las representaciones
- el imaginario y las fantasías
- las concepciones del mundo y de la vida y de cada acontecer
- las maneras de pensar y los pensamientos
- la afectividad y los afectos
- los lenguajes corporales, verbales y escritos, con sus correspondientes substratos y derivaciones (la gestualidad, la palabra y la voz, la escritura, el arte y todas las creaciones efímeras de la vida cotidiana, así como las creaciones materiales más perdurables)
- los valores circunscritos en una ética
- las dimensiones variadas del sentido de la vida
- las identidades personales y grupales
- las mentalidades individuales y colectivas

En otras palabras, la sexualidad condensada en el género define la vida, de principio a fin, de cada persona. (...)

El orden fundado sobre la sexualidad es desde luego un orden de poder. En su conjunto, es un complejo mosaico de generación y reparto de poderes que se concretan en maneras de vivir y en oportunidades y restricciones diferenciales, inequitativas y desiguales.

Este debate sobre cómo la sexualidad determina tantas cosas, cómo lo determina todo, en especial haciendo referencia a las inequidades, nos lleva a definir aquí los conceptos de “homosexualidad” y “heterosexualidad” conceptos con los cuales estamos familiarizados y cuyo significado no nos es extraño: el primero definiría la atracción sexual hacia personas del mismo sexo biológico, y el segundo la atracción sexual hacia personas del sexo biológico opuesto. La etimología del término Michel

Foucault nos la aporta en el primer volumen de su libro *La historia de la sexualidad*⁴⁶, aclarando que el término aparece por primera vez en la obra de 1870 llamada *Archiv für Neurologie*:

No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Westphal sobre las “sensaciones sexuales contrarias” (1870) puede valer como fecha de nacimiento— no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie. (p. 31)

Es conocido el hecho de que el término “heterosexual” es de posterior acuño, y se define por mera oposición a lo que define el término inventado en 1870 en el intento de la ciencia por etiquetar las expresiones disidentes de la moral judeo-cristiana como “enfermedad”. Con la crítica que vengo haciendo sobre conceptos como “sexo”, “género”, “sexualidad”, es correcto anticipar aquí que el ser humano es algo muy complejo en lo concerniente a su identidad, si bien “homo” o “hetero” sexualidad apenas pueden comenzar a describir los rasgos de una “identidad sexual”, una persona es una verdadera suma de discursos dinámicos y cambiantes que se escapan de toda reducción o estado dado o permanente en el tiempo. Judith Butler aborda esta situación irreductible y mutable de la identidad humana en su libro antes mencionado del año 2002:

La estructura temporal de tal sujeto es entrecruzada, en el sentido de que, en lugar de un “sujeto” sustancial o autodeterminante, esta articulación de demandas discursivas es una especie de “encrucijada”, para emplear el término de Gloria Anzaldúa, una encrucijada de fuerzas discursivas culturales y políticas que, según ella misma afirma, no puede entenderse mediante la noción “sujeto”. No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el “nosotros” no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción. (p. 183)

Patriarcado

Con respecto al término “patriarcado” existen muchas definiciones, según las distintas perspectivas teóricas, que son muy diferentes y críticas de la original —proveniente de la cultura hebrea con sus

46 Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, 2da ed. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 2008.

familias donde el padre (patriarca) era la máxima autoridad sobre las y los esclavos, hijos, hijas y esposa⁴⁷ – que se instauró naturalizando y esencializando la dominación masculina. En el *Diccionario de estudios de género y feminismos* (2007)⁴⁸ Marta Amanda Fontenla hace una definición exhaustiva de este término, la cual incluyo textualmente, disculpándome por la longitud de la cita y considerándola bien pertinente:

En su sentido literal significa gobierno de los padres. Históricamente el término ha sido utilizado para designar un tipo de organización social en el que la autoridad la ejerce el varón jefe de familia, dueño del patrimonio, del que formaban parte los hijos, la esposa, los esclavos y los bienes. La familia es, claro está, una de las instituciones básicas de este orden social.

Los debates sobre el patriarcado tuvieron lugar en distintas épocas históricas, y fueron retomados en el siglo XX por el movimiento feminista de los años sesenta en la búsqueda de una explicación que diera cuenta de la situación de dominación de las mujeres y posibilitara su liberación.

Las feministas han analizado y teorizado sobre las diferentes expresiones que ha ido adoptando a lo largo de la HISTORIA y las distintas geografías, estructurándose en instituciones de la vida pública y privada, desde la familia al conjunto de la sociedad. También fueron definiendo los contenidos ideológicos, económicos y políticos del concepto que, conforme a Carol Pateman (1988), es el único que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y singulariza la forma del derecho político que los varones ejercen en virtud de ser varones.

En los relatos sobre el origen o la creación de los sistemas de organización social y política, del mundo público y privado, hallamos historias conjeturales, considerando algunas que la sociedad emerge de la FAMILIA patriarcal, o las más actuales, que se origina en el contrato. El PODER en el patriarcado puede tener origen divino, familiar o fundarse en el acuerdo de voluntades, pero en todos estos modelos, el dominio de los varones sobre las mujeres se mantiene.

Gerda Lerner (1986) lo ha definido en sentido amplio, como “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general”. Sus investigaciones se remontan a la Mesopotamia, entre los años 6.000 y 3.000 A.C. “En la sociedad mesopotámica, como en otras partes, el dominio patriarcal sobre la familia adoptó multiplicidad de formas: la autoridad absoluta del hombre sobre los niños, la autoridad sobre la esposa y el concubinato”.

María Milagros Rivera Garretas, señala como estructuras fundamentales del patriarcado las relaciones sociales de parentesco y dos instituciones muy importantes para la vida de las mujeres, la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual. La institución de la heterosexualidad obligatoria es necesaria para la continuidad del patriarcado, ya que expresa la obligatoriedad de la convivencia entre varones y mujeres en tasas de masculinidad/feminidad numéricamente equilibradas. Junto con estas dos categorías se encuentra la política sexual o

47 Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press. New York, 1990.

48 Gamba, Susana B. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Editorial Biblos. Argentina, 2007.

relaciones de poder que se han establecido entre varones y mujeres, sin más razón que el sexo y que regulan todas las relaciones.

En el patriarcado no todas las relaciones son familiares, por tanto no se puede entenderlo literalmente sino a riesgo de dejar fuera las demás instituciones sociales que realmente comprende.

La forma de entenderlo como poder de los padres, llega hasta la modernidad, donde el ascenso de una nueva clase, la burguesía, necesita dar otro fundamento al ejercicio del poder para adaptarlo a los cambios producidos. Este nuevo fundamento es el pacto o acuerdo social, mediante el cual se organiza el patriarcado moderno.

Algunas autoras consideran que en la constitución del patriarcado moderno, los varones también pactan su poder como hermanos. Los ideales de igualdad, libertad y fraternidad remiten a este pacto entre fraters.

Celia Amorós, citada por Rosa Cobo (1995), apunta a la constitución de la fratria como un grupo juramentado, aquel constituido bajo la presión de una amenaza exterior de disolución, donde el propio grupo se percibe como condición del mantenimiento de la identidad, intereses y objetivos de sus miembros.

Con la formación de los Estados modernos, el poder de vida y muerte sobre los demás miembros de su familia pasa de manos del pater familias al Estado, que garantiza principalmente a través de la ley y la economía, la sujeción de las mujeres al padre, al marido y a los varones en general, impidiendo su constitución como sujetos políticos.

Las teorizaciones sobre el patriarcado fueron esenciales para el desarrollo de las distintas corrientes del feminismo, en sus versiones radical, marxista y materialista, entre otras.

Desde los primeros trabajos de Kate Millet (1969), para el feminismo radical la sexualidad de las mujeres se considera prioritaria en la constitución del patriarcado. La autora con el término, se refiere a las relaciones sexuales como relaciones políticas, a través de las cuales los varones dominan a las mujeres. Shulamit Firestone (1976) postula como base de la opresión social de las mujeres, su capacidad reproductiva.

Anna Jonásdóttir plantea el problema básico de este sistema como: “una cuestión de lucha de poder socio-sexual específica, una lucha sobre las condiciones políticas del amor sexual”. Sigue a Millet y a Firestone al centrarse en la sexualidad y el amor al “cuestionar la forma presente de heterosexualidad dominada por el hombre y las articulaciones del poder sexista en la sociedad moderna en general” (Jonásdóttir 1993).

Otras corrientes consideran que las relaciones de reproducción generan un sistema de clases sexual, que se basa en la apropiación y el control de la capacidad reproductiva de las mujeres, y que existe paralelamente al sistema de clases económico basado en las relaciones de producción.

Dentro del denominado feminismo materialista, Lidia Falcón considera a las mujeres como clase social y económica, siendo los padres-maridos quienes controlan el cuerpo femenino y se apropian del trabajo productivo y reproductivo de aquellas. Por su parte, Christine Delphy

afirma la existencia de una “relación de producción entre marido y mujer en la familia nuclear moderna, consistente en la relación de una persona o jefe, cuya producción se integra al circuito mercantil, con otra que le está subordinada, porque su producción, que no se integra a ese circuito, es convertida en algo invisible”. En virtud del matrimonio y del trabajo doméstico gratuito, las mujeres comparten una posición común de clase social de género.

En la línea del feminismo marxista, una de sus exponentes más importantes, Heidi Hartmann (1981) sostiene la teoría de los sistemas duales definiendo el patriarcado “como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material, y aunque son jerárquicas, crean o establecen interdependencia y solidaridad entre ellos que los capacitan para dominar a las mujeres”. No es sólo el sistema, sino los varones como tales quienes oprimen a las mujeres. La restricción de su sexualidad, junto al matrimonio heterosexual, como formas de control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres son elementos cruciales del patriarcado, que no descansa sólo en la familia, sino en todas las estructuras que posibilitan este control.

Para Audre Lorde (2003) las mujeres están expuestas a distintos grados y tipos de opresión patriarcal, algunas comunes a todas y otras no.

En la América conquistada por los españoles, la subordinación de las mujeres se consolida especialmente a través de las Leyes de Partidas, la familia patriarcal y la influencia y poder de la Iglesia católica, continuándose en las leyes de los Estados–Nación que se van constituyendo a lo largo del siglo XIX.

En términos generales el patriarcado puede definirse como un sistema de relaciones sociales sexo–políticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurada por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.

Los estudios feministas sobre el patriarcado, y la constatación de que se trata de una construcción histórica y social, señalan las posibilidades de cambiarlo por un modelo social justo e igualitario. (pp. 258 - 60)

El reconocido sociólogo Manuel Castells, en el *Volumen II: El poder de la identidad* de su libro *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (1999)⁴⁹, da una asertiva definición del término patriarcado que también cito aquí:

El patriarcado es una estructura básica de todas las sociedades contemporáneas. Se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar. Para que se ejerza esta autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, de la producción y consumo a la política, el derecho y la cultura. Las relaciones interpersonales y, por tanto, la personalidad, están también marcadas por la

49 Castells, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*, 2da ed. Siglo XXI Editores, 2001.

dominación y la violencia que se originan en la cultura y las instituciones del patriarcado. No obstante, desde el punto de vista analítico y político, es esencial no olvidar su enraizamiento en la estructura familiar y en la reproducción sociobiológica de la especie, modificadas por la historia (cultura). Sin la familia patriarcal, el patriarcado quedaría desenmascarado como una dominación arbitraria y acabaría siendo derrocado por la rebelión de la “mitad del cielo” mantenida bajo sometimiento a lo largo de la historia. (p. 159)

Ana Cofiño, en el “Módulo 3” de la *Escuela Política Feminista*, incluye éste concepto según lo plantea la antropóloga mexicana Marcela Lagarde:

Lagarde apunta que el patriarcado se caracteriza por su relación con un fenómeno cultural conocido como machismo, basado en el poder masculino y la discriminación hacia las mujeres. El machismo es una expresión violenta del poder masculino que se ejerce sobre las mujeres como dominación. Es un conjunto de actitudes de prepotencia que menosprecian a las mujeres y exaltan los atributos animales de los machos como características de los hombres. A continuación explica que en el poder patriarcal las distintas opresiones se articulan con la sexual: clasismo, etnicismo, imperialismo, etc. (p. 43)⁵⁰

En el contexto específico venezolano para el siglo XIX, la consolidación de la cultura patriarcal y de las identidades o roles de género dominantes presentan una continuidad con lo que fue la imposición de la moral judeo-cristiana durante la colonia española, con su modelo de sexualidad reproductiva en una sociedad represiva de otras formas de sexualidad. Como estudio sobre este tema tenemos el artículo *Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas* (1998)⁵¹ de Beatriz González Stephan, quien nos habla de las literaturas decimonónicas que fundaron los roles de género a ser atribuidos – desde la pretensión evolucionista, positivista y androcéntrica de la cultura moderna– al hombre y a la mujer. Sobre todo hace énfasis en el rol del hombre como principal detentor de poder político, económico, académico e intelectual, entre otros ámbitos; en cómo el establecimiento de esta visión de hombre, además de su difusión, serían ayudados por las literaturas didácticas oficiales. En este sentido nos recuerda y critica, en las primeras líneas, los derroteros cívicos por los que debían andar las letras patrias y que están manifiestos en *El Iniciador* de Miguel Cané (1838) quien dice, según cita González Stephan:

Nosotros concebimos que la literatura de una nación joven, es uno de los más eficaces elementos de que puede valerse la educación pública (...) Para nosotros su definición debe ser

50 Cofiño, Ana, coord. Asociación Feminista La Cuerda; Asociación de Mujeres de Petén – Ixqik; Alianza Política Sector de Mujeres. “Módulo 3”. *Escuela de formación política feminista*. Guatemala, 2010.

51 González Stephan, Beatriz. “Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas”. *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Año 6, Núm. 12. Caracas, 1998. (pp. 83 - 121)

más social, más útil, más del caso, será el retrato de la individualidad nacional (...) Pensemos que las Repúblicas Americanas, hijas del sable y del movimiento progresivo de la inteligencia democrática del mundo, necesita una literatura fuerte y varonil, como la política que las gobierna y los brazos que las sostienen (Cané, 1838)

De este tipo de literatura González Stephan reseña varios casos donde se ejemplifica la labor intelectual como una exclusivamente masculina, mientras que la mujer letrada es vista como un monstruo; también reseña libros que dejan por sentado la atribución del poder político a la masculinidad; en particular, el caso de *Venezuela Heroica* (1881), de Eduardo Blanco, es amplia y profundamente criticado por la autora pues éste:

... entrega una mirada interpretativa de esta distribución y reacomodo de géneros en un período de intensa actividad nacionalista, interpelando con no poca fortuna la articulación entre identidades sexuales y ciudadanías: la *performance* del texto disciplina las pulsiones masculinas para el poder político e intelectual con la requerida economía libidinal.” (p. 103)

Además dicho libro se erige como uno de los textos más populares y de rigor en las escuelas durante el siglo pasado, narrándose nuestras batallas de independencia desde una perspectiva euro y androcéntrica. Allí se construye una representación de la identidad viril heterosexual que González Stephan comprende como “capital de la virilidad”, que debe preservarse para disponer de una “calculada reproducción de la especie (una inversión productiva)” confinada únicamente a la familia heterosexual, de manera que la honorabilidad del hombre y su patrimonio crezca constantemente “en hijos y bienes”. La autora comenta lo anterior a propósito de por qué la nueva moral burguesa “miró con recelo” o condenó las “sexualidades solitarias o raras, propiciando intensivas campañas a favor de la institución familiar como reguladora de la ‘paz’ social, así como la promoción casi compulsiva del modelo de pareja heterosexual” (Íbid. p. 107).

Junto a este modelo que se consolidaba venía el establecimiento claro de sus límites: el pánico hacia las “sexualidades espontáneas”, imponiendo medidas de vigilancia para sancionar igualmente la homosexualidad y el libertinaje. Sin embargo, también en este artículo se comenta la “inestabilidad e inseguridad misma de la apariencia aceptable de la identidad viril” (Íbid, p. 103). Es entonces precisamente para disfrazar o encubrir esta fisura de lo aparentemente viril que el ejército se compone “como una gran familia”, conformando el escenario para una camaradería entre hombres, que asombra por su capacidad de lealtad, como forma de “negociar (desplazar, sublimar) el terror homosexual (Íbid,

p. 113). Son los escenarios de nuestras guerras de independencia lo que usa E. Blanco para sentar las bases de una contemplación erótica, a través de una gama de imágenes mitológicas clásicas donde “...el ideal griego exorcizaba y convocaba a la vez el homoerotismo latente...” (Íbid. p. 114), una contemplación tanto de ellas como de ellos del cuerpo masculino desde lo que es socialmente aceptado: el desempeño del hombre como guerrero. La guerra o los deportes son quizá el único espacio de contemplación estética del hombre aceptados por la nueva moral burguesa.

En una sociedad donde el objeto de contemplación sexual es la mujer, la belleza del hombre sólo puede apreciarse en ámbitos como la guerra y los deportes; por ende, la violencia y el egoísmo competitivo ha pasado a ser para nuestras sociedades modernas un atributo característico de la belleza masculina o uno de los rasgos de la masculinidad hegemónica, como ya se ha dicho. Esto es así, además, ya que dicha identidad viril es más saludable cuanto más purificada esté de pasiones explícitas; particularmente el “hombre de estado” es ejemplo de una “...castidad erótica que supone reconducir la energía hacia los asuntos públicos [e irónicamente] logrando escapar del cerco de la moral burguesa...”, refugiándose en la respetabilidad y reconocimiento público (Íbid, p. 116). Pero más específicamente importante para mi investigación –que toca temas como la homoerótica y la heterosexualidad obligatoria– es cómo este escenario bélico, literariamente teñido de un estilo helénico, preciosista y modernista, se presta como espacio herméticamente masculino que encubre la sensibilidad y contemplación homosexual. E. Blanco difunde aquí los imaginarios y normativas para una de las instituciones más importantes de nuestra sociedad: la milicia. Dice González Stephan que *Venezuela Heroica*:

En el mismo cuadro bélico (...) reitera siempre los mismos cuerpos musculosos de guerreros enfrentados que parecieran levantarse del polvo y de la muerte para continuar idénticos en la siguiente secuencia. La guerra en la ficción ha dejado de ser terrible, para convertirse en un espacio jubiloso y festivo, en el espacio de los juegos deportivos, la guerra como deporte, la recreación de un Olimpo nacional... (p. 96)

Recordemos la particular atención que presta González Stephan a la complicidad, más que confraternidad, que este libro del XIX –de historia dramatizada y ficcionada, de difusión didáctica masiva– describe entre los guerreros: al mismo tiempo que el matrimonio de la familia heterosexual, la milicia consolida lo que son las instituciones, entre otras, constitutivas de nuestra sociedad moderna. Este tipo de códigos es lo acostumbrado en el contexto caraqueño de la clase media, como puede verse en mi “Reseña genealógica” con mujeres negativizadas por ser intelectuales, homofobia, machismo,

etc. Por lo de la camaradería entre militares y el espacio o *continuum* “homosocial” –en términos de Kosofsky Sedgwick– cabe mencionar el reciente escándalo de las redes sociales que se vivió en Caracas en el año 2014, cuando usuarios y usuarias comenzaron a correr la voz sobre una página de *twitter* llamada “MilitaresVenXXX” donde abundantes militares de reciente ingreso en la academia – denominados “cursos”– ponían fotos de sus penes erectos que se podían ver en el contexto de los espacios de la academia militar (barracas con literas, duchas colectivas, etc.), acompañados de comentarios jocosos que incluían sus apellidos. Hubiera podido pensarse que era un montaje, pero el mismo gobierno bolivariano mandó a cerrar dicha página la cual fue entonces llamada una “red de prostitución gay”, y sus contenidos fueron casi completamente desmontados de internet. Además de esto hay una tradición en Venezuela que no se puede ignorar que es la del “chongo”, similar al “bugarrón” puertorriqueño o el “miché” brasileiro (aunque estos últimos no son militares), que muchos de mis amigos del ambiente gay me han comentado entre tantas historias de sus vidas. El chongo es el militar joven que cobra dinero a otros hombres por servicios sexuales sin que esto signifique manifestar una identidad sexual propiamente “gay”. El texto de Beatriz González S. es bastante acertado en su análisis del siglo XIX, y es obvio que esta cultura patriarcal se mantiene en el presente siglo XXI.

Otros conceptos básicos dentro de la teoría de género es el de “androcentrismo”, la característica más resaltante del orden simbólico dentro de las sociedades patriarcales. La socióloga canadiense Margrit Eichler, en su libro de 1991 define el término:

...en su más básica expresión [como] una visión del mundo en términos masculinos, una reconstrucción del universo social desde una perspectiva masculina. Específicamente, se expresa en una construcción del ego como masculino antes que femenino, con una mirada concomitante de las mujeres como objetos más que sujetos, sobre las cuales se actúa antes que ellas actúen por sí mismas. El hombre es el punto de referencia, la mujer que representa la “otredad”, está situada en relación a él, como lo argumentó Simone de Beauvoir. (pp. 19 - 20)

Margrit Eichler define otro concepto básico del feminismo que ha jugado un papel de gran importancia en las luchas de las mujeres por cambiar el panorama generalizado de desigualdad y exclusión social. En el marco del gobierno bolivariano, hemos visto en la vida política del país un esfuerzo desde el Estado de utilizar un “lenguaje inclusivo de género”, que con cierta inexperiencia del presidente Maduro se ha prestado para objeto de burlas por parte de la opinión pública cuando ha hecho alocuciones públicas confundiendo el género masculino y femenino de ciertos sustantivos como “millones” y “millonas”, etc. El tema aquí es la crítica feminista al lenguaje “sobregeneralizador” a

través del cual el hombre, o género masculino, se constituye como representación simbólica de hombres y mujeres a la vez, invisibilizando constantemente al género femenino. Eichler, en su libro antes mencionado del 1991 también lo define como “lenguaje sexista”. Para ser epistemológica y metodológicamente coherente con la investigación que planteo en este trabajo, me esmeraré en hacer uso, en todo momento, de un lenguaje “no sexista” donde se incluya, siempre que sea posible, el género femenino, sin asumir su inclusión como parte de un género gramatical masculino “sobregeneralizador”.

Feminismo

Para empezar a definir un concepto con tanta historia como lo es el de “feminismo”, con lo que han sido sus luchas, Castells recuerda el surgimiento de los movimientos de mujeres, desde las sufragistas hasta la consolidación de la teoría feminista y su lucha por las reivindicaciones en el campo laboral, por la equidad de condiciones y oportunidades para mujeres y hombres en su libro antes mencionado. Nos comenta que, una vez iniciado, éste es un proceso “irreversible”; por más que los machistas aumenten, debido a la ira que les causa su paulatina pérdida de poder, los niveles de “violencia interpersonal” y “maltrato psicológico”. Poco a poco se ha ido instalando la “crisis de la familia patriarcal” y esto lo confirma el autor en Europa, Asia, USA y México con el incremento, entre la década de los 70 y la de los 90, de las tasas de divorcio. No sólo comenta la cantidad de matrimonios que se divorcian, sino el aumento de parejas que deciden vivir en concubinato, o de mujeres que prefieren tener hijos solas, sin vivir con el padre; que son todas alternativas al modelo de familia patriarcal. También nos señala Castells que en países como España e Italia, en los cuales se hace un esfuerzo por mantener la familia nuclear patriarcal, las mujeres han decidido no darle hijos a los padres; lo que resulta en tasas de natalidad alarmantemente bajas. Aquí se da un recuento de los movimientos feministas que tenían como compromiso “poner fin a la dominación masculina” y que poco a poco se fueron organizando con la proclama de “la igualdad de los sexos”. El sociólogo comenta que “El paisaje humano de la liberación de la mujer y de la defensa de los privilegios del hombre está lleno de cadáveres y vidas destrozadas, como pasa en todas las auténticas revoluciones” (p. 161). Hubo una facción de feministas liberales que sólo buscaron legislaciones en pro de la igualdad de derechos; mientras que una facción más radical que acompañó a la anterior en esta primera batalla, siguió luchando por la obtención de los derechos reproductivos y organizó grupos de concientización, sólo para mujeres, en torno a una cultura autónoma femenina; ésta también luchaba por acabar con la violencia masculina contra la mujer,

estableciendo una crítica ideológica al patriarcado. A esto se suman las feministas marxistas que asociaron el feminismo radical con “...los temas más amplios de los movimientos anticapitalistas...” (p. 204). También surgió el feminismo lesbiano que se convertiría en una gran fuerza pues tuvo que hacer frente a los prejuicios –inclusive dentro del mismo movimiento feminista– sobre la sexualidad.

Joan W. Scott, una influyente historiadora feminista británica, en su artículo, “El género, una categoría útil para el análisis histórico” (1996)⁵² indaga sobre el origen, desarrollo y estado actual de la teoría de género, profundizando en sus implicaciones filosóficas; es decir, cómo el feminismo ha ido consolidándose como perspectiva analítica crítica de la historia y al mismo tiempo reclamando una nueva historia, que no es una paralela o alternativa. De esta manera se nos explica cómo la teoría de género se ha relacionado con el conjunto de los discursos dominantes de la historia universal, la sociología y la filosofía –entre otras formas de conocimiento– así como con la política mundial, la vida pública y privada en su lucha por el cambio social.

De hecho Scott nos recuerda que desde mediados de los 70 el propósito manifiesto de las feministas de estudiar los roles sexuales y su simbolismo en las diferentes sociedades, el significado que tuvieron y su función como agentes de cambio social o de permanencia del *status-quo* fue sustentado, entre otras cosas, con los estudios de antropólogas lingüísticas que observaron –más temprano que tarde– que la actual organización social de las relaciones entre sexos yacía en sus gramáticas que generalmente siguen un patrón formal para la designación masculina y femenina conscientes de que, en la antigüedad, otras sociedades tenían terceras categorías asexuadas o neutras. En este sentido Scott reconoce como opresivo el sistema de dualismos que se dan en la sociedad global actual: hombre/mujer, bueno/malo, público/privado, entre otros. Para esto se apoya, entre otras cosas, en teorías deconstructivistas que analizan en cada contexto histórico y social los contenidos de cualquier oposición binaria para invertir y desplazar su construcción jerárquica; a menudo la oposición binaria jerarquizada hombre/mujer está anclada en naturalismos, esencialismos y determinismos biológicos patriarcales que niegan su verdadero origen cultural e histórico. Con respecto del marxismo plantea una diferencia entre categorías que generalmente tienen igual estatus epistémico como lo son “clase”, “raza” y “género”; comentando que estas son todas vistas por el modelo patriarcal dominante como

52 Scott, Joan. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas, comp. PUEG, México, 1996. (pp. 265 - 302)

minorías. El feminismo desarrolla un análisis diferente donde el estudio de la conformación de las sexualidades y su rol social son reconocidos como una forma directa y esencial de opresión; algo que faltaba observar y profundizar en el Marxismo en su estudio de la explotación humana, puesto que sólo reconocía la diferencia de clase, los abusos laborales, la plusvalía, etc.

Un aporte notable de Scott es su señalamiento de la alienación y ocultamiento que sufren los contenidos filosóficos, históricos y sociales del feminismo cuando se entiende como un asunto únicamente de y para mujeres, lo mismo que ocurre cuando se considera que género es sinónimo de mujer, ya que de esta manera la sociedad asimila las luchas sociales del feminismo como originarias de una minoría subalterna con la cual las instituciones del poder patriarcal deben negociar; es en estas negociaciones que las feministas se venden a cambio de ciertos privilegios, conformándose con el *status quo* y dejando la lucha por el cambio profundo de la organización social.

En su artículo “Babuinos con portafolios vs. langures con pintura de labio” (traducción mía del título en inglés) (1991)⁵³ Susan Sperling, profundiza en uno de los conceptos normalmente considerados por la teoría de género como una de las ideas reafirmantes del mundo patriarcal y androcéntrico. Se trata del naturalismo: cuando una persona ve una especie animal, los gatos por ejemplo, observando que los machos son dominantes, que se aparean con muchas gatas y que incluso matan a sus hijos machos más fuertes cuando están cachorros, y contempla todo aquello para sacar una conclusión diciendo algo como: “La naturaleza es así y por eso los hombres también son así...”, se trata de una reflexión de tipo naturalista. Se quiere pintar la naturaleza, en este caso la vida de ciertos animales, con las características de los roles de género que culturalmente están aceptados como normativos dentro de una sociedad patriarcal, para luego “recíprocamente” ver este tipo de sociedad humana como algo natural. Esto se logra seleccionando como punto de comparación con la especie humana aquellas especies animales donde está presente la dominación masculina como forma de organización y dejando de lado todas las especies donde la hembra es dominante o donde simplemente el macho no lo es.

53 Sperling, Susan. “Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick: Feminism and Functionalism in Primate Studies”. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Michaela di Leonardo, comp. University of California Press. Los Angeles, 1991. (pp. 204 - 34)

Sperling nos ilustra con el caso de las típicas investigaciones antropológicas con perspectiva naturalista, en su rama más científica de los estudios sobre primates, que se desarrollaron durante más de 20 años después de la 2da Guerra Mundial como fruto de una serie de estudios realizados en África. Estas investigaciones han explicado la evolución de la especie humana, incorporándose a las teorías estructuralistas-funcionalistas, a través del comportamiento observado en el estudio de ciertos grupos de primates. El comportamiento dominante de los babuinos machos en Tanzania (Wahburn y DeVore, Goodall, Nishida) por ejemplo, era visto como potenciador de la supervivencia individual y como mecanismo de control de la manada. No sólo con babuinos sino con otras especies de primates fueron hechos estudios similares; investigaciones cuya postura naturalista han estructurado gran parte de la teoría androcéntrica de la evolución natural y biológica, la cual reafirma los típicos roles de género de *occidente* y su consecuente división de las oportunidades de trabajo en la especie humana. Para darnos un ejemplo de esto Sperling cita una de las investigaciones naturalistas de la época; traduzco dicha cita a continuación:

En todas las sociedades de primates la división por género de las labores crea un sistema social altamente estable, los machos dominantes controlan las fronteras territoriales y mantienen el orden entre los machos menores conteniendo sus posibles agresiones, las hembras cuidan a los más jóvenes y establecen alianza con otras hembras. Los primates humanos siguen tan apegadamente el mismo patrón que no es difícil observar las bases biológicas de este tipo de orden social que canaliza la agresión para preservar los territorios, lo que a su vez mantiene un ambiente apropiado para los más jóvenes. (Goldman, D., 1978)

Por otro lado Sperling ofrece las investigaciones alternativas a este modelo que más recientemente dan pruebas para refutar estas nociones naturalizadoras de los roles occidentales de género. Durante los 60 y 70 los antropólogos se empeñaron en estudiar las especies de primates cuya organización se pareciera más a los modelos occidentales modernos de sociedad androcéntrica, para luego pretender ubicarla en una fase anterior a la sociedad humana y por ende verla como fundamento natural de la misma; sin embargo, se hacía esto dejando de lado, muy adrede, el estudio de muchas otras especies de primates con otros patrones de conducta entre los sexos, ocultando toda la diversidad. Smuts, por ejemplo, en 1985 registra poca o ninguna diferencia por sexo en las conductas agresivas entre una gran variedad de especies de primates estudiadas por ella y también da noticia de algunas especies de primates donde es la hembra quien domina a los machos grandes (1987). Sin embargo, Sperling culmina su artículo diciendo que: “Últimamente (...) debemos devolver [todas estas especies de primates] a su entorno natural...” (p. 224)

La reconocida antropóloga mexicana Marcela Lagarde, en su libro *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia* (1996)⁵⁴, no sólo nos aporta los elementos teóricos básicos de la perspectiva feminista del mundo –tales como la invisibilización de la mujer en la historia de la humanidad a consecuencia de la visión del hombre como representación simbólica universal para toda la gente– sino que profundiza en las formas de explotación de la mujer y expropiación de su trabajo, bienes materiales, hijos e hijas, resultado de una fuerte labor, exclusiva de las mujeres, como lo es la producción de individuos. Con ello nos argumenta que el orden androcéntrico dominante no es posible sin la alienación y apropiación de los productos resultantes del trabajo de las mujeres. Expresa con detalle los roles genéricos de hombre y de mujer asignados por la sociedad patriarcal elaborados en términos de un hombre que debe ser conquistador de mundos y acumulador de poder y capital, que vive únicamente para sí mismo y la satisfacción de sus deseos; y de una mujer en cuyo núcleo identitario y espiritual no existe ella en sí misma, sino que *es en sí para los otros* y sólo puede realizarse a través de su sacrificio por los demás: marido, hijos, hijas, madre, suegra, entre otros. Lagarde acusa la discriminación que acarrea a la gente el incumplimiento de estos roles genéricos dentro del mundo moderno cuya “cultura” hoy se expande con los fenómenos mediáticos, corporativos e imperiales de la globalización.

En este sentido, va más allá del dilema básico de la división sexuada del trabajo y la consecuente discriminación laboral de la mujer y de las formas de explotación de los colectivos masculinos hacia los femeninos; Lagarde nos habla también de la discriminación intragenérica que ocurre entre mujeres alienadas por el androcentrismo, cuando una de ellas no asume el rol de mujer sumisa-abnegada-patriarcal. Comenta con acierto que ellas mismas se han encargado de la transmisión de *valores culturales* del patriarcado a otras mujeres más jóvenes, reconociendo esta práctica como resultado de un proceso de alienación machista, razón por la cual nos recuerda que no podemos juzgarlas negativamente por ello, so pena de hacerlas caer en un doble agravio. También se considera discriminación intragenérica el rechazo de hombres hacia otros hombres que no cumplen satisfactoriamente el rol masculino dominante; no estar casados y/o no tener hijos y/o no ser mujeriegos y/o ser pobres y/o de alguna etnia o grupo minoritario. En el caso de la homosexualidad Lagarde nos habla de los típicos prejuicios de la “cultura” patriarcal que ven esta forma del ser como

54 Lagarde, Marcela. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas. Madrid, España, 1996.

perversión contra-natura castigada por Dios con el virus del VIH SIDA. Lagarde también apunta hacia los derechos que cree tener el mundo androcéntrico globalizado de, no sólo discriminar sino destruir la diversidad humana, bajo la excusa de considerarla peligrosamente diferente y causa de posibles cambios o alteraciones del *status quo*. El aporte de este llamado de atención es de gran valor, sobre todo porque la autora logra explicar que por más que el patriarcado quiera uniformar a hombres y mujeres reduciéndolos a la *performance* de una sola opción de vida, cada persona siempre es una suma e intersección de diversidades genéricas.

Manuel Castells, en su libro ya mencionado, hace un recuento detallado de los movimientos de gays y lesbianas, razón por la cual este libro representa un importante aporte para mi investigación. Se trata de una sección titulada “La fuerza del amor: movimientos de liberación de lesbianas y gays” donde el sociólogo comienza por comentar la heterosexualidad obligatoria que requiere el patriarcado y recuerda a Foucault en sus postulados de *La historia de la sexualidad* donde se plantea que la civilización moderna se basa en tabúes y represión sexual y que la regulación del deseo sustenta sus instituciones sociales “canalizando la transgresión y organizando la dominación”. El punto débil del patriarcado es el siguiente según Castells: “Este sistema de dominación coherente, que vincula los corredores del estado con el pulso de la libido mediante la maternidad, la paternidad y la familia, tiene un punto débil: la asunción heterosexual” (p. 229). Comenta que si se pone en entredicho la heterosexualidad, se desmorona el patriarcado pues se cuestiona la vinculación entre la sexualidad controlada y la reproducción, porque se hace posible la hermandad entre mujeres y su revuelta para deshacer la división sexuada del trabajo y porque la virilidad queda amenazada por la intimidad entre hombres.

Mientras que sí se permitía en la Grecia antigua la intimidad entre hombres –los efebos con sus patrones– el lesbianismo fue severamente prejuiciado, pues éste se daba como resistencia a la heterosexualidad. Es decir que con el tiempo, comenta Castells, la homosexualidad se ha “ignorado a sabiendas” en ciertos espacios específicos como la iglesia católica, pues la norma fundamental del patriarcado ha sido la organización de la vida en torno a la familia heterosexual “permitiendo de forma fortuita la expresión privada del deseo del mismo sexo a los hombres, siempre que se mantenga en los callejones traseros de la sociedad” (p. 230); esta observación es de particular interés para mi investigación sobre las *Masculinidades, diversidad y homofobia en una familia caraqueña de clase media, período de la década de los 80 a 2015*. En este sentido nos recuerda la afirmación del

feminismo de que “lo personal es político” y que la dicotomía público/privado es típica de la dominación patriarcal y capitalista. Aunque toda la vida, dice el autor, haya existido la resistencia a la heterosexualidad, no es hasta las tres últimas décadas que se han organizado movimientos sociales que buscan la defensa de los derechos de gays y lesbianas y la afirmación de la libertad sexual. Estos comenzaron en USA, entre 1969 y 1970, luego en Europa y posteriormente en gran parte del mundo. En Taipei por ejemplo, nos comenta Castells que “las lesbianas, en un medio institucional tan represivo y patriarcal como la cultura china (...) fueron capaces de expresar francamente su sexualidad y reclamar la inclusión de los matrimonios del mismo sexo en el código familiar...” (p. 247)

Eva Kosofsky Sedgwick, en su artículo “Entre Hombres: literatura inglesa y deseo homosocial masculino” (traducción propia del título en inglés) (1985)⁵⁵ revisa las asimetrías de género de nuestra sociedad actual; en este caso, la fácil continuidad que se da entre las relaciones homosociales femeninas (comadrazgo, relaciones entre hermanas o entre madres e hijas, amistad entre mujeres, mujeres colegas, relaciones entre profesoras y alumnas, entre otras) y las relaciones homosexuales entre mujeres (lesbianismo); comparadas con la marcada discontinuidad –que raya en la confrontación y la violencia– que hay entre las relaciones homosociales masculinas (relaciones entre hermanos, entre padres e hijos, hombres colegas, compañeros de deporte o milicia, compadrazgo, amistad entre hombres, entre otras) y las relaciones homosexuales. Kosofsky Sedgwick revisa las relaciones socialmente establecidas y aceptadas en la Grecia antigua entre hombres adultos y adolescentes masculinos como una forma de educar y transmitir la cultura patriarcal: por ejemplo, el joven aprendería de su mentor y amante cómo manejar a los esclavos, su esposa y demás mujeres de su casa, que habrían de pertenecerle y obedecerle. Así, Sedgwick muestra que esta discontinuidad entre “hombres que aman hombres” y “hombres que promueven los intereses de los hombres” no siempre existió.

Masculinidades

Si bien las luchas de las mujeres son de larga data, con sus estudios y movimientos sociales específicos, se ha planteado desde hace unos 20 años aproximadamente el estudio de los hombres, de

⁵⁵ Kosofsky Sedgwick, Eve. “Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire”. *Literary Theory: an Anthology*. Julie Rivkin y Michael Ryan, ed. Blackwell Publishers. Oxford, 1985. (pp. 696 - 712)

su condición y su rol dentro de la sociedad, ya que se hizo evidente el hecho de que las categorías estereotipadas de género oprimen tanto a mujeres como a hombres. Esto es lo que se ha llamado el “estudio de las masculinidades”, reconociendo que hay un “modelo hegemónico de masculinidad” frente a una diversidad de formas de ser y sentir del hombre. En Perú, la psicóloga Norma Fuller fue una de las primeras interesadas en estudiar las masculinidades. En su libro *Identidades Masculinas* (1997)⁵⁶, ella plantea los rasgos que la ciencia adjudicaba a la masculinidad antes de los aportes críticos del feminismo, a saber:

Una de las principales preguntas que la teoría antropológica busca responder se refiere a las características sociales y psicológicas que caracterizan lo femenino y lo masculino (...) Según el enfoque biológico, los rasgos masculinos son: búsqueda sexual activa, masa muscular y niveles de oxidación que le confiere mayor fuerza física y velocidad de desplazamiento, desarrollo de la inteligencia espacial y abstracta, territorialidad, voluntad de dominio, altruismo social y solidaridad intragenérica. Estas ideas permearon los estudios de masculinidad y de psicología humana hasta finales de la década de los 60, en la que la relectura feminista de los discursos biológico, psicológico y antropológico desveló el sesgo masculino que los caracteriza. La crítica feminista mostró que estas teorías, antes que revelar la realidad de las diferencias entre los géneros, eran instancias para la producción de ideologías y discursos que legitimaban la dominación masculina en la que se fundan los regímenes patriarcales. (pp. 27 - 8)

Entre algunos hombres que han realizado estudios de masculinidades tenemos importantes contribuciones a este tema como las del sociólogo Rafael L. Ramírez, de Puerto Rico, quien habla de la construcción de las masculinidades como “ideologías masculinas [que] son construcciones cognoscitivas y discursivas dominantes en las sociedades que se estructuran sobre la base de relaciones asimétricas entre los géneros.”⁵⁷; y las del cubano Julio César González Pagés, quien en su libro *Macho, varón, masculino, estudios de masculinidades en Cuba* (2010)⁵⁸, plantea que:

La masculinidad no es una categoría esencialista, ni estática, sino una construcción socio-histórica que se encuentra estrechamente vinculada a otras categorías como la raza, la nacionalidad, la clase social o la opción sexual. Las características, conductas a seguir y cánones que la definen, varían en cada contexto espacio-temporal, y son una meta a alcanzar por los varones; en particular aquellas que definen a un modelo de masculinidad hegemónica, que detenta el poder en las relaciones con las mujeres y con los hombres que no cumplen los requisitos que dicho modelo establece. (pp. 13 - 4)

56 Fuller, Norma. *Identidades Masculinas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1997.

57 Ramírez, Rafael L. *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*. Ediciones Huracán. Río Piedras, Puerto Rico, 1999.

58 González Pagés, Julio C. *Macho, varón, masculino. Estudios de masculinidades en Cuba*. Editorial de la Mujer. La Habana, Cuba, 2010.

Allí vemos el vínculo directo entre masculinidad hegemónica y homofobia, el cual será objeto de los análisis que tendrán lugar más adelante en el presente trabajo, si bien no hay que olvidar que esta “hegemonía” no sólo excluye a homosexuales. Sin embargo, González Pagés también destaca que “Entre las masculinidades que han sido objeto de todo tipo de discriminación, ocupa un primer plano la de los homosexuales” (p. 69)⁵⁹. El antropólogo y poeta argentino Néstor Perlongher, en su tesis de Maestría en Antropología titulada *La prostitución masculina* (1993)⁶⁰ analiza lo que parecerían ser jerarquías, según los rasgos masculinos que muestran los prostitutos y sus clientes, donde lo que es tenido como valioso son los rasgos de violencia asociados a los modelos hegemónicos de masculinidad:

En última instancia, la violencia sería constitutiva del paradigma de masculinidad en el sistema de oposiciones binarias macho/marica (activo/pasivo, fuerte/débil, etc.). Como uno de los atributos más valorados es justamente esa dureza de la masculinidad, cabe colegir que la amenaza de violencia en la que se sustenta es inherente a la transacción: está incluida en lo que el pederasta paga para acceder al joven macho. (p. 171)⁶¹

Aquí vemos aspectos negativos de la masculinidad hegemónica como la violencia, los cuales comenta Perlongher que son apreciados y deseados en el mundo de la prostitución masculina, donde lo que se vive se vincula en forma directa con la represión sexual de la cultura patriarcal, en espacios de anonimato y clandestinidad. En este estudio Perlongher de hecho cita al cliente de un prostituto: “Lo que la loca quiere es sentirse como una mujer violada” (p. 172)⁶². Estas experiencias podrían analizarse, en términos de la psiquiatría social de Wilhelm Reich, como rasgos de un “carácter pasivo-masoquista”⁶³, aunque ya sería materia para otro estudio.

Si bien venimos hablando de aspectos negativos de la masculinidad, en Venezuela Antonio Boscán, que ha sido el principal estudioso sobre las masculinidades, ha definiendo como “masculinidad

59 Íbid.

60 Perlongher, Nestor. *La prostitución masculina*. Ediciones de la Hurraca. Buenos Aires, Argentina, 1993.

61 Es necesario aclarar dos términos en esta cita. Por un lado tenemos la palabra “pederasta”, que hoy día tiene la clara acepción de personas que abusan sexualmente de niños y niñas (menores de edad), si bien en el lenguaje de las crónicas durante la colonia española “pederasta” era equivalente a “sodomita”, es de suponerse que Perlongher usa aquí “pederasta” conociendo esta acepción más arcaica y además para hacer notar una diferencia de edad entre los prostitutos y sus clientes; por otro lado está el término “macho”, que en el resto de la tesis del poeta y antropólogo argentino es definido en términos de una teatralidad provisional (exhibida adrede por su valor comercial) de los prostitutos, y no como rasgos constitutivos, esenciales e incambiables de su personalidad.

62 Íbid.

63 Reich, Wilhelm. *El análisis del carácter*. Paidós Ibérica. España, 2005.

positiva” la tendencia de los hombres a no manifestar características negativas como el sexismo y la homofobia; así, en su artículo “Propuestas críticas para una concepción no tradicional de la masculinidad” (2006)⁶⁴ Boscán propone un nuevo modelo de masculinidad más abierto, pluralista e inclusivo, que legitime y colabore con las perspectivas de la mujer y de personas sexo-diversas: “que se respete, valore y dignifique la diversidad, es decir, en comunidades o grupos sociales en los que se permita el desarrollo de una gran variedad de encuentros y desencuentros inter e intragenéricos” (p. 44)⁶⁵. En su tesis para el Doctorado de Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia, titulada *Propuestas críticas para una concepción no racionalista de la masculinidad* (2008), Boscán plantea, entre muchas aristas sobre este tema, la incidencia de la clase social en la construcción de la masculinidad, lo cual es determinante para el presente trabajo que considera los prejuicios y la homofobia dentro de mi familia, que pertenece a la “clase media caraqueña”. Al respecto de la construcción de la masculinidad dice Boscán:

En los estudios realizados en la última década en varios países latinoamericanos (GUTMANN, 1996; VIVEROS, 1997; VALDÉS y OLAVARÍA, 1997a, 1997b), se han tomado en cuenta los efectos del contexto económico, político, social y cultural, a partir del cual se definen y redefinen los roles y las relaciones de género. Algunos de tales estudios (BASTOS, 1999; DE SUREMAIN y ACEVEDO, 1999) se han propuesto entender el tipo de relaciones de género que rigen la dinámica interna de los hogares de clases populares, y sobre todo explicar algunos comportamientos ambiguos y contradictorios ejecutados por los varones a partir del modelo de masculinidad en ellos inculcados, y sus consecuencias negativas tanto para los varones mismos como para el grupo familiar en su conjunto. Otros (KOGAN, 1996; FULLER, 2000, 2001a, 2001b), por el contrario, abordan los modos como se construyen las identidades masculinas en los sectores socialmente privilegiados. En estas investigaciones también se ha propuesto analizar distintos mecanismos utilizados por el sistema patriarcal para frenar las posibilidades de transformación de los roles establecidos para ambos géneros, y a la vez estudiar las distintas percepciones de los varones, jóvenes y mayores, sobre los roles de género. (p. 41)

De la anterior cita comprendemos que el sexismo y los roles dominantes de género están presentes en toda clase social. En su artículo “Comprensión de la masculinidad para implementar políticas más eficaces contra la violencia hacia las mujeres” (2012)⁶⁶, Antonio Boscán Leal corrobora lo que otros autores y autoras han observado: que el patriarcado no sólo es sexista, sino que también es

64 Boscán Leal, Antonio. “Propuestas críticas para una concepción no tradicional de la masculinidad”. *Opción*, Año 22, Núm 51, 2006. (pp. 26 - 49)

65 Cuando el autor dice “intergenérico” se refiere a “encuentros y desencuentros” entre hombres y mujeres, mientras que “intragenérico” se trata de aquellos que ocurren entre hombres con hombres o mujeres con mujeres.

66 Boscán Leal, Antonio. “Comprensión de la masculinidad para implementar políticas más eficaces contra la violencia hacia las mujeres”. *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 17, Núm. 39. Julio-diciembre, 2012. (pp. 175 - 186)

homofóbico; y que la violencia dirigida hacia las mujeres es extensiva a otros hombres, ya que el dominio de los machos no solo se ejerce sobre las mujeres, sino también sobre otros hombres en lo que es su búsqueda de poder. Así lo comenta:

Reconozcamos, pues, que en esta rivalidad entre los hombres machistas, orientada hacia la consecución del poder, que los conduce a librar fuertes batallas entre sí, la mayor agresividad la vierten hacia las mujeres, pero, al mismo tiempo, con el apoyo de algunas mujeres de mentalidad machista, la vuelcan también hacia los hombres física, social y políticamente más débiles, haciéndolo de un modo particularmente cruel hacia aquellos que por no seguir el modelo de masculinidad patriarcal tienden a asumir conductas consideradas convencionalmente como femeninas. (p. 178)

Boscán también tiene una variedad de investigaciones que van desde el estudio de la interpretación del simbólico femenino –“Análisis crítico a la interpretación del Dr. Antonio Pérez-Estévez de lo femenino en el pensamiento griego y medieval” (1999)⁶⁷– hasta miradas situadas y contextualizadas de hombres sexo-diversos en la ciudad de Maracaibo, estado Zulia: *La identidad de los homosexuales marabinos* (2007)⁶⁸.

Teoría *Queer*

www.bdigital.ula.ve

De la mano de los estudios de las masculinidades tenemos lo que la academia ha dado en llamar “teoría *queer*”. La voz inglesa *queer* significa “raro(a)” o “torcido(a)” y se usó en lo que, en principio, fue un rechazo de términos despectivos y excluyentes como “maricón” o “camionera” (aplicado a lesbianas), aunque luego desde esta teoría se dio una reapropiación de estos términos como forma de resistencia y reivindicación. La teoría *queer* ha sido definida como una teoría crítica post-estructuralista surgida desde la década de los 90 con el auge de los estudios de género y sexualidad y la obra de filósofos(as), sociólogos(as), teóricos(as) culturales y críticos(as) literarios(as) como David Halperin, Lee Edelman, Jack Halberstam, Leo Bersani, Judith Butler, Eva Kosofsky Sedgwick y José Esteban Muñoz, entre otros(as). Sus estudios se han basado en la crítica a la “homo-lesbo-bi-trans fobia”⁶⁹ de las sociedades

67 Boscán Leal, Antonio. “Análisis crítico a la interpretación del Dr. Antonio Pérez-Estévez de lo femenino en el pensamiento griego y medieval”. *Artículos y Ensayos, Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 7, año 4. Universidad Rafael Urdaneta. Maracaibo, 1999. (pp. 51 - 64).

68 Boscán Leal, Antonio. *La identidad de los homosexuales marabinos*. Proyecto de Investigación inscrito en la División de Investigación. Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2007b.

69 Formas de rechazo, discriminación y exclusión, que van desde disimuladas actitudes pasivo-agresivas en ámbitos familiares, relacionales, institucionales y laborales; pasando por la violencia verbal y física en cualquier ámbito; hasta llegar

patriarcales y el estudio de la vida con las variantes entre sexo biológico, sexualidad y género con respecto de la heterosexualidad obligatoria de dichas sociedades. Aunque la teoría *queer* se ha mantenido bien delimitada dentro del marco de la sociedad norteamericana de clase media que ha hecho vida en las décadas más recientes, ésta se ha prestado para un gran número de otros estudios y análisis; en mi caso, extendiendo su alcance al ámbito de Caracas y de las sociedades latinoamericanas, llevando también su mirada crítica en lo concerniente a la variante de la sexualidad y el género hasta la época pre-cristiana de Europa, la colonia española en América y el siglo XIX venezolano, con una serie de autores(as) y referencias, en mi búsqueda de los orígenes históricos y culturales de la homofobia. Eva Kosofsky Sedgwick, en su artículo antes mencionado de 1985, plantea cómo las sociedades patriarcales dependen de la homofobia (homo-lesbo-bi-transfobia) para mantener su organización simbólica, ideológica, política y económica:

...la mayoría de los textos útiles sobre estructuras patriarcales sugieren que la “heterosexualidad obligatoria” está instalada en los sistemas de parentesco con dominante masculino, o que la homofobia es una consecuencia *necesaria* de instituciones patriarcales tales como el matrimonio heterosexual. (...) En cualquier caso, desde el punto de vista de nuestra propia sociedad, aparentemente ha sido imposible imaginar una forma de patriarcado que no fuese homofóbica. Gayle Rubin escribe, por ejemplo, “La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana y, su corolario, la opresión de homosexuales es ... un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a la mujer.” Las manifestaciones históricas de esta opresión patriarcal de los homosexuales han sido salvajes y casi interminables. Louis Crompton plantea casos detallados para describir esta historia como genocida. Nuestra propia sociedad es brutalmente homofóbica; y la homofobia dirigida contra hombres y mujeres no es arbitraria o gratuita, sino que está estrechamente tejida en la textura de las relaciones de familia, género, edad, clase y raza. Nuestra sociedad no podría dejar de ser homofóbica sin que cambiasen sus estructuras económicas y políticas. (p. 698)

A propósito del genocidio, esta no es una media verdad, el antropólogo brasileiro Luiz Mott, exponente latinoamericano de los estudios de la homosexualidad, en su artículo “Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina” (1994)⁷⁰ expone con claridad cómo, si bien la conquista de América fue una conquista material, territorial y teológica, también fue la imposición de una moral y de una forma específica de sexualidad, con sus normativas y roles bien marcados. La enorme mayoría de culturas ancestrales no encajaban con este “baremo moral-sexual” colonial, presentando formas

a su forma más nociva manifiesta en “crímenes de odio” (homicidio) en contra de personas representantes de la diversidad sexual y de género; a saber, lesbianas, homosexuales, bisexuales, transexuales e intersexuales.

70 Mott, Luiz. “Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina”. Libia J. Restrepo, trad. Seminario-taller de Historia de las Mentalidades y los Imaginarios. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia y Geografía. Bogotá, 1994.

diversas de expresar las identidades sexuales y de género, teniendo incluso panteones con deidades andróginas, formas de chamanismo con prácticas socio-mágicas unisexuales, por lo que se justificaba el genocidio a favor de la limpieza de dichas “abominaciones” y “pecados”.

La investigación pionera, a nivel internacional, sobre la existencia de esta diversidad sexual y de género ancestral de nuestras sociedades amerindias, es del arqueólogo venezolano Antonio Requena, algo que la mayoría de los estudiosos de la sexualidad y el género desconocen. El médico y arqueólogo venezolano publicó, tan temprano como 1945, su artículo “Noticias y consideraciones sobre las anomalías de los aborígenes americanos: sodomía”⁷¹ primer estudio que se hizo al lenguaje de las crónicas para buscar expresiones sexuales distintas de lo que el mismo autor consideraba como normal al momento del contacto, de las cuales da abundantes y útiles ejemplos. Requena muestra su postura fuertemente homofóbica, patologizadora y minorizadora de mediados de siglo XX, pero aun teniendo este fuerte sesgo heterosexista, el artículo sigue siendo pionero y teniendo una importancia vital para expandir y profundizar lo que se inició con los estudios que hoy son catalogados dentro de la teoría *queer*.

Nociones sobre clase media

Dentro de tales perspectivas de la “cultura moderna” se enmarca la “clase media venezolana”, a la que pertenece mi familia que hace vida en la capital de Venezuela. A propósito de la clase media venezolana es muy útil mencionar aquí el libro *Cultura campesina de Los Andes venezolanos* (1976)⁷² de Jacqueline Clarac de Briceño, quien hace una acertada descripción de esta clase, y sus orígenes rurales; aunque ella se basa en el estudio de la clase media del estado Mérida, no hay mucha diferencia entre las personas de clase media de las distintas ciudades del país, en tanto que todas imitan los modelos culturales venidos de fuera. Mi familia, en todo caso, también tiene historia previa en algunas regiones rurales (los Andes y los Llanos). Clarac de Briceño describe:

Si bien uno de los patrones, el rural, es representado especialmente por la clase campesina, el otro es representado especialmente por la clase media en todos sus estratos. En efecto, aunque

71 Requena, Antonio. “Noticias y consideraciones sobre las anomalías de los aborígenes americanos: sodomía”. *Acta Venezolana*, Núm. 1, Tomo I. Caracas, julio-septiembre, 1945. (pp. 43 - 73)

72 Clarac de Briceño, Jacqueline. *La Cultura Campesina en los Andes venezolanos*, 2da ed. Juan A. Pizzani O., ed. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas, Venezuela, 2014.

esta clase social tiene en Venezuela sus raíces rurales, su actitud respecto a este punto es vergonzante, más en la medida que propende a la alienación total bajo los efectos del patrón segundo y en su actitud admirativa de importadora insaciable: su característica más definitoria viene a resultar la imitación, la conmovedora carencia de creatividad.

No hablo aquí de la clase burguesa, por constituir ésta una franca minoría en el país y porque se halla por lo general totalmente etno-culturada en el patrón occidental, al punto que pueden considerarse como inexistentes sus nexos con el patrón cultural rural.

(...)

Como la clase media vive en perpetua apertura hacia lo ajeno, y en permanente trance de importación, que lo consume todo: ropa, televisores, carros, manzanas, lo mismo que inspiración artística e ideas. Los “modelos para pensar” de los europeos, de los norteamericanos o de otros, son también artículos de consumo que sirven, en el caso de la llamada ciencia social, para aprehender la realidad de nuestro país, de manera que quede como reducida a algo idiota y simple. (pp. 123 - 24)

En otros aportes que aparecen un poco más abajo de estudios realizados en América Latina sobre clase media, veremos cómo concuerda la descripción dada aquí arriba por Clarac de Briceño. Sin embargo vale la pena detenerse antes en el artículo “Usos de la idea de ‘clase media’ en Francia. La imaginación social y geográfica en la formación de la sociedad burguesa” (2009)⁷³ del historiador argentino Ezequiel Adamovsky, para tener una idea de cómo y cuándo se originó este concepto, ya que él refiere allí a los primeros pensadores occidentales que lo acuñaron y utilizaron. De esta manera Adamovsky nos refiere que:

www.bdigital.ula.ve

A diferencia de Saint-Lambert, Diderot distingue dos tipos de sociedad sobre la base de características socio-económicas, antes que por la mera sabiduría de sus gobernantes o el patriotismo de sus ciudadanos. Más aún, las distinciones sociales aparecen claramente como clases sociales (en el sentido moderno del concepto). Es interesante resaltar no sólo que la clase intermedia aparece solamente en la “buena” sociedad, sino que su presencia constituye el criterio mismo por el que se identifica una buena sociedad. Así, el lujo es bueno sólo en sociedades relativamente igualitarias; en aquellas con un clivaje social más marcado, es signo de corrupción. Los buenos gobernantes deben asegurar que haya una justa distribución de la riqueza, aunque sin limitar las libertades de los individuos ni afectar el derecho a la propiedad.

(...)

El grado óptimo de civilización, para Diderot, se situaba en un punto intermedio, tal como la cantidad justa de riqueza que un individuo podía poseer, que también se hallaba entre la condición del rico y la del pobre. (pp. 12 - 13)

Aunque Diderot ya se expresaba en términos de extremos entre pobreza y riqueza, idealizando una moderación o equilibrio entre ambos, todavía faltarían más años para que el término “clase media” fuese acuñado como tal, y como nos lo muestra Adamovsky, su primer uso no tuvo una postura en pro

⁷³ Adamovsky, Ezequiel. “Usos de la idea de ‘clase media’ en Francia. La imaginación social y geográfica en la formación de la sociedad burguesa”. *Prohistoria*, Año XIII, Núm. 13. Rosario, Argentina, 2009. (pp. 9 - 29)

o en contra del *status quo*, pero poco después terminó usándose en contra del igualitarismo, como sería lógico pensar si tenemos en cuenta que la “clase media” siempre aspira a ascender hacia la “clase alta”:

La aparición de la expresión “clase media” o “intermedia” [*classe moyenne* o *mitoyenne*] a partir de 1789 estuvo relacionada con la necesidad de movilizar apoyos sociales de quienes estaban dispuestos a defender algunos de los logros de la Revolución, pero rechazando al mismo tiempo los reclamos más radicales del “populacho”. Así, por ejemplo, el político Philippe-Antoine Grouvelle, embarcado en la creación de un tercer partido de los “moderados”, lanzó en 1789 una apelación a la “clase intermedia”, ya que sólo ella podría salvar a Francia “de la tiranía de los Grandes y los excesos del populacho”. En los primeros años de la Revolución la nueva expresión “clase media” también se hizo presente en los escritos y discursos de otros líderes moderados y en las nuevas traducciones de la *Política* de Aristóteles (en ediciones previas, lo que ahora se traducía como “clase media” aparecía como *les médiocres*). Más aún, la inspiración aristotélica aparece en otras propuestas de líderes moderados como Lafayette, quien se manifestó en favor de un “gobierno mixto” que combinara instituciones nuevas y viejas. La tendencia anti-igualitarista de tales programas supuestamente “moderados” no pasó inadvertida para líderes más radicalizados como Brissot o Robespierre. En 1792 éste denunciaba a Lafayette por querer “crear un partido intermedio entre la odiosa aristocracia del Antiguo Régimen y el pueblo”; para lograr tal cometido, “era indispensable presentar al partido del pueblo como si fuera una facción. Era indispensable dar vuelta la moral de la igualdad y la justicia social hasta convertirla en un sistema de destrucción y anarquía”. Por medio de esta difamación, a “los malos ciudadanos, que son demasiado cautelosos o cobardes como para levantar abiertamente la enseña de la aristocracia, se les da una manera de combatir contra la libertad sin que parezca que abandonan sus banderas”. Así, “los ricos, los funcionarios, los egoístas, los ambiciosos e intrigantes, y todos los que se ponen en lugar de autoridades, se juntan bajo la bandera de esta facción hipócrita conocida como los ‘moderados’, que han puesto en riesgo la Revolución.”

Pero sería sólo algunos años después que un discurso de “clase media” se haría más visible, en el programa político de Guizot y de los liberales doctrinarios, quienes lo utilizaron para movilizar, por primera vez, a la alta burguesía contra la ola de democracia e igualitarismo desatada por la Revolución. (p. 16)

Vemos entonces que el concepto de “clase media” se originó cuando se pensó sobre la sociedad en términos de riqueza económica, aunque en sí mismo establece una categoría vaga, que nada o muy poco dice sobre quienes la integran, sobre quienes dicen pertenecer a ella; así comenta Adamovsky al principio del citado artículo:

A diferencia de otras expresiones utilizadas para definir grupos sociales, el concepto de “clase media” no refiere a una condición directamente observable en la gente a la que alude (por ejemplo, “clase trabajadora” = “gente que trabaja”). Por el contrario, junto con las otras dos clases que la misma expresión evoca (“alta” y “baja”), “clase media” realiza una operación metafórica por la cual entendemos la sociedad en términos del mundo físico, como si tuviera un “punto medio”. Las metáforas son uno de los sitios favoritos de la ideología y la metáfora de la “clase media” es un ejemplo perfecto. (p. 10)

La socióloga mexicana Rosario Esteinou habla sobre cuatro criterios para identificar los “sectores medios” en su país, denominación que utiliza para hablar de la clase media en su libro *Familias de sectores medios: perfiles organizativos y socioculturales* (1996)⁷⁴. Dice allí que la riqueza económica es un criterio insuficiente para describir dichos sectores que, como se refirió más arriba, es lo que más se tomó en cuenta para el acuño del término “clase media” durante el siglo XVIII:

... si se usa una sola dimensión o criterios objetivos como el ingreso, la clasificación resultante puede ser útil para determinados objetivos específicos, pero es probablemente arbitraria y poco útil para relacionarla con formas de comportamiento, valoraciones y otros aspectos de índole sociocultural.

(...)

Así, se tiene que, en el caso de los sectores medios, algunos de los criterios que se utilizan para su clasificación son el ingreso, la escolaridad, la ocupación y su ubicación en contextos urbanos.

(...)

... si tomamos primeramente el criterio que remite a su ubicación en contextos urbanos, tenemos que la información sobre las mujeres y hombres registra una población eminentemente urbana.

(...) Se trata, entonces, de mujeres y hombres que tienen una larga experiencia y socialización en contextos urbanos.

En segundo término, si tomamos como criterio el nivel de ingresos mensuales, las familias analizadas pueden igualmente ser ubicadas dentro de los sectores medios. Los niveles de ingreso son variables (...) En gran medida, esta variedad es atribuible al hecho de que se han tomado en cuenta tanto los casos en que se presenta un solo proveedor, como también aquellos en que se presenta más de uno. Pero también ilustra el amplio espectro social de las familias en relación a las posibilidades de gestión de los recursos y de consumo

(...)

La escolaridad es otro de los criterios importantes que ha sido considerado cuando se analizan a los sectores medios. No sólo porque para estos la educación ha representado uno de los mecanismos privilegiados de movilidad social, sino también porque ella parece estar asociada a la formación de expectativas y cambios en la esfera sociocultural. Por consiguiente, los estudios sobre dichos sectores generalmente consideran en su clasificación que la población tenga un cierto nivel de escolaridad formal.

(...)

El último criterio que hemos considerado para clasificar a las familias dentro de los sectores medios es el tipo de ocupación que desempeñan. La mayoría de los estudios consideran que pertenecen a dichos sectores los trabajadores que desempeñan actividades no manuales. En ellos se incluyen tanto a los trabajadores que desarrollan actividades por cuenta propia (comerciantes, pequeños empresarios, profesionistas independientes –es decir las llamadas viejas clases medias), como aquellos que ejercen actividades técnicamente similares a las anteriores, pero carecen de medios propios para desempeñarlas en forma autónoma y, consecuentemente, son empleados por aquellos que los tienen. Se ha sostenido que estos últimos han venido a integrar las llamadas nuevas clases medias... (pp. 18 - 20)

74 Esteinou, Rosario. *Familias de sectores medios: perfiles organizativos y socioculturales*. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social. México, 1996.

Rosario Esteinou nos habla aquí de cómo las y los investigadores han abordado y descrito esta clase o “sector” medio, pero desde el Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), en Argentina, el investigador Sergio Visacovsky, en su artículo “Estudios sobre ‘clase media’ en antropología social: una agenda para la Argentina” (2008)⁷⁵, nos dice que “...el problema de las clases en general (y de la clase media en particular) es derivado a dos tópicos clásicos de la antropología social: las clasificaciones y la moralidad.” Así hace referencia a cómo las personas pertenecientes a esta clase se perciben a sí mismas: lo que las hace sentirse de clase media es una cuestión de gustos y criterios personales, lo cual plantea una continuidad con lo expresado por Jacqueline Clarac de Briceño sobre la fuerte alienación cultural de esta clase. Dice Visacovsky:

...las categorizaciones constituyen *evaluaciones morales*, es decir, apelaciones a valores en torno a lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo decente y lo impúdico, lo adecuado y lo inadecuado, el buen gusto y el mal gusto, lo apropiado y lo inapropiado.
(...) son evaluados moralmente lugares o localizaciones espaciales (como barrios o zonas urbanas, y ámbitos específicos de circulación y consumo, lo cual puede incluir desde los gustos a la hora de comprar ropa, las orientaciones culinarias, o las apreciaciones artísticas), así como las apariencias físicas personales, la vestimenta, o los modos de hablar, que habitualmente son tipificados en términos étnicos y aún raciales.

En concordancia con el tema de la alienación cultural vemos a continuación el sexismo que manifiesta esta clase social. La investigadora argentina Mercedes Krause, en su artículo “Desigualdades de clase y género en los horizontes de expectativas para los hijos e hijas de familias de clase media del área metropolitana de Buenos Aires” (2014)⁷⁶ acusa la educación, socialización y expectativas bien diferenciadas y con límites definidos que la clase media de su país manifiesta en la crianza de sus hijos e hijas:

...en primer lugar, que varones y mujeres se conceptualizan en espacios físicos diferentes. En cuanto a sus actividades y gustos, los hijos se ven asociados a espacios externos y actividades en base a lo físico, la competencia y el deporte, mientras que las actividades y gustos de las hijas se asocian a espacios interiores donde poder cuidar del cuerpo, la estética y el medio ambiente a la vez que charlar y estudiar.

En segundo lugar, en cuanto a su futuro ocupacional, la masculinidad de los varones ya no se ve asociada a la competencia y al físico sino que adquiere una forma más “de clase media” basada

75 Visacovsky, Sergio. “Estudios sobre ‘clase media’ en antropología social: una agenda para la Argentina”. Avá, Núm. 13. Posadas, julio, 2008. (Texto sin numeración de páginas)

Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942008000200001#a2

76 Krause, Mercedes. “Desigualdades de clase y género en los horizontes de expectativas para los hijos e hijas de familias de clase media del área metropolitana de Buenos Aires”. *De Prácticas y discursos*, Año 3, Núm. 3. Universidad Nacional del Nordeste. Centro de Estudios Sociales. Argentina, 2014.

en el dominio y la demostración de conocimientos específicos y habilidades relacionadas con la informática (Connolly, 2004), la matemática (Cvencek, Meltzoff y Greenwald, 2011) y la ciencia (Nosek, Smyth, Sriram, Lindner, Devos, Ayala y Greenwald, 2009). Los padres entrevistados resaltan que sus hijos varones son menos estudiosos pero más intuitivos, que son inteligentes y saben programar. En cambio, las actividades de las hijas mujeres (en concordancia con las actividades y gustos actuales) se asocian con el diseño de indumentaria y la costura, la peluquería y la docencia. La capacidad de enseñar es una cualidad presupuesta desde pequeñas en las hijas mujeres. Como lo describe un padre, “naturalmente” son estudiosas, tienen cierta facilidad para entender y hacer entender a los demás

(...)

En tercer lugar, vemos que las metas de las hijas se asocian con aspectos vinculados a la maternidad: tener hijos, cuidarlos y cuidar de la pareja, mientras que los hijos no se asocian con la paternidad, sino con un rol productivo fuera del hogar y su rol de proveedores económicos respecto de la familia. (pp. 16 - 17)

Este panorama no es aislado, también la psicóloga y socióloga peruana Norma Fuller, en su libro *Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú* (1998)⁷⁷ da una profusa descripción de la clase media en su país, de la cual incluimos aquí una cita larga que recoge lo más esencial de los rasgos que ésta comparte con las clases medias de otros países latinoamericanos:

Este sector se ubica principalmente en las grandes ciudades. Sus ocupaciones se concentran en las profesiones liberales, el comercio, la pequeña y mediana industria y la empleocracia de mando medio y superior. La clase media acomodada es, en nuestro concepto, el sector que representa a la “cultura oficial peruana”. Diversos grupos de la sociedad peruana la identifican como la poseedora de las pautas de comportamiento y los saberes que de alguna manera se aceptan como los deseables y los verdaderos para el conjunto de la población. Esta clase maneja y percibe como suyo el modelo político y económico que rige las instituciones formales, tales como el sistema de educación, el idioma oficial, los hábitos aceptados como “elegantes” o “adecuados”, las modas, etc.

En tanto grupo, la clase media es fundamentalmente urbana en sus hábitos de vida y se considera nacional y modernizante, en contraste con las adscripciones regionales y locales características del campesinado (...) La religión católica, que predomina en todo el Perú, monopolizó la educación privada hasta fines de la década del 60 y ejerció a través de ella una fuerte influencia en las representaciones de la clase media.

Los pocos autores que han investigado a la clase media peruana la acusaron de falta de identidad (Anderson; 1981). Afirman que debido a lo minúsculo de su número, no tuvo oportunidad de imponer o crear un estilo de vida, de manera que copiaba el de las clases altas. Esto le imprime un tinte de sumisión y falsedad que se le ha reprochado duramente. Por su parte, los politicólogos han considerado que la clase media peruana ha traicionado su papel de líder natural de la nación en términos culturales y políticos porque prefirió identificarse con el patrón aristocratizante de las élites, antes que aliarse con las clases populares para construir un proyecto nacional. (pp. 29 - 30)

⁷⁷ Fuller, Norma. *Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1998.

Esto concuerda perfectamente con lo planteado tanto por Jacqueline Clarac de Briceño –con respecto a la falta de creatividad y la constante imitación de la clase media venezolana de los modelos foráneos y de las clases burguesas, y también al rechazo de las clases populares y el campesinado que representa sus orígenes en la mayoría de los casos– y con lo que dice Mercedes Krause sobre las expectativas de vida de los hijos e hijas de la clase media argentina, si pensamos que la clase media peruana que nos refiere Fuller está fuertemente influenciada por el catolicismo; ésta monopoliza, además, los hábitos considerados como “adecuados” y “deseables”: también en el siglo XVIII Diderot concebía a la clase intermedia como modelo óptimo de civilización, lo cual parece mostrarnos que los imaginarios con respecto de lo “apropiado” e “ideal” para la sociedad se han mantenido a través del tiempo.

El deseo de ascender a las clases altas, alienación cultural, imitación de modelos culturales foráneos, y una cantidad de prejuicios es lo que parece caracterizar, si algo puede hacerlo con alguna precisión, a quienes se consideran personas de “clase media”; lo cual en Caracas se ha manifestado con fuerza cuando se visualiza a los sectores políticos bolivarianos como “hordas chavistas”, con matrices como la culpa de la revolución del “empobrecimiento” de la “clase media”, lo que revela que la “clase media” hace parte de la polarización política. Pero también desde los discursos oficialistas y bolivarianos se usa este término, por ejemplo con el grupo de civiles que apoyaban al presidente Chávez llamado “Clase Media en Positivo”, que incluso contaba con un programa de televisión. Sin embargo, por lo descrito en las distintas fuentes consultadas aquí, el estatus de clase media es una característica de ambos bandos políticos en Venezuela, aún cuando unos se hagan llamar “revolucionarios” y “otros anti-oficialistas”, los prejuicios de la clase media y el aprovechamiento de las riquezas en beneficio de su deseo de ascenso social puede describirlos a ambos por igual. En todo caso, viendo que a lo interno de las ideas o nociones que operan dentro de esta “conciencia de clase media”, con su apego a la moral judeo-cristiana que ya es parte de más de 500 años de tradición que sigue teniendo su origen histórico en Europa), no es de extrañarse que, también en la clase media venezolana, como seguramente en otros países de latino América, se manifieste la homo-lesbo-bi-transfobia, de la mano de otros prejuicios como el que considera inferior a las mujeres, el racismo, la xenofobia, el antisemitismo, el clasismo, entre otras formas de lo que el psiquiatra social Wilhelm Reich denominó, en su amplia bibliografía⁷⁸, las “distintas caras del fascismo”, todas ellas –por cierto– con un origen que él explicó clínicamente

78 *Psicología de masas del fascismo* (1933); *La Revolución Sexual* (1936); *La función del orgasmo* (1955), entre otros.

como consecuencia de la represión e inhibición de la libido, con sus expresiones afectivo-sexuales desde la edad temprana, típica de las sociedades autoritarias y patriarcales.

www.bdigital.ula.ve

Movimientos sociales por la igualdad de derechos LGBTI

Este panorama de hostilidad, violencia y discriminación del que vengo hablando, tuvo una primera confrontación bélica en la ciudad de Nueva York con los famosos sucesos de *Stonewall Inn*. Pero fue en San Francisco, USA, donde se organizaron los primeros movimientos LGBTI. El sociólogo Manuel Castells lo refiere en su libro antes aludido:

¿Por qué San Francisco? Ciudad instantánea, asentamiento para aventureros atraídos por el oro y la libertad, San Francisco siempre fue un lugar de normas morales tolerantes. La Barbary Coast siempre fue un lugar de encuentro para marineros, viajeros, transeúntes, soñadores, estafadores, empresarios, rebeldes y desviados, un entorno de encuentros casuales y pocas reglas sociales, donde la línea divisoria de lo normal y lo anormal era borrosa. (p. 240)

Continúa su descripción del San Francisco de principios de Siglo XX comentando que a pesar del intento de represión sexual llevado a cabo en los años veinte –cuando la ciudad quiso erigirse como capital del oeste norteamericano, apoyada por la iglesia católica y sus legiones obreras de irlandeses e italianos– su ubicación geográfica como puerto principal frente al Océano Pacífico y los estragos de la 2da Guerra Mundial terminaron de establecer los “orígenes pioneros de San Francisco como ciudad libre”. Más de 1.6 millones de hombres y mujeres llegaron allí desplazados y destruidos por la guerra, entre estas personas se destaca aquí a los militares, pues tuvieron que pasar gran cantidad de tiempo en colectivos de su mismo sexo; en muchos casos hubo licenciados con deshonor de la marina y desembarcados en San Francisco. Toda esta gente decepcionada de las instituciones y de sus normas, en lugar de regresar a sus pueblos de origen a “soportar el estigma” decidieron quedarse y hacer vida allí.

Los gays hicieron costumbre el reunirse en bares y formaron grupos de apoyo y participación, pero faltaría más de una década para salir de los bares a las calles con la aparición de los modos de vida alternativos de la famosa generación *Beatnik* y sus círculos literarios que frecuentaban la librería *City Lights*. Entre sus más famosos escritores se cuentan Ginsberg y Kerouac. Para ese entonces hubo de nuevo un intento de represión, esta vez por parte de los medios de comunicación, los cuales se centraron en la presencia de homosexualidad en la generación *Beatnik* como prueba de su desviación. Esto resultó ser un arma de doble filo para los moralistas pues con esta denuncia dieron mayor publicidad a San Francisco como meca gay, haciendo que la ciudad recibiera miles de gays y lesbianas

desde todos los Estados Unidos. Hubo una respuesta represiva por parte del ayuntamiento y esto llevó a la comunidad gay a conformar para su defensa, en 1964, la *Society of Individual Rights* en conexión con la *Tavern Guild*, una asociación comercial conformada por gays y propietarios de los bares bohemios que resistían el acoso policial. Poco a poco, con la aparición de la cultura *hippy* en todo el país y el fortalecimiento de la comunidad gay, para 1971 los gays y lesbianas llevaron a cabo en Sacramento –ciudad capital– la primera marcha de orgullo gay en la historia.

Además en 1969 llegó a San Francisco un hombre que se convertiría en un importante líder político de la comunidad gay; se trata de Harvey Milk, quien había sido destituido de la marina por su sexualidad, lo que le impidió dedicarse a la enseñanza. Este líder exhortó a la comunidad a que compraran sólo en establecimientos de dueños gays e incluso consolidó los primeros clubes políticos de gays, vinculándolos al partido demócrata, para que los gays votaran por gays. En 1975, George Moscone, candidato a la alcaldía de la ciudad, se aseguró los votos de la numerosa comunidad gay prometiendo poner a Harvey Milk en un puesto importante de la administración; de esta manera, Moscone ganó por un estrecho margen y por primera vez en la historia un dirigente abiertamente gay ocupó un alto cargo de la ciudad. Milk fue haciendo una importante carrera política en la que fue elegido supervisor de la ciudad en 1977 y luchó contra una propuesta conservadora de prohibición para el acceso de homosexuales a la enseñanza pública en 1978. En este año Milk fue asesinado a tiros por Dan White, antiguo supervisor y ex-policía de la ciudad que había hecho campaña en contra de la “tolerancia a los desviados”; éste también mató a balazos al alcalde George Moscone. Más de 20.000 personas marcharon con velas, escuchando a oradores que pedían al movimiento seguir su lucha como había enseñado Harvey Milk, en lo que fue una de las manifestaciones políticas más grandes de la historia.

Para 1980, los gays y lesbianas representaban un 30% de los votantes en San Francisco, cifras que han ido en aumento debido a la actividad política, a una notable migración gay y a la conformación y aceptación de parejas del mismo sexo. Se dice que los gays y lesbianas se han asentado en ciertas partes de San Francisco formando verdaderas comunas donde las instituciones, empresas, comercios, residencias, propiedades inmobiliarias y servicios de todo tipo están en manos de gays y lesbianas; esta gente organiza reuniones públicas y celebraciones de calle, con lo que ha proclamado un espacio para la liberación. Castells cita a Harry Britt, un dirigente político de los gays de San Francisco, quien dice que “Cuando los gays están diseminados espacialmente, no son gays debido a su invisibilidad”;

postulando que el “acto liberador fundamental” para gays y lesbianas es aparecer, expresarse públicamente en su identidad y sexualidad para luego resocializarse.

Con la aparición del SIDA, los conservadores de todo el mundo sostuvieron que la epidemia era un castigo divino contra los “desviados sexuales”, nos recuerda Castells. Sin embargo, tras la estigmatización de esta enfermedad como “cáncer gay”, fueron precisamente estas comunidades quienes realizaron campañas efectivas de concientización y prevención, lo cual ha revertido las primeras cifras arrojadas por las estadísticas de que la mayoría de contagiados eran hombres gay; esto significa que en la actualidad la población heterosexual representa la mayor parte de gente infectada: en especial mujeres de parejas heterosexuales contagiadas por sus maridos infieles con quienes no utilizan protección. Castells habla de que el reto del movimiento social de gays y lesbianas es aterrador para el dominio patriarcal, pues tiene lugar en una época en la que la ciencia permite la disociación entre heterosexualidad, patriarcado y reproducción de la especie humana. Y nos recuerda también lo siguiente:

Si la comunidad gay es capaz de superar la estigmatización ignorante y ayudar a evitar la epidemia del sida, significa que las sociedades se han vuelto capaces de extraerse de su oscuridad y de mirar toda la diversidad de la experiencia humana sin prejuicios ni violencia. (p. 247)

Sin embargo, el autor hace la división entre la comunidad gay que se ha conformado con tener reconocimiento y apoyo dentro de las estructuras del patriarcado y una comunidad más radical que se suma en la organización del movimiento feminista compartiendo el fin común de retar y cambiar cada vez más las estructuras de dominación de la cultura patriarcal. En Venezuela, en la actualidad, hay una cantidad de organizaciones y colectivos que luchan por objetivos comunes de la comunidad LGBTI como lo son la igualdad de derechos civiles, la legalización del matrimonio igualitario, los derechos sexuales y reproductivos –que es una lucha que tenemos en común con las feministas– entre otras agendas por la dignidad de las y los representantes de la diversidad sexual y de género. Algunos de los colectivos y organizaciones de este tipo en Venezuela son el Bloque Socialista Unido de Liberación Homosexual (el cual tiene núcleos en diferentes estados del país); CONTRANATURA, Divas de Venezuela, Alianza Sexo Género Diversa Revolucionaria ASGDRe (Caracas); Movimiento Revolucionario de la Sexo-Diversidad (Aragua); Colectivo Almas, Colectivo Sexo Diverso, Organización Orgullo LGBTI (Mérida); Frente Social de la Sexo-Género Diversidad (Sucre);

Diversidad Sexual con Vielma Mora (Táchira); y el Frente Sexo-Diverso Revolucionario (Zulia), además del Frente Nacional de la Sexo Diverdad (FENA) y Venezuela Diversa (a nivel nacional), entre otros.

En la actualidad las personas sexodiversas han ganado terreno en el proceso de su dignificación y reconocimiento a nivel internacional; si bien en 80 países aproximadamente todavía penalizan la diversidad sexual –cinco de ellos con la muerte– hay también una cifra similar de países con leyes que protegen esta condición⁷⁹, entre los cuales se encuentra Venezuela con las nuevas legislaciones del gobierno bolivariano que apoyan y visibilizan a la sexo-diversidad. Partidos políticos de oposición también se han abanderado de la luchas LGBTI, como por ejemplo el partido Voluntad Popular y Primero Justicia; aunque esta disposición queda en entredicho cuando sabemos que tanto la oposición como los partidos bolivarianos cuentan, entre sus filas, con una gran parte de la clase media alienada, reproductora de la cultura patriarcal dominante. Pero si bien del sexismo y el machismo no están exentos estos partidos oficiales queda en el papel, en las leyes, el trabajo que desde el gobierno bolivariano se ha adelantado en el terreno de la igualdad de derechos. Las personas sexo-diversas han comenzado a tomarse en cuenta como una fuerza electoral y desde todos los ámbitos políticos se ha buscado capitalizar sus votos.

Aunque queda un largo recorrido para alcanzar metas más altas, como la legalización de las parejas no heterosexuales, debemos reconocer las luchas ganadas como trincheras que mantener, desde las cuales fomentar nuevas conquistas. Y debe reconocerse que el gobierno bolivariano inició el proceso histórico de visibilización jurídica y legal de las personas sexo-género-diversas. Hoy contamos con una serie de leyes y artículos donde se ha incluido la sexo-diversidad. En primer lugar tenemos el “Artículo 21” de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* que dice:

Todas las personas son iguales ante la ley; en consecuencia:

1. No se permitirán discriminaciones fundadas en la raza, el sexo, el credo, la condición social o aquellas que, en general, tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de los derechos y libertades de toda persona.
2. La ley garantizará las condiciones jurídicas y administrativas para que la igualdad ante la ley sea real y efectiva; adoptará medidas positivas a favor de personas o grupos que puedan ser discriminados, marginados o vulnerables; protegerá especialmente a aquellas

79 Datos disponibles en www.ilga.org, página oficial de International Lesbian Gay Association.

personas que por alguna de las condiciones antes especificadas, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.

También tenemos distintas leyes que hacen mención a la diversidad sexual, entre estas tenemos la *Ley Orgánica del Poder Popular* que en su “Artículo 4” (2010) dice:

El poder popular tiene por finalidad garantizar la vida y el bienestar social del pueblo, mediante la creación de mecanismos para su desarrollo social y espiritual, procurando la igualdad de condiciones para que todos y todas desarrollen libremente su personalidad, dirijan su destino, disfruten los derechos humanos y alcancen la suprema felicidad social; sin discriminaciones por motivo de origen étnico, religioso, condición social, sexo, orientación sexual, identidad y expresión de género...

En el “Artículo 173” (2010) de la *Ley instituciones del sector bancario* asegura: “Velar porque las instituciones bancarias desarrollen sus actividades en el marco del principio constitucional de la democracia participativa y protagónica (...) sin discriminación por condiciones de origen étnico, religión, sexo, identidad y expresión de género, idioma...”. El “Artículo 14” (2011) de la *Ley para la regularización de los arrendamientos de vivienda* expresa que “Quedan prohibidos los anuncios de publicidad en el arrendamiento (...) en los cuales (...) se exprese (...) discriminación por: orientación sexual, identidad de género, edad...”. El “Artículo 21” (2012) de *Ley orgánica del Trabajo, los Trabajadores y las Trabajadoras* dice que:

Son contrarias a los principios de esta Ley las prácticas de discriminación. Se prohíbe toda distinción, exclusión, preferencia o restricción en el acceso y en las condiciones de trabajo, basadas en razones de (...) orientación sexual (...) que menoscabe el derecho al trabajo por resultar contrarias a los postulados constitucionales.

También hay una *Ley orgánica contra la discriminación racial*, que en su “Artículo 50” (2011) expresa: “El que incurra en el delito de discriminación (...) en cualquiera de sus manifestaciones, será penado con prisión de uno (1) a tres (3) años y como pena accesoria el cumplimiento de cien (100) unidades tributarias.”. El “Artículo 3” (2010) de la *Resolución del Tribunal Supremo de Justicia 185 Igualdad y equidad de género del MPP de Relaciones Interiores y Justicia* asegura:

Erradicar las conductas o situaciones de discriminación contra las mujeres y personas sexo-diversas y velar por la atención oportuna e integral a las víctimas de discriminación y violencia por razones de género, con objeto de crear una cultura de igualdad en el cuerpo de policía nacional bolivariana...

La *Ley orgánica del Registro Civil*, en su “Artículo 146” (2010) pone que: “Se establece la posibilidad de cambio de nombre cuando el nombre atente contra su integridad moral, honor y reputación, o no se corresponda con su género, afectando así el libre desenvolvimiento de su personalidad”. Además, en el “Objetivo Específico 2.3.1” del *Plan de la Patria 2013-2019* se plantea:

Garantizar la participación protagónica del pueblo organizado en los ámbitos de la formación, la transformación del modelo económico productivo, la prevención y protección social desde las nuevas instancias de participación popular, como los consejos comunales, las organizaciones de mujeres, jóvenes y adolescentes, indígenas, afrodescendientes, estudiantes, obreros y obreras, campesinos y campesinas, motorizados, profesionales, pequeños y medianos productores y comerciantes, población sexo-diversa, transportistas, cultores, ecologistas, movimientos de pobladores, entre muchos otros y otras, en los ámbitos de la formación.

Allí mismo, el “Objetivo Específico 2.3.4.3” expresa la necesidad de: “Afianzar las políticas especiales, desde la comunidad para la población en mayor nivel de vulnerabilidad: niños, niñas y adolescentes, adultos y adultas mayores, personas con discapacidad, personas en situación de calle, personas con adicciones, población sexo-género diversa, entre otros.”; y el “Objetivo Específico 5.3.3.2” propone:

Poner especial acento en las relaciones de género. En este sentido, impulsar la creación de grupos de trabajo, conformados por mujeres, al fin de reflexionar sobre su vida familiar y laboral y producir estrategias de resistencia y liberación, ya que sufren el embate de las culturas dominantes, donde la mujer es relegada a un papel secundario, sufriendo a menudo formas explícitas de violencia. Lo mismo aplicará a los grupos sexo diversos (homosexuales, lesbianas, bisexuales y personas transgéneros, obligados a vivir una condición de represión y humillación, donde la única vía de salida es la frivolidad ofrecida por el mundo capitalista.

También se conformó un Consejo Patriótico por la Diversidad Sexual, llamado a llevar adelante las luchas por las reivindicaciones y derechos⁸⁰, aunque queda mucho camino por recorrer, sobre todo a nivel individual, de persona a persona, para ver que estas leyes sean asimiladas y masticadas y den su fruto en el terreno de las relaciones interpersonales y afianzándose en la cultura de nuestro país.

80 El activista político Simón Delgado, del colectivo sexodiverso ASGDRe, colaboró en la recopilación de algunos de los datos sobre colectivos y legislaciones en pro de la diversidad sexual y de género.

Recuento

De esta manera queda planteado en este contexto metodológico: 1) la retroalimentación nada reciente que ha existido entre antropología y literatura, aclarando aquí la validez que tienen los textos literarios para aportar datos susceptibles de análisis antropológicos, así como la calidad literaria y el uso de recursos estilísticos a los que pueden aspirar los textos de la antropología para incrementar su eficacia y capacidad de convencimiento; 2) el surgimiento, las vertientes y utilidades distintas, con los debates y postulados de la antropología postmoderna, del método de la autoetnografía, ideal para visibilizar experiencias de sujetos(as) marginados(as), subalternos(as) o para decirlo de una manera no peyorativa aquellos(as) que plantean una “oposición” a la cultura dominante y 3) una aproximación a los conceptos, nociones, perspectivas teóricas y antecedentes sobre los movimientos sociales LGBTI importantes para el presente estudio.

Aspiro que quienes lean este trabajo consigan conocimientos útiles para estudiar e interpretar sus propias realidades y defenderse en contra de las distintas formas de discriminación, así como también espero generar elementos válidos para educar al respecto de este tipo de situaciones a sus posibles lectores y lectoras.

www.bdigital.ula.ve

Segunda Parte

Registros del pasado remoto, inmediato y presente

www.bdigital.ula.ve

Anécdotas reales extraídas de *Visita guiada* (2007)

Número 1

Página 12

La sirvienta está pasando colete con una bandana amarrada en la cabeza, la franela hecha un moño en la barriga y sus pantaloncillos de blue-jean deshilachado. En ese momento decido encaramarme a la mesa y alzar los brazos gritando en voz alta: “¡Yo sí soy más!”. Entonces la muchacha se sienta conmigo y me dice: “¡No, mijo! ¡Eso es muy feo! ¡Usted tiene que comportarse como un hombrecito!”

Número 2

Página 15

Llegamos todos a la casa de la playa. Es de noche. Pasamos todos directo a las habitaciones a ponernos bermudas, trajebaños y franelas. Luego uno a uno vamos saliendo, en la sala nos vamos acumulando para corearnos, como si de una pasarela se tratara, por orden de llegada. “¡Eeeeeese playeeerooo! ¡Eeeeeesa playeeeraaa! ¡Oooootro playeeeroooo!”. Después se sacan de la camioneta los regalos navideños para los niños, donación de la compañía donde trabajaba mi padre. Mi obsequio es un bate de béisbol, una pequeña cortina de hierro.

Número 3

Página 16

“¡Mira, mijo! Voy a poné un retratico de tu primo sobre el tocadiscos donde él salga paradito en una arquería con un balón de fútbol, y al lado voy a poné uno tuyo con un vestido rosadito y un lacito. ¿Eso es lo que tú quieres?”, me dice mi abuela paterna.

Número 4

Página 22

Ese día llegó a casa de mi papá, antes del almuerzo, un amigo suyo de la juventud. Papá nos lo presentó por nombre y apellido. En ese momento —como por intuición— llamó mi mamá desde mi otra casa y fue mi hermana quien atendió; ella le dijo a mamá quién era esa visita y luego trancó el teléfono y me sacó con mucha prisa para el jardín. Pronto fuimos a comer a un restaurante como era costumbre con mi papá y desde que nos montamos en el carro mi hermana se dedicó a hablarme exclusivamente a mí. El restaurante era italiano, de los favoritos de mi hermana, pero qué pasaba con ella que no paraba de hablar compulsivamente y no me dejaba escuchar a mi papá ni a su amigo, ni decirles nada. Al final del almuerzo estaba roja de tanto hablar y casi ni había tocado la comida. Papá decidió llevarnos a casa primero a nosotros y después a su amigo. Mi hermana seguía como comprando tiempo con su conversa y aunque se veía exhausta seguía contándome desde su tarea de física hasta cómo hacer salchichas en el sartén con salsa de soya y mermelada. Nos bajamos del carro y ella se calló como un televisor que se apaga. Mamá salió a recibirnos a las puertas del edificio y venía llorando desde el ascensor. Al alcanzarnos nos abrazó a los dos en cuclillas con lo que mi hermana también rompió a llorar. Resultó ser que el ex convicto —años antes— había matado a su esposa y a sus hijos.

Número 5

Página 32

Un mediodía con mi tía, mi hermana y nuestro primo menor en el restaurante chino pido un fruit punch como en todos lados y mi hermana y él piden limonada frappé con granadina. “Bueno, ¿y ustedes qué van a hacer cuando sean adultos? Paquito no, porque él está muy chiquito todavía para contestar esa pregunta...”, “Yo, artista”. Le contesto a mi tía y me reclama que cómo es eso, que si quiero terminar todo sucio y muerto de hambre, con la ropa rota, vendiendo collarcitos y porquerías en la plaza de los museos.

Número 6

Página 37

Fiestas y reuniones familiares y yo con mi hobby de confrontar la erudición musical; mis tíos, asiduos coleccionistas de la Deutsche Grammophon y de la Sonny Classical. Yo les decía que de Schubert uno iba a Bruckner y de ahí a Mahler, les hablaba del ritmo y brutalismo en Bela Bartok y sobre las sinfonías programáticas de protesta de Shostakovitch que habían logrado pasar inadvertidas ante la implacable censura de la Unión Soviética; y ellos muy obstinados respondían que Mahler lo único bueno que había hecho era la primera sinfonía y que de ahí en adelante todos los músicos contemporáneos eran puros bichos raros.

Número 7

Página 42

“¿Y dónde está la novia? ¿Todavía no tienes novia?”, me pregunta mi tío en una cena de veinticuatro de diciembre. “No... Él está casado con su piano”, contesta mi papá. Un año después me están amenazando con que no me pagarán más las clases de música si no me inscribo en otra carrera aparte, una carrera “universitaria”, por eso de que “¡Como pianista te vas a morir de hambre!”.

Número 8

Página 43

El día del velorio de mi abuelo mi tía me dice: “Más vale que te vayas buscando una novia, mira que ya estás bien grandecito y a la familia no le interesa que todos comiencen a decir que eres un maricón”.

Número 9**Página 56**

“Lo que pasa, hijo, es que uno no es homosexual, uno lo que es, es artista. ¡Y cuánto artista llevas tú por dentro, no joda! Porque con eso te vas a tener que justificar...” Celebra mi papá después de leer mi declaración.

Número 10**Página 57**

En aquella carta yo ponía el discurso que por años, noche tras noche, me había repetido a mí mismo llorando hasta dormir. Todas esas súplicas, cuánto me pesaba todo aquello, decía que eso no había sido mi elección y que en lugar del suicidio tenía que aceptarme tal como soy. Mi padre me respondió que me buscara una novia “¡Aunque sea una lesbiana!”, porque si no la gente iba a barrer el piso conmigo. “¡Tú no sabes cómo es la gente!”.

www.bdigital.ula.ve

Número 11**Página 58**

“¡Tú sí tienes guáramo, hijo! Si yo hubiera sido tan arrecho como tú, a tu edad hubiera escrito una carta igualita...” Son las felicitaciones de mi padre después de leer.

Número 12**Página 59**

Mi mamá se encerró en su cuarto con mi hermana para ponerla al tanto de la situación. A los pocos minutos mi hermana salió en estampida, con el rostro resbaloso de lágrimas. Se metió en mi cuarto y

me abrazó para decirme entre sollozos: “¡Vas a estar bien! ¡Tú no serás como ellos! ¡Vas a ver, hermanito... vas a estar bien!”.

Número 13

Página 60

Mamá mandó a que me hicieran un trabajo para que “me llegara la prosperidad y las cosas buenas”. Me pidieron un calzoncillo sucio y un mechón de pelo. Una semana después vendría un prodigio en la materia de apenas dieciséis o diecisiete años, igual que yo, a decirme: “Eres como eres porque tus enemigos te tienen jodido, te quieren ver mal, alcoholizado, adicto a las drogas. Esa muchacha amiga tuya te quiere mucho, no te olvides de ella. Ella te quiere mucho”.

Número 14

Página 61

www.bdigital.ula.ve

“¡Pero bueno, hijo, eso no tiene ciencia! Te bebes unos güisquis y ya está. Te sacas la paloma y que te la mamen y más nada. ¿No ves que las mujeres se tienen que estar muriendo de ganas de darte un hijo a ti, tú que eres tan inteligente, tan exquisito, tan sublime...”, me aconseja mi papá.

Número 15

Página 73

En una discoteca me encontré a mi papá que casi no podía articular palabra de la jala. Estaba con sus amigos de toda la vida, todos sentados en fila como en un palco presidencial. Alcanzó a presentarme un muchacho con cachucha, muy flaco y lampiño, que estaba como enfermo de leucemia. “¿Tú quieres ser así como él? ¿Tú quieres ser un maricón...? Yo sé, hijo, que tú no quieres ser así, que no quieres manejarte en la vida de esta manera. Tu belleza y tu fuerza, hijo, tu carácter, no se corresponden con tanta frivolidad y ordinariez. ¡Míralo!”, siguió hablando del muchacho como si no estuviera allí.

Número 16

Página 79

“Aprovecha ahora que te estamos dando esta oferta. Vete de la casa ahora mientras te ofrecemos un apartamento pago para que vivas fuera, ahora que nuestras relaciones están en buenas condiciones. No sigas viviendo aquí y trayendo a tu novio hasta que sea demasiado tarde”. Es la amenaza de mi padre tras la aparición de mi primer novio.

Número 17

Página 83

Entra papá en mi habitación, la que habían alquilado para que yo viviera fuera de casa. “Así era mi cuartito, hijo, igualito al tuyo, con todas mis cositas, mis postales en las paredes...”. Se sube a la cama y me da una demostración. “Así es que tienes que pararte, hijo, derecho y bien plantao, con un par de cojones. Sacando el pecho y apretando los puños... y cara de perro pa’ todo el mundo. Ya sabes, ¡siempre con cara de perro!”. www.bdigital.ula.ve

Número 19

Página 90

Mamá le pide a su galerista que me haga el tour gay por Margarita. Él viene a buscarme temprano en la camioneta full equipo de su familia para llevarme de paseo por las tiendas de ropa fashion. Desvía sus ojos del volante para mirarme. “¿Yo te gusto?”, su cara es una mancha entre requesón y vaselina. Unos días antes, con él y la familia entera en la mesa de un restaurante de playa yo había comentado a todos lo peculiar de la voz inglesa teetotaler que significa “abstemio” en español y el mismo galerista me preguntó, casi a modo réplica: “¿Yo soy un teje-tocate?”. Mi mamá luego me reclamó el que yo me haya privado de la risa al escuchar su intento por pronunciar la palabra en inglés. Me dice que él ya no puede ni remojar los labios en una copa sin quedar inconsciente, pero eso no lo sabía yo. El “Tour gay Margarita” consiste en hacer una caminata por la zona de tolerancia entre las playas de Cimarrón y

Playa Parguito, donde unos espectros pelados en tanga se chamuscan al sol. El galerista va con un maletín lleno de trajes de baño que se dedica a vender como trabajo auxiliar. Vemos desde lejos lo que —por su baja estatura— parece ser un muchacho muy joven a la sombra de un espeso arbusto, pero al acercarnos se va mostrando cada vez más como un viejo, desnutrido y enjuto carapacho de pollo. El galerista lo encuentra muy atractivo y me encarga de cuidarle su bolso mientras ellos se ocultan entre los matorrales. A los diez minutos de espera decido marcharme y desentenderme del pesado maletín. Esa misma noche mi mamá me reclama enfáticamente el haber dejado toda esa valiosa mercancía a la buena de Dios. Cuando hablamos personalmente, él me dice: “Ay, gafito, te hubieras venido a mirar. Yo tengo el güevo muy bello. Eso es de familia, ¿sabes? Segurito que te hubieras unido a nosotros”. Pero mamá lo quiere y recomienda mucho. Tampoco le importó lo que nos dijo meses después a mi novio verdadero y a mí cuando ella le pidió el favor de alojarnos en su enorme casa: “¡Les daré hospedaje sólo si me los cojo a ustedes dos, si no no!”.

Número 20

Página 96

www.bdigital.ula.ve

“¿En serio tú no has pensado en tener una mujer aunque sea pa’ castigarla? ¿No te provoca castigarlas cuando las ves? ¡Castígalas!”, otro consejo de papá.

Número 21

Página 102

Mi padre me dice unas cuantas cosas la primera vez que voy a visitarlo a su casa con mi verdadero novio. Habla sobre la impresión que ha causado en él nuestra calidez. Sentados desayunando, mientras unto una de las arepas que él nos ha amasado, nos cuenta que su vecina de enfrente siempre se escandalizaba cuando él se masturbaba frente a ella desde el jardín, caminando a saltos entre sus orgías al aire libre.

Número 22**Página 107**

“¿Con ese morenito es que piensas establecer una relación seria? Tú eres más recio que él, déjame decirte. Ahora que te vas a estudiar al extranjero te conseguirás a alguien más cónsono contigo, con ojos azules... una nariz aguileña...”, esas cosas decía papá.

Número 23**Página 115**

Dos semanas después de los resultados de la defensa de mi tesis de maestría y dos días después de mi cumpleaños recibo una llamada de Venezuela, es mi padre, seguramente para felicitarme. Siento una gran ansia de volver a Venezuela, de ver a mi novio. “¿Has hablado con tu abuela recientemente? Te lo pregunto porque al parecer últimamente ella ha estado muy deprimida... ¿No será que le habrás dicho algo de más? ¿Ella no se habrá enterado de tu condición anormal?”. La abuela es él que está preocupada. La abuela es él que está deprimida.

Carta a mi padre sobre la novela *Visita guiada*, con copia a mi padrastro

Amado padre,

Por mucho amor que nos tengamos no podemos pretender ocultar o evadir por siempre cosas que están en el fondo de nuestras vidas y que nos molestan o nos causan miedo. Todo contenido que se reprime o pretende obviarse sólo se potencia con el tiempo hasta volverse un pensamiento obsesivo. Es hora de que hablemos una vez más sobre mi libro *Visita guiada*. En este correo pretenderé darte algunos argumentos académicos que refresquen este asunto hablado hace años, en términos conflictivos y de rechazo.

Hay una película de Woody Allen que se llama *Deconstructing Harry* que te invito a que la veas: comienza sus primeros minutos con la actriz Judy Davis armándole un saperoco a Woody Allen porque contó toda la historia del matrimonio que tuvieron juntos, con lujo de detalles, reclamándole que prácticamente ni cambió nada de los hechos, ni su nombre; involucrando situaciones íntimas calcadas de la realidad con una gran crueldad. Al final de la escena ella saca un arma de fuego y le apunta a Woody Allen para matarlo. Ella le reclama: “¡No disfrazaste nada!”

Te menciono esta escena ya que mi libro, al contrario, no se trata de una confesión o de un calco de la realidad; si bien hay una semblanza de ciertas actitudes y situaciones de personas de mi familia, todo está completamente disfrazado, dentro de lo que es una obra de ficción. Muy bien lo reconoce mi padrastro, quien se lo ha leído completamente con minuciosidad y dice exactamente lo mismo: que si bien hay algunas semejanzas con la realidad y las actitudes de mi medio social, no se ve ninguna denuncia a nadie en particular, no hay menciones de nombres ni apellidos, sino que -dentro de lo que es una obra literaria de ficción- hay un ego ficcional que refiere unos familiares por su grado de parentesco: mi abuela, mi tía, mi hermana, mi hermano, mi papá, mi mamá, etc.

Otros críticos literarios como por ejemplo Camila Pulgar, coordinadora de la escuela de letras de la UCV por más de 15 años, asegura que mi libro *Visita guiada* es el mejor libro de mi generación de escritores, y lo reconoce como una obra de ficción. Pero tú lo has leído con la convicción personal de que ese libro es un reproche hacia ti, o algo como una venganza. Sobre este hecho siempre me he

preguntado: ¿Por qué mi papá insiste en reconocerse como el personaje del padre en ese libro si no dice su nombre en ningún lado? Al mismo tiempo que me insistes que no eres para nada ese personaje, me reclamas diciéndome que tú no eres así... Creo que no habría forma de que te lo tomaras a título personal, ni como un reproche, ni como una supuesta venganza mía, si no hubiera una cierta semejanza en las actitudes y en el tono de las situaciones, que es lo único que pretendí.

Una vez más te recuerdo, sólo es un eco ficcional de experiencias vividas, no es un anecdotario minucioso ni un compendio de episodios difamatorios dirigidos a nadie, ya que la obra es de ficción. Otro escritores reconocidos (dos cuyos nombres me guardaré) me han reclamado que por qué no aproveché la parte de crítica a la sociedad para hacer un libro verdaderamente venenoso y lleno de sátira; yo les respondí que esa jamás fue la intención, sino más bien hacer una narrativa sencilla, que remitiera a la expresión oral con cierto lirismo, lo cual jamás hubiera sacrificado para hacer un libro malicioso o malintencionado.

Es cierto que tomé notas de machismo, clasismo y otros prejuicios que se manifiestan en mi familia para llevar la crítica social dentro de mi ejercicio narrativo, pero ya eso es algo que hay que tener la valentía y la humildad de aceptar. Por más que tú te tomes el libro personalmente o no, lo descalifiques o no, igualmente es una obra que me ha traído enormes satisfacciones y la más bonita de todas: muchachos y muchachas de todo el país lo han leído y me han contactado para decirme que gracias a él tuvieron la valentía de expresarles su condición de diferentes a sus familias, o lo que se llama “salir de closet”.

Es hora de que te convenzas de que ese libro no es una venganza ni una retaliación hacia nadie, sino un ejercicio de ficción y crítica social impersonal, no dirigido a dañar a nadie, y que en la medida en que más rechaces ese libro más estás enviando la señal de que te identificas con ese padre, un personaje que no es más que un antagonista dentro de un argumento literario: ese mismo antagonista que te resultó represivo a ti mismo en tus años de infancia cuando eras un niño sensible ante una familia autoritaria que pretendía impedir tus expresiones creativas y estéticas. En ese libro ese hijo reprimido somos tanto tú como yo, y es ahí donde pensé que tú te identificarías, pero tú has querido tomarte la cuestión de forma más literal, como si fuera una pendencia contigo como padre: yo lo que hice fue tomar actitudes

de mi padrastro, tuyas y de otros padres que he conocido para hacer una caricatura de un padre represor
¿Por qué te lo tomas personal?

Vamos a pensar en una razón de por qué lo has interpretado de esta manera: la semblanza quizá más directa, o la referencia más alusiva dentro del argumento del libro, lo cual tampoco te vincula a ti como tal ni a ninguna persona de mi familia de forma personal, es que ubico al personaje principal o “yo narrador” dentro de una familia de artistas (con un padre pintor también ficcional) que manifiestan una serie de prejuicios sociales. Pero la idea de esto es desmentir la creencia de que los artistas son 100% progresistas y están libres de prejuicios; en verdad ninguna clase social ni ningún oficio u ocupación está libre de ellos: yo mismo no lo estoy. Comparemos ficción y realidad: si bien mi abuelo, que era maestro y agricultor, tuvo sus prejuicios y no quiso que tu fueras pintor; mi padrastro, siendo escritor, tampoco quiso que yo fuera únicamente pianista y me obligaron a estudiar una segunda carrera, cosa que se me volvió muy pesada y terminé persiguiendo el título de Idiomas y dejando el piano a un lado: ese es uno de los argumentos de mi libro, inspirado en la realidad, que se suma a la caricatura de “padre” que hay allí, aunque esa parte no proviene de mis experiencias contigo, sino de mis experiencias con mi padrastro, y yo las uso para construir el personaje de “padre ficcional” que no eres tú ni es él.

www.bdigital.ula.ve

Te insisto que es un libro de literatura de ficción, por ejemplo: ¿mi hermana es una drogadicta que se volvió loca? No, pero la hermana ficticia del libro (que no tiene nombre) sí pasa por esos problemas. Tampoco el narrador de esa novela soy yo, ni su padre eres tú, ni su madre es Nela. Te invito a que leas *Visita guiada* completa (sé que nunca la has leído completa y que tu juicio al respecto no debería basarse en un análisis parcial) con la tolerancia y sentido lúdico que caracteriza a las almas creativas y artísticas para que puedas entender, en esencia, qué es ese libro y cuál es su mensaje para la gente del país y el mundo quienes, aunque no lo creas, en su mayoría ni siquiera conocen nuestra familia, en la cual se inspiraron las situaciones y personajes de ficción que constituyen *Visita guiada*.

Y recuerda, por el hecho de que a mí no me guste un cuadro tuyo, o aún si me empeñara en decir que toda tu obra no sirve para nada (cosa que jamás he hecho y sabes lo mucho que te admiro y cómo conozco y hablo de tu expresión artística) eso no te hará a ti menos pintor, ni le restaría un ápice de contundencia y calidad a tu trabajo. De la misma manera esto se aplica a la opinión que tengas sobre mi

libro, aunque humildemente debo reconocer, sin ningún miedo, que yo no soy escritor ni la mitad de lo que tú eres pintor: apenas tengo un libro de poesía sin publicar y un artículo de antropología publicado, a parte de mi *Visita guiada* que hoy en día está agotada y que ha conquistado a dos generaciones venezolanas de lectores y lectoras jóvenes quienes me han reportado un maravilloso *feedback*.

Espero que hayas tenido la valentía de leer este correo que intenta aclarar con argumentos académicos, desde la crítica literaria, y con el amor que te tengo y que no cambiará bajo ninguna circunstancia, el asunto de mi libro, sobre el cual en el pasado, y aún hoy, me has manifestado que te conflictúa y te genera sufrimiento.

Te quiero mucho como siempre, lleno de comprensión, paciencia y buena disposición, tu querido Juan.

www.bdigital.ula.ve

Carta de respuesta de mi padraastro

Tu carta es muy bella, muy clara y muy explícita. La verdad es que no tengo mucho que agregar. Para mí tu libro siempre ha sido una obra de ficción, por lo demás muy buena, con referentes biográficos, familiares o íntimos. Pero los referentes no explican nada, porque son sustratos; lo importante es lo que tú has construido, esto es, una excelente narración. Siento que cualquier otra lectura que se haga es pobre. Escarbar para descubrir anécdotas o identificar personajes es un ejercicio inútil, porque todo es híbrido. Nada es puro y nada responde a un origen; todo es mezcla y todo responde a múltiples intereses. Hace unos años, en un texto llamado "Carta al Padre", algunos lectores de la familia quisieron ver una crítica a mi papá. Pues nada más lejano. Ese personaje que allí describo es ficcional: tiene de mi padre, sí, pero también de mí como padre o de mi visión de la paternidad. Nadie puede interpretar allí un reclamo, aunque los haya, pues el reclamo o la admiración en un texto narrativo responde a las leyes ficcionales.

Los textos inteligentes merecen lectores inteligentes, pero ese reencuentro no siempre se da.

Abrazos y gracias por la confianza.

www.bdigital.ula.ve

Momentos Navideños

Número 1

1993

A mis catorce años todavía se celebraban las fiestas de 24 de diciembre en casa de mi tía abuela materna, la mayor de tres hermanas de quienes mi abuela materna es la menor. Esta fiesta reunía a las familias de los hijos e hijas de esas tres hermanas y en ella toda la familia remota de primos, primos segundos y familia política se reunía. Un primo directo de mi mamá, mayor que ella, se casó con una colombiana y con ella tuvo dos hijos. Pero ella había tenido un hijo antes en Colombia, él era bien parecido y aunque tenía una conducta seria y amable, llegó el momento en mi adolescencia de escuchar el rumor de que él era homosexual. Sólo lo veíamos en este tipo de fiesta navideña o algunas reuniones familiares grandes que en el año eran escasas. Pero esta era la segunda fiesta de 24 de diciembre desde que mi hermana y yo lo sabíamos. Mi medio-hermano, entonces de 4 años, no era bien entendido en estas cosas, pero mi hermana mayor y yo, lo recuerdo, de regreso de ese reparto de regalos veníamos en el carro burlándonos de que a ese primo le gustaba que “se lo cogieran por el culo”.

www.bdigital.ula.ve

Número 2

1997

Poniendo los adornos al arbolito de navidad con un primo materno, mi medio-hermano me amenazó, a sus 8 de edad, después de una riña doméstica, diciendo “Yo sé cuál es la verdad ¿Tú quieres que le cuente a mi primo y a la familia lo que tú eres?”.

Número 3

Entre 2004 y 2013

Mantuve una relación monogámica con mi ex-compañero, pero nunca pude pasar una navidad donde lograra a reunirlo a él y a mi familia. Por un lado mi familia más inmediata materna -madre y

padrastra- no permitieron, sino hacia el último tercio de nuestra relación, que él y yo nos quedáramos a pernoctar juntos en casa. Siendo que yo vivía en Mérida con él, ir a Caracas nos ponía en una situación de buscar posada todo el tiempo o estar en casa de amigos. Por otro lado, en la casa de la familia de mi ex pareja en Boconó, edo. Trujillo, yo era bienvenido como un familiar más y pude establecer valiosos lazos de afecto y duraron mientras duró nuestra relación. Familiares de mi ex de todas las generaciones, desde bebés hasta la abuela materna suya y todos sus tíos abuelos, tenían una relación personal conmigo, y los casos donde yo no era de particular agrado de alguna persona, siempre había una tolerancia y una cortesía protocolar. En esas navidades yo no sólo asistía a todas las reuniones y eventos (había cumpleaños en diciembre, parrilladas, 24 y 31, juegos de bingo por las tardes, etc.) sino que también me alojaba con mi ex en la casa de sus padres, y también en viajes que hacíamos juntos. Pernoctábamos allí con la libertad de dormir en un cuarto que la mamá de mi ex construyó para nosotros en la época de bonanza de la familia. Ella esa navidad del 2008 nos insitió mucho que nos apuráramos en viajar a Boconó porque tenía una sorpresa. Cuando llegamos a la casa vimos que había hecho un cuarto con baño en la platabanda, ella nos lo abrió y nos lo mostró.

En mi casa las excusas para no alojarnos eran “no hay espacio”, “no hay cama”; habiendo una biblioteca con sofácamas y otras áreas amplias. También decían que en la casa de los padres “no se podía tener sexo” y otras opiniones conservadoras típicas. En la familia de mi ex también lo decían, pero al final no le daban real importancia y hasta nos hicieron nuestro cuarto con lindas baldosas blancas, dos ventanas y el mejor baño de la casa. El primer año que pasé la navidad allá en Boconó su familia se opuso a que yo fuera y me hospedara allá en casa de ellos, alegando que qué le dirían a sus niños pequeños; esa vez su abuela materna se ofreció para darme hospedaje en su casa. Esa navidad llegué a la casa de la señora en La Sabanita de Boconó. Recuerdo que la primera noche cené y me acosté en un cuarto que había en un segundo piso y que no se utilizaba. A la mañana siguiente, después del café de la mañana la señora se sentó a hablar conmigo sobre nuestros hábitos alimenticios y sobre el consumo de alcohol que le preocupaba de su nieto, mi ex. La señora sabía que también había consumo ocasional de marihuana y esto no le gustaba, ella decía que conocía los usos medicinales de la planta y que sabía que como tal no era una droga química ni altamente tóxica, pero alegaba que hacía más vulnerable a los muchachos que cargaban eso por la calle, “por la policía”. En todo caso la mujer anciana mostró gran apertura y humanidad en su conversación honesta y edificante. A la noche llegó la hija mayor de la señora, la tía de mi ex, con sus hijos; todos me preguntaron que por qué no estaba yo

pasando la navidad con mi familia y yo tuve que decirles que él y yo no queríamos pasar la navidad separados y que mi familia no me permitía a mí llevarlo a él; mientras que algunas personas de su familia yo podría asegurar que si un día los visitara sería recibido con el mismo cariño de siempre.

Por estas razones, como nosotros no podíamos pasar la navidad juntos con mi familia de Caracas, yo pasé siete navidades con su familia en Boconó, fue mi forma de boicot a la poca flexibilidad de mi familia inmediata materna. De hecho yo le insistía a mi familia todo el año diciéndole que llevaría a mi pareja la próxima navidad, pero ellos siempre se veían con miradas sarcásticas y luego las dirigían a mí. Mi papá, por otro lado, siempre nos recibió en casa de buen grado y siendo un magnífico anfitrión y siempre demostró cariño por mi ex pareja. Sin embargo, viviendo solo, nunca celebraba la navidad con su familia en los llanos sino con sus amigos de Caracas. Estas razones impulsaban a mi ex pareja a llevarme a mí a Boconó con él pues para su familia era muy importante reunirse todos y todas en esas fechas, sin importar de qué parte del país tuvieran que viajar.

Número 4

2011

www.bdigital.ula.ve

Esta navidad decidí pasar 24 en Caracas, con mi papá, ya que mi mamá, padrastro, hermana y medio-hermano-materno estaban en España. Pasaría el 31 en de diciembre en Boconó. Esos días estuve mucho con mi papá y mi otro medio-hermano y, como siempre era prioridad, debería en navidad visitar a mi anciana abuela materna. En la entrada del edificio de mi abuela materna me encontré a la esposa de uno de mis tíos mientras entraba acompañado de mi medio-hermano. Ella se detuvo a saludarme de forma contrariada, aunque al parecer no llevara prisa. Me miró fijamente con una mirada inquisidora y una ceja levantada, y lo mismo a mi medio-hermano; mientras yo le preguntaba que cómo estaba. Ambos nos dimos cuenta de que algo raro pensaba (entre mi hermano y yo asumimos que ella debió pensar que yo estaba con una pareja menor de edad o demasiado joven para mí, o algo por el estilo). En ese momento yo le dije “Tía este es mi hermano el hijo de mi papá”. Su cara se mudó inmediatamente y sintió algo de pena, pues en ese momento le dio la mano a mi hermano y se sonrió conmigo asumiendo una actitud más familiar. En ese momento me preguntó que si pasaría el 24 en Caracas y dónde lo celebraría, y yo le dije que con mi papá y mi hermano, ella dijo “gracias a dios”. Luego me

enteré de que ellos tenían una cena navideña con mi abuela para la cual no contaban conmigo, pero aún viéndome en persona tampoco me informó de la reunión navideña ni nadie me llamó para invitarme.

Número 5

2013

Esa navidad ya yo estaba viviendo con mi abuela en Caracas, tenía un mes instalado allí en su casa. Ya sabía que tendría que viajar yo solito con ella hasta la isla de Margarita, donde vive mi mamá. Esto significaba viajar con una anciana de 91 años, llevarla a todas partes con silla de ruedas, estar atento de buscar alguna mujer caritativa que la ayudara a ir al baño cosa que, por su edad, sería bastante frecuente; además de estar atento a cualquier necesidad o petición que ella me hiciera. Ya había pasado el 15 de diciembre y yo seguía trabajando en una editorial que me empleaba para ese entonces. Cada vez que llegaba por la tarde a la casa desde el trabajo mi abuela me preguntaba “¿De dónde vienes?” y yo le respondía “Del trabajo abuela, mira mi carnet, aquí es que yo trabajo, haciendo libros...” Luego me preguntaba: “¿Y te pagan?”, “¡Claro abuelita! Me pagan...” Así me preguntaba siempre “¿Dónde andabas? ¿De dónde vienes?”, entonces yo le echaba broma y le respondía “Estaba jugando caballos abuela...” o “Estaba robando un banco” y ella se echaba a reír.

En los días anteriores a la quincena de ese diciembre mi abuela empezó a estornudar y toser, parecía que estaba pescando un resfriado. A mí me preocupaba mucho esta situación ya que sabía que tendría que viajar con ella el 18 de diciembre hacia Margarita, para ir a pasar navidad con mi mamá y con ella. Aunque mi abuela era muy reacia a tomar remedios caseros, comenzamos a darle vitamina C con la comida –yo y la señora dominicana que la cuidaba en ese entonces– y por las mañanas, con el desayuno, yo le daba agua de berro, que se prepara remojando un manojo de berros en agua durante 12 horas y luego descartando las ramitas. De esa manera ella se tomaba el agua sin darse cuenta de que era un remedio, y en dos o tres días estuvo mejor de la tos y de los estornudos.

Fue entonces cuando llegué una tarde del trabajo, el día 15 de diciembre, y ella me preguntó que si yo iba a ir para donde una sobrina suya a una cena de navidad. Yo le dije que no sabía nada al respecto, y que no me habían llamado para invitarme. Ella me dijo que todos mis tíos irían y toda la familia y por

eso me preguntaba si yo iría, pero yo le dije que no sabía nada al respecto y que no iría sin un aviso personal de parte de la sobrina o de mis tíos. La cena en casa de la sobrina sería la noche del 16 y un reparto de regalos donde solo estarían los tíos y tías, sus hijos e hijas, yo y mi abuela, sería el 17 de diciembre. Mi mamá nos esperaba a mí y a mi abuela en Margarita por lo que no podría estar en el reparto ni tampoco en la cena de la sobrina de mi abuela que involucraba a más personas, similar a lo que eran las viejas cenas en casa de la tía abuela: las hijas de las hermanas de mi abuela, sus hijos(as), además de mis tíos(as) y primos(as) directos(as), etc.

Lo cierto es que la cena donde la sobrina de mi abuela sería una ocasión peligrosa para la salud de mi abuela, quien recién se estaba recuperando de una gripe que casi la tumbaba. Siempre ponen la mesa allí en el jardín y, como sería de noche, no le convendría a mi abuela llevar sereno de esa forma. Así que lo dije: “Abuela no vayas a ir a esa cena a estar hasta las 11 de la noche en ese jardín, mira que tu apenas estás mejorando de la tos y la estornudadera que tenías...” Ella aceptó mi sugerencia y prefirió quedarse en casa, sabía que teníamos el reparto la noche después y que además debía cuidar su salud para viajar a Margarita conmigo. Pasó la noche de la cena donde la sobrina de mi abuela y a la noche siguiente fuimos a la cena navideña del reparto de regalos de los tíos y tías. La cena navideña consistía en una mesa servida para prepararse sánduches: una bandeja de jamón, una de queso, una con rodajas de tomate, un pote de mayonesa, uno de mostaza y uno de salsa de tomate, creo que había lechuga o alfalfa, había refresco y algo de postre... En otra de las autoetnografías refiero esta misma mesa de sánduches, pero no para una cena navidad e intercambio de regalos. Claro, “la vida está dura aquí en Caracas, capital de Venezuela, un país con una economía en crisis...” Pero alguien mencionó, uno de mis tíos, lo bueno que había estado el pernil, las hallacas, el pan de jamón y la ensalada de gallina la noche anterior, en la cena de navidad hecha por todos en casa de la sobrina de mi abuela, a la cual nadie me invitó, aunque todos los que estaban en el reparto de regalos esa noche habían asistido la noche anterior, esperando también contar con la presencia de mi abuelita.

Pasado inmediato y presente (2007-2014)

Número 1

Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex pareja

Durante 2009 y 2010 realicé una serie de viajes a Acarigua con mi ex pareja, el primero de los cuales se debió a la fiesta de graduación de un primo segundo suyo que es gay, e hizo una gran celebración en casa de una reconocida filántropa de esa ciudad, quien trabajó por años en RESCARVEN; esta mujer decía haber sido muy amiga de mi papá cuando era joven, y cuando pregunté a mi papá por ella él me dijo que no le interesaba establecer contacto nuevamente con ella pues su recuerdo de ella era el de una mujer muy chismosa, papá decía que de sus amistades de Acarigua no conservaba casi ninguna hoy día, ya que él no era valorado de manera positiva en su pueblo de origen. Este viaje a Acarigua fue uno de los viajes que realicé con mi ex pareja y gran parte de su familia para hospedarnos en una de las casa de algún pariente de él que vivía allí. Éste, como otros viajes más que referiré luego, eran con un grupo de tíos y tías, abuela, tías abuelas y tíos abuelos, primos y primas, su padre y madre, hermanos, etc.

Un segundo viaje se debió al matrimonio de una prima segunda suya que vive en Acarigua también, en ambas ocasiones el grupo familiar se hospedó en una o dos casas familiares en total, y era común que durmiéramos todos y todas en chinchorros, colchonetas, sofá y cuantos cupieran en las habitaciones disponibles; era algo como un campamento que se mantenía por unas dos o tres noches. En esta oportunidad, como sabía que Acarigua era uno de los lugares de referencia de mi infancia, ya que parte de mi familia vive allá, y que mi abuela paterna aún vivía en un apartamento en el centro de Acarigua, me organicé para aprovechar esta nueva visita a la ciudad llanera para ver a mi abuela, dos de mis tías y una de mis primas acarigüñas.

La boda de la prima de mi ex pareja tuvo lugar en un club social de Acarigua y contó con la presentación de varios cantantes, grupos de bailarines, entre otras atracciones, y la convivencia con la familia de mi ex fue como siempre cálida, receptiva y cariñosa; me trataban como uno más de la familia con quien estaban acostumbrados a viajar. Mis visitas fueron primero a donde mi abuela, a quien encontré mucho más anciana que como la recordaba desde años atrás. En la sala de su apartamento tenía un velón blanco prendido sobre un plato de cerámica blanca, junto a unas estampas

con la Virgen y el Cristo de la Misericordia, el apartamento se veía lleno de objetos y cosas de bebé, estaba desordenado y no como yo acostumbraba a verlo cuando visitaba a mi abuela en mi infancia y adolescencia.

En la habitación que era la principal (la de ella) se encontraba el hijo de una de mis primas, un bebé de año y medio en un corral. Mi abuela se quejaba de que mi prima le dejaba al niño todo el tiempo a ella y que ella ya no veía bien; tenía los ojos llorosos y decía que se debía a una cirugía estética hecha en una época “cuando todavía no se había perfeccionado la técnica”, y que al modificar sus párpados para lucir más joven, habían metido hacia el interior del ojo parte del tejido de las pestañas, razón por la cual tenía pelos sobre la córnea y eso la hacía sentir irritada y tener los ojos con brote constante de lágrimas. Hablamos poco ella y yo, aproximadamente unos 30 minutos o menos, hasta que llegó la mamá del niño, mi prima. Ella comenzó a criticar el velón de mi abuela, “un día de estos se va a quemar la casa”, veía el apartamento con cara de desagrado, aunque el desorden era evidentemente relacionado a la presencia de su bebé en esa casa. Antes de que pasaran diez minutos me dijo que debíamos irnos si quería aprovechar la cola con ella para ir a su casa. Ella estaba con una hija suya más grande, como de unos cinco años. Yo no sabía utilizar el transporte público acarigüño y decidí irme con ella, a pesar de que sentía que la visita a mi abuela estaba siendo acortada demasiado pronto.

De camino a casa de mi prima, en su carro, ella le decía a su hija que se comportara, porque si no, en lugar de cenar en el restaurante de moda que tanto le gustaba, le iba a tocar comerse “madre arepa” en la casa. Mi prima me explicaba que siempre comían en ese restaurante de moda. Ella me señalaba las vayas publicitarias que se veían en la autopista y que gran cantidad eran hechas por su papá, me contaba que a su mamá, mi tía, también le iba muy bien en una peluquería que había abierto junto a un peluquero muy distinguido el cual era conocido por un nombre artístico italianizado. Cuando llegamos a casa de mi prima ella me mostró su nueva casa, haciendo énfasis en sus pertenencias materiales, aún cuando vivía allí con su padre, madre y su hija. Me mostraba ostentosamente un gran televisor pantalla plana (en esa época eran raros ese tipo de televisores), su jacuzzi y demás lujos; si bien en mi infancia el magnate de esa parte de la familia era el hermano mayor de mi papá fallecido años antes del momento de mi presente visita, mi prima y su papá me hacían ver, entre ambos, que ahora los adinerados eran ellos.

“Aquí estamos a la orden hijo” me dijo mi tío. Entonces recordé que mi papá me había dicho que si iba a visitar a ese tío le pidiera que me diera sus camisas usadas, que muy poco las usaba y eran de lino, de muy buena calidad, que no dejara de pedírselas. Así lo hice y mi tío, esposo de la hermana de mi papá, comenzó a sacar varias camisas que sí se veían usadas, eran de colores chillones y de cuadritos. Ese tío mío es diverso funcional, fue un niño sobreviviente de la polio y camina con cierto defecto con un cuerpo contrahecho. Regresé luego a la casa de la familia de mi ex pareja donde nos prepararíamos para ir a la boda de su prima, supuestamente yo usaría alguna de las camisas que mi tío me había regalado, pero cuando intenté ponerme una, me invadió una enorme tristeza y comencé a llorar sin entender bien por qué. Un Babalawo santero una vez me dijo que usar ropa ajena o ponerse ropa usada era absorber las energías de su dueño original y esto acrecentó, en ese momento, mi sensación de desarraigo y desencuentro, con la nostalgia al ver aquellos lugares y seres de mi infancia convertidos en otra cosa. Mi ex pareja me abrazó por un rato y me calmó un poco, buscamos algo de ropa que él tenía y me puse lo que pude para ir al matrimonio.

Al día siguiente de la boda, busqué para verme con mi tía, quien hubiera enviudado del hermano de mi papá. Ella vino a buscarme a donde estaba el grupo de la familia de mi ex, en ese momento entró a conocerlos a todos y todas y a tomar café, luego fuimos hasta su casa y le hice la visita allá, viendo que había quedado sola en la gran casa que hizo mi tío en una de las mejores urbanizaciones de Acarigua: “La Zaragoza”. Si bien la casa estaba en muy buen estado, ya la ausente algarabía de sus hijos y su esposo hacían sentir en el presente la casa con cierta desolación. Mi tía se quejaba de que no podía encargarse a cambiar los bombillos dañados y se sentía sola en esa casa grande. De ese viaje, viendo a las personas de mi familia que tenía años sin ver, viéndolos con mi ex pareja y presentándoles a mi ex pareja me quedó no solo un trato amable y cordial que ambos sentimos, sino que también fuimos invitados a volver a Acarigua meses más adelante para el bautizo del bebé que mencioné arriba que mi abuela cuidaba todo el tiempo. Es ese episodio el más significativo de esa serie de viajes a Acarigua, estado Portuguesa.

En aquella nueva visita fuimos hospedados mi ex pareja y yo en la casa de mi tía la viuda del hermano de mi papá. Esta vez no viajamos con la familia de mi ex. Se nos dio una cómoda habitación con cama matrimonial, aire acondicionado y baño. También estaban hospedándose allí para esa ocasión otras tías mías de Maracay, hijas del segundo matrimonio de mi mi abuelo paterno quienes estaban allí con sus

esposos. Esa vez me hicieron sentir como un miembro integral de la familia, las comidas eran servidas para comer todos juntos a la mesa, con el cariño acostumbrado desde la infancia. Aunque mi ex pareja, mi mamá y mi padrastro nunca se llevaron bien, esta ocasión era para mí la oportunidad de sentirme aceptado y querido entre mis familiares y junto a mi pareja. Los hijos de mi tía, la dueña de casa, no se hospedaban allí sino en casa de su hermano mayor quien tiene casa en Acarigua. Dos de ellos se mostraron muy cariñosos conmigo y mi ex pareja, pero el mayor, el dueño de casa, aportaba el matiz de hostilidad necesario para completar la experiencia: no veía a los ojos ni le hablaba a mi ex pareja, y cuando yo me refería a él me veía a mí con malos ojos, como si sintiera que era un atrevimiento de mi parte el que yo estuviera allí en casa de su madre con otro hombre. Éste primo mío tiene dos hijos, en esos días visitaba la casa de su mamá, mi tía, con su hijo mayor de aproximadamente 5 años, su hija bebé y su esposa. De ese primo recuerdo que una vez que fuimos pequeños a los Cayos de Morrocoy, él me pidió que nos metiéramos en el agua cristalina de la playa con las mascararas de buceo y nos viéramos los penes, y así lo hicimos sin que hubiera contacto físico de ningún tipo, pero siempre recordé que la invitación había sido suya, así como también lo recuerdo en nuestra infancia como una personalidad predominantemente masculina, como ese tipo de niños que imponía los juegos, las reglas y las actividades, y que no toleraba que al papá lo adelantara ningún carro cuando iba al volante y le exigía “pásalo papá”.

www.bdigital.ula.ve

Las cosas fueron de resto, como tengo dicho, muy agradables, incluso la noche del bautizo, el cual se celebró en un salón de fiesta de un restaurant de la ciudad. Para la ocasión se había contratado a un popular show para la fiesta, se trataba del humorista “Carrito”, un hombre que comenzó alquilando su puesto de perro calientes para venderlos en las fiestas, pero que además gastaba bromas muy picantes y a veces propasadas entre los invitados e invitadas, quien paulatinamente comenzó a hacer un show de comedia con micrófono y tarima, a parte de llevar a las fiestas su “carrito”, de allí el nombre que lo popularizó. Los chistes de Carrito eran muy subidos de todo para tratarse de un bautizo con niños, a quienes pedía que subieran al escenario y que bailaran reggeton, bailaran al estilo “perreo” y participaran en toda suerte de chistes con contenido sexual vulgarizado. La LOPNA no aprobaría este tipo de actividades, pero Acarigua tiene su fama como uno de los lugares más ordinarios en Venezuela, haciéndole la competencia a Maracaibo; según he escuchado desde mi infancia decir a varios familiares míos. Por ejemplo, la expresión “bracito de niño” para referirse al pene, se la escuché al primo homofóbico que mencioné más arriba; y la expresión “mojón de cuca” para referirse a los panes

que sirven en restaurantes chinos, se la escuché a mi papá, quien comenta que así se decía cuando él era niño. Mi abuela esa noche vestía un conjunto festivo verde, y su pelo estaba arreglado en peluquería, de forma que podía verla de gala, como nunca había tenido la oportunidad de verla anteriormente. Su actitud era de anfitriona, muy distinta a la de la viejita que uno iba a visitar y lo recibía a uno con una arepa y un vaso de refresco helado. Ella me llevó a una mesa donde estaba sentado el peluquero que trabaja con mi tía que arriba referí que tenía una peluquería. El hombre llevaba sombrero de cuero sintético, maquillaje de base, cejas sacadas y un bigote afeitado y retocado; estaba acompañado de su esposa quien era una mujer muy sencilla y gordita y de su hija pequeña. Las palabras de mi abuela en ese momento quedaron grabadas en mi memoria: “Señor, aquí le presento a mi muñeco Juan que es una belleza. Juan aquí esta mi otro muñeco: ¡conózcanse! ¡diviértanse! Intercambien teléfonos...” La opinión de mi papá siempre era que mi abuela desconocía cualquier tema de diversidad sexual y que reprobaría el saber que yo era gay. Pero ese día, en esa fiesta, quedó claro que ella sabía cada cosa por su valor real, y que lo comprendía a su manera manifestando intención de que yo me sintiera a gusto fuera como fuera, en esa fiesta. Aunque sabía que yo estaba con un “amigo” (mi ex), ella igual me presentaba con otra persona evidentemente gay, pero encubierta con su esposa e hija. Allí comprendí que, a pesar de tener esposa el peluquero, y de mi abuela parecer una mujer conservadora ante los ojos de mi papá, en realidad había un consenso de aprobación de esta diversidad sexual en aquella ciudad llanera.

En la fiesta se bebió Whisky, cervezas y refrescos; se comió tequeños, embutidos, quesos y sánduches. Duró por unas 4 horas y tuvo su “hora loca” pautada por el show de Carrito. Volvimos a casa de mi tía bien tomados. Como era costumbre mi ex y yo bebíamos bastante, sobre todo él, para quien no era nada fácil tener tacto en esos momentos. Todos nos sentamos en la sala a conversar, y comenzaron las preguntas sobre qué andábamos haciendo mi ex y yo; a lo que respondimos “cine, estrenamos un largometraje sobre las drogas legales e ilegales llamado Phármakon, en el 2007, en el Festival del Cine Venezolano de Mérida”. Ese era nuestro orgullo, un largometraje de docu-ficción con una fuerte crítica a la industria farmacológica que mi ex había escrito años antes de conocerme y que yo había ayudado a reconcebir narrativamente adaptándolo a las posibilidades de los actores y los recursos que se tenían para ese entonces. Hablar de ello no fue fácil. Mi tío, el otrora dueño de casa, había muerto en un caso que algunos vieron como mala praxis médica, aunque no todos lo veían así, pues a quienes habían sugerido la realización de los exámenes esto los hacía sentir responsables de alguna manera; este era un

tema muy doloroso y, si bien ya habían pasado años de ese fallecimiento, la cuestión era hasta cierto punto reciente. Cuando mi ex comenzó a responsabilizar a la medicina de tanta explotación y muerte la conversación se volvió incómoda por las razones referidas y mis tías dijeron que se irían a dormir. Las luces se apagaron y cada quien fue a su habitación.

La borrachera de mi ex apenas comenzaba su peor parte, cuando la euforia no encontraba más alcohol para consumir y se veía encerrada entre cuatro paredes. Esa noche él me acosó y me obligó a la fuerza a hacer el amor, yo no quería porque en estado de ebriedad no era raro que rehusara hacerlo, y menos en aquellas sábanas blancas del cuarto de visita de mi tía a quien no visitaba desde hacía tanto tiempo y que me estaba dando una cariñosa y cálida bienvenida. En ese caso yo hubiera preferido no hacerlo, pero mi ex fue violento, halándome por los pelos y amenazando hacer más bulla y salir a la calle si yo no accedía; lo cual iba a ser un problema pues la puerta a la calle estaba cerrada con llaves y eso significaría que mi ex empezaría a merodear por la casa a oscuras. En un momento yo salí a buscarle agua a la cocina, pidiéndole que se quedara allí en el cuarto, y vi que mi tía dueña de casa y otra de ellas estaban paradas en la escalera al segundo piso, con las luces apagadas. Evidentemente el escándalo las tenía nerviosas y estaban atentas para intervenir en el caso de que hiciera falta; aunque cuando me vieron pasar a la cocina no me hablaron, se quedaron inmóviles como estatuas.

A la mañana siguiente me di cuenta que las sábanas blancas estaban manchadas de mi sangre y fui a desayunar con mi ex y con una gran vergüenza en la cara; pero para mi sorpresa, la actitud de mis tías era de absoluta cordialidad, afectuosidad y tolerancia, como si nada hubiera pasado. No hubo ningún tipo de comentarios, ni todavía los ha habido hoy.

Número 2

Noventa años de mi abuela materna

Luego de vivir casi 7 años en Mérida regresé a Caracas. Mi relación amorosa ya cumplía 8 años de monogamia en las que he hice el papel de controlador y estábamos él y yo al borde la separación. Habíamos decidido vivir separados: él viviría en una habitación en San Antonio de los Altos, yo me mudaría con mi abuela materna en Santa Eduvigis. Estuvimos así desde mayo, cuando llegué yo. Mi ex se fue a Caracas por adelantado a trabajar en la Fundación Infocentro y luego de un mes y medio me

fui yo a Caracas también, tras él, a buscar un empleo. A veces me iba a su casa el fin de semana, pero peleábamos y las cosas no iban bien.

Las cosas donde mi abuela eran limitadas, no podía recibir visitas. Ella estaba ya muy viejita (ochenta y nueve años) y la señora que la atendía era una mujer colombiana bien entrada en años también, estricta con la cocina, quería cocinar sólo ella y yo estaba acostumbrado a cocinarme mi comida, para todo ella preguntaba que qué iba a hacer uno en la cocina: “¿Usted va a tomar agua? Venga yo se la sirvo.” Cuando uno iba a intentar hacerse almuerzo ella salía “Deje tranquilo yo le preparo...” y luego la porción de comida era menor de lo que yo acostumbraba a cocinarme (por ejemplo: un muslo de pollo sin cuadril, cuando yo me comería uno completo, etc.). Eso tuve que hablarlo con ella varias veces para que me dejara cocinar mi comida que yo traía a la casa, aunque prefiriera cocinarla ella misma.

De todas formas la señora colombiana que cuidaba a mi abuela era amable y cariñosa, facilitando a mi abuela la vida luego del accidente que sufriera al caer empujada por la puerta de un carro, un día que fue a jugar canasta con sus amigas. Una vieja amiga y su esposo la trajeron en su carro a casa, pero al parecer no estaban bien de la vista, por su edad avanzada, y el señor puso el carro en movimiento antes que mi abuela terminara de bajarse y se fracturó el fémur. Había pasado un año de eso y mi abuela es muy fuerte, aunque de temperamento sereno, y mejoró mucho.

La señora del fin de semana era una dominicana entrada en años, de muy buen carácter. Ella se preocupaba mucho por la alimentación de mi abuela. Esos meses después del accidente mi abuela quedó muy desanimada y no tenía apetito para comer. La enfermera dominicana usaba pimienta dulce, también conocida como guayabita, en los caldos que preparaba para mi abuela, ya que éste ingrediente ayudaba a despertar el apetito. Con ayuda de esto y con la insistencia de la señora en que mi abuela comiera bien y caminara, ella se fue reponiendo y rehabilitando. La enfermera dominicana no le daba a mi abuela enlatados ni comida frita. Cuando mi abuela comenzó a tener infecciones urinarias, ella determinó que la naranjada pasteurizada comprada en la panadería y supermercado, al igual que los jugos artificiales en polvo que le estaban dando eran la causa; tras suspender la ingesta de estas bebidas mi abuela mejoró de su problema de uretra.

Era muy difícil para mí y mi ex juntarnos, viviendo él en San Antonio de Los Altos y yo en Santa Eduvigis con mi abuela. Muchas veces nos encontrábamos en las tardes y, acostumbrados a vivir juntos, terminábamos tomando cerveza y comiendo arepas o comida china hasta antes de que se le hiciera demasiado tarde a él para salir a San Antonio. La exposición forzosa a la calle hacía mella en los ánimos de la relación. Los fines de semana yo trataba de subir a San Antonio, pero muchas veces él tenía cosas que hacer y terminábamos subiendo ya tarde a San Antonio y no siempre en los mejores términos.

En esos días mi abuela materna cumplió 90 años. Los preparativos me sorprendieron, ninguno de mis tíos me llamó para avisarme del lugar y la hora de la fiesta, pero el día antes del evento ella misma me preguntó si no iba a ir al cumpleaños y me preguntó si no tenía una chaqueta de vestir para ir con ella al cumpleaños. Ya yo la había felicitado y mi mamá también me llamó para decirme que fuera con ella. Tampoco invitaron a la señora que la cuida. Se le había dicho a mi abuela que la fiesta sería a las cinco, “para convencerla”, dijo la señora colombiana, alegando que siempre era lo mismo cuando la iban a buscar para un compromiso, decían una hora y luego llegaban hora y media, dos horas más tarde.

El cumpleaños fue en la casa de una prima de mi mamá que siempre ha sido ecuatoriana, amable y justa, que siempre ha sido muy cercana a mi abuela y siempre la visitaba quedándose unas buenas dos horas para conversar y compartir café, torta o galletas que ella misma le traía. Mi relación con ella siempre ha sido respetuosa y amable, desde niño hasta los días que corren. La prima vive en una gran casa hecha en los años 50, en San Bernardino, ésta tiene un jardín enorme y una pequeña casa para el servicio que parece hoy un estilizado apartamento. La casa tiene una escalera principal en la entrada, columnas, piso de mármol.

Se organizó entonces una velada elegante en honor a los 90 años de mi abuela: la madre de cuatro hijos, muchos nietos y bisnietos, quien quedara viuda a la edad de los 52 años. Whisky, pasapalos y comida mexicana hubo para agasajar a la cumpleañera, en lugar de una torta cubrieron la mesa con 90 minipostres (pie de limón, tres leches, *mousse* de chocolate, entre otros.), decoraron la mesa con espigas de trigo y colocando copas, vasos y jarrones con pasta. Había dos mesoneros para atender a la familia que vino a verla.

En esta ocasión mi mamá estaba en Margarita, ya había vendido su casa en Caracas y se había ido a vivir a Margarita; mi hermana estaba viviendo ya en Londres, recientemente había tenido un bebé allá, mi medio-hermano no estaba viviendo en Venezuela pues terminaba unos estudios de maestría en España; yo fui el único de los nietos hijos por parte de mi mamá en esa fiesta, el único de mi familia directa. Fue un momento para reencontrarme, sino con todos y todas, sí con muchas de las personas de mi pasado. En especial con mi prima, hija de mi misma edad de uno de mis tíos, una que siempre tuvo un grado de rebeldía y resistencia ante sus estrictos padres y que se dedicó a las humanidades; ella siempre fue muy amiga mía en la infancia. Hoy esta prima es divorciada y tiene un hijo pequeño. Fue con quien más conversé en aquella fiesta de cumpleaños: ella me trató de explicar, en sus palabras, por qué no compartía los preceptos del feminismo, le parecía otra forma de machismo; cuando comencé a explicarle algo sobre el “feminismo de la diferencia” y sobre el feminismo como metodología de organización comunitaria la mamá la llamó con un grito desde la mesa del agasajo: “¡Anda a buscar el bebé que no se sabe donde está!”. Casi al mismo tiempo me llamaron desde la mesa del agasajo a mí para que por favor me sentara con ellos: “Ven, sírvete algo, ¿quieres tomarte un whisky? Bueno ¡salud!” Son algunos tíos y primos, está la mamá de mi prima. Después del brindis uno se pone a decir que en su casa se para un zamuro en el techo de la casa y que deja todo cagado, pero que ellos sacan una escopeta y le meten un tiro; otro dice que en su casa se mete una culebra pero que sacan un machete y le cortan la cabeza.

Mi abuela se elevaba de aquello como en un profundo pensamiento, amable y siempre noble como anfitriona de esa noche. Mi abuela no habla mucho. Unas semanas luego recibí una llamada de mi mamá diciéndome que sus hermanos ya le habían hablado de que ellos pensaban que yo no debía vivir allí, que debía mudarme a la brevedad. Esto me obligó a instalarme en la casa de San Antonio con mi ex pareja, unas semanas luego nos desalojaron de allí a los dos pues mi ocupación de la habitación con él no era parte del arreglo. Esto nos llevó a la penúltima casa en la que vivimos juntos, en El Encanto de Los Teques, a dos horas de Caracas usando camioneta local y Metro: Estación Alí Primera. La dinámica de fricción recíproca, los nuevos contextos más llenos de gente y de actividades con bebidas alcohólicas comenzaban a atenazar el final de nuestra relación.

Número 3

San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino

Me vi forzado a mudarme a San Antonio con quien todavía era mi pareja, a un apartamento de tres habitaciones propiedad de un amigo de su pueblo: Boconó. En una de las habitaciones se quedaba algunos días un primo del propietario que era militar y una vez lo vimos allí con su novia. Este era un enorme conjunto residencial llamado Los Helechos de más de 20 pisos que incluye en su planta baja pequeños negocios. El ascensor estuvo dañado por muchos días cuando recién llegamos y teníamos que subir los 14 pisos hasta el apartamento. Allí mi ex declaró al propietario que la habitación era sólo para él, pero comencé a vivir allí y hasta llegué a montar un diminuto altar en el closet de la pequeña habitación. Allí veíamos películas y dormíamos en una cama individual, ya el hacinamiento era una costumbre desde Mérida que había hecho mella en el respeto al espacio individual de cada quien y en la relación en general.

Subir y bajar era un proceso engorroso para el trabajo y las diligencias en la capital; aunque no trabajaba fijo todavía en esos días. Comencé conversaciones con amistades para conseguir trabajo, al igual que mi ex. La lejanía de la casa brindaba poca estabilidad. Algunas noches me quedaba todavía a dormir en casa de mi abuela cuando tenía compromisos muy temprano al día siguiente. Las visitas a mis viejos amigos de Caracas podían ser gratas, pero las salidas a bares y discotecas podían resultar en peligrosas borracheras conjuntas donde muchas veces había una mal sana negociación por el control de la situación; en especial de mi parte al ser afectado por paranoias de celopatía. Algunas veces mi ex entraba en una suerte de trance de borrachera donde gritaba y se estremecía, que en varias oportunidades resultó muy peligroso.

Una prueba de esto fue la marcha de orgullo gay que ocurrió poco tiempo después de nuestra llegada a Caracas, yo mismo le había insistido que marchara conmigo con una franela de un colectivo de los derechos civiles de la diversidad sexual, esos días bebíamos cada vez más y mi ex comenzó a beber desde temprano como a las tres de la tarde. Ya para las 6pm el dinero se agotaba y las ganas suyas de seguir bebiendo sin parar lo llevaron a comprar una botella de guarapita de parchita que estaba muy, muy fuerte y dulce. Menos mal que estaba mi otro medio-hermano que tiene un carácter austero y contenido y se llevaba muy bien con mi ex. Llegó un momento en que mi ex comenzó a exigir irse solo

entre la muchedumbre y que no lo siguiera, que quería estar de su cuenta; y yo atemorizado, en parte por lo que pudiera pasarle borracho solo, y también presa de celos y énfasis de control sobre él lo fui obligando y pastoreando hacia San Antonio de los Altos.

En el autobús de subida él se rebeló y comenzó a alzar la voz y reclamar, exigiendo que lo dejaran muchas cuadras antes del conjunto residencial donde vivíamos. Insistió y fue incontrolable y corrió hasta la puerta en una parada que unos pasajeros pidieron antes de la nuestra. Así tuve que bajarme tras él en plena autopista, en un tramo donde no hay casi acera. Él iba molesto y protestando y yo como un loco tratando de hacerle “entrar en razón”. Él me gritaba “no me hable” y cuando yo me acerqué un poco más me empujó hacia la autopista; en ese momento justo venía un carro corriendo y si mis piernas me hubieran fallado no hubiera escrito estas palabras. Eso no fue todo lo terrible de esa noche, peligrosa como otras que vivimos en el pasado donde llegué a fracturarme una mano, sacarle yo a él moretones y darle correazos. Luego de subir borracho los 14 pisos conmigo atrás, completamente alterado, él reclamaba su libertad con la fuerza de su trance alcohólico, dando las últimas advertencias. Hubo forcejeos y golpes fuertes, pero cuando él tomó la correa yo logré arrebatarla y la tiré por aquél balcón de ese piso. Luego de esa noche, unos días después el primo militar del propietario amenazó a mi ex diciéndole que nos teníamos que ir a fin de mes, que él sabía que él metía a otro hombre y que eso era un abuso.

Otro amigo de mi ex, también de Boconó, nos visitó una vez allí en San Antonio y nos ofreció vivir en su apartamento de Los Teques, en El Encanto, a donde llegábamos en autobús desde la Estación de Metro Alí Primera. Allí vivimos unos seis meses más o menos. Era un apartamento de 3 habitaciones y a veces también se quedaban muchachos en la sala. El lugar siempre estaba lleno con varios boconeses que trabajaban, estudiaban y hacían vida en Caracas, y yo participaba en reuniones y actividades de un proyecto de editorial que estaba surgiendo a la espera de iniciar actividades administrativas con una fundación adscrita al Ministerio del Poder Popular para las Comunas. También cumplía algunas horas evaluando distintos tipos de publicaciones periódicas para el proyecto de un índice de conocimiento libre caribeño y latinoamericano, articulado con el Ministerio del Poder Popular para la Innovación la Ciencia y la Tecnología (MPPICT). Los días pasaron más tranquilos con las perspectivas de empleo más claras, pero las salidas en Caracas estando a dos horas de casa en Los Teques podían tornarse muy peligrosas. Una noche hubo un concierto de reunión de la famosa banda Zapato 3 en el Parque Los

Caobos. Todos los muchachos de Boconó que vivían con nosotros y sus novias estaban presentes y todos tenían algo de beber así que se bebió en todo el concierto que duró unas tres horas. Siendo que comenzó a las ocho de la noche salimos de ahí a las 12 aproximadamente. Los muchachos con los que íbamos a subir a Los Teques quedaron atrapados en una cola para sacar el carro del estacionamiento que tardaría una hora aproximadamente. Mi ex, con la bebida, se impacientó y aceptó la invitación de otro amigo de Boconó a llevarnos hasta su casa a él y a mí, que allá él tenía una sangría y un poco de ron. Al llegar allá el amigo dijo que tenía que volver a salir, y la borrachera era grande y el cansancio, pero el dueño de casa nos invitó a quedarnos durmiendo allí, así que abrimos el sofacama de una habitación, pequeña como un ascensor, para acostarnos. Nos quedamos dormidos cuando el muchacho regresó con la novia y nos dijo que nos fuéramos. No teníamos cómo irnos a Los Teques a esa hora y sin dinero y él dijo que él nos prestaría. Nos dio el dinero y paró un taxi que aceptó llevarnos por 200 Bs. hasta El Encanto.

Llegando a Los Teques el taxi se metió por la Plaza Guaicaipuro y cayó en una alcabala de la Guardia Nacional. Pidieron los papeles del taxista, pero este no los tenía; eran unos militares corruptos que en seguida nos pidieron la plata que tuviéramos con nosotros. Le dijimos que se la habíamos dado toda al taxista y a éste se la pidieron, nos bajaron del taxi a mí ex y a mí y al taxi lo devolvieron a Caracas sin el dinero. Comenzamos a buscar a alguien a quien pedirle la dirección para llegar a El Encanto a pie, pero las calles estaban desiertas a las tres de la madrugada. La fama de Los Teques de noche es de ser extremadamente peligroso y más el barrio que rodea a El Encanto. Cuando llegamos a una parada de taxi más adelante, la gente nos dijo que mejor esperáramos despiertos en una de las plazas antes que caminar hacia el encanto. Pero decidimos arriesgarnos y caminar a casa, pasando El Cabotaje y el barrio que está en toda la subida a El Encanto. Recuerdo que ese apartamento no tenía intercomunicador y nosotros no teníamos llaves, y había que gritar duro hasta nuestro piso (el 12) para que los muchachos tiraran la llave por la ventana. Finalmente se encendió una luz y la llave cayó en nuestras manos, poniendo fin a aquél frenesí de pánico y rezos de súplica por nuestra seguridad.

Los días allí transcurrieron bebiéndose mucho alcohol, pues todos los compañeros de habitación de Boconó compartían la “tripa cañera” hace ya muchos años con mi ex pareja, yo también bebía y alguna borrachera graciosa me pegaba. Una borrachera que agarré estábamos viajando desde Carcas a Los Teques con uno de los muchachos del apartamento, paramos a comer perro calientes pues veníamos de

beber cervezas. Comenzó un conflicto porque mi ex pareja me ofrecía las sobras de su perro caliente, y yo le respondía que veía un patrón repetido de que él siempre me ofrecía las sobras; borracho, le reclamé que debía tener un complot para mantenerme gordo, mientras él siempre hacía sus ejercicios. Le gritaba que él debía querer que yo me mantuviera feo para así él brillar más, y que le demostraría que yo lograría algún día levantar más que él y que entrenaría en un gimnasio y lo superaría en condición física.

A los pocos meses dieron un ultimátum de que teníamos que irnos del apartamento porque ya estaba vendido. La mudanza fue abrupta y tuvimos que dejar varias de nuestras cosas en un garaje-depósito del apartamento: nuestra mesa grande, nuestra carpa Coleman, algunas cobijas y maletas, entre otras cosas. Estos bienes nunca se recuperaron y nos vimos algunos días separados, viviendo yo provisionalmente donde mi abuela unos días, y él donde un amigo en Catia y en la habitación de otra amiga en Propatria. Así volvimos a pasar unos días más, tambaleando en las calles para vernos. En esos días nos reuníamos a veces en La Carlota en la casa de la novia de un amigo mío escritor. Ella leía el Tarot y nos explicó la carta del ahorcado según la interpretación de Alejandro Jodorosky. Nos decía que el ahorcado representaba una situación donde se nos ponía a prueba para ver cómo hacíamos las cosas estando volteados, de una forma completamente distinta.

Y así fue, viviendo distinto, esos días en casa de mi abuela, surgió una amistad del pasado, un amigo que tenía una habitación desocupada en San Bernardino. A él le pedí que nos diera chance algunas noches para quedarnos ahí mi ex y yo y poder estar juntos. Él nos brindó ese apoyo provisional y yo seguía estando en casa de mi abuela y mi ex de su cuenta la mayor parte del tiempo. En mi desesperación consulté un tabaco para ver qué posibilidades había de conseguir un lugar juntos que fuera céntrico. El tabaco no mostraba mayor imagen en la ceniza, pero el humo que salía de él se parecía a un techo continuamente, el mensaje era: ya estas en la casa. De hecho mi amigo terminó por dejarnos viviendo allí a mí y a mi ex el último año que vivimos juntos en lo que fue nuestra última casa.

Allí fui advertido de ser discreto con una señora evangélica de Trinidad y Tobago que vivía allí desde hacía muchos años y había trabajado para los abuelos de mi amigo. Mi amigo me dijo que ocultara un poco mi situación sentimental y mi práctica espiritista. Sin embargo, esta señora, a sabiendas de todo lo

que ocurría en mi cuarto, se convirtió en mi mejor amiga en esa casa y aún mantengo diálogo con ella. En esos días también visitaba a mi abuela después del trabajo. Me gustaba pasar por allá. Varias veces me conseguí con una sobrina de mi abuela que mencioné anteriormente, la misma que prestó su casa para celebrar los noventa años de mi abuela, la prima de mi mamá más abierta, humana y sincera. Como vivía en San Bernardino también ella me daba la cola de regreso cuando coincidíamos en las visitas a mi abuela.

En San Bernardino fueron nuestras últimas grandes peleas de pareja, la situación se volvió intolerable para los vecinos escandalizados, menos para la tolerante señora evangélica; nuestras borracheras se tornaban más agresivas en lo que fueron verdaderas expresiones de odio que buscaban poner fin definitivo a la relación. Mi ex se fue de esa casa unos meses antes de desocupar la habitación yo mismo. Yo ordené mi espacio y comencé a usarlo como un apartamento de soltero, algunas experiencias allí fueron buenas, otras simples, y una fue peligrosa, porque metí a un tipo que era agresivo y tuve que contener la situación soportando parte de su maltrato. Los días que yo vivía solo mi amigo-casero se había enseriado en su relación con una novia y fueron ellos quienes comenzaron a pelear todos los días. Ellos terminaron pidiéndome la habitación y yo tuve que buscar habitación por otro lado, para mí solo. Pero ante la dificultad y los altos costos tuve que regresar con mi abuela, quien siempre me ofrecía en su casa una habitación.

Número 4

El último cumple de mi ex con él y los 91 años de mi abuela

Este cumpleaños se celebró sin la etiqueta y protocolo de la vez anterior. Esos días de junio de 2013 yo vivía en San Bernardino, todavía con mi ex pareja, ya con una relación abierta donde él tenía otro amante regular con quien seguiría manteniendo una relación indefinidamente luego de nuestra definitiva separación. En noviembre de ese año veríamos la separación definitiva. Quepa otro cumpleaños aquí antes de proceder al de mi abuela, que fue el de mi ex pareja en octubre: ese día yo preparé una sopa de cebada con pollo y cúrcuma que quedó deliciosa, según mi ex pareja y su nuevo novio, para quienes la preparé, también compartimos una botella de ron.

A pesar de que fui dominante y posesivo a ultranza con mi ex pareja, pude relacionarme afectivamente con la nueva situación, sintiendo cariño por su nuevo compañero, aunque me doliera mucho la pérdida. Ese día de la sopa de pollo y cebada no me sentí nada mal, ni siquiera cuando los monté en el taxi de regreso casa diciéndoles “disfruten muchachos”, aunque sí me despeché a los dos días. En 2012 yo había echado a mi ex de la casa con maletas y todo eso, pero volvimos unos días más. Gracias a la participación en el trabajo espiritual en Sorte y Quibayo, con una importante madrina espiritista que me ha tratado y ayudado con este problema de amores, tuve la oportunidad no sólo de despedirme de él esa noche de su cumpleaños con un gesto de amistad y desinterés, sino que aún hoy somos muy buenos amigos con la conciencia de que nos conocemos a profundidad.

Para volver al cumple de mi abuela ese mismo año, esta vez se hizo la familiar sanduchada en casa de uno de mis tíos, ubicada en Altamira, en un anexo hecho en un área común remodelada de la casa de su propia suegra. Ella antes comía en esa casa con mis tíos el desayuno los domingos, la dominicana ciudadana de mi abuela decía que eso resultaba complicado para mi abuela porque ella se paraba a las 8 de la mañana y de una vez pedía su café y su desayuno a la media hora. Y que luego se pasaba la mañana nerviosa esperando que la buscaran a golpe de diez u once de la mañana para finalmente ir a desayunar donde mi tío. Esta vez fue igual, mi abuela y yo tuvimos que esperar unos 40 minutos luego de la hora convenida para que nos buscaran a mí y a ella, de ida paramos en el automercado San Lorenzo uno de los más especuladores de Altamira, comprando una cantidad de botellas de refresco, chips y los carísimos vasos Selva que eran los únicos que había “debido a la escasez”. Yo convine con mi tío pagar la mitad de la cuenta. El espacio de la sala es pequeño y siempre allí alguien o varias personas quedamos parados, si es más grande la reunión ponen una mesa por fuera de la casa, en el garaje. En esas sanduchadas siempre se ha ofrecido una bandeja de jamón, una de queso, una de salchichón, un poco de mayonesa, salsa de tomate, tomates en ruedas, alfalfa y pan canilla cortado en tercios o cuartos. Esta vez comenzaron a decir “¿dónde está la... huevonada?”. Siguieron toda la noche con el chiste de “la huevonada” con aire pícaro que aludía al símbolo fálico, se referían por huevonada a la mezcla de huevos hervidos picados con mayonesa y mostaza: “A fulana no le gusta, pero a fulanito le encanta... ¡ja ja!”. En ninguna otra sanduchada se había visto este chiste de la “huevonada”, yo sentía que el hecho de estar viviendo con mi abuela me hacía objeto de cierta hostilidad por parte de mis tíos y tías. Al comienzo de la reunión estaban todos los tíos, pero pronto un tío médico tuvo que salir de emergencia de la reunión.

La cena pasó sin mayor novedad, a parte del hecho de que había poca comida. Yo solo me comí uno de los cuartos de canilla que había. Estaban guardando el poquito de jamón y queso para que se hiciera un sandwich el esposo de una de mis primas y apareció luego mi medio-hermano a la cena. Llamaron entonces al tío médico para que trajera más jamón y queso ya que había más invitados. Mi medio-hermano se fue con su amiga a los pocos minutos de llegar, sin probar bocado.

Hacia el final de la reunión llegó mi tío médico furioso, quejándose y vociferando que en el Rey David le estaban cobrando 500 bolívars por el quilo de jamón, y que los 300 gramos le iba a salir más de 200; agregó que le había peleado al charcutero. Descargaba su molestia mientras se comía un sanduche que su esposa había alcanzado a prepararle. Mi abuela, callada durante toda la fiesta y sin que nadie le prestara demasiada atención, parecía invitada a otra reunión cualquiera y no que fuera su cumpleaños. De hecho al final de la noche hubo una discusión por quién la iba a llevar a ella y a mí a la casa (yo estaba viviendo con ella). Las miradas compartidas entre ella y yo, en ese momento, fueron cortas, pero suficientes para constatar el descontento de mi abuelita. Finalmente uno de mis tíos aceptó llevarnos de regreso a mí y a mi abuela, luego de protestar y lo hizo de mala gana.

www.bdigital.ula.ve

Número 5

La casa de mi abuela

En medio de la nueva crisis de buscar habitación para mí, yo prolongaba mi estadía en San Bernardino, tanto como pudiera, con miras a conseguir un sitio para vivir solo; pero cada vez se hacía más difícil y la perspectivas de pagar un alquiler yo solo se veían imposible. Una tarde hablando con mi papá, él me dijo que replanteara la situación, ahora que la señora colombiana que la cuidaba se había ido el cuarto de servicio quedaba vacío; me dijo que argumentara que mi vida con mi abuela le brindaba a ella mayor compañía familiar y a mí un apoyo con el difícil tema de la vivienda. Yo hablé con mi mamá esa misma tarde, mi papá me dijo “llámala” y así lo hice. Ella dijo que tenía razón, que así mi abuela estaría menos sola, sabiendo que los tíos, a parte de la prima que siempre la visitaba un buen rato, la visitaban de diez a quince minutos o cuando mucho media hora. Mi mamá dijo que hablaría con sus hermanos.

La conversa de ella con sus hermanos resultó en una pelea. Al parecer le reclamaron que yo era un cargo para la familia por la mala crianza que había recibido yo gracias a la locura de ella que era “artista y loca” y que siempre hacía lo que le daba la gana. A parte de esto alegaron otras varias cosas: que yo ni la enfermera debían compartir el baño con ella, porque nosotros éramos sexualmente activos y podíamos contagiarle a mi abuela una infección urinaria o enfermedad venérea. Mi mamá me llamó una tarde enfurecida todavía con sus hermanos con quienes había hablado, expresó que sus hermanos eran muy cerrados, que tenían un criterio conservador y que uno de ellos incluso tenía problemas psicológicos, el que dijo lo del baño, ya que él prefería ni siquiera compartir el baño con su nieto de tres años, por temor a que alguno de los dos resultara contagiado de algún problema urinario. Al parecer el intento era fallido y no podría vivir allí, mi mamá me dijo que desistiera pues sus hermanos me harían la vida imposible allí.

Todo parecía perdido cuando mi medio-hermano interfirió en el asunto hablando con mis tíos. Él les dijo que no comprendía la objeción de que yo viviera allí, puesto que él mismo vivía con su abuela paterna y todos los primos y primas residenciados en Venezuela, casados o no, vivían todos y todas con las familias, ya que la situación habitacional tan delicada así lo obligaba. Esto hizo a mis tíos entrar en razón y me llamó uno de ellos para decirme que sí podía mudarme con mi abuela. Luego me reuní con él mismo, quien me dijo que ellos se habían reunido entre ellos para discutir si me darían o no permiso de vivir allí y que habían decidido que no me dejarían en la calle, pero que les preocupaba mucho mi situación y que yo tenía que ir buscando para irme a otro país a trabajar pues ellos no veían mi progreso en Venezuela ni la posibilidad de que yo algún día pudiera salir de esa situación de indefensión, sin vivienda propia, ni vehículo. Decían todo esto a pesar de que mi abuela en varias ocasiones había manifestado que yo siempre tendría a la orden una habitación en su casa.

Durante mis primeros días allí viví en el cuarto de servicio, contiguo a la cocina. En los parques públicos de ejercicio frente a la Estación Miranda comencé a entrenar haciendo paralelas, remo y algunos otros equipos allí disponibles para ejercitarse. El edificio tenía un jardín con una barra multifuncional donde también hacía barras y paralelas. Allí convivía con dos enfermeras; una de ellas hacía el turno de lunes a viernes y la otra los sábados y domingos. Mi abuela requiere varios cuidados para su mantenimiento, pues tenía entonces 91 años (ayudarla a bañarse y vestirse, hacerle y servirle la comida, bajarla al parque de vez en cuando).

La de la semana era una colombiana joven, ella preparaba para mi abuela una dieta que uno de mis tíos y su esposa le tenían acotada en hojas carta imantadas a la puerta de la nevera. Muchas de ellas tenían enlatados y cosas fritas, lo que me sorprendió desde el principio cuando las leí. La mujer de la semana era una persona de buen ánimo y discreta, pero un poco perezosa y algunas veces no asistía oportunamente al llamado de mi abuela. Mi abuela poco la llamaba ni le daba trabajo fuerte. Ella era serena y de hábitos regulares, pero por lo general cuando llamaba era porque necesitaba ayuda con algo particular (cambio de pañales, ayuda en el baño, café, preguntar por sus lentes que no conseguía). En una ocasión se cayó de la cama y no fue la enfermera sino la inquilina de la habitación contigua a la de mi abuela quien se dio cuenta de que mi abuela se había caído, entró a ver qué pasaba en su cuarto y quien la socorrió. Otra vez también se cayó al suelo en el tránsito de su cuarto al baño, en el turno de la misma enfermera de las semanas.

La señora de los fines de semana conversaba por horas conmigo, sobre todo tipo de cosas: hierbas medicinales, la dieta de mi abuela, sobre política desde su posición afecta al proceso bolivariano y sobre ciertas vicisitudes que ocurrían con sus patrones, mis tíos; ellos a veces le quedaban debiendo dinero y ella luego de esperar semanas siempre terminaba quejándose y protestando. La señora a veces hablaba sin parar y había que escucharla. Se hizo muy buena amiga mía y conforme compartíamos la comida que ella hacía un sábado o un domingo, algunas veces cocinaba yo mismo la comida para ella y para mi abuela. Claro, a mis tíos no les gustaba esta mujer, pues decían que era ordinaria, chavista y que causaba mucho alboroto. Así funcionó la vida en ese primer trecho donde mi abuela, viviendo en la habitación de servicio ubicada en la entrada del apartamento y anexa al área de la cocina; apartada de los cuartos de mi abuela, la inquilina y la enfermera. Las reglas habían estado claras desde el principio: yo no podía llevar personas a dormir a casa ni mucho menos tener relaciones sexuales en mi habitación. Debía mantener la limpieza de la casa, en lo cual siempre ayudaba fregando la loza constantemente y manteniendo mi cuarto ordenado y aseado a profundidad regularmente 1 a 2 veces al mes.

Nunca tuve quejas de las enfermeras, sino más bien una relación de cooperación mutua en los detalles del apartamento, cooperando en la cocina con las recetas y la limpieza, y compartiendo amistosamente. Una vez llevé a mi abuela al Parque Miranda, recordado por mi abuelita como Parque del Este. Fue un domingo, fui con la enfermera dominicana y llevando a mi abuela en la silla de ruedas. Bajamos desde

la altura de Bolívar Films en la primera avenida de Santa Eduvigis, por las aceras bajando hasta el entronque de la avenida Fco. Miranda con la Rómulo Gallegos; allí cruzamos la Estación Miranda del Metro de Caracas, empujando a mi abuela en su silla de ruedas por sobre algunos baches en las aceras y el asfalto, avanzando más rápido ante la proximidad de algún vehículo. En el Parque Francisco de Miranda, hacia la entrada, había unas mujeres bailando y cantando, un hombre cantaba con ellas. Hablaban de la “Venezuela en positivo”, “la Venezuela que todos queremos”; abrazaron a mi abuela y la felicitaron por haber salido a pasear al parque. Luego fuimos al lago artificial y a comer un helado en el Café Venezuela que hay sobre el lago. Regresamos a casa con mi abuela muy contenta, y ella habló del Parque del Este por meses. Otros intentos de llevarla fueron inútiles, a veces llovió y cuando hubo buen tiempo ella se negó por tener “flojera”.

Ese tiempo pasó mientras yo aún sanaba las heridas de la vieja relación, yo no siempre acataba la norma de no llevar visitas, ya que al menos algún amigo o amiga pasaban a tomar un café o conversar un rato en casa. Yo conocí a un muchacho joven que escribía poesía y era muy buen poeta. Él estaba enamorado del amor y me escribía poemas a diario. Yo mantenía una relación de amistad sexualizada con él. Intercambiábamos textos y poemas, entrenábamos en las barras del jardín del edificio juntos, a veces subía casa, cuando la guardia estaba baja. Nunca tuvimos problema con eso, pero una mañana que entrenamos y él subió a tomar agua yo le pedí que esperara un momento en el cuarto mientras yo fregaba unos platos. En ese momento llegó uno de mis tíos y entró a la casa viendo la puerta de mi cuarto abierta y viendo al muchacho recostado en la cama viendo televisión. Yo lo saludé desde la cocina mientras fregaba.

La semana siguiente me llamó mi mamá regañándome muy fuertemente. Diciéndome que yo había abusado de la confianza de la familia. Ella decía que las reglas desde el principio eran “no llevar invitados a casa”, mientras que yo le alegaba que lo que yo sabía y que además había hablado con mi abuela directamente era “no llevar gente a dormir”. De todas maneras ella me dijo que hablaba expresando la voluntad de sus hermanos y me recomendaba que me mudara de allí, a lo que yo le respondía que no me iría de allí, pues estaba allí principalmente para hacerle compañía a mi abuela, que de lo contrario estaría muy solita y poco visitada. Solo dos personas la visitaban por un buen rato: su hijo mayor y su sobrina de San Bernardino.

La guardia con mis visitas se volvió más estricta con la nueva regla y yo dejé de traer amigos a conversar, pero al mes hubo problema con las enfermeras un día feriado que se presentó: era lunes y martes de carnaval y el día lunes la señora dominicana se quedó esperando a la de las semanas a que llegara. La de las semanas era indocumentada y a ella no le pagaban el feriado doble mis tíos, pero la dominicana sí tenía sus papeles y estaba residenciada en Venezuela desde hacía más de treinta años y a ella sí debían pagarle lo legal. Pero se dio el caso que por las guarimbas del reciente paro de “La Salida” convocado por Leopoldo López, la señora de las semanas alegó que no había busetas y no podía salir de su casa. La dominicana tuvo que quedarse pero de una vez se puso a quejarse diciendo que a ella sí tendrían que pagarle su feriado doble y al precio que a ella le pagaban. Las semanas pasaban y ella se quejaba de que no le habían pagado sus días feriados, dijo que ella haría algo, que ella conocía la ley y que no la iban a fregar.

Las cosas siguieron así y en unas semanas más los tíos me pidieron reunirse conmigo a solas, fuera de la casa, en las mesas de la panadería de abajo. Entonces mi respuesta fue decirles que sí, que vinieran, que serían bienvenidos, pero aquí en casa, con mi abuela, que bien le hacía recibir visitas y seguro tendría algo que escuchar y que aportar a cualesquiera que fueran sus planteamientos. Días antes que nos reuniéramos, la enfermera dominicana y yo habíamos hablado sobre el temor que ella sentía de que la iban a despedir o simplemente dejar ir. También se había anunciado que la enfermera de las semanas se iba a regresar a Colombia debido a las guarimbas y al endurecimiento de las políticas fronterizas que no le permitirían a ella enviar remesas a su país ni llevar consigo algunos productos para ayudar a su familia, por lo que decidió dejar Venezuela. Así sucedió que un día llegaron a casa con la enfermera nueva. Me llamaron primero para constatar que yo estuviera allí. Intenté recibirlos en casa pero ellos insistieron vehementemente que fuéramos a la panadería.

Abajo se sentaron mis tres tíos, el mayor que es académico, siempre más humano e imparcial, pero con un dejo de miedo, se retuvo de expresar cualquier reclamo u opinión. Los otros dos tíos, comenzaron a preguntarme juntos, haciendo un gesto interrogante de labios juntos, ojos pelados y encogiéndose de hombros: “¿Y tú qué? Nosotros vemos que tu no avanzas para ningún lado”, “Venir a vivir con mi mamá es un retroceso”. Yo les hablé de que estaba en fase de escritura de tesis (este mismo texto) y que pensaba vivir allí un tiempo para acompañar a mi abuela mientras terminaba el doctorado, ya que asumir un tercer trabajo para subsistir era difícil para mí teniendo una tesis de doctorado entre las

manos. Mi tío académico dijo que eso estaba bien y que sí debía terminarlo. “Nosotros no te echaremos a la calle, tu puedes pararte con tu abuela” dijo el médico.

Pero ellos decían que no querían que me estancara allí, que no me amañara demasiado, decían que mi mamá había pedido permiso sólo para que yo estuviera un mes. También preguntaron por mi trabajo, alegando que como era un trabajo con el gobierno no tenía lo suficiente para vivir alquilado y que estaba viviendo en una “irrealidad”, o sea que “en verdad” ellos me estaban manteniendo a mí. Yo les dije que yo compraba mi comida, que esas eran las facturas que yo pegaba en la nevera. Uno de los comentarios de la señora de República Dominicana era que mi tía había exclamado al ver dichas facturas “Está loco si cree que le vamos a pagar esas facturas” a lo que la señora le respondió que eso era para que ellos vieran que yo compraba mi comida. Les dije que yo también pagaba el condominio del apartamento, como se había convenido. Uno de ellos me dijo que eso era una ayuda, pero que ellos sí me estaban manteniendo pues si mi abuela moría ellos venderían el apartamento y yo tendría que alquilarme algo, para lo cual, no tendría dinero. De todas formas les dije que estar pendiente de mi abuela para conversar y darle afecto como nieto y vigilar cualquier irregularidad en representación de la familia no tenía precio. En esto me dieron la razón.

Luego hablaron sobre las condiciones y reglas, reclamándome que yo había roto una regla metiendo gente a la casa, a lo que les respondí yo tenía entendido que la regla era sólo evitar pernoctas más no visitas, y que si estuviéramos con mi abuela ella lo confirmaría. Ellos dijeron que no, que ninguna visita y que yo tenía un gran desorden en la cocina y áreas comunes, que el apartamento parecía un rancho y que todas las enfermeras habían puesto queja. Yo sabía que esto era mentira, como lo corroboré luego cuando consulté a las enfermeras posteriormente, y comprendía que por esa razón me habían llevado a la panadería donde no escuchara la enfermera de turno lo de sus supuestas quejas ni mi abuela pudiera opinar sobre la normativa concerniente a las visitas. Mi abuela, aunque lúcida, era tratada como un bebé sin opinión, no tiene voz ni voto.

Siguieron hablándome y me dijeron que una de las cosas que les preocupaba era que yo estuviera en el cuarto del servicio. Que el servicio debía estar en su cuarto. El cuarto de la cocina. Que no era digno que un miembro de la familia viviera en un cuarto de servicio. Yo les dije que era más conveniente que mi abuela durmiera con la enfermera al lado para que siempre pudiera estar cerca y pendiente de ella, y que así yo tenía más independencia. Les recordé que la mudanza de la enfermera del cuarto de servicio

hacia el cuarto contiguo al de mi abuela se debía a la fractura de su fémur y que era importante que las enfermeras mantuvieran su guardia nocturna en la habitación más cercana a ella. A esto respondieron que “de todas formas” la nueva servicio había manifestado interés en el cuarto de servicio pues éste tenía baño propio. Que ella exigía baño propio y que dependería de ella si tenía que mudarme o no, “porque tú no eres indispensable pero ella sí”. La verdad de esto, decía la enfermera dominicana y yo pensaba lo mismo también, es que ellos me veían con mucha independencia en ese cuarto contiguo a la entrada y a la cocina, y es verdad que ellos mencionaron que “alguien que vive con su abuela no puede tener una vida social”.

La dominicana, que sabía que tenía compañeros masculinos con quienes compartía expresiones afectivas y sexuales, decía que seguramente ellos temían que yo metiera a un muchacho en el cuarto. También la dominicana pensaba que el rollo era que el tío médico no quería que mi abuela compartiera el baño con las enfermeras, lo cual concuerda con su fobia a compartir el baño con otras personas a parte de su esposa, incluyendo a sus propios nietos. Por las razones que sean, esta resolución de ponernos a mí y a mi abuela a compartir baño y ser vecinos de cuarto era antagónica con la calidad de vida de mi abuela, ya que las enfermeras dormían en el mismo horario que ella y no ocupaban el baño en la noche tarde, como yo a veces debía hacerlo porque llegaba del trabajo o de la calle tarde en la noche. Además yo trabajaba de noche, oía música a bajo volumen y tecleaba en la computadora pasando del baño para el cuarto pues estaba despierto y esto es contrario al ambiente de silencio y tranquilidad que le convenía a mi abuela de 91 años; por más esfuerzos que yo hiciera por pasar inadvertido.

Al finalizar la reunión con mis tíos subí a casa con ellos y mis tías estaban hablando con la señora nueva. Allí se juntaron todos y se despidieron de todos en la casa y se fueron con la nueva señora. A la semana vino mi tío médico a casa y me dijo que desocupara la habitación tres semanas antes de que llegara la señora nueva y se fuera la muchacha colombiana. Como era lógico no moví nada hasta que en efecto la muchacha colombiana se fuera pues no podía poner mis corotos en la sala ni dormir en un cuarto vacío.

Número 6

Cuando me preocupé sobre la dieta de mi abuela y recibí los insultos de mi tío

En el período en que viví con mi abuela materna, en lo que fueron sus últimos años de vida, tenían sobre la nevera pegados con un magneto una serie de hojas tamaño carta con las recetas escritas a lápiz o bolígrafo de lo que sería la dieta de la semana para mi abuela. La señora que la cuidaba, fuera la de la guardia de la semana o la del fin de semana, debía cumplir aquella dieta de desayunos almuerzos y cenas al pie de la letra. La señora de República Dominicana quien, como dije antes, era quien hizo recuperar a mi abuelita el apetito luego de que sufriera una fractura de fémur, no le hacía las comidas especificadas en la dieta y siempre buscaba la manera de prepararle otras comidas más saludables; a veces me pedía a mí algún ingrediente y a veces lo traía de su casa, con tal de no darle aquella comida tan mala para cualquier adulto mayor: para el desayuno habían empanadas fritas de queso, arepas fritas o asadas con jamón endiablado, sánduches de jamón y queso, todo acompañado con jugo de naranja industrial, el cual se sabía que le causaba infecciones urinarias por el colorante que contiene; para el almuerzo se le daba usualmente lo más sano, aunque siempre incluía otras frituras como tajadas de plátano maduro o cortes de carne poco favorables como la chuleta ahumada de cerdo frita; por las noches la comida era más pesada e incluía embutidos como salchichas en la preparación de perrocalientes, tequeños fritos, una receta de papa hervida rellena de jamón endiablado y luego empanizada y frita, pasteles de atún enlatado batido con sofritos de aliño y huevos que luego iban al horno, empanadas fritas y algunas noches, las menos, se le daba avena con leche o sopas en crema.

La señora de República Dominicana era considerada rebelde por cuidar con criterio un poco mejor lo que comía mi abuela, y además salió despedida sin liquidación ni beneficio alguno, luego de haber exigido que se le cancelaran unos días feriados en los que se vio obligada a trabajar, los cuales por ley debían remunerárseles doblemente. Luego de que ella se fue se contrató a una mujer que no era enfermera y tenía poca experiencia cuidando enfermos o ancianos y se le exigió que cumpliera la dieta al pie de la letra. Ella sí la cumplía, pero además comencé a notar que la comida estaba saliendo en exceso salada, por lo que a mi abuelita empezaron a inflamársele los pies y comenzó de nuevo a tener problemas urinarios.

En esos días me preocupé y hablé con mi mamá, quien me dijo que no podía hacer nada al respecto viviendo fuera de Caracas, que intentara hablar con mi tío, que era quien había contratado a la nueva señora y quien estaba más cercano. Así lo hice, escribí un mensaje a mi tío manifestándole mi preocupación por lo salado de la comida, además de que enlatados y frituras no era lo más conveniente para mi abuelita, que de esa manera se deterioraría su salud. Su respuesta fue de ira repentina, entre otras cosas me dijo que quién iba a hacerme caso a mi que a parte de ser homosexual, había sido “chavista” y “para colmo émulo de María Lionza”, que mi expareja “me había echado los polvos del param-pam-pam” y que por eso había caído en todos esos errores; me dijo que había “descubierto su plan” que era “matar” a mi abuela a través de la comida; luego hizo referencia a un vecino del edificio de mi abuela que había muerto un mes antes por su edad avanzada, diciendo que ya habían tenido éxito en su plan de matarlo a él con alimentos de mala calidad. Ante su furia y atropellos tomé la estrategia de no confrontación y le di la razón a todos sus señalamientos. Le dije que estaba arrepentido de haber tomado “el mal camino”, que tomaría medidas para rectificar y volver al seno de la familia por redil correcto. Le pedí disculpas por entrometerme en lo que “no era asunto mío”.

Número 7

www.bdigital.ula.ve

El caso de la diarrea continua por ingesta excesiva de cúrcuma

Uno de mis tíos trabaja en el sector salud. Desde la infancia era común llamarlo por teléfono para realizar alguna consulta o preguntarle sobre algún malestar que alguien tuviera en casa. Corrían los días de principios de 2014 en que estaba viviendo con mi abuela y comencé a presentar una diarrea leve, pero constante: todas mis evacuaciones, aunque no eran demasiadas, salían líquidas. En otras ocasiones he tenido diarreas fuertes debido a intoxicación por alimentos y son diferentes, a cada rato voy al baño y la cantidad de líquido expulsada es mayor. La cuestión, en este caso, es que no veía una deposición sólida desde hacía más de un par de semanas, situación que comenzaba a preocuparme. Ya lo había comentado con mi mamá, quien me sugirió que debía ser alguna bacteria o parásito y que seguramente necesitaría tomar algún antibiótico.

Ella me dijo que llamara a mi tío para consultarle a ver qué podía tomar. Llamé entonces al tío mío y le conté mi situación, diciéndole además que estaba preocupado porque en esos días yo estaba haciendo

mucho ejercicio, en esos días estaba empezando a entrenar con la modalidad de *crossfit*, que es un ejercicio que consume mucha energía y que se comenzó como una forma de entrenamiento militar en USA. Yo le dije a mi tío que con tantos días con diarrea, estaba parado sin hacer ejercicio y también perdiendo mi condición física que había obtenido los meses pasados. Yo le dije que mamá me había comentado que quizá podría ser alguna bacteria y que si él no sabía qué podía tomar para remediar la situación. Su respuesta fue que yo no debía tomar nada porque podía ser peligroso, que él no podía prescribirme nada porque podía ser peligroso, ya que yo era parte de una población “vulnerable”; que un homosexual como yo, presentando diarrea, podía ser, con facilidad, una infección de VIH, ya que ese era uno de los síntomas típicos de los enfermos con VIH-SIDA. Él me dijo “No tomes nada, no puedo recetarte nada pues podría estarte matando... Ve a hacerte tus exámenes de sangre a ver si estas enfermo de VIH, luego que descartemos eso podrías hacerte un examen de heces para yo recetarte algo...”

Yo, en ese momento, le dije que tenía razón, que yo me hacía mis pruebas anualmente y que desde 2013 no me había realizado ese examen. Luego de esa llamada quedé impactado negativamente, asustado y sentía depresión al ver que, de alguna manera, para mí tío diarrea era igual a SIDA por el hecho de que yo soy homosexual. Lo que él asumía me parecía abrupto y prejuicioso. Llamé a mi mamá para contarle lo sucedido y ella también se molestó, me dijo que él era muy retrógrada y que no le hiciera caso, que seguramente esa diarrea no se debía a lo que él decía. De todas maneras ella me envió un dinero para que yo sí me hiciera mi despistaje de VIH ya que, en efecto, no lo hacía desde el año anterior. Lo cierto es que caí en un estado de paranoia y depresión a raíz de lo sucedido, sentía rabia y confusión por lo que mi tío asumía sobre mi situación de salud. No me atreví, o no quise, hacerme ningún examen de sangre y así transcurrió todo el año 2014 sin hacerme esa prueba. No fue hasta mayo de 2015 que me la realicé para descubrir, a través de un estudio inmunografológico, que estaba sano, al menos en ese aspecto: VIH no reactivo, VDRL no reactivo.

Durante 2014 la diarrea paró con una dieta cuidadosa, comiendo mucho arroz blanco y plátano verde, nada de salsas ni grasas, bicarbonato con limón, etc. En esos días que aún estaba mal consulté con el esposo de una amiga mía de familia chilena, el esposo era chileno también y aparte de ser un médico graduado, conocía mucho sobre medicina natural. Yo me hice una muestra de heces que él me pidió y me dijo que no había nada anormal en los resultados que le leí por teléfono. Me dijo que tomara sales

de rehidratación oral y que tuviera una dieta cuidadosa. Una de las cosas que dejé de comer desde el principio, era la cúrcuma, pues sabía que esta me aflojaba el estómago. Una vez que estuve sano de nuevo conseguí un artículo en internet que informaba que la cúrcuma era usada, entre muchos otros usos beneficiosos, como purgante.

Resulta que en dosis mayores a media cucharadita diaria la cúrcuma es purgante, lo que coincidía con el hecho de que durante los días que empezó la diarrea yo había estado tomando una cucharadita completa de cúrcuma disuelta en agua, lo cual hacía por sus propiedades anticatabólicas (que ayudan al músculo a absorber más cantidad de proteínas durante un tiempo más prolongado), anti-inflamatorias y relajantes, ideales para ayudarme con mi proceso de recuperación después de cada entrenamiento *crossfit*. Como estuve tomando a diario por más de un mes, llegó un momento en que aquella diarrea leve, pero constante, se desató para durar por tres semanas aproximadamente. Así se lo comenté al esposo de mi amiga cuando descubrí, lo que creía que era la causa real de aquella diarrea y él me dijo que, en efecto, había sido por eso.

Número 8

www.bdigital.ula.ve

La mudanza a Las Mercedes, mi abuela queda sola, la rotación de las señoras que cuidan a mi abuela, y su “pequeño acv” con morados y marcas en la cara y los brazos

La mujer de cuidados que cumplía al pie de la letra la dieta semanal de mi abuela y le preparaba la comida salada en más de una oportunidad puso pelos suyos por encima de la comida que yo dejaba preparada en la nevera en un recipiente que yo llevaría al trabajo al día siguiente. Cuando llegaba la hora del almuerzo en la oficina y destapaba el recipiente conseguía un pelo negro doblado y colocado por encima de la comida que yo había puesto allí el día anterior. La señora también armó varias intrigas; una fue con respecto a unos rompecabezas que ella le había prestado a mi abuela, los rompecabezas se guardaban en el que fuera mi cuarto y mi abuela tenía muchos, a la hora de ordenar todo iban a parar a mi cuarto y en una oportunidad la señora reclamó que yo tenía guardado sus rompecabezas en mi cuarto, que esos eran “de ella” y que se los devolviera. Varios de los sartenes de mi abuela la señora los quemó y les arrancó los mangos, y una cafetera de vidrio la rompió y luego recibí un reclamo de mis tíos diciéndome que la señora me había acusado de romper la cafetera y

quemar los sartenes; que también tenía la cocina sucia permanentemente. Me vi obligado a tomar fotos de la cocina y el fregadero, con mi reloj de pulsera y el recipiente con la comida ya preparada para demostrar que yo dejaba la cocina impecable después de cocinar. Cuando volvió a venir un reclamo de mi tío con respecto al orden de la cocina le mandé las fotos y su reacción fue nuevamente a la ofensiva: me dijo que él había conocido pocas personas “tan ociosas” y “chismosas”, que tomaban ese tipo de fotos; sin embargo, parecía que no tenía otra salida al ver que se me acusaba de cosas que yo no hacía. Las tensiones fueron subiendo hasta que decidí que debía mudarme, conseguí a un amigo con un espacio propicio para vivir yo allí y dije a mis tíos que me mudaría en noviembre de 2013. Al mes de haber anunciado mi mudanza la trabajadora doméstica que había creado una serie de malestares y le daba a mi abuela la comida salada anunció que ya no trabajaría más allí. De hecho ella se fue de la casa antes que yo. Parecería una coincidencia, pero más de una vez pensé que ella me “hacía la vida imposible” por órdenes de mis tíos, quienes desde el principio se combinaron con ella para mudarme del cuarto de servicio al cuarto contiguo al de mi abuela donde debía realizarse la guardia nocturna para evitar que mi abuela tuviera accidentes.

Luego de salir aquella señora de la casa llegó otra. Ella era de trato amable, pero no sabía atender a mi abuela. En una oportunidad mi abuela se cayó al piso y la señora, todavía joven, nos llamó a mí y a la inquilina para que la ayudáramos a levantar a mi abuela del suelo, ya que ella no sabía cómo hacerlo. Tampoco lograba que mi abuela comiera completo, etc. Me mudé de casa de mi abuela durante la guardia de esa señora. Mis tíos me prohibieron decirle a mi abuela que yo me mudaría, pues supuestamente eso la afectaría emocionalmente; y a pesar de que estaban concientes de ello, ellos mismos presionaron en todo sentido para que yo me mudara de allí. Finalmente, cuando mi abuela me vio sacando mis cosas de la casa me preguntó que qué pasaba, y se entristeció mucho. El día que me mudé por completo me dio un gran y largo abrazo, algo siempre raro en ella quien era más bien seca y juguetona en el trato.

Cuando volví a visitar a mi abuela llegué a ver a la señora que la cuidaba algunas veces más y ya en 2015 tenían a otra nueva. Para abril tenían a una distinta empleada doméstica que era más joven. Una vez fui a revisar qué cosas se me habían quedado y me di cuenta de que entre una cesta de ropa que yo había dejado porque no la usaba habían metido un cuchillo de cocina de los de mi abuela. Unos días después supe que mi abuela se había caído y que había quedado afectada por lo que parecía un

“pequeño accidente cerebro vascular”. Se aproximaba el día de la madre y la familia decidió celebrárselo el día antes, pero yo fui el día siguiente, pues supuse que estaría solita, y así la encontré. Cuando la sorprendí en su cuarto noté que tenía un fuerte hematoma en la frente que se veía de color verde, y que se estaba babeando todo el tiempo y la mirada la tenía perdida. Al parecer fue un golpe fuerte en la cabeza. Ella me dio un abrazo fuerte y largo, lo cual fue una rareza, una vez más. Me senté junto a ella a hablar y constaté que, a pesar de que ya no tenía el mismo control de su boca y de su mirada, tenía la cabeza buena porque me habló de todos nuestros temas recurrentes y de forma actualizada: me preguntó por mi sobrino, su bisnieto; me preguntó por la casa de Las Mercedes donde ahora vivía; por mi trabajo; por mi mamá, etc. Hablé con ella una hora y media ese día de las madres. Esa conversación que tuve con mi abuela en el día de las madres, ese abrazo que me dio cuando me vio, fueron mi último contacto con ella.

Número 9

Mi abuela murió en los primeros días de junio, recuerdo que en esos días estuve por ir a visitarla pero entre la rutina del trabajo y del gimnasio, viviendo en Las Mercedes, me llegó la noticia una noche, acompañado de mi nueva pareja de ese entonces -ya tenía tres años soltero desde que hubiera terminado con mi ex-pareja a la cual me refiero ampliamente en este estudio- de que había muerto mi abuela de un paro respiratorio. En ese momento solté un par de lágrimas, en la pequeña habitación de Las Mercedes, pero no me invadió una sensación de desolación ni de sufrimiento. Recordé a mi abuela siempre risueña, acompañada por mí en sus últimos años, pues yo viví con ella en ese período, siempre lúcida, nunca molesta, apenas un poco deprimida por la disminución de su fortaleza e independencia, pero siempre llena de dicha y salud hasta los últimos días de su vida: una campeona de la longevidad. En su casa comencé a practicar budismo japonés de Nichiren Daishonin, sin ser miembro de la organización laica que lo ha propagado por 192 países (SGI), con una tapa de olla como campana y un librito con la liturgia contentivo de dos fragmentos del Sutra del Loto. Para el momento en que muere mi abuela ya tenía más de un año de práctica budista; debió ser eso lo que me permitió agradecer su larga vida y la oportunidad de compartir con ella desde niño hasta mi edad adulta y en sus últimos días, en lugar de sentir la pesadez de su pérdida y desmoronarme en una depresión.

El crematorio fue al día siguiente. Todos los trámites se realizaron en tiempo récord, incluso siendo el caso de mi abuela el haber muerto en su casa. Uno de mis tíos maternos que es médico conocía bien todo el papeleo legal y se fingió que mi abuela había muerto en la ambulancia para evitar el peritaje propio de quienes mueren en casa; si el crematorio se hubiera tardado esto hubiera comprometido el viaje a Miami de mi otro tío a quien le estaba naciendo su primer nieto de una de sus hijas, el primer hijo de mi prima. Ese día en la capilla del velorio el féretro estaba dispuesto con el cuerpo de mi abuela para la misa previa a la cremación. Vino gente de la familia que yo no conocía, vino gente que ella conoció durante su larga vida, gente de la familia de mi papá. Todos sus hijos e hijas, sus sobrinos y sobrinas con sus hijos e hijas... Mi tío, el que la cuidaba más de cerca, el que se encargaba de llevarle el mercado, lloraba desconsolado. Muchas de las personas lloraban, sus nietos y nietas. Yo les decía que no lloraran por ella, que ella había tenido una vida muy plena y dichosa, que nunca había padecido enfermedades y que gracias a dios no había terminado sus días en un hospital ni en un ancianato, a pesar de su avanzada edad. Les decía que, según las creencias budistas, su muerte tranquila y su vida de alegría planteaban una futura existencia llena de paz y armonía para ella. Hablé con varias personas de esa manera. La mujer que la cuidó en sus últimos días y la inquilina que vivía allí me dijeron que esas noches previas a su muerte ella me llamaba por mi nombre.

www.bdigital.ula.ve

Cuando fue el momento en que el cura ofició la misa, la gente no cabía dentro de la capilla; y yo, por los conflictos que habían precedido mi salida final de casa de mi abuela y mi mudanza a Las Mercedes no quise entrar allí en la primera fila delante del féretro. Fueron las sobrinas de mi abuela, y no mis tíos, quienes me llamaron para integrarme a los dolientes delante del féretro. El cura dio una misa algo informal, pues hizo un padre nuestro cantado con ritmo de salsa, e hizo que la familia lo cantara de esa manera. Muchas de las personas se sintieron indignadas y los comentarios fueron de que había sido “marginal” y de “mal gusto”. Yo estoy seguro de que mi abuela desde el cielo se habría reído de aquella situación.

Luego me tocó cargar el féretro junto a mis tíos, mi hermano y uno de mis primos. Para mí eso fue un honor. Mi tío que lloraba lloraba aún más. Luego de eso la gente comenzó a irse en sus carros y al despedirme de mi tío su actitud hacia mí era de cierta forma iracunda.

Número 10

La entrega de las cenizas de mi abuela

Para el destino final de las cenizas de mi abuela mis tíos, los hermanos de mi mamá, habían dispuesto entregarlas a una iglesia y mi mamá propuso esparcirlas donde ella vive, en la Isla de Margarita, y en presencia de mi hermana, quien vive en Inglaterra y no logró llegar a Venezuela para encontrar viva a mi abuela; si bien ella murió la primera quincena de junio, no sería hasta los últimos de julio que llegaría mi hermana a Venezuela, pero estaría los meses subsiguientes en el país: entregar ella las cenizas junto a mi madre y los tíos sería una suerte de reunión simbólica. Mis tíos accedieron a esto y entregaron el ánfora a mi mamá, quedando con ella en ponerse de acuerdo para ir hasta Margarita durante el mes de agosto de 2015, cuando mi hermana estaría allá instalada y dispuesta a realizar la ceremonia de esparcimiento de cenizas.

El 24 de junio me tocó ir a grabar la ceremonia de San Juan Bautista a la montaña de Sorte, en Yaracuy. Ese viaje lo haría con mi ex-pareja, a tres años de haber terminado con él; teniendo yo una nueva pareja, habiendo dejado atrás casi todo residuo emocional y sentimental y considerándolo un amigo y compañero de trabajo. El trabajo audiovisual en Sorte y Quibayo sobre el culto a María Lionza, y también la devoción a esta diosa de la naturaleza, había empezado tiempo antes de terminar nuestra relación, cuando comenzamos una amistad y un proceso de aprendizaje y sanación con una madrina espiritual de este culto, quien nos invitó a comenzar un registro del culto a la Reina. El compromiso con aquél audiovisual me mantuvo viajando con mi ex-pareja hacia Yaracuy para grabar las ceremonias anuales del “Baile de Candela” y algunas otras fechas conmemorativas en que también viajamos a Yaracuy. Esta vez se trataba de San Juan Bautista y para este viaje me acompañó mi hermano menor.

Relato este incidente pues en este viaje a Sorte hablé con uno de los máximos representantes del espiritismo en Yaracuy y en Venezuela, el presidente de la Asociación Nacional de Espiritistas Hijos de María Lionza (ANEHML), quien nos hospedó en el portal de dicha asociación a mí, a mi hermano, a mi ex-pareja y a nuestra madrina espiritual.

La noche de San Juan no dormimos, el presidente de la asociación pasó hasta el amanecer dando una serie de consejos importantísimos a mi hermano. Aunque nunca antes, en tres años de visitas a Sorte y Quibayo, había tenido el privilegio de entablar un diálogo de tal magnitud y a nivel personal con el

presidente de ANEHML, esta oportunidad recibí un mensaje de crucial importancia referente al destino final de las cenizas de mi abuela: se me dijo que las cenizas debían ser devueltas al mar, pero navegando hasta una parte profunda; que no podían esparcirse desde un risco y que fueran sopladadas por la brisa, ni podían ser arrojadas en la orilla de la playa; ya que habría el potencial de que el espíritu o fantasma de mi abuela no descansara y quedara aferrado a los lugares donde cayeran las cenizas. Sólo podía hacerse esa devolución de cenizas en alta mar. En ese momento dudé de que mi mamá, mis tíos o mi familia en general me hicieran caso al respecto de estas pautas que cobraban una gran importancia y que me llevaban a acompañar a mi abuela aún en su proceso después de su muerte. A la mañana siguiente, cuando le agradecí al presidente de ANEHML por sus concejos, él me respondió que lo había hecho por mandato directo de la Reina María Lionza.

Llegó el mes de agosto y el momento de ir a visitar a mi mamá para reunirme con mi hermana, mi sobrino, mi padrastro y mis dos hermanos menores. Pasaban los días y no se terminaba de concretar la ceremonia de devolución de las cenizas. A mí, además, me daba miedo plantear el tema de las pautas que me habían dado en Sorte para la ejecución de esa ceremonia. Los tíos no se manifestaban para llegar a Margarita y parecía que mi hermana se iría al terminar el mes de agosto sin que se devolvieran las cenizas. Yo pensaba en el elemento fantasmal al que se me había hecho referencia cuando veía el ánfora en la biblioteca de mi padrastro. Finalmente, en los últimos días de mi estadía allí, le dije a mi mamá que tenía algo que hablar con ella, pero que debíamos tomarnos un momento a solas y hablarlo con tranquilidad. Así lo hicimos. Primero le pregunté si seguiríamos esperando a los tíos para devolver las cenizas, que esa devolución no debía esperar demasiado tiempo y le expliqué bien las pautas que me habían dado, lo cual daba evidencia de la premura de hacer las cosas pronto. Para mi sorpresa mi mamá aceptó todo lo que le dije de buen grado. Me dijo que haríamos la ceremonia sin mis tíos, y que hablarían con un pescador para hacer un viaje en su peñero en horas de la mañana. Así se hizo, sólo que yo ya estaba en Caracas para ese momento. Mi mamá, además de ir con su esposo, mi hermana, mi sobrino y su papá, llevó a un perro negro labrador que había llegado a casa un mes antes; sin saberlo habían hecho las cosas mejor de lo que yo hubiera imaginado en un nivel simbólico y espiritual: los perros negros, desde la antigüedad, han sido considerados guías de las almas a su descanso eterno, lo que se conoce en la mitología como el *psicopompos*.

Entrevista reflexiva diádica al ex-esposo de una pariente

Yo: hola, bueno la idea es hacer una conversa espontánea, no tengo ninguna encuesta o lista de preguntas... la idea es ir viendo qué sale...

Ex-esposo: ok, toma la iniciativa y por ahí nos vamos.

Yo: Claro que mi crítica va contra la familia nuclear judeocristiana, obligatoriamente heterosexual, como modelo de represión y producción capitalista. Mi enfoque va desde las teorías de género, la *queer theory* y el materialismo feminista.

Ex-esposo: La percepción de la homosexualidad está muy ligada al dogma religioso, pero no necesariamente a la posición política, tanto personas de derecha como de izquierda pueden ser homophóbicos, lo del *queer theory* y el materialismo me lo tendrás que explicar...

Yo: sí

www.bdigital.ula.ve

Ex-esposo: Lo que sí es cierto es que la gente tiene una imagen muy específica de lo que es ser homosexual, en sus cabezas tienen el estereotipo de “loca” impreso y la verdad es que el mundo homosexual es muy diverso

Yo: ¡Eso es muy cierto! La gente tiene una idea fija... la idea que ha creado el orden machista teniendo esto como punto de partida me gustaría preguntarte quizá algunas cosas

Ex-esposo: De hecho en latino América, uno puede ser macho y tener sexo con hombres

Yo: Sí, así es, “siempre y cuando”, jejeje

Ex-esposo: Exacto, si el macho es activo, entonces sigue siendo macho

Yo: Bueno para la ronda de preguntas, mi tema es delicado y mi método experimental, pues no se han hecho muchos estudios de este tipo por estas partes... así que vamos con las preguntas...

Ex-esposo: dale

Yo: ¿Desde cuándo crees que tienes conciencia de una diferencia o diversidad en tu sexualidad?

Ex-esposo: ¿Desde cuando sé que soy homosexual? Pues aunque lo negué mucho tiempo, desde que se despertó mi sexualidad, como a los 11, o por ahí...

Yo: ok cómo me describirías esa etapa de negación, un poco de manera más detallada...

Ex-esposo: Gracias a mi educación familiar y social, siempre vi la homosexualidad como una enfermedad, llegué a creer que podía ser tratada y curada eventualmente, por mucho tiempo tuve relaciones con mujeres e incluso me casé como ya sabes, durante este período nunca tuve una relación homosexual, pero sí llevaba dentro un deseo insaciable que se iba convirtiendo en un monstruo, por lo reprimido que lo tenía, a medida que fui creciendo, conociendo gente y “abriendo mi mente”, me di cuenta que el ser homosexual no tiene nada de enfermo, y entonces asumí que podía ser quien yo quisiera ser y “salí del closet”.

Yo: Muy bien articulado. ¿Cómo te has sentido contigo mismo desde entonces?

Ex-esposo: Pues ese monstruo que llevaba dentro se disipó en el momento en que asumí que no era un problema el ser gay, por un período llegaron otros problemas, la percepción de las personas hacia ti cambia y muchas personas cercanas creen que estás tomando una mala decisión, que vas por mal camino, eso conlleva a otro proceso de aceptamiento, pero hoy en día me siento muy tranquilo y en paz con mi decisión.

Yo: Es cierto eso que dices y me identifico contigo en gran parte. Otra pregunta... me dices que estuviste con mujeres y te casaste... ¿Sentías atracción o erotismo hacia ellas?

Ex-esposo: Sí, yo era capaz de disfrutar el sexo heterosexual, pero no me satisfacía y siempre mis deseos y fantasías se volcaban hacia los hombres...

Yo: Cuando me dijiste que pensaste que la sexualidad diferente de la hetero-normatividad, es decir la homosexualidad en este caso, era una enfermedad posible de ser curada ¿Esta idea tenía que ver con tu aproximación sexual hacia las mujeres?

Ex-esposo: Mi aproximación a las mujeres complacía a un deseo de ser “normal” y complacer a la gente que me rodeaba, negando lo que yo verdaderamente sentía por dentro.

Yo: Yo recuerdo haber pensado que podía curarme cuando era niño y adolescente... bien... es decir, ¿que en este caso el encuentro sexual tenía un propósito distinto de su común motivación de satisfacer la libido? o quizá tenía esta motivación extra o beneficio extra de complacer a los demás y parecer normal, (heteronormal)

Ex-esposo: Vamos a ponerlo de esta manera, la única forma que yo podía satisfacer mi libido y ser “normal” al mismo tiempo era teniendo sexo con mujeres.

www.bdigital.ula.ve

Yo: Comprendo

Ex-esposo: Y si había algo de poder comentar que tienes novia, el aspecto social de tener una pareja y eso

Yo: Nunca tuviste chance hasta hace pocos años de estar con otro hombre, de manera que lo más aproximado para drenar el *sexdrive* era el sexo heterosexual...

Ex-esposo: uno crece con las tías preguntando cuando vas a tener novia y eso...

Yo: Una pareja de sexo opuesto, *that is*, claro... ya lo verás en mi novela...

Ex-esposo: Sí, esa era la manera más aproximada...

Yo: De acuerdo, me dices que te sentías mal entonces, que sentías un monstruo adentro

Ex-esposo: comparaba los deseos naturales de mi mente con algo perverso

Yo: y que ahora te has sentido mejor...

Ex-esposo: Trataba de suprimirlos y estos a su vez se hacían cada vez más fuertes

Yo: Claro, es natural

Ex-esposo: Cuando tienes sed, la sed crece, hasta que tomas agua. Cuando tomas agua, la sed se va

Yo: Así es, bien... todavía existen cantidad de tesis que “patologizan” la diferencia sexual en este caso la homosexualidad: basta buscar en una biblioteca o base de datos la palabra “homosexual” y al menos las primeras diez entradas son títulos como “Homosexualidad en las prisiones”, “Homosexualidad y violación infantil”, “Los homosexuales vistos por sus psiquiatras”, etc... Sin embargo, tu insistes en que te sentiste verdaderamente mal en la época en que mantenías apariencias de “heterosexualidad” ¿dónde está el problema entonces?

Ex-esposo: Las personas tratan de identificar otras patologías del hombre con el ser homosexual para poder explicar esa patología y echarle la culpa a algo, pero en verdad existen violadores, pedófilos, etc., heterosexuales. Una cosa no conlleva a la otra.

Yo: Es decir para la sociedad estabas perfecto en ese momento que te sentías mal, pero ahora que te sientes bien te han dicho o querido decir que “vas por mal camino”...

Ex-esposo: Sí, pero esa percepción va cambiando en la medida que la gente cercana a mi se da cuenta de que estoy bien y estoy feliz

Yo: Eso es lo valioso de asumir, porque uno tiene una tarea de re-educar a la gente, y lo hace simplemente siendo quien es. Un dirigente político gay de San Francisco decía que los hombres son

gays solamente cuando se unen y hacen fuerza, porque si están disgregados en el espacio la sociedad patriarcal los invisibiliza

Ex-esposo: Todos buscamos la solución a nuestros problemas fuera de nosotros, nos cuesta mucho ver dentro de nuestro ser y permitírnos ser quien en verdad somos, entonces por lo general es mucho más fácil buscar etiquetar otras personas y poner el problema sobre ellos, por eso señalar una minoría homosexual como enferma y pervertida es tan atractivo para muchos, les desvía la mente de sus problemas personales y su identidad con el ego. Ese es Harvey Milk... Pues sí, si todos los que andan por ahí en el *closet*, teniendo sexo en cuartos oscuros, admitieran que no hay problema en ser gay probablemente la percepción cambiaría mucho...

Yo: Entonces según lo que me has contado sí hubo mucha "sed", malestar y frustración por años ... ¿Considerarías esa época de negación como enfermedad o patología?

Ex-esposo: sí, el negarme a mi deseo natural, es mucho más enfermo que el haberlo aceptado desde pequeño y dejarlo ser...

www.bdigital.ula.ve

Yo: Esos hombres en cuartos oscuros que me dices, son de todas maneras homosexuales aunque no lo parezcan... quizá sí exista una patología asociada a la homosexualidad después de todo ¿Cuál sería?

Ex-esposo: La patología no está asociada al ser homosexual, la patología se genera al reprimir estos deseos propios...

Yo: Por eso asociada a la homosexualidad, pero en el caso en que esta es reprimida.

Ex-esposo: Imagina que tienes hambre, y decides reprimir esa hambre por el mayor tiempo posible...

Yo: Comprendo y lo viví.

Ex-esposo: en el momento en que vayas a comer, será vorazmente y con desenfreno...

Yo: En mi caso, hasta los 21 años... y créeme que fueron años duros

Ex-esposo: Lo cual podría ser visto socialmente como malo, de mala educación, seguro terminas comiendo con las manos, sin respeto a ningún código de buenas costumbres, algo similar pasa si reprimas tus deseos sexuales, terminas violando a alguien...

Yo: Reprimir esa hambre el mayor tiempo posible... ¿Cuántos años duró tu matrimonio?

Ex-esposo: Estuve casado 7 años. y si amé y amo a mi ex-esposa, a un nivel platónico

Yo: ¿Cómo es esto del amor platónico con tu esposa?

Ex-esposo: Hay otras afinidades intelectuales y de personalidad que hacen que sienta amor por ella, de la misma manera que uno puede sentir amor fraternal o familiar, pero no necesariamente deseas sexo con esas personas...

Yo: ¿Cómo describirías esos años de matrimonio? ¿Cuánto sacrificaste de tu libertad y por qué? ¿Por qué decidiste casarte?

Ex-esposo: Hoy en día no considero que haya sacrificado nada, todo ha sido parte del proceso de mi aprendizaje, me hubiera ahorrado muchos problemas eso sí, de haber aceptado mi condición a más temprana edad, de hecho ella ya sabía mis inclinaciones antes de casarnos. Decidí casarme porque sí sentía amor hacia ella, me atraía su personalidad mucho, y en mi mente quizás ella era la solución a mi “conflicto” quizás estando con ella lograría ser “normal”.

Yo: Hmmm, eso explica el por qué... pero dices que te hubieras ahorrado problemas... ¿Cuáles?

Ex-esposo: La lucha interior y el sufrimiento que generaba el negarme esos deseos, no es nada agradable estar escondiéndose para ver páginas porno homosexuales, y deseando cosas que tu esposa nunca podrá satisfacer

Yo: En tu interior... Me hablas de tus problemas (ojo no estoy juzgándote aquí/ en todo caso juzgo a la sociedad actual) pero, y qué de los problemas ocasionados a tu cónyugue

Ex-esposo: Pues eso también, le hubiera ahorrado mucho sufrimiento a ella también, quizás ella hubiera sido mi gran amiga como lo es hoy en día, pero sin el sentimiento de que fracasó el matrimonio.

Yo: Claro para las mujeres patriarcalizadas no tener marido también es visto como “patología”...

Ex-esposo: No Juan, igual de todas todas, fracasó una relación.

Yo: Ya me has descrito tu sufrimiento ¿Te importaría describirme un poco cómo fue el sufrimiento de ella en los años de matrimonio? (Sólo contesta si lo deseas)

Ex-esposo: Y hubo mucho conflicto.

Yo: Eso es cierto. www.bdigital.ula.ve

Ex-esposo: Pues, no sabría responderte bien eso, no porque no quiera, pero sí es cierto que mis deseos homosexuales eran como el elefante rosado en el medio del salón, del que nadie habla... Era algo que aparecía cada cierto tiempo y degeneraba en grandes discusiones y peleas, casi siempre porque ella me encontraba viendo algo en internet o algo así... y eran momentos muy oscuros, una vez casi me desmayo mientras al mismo tiempo apagaba el monitor de mi computadora y ella se indignaba, me imagino que debe doler el sentir que no eres suficiente para satisfacer a quien amas y esto puede pasar en cualquier relación indiferentemente de la orientación sexual.

Yo: Muchos como tú pasaron por eso, y es el saldo que pagan los mismos hombres por el dominio masculino con su heterosexualidad obligada, lo que es peor, hay quienes han envejecido verdaderamente en esa vida

Ex-esposo: Sí, para mi el problema básico está en no saber escucharse a uno mismo y aceptar lo que uno es...

Yo: Por supuesto que puede pasar en cualquier relación pero hay un tipo de relación que es obligada para todos y todas: el sacramento del matrimonio heterosexual

Ex-esposo: y buscar el bienestar fuera de sí mismo. Sí, eso es algo que debería cambiarse, pues ata a mucha gente al sufrimiento.

Yo: ¿Sabes que yo nunca jamás sospeché que tu fueras homosexual?

Ex-esposo: En verdad Juan, yo soy yo... no me considero homosexual.

Yo: Cuando todo comenzó a comentarse realmente me tomó por sorpresa, a eso voy...

Ex-esposo: Pero eso es otro tema...

www.bdigital.ula.ve

Yo: Por eso habrás visto que hablo de diferencia, o diversidad...

Ex-esposo: Por ahora me identifico con el “ser gay”, para abrirle los ojitos a la gente...

Yo: Homosexual o heterosexual no son más que las taxonomías obligadas de la crisis de un modelo de cultura patriarcal...

Ex-esposo: Todas las etiquetas mentales que le ponemos a las conductas del hombre, y a las cosas, no son más que etiquetas y nos alejan de nuestro verdadero ser...

Yo: La obligación desde las instituciones de la sociedad de indagar en la sexualidad de sus individuos e individuos no es más que el cansado esfuerzo de mantener algo insostenible, que es obligar a todos a una homogeneidad imposible. Hay un par de libros buenos para todos y todas: *Epistemología del Armario* de Eva Kosofsky y *La historia de la sexualidad*, de Michel Foucault.

Ex-esposo: Ciertamente, la homogeneidad es inalcanzable en el mundo físico, desde que entras a este mundo tu percepción es única.

Yo: Así es. Bueno, creo que por ahora así está bien, muchísima gracias por tu confianza y por tu testimonio. De verdad espero que las cosas estén mejor ahora.

Ex-esposo: Yo estoy contento, ya el drama pasó

Yo: ¿Cuál drama?

Ex-esposo: El de salir del closet y eso...

Yo: En verdad no estoy muy al tanto... ¿Cómo lo tomó tu familia, me dices que ahora se han calmado y poco a poco han aceptado, pero en un principio cuál fue la reacción de tu padre, madre y hermanos?

Ex-esposo: Todavía no todos lo aceptan por completo, al principio fue todo un drama

Yo: Te aseguro que cuando leas mi libro quedaremos a mano, a nivel confesional

Ex-esposo: La primera en enterarse fue mi Mamá, que me lo sacó con cucharita de la boca, pues yo quería decirle en persona pero me lo sacó por teléfono, entonces hizo lo imposible para que nadie más se enterara y trató de manipularme también. Eventualmente mi Papá se enteró y me botó de la casa, por un tiempo, cuando volví a Caracas tenía que quedarme en hoteles... Mi nana se murió al año de enterarse, el día en que se enteró me dijo que eso la iba a matar, eso fue MUY fuerte para mí. Hoy en día las cosas están más calmadas, pero igual ni mi papá ni mi mamá quieren que se hable del tema, y no quieren conocer a mi novio, ni me dejan que esté aquí con él.

Yo: Hmmm

Ex-esposo: Y de algunos de mis hermanos me he decepcionado, de otros no. Igual con amigos...

Yo: después de 5 años con mi pareja es que mi padrastro está empezando a aceptarlo, y apenas ahora es que hemos podido quedarnos en la casa tranquilos...

Ex-esposo: Lo sé...

Yo: Y mi papá siempre lo aceptó, pero salía con unas loqueras horribles – creo que desde su concepción patologizante - nos empezaba a hablar de sus orgías y de su decadencia personal, como si el solo hecho de ser abiertos con nuestra sexualidad le permitiera a él venir a faltarme el respeto así, y lo peor es que después de que lo hace lo niega, como si uno se lo hubiera imaginado, uno no sabe qué es peor, lo cierto es que el machismo se manifiesta desde hippies hasta conservadores por igual...

Ex-esposo: Obvio... Lo único que queda es aceptarlo por lo que es y ver lo bonito que tiene dentro.

Yo: Así mismo...

Ex-esposo: Mientras menos te opongas al mundo y te permitas ser quien en verdad eres, mejor ejemplo darás.

Yo: Bueno con todo lo que hemos hablado parece que sí existe una problemática “en torno” a la homosexualidad, que el camino la o el sexodiverso está lleno de problemas, pero que en sí aceptar esa diferencia da paz y tranquilidad a quien la acepta, que el problema no es la diversidad sexual o la diferencia sino el prejuicio machista alrededor de ella... hacia allá va mi tesis.

Ex-esposo: Es como todas las minorías ¿No pensábamos hace muy poco tiempo que los negros eran más salvajes? Apuntamos nuestro propio salvajismo en personas diferentes a nosotros para justificar nuestras carencias y echarle la culpa a algo...

Yo: Ojo, es el machismo que nos ve como “minorías” o como personas que han elegido una “opción sexual” esas son las clásicas visiones “patologizantes”, “minorizantes”...

Ex-esposo: Cuando pones algo en una cajita lo conviertes en una minoría.

Yo: Eso.

Ex-esposo: Pues no es parte de la totalidad, al final todos somos humanos.

Yo: Sí pero esa idea de “totalidad” le cuesta mucho a la gente, la cultura hoy dominante no es más que un constructo cultural que tiene 2000 años, lo cual son dos días en el trayecto de la humanidad...

Ex-esposo: Es la única manera que tiene el ego de identificarse. Por eso los místicos destruyen al ego

Yo: Exacto pero hoy sabemos que esa “normalidad” no es más que una serie de prejuicios y reglas de una cultura dominante hoy por hoy, no hay de nada de “normal” en “ser normal”. Bueno en fin, como te dije, muchísimas gracias por tu colaboración.

Ex-esposo: Si fuéramos normales, el planeta no estaría amenazado por nuestra presencia. De nada
juan, suerte con tu tesis.

www.bdigital.ula.ve

Tercera Parte
Etnología de la homofobia

www.bdigital.ula.ve

A continuación comienzo el análisis etnológico de los distintos insumos y datos recopilados en los formatos que referí desde la “Introducción” y la “Primera Parte” de la presente tesis, y que aparecen en la “Segunda Parte”, a saber: 1) las “Anécdotas reales extraídas de *Visita guiada* (2007)” que narran experiencias tales como recuerdo que las viví en mi infancia y adolescencia; 2) la “Carta a mi padre sobre la novela *Visita guiada* con copia a mi padrastro” y “Carta de respuesta de mi padrastro”; 3) las autoetnografías diacrónicas “Momentos Navideños”; 4) las autoetnografías del “Pasado inmediato y presente (2007-2015)” y 5) la “Entrevista reflexiva diádica al ex-esposo de una pariente”. Las experiencias allí vividas, observadas y sentidas serán analizadas en los sub-capítulos de la “Segunda parte” denominados: a) “Asuntos de heterosexualidad obligatoria”; b) “Asuntos sobre prejuicios de clase media”; c) “Asuntos de homofobia”; d) “Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización” y e) “Asuntos sobre valores positivos en mi familia”, que permitirán establecer grupos o ejes temáticos dentro de todo lo registrado.

Valga aquí recordar que estos análisis se realizarán desde las perspectivas teóricas referidas en el contexto metodológico planteado en la “Primera Parte: antropología y literatura en un estudio de género y sexualidad”, con la finalidad de buscar explicaciones y/o causas u orígenes históricos, sociales y culturales de las formas de exclusión y discriminación presentes en los datos recopilados arriba mencionados; teniendo como eje principal la diversidad sexual, las masculinidades y, sobre todo, la homofobia como primera situación abyecta vivida desde una identidad vista convencionalmente como subalterna, y en última instancia opuesta a la cultura dominante, como lo es la de un niño, adolescente y luego hombre sexodiverso (homosexual). Cada insumo pertenecerá a uno de los formatos arriba especificados, además de estar enumerado y contar con un subtítulo, tal como están dispuestos en la “Segunda Parte”.

Asuntos de heterosexualidad obligatoria

La heterosexualidad obligatoria es un tema que abordé en mi contexto metodológico y si bien los presentes análisis se hacen según el orden en que siguen apareciendo los temas o “asuntos” en mis insumos de la “Segunda parte”, y el fragmento que sigue toca experiencias de “educación sexista”, esta no es otra cosa que el origen de la heterosexualidad obligatoria, o una expresión de ésta en las primeras etapas de la vida.

Educación sexista

En el “Número 1 Página 12” de *Visita guiada* (2007), la empleada doméstica decidió aleccionarme –se sentía responsable conmigo a nivel maternal– y debo analizar cuál lección trataba de darme. Sus palabras fueron: “¡No, mijo! ¡Eso es muy feo! ¡Usted tiene que comportarse como un hombrecito!” En este caso la empleada doméstica estaba reprendiéndome por manifestar expresiones de género “inadecuadas” para mi sexo biológico (histrionismo, narcisismo, coquetería, etc.). Es muy probable que pensara que estaba comportándome de forma afeminada, a saber por lo que me dijo en ese momento; las palabras coloquiales asociadas a este tipo de conducta son, entre otras, “partirse”, “botar segunda”, “portarse como un pargo”, las cuales no iba a usar ella pues su intención no era burlarse de mí sino educarme, lo hacía “por mi bien”.

La educación sexista se da en la familia patriarcal, antes que en la escuela, la iglesia u otras instituciones fuera de la casa, más todavía con los medios de comunicación y las tecnologías de la información, aunque para la época de la referida anécdota, aún no llegaban las computadoras a las casas y menos el internet; sin embargo allí estaba, cuando no mi mamá –quien de seguro trabajaba en la producción de alguna publicidad o audiovisual– la empleada doméstica para socializarme bajo estereotipos sexistas. A propósito de la educación sexista, Carmen Teresa García et. all refiere en el capítulo “Socialización Diferencial” de su libro *Sexismo en el aula de preescolar* (2003)⁸¹ que:

81 García, Carmen Teresa; Cabral, Blanca Elisa; Monsalve, Nahir; Alarcón, Josefina. “Socialización diferencial”. *Sexismo en el aula de preescolar*. CDCHT y GIGESSEX. Universidad de Los Andes. Mérida, 2003.

... desde el nacimiento, la sociedad comienza progresivamente a inducir en los niños y niñas creencias, motivos, preferencias, necesidades, intereses, valores, actitudes y conductas que la norma sociocultural considera apropiados para uno u otro sexo; va gestando así a través de medios y agentes, el proceso de socialización, y con ello la transmisión de estereotipos sexuales. (p. 37)

Según lo expresado por Carmen Teresa García vemos que la sociedad impone los roles dominantes de género o “estereotipos”, algo que va más allá de los individuos que conforman la familia consanguínea, y en el caso analizado anteriormente de la anécdota “Número 1” es la empleada doméstica; pero en la anécdota “Número 2 Página 15” de *Visita guiada* (2007) vemos que es la gente del departamento de recursos humanos de la empresa donde trabajaba mi padrastro quienes han asignado los regalos navideños para los hijos e hijas de los empleados según estereotipos de género asignados al sexo biológico; en este caso se me regaló un “bate de béisbol”, siendo yo un niño que odiaba los deportes que se jugaban con pelotas. Alicia Gonzáles y Beatriz Castellanos abordan el estereotipo de los “niños amantes de los deportes” en el capítulo “La educación sexista en la familia” del Tomo II de su libro *Sexualidad y géneros. Una reconceptualización educativa en los umbrales del tercer milenio* (1996)⁸² coinciden con el tema del sexismo en el ámbito de la familia, en la crianza de niños y niñas. Así lo expresan ellas:

www.bdigital.ula.ve

La familia constituye una de las dimensiones fundamentales donde se forma, crece y manifiesta nuestra sexualidad; es el grupo de referencia más estable con que contamos a través de nuestra vida, representando un factor de sensible impacto en cuanto a la transmisión de los modelos sexistas y la formación de la esfera sexual en general

(...)

En la generalidad de las familias comienza a tejerse a lo largo del embarazo una red de expectativas, anhelos y temores en torno a la pregunta ¿Será hembra o varón?

Consecuentemente, se conforman las bases de un determinado proyecto educativo diferenciado para cada sexo, y coherente con las concepciones y actitudes acerca de lo femenino, lo masculino y los roles atribuidos a los géneros.

Cuando los modelos de referencia parten de los estereotipos sexistas, se espera, por ejemplo, que si nace niño, sea inteligente y fuerte, amante de los deportes y juegos rudos; que crezca seguro e independiente, decidido en el amor y la sexualidad, acumulando conquistas femeninas en la misma medida que trofeos deportivos. (pp. 24 - 5)

De aquí, y como se verá posteriormente con lo concerniente a la condición de las empleadas domésticas como sustitutas o auxiliares de la madre, se deriva que distintas figuras dentro de la familia

82 González, Alicia; Castellanos, Beatriz. “La educación sexista en la familia”. *Sexualidad y géneros. Una reconceptualización educativa en los umbrales del tercer milenio*, Tomo II. Cooperativa Editorial del Magisterio. Bogotá, 1996.

pueden determinar la socialización de rasgos de género hegemónicos, tanto a niños como niñas, marcadas por la influencia de la religión católica (o distintas iglesias cristianas), modelos culturales patriarcales foráneos y locales y las apariencias conservadoras de las clases altas que imitan fervientemente las clases medias. Así se confirma también en la anécdota “Número 3 Página 16” de *Visita guiada* (2007), la cual puede comprenderse perfectamente a la luz de lo planteado por Alicia González y Beatriz Castellanos, donde es mi abuelastra por el lado paterno (la número 22 de la genealogía, segunda esposa de mi abuelo paterno) quien me amenaza con poner dos retratos sobre el tocadiscos: uno de mi primo “paradito en una arquería con un balón de fútbol” y uno mío con un “vestido rosadito y un lacito” de niña; por cierto que este primo al que mi abuelastra hace referencia es hijo mayor del hermano mayor de mi papá (el número 52 en la genealogía), quien aparece en la “Reseña genealógica” como un hombre en la actualidad homofóbico y que en la infancia me propuso desnudarnos en la playa para “vernos los penes”, deberemos volver sobre este detalle en los “Asuntos sobre homofobia”, que se analizarán más adelante.

Pilar Alfonso y Juan Pablo Aguado también nos hablan sobre educación sexista en su artículo “Estereotipos y coeducación”⁸³ (s/f), pero comentando el panorama de desigualdad que se pronostica con este tipo de crianza:

Desde que nacemos, incluso desde que se prepara nuestro nacimiento, nos educan y socializan de forma diferente dependiendo de nuestro sexo. Esto tiene grandes consecuencias en todos los aspectos de nuestra vida: en la familia, en los estudios, en el trabajo, en las relaciones sociales... El resultado es una desigualdad social en la que las mujeres tienen la peor parte. (p. 9)

Las mujeres, como dicen Alfonso y Aguado, de seguro se llevarán una parte muy mala una vez que, como adultas, vivan y sientan el peso de la opresión a la mujer, ya que como niñas es más difícil que puedan percibir hacia dónde las lleva este tipo de educación, pero ¿y qué de los niños y niñas que están conscientes de su atracción hacia personas de su mismo sexo biológico? Puedo referir, por mi experiencia personal, que si bien la educación sexista tiene el resultado de la reproducción de las desigualdades entre hombres y mujeres –entre las y los adultos– para los niños y niñas sexodiversos este tipo de educación representa una fuente de miedo, ansiedad, auto-valoración negativa y/o baja

83 Alfonso, Pilar; Aguado, Juan Pablo. Estereotipos y coeducación. Consejo Comarcal del Bierzo. España. s/f.

Disponible en:

http://fongdcam.org/manuales/genero/datos/docs/1_ARTICULOS_Y_DOCUMENTOS_DE_REFERENCIA/D_EDUCACION/Estereotipos_y_Coeducacion.pdf

autoestima, ostracismo, exclusión y/o autoexclusión, tristeza y depresión, entre otras sensaciones y experiencias muy negativas y que limitan o imposibilitan el pleno disfrute de la infancia; aunque yo mantuve mi “condición” sexo-diversa en secreto hasta los 20 años, también vi a niños abiertamente sexo-diversos sufrir la cruel homofobia de otros niños(as), muchachos(as) jóvenes e incluso adultos(as). De esta manera se comprende que, si bien es cierto que la educación sexista tiene resultados nefastos *a posteriori*, también los tiene de inmediato durante la misma infancia en casos como el mío, o afines.

Otras experiencias recogidas en *Visita guiada* (2007) ocurren ya en la etapa de mi adolescencia. Mi papá (número 11 de la genealogía) me expresaba, en la anécdota “Número 17 Página 83” que yo debía mantener siempre una “cara de perro”, “los puños apretados” y el “pecho sacado” ante la gente para ganarme el respeto imponiendo una actitud agresiva e intimidante. En el caso de la anécdota “Número 6 Página 42” del mismo grupo, un tío me pregunta que “dónde está mi novia” y que si yo “todavía” no tenía novia. Una experiencia muy similar pero con tono más amenazante se repite en la anécdota “Número 7 Página 43”, donde una tía me advierte que vaya buscándome una novia pues ya estoy “bien grandecito” y luego me dice: “a la familia no le interesa que todos comiencen a decir que eres un maricón”; también se reporta este tipo de presión proveniente de la familia en la “Entrevista reflexiva diádica al ex-esposo de una pariente”, pues este ex-esposo, quien mantuvo por años un matrimonio con una pariente mía para luego salir del closet e irse con un joven divorciándose de ella, comenta que había crecido con sus tías preguntándole que cuándo iba a tener novia.

La educación sexista, con sus elementos de suposición heterosexual y sus roles sexuales y de género bien definidos, resultan en un panorama generalizado de sexismo y androcentrismo, en el cual predominan una cantidad de estereotipos donde la mujer, la gente joven y los diversos sexuales son considerados inferiores al hombre heterosexual, adinerado, con hijos, blanco, etc. Los prejuicios sexistas, y el machismo, como “conjunto de actitudes y comportamientos sexistas que tienen por objeto establecer o mantener el predominio del hombre sobre la mujer”⁸⁴, se ve por todos lados, y los insumos recopilados en la “Segunda parte” del presente trabajo no son la excepción

84 Barba Pan, Montserrat. “Diferencia entre machismo y misoginia”. About en español.
Disponibile en: <http://feminismo.about.com/od/conceptos/tp/diferencia-entre-machismo-y-misoginia.htm>

Machismo

Aunque no son muchas las expresiones de machismo puro analizadas aquí, entendido como discriminación a la mujer –y aclarando que la homofobia misma está muy cercana o es en sí una forma de machismo o sexismo– éstas fueron contundentes dentro de mis insumos de análisis contenidos en la “Segunda parte”. Como parte de las intenciones de mi padre, que comenzaron quizá antes de mi destape y que pudieran persistir incluso hasta hoy, de recuperarme hacia la heterosexualidad –curarme– se ve en la anécdota “Número 14 Página 61” de *Visita guiada* (2007) cuando él me dice éstas duras palabras:

¡Pero bueno, hijo, eso no tiene ciencia! Te bebes unos güisquis y ya está. Te sacas la paloma y que te la mamen y más nada. ¿No ves que las mujeres se tienen que estar muriendo de ganas de darte un hijo a ti, tú que eres tan inteligente, tan exquisito, tan sublime...”, me aconseja mi papá.

Lo que resalta aquí, primero que todo, es la vulgaridad, típica de las expresiones machistas, pero hay además aquí una subvaloración explícita de las mujeres, pues según lo planteado allí no parece hacer falta ni siquiera convencer, persuadir o seducir a una mujer para que ella le practique a uno el sexo oral. La mujer es aquí reducida a un mero objeto, y se asume que desea incondicionalmente practicar el sexo oral, o al menos según la mirada de mi papá lo desearía sólo por tratarse de mí, al calificarme con una serie de adjetivos positivos. Asume además, que las mujeres –aparentemente en general– “se están muriendo por darme un hijo a mí”. Esta presuposición comprime una serie de prejuicios, de forma muy audaz, que lo hacen parecer como algo natural y como un consejo de padre a hijo: 1) que cualquier mujer tendrá fácilmente sexo oral con un hombre, sin trabajo previo; 2) que todas las mujeres desean tener un hijo; 3) que los prejuicios “1” y “2” son ciertos debido a las características que papá acusa en mí de “exquisito” y “sublime”, las cuales están decididamente vinculadas al blanco color de mi piel, por lo que hay una prelación del “deseo de salir embarazadas” por el hecho de “mejorar la raza” con un “muchacho blanco”, “inteligente y estudiado”, “de clase media”, etc.

En la anécdota “Número 20 Página 96”, del mismo grupo, mi papá muestra de nuevo su motivación de curarme de mi homosexualidad, pero esta vez intenta sondear, con una propuesta “provocativa”, al menos para él, y ver si hay algún alguna intención violenta o lasciva que yo tenga ganas de expresar hacia alguna mujer: “¿En serio tú no has pensado en tener una mujer aunque sea pa’ castigarla? ¿No te

provoca castigarlas cuando las ves? ¡Castígalas!', otro consejo de papá.”. De nuevo en el plano del consejo, trata de “educarme”, “interiorizarme” el desprecio a las mujeres, como si esto fuera un atributo masculino que celebrar. Estas son expresiones contundentes, como he dicho arriba, de machismo. Parecieran cumplir al pie de la letra con la definición de machismo que ofrece el *Diccionario ideológico feminista* (2000):

...en la realidad concreta el machismo lo constituyen aquellos actos, físicos o verbales, por medio de los cuales se manifiestan de forma vulgar y poco apropiada el sexismo subyacente en la estructura social. En el terreno sexual, por ejemplo, estos actos pueden ir desde el piropo hasta la violación. El machista generalmente actúa como tal sin que, en cambio, sea capaz de “explicar” o dar cuenta de la razón interna de sus actos. (p. 171)⁸⁵

Aunque estas dos experiencias son claramente de machismo, la segunda de ellas raya en la misoginia, ya que el deseo de castigar o infligir daño a las mujeres delata cierto odio hacia ellas. La última experiencia registrada de machismo está en la autoetnografía “Número 5 La casa de mi abuela”, donde se cuenta la vez que mi mamá se peleó con mis tíos por el hecho de que ellos no me querían dejar mudar con mi abuela, y en medio de la discusión le dijeron a mi mamá que yo era un “cargos para la familia”, y que esto se debía a la mala crianza que ella me había dado por ser “artista y loca” y por haber hecho siempre “lo que le diera la gana”. Ya en el contexto metodológico abordé el prejuicio en contra de la mujer intelectual como algo típico de las literaturas venezolanas del siglo XIX, como se ve en el artículo allí citado de Beatriz González Stephan; la mujer letrada, artista o intelectual era vista como un monstruo, loca (como bien dijeron mis tíos de forma muy machista: “artista y loca”) devoradora de hombres, generadora de ansiedad entre los hombres, quienes debían ser últimamente los que desarrollaran y ejercieran el intelecto en sus profesiones, etc. Y podemos reforzar el análisis de esta típica postura machista de que las mujeres que se dedican a las artes son “locas”, “hacen lo que les da la gana” –resultando según lo expresado en esta experiencia en un hijo homosexual y además sin vivienda– con lo planteado, sobre este aspecto, por la escritora feminista Yadira Calvo en su libro *Aritmética del patriarcado* (2016), quien comenta sobre el panorama del siglo XVIII para las mujeres que buscaban formarse:

... esa feminidad no quería ni buscaba universidades, títulos, derechos, autonomía, dinero ni reconocimientos. Tenía por honor poner la mesa, barrer la casa, servir a un hombre, parir y cuidar muchos bebés concebidos de forma legítima y no concupiscente: placer era igual a

85 Sau, Victoria. *Diccionario ideológico feminista*, Tomo 1. Icaria editorial, Barcelona, 2000.

fornicación. De todos modos, tenía un cerebro apenas para el gasto, un desarrollo imperfecto, una evolución menor. Cualquier mujer que no hiciera o deseara lo que debía querer o hacer tenía la marca a fuego de la monstruosidad (p. 10)⁸⁶

Estas formas de pensar descritas arriba como típicas del siglo XVIII y XIX, están claramente presentes en la actualidad como vemos en mis experiencias de machismo recopiladas en la “Segunda parte” de este trabajo. Recordemos, además, que en mi “Reseña genealógica” se acusa el caso de mi abuela materna, a quien la academia norteamericana le planteó que “no era necesario graduarse” de su carrera como terapeuta del lenguaje, ya que en Venezuela “no había esta carrera” y ser pionera sin título le bastaría, esta era la solución que le ofrecía su universidad en Massachusetts, USA, ante el panorama de mandar a sus hijos (mis tíos y mi mamá) solos, por unos meses a Venezuela mientras ella terminaba la tesis y asistía a su acto de grado. Mi abuelo materno (el número 5 de la genealogía) sí se quedó solo en Estados Unidos, por un tiempo más, para terminar sus estudios. También se señala la mirada negativa que da la familia a los estudios de Arte mi prima materna (la número 36 de la genealogía), y cómo logró la aceptación familiar a través de su dedicación al oficio de maestra de escuela primaria, siguiendo el ejemplo de varias de las mujeres de mi familia del lado materno que también son educadoras de primaria. Por ahora volvamos al tema de cómo se excluye o discrimina a los homosexuales.

www.bdigital.ula.ve

Vulnerabilidad

Desde la etapa adolescente comienza lo que la teoría llama la “suposición heterosexual” o la “heterosexualidad obligatoria”, la cual es definida por María Mercedes Gómez -en su trabajo “III Seminario internacional sobre familia: el reto de la diversidad. Familias diversas: un asunto político” (2009)- como:

...un régimen que produce elementos normativos, culturales y políticos para prolongar la dominación de lo masculino sobre lo femenino y de lo heterosexual sobre la diversidad sexual. Tal régimen beneficia con múltiples privilegios materiales y simbólicos a quienes lo incorporan y excluye y/o discrimina a quienes se atreven a desafiarlo (pág. 9)⁸⁷

86 Calvo, Yadira. Aritmética del patriarcado. Ediciones Bellaterra, S.I. Barcelona, 2016.

87 Gómez, María Mercedes. III Seminario internacional sobre familia: el reto de la diversidad. Familias diversas: un asunto político. Universidad de Caldas, Manizales, 2009. Disponible en: http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_manizalez2.pdf

En palabras de María M. Gómez se “excluye y/o discrimina” aunque, como veremos aquí, en verdad caen en una situación de vulnerabilidad quienes no cumplen con los elementos normativos del régimen heterosexual, si bien este asume que todos y todas sean heterosexuales, impondrán fuertes sanciones a quienes decidan vivir fuera de estas condiciones. Es decir, no sólo se asume que yo sea heterosexual, sino que se me exige que tenga novia y se me amenaza con que empezarán discriminarme -llamarme “maricón”- si no tengo novia. En el caso del ex-esposo de la “Entrevista reflexiva diádica”, él sufrió algo peor que ser llamado “maricón”, pues éste relata allí que su familia lo echó de la casa y que, aunque vivía fuera del país, cuando venía a Venezuela tenía que quedarse en hoteles porque no era recibido en su casa. Si bien yo no salí del closet luego de un matrimonio heterosexual como en el caso del ex-esposo; en mis años de adolescencia y temprana adultez sí sufrí los rigores de la falta de vivienda, cuyas dificultades estuvieron directamente vinculadas, muchas veces, a mi condición sexual.

Como se ve en la anécdota “Número 19 Página 79” de *Visita guiada* (2007), mi mamá (el número 1 en el diagrama genealógico) me dice, al respecto de la frecuentación de mi primera relación fugaz que tuve en mi adolescencia:

www.bdigital.ula.ve

Aprovecha ahora que te estamos dando esta oferta. Vete de la casa ahora mientras te ofrecemos un apartamento pago para que vivas fuera, ahora que nuestras relaciones están en buenas condiciones. No sigas viviendo aquí y trayendo a tu novio hasta que sea demasiado tarde.

En este caso me ofrecían pagarme una habitación en un apartamento de amigos, el alquiler de la cual estaban dispuestos a costearme mientras me graduaba de mi licenciatura en Idiomas Modernos. Mi mamá me explicaba que a mi padrastro (número 21 en la genealogía), no le gustaba que el muchacho con quien tenía una relación en ese momento frecuentara la casa, ya que mi hermano (el número 23) estaba muy niño y agarraría “mal ejemplo”. Se me obligaba a irme de la casa para esta habitación pues si seguía llevando este estilo de vida en la casa de mi mamá y mi padrastro, con visitas de mi pareja gay, las cosas empeorarían y tendría que irme sin la oferta de que me alquilaran una habitación. Así lo hice, los años que vinieron en adelante tuve que vivir fuera de casa, si bien esa primera habitación la pagaron ellos, en las subsecuentes donde viví cada vez asumí más el pago mensual yo mismo, lo cual es un beneficio en mi proceso de independización como adulto.

Pero hay que señalar que el punto de quiebre entre la etapa adolescente y la independencia de los padres se da, en este caso, por intolerancia a mi condición sexodiversa. Aún luego de regresar a Venezuela de mis estudios de postgrado en literatura, cuando empecé a hacer vida con mi pareja antropólogo con quien duré nueve años, el panorama de rechazo seguía, no querían que estuviera en casa con una pareja gay. Así lo vemos en la autoetnografía de *Momentos navideños* “Número 3 Entre 2004 y 2013”: sólo en los últimos 3 de los nueve años de esa relación pude pernoctar en casa de mis padres con mi pareja de ese entonces. Similar a lo que ocurría con el ex-esposo de la “Entrevista reflexiva diádica”, quien vivía fuera del país y no podía estar en casa de sus padres cuando venía de visita, yo, quien vivía fuera de Caracas tenía que estar buscado posada y pidiendo favores a amigos para que me hospedaran cuando venía desde Mérida. Citando dicha autoetnografía:

En mi casa las excusas para no alojarnos eran “no hay espacio”, “no hay cama”; habiendo una biblioteca con sofacama y otras áreas amplias. También decían que en la casa de los padres “no se podía tener sexo” y otras opiniones conservadoras típicas.

(...)

como nosotros no podíamos pasar la navidad juntos con mi familia de Caracas, yo pasé siete navidades con su familia en Boconó, fue mi forma de boicot a la poca flexibilidad de mi familia inmediata materna. De hecho yo le insistía a mi familia todo el año diciéndole que llevaría a mi pareja la próxima navidad, pero ellos siempre se veían con miradas sarcásticas y luego las dirigían a mí.

www.bdigital.ula.ve

Si bien el trato de mi mamá y mi padrastro hacia mis parejas ha cambiado mucho con el tiempo, por razones que explicaré más adelante, la intolerancia se manifestaba desde otros integrantes de mi familia y en situaciones que me expusieron a nuevos escenarios de exclusión y vulnerabilidad. Tanto en la autoetnografía *Momentos Navideños* “Número 4 - 2011” como en la “Número 5 - 2013” se ve cómo por el lado de mi familia materna se rehúsan a invitarme a cenas navideñas. En la “Número 4” se ve a mi tía política (número 25 en la genealogía) quien simplemente no me invita a pasarlo con ella y mis otros tíos y primos maternos, aún cuando se molesta en preguntarme que dónde lo pasaré. Esto es notable desde el punto de vista de que, en mi infancia, antes de salir del closet, lo convencional y tradicional para mí era cenar con todos ellos en navidad. Luego, quizá más negativo aún, es el caso de la “Número 5”, donde se refiere cómo mis tíos maternos hacen dos cenas: una primero, a la cual no me invitan a mí pero sí a mi abuela (número 2 en la genealogía), lo cual es raro pues yo vivía con ella en su casa; y al día siguiente hacen otra a la que sí me invitan a mí y a mi abuela. La diferencia entre ambas cenas es que la primera incluía a los hijos de las hermanas de mi abuela materna (número 2), estaba invitada ella pero yo no, y habría comida tradicional navideña; y la segunda sólo estarían mis tíos, tías,

primos y primas maternas y yo, pero la comida sería una mesa servida para prepararse sánduches uno mismo. La excusa era que la segunda cena era un reparto de regalos entre los hijos de la abuela materna, pero esto no explica por qué no me invitaron a mí el día antes, ni los chistes ofensivos sobre los “sánduches de huevo”, “¿comiste huevonada?” y “¡a ti te gusta la huevonada!” que se hicieron en la segunda cena.

En las autoetnografías “Número 2 Noventa años de mi abuela materna” y “Número 4 La casa de mi abuela” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, vemos la negativa de mis tíos maternos (los números 8, 9 y 10 en la genealogía) de que yo viviera con mi abuela; a sabiendas de que ella vivía sola y había manifestado varias veces que se sentía muy a gusto con mi compañía pues eso le permitía vivir a diario con un miembro cercano y querido de su familia: yo, su nieto; a pesar de que la condición habitacional mía no era diferente de la de mis primos y primas residenciados en Caracas quienes vivían en casas de sus padres o suegros y eran hijos e hijas de esos mismos tíos maternos. Sin embargo, obviamente algo me hacía diferente para ganarme la crítica de esos tíos, quienes veían inapropiado y negativo el hecho de que viviera en una habitación del apartamento de mi abuela. Mi propia madre, como se refiere en la “Número 4” de las autoetnografías referidas anteriormente, comenta que sus hermanos son demasiado conservadores y que me harían “la vida imposible”, y así lo hicieron.

En esta misma autoetnografía “Numero 5” se refiere una conspiración que hicieron mis tíos maternos para sacarme de allí, “haciéndome la vida imposible” como me había advertido mi mamá: primero me hicieron mudar al cuarto que estaba al lado de mi abuela argumentando que una nueva empleada doméstica que debía hacerse cargo de los cuidados de mi abuela había pedido el cuarto de servicio con baño propio, también argumentando que la señora y mi abuela no debían compartir baño y además, que yo no debía vivir en un cuarto de servicio. De esto se desprendía que mi abuela quedaría desatendida durante las noches, ya que las empleadas normalmente dormían al lado de su cuarto con la puerta abierta para poder escuchar si mi abuela hacía algún llamado o tenía algún accidente nocturno como caídas o golpes (lo cual ocurrió en más de una ocasión al quedar la empleada ubicada en el remoto cuarto de servicio). Además podemos detectar otro tipo de prejuicios que serán analizados posteriormente como el problema que veían en el hecho de que la empleada y mi abuela compartieran el baño y el hecho de que yo viviera en un cuarto de servicio. En la misma autoetnografía “Número 5” se suman, a esta conspiración de “hacerme la vida imposible” para que me mudara de la casa de mi

abuela materna, otros factores como: 1) la empleada doméstica nueva rompía platos, ollas y electrodomésticos y decía que era yo quien lo había hecho, y cuando comencé a registrar este tipo de actividades con fotos de mi teléfono inteligente y a enviarlas a mis tíos como medida de seguridad esto fue usado en mi contra, al igual que cuando tomaba fotos a la cocina, donde se veía la comida que yo acababa de prepararme y la cocina en estado de perfecta limpieza para que la empleada no dijera que yo “dejaba la cocina sucia”, la respuesta de mi tío (el número 10 en la genealogía) fue de reprobación y rechazo ante mi registro fotográfico de seguridad; sin embargo, se seguía haciendo presión en base a la calumnia de que yo “rompía las cosas y dejaba todo sucio” (contradicción intencional); 2) la empleada hacía maldades como colocar pelos suyos en la comida (enteros y puestos superficialmente, por encima y en el centro del arroz blanco) que yo dejaba preparada y empacada la noche anterior para llevarme al trabajo; 3) que apenas yo manifesté mis deseos de mudarme de allí dicha empleada renunció y hubo cambio de personal antes de que yo me fuera. Confieso que esto parecería una paranoia si no viéramos estos elementos en conjunto con otras experiencias aquí referidas y sumarlo todo a la clara advertencia de mi mamá de que mis tíos “me harían la vida imposible”.

Fuera de la casa de mi abuela mi situación habitacional era también vulnerable, mientras hacía vida con mi ex-pareja con la cual duré 9 años. En la autoetnografía “Número 3 San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* se refiere cómo tuve que desocupar, una primera vez, la casa de mi abuela, debido a un primer rechazo de mis tíos maternos de que viviera allí, (esto fue antes de los conflictos referidos arriba que tuvieron lugar en una segunda temporada en esa casa, ante los cuales sí me mudé definitivamente, dejando a mi abuela sola escasos meses antes de su muerte, es decir que hubo situación de rechazo en dos oportunidades). Esto me forzó a irme a una habitación en San Antonio de los Altos donde vivía mi pareja, pero él había alquilado allí para vivir sólo y se presentaron conflictos nuevos al ver que éramos realmente una pareja y quedamos rápidamente desalojados. Y luego, en esa misma autoetnografía “Número 3” se refiere que en la nueva casa donde conseguimos instalarnos mi ex y yo, en Los Teques, si bien logramos vivir con cierta comodidad y sin reclamos por parte del propietario, éste nos pidió que desalojáramos de forma abrupta con un solo mes de antelación, puesto que él había vendido dicho apartamento y debía entregarlo; con la terrible consecuencia de que en esa mudanza perdimos una cantidad de bienes materiales que quedaron retenidos en un maletero de dicho apartamento.

El panorama en estos “Asuntos de heterosexualidad obligatoria” es bastante homogéneo en las experiencias vividas, relatadas y sentidas en lo que son mi insumos de mi “Segunda parte”, pero para profundizar este análisis, cumpliendo con los objetivos de mi tesis, intentaré remontar la mirada hacia los orígenes históricos de este tipo de prejuicios, o lo que hoy se ve en teoría feminista como el régimen de la heterosexualidad obligatoria.

Mirada al pasado remoto

El antropólogo costarricense Denis O. Quirós Leiba, en su artículo “Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo” (2003), ubica un importante cambio en la forma de comprender la sexualidad que se da hacia el siglo IV a. C. Allí nos dice:

La prohibición de ciertas prácticas sexuales –propia de nuestra sociedad occidental– es de origen hebreo y se empezó a gestar en el siglo VI AC. En esta prohibición se mezclan aspectos raciales y religiosos. Esta censura de algunas prácticas sexuales, y en particular de las homosexuales, ha constituido para los antiguos hebreos y la sociedad occidental un tabú, lo cual implica una significación intermedia de lo demoníaco, que incluye dos significaciones opuestas: lo sagrado y lo prohibido (o impuro). Lo anterior debido a que las condenas iniciales no eran directamente hacia las prácticas homosexuales, sino hacia la prostitución en los templos de los dioses/demonios cananeos, particularmente Asteré o Athar.

(...)

Pero, durante e inmediatamente después del cautiverio en Babilonia (siglo VI AC), en un proceso de diferenciación étnico-religiosa con los vecinos pueblos cananeos, se censuró toda práctica sexual cuyo fin no fuera la reproducción; esta idea fue plasmada en las leyes mosaicas. Luego, estas prohibiciones fueron desarrolladas en el Talmud de Babilonia.(p. 5)⁸⁸

Esta configuración normativa moral que acepta únicamente la sexualidad reproductiva, esto es heterosexual y dentro de los márgenes de una familia patriarcal, logró extenderse a toda Europa católica en la edad media, pero además de estar bien establecida, había surgido la visión de que el cuerpo es corrupto y el alma perfecta, influenciada por el pensamiento de Platón (427-347 a. C.), conocido como el neoplatonismo de la iglesia cristiana. En EcuRed, el portal cubano de información descolonizadora, la entrada sobre neoplatonismo lo caracteriza:

88 Quirós Leiba, Dennis O., “Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo”. Inter Cambio. Cuadernos de Centro América y el Caribe, Año II, Núm. 2. Universidad de Costa Rica, 2003.

Floreció en el mundo pagano de Grecia y Roma durante los primeros siglos de la era cristiana. (...) Se caracteriza por la oposición categórica que se plantea entre lo espiritual y lo carnal, elaborada a partir del dualismo platónico de idea y materia (...) y por la necesidad de la liberación de una vida de sensaciones a través de una rigurosa disciplina ascética (...) Los elementos del ascetismo y de lo no mundano en el neoplatonismo interesaron mucho a los padres y doctores de la Iglesia cristiana. El prelado cristiano, San Agustín, en sus *Confesiones*, reconoció la contribución del neoplatonismo al cristianismo e indicó la profunda influencia ejercida por sus doctrinas en su propio pensamiento religioso.⁸⁹

Esta visión de que el cuerpo era “corrupto” enfatizaba sobre todo el enfoque del sexo como pecado y fuente de maldad. Jeffrey Richards, en su libro *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages* (1991) pregunta:

¿Qué evidencias hay sobre las actitudes medievales hacia el sexo y la sexualidad? Estas vienen en tres formas principales: teóricas (textos médicos, teológicos, tratados y códigos legales), prácticas (registros de tribunales, manuales de penitencia de las iglesias) y culturales (poesía, prosa, bromas y rimas). Era la Iglesia, la fuerza dominante en la vida moral y espiritual de la gente de la edad media, la que tomaba la batuta para prescribir con cuáles actos sexuales podían las personas ser indulgentes y regular dónde, cuándo y con quién podían llevarse a cabo.

(...)

La Iglesia prescribía en completo conocimiento del poder del impulso sexual. Un eminente clérigo escribió en una de sus oraciones:

Hay un mal, un mal sobre todos los males, y estoy consciente de que siempre está conmigo, que me lacera lamentable y lastimosamente afligiendo mi alma. Estuvo conmigo desde la cuna, creció conmigo durante la infancia, en la adolescencia, en mi juventud y siempre se aferró a mí, y no me abandona ni siquiera ahora que mis extremidades me están fallando por mi avanzada edad. Este mal es el deseo sexual, el gozo carnal, la tormenta de la lujuria que ha abatido y devastado mi alma infeliz, consumiendo toda su fuerza y dejándola débil y vacía.

Este no era otro que San Anselmo, Arzobispo de Canterbury (1033-1190) (pp. 22 - 3)⁹⁰

Vemos entonces que desde el siglo VI a. C. hasta la edad media -y continuamente hasta nuestros días como podemos atestiguar- existe un pensamiento sobre la sexualidad como algo en sí negativo, que sólo podía permitirse por su función reproductiva. La diversidad sexual, desde entonces, era un pecado

89 s/a. “Neoplatonismo”. EcuRed. Conocimiento con todos y para todos. s/f. Disponible en: <https://www.ecured.cu/Neoplatonismo>

90 Richards, Jeffrey. *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. Routledge, New York, 1991. (Traducción propia de todas las citas de esta obra)

en contra de la naturaleza, o pecado de sodomía como se llamaba antes de que la ciencia moderna inventara la palabra “homosexual”. Jeffrey Richards lo aclara en el capítulo “Homosexuals” de su libro sobre las minorías de la edad media:

... el sexo, según la enseñanza cristiana, había sido dado al hombre con el único propósito de la reproducción y por ninguna otra razón, cualquier forma de actividad sexual que no llevara o no pudiera llevar a la reproducción era un pecado contra la naturaleza. Los pecados contra la naturaleza incluían específicamente la bestialidad, la homosexualidad y la masturbación. Así lo escribió San Agustín, el más importante padre de la Iglesia en definir la actitud de la Iglesia hacia el sexo, en sus *Confesiones* (III.8):

Los pecados contra la naturaleza, por lo tanto, como el pecado de Sodoma, son abominables y merecen castigo donde y cuando se comentan. Si todas las naciones los cometieran, todas por igual serían consideradas culpables por el mismo cargo ante la ley de Dios, pues nuestro Creador no prescribió que debiéramos hacer uso unos de otros de esta manera. De hecho, la relación que debemos tener con Dios es en sí violada cuando nuestra naturaleza, de la cual Él es creador, es profanada por la lujuria perversa.

Agustín simplemente expandía lo que estaba implícito y a veces explícito en la enseñanza cristiana más temprana. El Viejo Testamento (Levítico 18 v.22 y 20 v.13) declaraba a la homosexualidad como una abominación punible con la muerte, agrupándola con el incesto, la bestialidad y el adulterio, y el judaísmo era la matriz del cristianismo. (p. 132)⁹¹

Esta visión cultural de la diversidad sexual como abominación, y esta norma de que la sexualidad era única y exclusivamente para la reproducción –entre heterosexuales– siguió fortaleciéndose, y para el momento del contacto entre Europa y el continente americano era más fuerte y enconada que nunca. Jeffrey Richards, en su libro recién citado, pone el ejemplo de San Bernardino de Siena (1380-1444) como uno de los clérigos de la iglesia quien, exhortado por el estado, se pronunció más fuertemente en contra de la homosexualidad, diciendo que sin importar la inteligencia, el talento o habilidad para hacer maravillas de un hombre, su mente sería consumida por la maldad y sólo podría pensar cosas maléficas si llegase a ser corrompido por la sodomía, ya que esto lo convertiría en una criatura diabólica. Allí explica que para San Bernardino:

Los sodomitas deben ser removidos de la sociedad. “Como los desperdicios deben sacarse de las casas, para que éstas no se infecten, de esa misma manera los hombres malvados deben removerse del comercio humano a través de la prisión o la muerte”. El pecado debe ser quemado y extraído de la sociedad. “¡A las llamas!” vociferaba San Bernardino en esta congregación. “¡Son todos sodomitas! Y estarán en pecado mortal si intentan ayudarlos”. Se establecieron confraternidades adultas y adolescentes en Florencia para combatir la decadencia y desorden

91 Íbid.

cívico, con la homosexualidad como causa para la expulsión y San Bernardino ayudó tanto a Siena como a Perugia, en 1425, a formular códigos legales nuevos y más duros contra las fallas morales, incluyendo la muerte en la hoguera para los sodomitas recurrentes. (pp. 146 - 7)⁹²

Es precisamente en esta época de profunda intolerancia y persecución que llegan los europeos a América. En la entrada sobre “América Latina” del *Diccionario Akal de la Homofobia* (2012), dirigido por Louis-George Tin, se explica que:

Cuando América Latina fue descubierta, alrededor de los siglos XV y XVI, España y Portugal atravesaban uno de los periodos más intolerantes de su historia con respecto al abominable y *nefandum* pecado de sodomía. En esta época se crearon en la península Ibérica más de una docena de tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, que hizo de la sodomía un crimen tan grave como el delito de alta traición o el regicidio. En la América española se establecieron tribunales de la Inquisición en México, Perú y Colombia. En Brasil, visitantes y «familiares» del Santo Oficio realizaban inspecciones regulares en toda la colonia portuguesa, denunciando y deteniendo a los sodomitas. El pecado de sodomía fue uno de los escasos crímenes que los primeros gobernadores de Brasil podían condenar con la pena de muerte sin consultar previamente al rey de Portugal.

Todavía hoy, en América Latina, la homofobia está profundamente arraigada en el machismo ibérico, cuyos presupuestos ideológicos se inspiran en los tratados de teología moral de la época de las conquistas: “De todos los pecados, la sodomía es el más vergonzoso, el más sucio y el más deshonesto, no hay otro que sea tan molesto a los ojos de Dios y del mundo. Por este pecado Dios permitió el diluvio sobre la Tierra, y por este pecado destruyó las ciudades de Sodoma y Gomorra; a causa de la sodomía fue destruida la orden de los templarios en toda la cristiandad en un solo día. Por esto ordenamos que todo hombre que haya cometido un pecado así sea quemado y reducido a cenizas por el fuego, de tal suerte que jamás se pueda tener memoria de su cuerpo ni de su sepulcro”. Los homosexuales fueron perseguidos por tres tribunales diferentes: por la justicia del rey, por la Santa Inquisición y por el obispo.

Cuando llegaron al Nuevo Mundo, los europeos se encontraron con una gran diversidad de pueblos y civilizaciones cuyas prácticas eran muy distintas a las de la matriz cultural judeocristiana y a veces incluso diametralmente opuestas en lo que concierne a la desnudez, el concepto de honor, la virginidad, el incesto, la poligamia, el divorcio y, sobre todo, la homosexualidad, el travestismo y la transexualidad. (pp. 55 - 6)⁹³

Además hay que decir que, más allá de una diferencia en “lo que concierne a la desnudez, el concepto de honor, la virginidad, el incesto, la poligamia, el divorcio y, sobre todo la homosexualidad, el travestismo...”, en nuestra América ancestral habían cosmovisiones y sistemas religiosos muy diferentes al monoteísmo masculino europeo que suponía la religión cristiana, con panteones que conocían y reverenciaban deidades andróginas, con prácticas socio-mágicas que incluían las relaciones

92 Íbid.

93 Tin, Louis-George. *Diccionario Akal de la Homofobia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2012.

unisexuales como parte de la ritualística y muchas cosas más (sobre las cuales no puedo extenderme mucho en una tesis sobre la homofobia en una familia caraqueña de clase media, observada entre las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI). En la “Presentación” de un libro que compilé y prologué, publicado en el 2015 y titulado *Crítica a los discursos sobre las prácticas sexuales de los pueblos originarios* yo mismo lo planteé citando a antropólogos y antropólogas que han estudiado este tema:

[Michael] Horsewell, en su libro *Decolonizando al sodomita* [traducción propia del título en inglés], habla de un tercer género como elemento mítico-ritual que resolvía la rigidez entre las polaridades masculino-femenino, brindando a los polos opuestos un mayor equilibrio, de un sentido ritual y religioso que debieron tener estas prácticas unisexuales. [Mary] Weismantel plantea la diversidad de nociones en torno al hecho reproductivo que en otras culturas [ancestrales y no europeas] podía implicar varios procesos que, realizados por separado en el espacio-tiempo, hacían parte de una cadena de acontecimientos sin los cuales no era posible la concepción de la vida humana. (p. 15)⁹⁴

También evidencian esto los trabajos del antropólogo brasileiro Luiz Mott –“Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina” (1994)–, quien informa que una importante fuente para conocer la diversidad sexual en el “Nuevo Mundo” son los códices Maya como el *Popul Vuh*, el *Chilam Balam* y las *Profecías Mayas*, y que en el *Códice Vaticano* No. 3738 encontramos que “...en el panteón azteca, ocupaba un lugar prominente la diosa Xochiquetzal, divinidad hermafrodita, protectora de la sexualidad no procreativa, la cual, representada como hombre, se convertía en el dios Xochipilli, padre de la homosexualidad masculina” (p. 127)⁹⁵ Michael Horsewell, en su libro *Decolonizing the Sodomite* (2005), nos habla de una figura similar en la cultura inca de los Andes peruanos: “chuqui chinchay, o el apo de los otorongos, una deidad de montaña regente en los jaguares y patrona de la gente indígena con doble-género” (p. 1)⁹⁶. La reacción de la conquista española ante esta diversidad sexual, de un orden profundamente simbólico, no pudo ser otra que interpretar esta fenomenología desde sus códigos y normas culturales, que como hemos dicho, eran de enconado repudio y violento castigo. En la “Presentación” a la compilación preparada y prologada por mí, que he citado recién, comento que el

94 Pizzani O., Juan A. “Presentación”. Ricardo de la Espriella Guerrero; Luiz Mott; Dennis O. Quirós Leiba; Antonio Requena. *Crítica a los discursos sobre las prácticas sexuales de los pueblos originarios*. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2015.

95 Mott, Luiz. “Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina”. Libia J. Restrepo, trad. *Seminario-taller de Historia de las Mentalidades y los Imaginarios*. Pontificia Universidad Javeriana. Dpto. de Historia y Geografía. Bogotá, 1994.

96 Horwell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite. Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. University of Texas Press, Austin, 2005. (Traducción propia del inglés)

venezolano Antonio Requena, por su trabajo “Noticias y consideraciones sobre las anormalidades de los aborígenes americanos: sodomía” (citado en el contexto metodológico de esta tesis):

...fue el pionero en los estudios sobre las sexualidades de la antigüedad amerindia, colocando a Venezuela como primer antecedente en esta línea de investigación. Aunque el abordaje de su artículo es abiertamente homofóbico –por surgir desde la postura científica que consideraba la diversidad sexual como una enfermedad– éste es una referencia ineludible por tres razones: 1) fue el primer estudio de este tipo y fue hecho en nuestro país, 2) exhibe el vocabulario homofóbico contenido en el lenguaje de los cronistas de América, y 3) sirve como alarmante ejemplo de lo reciente que son los discursos científicos prejuiciados con base en principios religiosos, que en verdad nada tienen que ver con el rigor científico. (p. 16)⁹⁷

Si bien Mott habla de las terribles torturas y formas de exterminio aplicadas por siglos a las gentes de América que se salieran de las convenciones morales europeas judeocristianas, Quirós no sólo las confirma, sino que explica que el señalamiento a los rasgos de la diversidad sexual y de género (incluyendo lo diferente en la forma de vestir, la desnudez, e incluso en las prácticas sexuales extra-maritales) eran una forma de deslegitimación de las culturas a ser conquistadas que justificaba la imposición de la cultura colonial como una “necesidad”; pero además comenta que el prejuicio sexual y de género se sumaba a la discriminación religiosa y por color de la piel, lo cual sienta un claro precedente de la subalternidad como una condición donde confluyen variados discursos de exclusión, idea que fue revisada y planteada también en mi contexto metodológico. En palabras del costarricense:

Fernández de Oviedo califica a los indios de bárbaros/bestias, racialmente diferentes a los europeos, además censura sus prácticas culturales, particularmente la sodomía y la idolatría o satanismo. Estos tres aspectos de la deslegitimación de las sociedades indígenas son la base de la legitimación de la conquista. Al respecto Molina y Piana (1978b: 196) escriben que: “su instinto político lo lleva a demostrar que la inferioridad del indígena, sumido en la idolatría y la sodomía, hacen necesaria la dominación española.” (p. 15)⁹⁸

Como sabemos, muchos de los imaginarios y sistemas de valor instaurados en la época colonial persistieron hasta los más cercanos siglos XIX y XX, y así lo confirma el trabajo de Beatriz González Stephan citado antes –*Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas* (1998)– donde se comenta una fuerte presencia de la cultura colonial en las literaturas del siglo XIX con las que se ha dado continuidad a este tipo de imaginarios sexistas y androcéntricos típicos de la cultura europea, judeo-cristiana y colonial. Es sabido que para la iglesia cristiana de hoy en día la visión sobre la

97 Íbid.

98 Íbid.

sexualidad, si bien se ha suavizado pues ya no se ejecuta de forma institucional la tortura ni el asesinato en su nombre, ésta en esencia no ha cambiado; María Mercedes Gómez, en su trabajo arriba citado agrega que:

... la congregación de la Doctrina de la Fe con frecuencia anuncia que las personas homosexuales son bienvenidas en la iglesia pero deben tener una vida de abstinencia o aún de conversión [a la heterosexualidad]. Como lo señala el teórico legal Kenji Yoshino, la conversión es una forma de discriminación en la medida en que parte de la noción de que existe una única y esencial forma de ser a la que, en condiciones apropiadas, siempre se puede/debe volver. (p. 5)⁹⁹

Esta autora habla del “régimen” de la heterosexualidad obligatoria, y otras pensadoras y teóricas feministas hablan de que la heterosexualidad se asume o presupone en todos los ámbitos de la vida, como parte de una postura epistemológica y un sistema socio-político. Teresa de Lauretis, en su libro *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (1999), lo llama “contrato social”:

Con la expresión contrato social heterosexual o contrato edípico quiero poner de manifiesto la homología semiótica de diversos esquemas conceptuales: el contrato social de Rousseau con la distinción de los géneros masculino y femenino; la noción de lenguaje de Saussure como contrato social entre hablantes; el contrato psico-social que es el complejo edípico de Freud, estructura psíquica que orienta tanto el deseo como la identificación de género del sujeto; el contrato cinematográfico que estipula las condiciones de la visión codificando particulares relaciones entre imagen, sonido y significado para la espectadora o el espectador, y finalmente, el concepto de “contrato heterosexual” propuesto por Monique Wittig, esto es, el acuerdo entre sistemas teóricos o epistemológicos modernos de no cuestionar *a priori* el género y de sostener que la oposición entre “hombre” y “mujer” sea el momento necesario y fundante de toda cultura. (p. 126)¹⁰⁰

Ante esta fuerte tradición cultural, con cientos de años de historia, la cual se impone a hombres y mujeres venezolanas y del mundo, y en mi parcela de estudio que se ubica en Caracas, muchas personas con rasgos de diversidad sexual se esconden, llevan a una doble vida, encubren su sexualidad, se camuflan o se hacen invisibles, ante los requerimientos que se estructuran a partir de un modelo epistemológicamente colonialista que censura, oculta, sanciona, etc., todo tipo de diferencia, como se ve en los distintos registros autoetnográficos de este trabajo.

Dando el brazo a torcer

⁹⁹ Íbid.

¹⁰⁰ De Lauretis, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. horas y HORAS, Madrid, 2000.

Vemos cómo se asume la condición heterosexual de hombres y mujeres, y esto concuerda perfectamente con el testimonio recogido en la “Entrevista reflexiva diádica”, donde el ex-esposo, quien “estaba en el closet”, comenta que, a pesar del sufrimiento que pasó durante esos años en los cuales suprimía sus deseos homoeróticos, “...sí había algo de poder comentar que tienes novia, el aspecto social de tener pareja y eso.” Esto habla del “poco poder y mucho dolor” que sufren los hombres en el closet (oprimidos por la hetero-norma) que nos plantea Eva Kosofsky, en su libro *Epistemología del armario* (1998), abordado en mi contexto metodológico. El ex-esposo también comenta que si bien la relación matrimonial le ofreció aspectos positivos como compañía y la solidaridad del “amor fraternal o familiar”, “no necesariamente deseas tener sexo con esas personas”; y reconoce que “le hubiera ahorrado mucho sufrimiento a ella también, quizá ella hubiera sido mi gran amiga como lo es hoy en día, pero sin el sentimiento de que fracasó el matrimonio”.

Al analizar estos asuntos sobre heterosexualidad obligatoria debemos leer con detenimiento ciertas frases de esta “Entrevista reflexiva diádica”, en especial estas que dicen: “Decidí casarme porque sí sentía amor hacia ella, me atraía su personalidad mucho, y en mi mente quizá ella era la solución a mi 'conflicto', quizá estando con ella lograría ser 'normal'”. Aquí vemos como la libertad de decisión, la libre determinación y la calidad de vida de una persona quedan cercenadas por la presión ejercida por el régimen hetero-normativo, en el cual asumimos que ser “normal” equivale a ser “heterosexual”; así sea a través de meras apariencias. En este aspecto también debemos revisar la anécdota “Número 9, Página 57” de *Visita guiada* (2007), donde mi papá me exhorta a buscar “una novia '¡Aunque sea una lesbiana!', porque si no la gente iba a barrer el piso conmigo. '¡Tú no sabes cómo es la gente!'”. De nuevo vemos aquí una amenaza inminente ante la futura sanción que la sociedad me aplicará al no asumir los rasgos heterosexuales tenidos como “normales”. En este caso cobra un matiz más teatral y acomodaticio, pues mi papá me recomendó buscarme a una lesbiana, asumiendo que de esta manera tanto ella como yo podríamos palear nuestra “condición anormal” al contraer matrimonio y “guardar apariencias”, haciendo vida juntos. De esta manera tanto yo como dicha lesbiana seríamos invisibles como tal, aceptando los términos del “contrato heterosexual”.

De hecho la noción académica de “Heterosexualidad obligatoria” fue acuñada en el artículo “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1980)¹⁰¹ de la poeta y pensadora feminista Adrienne Rich, quien enfoca el tema desde la invisibilidad de la lesbiana. Allí dice:

La lesbiana que no se disfrace se encuentra con la discriminación laboral y el acoso y la violencia en la calle. Incluso en instituciones de inspiración feminista, como las casas de acogida de mujeres maltratadas y los programas de Estudios de Mujeres, a las abiertamente lesbianas se las despiden y a las otras se les aconseja que se mantengan en la sombra. Refugiarse en la igualdad -la asimilación para quien pueda con ella- es la respuesta más pasiva y debilitante a la represión política, a la inseguridad económica y a un nuevo levantar la veda contra la diferencia. (p. 16)

Recordemos que Manuel Castells, en su libro revisado en mi contexto metodológico, comenta también cómo los activistas LGBTI, como Harry Britt a quien se cita a continuación, han estado conscientes de que “Cuando los gays están diseminados espacialmente, no son gays debido a su invisibilidad”; de lo que se deriva que “el 'acto liberador fundamental' para gays y lesbianas es aparecer, expresarse públicamente en su identidad y sexualidad para luego resocializarse”. En la “Entrevista reflexiva diádica” yo le comento al ex-esposo que al menos en el caso con su pareja ellos tuvieron la oportunidad de sincerarse y comenzar una nueva vida, tanto ella como él, ambos sometidos a sufrimientos y experiencias muy dolorosas (confrontaciones, actividades clandestinas como visualización de pornografía gay a escondidas, el divorcio, etc.), pero que hay personas que pasan sus vidas enteras sometidas bajo el régimen de la heterosexualidad obligatoria, llegando a entrar en verdaderos cuadros patológicos y conflictos mayores donde se manifiestan la violencia y el irrespeto a la vida.

El mismo ex-esposo dice que lo enfermizo o verdaderamente problemático es negar la naturaleza misma de los deseos eróticos propios en pro de ciertas apariencias de normalidad como el tener una pareja heterosexual, etc. Pero en la anécdota “Número 4 Página 22” de *Visita guiada* (2007) se narra la memoria del día en que fuimos a almorzar con un viejo amigo de mi papá, éste se había presentado en casa de mi padre de forma inesperada y él no dejó que el hombre entrara a casa y nos llevó a un restaurant con a todos para limitar la ocasión con ese señor al espacio del restaurante y poder despedirse de él al terminar la comida, luego de lo cual nos dejó en casa con mi mamá. Ella estaba, como se relata en dicha anécdota, aterrorizada porque este señor había asesinado a su esposa e hijos en el pasado. En la anécdota, tal como aparecen en mi libro, no se explican las razones, pero yo sé, según

101 Rich, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. DUODA Revista d'Etudis Feministes, Núm 10, 1996. (pp. 15 - 45) Disponible en: www.raco.cat/index.php/DUODA/article/download/62008/90505

lo que me contaron mis padres, que el papá de ese asesino, quien hoy sigue libre debido a lo influyente de su adinerada familia, era un afamado médico caraqueño con un importante apellido, quien había sido en extremo represivo, homofóbico y autoritario, quien también había presionado enérgicamente a sus hijos a casarse, y al entrar en un rango de edad de lo que hoy se considera como un “adulto mayor”, se salió del closet, dejando perplejos a sus hijos. Aunque no podemos afirmar aquí que el móvil del asesino fue el rechazo de su esposa e hijos por haber sido obligado a tener una familia heterosexual, o algo similar, sí podemos advertir que la norma o contrato heterosexual y la presión directa ejercida por el padre autoritario (quien estaba en el closet) para que sus hijos se casaran, tuvo que haber jugado un papel determinante en la salud mental de quien, años más tarde, terminara por asesinar a su propia familia.

Estas y otras experiencias y planteamientos seguirán siendo materia de análisis en la parte que veremos luego llamada “Asuntos de homofobia”, y también en las conclusiones de esta tesis. Pero para cerrar esta sección sobre “Asuntos de heterosexualidad obligatoria” citaré de nuevo el trabajo mencionado anteriormente de Adrienne Rich:

...no ser capaces de analizar la heterosexualidad como institución es como no ser capaces de admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo son mantenidos por una serie de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia. (p. 36)¹⁰²

102 Íbid.

Asuntos sobre prejuicios de la clase media

Discriminación laboral en casos de empleadas domésticas

La “Número 1 Página 12” de las *Anécdotas reales extraídas de Visita guiada (2007)* empieza con el sujeto “la sirvienta” un término que, si bien tiene la connotación negativa de explotación laboral, que roza lo que se ha reconocido como la esclavitud, es el término que honestamente yo usé como niño, y luego como adolescente –hasta no tener una formación político-ideológica con la cual desaprendiera los conocimientos y formas de concebir la realidad con los cuales fui socializado en mi crianza– dentro de mi contexto sociocultural de clase media caraqueña; otros apelativos inapropiados eran “mujer de servicio” o el más peyorativo “cachifa”. Debemos detenernos aquí en el tema de “la servidumbre” para comprender que quienes discriminan(discriminamos), en este caso a la empleada doméstica, lo hacen(hacemos) inmersos dentro de un complejo tejido de discursos de exclusión; si bien esta tesis versa sobre homofobia, este prejuicio no surge de forma gratuita o espontánea, sino como parte de un pensamiento colonialista y patriarcal que resume en sí –y manifiesta a la vez– estos múltiples discursos de exclusión mientras que contrariamente privilegia otras nociones o aspectos de la identidad. Esta tendencia colonialista, patriarcal y conservadora la hemos ubicado decididamente en la clase media caraqueña y en mi familia, y si bien no puede ignorarse que género y sexualidad se articulan con una serie más amplia de rasgos constitutivos de la identidad, sería una completa falta de solidaridad y coherencia dejar de lado este tema que se ha registrado en varias partes de los insumos a analizar provenientes de las autoetnografías y anécdotas de la “Segunda parte”.

En esta breve escena la “sirvienta” está limpiando el piso y ante una de mis espontáneas y fugaces expresiones de género disonantes con la heteronorma (en la cual recuerdo que me monté en una mesa y grité “yo sí soy más” porque me sentí bello físicamente, manifestando un acentuado narcicismo, lo cual sería impropio para un muchacho de unos 8 o 9 años de edad, esto fue a finales de la década de los 80 y yo nací en el 79) ella me reprendió como lo haría una madre en su “sano juicio”. Es probable que mi propia madre no me hubiera prestado atención o no me hubiera dicho las mismas palabras referidas en esta anécdota “Número 1”. No es raro que yo llamara a esa mujer, como muchas otras que trabajaron en mi casa, “sirvienta”, “mujer de servicio” o “cachifa” y que ella interrumpiera sus labores para aconsejarme como una madre de la mejor forma en que ella pudiera; después de todo las empleadas

domésticas han sufrido un fuerte prejuicio social por su ocupación, además de padecer los embates de no considerarse su trabajo, hasta hace muy poco, como un trabajo real. Al contrario, en la cultura patriarcal, la labor de la empleada doméstica es vista como extensión de los “quehaceres de la madre”.

Si bien he planteado en mi contexto metodológico de la “Primera Parte” que la clase media es importadora de los modelos culturales extranjeros y que está llena de prejuicios y sesgos, basta revisar el artículo “¿Sirvienta, interina o trabajadora? Los discursos sobre el servicio doméstico en el segundo franquismo” (2011)¹⁰³ de Eider de Dios Fernández, para constatar la vigencia de los discursos de la España del segundo franquismo, como uno de los modelos extranjeros de referencia para nuestra clase media contemporánea en lo respectivo a la contratación de trabajadoras domésticas en nuestra sociedad actual. Primero nos dice que desde la óptica cristiana de aquella época:

...el servicio doméstico se entiende como una forma de sacrificio cristiano, producto del amor a Dios. Por eso, quien lo lleva a cabo debe sentirse retribuido, en un sentido altruista, por ayudar al desarrollo de las familias. Esta sensación positiva de ayuda al prójimo, o a la que deben considerar su “familia”, constituye en sí misma, una forma de pago del fatigoso esfuerzo... (p. 2)

www.bdigital.ula.ve

Luego cita un manual del servicio doméstico fuertemente influenciado por el Opus Deis durante el segundo franquismo:

Hay muchas personas necesitadas de nuestros servicios, sobre todo las madres de familia numerosa, que son las que realmente se sienten necesitadas de nuestra ayuda (...) Colaborar para que esa madre no se sienta ahogada ante la imposibilidad de tener las cosas a tiempo y el descanso oportuno después de muchas noches en vela. *Sin duda se experimenta una alegría especial al sacrificarse por los demás.* Es más cómodo trabajar en una casa en donde no hay niños, ni nadie que ensucie lo que uno limpia, pero en la mayoría de los casos es también más egoísta y obrar con egoísmo sólo puede conducir a sentir tristeza y soledad en el alma. Como observamos, en el fragmento también se desarrolla la idea de que la “servidora doméstica”, es algo más que una empleada. Tiene que “secundar los desvelos de la madre”... (p. 3)¹⁰⁴

103 Fernández, Eider de Dios. “¿Sirvienta, interina o trabajadora? Los discursos del servicio doméstico en el Segundo Franquismo”. *III Encuentro de Jóvenes Historiadores de la Asociación de Historia Contemporánea*. Universidad del País Vasco, 13-16 de septiembre, 2011. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4715042.pdf

104 Íbid.

No ha de extrañarnos entonces que aquella empleada doméstica me aleccionara como una madre al alarmarse por mi narciso e histriónico gesto. La empleada doméstica es vista aquí como un apoyo para la familia; esto es, para la familia patriarcal, donde las labores domésticas son obligación de la mujer, y donde la “sirvienta” es un sustituto o una extensión de la madre. Sin embargo, aunque debiéramos pensar que las responsabilidades de la trabajadora doméstica se ven en cierto modo como “obligaciones familiares”, en mi familia caraqueña de clase media esto parece aplicar para unas cosas sí y para otras no: en la autoetnografía “Número 2 Noventa años de mi abuela materna”, del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* se menciona que a la señora que cuidaba a mi abuela (número 2 en la genealogía), y que era quien vivía con ella la cotidianidad y era más cercana a ella, no se le invita a la cena de su aniversario, por tanto no se le considera parte de la familia.

Pero en realidad el panorama de opresión y vulnerabilidad de las empleadas domésticas no ha cambiado mucho desde la época del franquismo hasta nuestros días. Estudios sobre “empleadas domésticas” en Venezuela y otros realizados en México, sirven como referencia para comparar el pasado y el presente si tomamos en cuenta, además, que investigaciones sobre la clase media en distintos países de latino América han descrito similitudes en el ámbito internacional, según lo revisado en mi contexto metodológico de la “Primera Parte”. Así, Doris Acevedo, Yajaira Biaggii y Glanés Borges, en su artículo “Violencia de género en el trabajo: acoso sexual y hostigamiento laboral” (2009)¹⁰⁵ refieren algunos datos, no sobre la situación legal como tal, sino sobre los abusos que sufren en sus trabajos las empleadas domésticas:

... en otro estudio realizado en 76 trabajadoras del servicio doméstico en Maracay, para explorar sus riesgos de trabajo, 27% manifestaron haber sido víctimas de hostigamiento laboral en forma verbal o psicológica (9,5%) y 7% sufrió abuso sexual en su lugar de trabajo. Una de cada cuatro trabajadoras domésticas sufren además violencia doméstica en su hogar.

En la autoetnografía “Número 6 Cuando me preocupé sobre la dieta de mi abuela y recibí los insultos de mi tío” de *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, especifico que la trabajadora doméstica de República Dominicana era “considerada rebelde” por esmerarse en cuidar más delicadamente la dieta de mi abuela y no acatar la dieta dañina con que mis tíos pretendían alimentarla, no se le pagaba doble los días feriados y fue “despedida sin liquidación ni beneficio alguno”. En la autoetnografía “Número 5

105 Acevedo, Doris; Biaggii, Yajaira; Borges, Glanés. “Violencia de género en el trabajo: acoso sexual y hostigamiento laboral”. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, Vol. 14, Núm. 32. Caracas, 2009.

La casa de mi abuela”, del mismo grupo, esta misma mujer de República Dominicana, quien además era extranjera, con un bajo nivel de instrucción y adulta mayor, expresaba temor de que no le pagaran lo justo debido a la mala actitud de sus patrones; mi tío, el número 9 en la genealogía, según se expresa en la misma autoetnografía, objetaba incluso que mi abuela compartiera el baño con ella, lo que recuerda la separación de baños y otras áreas comunes de la década de los 50 en USA, debido al color de la piel. Como se ve, estas empleadas sufren doblemente por ser mujeres y por su tipo de trabajo, ya sabemos que por lo general la mayoría de empleados en este sector son mujeres. Aunque hago la salvedad de que en mi casa, durante mi infancia, no se vieron maltratos físicos, acoso ni abuso sexual, no puedo asegurar que no existiera hostilidad verbal o psicológica de algún tipo dentro de lo que fueron las negociaciones de estas empleadas con mi familia. Sí recuerdo que mi mamá le costó servicios odontológicos y estudios de primaria a una muchacha de Mérida que no es a quien aludo en mi referida anécdota “Número 1” de *Visita guiada* (2007).

Lo determinante en este momento de mi análisis es constatar que la situación de las “empleadas domésticas” no ha cambiado mucho en los últimos tiempos y que, a pesar de que hoy existe una nueva legislación internacional que referiré más abajo, ésta no siempre se cumple. En la actualidad una dura realidad que refiere Ricardo Bucio en su artículo “Eclavas de la desigualdad” (2009)¹⁰⁶ ha sido común, y aún hoy lo es, para muchas trabajadoras de latino América:

Imagina que la discriminación te es natural: la sufres en la calle, en los comercios y quizá en tu empleo y en tu familia. Imagina que te discriminan por tu nivel social, por tu apariencia, por ser mujer y por tu oficio, que califican con nombres despectivos, estereotipados por los medios de comunicación... Imagina que compartes tu oficio con más de un millón 800 mil personas en México, y que no tienen ni un solo sindicato. Que a pesar de la situación laboral de tantas personas, ustedes no son motivo ni siquiera de promesas electorales... Imagina que en tu empleo no existe escalafón ni forma de ascender, que no acumulas derechos laborales y no tienes siquiera las ventajas de un contrato colectivo. Que en tu oficio el respeto, y a veces el cariño, son vistos por quien te emplea como las mejores prestaciones, en sustitución de las legales... Imagina que nunca serás sujeto de un crédito hipotecario o automotriz. Imagina que trabajas 30 años o muchos más —pues en tu oficio el promedio de edad está entre los 12 y los 29 años— y nunca podrás tener liquidación, ni jubilación, ni ahorro para el retiro. Imagina que todo eso es visto y asumido socialmente como normal en un régimen democrático en pleno siglo XXI.

106 Bucio, Ricardo. “Eslavas de la desigualdad”. *Diario El Universal*. México, 6 de marzo de 2009. Disponible en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/581796.html>

Para seguir la comparación diacrónica y homologando la cultura actual en latino América con la de la España franquista veamos qué decía, según cita Eider de Dios Fernández en su artículo antes mencionado, la normativa del “Montepío” –ayuda que daba el régimen franquista a las empleadas domésticas– con respecto de la situación de este sector y sus derechos laborales:

El ambiente cristiano de la sociedad española mantiene afortunadamente, para el servicio doméstico, su carácter tradicional como prolongación de la familia. El aplicarle, sin circunstanciarlas a tal medio ambiente, las normas que en general se dictan para entidades de carácter laboral, pudiera causar efectos contrarios a los laudables que se persiguen. En atención a ello, la legislación del Régimen mantuvo apartadas las tareas domésticas del régimen general de Seguridad Social y de los vínculos puramente sindicales, sin que ello significase privar a las personas dedicadas a tales menesteres de la protección que la sociedad les debe (...) Para atender a tales propósitos, el presente Decreto implanta una Institución genuina, que ha de tener, junto a las características técnicas de las que genéricamente desarrollan la Seguridad Social en otros órdenes, otras peculiaridades que le permitan actuar no sólo respetando las esencias de la vida familiar, sino contribuyendo a su mantenimiento y mejora. (p. 9)¹⁰⁷

La exclusión de las empleadas domésticas de las legislaciones laborales no se revisó hasta el año 2011, cuando la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra estableció, con su *Convenio 189 Trabajo decente para las trabajadoras y los trabajadores domésticos*, que “El trabajo doméstico, es un trabajo. Las trabajadoras y los trabajadores domésticos tienen, igual que los demás trabajadores, derecho a un trabajo decente”. Aunque esto no se cumple en todos los países del mundo, y ciertamente en la época de mi infancia esto no se cumplía, ni se cumplió en mis autoetnografías de mi vida adulta, si bien mi familia siempre trató lo mejor que pudo de ser justos dando bonos vacacionales, ayudas médicas, aguinaldos, etc. Debo mencionar que a partir del 2012, con la nueva Ley Orgánica del Trabajo los Trabajadores y Trabajadoras (LOTTT) que da reconocimiento igualitario a este sector laboral, algunas empleadas domésticas han comenzado la lucha por hacer valer sus derechos.

En el caso de mi anécdota “Número 1” de *Visita guiada* (2007), la empleada doméstica era extranjera, una campesina ecuatoriana, por lo que era más vulnerable aún que una mujer proveniente de un área rural de su mismo país; y es una constante en los textos que aquí cito que estudian la situación de las empleadas domésticas, tanto en latino América actual como en la España franquista –por mi énfasis en mostrar a la clase media como imitadora de modelos foráneos portadores de anti valores, prejuicios y sesgos– el hecho de que las mujeres que se dedican a este trabajo provienen de áreas rurales y

107 Íbid.

pertenecen a familias de pocos ingresos, por lo que tienen que ir a la ciudad a prestar este tipo de servicios. Norma Iris Cacho Niño, en su artículo “La situación de las empleadas domésticas en Chiapas: explotación laboral y discriminación. Un acercamiento” (2012)¹⁰⁸ refiere esto dentro de otras generalizaciones sobre la situación de estas empleadas, con el acento dramático de que ya al momento de este estudio existía el “Convenio 189” de la OIT:

¿De qué estamos hablando cuando nos referimos al trabajo doméstico? El término es ambiguo y a la vez tan naturalizado en nuestra sociedad como una tarea propia de las mujeres, que debemos realizar en nuestras casas. Son labores fundamentales para la reproducción de la familia, pero no son valorizadas, ni reconocidas como trabajo; son consideradas “cosas” que las mujeres hacen en sus casas, sus obligaciones naturales como esposas y madres. Las mujeres que se emplean en el trabajo doméstico asalariado cumplen esas mismas funciones y hasta más, en sus propias casas y en las ajenas.

En su mayoría, las mujeres empleadas domésticas son de origen rural, expulsadas por la pobreza de sus comunidades de origen, migrando a las ciudades en búsqueda de mejores condiciones de vida. El empleo doméstico se vuelve para muchas de ellas la única alternativa, dados los bajos niveles de educación con los que cuentan, además de las condiciones de marginación que caracteriza su llegada a las ciudades.

La forma en que llevan a cabo el trato para el trabajo con su empleador/a, por lo general se da de dos maneras: de planta o entrada por salida. El trabajo de planta ha disminuido en los últimos años y se da más el de entrada por salida. Se estima que actualmente en las ciudades, alrededor del 12% de las mujeres que se emplean en el trabajo doméstico, lo hacen de planta. Una posible explicación para esta reducción se deba tal vez al reajuste de la economía nacional en los últimos años, donde cada vez más mujeres se ven en la necesidad de trabajar como empleadas domésticas en la medida de sus propias posibilidades y las del trabajo: en varias casas, por día, por horas, por trabajo determinado (servicios de lavado y planchado, por ejemplo), en vez de en una sola casa.

El mismo patrón aquí referido de mujeres reclutadas por casas de familia al migrar de áreas rurales a la ciudad, en busca de mayores ingresos a aquellos que podían percibir en sus lugares de origen, lo comenta Eider de Dios Fernández, en su artículo nombrado anteriormente, donde dice que Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Deis:

Lo considera algo positivo para la sociedad, y el mejor recurso para las muchachas rurales que, al integrarse en un ambiente familiar, parecen quedar protegidas de los peligros que pueda acarrear la vida en la ciudad: “El servicio doméstico es solución muy adecuada para muchas

108 Cacho Niño, Norma Iris. *La situación de las empleadas domésticas en Chiapas: explotación laboral y discriminación. Un acercamiento*. México, marzo - 2012. Disponible en: <http://www.alainet.org/images/Situaci%C3%B3n%20de%20las%20empleadas%20dom%C3%A9sticas%20en%20Chiapas.pdf>

mujeres que necesitan ganarse la vida y que en él pueden y deben encontrar una profesión digna, con las suficientes garantías y que tiene una ‘modesta y discreta belleza’. (p. 5)¹⁰⁹

Me he tomado el tiempo para dilucidar este álgido tema del empleo doméstico, porque esta tesis se basa en formas específicas de discriminación, y la poca solidaridad con otras maneras de exclusión que aparecen entre mis datos e insumos a analizar –incluso asumidas por mí mismo en el pasado– sería una incoherencia y una falta de seriedad. Durante mi vida con mi abuela, quien era una adulta mayor, vi que mis tíos contrataban este tipo de mujeres trabajadoras domésticas, pero exigiéndoles que desempeñaran muchas de las labores de una enfermera o del personal que se dedica al cuidado de adultos mayores o “vida asistida”, las cuales tienen otras características y otras tarifas, ya que este tipo de personal debe permanecer interno, estar disponible las 24 horas y alerta durante la noche ante cualquier eventualidad, manejar conocimientos de enfermería, etc. Sin embargo, para mis tíos resultaba más barata la contratación de empleadas domésticas para el cuidado de mi abuela, por lo que a menudo tenían que aprender sobre la marcha e improvisar, dando como resultado la sobre-explotación de estas trabajadoras, un mal ambiente de trabajo para ellas y la mala atención de mi abuela, expuesta de esta forma a tener accidentes (sobre esto hablaré nuevamente en el subtítulo sobre discriminación por edad que se encuentra más abajo dentro de este análisis).

www.bdigital.ula.ve

Lo planteado anteriormente sobre mal ambiente de trabajo y sobre-explotación se registra en la autoetnografía “Número 5 La casa de mi abuela” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* donde se refiere que mi abuela se cayó dos veces durante la guardia de la muchacha joven colombiana, quien si bien tenía algunos conocimientos de enfermería, se saturaba con las jornadas prolongadas como interna, en las cuales debía permanecer despierta todas las noches, todos los días, sin otra mujer que se alternara de forma interdiaria para así poder poder dormir y ofrecer un mejor servicio. Había momentos donde esa empleada se dormía sin más remedio por horas y sin poder despertar, debido al sueño y cansancio acumulado. Y la autoetnografía “Número 8 La mudanza a Las Mercedes, mi abuela queda sola, la rotación de las señoras que cuidan a mi abuela y su ‘pequeño acv’ con morados y marcas en la cara y los brazos”, del mismo grupo, otra de las empleadas manifiesta su inexperiencia en la manipulación de adultos mayores y en una oportunidad que mi abuela también se cayó al suelo, la trabajadora nos pidió ayuda a mí y a la inquilina que allí vivía para levantarla del piso, ya que ella “no sabía cómo hacerlo”.

109 Íbid.

En el caso de estas mujeres, bien sea que fueran empleadas domésticas, enfermeras o trabajadoras del sector salud al cuidado de un adulto mayor, la situación de estar internas y prestando servicio las 24 horas del día, y en días seguidos era algo altamente irregular; el Artículo 173 de la LOTTT especifica que:

La jornada de trabajo no excederá de cinco días a la semana y el trabajador o trabajadora tendrá derecho a dos días de descanso, continuos y remunerados durante cada semana de labor.

La jornada de trabajo se realizará dentro de los siguientes límites:

1. La jornada diurna, comprendida entre las 5:00 a.m. y las 7:00 p.m., no podrá exceder de ocho horas diarias ni de cuarenta horas semanales.
2. La jornada nocturna, comprendida entre las 7:00 p.m. y las 5:00 a.m. no podrá exceder de siete horas diarias ni de treinta y cinco horas semanales. Toda prolongación de la jornada nocturna en horario diurno se considerará como hora nocturna.
3. Cuando la jornada comprenda períodos de trabajos diurnos y nocturnos se considera jornada mixta y no podrá exceder de las siete horas y media diarias ni de treinta y siete horas y media semanales. Cuando la jornada mixta tenga un período nocturno mayor de cuatro horas se considerará jornada nocturna en su totalidad.¹¹⁰

En este caso las trabajadoras duraban de lunes a jueves, la de la semana, y de viernes a domingo la de los fines de semana, por lo que era un trabajo continuo, fuera de lo que estipula la LOTTT, que con respecto al trabajo continuo estipula en su Artículo 176:

Quando el trabajo sea continuo y se efectúe por turnos, su duración podrá exceder de los límites diarios y semanales siempre que el total de horas trabajadas por cada trabajador o trabajadora en un período de ocho semanas, no exceda en promedio el límite de cuarenta y dos horas semanales. Las semanas que contemplen seis días de trabajo deberán ser compensadas con un día adicional de disfrute en el período vacacional correspondiente a ese año, con pago de salario y sin incidencia en el bono vacacional.¹¹¹

Con respecto a las citas al artículo de Eider de Dios Fernández sobre la España franquista, aclararé que no apuntan a establecer que sean la misma cosa Venezuela y la España del franquismo, tampoco pretendo decir que Caracas sea franquista. Más bien intento mostrar primero: que la sociedad moderna española fue y ha sido un modelo de referencia para la sociedad venezolana, en especial para su clase media caraqueña en la cual abundan emigrantes españoles de entreguerras, así como lo ha sido un

¹¹⁰ Disponible en: <http://www.lottt.gob.ve/ley-del-trabajo/titulo-iii/#capitulovi>

¹¹¹ *Ibid.*

referente la sociedad de Estados Unidos y otros países de Europa; segundo: que fue España el país que nos colonizó hace quinientos años, imponiéndonos la moral judeo-cristiana patriarcal y su sexismo, discriminación y formas de explotación, y que el franquismo es una fuerte expresión en la sociedad española moderna de todas estas taras culturales; tercero: que existe una continuidad entre la colonia española, la España franquista y las clases medias latinoamericanas que puede notarse en el tema del empleo doméstico, el cual en la época de la colonia era la esclavitud como tal, que no parece muy diferente de la situación de las empleadas domésticas. Esta continuidad se conoce como colonialismo y también la heterosexualidad obligatoria que comienza con la socialización de roles de género sexistas entre niños y niñas es una expresión de este colonialismo patriarcal, tanto como lo es la situación crítica de las empleadas domésticas, e incluso la discriminación laboral en otro tipo de profesiones.

Discriminación a las profesiones artísticas

También hay otros asuntos en lo que a discriminación laboral se refiere, sobre los cuales no he encontrado bibliografía específica: aunque es cierto que desde la teoría freudiana sí podría señalarse que se ha patologizado a los oficios artísticos con el concepto de “sublimación”, según el cual el arte resulta de transformar una “neurosis” —a través de un mecanismo de defensa que reprime ciertos impulsos afectivos— en productos culturales elevados, los prejuicios contra los artistas y el arte que he conseguido en mis autoetnografías y anécdotas no fueron manifestados desde la ciencia ni por parte de psiquiatras dentro o fuera del consultorio, sino por personas comunes de la clase media de Caracas, en contextos familiares de socialización; por ello, precisamente, vale la pena comentar aquí que mi propio padre tiene una prejuiciada visión de su propio oficio como artista plástico; con respecto a esto tenemos la memoria de mi adolescencia registrada en el “Numero 9 Página 56” de mi novela breve *Visita guiada* (2007), de la cual cito su comentario que me dijo al momento en que “salí del closet”: “Lo que pasa, hijo, es que uno no es homosexual, uno lo que es, es artista. ¡Y cuánto artista llevas tú por dentro, no joda! Porque con eso te vas a tener que justificar...”. Este comentario de mi padre se abre a distintas interpretaciones, y todas ellas parecen apuntar hacia algún tipo de prejuicio: 1) que los artistas son con frecuencia diversos sexuales, o que los diversos sexuales están más vinculados a los oficios artísticos; 2) que las artes plásticas justifican el “problema” o “anomalía” de presentar diversidad en la sexualidad y/o el género, de lo cual se pudiera desprender que 3) los artistas plásticos también tienen cierta connotación negativa al “encubrir” algo que parece estar siendo expresado como negativo.

Como tengo dicho, no he conseguido literatura al respecto sobre los prejuicios en contra de los oficios artísticos, y menos que vinculen este tipo de mirada negativa a la diversidad sexual en la manera en que mi padre lo hizo cuando yo era adolescente. Sin embargo, en la Reseña Genealógica de este estudio puede apreciarse cómo en mi familia, mi propio padre tuvo que escapar del control de su papá (abuelo paterno, el número 15 de la genealogía) para empezar una carrera en las artes plásticas, ya que tenían preparado para él una carrera en ingeniería industrial; también está el caso que se comenta de que la familia de mi mamá no veía con buenos ojos el hecho de que mi papá fuera del interior y además “artista”; también vemos en la Reseña Genealógica que una prima por el lado materno (número 36 de la genealogía) hizo una carrera en Artes y esto no fue bien visto, mi propia madre lleva el estigma de la “mujer artista”. Otros casos venezolanos reconocidos de celebridades estigmatizadas o enfrentadas a la negatividad son el pintor Armando Reverón, quien tuvo tratamiento psiquiátrico gran parte de su vida y fue visto como un loco o ermitaño; también tenemos el caso del guitarrista mundialmente reconocido Alirio Díaz, quien tuvo que escapar de una figura paterna autoritaria que veía en él a un trabajador del campo y no la posibilidad de que hiciera una carrera en las artes.

www.bdigital.ula.ve

Resulta necesario dar este breve espacio aquí para la reflexión en torno a cómo la sociedad ve el oficio de artista plástico, lo cual se extiende a otros oficios artísticos o humanísticos, en oposición a las carreras comerciales y tecnocráticas, mayormente favorecidas por la opinión consensuada de las clases medias. En el caso de mi papá tenemos el ejemplo de cómo él ve su profesión y de qué forma él mismo la asocia a su visión peculiar sobre la sexualidad y el género. Pareciéramos estar ante una visión negativizante tanto de su oficio como de la diversidad sexual y de género, en donde ambas cosas están en un plano de interdependencia. Esta visión va en consonancia con lo que expresa una tía mía por el lado materno (el número 26 de la genealogía) en la anécdota “Número 5 Página 32” de *Visita guiada* (2007); en la cual ella me advierte que si me dedico a las artes terminaré siendo un “muerto de hambre, con la ropa rota, vendiendo collarcitos y porquerías en la plaza de los museos”. También se repite este prejuicio en la anécdota “Número 7 Página 42” de *Visita guiada* (2007) donde se muestra cómo mi mamá y padrastro (números 1 y 21 de la genealogía) “me están amenazando con que no me pagarán más las clases de música si no me inscribo en otra carrera aparte, una carrera 'universitaria', por eso de que '¡Como pianista te vas a morir de hambre!'”.

Esta es una visión del artista plástico, u otros tipo de artista, aparentemente acorde con las imágenes del *hippy*, vagabundo, desempleado, persona de clase baja, artesanos pobres, o de gente a quienes la fama y el éxito les es negada por lo general. Estamos ante otro tipo o forma de discriminación laboral, no planteada en literaturas o textos formales de ningún tipo (según los datos arrojados por mi arqueo en el presente trabajo, ya que parece ser simplemente una postura u opinión típica de las clases medias y de la gente conservadora con lo que estamos bien familiarizados) que hace su mella en las vidas que manifiestan este tipo de vocaciones. Debido a lo arbitrario y la poca formalidad de lo que plantea este tipo de prejuicios, no se consiguen fuentes arbitradas que lo expresen; sin embargo, desde Van Gogh, quien de hecho murió pobre, hasta un sin fin de artistas cuyas biografías están llenas de advertencias y malos augurios en sus días de juventud, podemos constatar que existe este tipo de sesgo en contra de las profesiones artísticas.

Ignorancia aprendida

En los insumos a analizar de la “Segunda Parte” del presente trabajo, nos encontramos también con una serie de otros prejuicios típicos de clase media. En la anécdota “Número 6 Página 37” de *Visita guiada* (2007), en la que un tío materno (el número 9 de la genealogía) manifiesta su opinión negativizante sobre los compositores contemporáneos de música académica; allí recuento cómo él me dice que “Mahler lo único bueno que había hecho era la primera sinfonía y que de ahí en adelante todos los músicos contemporáneos eran puros bichos raros”. Esta experiencia bien puede encajar con lo analizado sobre “discriminación laboral”, específicamente en lo que se refiere a los prejuicios con las profesiones artísticas, pues se ve cómo aquí se cataloga de “bichos raros” a una serie de compositores serios, bien establecidos, reconocidos y representativos de la música del siglo XX como los mencionados en dicha anécdota (Gustav Mahler, Bela Bartok, Dimitri Shostakovich).

Además, como se dice en la anécdota “Número 6”, ese tío mío y su hermano mayor (número 8 de la genealogía) son asiduos coleccionistas de casas disqueras de música académica como la *Desutsche Grammophon* y la *Sonny Classical*, pero conozco bien sus gustos y su preferencia por la tradición clásico-romántica, que se limita a una no muy profunda exploración del barroco europeo, pasando por el período clásico del siglo XVIII y llegando hasta los límites entre el siglo XIX y XX donde el

romanticismo musical se encuentra con otras tendencias que diversificarían las formas de expresión más contemporáneas del siglo XX; pero sus exponentes son, para ese tío mío, “bichos raros”. Se nota aquí, a parte de una negativización esnobista y conservadora de los compositores que salen de los cánones académicos más viejos (anteriores a los exponentes musicales del siglo XX), una fuerte tendencia a preferir y enaltecer referencias culturales extranjeras típica de la clase media con su tendencia imitadora e importadora, según lo planteado en mi contexto metodológico por autores como Jacqueline Clarac, Sergio Visacovsky y Norma Fuller, entre otros.

Un poco de racismo, vergüenza étnica, clasismo, xenofobia...

Luego tenemos la anécdota “Número 22 Página 107” de *Visita guiada* (2007), donde mi papá me previene de establecer una “relación seria” con un “morenito”. Se refería a mi compañero que pasaría conmigo 9 años y me introduciría a la disciplina de la antropología. En los meses que tendrían lugar luego de esa ocasión en que papá me dijo eso, yo me iría a estudiar Letras a Estados Unidos, por eso también me dijo “Ahora que te vas a estudiar al extranjero te conseguirás a alguien más cónsono contigo, con ojos azules... una nariz aguileña...”. Por cónsono se comprende aquí una semejanza en el color de la piel o rasgos de etnicidad. No era raro ver este tipo de expresiones en mi padre, fuera de lo registrado dentro de este estudio, en lo que ha sido la relación de mi padre conmigo, valdría la pena mencionar otras ocasiones donde se ha referido peyorativamente a personas de color. Por ejemplo, sobre la madre de la primera novia de su segundo hijo, mi hermano menor (número 75 dentro de la genealogía), se refirió una vez de esta forma “es una negra bembona como las que venden empanadas a la orilla de la playa”, tras lo cual le decía a mi hermano que con eso él no iba a “mejorar la raza”. Sabemos que el concepto de raza es una noción obsoleta, que todos los seres humanos -sin importar su ubicación geográfica o rasgos de etnicidad- son el resultado de un antiguo proceso de mestizaje. Pero los primeros teóricos en criticar la posturas racistas, típicas del colonialismo, como se ve en los autores que citaré a continuación, todavía usaban ese término a mediados del siglo XX.

Pensar en pureza de raza ha sido una de las causas de los grandes genocidios de la historia, como lo visto durante la 2da Guerra Mundial. Sin embargo, lo que manifiesta aquí mi papá es algo típico de las clases medias. Se trata de una expresión común de racismo. Franz Fanón, en su famoso libro *Piel*

negra, máscaras blancas (1952), queda conforme con la definición que Sir Alan Burns había dado al “prejuicio del color”, en su libro del mismo nombre publicado en 1948. Dice Fanon:

“Todos debemos albergar la esperanza de que pronto desaparezca” ¿Qué sería? El prejuicio del color.

No es otra cosa [el prejuicio del color] que el odio irracional de una raza contra otra, el deprecio de la gente más rica y fuerte por aquellos a quienes consideran inferiores, y el amargo resentimiento de quienes son sometidos a dicha sujeción y con frecuencia son insultados. Ya que el color es la manifestación más obvia de la raza, éste se ha convertido en el criterio a través del cual la gente es juzgada, sin importar sus logros sociales o educacionales. Las razas de piel clara han llegado a deprecia a todas las de tonalidad más oscura, y la gente de piel oscura ya no acepta sin protestar esa posición de inferioridad a la cual ha sido relegada.

Lo había leído bien. Era odio; era odiado, despreciado, detestado, no por un vecino en la acera de enfrente, o por primo materno, sino por una raza completa (p. 89)¹¹²

Fanon lo dice claramente en este mismo libro, que la civilización europea y sus mejores representantes son responsables por el racismo colonial” (p. 66)¹¹³; y como lo hemos visto tanto en mi contexto metodológico como en lo que llevo dicho en estos “Asuntos sobre prejuicios de clase media”, nuestra clase media venezolana y latinoamericana es marcadamente colonialista, imitadora y reproductora de la “cultura occidental”. Mis tíos también decían que la empleada doméstica de República Dominicana, a quien referí que despidieron injustamente y sin arreglos en la parte sobre discriminación laboral de las empleadas domésticas, era “ordinaria”, “chavista” y “alborotadora”, según lo expresado en la autoetnografía “Número 5 La casa de mi abuela”; lo de ordinaria se debía a su acento distintivamente dominicano, por lo cual vemos toques de xenofobia (rechazo a personas extranjeras o de nacionalidad distinta a la propia), pero también se le discriminaba por su orientación política.

Vergüenza étnica

De la mano con estos comentarios racistas hay otros, también de mi padre, que vienen a mostrar ciertas características típicas de lo que se conoce en antropología venezolana como “vergüenza étnica”. En la

¹¹² Fanon, Franz. *Black skins, white masks*. Pluto Press, UK, 1986. (Traducción propia)

¹¹³ *Ibid.*

autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex pareja” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* refiero cómo llegué a conocer, en la ciudad llanera de Acarigua, edo. Portuguesa, a una mujer que había sido una de las mejores amigas de adolescencia de mi papá. Pero cuando me vi con él semanas después y le conté sobre ella, su respuesta fue de rechazo. Él me dijo, por un lado, que de sus amigos del pasado en Acarigua, no conservaba casi ninguno; por otro, que él era valorado en forma negativa en su pueblo de origen.

Evaluando esta reacción suya cuando le hablé de su amiga acarigüeña de su adolescencia, de cara al hecho de que sus mejores amigos de hoy en día son personas de apellidos muy mantuanos y con posiciones sociales muy positivamente valoradas en la ciudad capital, podría ser que mi papá siente que ha superado su situación social del pasado como una persona de “afuera de Caracas”; cayendo en cierto rechazo de sus amistades anteriores que se ubican en la región llanera y en un pasado en el cual tenía mucho menos acceso a la vida y sociedad capitalinas.

Este aspecto puede analizarse como el complejo de “vergüenza étnica”, aunque no debemos olvidar que papá también comenta que no es valorado positivamente entre las personas de su pueblo, y no sería de extrañarnos esto a la luz de los prejuicios que manifiestan nuestras clases medias en contra de quienes ejercen oficios artísticos (que los artistas son locos, bohemios, inestables, etc.). En todo caso ambas cosas parecen estar presentes aquí, dentro del ámbito de la clase media a la cual pertenecemos tanto yo, como mi papá y las gentes de Acarigua a las cuales hago referencia aquí. En la autoetnografía “Número 9” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* relato cómo la mayoría de las personas de mi familia materna se sintieron incómodos y avergonzados en el funeral de mi abuela materna (número 2 de la genealogía) cuando el cura comenzó a cantar el Padre Nuestro con ritmo y melodía de salsa; aunque esto representa algo de nuestro color y registro local como latinoamericanos, muchas personas calificaron este hecho como “marginal” y de “mal gusto”. Jacqueline Clarac, en su artículo, “Apoyo a la docencia. La construcción de la Antropología en Venezuela” (1994) nos habla sobre la vergüenza étnica, diciendo que ésta está:

...latente en Venezuela a causa de la situación colonial (la cual ha sido superada sólo aparentemente) y la multiétnicidad, factor que influye de tal modo que, como decimos en Venezuela (abierto o solapadamente): “Todo lo bueno viene de fuera” y esto sirve lo mismo para lo alimentos, la ropa, las máquinas, como para los modelos científicos, las publicaciones y la ideología en general. (...) El desarrollo de la vergüenza étnica en nuestro país ha sido favorecido

no sólo por la ideología colonialista antes de Bolívar y por el origen pluriétnico de la población, sino por la misma ideología que ha prevalecido después de Bolívar hasta nuestros días, a través de los discursos oficiales, políticos y otros, a través de los planes, a través de los medios de comunicación, y tiene una fuente importante en la historiografía tradicional. Esta ha presentado a la historia de Venezuela como una ruptura a partir de la llegada de los españoles, ruptura necesaria (por la consideración de “salvaje” e inferior al indígena y al africano importado), ruptura que habría llevado a una cultura totalmente hispanizante en Venezuela, idea manejada constantemente en nuestra historiografía y en ciertos “científicos sociales”. Es decir: El venezolano no puede hablar de sus antepasados indígenas o africanos porque considera que es avergonzante, pero tampoco puede hablar del español como antepasado, pues desde la gesta de Bolívar el español ha sido también rechazado por conquistador sangriento, colonizador, culpable de etno y genocidio... Todo niño venezolano es educado dentro de esta ideología... (p. 81)¹¹⁴

Según esta cita de Clarac de Briceño se observa que la vergüenza étnica parece estar presente en todas las clases sociales de nuestro país, pero ya vemos como ésta se orienta específicamente en nuestra clase media, con sus características de aspiración a las clases más altas, su imitación y admiración de los modelos foráneos, etc. En el caso de mi papá, y mi familia en general, aplica esto de “Todo lo bueno viene de fuera”, pero en las artes plásticas en particular; Clarac de Briceño lo dice en el artículo citado arriba haciendo referencia a bienes materiales de todo tipo e inmateriales dentro del mundo académico y científico, pero en su libro *La cultura campesina de los Andes Venezolanos* (1976), también alude a modos de creación artística e idearios, entre otras cosas. Mi padre, y el resto de mis familiares artistas plásticos se insertan bien dentro de las tradiciones artísticas occidentales, y esto es cierto de una gran mayoría de los artistas plásticos del país. En el caso de mis padres vemos que como artistas, no escapan de su condición de clase media colonialista y prejuiciada en una cantidad de aspectos diversos, como se seguirá viendo en esta “Tercera parte”. Tampoco yo estoy a salvo de los prejuicios sociales que hoy consideramos algo común en todas partes, como se verá en la parte denominada “Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización”, es sólo a través de la investigación antropológica que logro tomar conciencia de este tipo de discursos de exclusión entre los cuales he vivido, y a un nivel más profundo, a través de mi práctica como budista, que me doy a la tarea de internalizar el hecho de que todos los seres humanos somos iguales en esencia.

Y ahora que hablo aquí sobre espiritualidad, hay un tema que debe incluirse entre estos “Asuntos sobre prejuicios de clase media” y es el de la discriminación en el tema del pensamiento religioso y el conflicto planteado entre la religión dominante -el catolicismo en el caso de Venezuela- y otros

114 Clarac de Briceño, Jacqueline. “Apoyo a la docencia. La construcción de la Antropología en Venezuela”. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, Año 4, Núm. 10. ULA, Mérida, Venezuela. Mayo-Agosto, 1994. (pp. 76 - 91)

discursos, cosmovisiones o tradiciones religiosas que existen en un país pluriétnico y pluricultural como el nuestro.

Sobre religiones y creencias de la clase media caraqueña y su herencia pluricultural

Aquí analizaré las experiencias que tienen que ver con los aspectos religiosos tanto de mi familia como míos, los cuales evidencian una innegable pluralidad cultural, aún cuando esta diversidad pretenda ocultarse en pos de las apariencias que deben guardarse en las clases medias, favorecedoras e imitadoras de modelos culturales foráneos, y más aún bajo la pesada influencia de la religión católica, presente en toda América latina y predominante en Venezuela, en Caracas y en mi familia, más en algunas personas que en otras. Por ejemplo, en la anécdota “Número 13 Página 60” de *Visita guiada* (2007) cuento cuando mi mamá trajo un brujo a la casa, un “prodigio”, como le decía la empleada doméstica que teníamos en ese entonces, que fue quien lo trajo, y también quien puso unas “contras” en la entrada de la casa que constaban de una herradura de caballo forrada con cintas de colores, acompañadas de unas pencas de sábila. Es cierto que mamá nunca fue católica practicante, aunque sí bautizada, y que siempre odió a las monjas por sus malas experiencias al pasar por los colegios de monjas y que ésta no fue la primera vez, ni la última, que ella valoró positivamente los conocimientos o discursos que provenían de la brujería o el espiritismo, siempre contactados por ella de manera accesoria y oportuna, a través de personas que conocían practicantes fuera del contexto de su clase social. Sin embargo, mamá tampoco ha sido practicante o ferviente devota de este tipo de creencias y siempre se ha autodenominado atea.

En la autoetnografía “Número 10 La entrega de las cenizas de mi abuela”, ella fue quien recibió de muy buen grado los consejos que traje de Sorte, en el estado Yaracuy, emitidos personalmente para mí por el presidente de la Asociación Nacional Espiritista Hijos de María Lionza (A.N.E.H.M.L), quien es un reconocido espiritista y que dijo que esos consejos venían de la misma Reina María Lionza. La recomendación era que las cenizas de mi abuela no se esparcieran en la orilla de la playa sino “mar adentro”, desde un bote, para permitir que éstas se hundieran debidamente evitando que quedaran “elementos fantasmales residuales” en la orilla de la playa.

Me excusaré ante quienes leen este trabajo, por verme en la necesidad de romper un poco la forma o estructura prometida desde el contexto metodológico, teniendo que incorporar al material autoetnográfico que sigue dentro de la parte dedicada a los análisis otras memorias no anunciadas en el índice, y confieso aquí que no será la primera aclaratoria que salga de mis recuerdos de este lado de la tesis, fuera de la “Segunda parte” dedicada exclusivamente a anécdotas y autoetnografías. Si bien el tema central de la tesis es la diversidad sexual frente a la homofobia en mi familia, para poder profundizar en matrices complejas de actitudes, conductas y prejuicios típicos de la clase media caraqueña, me veo en la obligación de observar y dar explicación a situaciones que se salen del tema central que orientó el material anecdótico y autoetnográfico planteado originalmente. Permítanme entonces, por favor, rememorar un poco más para completar mejor esta parte de mis análisis dedicados a las religiones y creencias de la clase media caraqueña y su herencia pluricultural.

Yo he tenido una búsqueda espiritual diversa a lo largo de mi vida, comenzando desde niño a rezar y hablar con dios, con un dios católico que era el único que conocía; pasando en mis primeros años de adultez por la adoración de las deidades africanas que descubrí en mis primeras lecturas de magia y religión que hicieron parte de mi formación antropológica (sin padrinzgos o grupos de creyentes, solos yo y mi ex-pareja en base a lo que aprendíamos en los libros y algunas cosas que veíamos con amigos santeros); luego participando más activamente y dentro de una comunidad de practicantes del culto a María Lionza, hasta llegar al budismo japonés de Nichiren Daishonin que sigue la enseñanza del Sutra del Loto, esta última religión que he asumido de forma más seria y definitiva la busqué y la inicié en gran parte por el consejo de mi madrina en el culto de María Lionza, quien me dijo que ya “los espíritus habían hecho por mí lo que tenían que hacer, y que en adelante buscara el budismo pues me faltaba transformar el corazón y eso sólo podía hacerlo yo”.

En mis años de creer en la santería nunca me inicié con un babalawo, pero compré las imágenes católicas que correspondían a las deidades africanas (orishas) según esta religión afro-cubana, un Santo Niño de Atocha para Eleguá, Caridad del Cobre para Oshun, Santa Bárbara para Shangó, etc., a las cuales por años ofrecí velas, fruta, incienso y hasta ciertos platos culinarios asociados con cada uno, nunca sacrificando ningún animal. Este es el altar que he referido en la autoetnografía “Número 3 San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino” que estuvo instalado en un closet, ya que con tantas mudanzas, y con la obligación de mantener las imágenes atendidas, tuve que adaptar el altar a

cada circunstancia. Pero antes de llegar a Caracas, aún en Mérida, mi altar ya no era exclusivamente santero “afro-cubano”, pues una estudiante de inglés a quien le daba clases me había regalado una estatuilla de India Rosa, considerada por algunos como la esposa de Cacique Guaicaipuro, mediadora en asuntos amorosos. A decir verdad, llegaba esa imagen en un momento en que mi relación con mi ex-pareja, luego de 7 años y medio juntos, comenzaba a decaer. Mi estudiante me la dio porque en su casa su familia no la dejaba tenerla ya que eran muy católicos, su familia era de la clase media de Mérida y estaba discriminando esta imagen del espiritismo venezolano.

Al año de tener esa India Rosa llegó a nuestra vida una espiritista muy carismática llamada también Rosa, para pedirnos a mi preja y a mí (hoy mi ex) que hiciéramos un documental sobre la Madre Reina María Lionza. Toda esta trayectoria mía por el mundo de las religiones de filiación africana, indígena y venezolana ocurrió durante mi estadía en Mérida cuando realizaba mi escolaridad del Doctorado en Antropología, para el cual presento este trabajo de tesis, y en mis primeros años de regreso en Caracas. Así fue como se adicionaron a mi altar las imágenes de la Reina María Lionza (el busto de la Reina con capa y corona) y la Doña (la diosa como india montada sobre su danta y alzando la cadera con sus brazos); así llegué a conocer Sorte y Quibayo, el culto a la Reina María Lionza en su forma más pura que contempla el agradecimiento, cuidado y protección de nuestra naturaleza y el medio ambiente comprendidos como expresión de una singular diosa madre representante de la tierra, la luna, las aguas y la vida en nuestro planeta. La ritualística involucraba hacer ofrendas de flores, frutas, alimentos, velas, tabaco, chimó y demás esencias a la tierra; fumar tabaco para pedir permiso y/o auspiciar visiones y augurios, todo lo cual se empleaba también para asistir, “banquear” o “ser banco de” un(a) médium, o mejor dicho “materia”, que recibía en su cuerpo a un “espíritu de luz”; esto quiere decir un espíritu que la Reina había ascendido y consagrado en su luz, dándole la entrada en una de sus cortes. Se cree que cuando no se contemplan los rigores y permisos necesarios en una sesión espiritual de este tipo, llamadas “embajadas”, puede entrar en la materia otro tipo de espíritus disfrazados de tal o cual otro, espíritus que no han sido “ascendidos en luz” por la Reina.

Estas cosas las comprendí pues, más allá de ser un mero espectador o documentalista, yo tuve, hasta cierto punto, y a lo largo de tres años que duró el registro y la producción del audiovisual que comenzó todo esto, un entrenamiento en rituales espiritistas con ofrendas en ocasiones y fechas especiales. Se me enseñó a fumar el tabaco con los correspondientes conjuros y a reconocer cierto tipo de signos en

las cenizas y en las brasas. Llegué a fumarme hasta 6 tabacos seguidos, uno detrás de otro. La mujer que se convirtió en mi madrina llegó a tenerme como su banco en un par de ocasiones, una en el estado Yaracuy y una en Caracas, y llegó a decirme que lo había hecho bien. Conste que con este recuento autoetnográfico, extemporáneo, podré analizar lo que se ha narrado en las autoetnografías “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex pareja”, del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, donde relato que al ponerme la ropa del esposo diverso funcional de mi tía paterna, quien padeció polio en su infancia y camina con bastón (el número 60 de la genealogía), sentí que me invadía la tristeza. Esto ocurría por razones más allá del hecho de que había llegado a pedir ropa usada a su casa, era también porque sentía que se me pegaban energías extrañas que debieron pertenecer al anterior dueño de las prendas de vestir (camisas), ya que un babalawo que conocí en Mérida me dijo que la ropa “pegaba las energías de la gente”, esto ocurrió antes de mi incursión en el culto de la Reina María Lionza.

Mientras que en la autoetnografía “Número 3 San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino”, del mismo grupo, la lectura del humo del tabaco que me estaba fumando me daba la respuesta de que ya había conseguido un lugar para vivir por un buen tiempo, como de hecho sucedió, pues me estaban dando hospedaje provisional “por sólo unas semanas” en un sitio donde terminaría quedándome por año y medio. Esta forma de leer el tabaco la había aprendido durante los años en que estuve realizando el documental en Yaracuy sobre el culto a la Reina María Lionza; ya vivía en Caracas en ese entonces y estaba en el proceso de realizar las autoetnografías de la “Segunda parte”; de hecho, mis problemas de vivienda, se están analizando antes y después de lo que leen ahora.

También se comprenderá, a la luz de la aclaratoria sobre mis creencias al momento de realizar estas autoetnografías, que en la “Número 8 La mudanza a Las Mercedes, mi abuela queda sola, la rotación de las señoras que cuidan a mi abuela, y su ‘pequeño acv’ con morados y marcas en la cara y los brazos”, al encontrar cosas como cuchillos de cocina envueltos en la cesta de ropa sucia que yo había dejado atrás, pendiente por pasar buscando eventualmente tras salir definitivamente de casa de mi abuela materna, me pareció que mis tíos tramaban algo, y que de seguro sentían miedo por el pequeño altar a María Lionza que tenía en el cuarto de la casa de mi abuela; algo que, si bien mi abuela prefería ignorar o simplemente decirme “tú si eres loco”, a mis tíos maternos y a sus esposas les causaba

profundo rechazo, por lo cual pusieron una imagen de la virgen en la puerta del cuarto de mi abuela como protección, y en más de una oportunidad miraron mi altar con malos ojos.

Pensé que tramaban algo de brujería, pues un cuchillo no llega a estar envuelto en el fondo de una cesta de ropa sucia “por error”, y aunque desconozco qué pretendían con eso, y dudo que fuera alguna forma demasiado eficaz de práctica socio-mágica, no me cupo duda de que había alguien pretendiendo “retribuir”, “contrarrestar”, “vengar” la situación de invasión que debieron sentir mis tíos con mi altar de María Lionza instalado en la casa de su madre; aun cuando yo les explicara una y mil veces que lo único que yo pedía a la Reina era por la salud, protección y felicidad de toda mi familia, incluyéndolos a ellos.

De hecho se cuenta en la autoetnografía “Número 6 Cuando me preocupé sobre la dieta de mi abuela y recibí los insultos de mi tío” que uno de los argumentos que usó mi tío-padrino para descalificarme e insultarme, a parte de llamarme “homosexual” y “chavista”, fue reclamarme el hecho de ser “émulo de María Lionza”, y si bien yo le planteaba algo tan sensato como que había que cuidar la cantidad de sal que la empleada doméstica estaba poniendo en la comida de mi abuela de 90 años, la respuesta del tío era que él no tenía que escuchar los planteamientos o seguir los consejos de un homoxual, chavista, maríalioncero, etc. Es preciso decir también que en esa época todavía prendía pequeñas velitas de cumpleaños que por quemarse más rápido resultaban prácticas en esa pequeña habitación que era además constantemente vigilada, y que también estaba empezando a cantar daimoku, la entonación de Nam Miojo Rengue Kio, nombre de la Ley Mística de Simultaneidad de Causa y Efecto, práctica básica y esencial del budismo de Nichiren Daishonin. Como ven, yo he sido un crucigrama de religiones.

Pero también lo es un poco mi familia: mi abuela paterna, (número 12 de la genealogía), según lo que me cuenta mi papá -para narrar otra memoria por fuera de la “Segunda parte”- era ferviente católica y Rosa Cruz, fumaba y leía tabaco y prendía velas blancas para interpretar el modo en que se quemaban. Papá también me cuenta que mi abuela hacía sus viajes a Sorte. Una de mis primas por el lado paterno (la número 61 de la genealogía) si bien fue bautizada en el catolicismo, hoy en día es ferviente devota de la santería, y muestra imágenes de sus altares y ceremonias en sus redes sociales. Mi mamá, aunque católica bautizada, ha acudido al esoterismo y como dice ella “a las brujas” para resolver situaciones

adversas. Mi hermano menor por parte de papá (el número 75 de la genealogía), empezó por ser un escéptico incurable en su temprana adolescencia, a recibir orientaciones budistas, por parte de su padrastro, de la escuela budista “camino de diamante”, y que asistió a una meditación que le generó un punto de quiebre en su vida espiritual, un antes y un después, ya que con esta meditación comenzó a tener otra percepción de la realidad en la cual veía el aura de las cosas, oía y veía entidades espirituales y cosas por el estilo; la respuesta de su padrastro, su mamá (número 74 de la genealogía) y mi papá (también suyo) fue ver esta situación según un prematuro diagnóstico de esquizofrenia, razón por la cual comenzaron a medicarlo fuertemente.

Al respecto de esta situación tuve que escribir un artículo, como parte de mis estudios en el Doctorado de Antropología, ofreciendo una mirada etnopsiquiátrica que pudiera comprender lo sucedido a mi hermano como una vocación o talento para el desempeño de alguna forma de chamanismo y no como “esquizofrenia”, ya que según lo estudiado en mi postgrado este diagnóstico no podía darse sin meses o años de observación, y oír voces, ver espíritus y/o el aura, no puede considerarse esquizofrenia a priori, ya que una mayoría de las y los venezolanos acuden, asisten o practican religiones que ven este tipo de cosas como parte de su ritualística. Este artículo se llamó “¿Esquizofrenia o Chamanismo? El caso de un diagnóstico prematuro y reduccionista” (2012). Aunque cuando fue publicado mantuve en secreto el hecho de que se trataba de mi hermano, su identidad es develada aquí para el propósito de cumplir con el rigor de esta tesis autoetnográfica:

Lo que el joven manifiesta, el “padecimiento esquizoide” a los ojos de su padrastro, madre, padre y diferentes psiquiatras fue, mejor dicho, un estado de trance: éste resulta de su participación, en el 2008, en un ejercicio colectivo de meditación llamado *powa* –o “de la muerte consciente”– el cual hace parte de la ritualística mágico-religiosa del budismo “camino de diamante”.

(...)

Por un lado es lógico que los venezolanos busquen una espiritualidad más rica y diversa que la planteada por el cristianismo [catolicismo] –modelo religioso impuesto sobre el segmento étnico del subconsciente de los venezolanos– y por otro es absurdo cómo estas aspiraciones chocan con la cultura dominante, por temor a la consideración patológica de los estados de trance que acompañan la experiencia chamánica en las prácticas y representaciones socio-mágicas existentes en diferentes culturas.

Así es como podemos explicar el absurdo de que en primera instancia el padrastro del muchacho consideró que “abrirle el séptimo chakra” sería bueno para complementar su formación, para luego condenar de “locura” los resultados de iniciación en la magia [este sería un punto de

partida de mi hermano para incurrir en el espiritismo, la lectura del tarot, entre otras cosas] que este proceso de apertura del chakra provocó. (pp. 35 - 6)¹¹⁵

Es esta contradicción entre paradigmas culturales lo que explica el prejuicio de mis tíos, o de la familia de mi estudiante de inglés que me regaló a la India Rosa porque no le permitían tenerla. El prejuicio contra la diversidad religiosa, en especial contra las religiones que tienen sus raíces en la cultura de nuestros pueblos originarios (aunque el espiritismo es ya en sí una creación mestiza y criolla), aparte de ser motivado por la visión cristiana de que por fuera de la Iglesia Católica (y demás iglesias) se está bajo el influjo de lo demoníaco, tiene un elemento innegable de vergüenza étnica. Al respecto de esta postura antagónica hacia los elementos culturales enraizados en el mundo indígena de las sociedades criollas, mestizas, donde se han impuesto modelos culturales occidentales (en las cuales sin duda se inserta mi familia caraqueña de clase media), el médico y psiquiatra transcultural Sergio Javier Villaseñor Bayardo, en su libro *Apuntes para una etnopsiquiatría mexicana* (2008) ofrece un buen recuento sobre el estado de la cuestión:

... en palabras de Beuge (1993) “La cuestión de la mentalidad indígena refleja la mirada de una cultura sobre otra. El carácter indígena es frecuentemente conceptualizado, al gusto de los autores, a través de un coctel indistinto de prejuicios paternalistas, fantasmas y discursos colonialistas”.

En cuanto al calificativo de “salvaje” o “primitivo”, que mucho se ha utilizado para describir a pueblos diferentes, Lévi-Strauss (1962) es muy explícito: “La imagen tradicional que nos hacemos de este primitivismo debe cambiar, jamás y en ninguna parte, el “salvaje” ha sido este ser apenas salido de la condición animal, todavía bajo el imperio de sus necesidades y de sus instintos, que frecuentemente ha complacido a la imaginación, y tampoco se trata de esa conciencia dominada por la afectividad ni sumergida en la confusión...”

Las actitudes a las que hacen referencia estos autores son fruto del etnocentrismo, término introducido por W. G. Summer en 1907, que designa una actitud colectiva consistente en repudiar las formas culturales (morales, religiosas, sociales y estéticas), que son muy lejanas de aquellas propias a una sociedad dada. Tal juicio de valor parece ser universal. Para cada grupo social, la humanidad termina en su frontera lingüística, étnica, e incluso de clase o de casta. (p. 22)¹¹⁶

115 Pizzani O., Juan A. “¿Esquizofrenia o chamanismo? El caso de un diagnóstico prematuro y reduccionista.” *Boletín Antropológico*, Vol. 30, Núm. 83. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Enero-junio, 2012. (pp. 35 - 55)

116 Villaseñor Bayardo, Sergio Javier. *Apuntes para una etnopsiquiatría mexicana*. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias de la Salud. México, 2008.

Disponible en: <http://www.gladet.org.mx/publicaciones/Etnopsiquiatria.pdf>

Mi familia, como se ve en la “Reseña genealógica”, tiene ancestros españoles, vascos, italianos, irlandeses, colombianos y venezolanos, no es materia específica de este estudio profundizar demasiado en los orígenes ancestrales de mi familia, pero es innegable que hace parte de una cultura mestiza, que incorpora elementos indígenas, africanos y europeos, donde unos se establecen como preferidos y otros como marginales y que esta actitud aspirante a superarse mediante los elementos de la cultura occidental y de rechazar aquellos provenientes de los estratos más autóctonos, es una conducta típica de las clases medias de latino América según los autores y autoras revisadas en mi contexto metodológico. En mi artículo antes mencionado traté de dar una mirada descolonizadora a mi familia, para que se pudiera tener una valoración más positiva a lo que parecía ser un despertar de las facultades como chamán de mi medio hermano por el lado paterno (número 75 de la genealogía):

Ya Georges Devereux – padre de la etnopsiquiatría complementaria – ha señalado el hecho de que si bien los conceptos claves de la psiquiatría son “normal” y “anormal”, en la etnopsiquiatría éstos se articulan con aquellos conceptos más esenciales para la antropología que son “cultura” y “sociedad”. Significa que por su carácter transdisciplinario, la etnopsiquiatría contempla el análisis del par “normal/anormal” según la perspectiva constructivista del par “cultura/sociedad”: obviamente es la cultura de una determinada sociedad lo que establece los límites de lo normal y lo anormal. Sabemos que la psiquiatría ha definido la “normalidad” como “adaptación” de la persona a la cultura del grupo al que pertenece; sin embargo, comenta Devereux que “...la teoría de la adaptación se niega a admitir la existencia de sociedades tan enfermas que sea preciso estar uno mismo completamente ‘enfermo’ para poder adaptarse a ellas.” Además, comenta el cuestionamiento que hace Fromm al criterio de “adaptación” como “salud mental”, al distinguir entre “adaptación sana” y “conformismo sadomasoquista”. La tensión conflictiva entre estos polos opuestos atañe directamente a una Sociedad Criolla Moderna como la nuestra, cuyos fundamentos son una multiplicidad de lenguas, culturas y espiritualidades bajo la imposición de una Única Cultura Oficial Eurocéntrica y Judeo-Cristiana. Resulta muy difícil y doloroso el intento de borrar o tapar el “segmento étnico” –que responde en nuestro caso de estudio a los muchos mitos y prácticas sociomágicas de las culturas ancestrales amerindias– del subconsciente de toda una población. (p. 35)¹¹⁷

Pero el prejuicio en contra de esta diversidad cultural, en lo religioso y en lo espiritual, no es sólo un prejuicio de las clases medias en el ámbito doméstico de las sociedades mestizas, hemos heredado esta postura de la ciencia moderna, que a su vez lleva a cuestar el peso de la tradición católica, religión hegemónica de Occidente. Sergio Villaseñor Bayardo lo expresa muy bien, en su obra antes citada, al hablarnos sobre los retos de la psiquiatría en sociedades pluriculturales como la nuestra:

La búsqueda obstinada de un discurso universal, invariable, verdadero modelo único, exportado (claro está) de Occidente, tal vez no sea, después de todo, en psicopatología, el enfoque mejor fundado científicamente (Pewzner, 1993).

117 Íbid.

(...)

Numerosos antropólogos han trabajado en sociedades africanas actuales, y han subrayado las paradojas del sincretismo y de las transformaciones rápidas de estas sociedades (este fenómeno afecta por igual a nuestras sociedades de Árido y de Mesoamérica). Tal situación obliga a reconocer: a) la persistencia de las formas tradicionales a pesar de la introducción, a veces violenta, de la modernidad; b) la multiplicación de las interacciones entre dos lógicas que durante mucho tiempo se han concebido como antinómicas (lógica occidental/lógica tradicional); c) la posibilidad de la creación de nuevas formas a partir de estas interacciones. (p. 23)¹¹⁸

Debo confesar que me siento bastante incluido en esto de la “creación de nuevas formas”, habiendo pasado por una búsqueda espiritual que me llevó, en ciertas épocas, a incorporar en simultáneo elementos religiosos de la santería, el culto a María Lionza, conocimientos astrológicos y simbólicos de la cultura celta (debido a mis estudios de astrología celta, con los cuales fundé hace algunos años una marca de astrología celta llamada “#TuSignoCelta”, que ofrece en redes sociales el servicio de cartas astrales celta) y el budismo de Nichiren Daishonin.

En la actualidad he adoptado el budismo de Nichiren como única religión, por lo que soy devoto de la Ley de Causa y Efecto, una ley que es universal y cuya noción o percepción se encuentra presente en todas las religiones del mundo; la astrología celta, que sigue ofreciéndome una fuente de ingresos, si bien constituye un grupo de conocimientos simbólicos y mitológicos que encuentran una aplicación y un campo laboral, no constituye en sí una religión. Pero sigamos mirando qué otros problemas o prejuicios aquejan a mi familia de clase media caraqueña.

Discriminación por edad

Estos discursos de exclusión, prejuicios o estereotipos no se limitan al color de la piel, los oficios artísticos por ser “menos rentables” o las creencias individuales o colectivas. Veamos ahora otra forma de exclusión que he recogido con bastante profusión en mis autoetnografías: la discriminación etaria o “edaísmo”. Al respecto de este término el economista y politólogo inglés John Macnicol, en su trabajo *Age discrimination: An Historical and Contemporary Analysis* (*Discriminación por edad: un análisis histórico y contemporáneo*) nos informa que:

118 Íbid.

El término “edaísmo” [*ageism* en inglés] parece haber sido acuñado por primera vez por el eminente gerontólogo estadounidense Robert Butler en 1969, cuando estaba a cargo de un Comité Asesor de la Tercera Edad en el Distrito de Columbia y se vio involucrado en construir viviendas públicas para gente mayor. Primero en un reportaje del *Washington Post* del 7 de marzo, y luego en un artículo de *The Gerontologist*, también en 1969, Butler describió la irracional hostilidad demostrada por un grupo de ciudadanos blancos, de clase media y de mediana edad en contra de la propuesta de construir viviendas especiales para gente mayor de color: era un “complejo entretejido de discriminación por clase social, color de la piel y la edad” lo que me impresionó enormemente...” (p. 7)¹¹⁹

En la autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex pareja” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)* refiero cómo una prima paterna (la número 61 de la genealogía) se queja del desorden en la casa de mi abuela paterna (número 12) e incluso hace una alusión despectiva a la costumbre de mi abuela de ofrecer velones blancos en un altar con un cristo y una virgen que ella tenía en la sala, diciendo que “un día de estos se va a quemar la casa” y asumiendo que mi abuela era senil o incompetente, incapaz de atender su velón, a pesar de que éste estaba colocado en su correspondiente vaso de vidrio de seguridad. En este caso, también vemos que mi prima dejaba a su hijo menor (el número 64 de la genealogía) al cuidado de mi abuela, casi todo el tiempo, de lo cual mi abuela se quejó conmigo. Antes de que pudiera hablar con ella lo suficiente para poderme sentir a gusto, esta prima me presionó para irme de allí, ofreciéndome la cola para salir del apartamento ubicado en el centro de Acarigua pero que “teníamos que salir de una vez”. Tuve que acceder ya que no conozco bien el transporte público de la ciudad llanera. Pero la actitud de buscar sacarme de allí rápido resultaba inoportuna tanto para mí, que deseaba estar más rato con mi abuela, como para ella, quien casi no recibía visitas y que, si las recibía, se quejaba de que eran demasiado breves.

Este tipo de visitas demasiado breves es algo que también aquejaba a mi abuela materna (número 2 de la genealogía), así lo reconoce mi mamá en la autoetnografía “Número 5 La casa de mi abuela”, también del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, y yo puedo confirmarlo a través de la observación que hice en más de 2 años de convivir con mi abuela: visitas de máximo 15 minutos, con las más raras visitas un poco más largas, en ocasiones especiales como “día de la madre”, “navidad”, entre otras. La caracterización de mi abuela paterna como incapaz, tan siquiera de cuidar un velón devocional en la sala de su casa, es algo que se verá en otras autoetnografías donde se le aplica a mi

119 Macnicol, John. *Age Discrimination: An Historical and Contemporary Analysis*. Cambridge University Press, UK. s/f. (Traducción propia de todas las citas de este texto) Disponible en: http://assets.cambridge.org/97805218/47773/excerpt/9780521847773_excerpt.pdf

abuela materna; lo veremos en las autoetnografías “Número 5 La casa de mi abuela” y “Número 8 La mudanza a Las Mercedes, mi abuela queda sola, la rotación de las señoras que cuidan a mi abuela, y su ‘pequeño acv’ con morados y marcas en la cara y los brazos” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, en la cuales se observa cómo: 1) no se respetaba ni se tomaba en cuenta el deseo de mi abuela de convivir conmigo, uno de sus nietos, para no sentirse sola; 2) no se tomaba en consideración las opiniones y normas que mi abuela materna había convenido conmigo, una vez que empecé a vivir con ella, según las cuales yo podía llevar visitas a casa, siempre que no se quedaran a dormir, cuando mis tíos maternos (números 8, 9 y 10 de la genealogía) imponían su propia norma de “cero visitas”; 3) ellos hicieron todo lo posible por lograr que yo me mudara de la casa de mi abuela, contra su voluntad, e incluso me prohibieron decirle a ella que me mudaría con anticipación, alegando que estaba “muy vieja” y no lo comprendería y la “pondría nerviosa”, y cuando llegó el día de mi mudanza ella se sorprendió de forma negativa, causándole en ella un estado de depresión, el cual aparentemente siguió hasta sus últimos días, ya que vemos, en la autoetnografía “Número 9”, de este mismo grupo, que mi abuela materna en los días posteriores a la caída y golpe fuerte que sufrió en la cara, en las noches previas a su muerte, me llamaba por mi nombre, aunque yo me había mudado semanas atrás. La opinión general, y sobre todo la de mis tíos, era que ella había sufrido un “pequeño acv” y poco se decía del golpe en su frente; aunque sí conservaba intacta su lucidez. La pérdida de movilidad de mi abuela parecía obviamente producto de un golpe o caída, no un ‘pequeño accidente cerebro vascular’, expresión con la que se pretendía disimular los malos cuidados que mi abuela recibía.

Todo esto concuerda con lo que se ha observado en diferentes estudios sobre “edaísmo”. John Macnicol expresa: “la gente mayor es caracterizada como senil, rígida en su pensamiento y sus maneras, chapados a la antigua en su moralidad y destrezas” (p. 7)¹²⁰ y la demógrafa Liliana Giraldo Rodríguez, en su artículo “Discriminación por edad”, dice que “por lo general se presenta a los ancianos como individuos con discapacidad, que no pueden valerse por sí mismos y necesitan de cuidados, que no desempeñan ningún papel relevante, ni tienen ningún valor en la sociedad”¹²¹. En ambos casos se ve una actitud negativa, desprendida de una visión de que mis abuelas no tienen voz ni voto. Mamá decía que si yo vivía con mi abuela ella estaría “menos sola”. Solo una sobrina de mi

120 Íbid.

121 Giraldo Rodríguez, Liliana. “Discriminación por edad”. *Revista Este País - Tendencias y opiniones. Análisis cuantitativo y cualitativo sobre política, economía y sociedad mexicana*. México, 2013. Disponible en: <http://archivo.estepais.com/site/2013/discriminacion-por-edad/>

abuela, prima de mi mamá, la visitaba por períodos de 30 minutos, una hora o más; y mi relación con ella, y la de ella con mi abuela, era diferente y más afectiva y respetuosa. Al contrario, algo que no quedó registrado en las autoetnografías presentadas en la “Segunda parte” pero que vale la pena mencionar aquí, es que mi tío materno y padrino (el número 10 de la genealogía) hacía chistes claramente edaístas dirigidos a mi abuela materna tales como “eres más vieja que la coca cola”, “ya estás con un pié aquí y otro allá”, etc., ante los cuales ella se reía. Este tío mío siempre ha sido visto como “echador de broma” y probablemente no creyera que hubiera nada malo con este tipo de “chistes edaístas”, pues según dice Macnicol, la discriminación etaria “tal como el racismo o el sexismo, está tan engranado en la estructura de la vida social que es improbable que [ésta] sea problematizada por argumentos racionales o atraiga al lado más filantrópico de la naturaleza humana” (p. 10)¹²². Con respecto la actitud permisiva y receptiva de mi abuela con este tipo de chistes que negativizaban su avanzada edad, Liliana Giraldo Rodríguez nos comenta que:

Tales valoraciones negativas son adquiridas como resultado de esa interiorización en el transcurso de su vida; cuando llegan a la vejez, las personas siguen sosteniendo los estereotipos de la vejez que les son propios culturalmente desde la infancia. Ello tiende a ser reforzado por la exposición repetida a imágenes y prácticas negativas que aparecen en numerosas situaciones de la vida cotidiana, con lo que resulta más difícil poder desprenderse de ellos. Según Levy, esta situación hace factible que las personas alcancen la vejez sin haber desarrollado los mecanismos de defensa que facilitan a otros grupos socialmente estigmatizados afrontar desde edades tempranas los estereotipos negativos que de ellos existen.¹²³

Otro tipo de trato inapropiado de mis tíos maternos hacia mi abuela materna, era la falta de puntualidad cuando tenían que buscarla para algún compromiso social como reuniones familiares, fiestas de cumpleaños, cenas navideñas. En la autoetnografía “Número 2 Noventa años de mi abuela materna” del *Pasado inmediato y presente (2007 – 2015)* se cuenta cómo la empleada doméstica que cuidaba a mi abuela y quien también era de la tercera edad, comentaba que para la ocasión del cumpleaños número 90 de mi abuela mis tíos le habían dicho a mi abuela que le harían una fiesta que empezaría a las 5 pm. La empleada doméstica no daba crédito a esta hora fijada y decía que habían dicho esa hora “sólo para convencerla” y que seguro llegarían hora y media más tarde “como siempre”; de hecho, mis tíos llegaron a las 7 de la noche ese día a buscarnos a mí y a mi abuela cumpleañosera, dos horas más tarde de lo acordado con ella. En la autoetnografía “Número 4 El último cumple de mi ex con él y los

122 Íbid

123 Íbid

91 años de mi abuela”, perteneciente a este mismo grupo, también se relata la impuntualidad de mis tíos, quienes para esa ocasión tenían pautada una “sanduchada”, similar a la que se hizo una navidad y analicé arriba en los “Asuntos de heterosexualidad obligatoria”; ellos llegaron 40 minutos tarde a buscar a mi abuela. Ese día la empleada doméstica dominicana estaba de guardia y ella me contó que las tardanzas para buscar a mi abuela eran continuas, me refirió que en el pasado a mi abuela la buscaban para desayunar los domingos, pero siempre llegaban casi a la hora de almuerzo, y que eso no le servía a mi abuela quien se despertaba muy temprano a pedir café y con hambre. Las esperas largas siempre la ponían nerviosa. Si bien había este patrón a la hora de pasar buscando a mi abuela, en su cumpleaños 91, registrado en la misma autoetnografía “Número 4” se narra cómo ninguno de mis tíos, sus hijos hombres (los números 8, 9 y 10 de la genealogía) quería llevarnos a mí y a mi abuela de regreso a casa (yo vivía con ella en esa época); por lo cual se pusieron a discutir al respecto y mi abuela, aunque no dijo nada, pudo percibirlo para su desavenencia, nuestras miradas se cruzaron con incomodidad antes de que los tíos decidieran quién nos llevaría a casa, que fue finalmente el mayor (el número 8).

A parte de la impuntualidad y el hecho de que no tomaran en serio las opiniones de mi abuela en lo pertinente a las normas que ella estableció para que yo viviera allí con ella, hubo cosas más graves, decisiones que afectaron directamente la calidad de vida de mi abuela y sus mejores intereses, las cuales nunca tendré claro hasta qué punto fueron cuestiones malintencionadas, razonamientos viciados resultantes de la combinación de múltiples prejuicios o parte de una improvisación y falta de seriedad en lo concerniente al cuidado de mi abuela materna a su edad avanzada que pasaba de los 90 años. En la autoetnografía “Número 4 La casa de mi abuela” hago referencia a cosas bien dolorosas, quizá las más oscuras y desagradables que enfrenté mientras viví en su casa. Por un lado está todo el asunto del cambio de cuartos. Al respecto debo decir, en primer lugar, que según la distribución de los cuartos en el apartamento y los hábitos nocturnos de mi abuela, de cara a su entonces reciente recuperación de una cadera fracturada, era imperante que la empleada que la cuidara estuviera disponible y atenta por las noches ante cualquier actividad o desplazamiento de mi abuela al baño; para ello, resultaba indispensable que la empleada durmiera en la habitación contigua a la de mi abuela, tanto ella como la empleada con las puertas abiertas, ya que mi abuela muchas veces pedía ayuda para usar el baño de noche.

Poner a la empleada a dormir en el cuarto de servicio, ubicado remotamente con respecto al cuarto de mi abuela era algo evidentemente peligroso y, de hecho, resultó en confusiones desagradables en las que mi abuela tuvo que caminar lejos hasta ese cuarto de servicio para pedir ayuda. Además, el hecho de que me cambiaran a mí del cuarto de servicio a la habitación de al lado de mi abuela la confundió más, pues en muchas ocasiones me tocó la puerta llamando a la empleada doméstica por su nombre, según el hábito al cual ella ya estaba acostumbrada de contar con su ayudante por las noches en esa habitación, la más cercana a ella; cuando yo me paraba para ofrecerle ayuda, mi abuela se sentía confundida y no me dejaba ayudarla en el baño por pudor, pues yo soy un nieto hombre, por lo que me mandaba a buscar a la empleada hacia el cuarto de servicio ubicado en la cocina. Este cuadro de actividades irregulares terminó desencadenando una serie de accidentes y caídas nocturnas tanto en el cuarto como en el baño de mi abuela, ya que ella optó por moverse sola en las noches, a raíz del cambio de habitaciones entre yo y la empleada. La situación idónea en la cual tanto la empleada como mi abuela dormían cerca con ambas puertas abiertas, se convirtió una situación problemática que demostró ser muy peligrosa, todo con la intención de que yo me mudara de allí.

Cuando digo que no me quedará claro el porqué de estas decisiones que afectaron la calidad de vida de mi abuela de manera drástica, lo digo porque yo traté de hablar con mis tíos varias veces, sin obtener una respuesta lógica y que mejor representara los intereses de mi abuela. En esta misma autoetnografía vemos que mis tíos dieron varios argumentos: 1) que un miembro de la familia no debía dormir en un cuarto de servicio; 2) que la empleada doméstica y mi abuela no debían compartir el baño; 3) que la nueva empleada doméstica había aceptado el trabajo con la condición de tener su propio baño, lo cual, a las semanas de haberse instalado, ella misma lo desmintió cuando yo le pregunté al respecto. Lo cierto es que la empleada de los fines de semana, la de República Dominicana, decía que ellos lo hacían porque habían visto que la proximidad del cuarto de servicio a la entrada del apartamento me daba “demasiada libertad para meter visitas” y que ellos querían evitar a toda costa que yo “tuviera intimidad” en la casa, que si yo tenía mi habitación al lado del cuarto de mi abuela tendría menos independencia. De todas formas, como tengo dicho, a mi abuela no le desagradaban las visitas, al contrario, le gustaban, lo único que ella pedía era que no pernoctaran, lo cual no ocurría; pero la regla de mis tíos era “cero visitas”.

Con lo observado y señalado aquí pareciera que esta norma de “cero visitas” era más importante para mis tíos maternos que la salud y el bienestar de mi abuela, pero además parece que esta pésima decisión que tuvo resultados nefastos en la comodidad de mi abuela combina una serie de prejuicios: a) homofobia/represión sexual/discriminación por edad manifiesta en el rechazo a que yo trajera visitas a la casa, y en especial a que éstas pasaran a mi cuarto; b) clasismo y/o discriminación laboral al rechazar el hecho de que “un miembro de la familia” durmiera en un cuarto de servicio y que mi abuela y la empleada compartieran el baño y c) edaísmo al descartar las normas y acuerdos establecidos entre mi abuela y yo de que sí podía llevar visitantes, siempre y cuando no pernoctaran y también en el hecho de que su decisión de cambiarnos a la empleada y a mí de habitaciones, perjudicó y expuso a mi abuela a gran peligro.

Mi perplejidad expresada más arriba, que no me deja tener claro si estas decisiones son producto de malas intenciones de separarnos a mi buela y a mí para “proteger el inmueble de que yo decidiera quedarme allí par siempre”, confusión o criterios muy viciados por prejuicios, o de una excesiva improvisación, viene también por el asunto de la alimentación de mi abuela, otro aspecto en el cual mis tíos hacían a un lado los intereses de ella, su salud y su integridad. En las autoetnografías “Número 2 Noventa años de mi abuela”, “Número 5 La casa de mi abuela” y “Número 6 Cuando me preocupé sobre la dieta de mi abuela y recibí insultos de mi tío” del *Pasado inmediato y presente (2007 – 2015)* recuento con profusión de detalles la dieta que mis tíos tenían pautada para su madre, la cual estaba anotada en hojas blancas tamaño carta imantadas a la nevera, especificando las tres comidas del día, de cada día de la semana, comidas que incluían enlatados, frituras, jugos y refrescos embotellados, productos lácteos y una gran combinación de alimentos que no eran adecuados para preservar la salud de mi abuela.

Dos de las empleadas domésticas se negaban a seguir esa dieta al pie de la letra, otras sí lo seguían; pero la empleada que referí en los “Asuntos de heterosexualidad obligatoria”, que mis tíos parecían haber instruido en “hacerme la vida imposible”, no sólo cumplía esta peligrosa dieta al pie de la letra, sino que además usaba excesiva sal en todas las comidas. Yo me di cuenta pues probé en varias ocasiones la comida para cerciorarme, pero cuando quise dar parte para remediar la situación, y en vista de que mi abuela estaba presentando inflamación de los pies producto de la cantidad de sal, además de presentar trastornos del sistema urinario, la respuesta de mi tío-padrino (el número 10 de la

genealogía) fue de cólera rotunda y cinismo, con toques de homofobia que tendré que referir en la parte que llamaré “Asuntos sobre homofobia”. Cuando quise hablar con mi tío para que reconsideraran la dieta de mi abuela e instruyeran a la empleada a que cocinara con menos o poca sal mi tío me dijo que yo había:

“descubierto su plan” que era “matar” a mi abuela a través de la comida; luego hizo referencia a un vecino del edificio de mi abuela que había muerto un mes antes por su edad avanzada, diciendo que ya habían tenido éxito en su plan de matarlo a él con alimentos de mala calidad.

Ya sea que este cinismo e ira fueran producto de una reacción de indignación ante una crítica hecha por una persona que él no consideraba que tuviera el mejor criterio, como lo dijo en el mismo momento descalificándome como: “homosexual”, “chavista”, “émulo de María Lionza”, entre otras cosas; o ya sea que a él sí le pareciera correcto este tipo de dieta, o quizá si encubriera un criterio personal de darle a mi abuela lo que le gustaba sin escatimar gustos en los últimos años de su vida, según me comentó mi mamá alguna vez, lo cierto es que mi abuela estaba sufriendo con los pies hinchados y al bajarle la sal, cuando la mujer renunció, al yo decir que me mudaría definitivamente de allí, sus pies volvieron a deshincharse.

www.bdigital.ula.ve

De hecho hay que señalar que aquí ocurre lo que dijo Butler al acuñar el término “edaísmo” como una forma de discriminación que puede estereotipar y negativizar a cualquier grupo etario; ya que desde el mismo día que se planteó el cambio de habitaciones mío y de la nueva empleada doméstica, la que cocinaría las comidas saladas, mis tíos tomaron una actitud conmigo en la que descalificaban mi trabajo como editor literario, argumentando que si vivía con mi abuela me estancaría y me quedaría allí para siempre “sin echar pa' adelante”, me decían que yo no ganaba lo suficiente para alquilarme un sitio aparte y que por esa razón “me estaban manteniendo”. Asumían una actitud paternalista con la cual me descalificaban, típica postura edaísta que descalifica, en este caso, a los jóvenes como personas con poco acceso a recursos económicos, fuentes de trabajo bien remuneradas, vivienda propia, etc. Hacían esto para persuadirme de desistir en mi mudanza a casa de mi abuela o, cuando menos, dejarme bien claro que no me permitirían durar mucho allí.

Sea lo que sea que esté detrás de estas decisiones en torno a la dieta y demás cuidados de mi abuela, o lo que haya provocado la respuesta iracunda de mi tío cuando intenté dialogar con él, aún luego de pedirle una disculpa por “meterme en lo que no me incumbía” y darle la razón en que la dieta era

perfecta para evitar empeorar su cuadro de rabia, las razones detrás de todo esto no me quedaron nunca claras, pero sé que no había nada demasiado bueno en el fondo. Estas actitudes ponen en evidencia una abierta falta de consideración por parte de mis tíos, la cual raya en el egoísmo; si bien por un lado se dan a la tarea de organizar reuniones y ocasiones de celebración para mi abuela, por otro lado salen con actitudes que parecen desdenosas y despreocupadas. Parecieran no darse cuenta de esto cuando en más de una ocasión los vi vanagloriarse de todo lo que hacían por mi abuela, pero sin aceptar ningún tipo de crítica pertinente, como se verá más abajo. Y de hecho tanto John Macnicol como Liliana Giraldo mencionan, en sus trabajos que vengo revisando, que este tipo de actitudes están tan internalizadas que se manifiestan muchas veces de forma inconsciente.

Egoísmo de clase media

Con lo registrado en mis insumos de la “Segunda parte”, podemos desarrollar la idea sobre un egoísmo típico de las clases medias, o una actitud egocéntrica que antepone el beneficio personal antes que otras cosas. Por ejemplo en la autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex pareja” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, se ve que, aunque mi prima paterna (la número 61 de la genealogía) quiere sacarme rápido de la casa de mi abuela paterna, para que no vea que su hijo pequeño está al cuidado de ella; sí se esfuerza en mostrarme una imagen de opulencia: me lleva a su casa nueva y me muestra todos los bienes que tienen acumulados en ella, me habla de su lucrativo trabajo como publicista con su padre, me cuenta que siempre comen en el mejor restaurante de Acarigua. Ella quiere dejar la impresión en mí de que son los nuevos adinerados de la familia luego de la desaparición de mi tío paterno, el mayor de los hermanos de mi papá que fue un acaudalado agricultor (el número 18 de la genealogía). Vemos claramente cómo se cumple lo planteado por distintos autores de mi contexto metodológico (Fuller, Viacovsky, entre otros) de que la clase media está constantemente aspirando ser clase alta.

Mientras que en la autoetnografía “Número 4 El último cumple de mi ex con él y los 91 años de mi abuela”, se remite una actitud grosera de mi tío materno que es médico (el número 9 de la genealogía) quien debió salir a atender una emergencia en medio del cumpleaños de mi abuela y, mientras estaba fuera su esposa lo llamó para pedirle que comprara más jamón y más queso, pues se esperaban más invitados para comer, y a su regreso, en lugar de mantener la cordialidad debida hacia su madre,

nuestra querida abuela, llegó furioso vociferando sobre el alza de los precios, quejándose de cómo el charcutero lo había querido robar, etc. Esto es similar al desdén que mostraron a la hora de regresar a mi abuela a casa esa noche, cuando todos daban excusas de lo ocupados que estarían al día siguiente y que necesitaban llegar lo más rápido posible a sus casas.

Estuve expuesto a más casos donde pude ver el egoísmo de mis tíos; por ejemplo, en la autoetnografía “Número 5 La casa de mi abuela” del *Pasado inmediato y presente (2007 – 2015)* relato el hecho de que yo siempre compraba mi comida y aportaba con lo que hiciera falta cuando se acababa la comida de mi abuela. En ocasiones yo mismo le cocinaba la comida a ella y a la empleada para crear un ambiente familiar y agradable para todos, y los fines de semana a veces yo comía del almuerzo que la empleada Dominicana hacía para mi abuela, lo que me daba la oportunidad de comer con ella al igual que cuando yo traía comida y preparaba alguna receta mía, lo que mi abuela disfrutaba mucho. La actitud de mis tíos era traer comida etiquetada y enumerada de acuerdo al plan de comidas anotadas en las recetas que mencioné en el subtítulo de “Discriminación por edad”, y aunque a veces yo reponía alguna cosa que faltara y que yo considerara buena para mi abuela como pollo, arroz, etc., mis tíos igual se preocupaban de que yo me comiera esa comida, alegando que yo era un “mantenido”. Ante esta situación yo decidí empezar a colocar las facturas de todo lo que yo compraba en la nevera para que mis tíos salieran de dudas y vieran que yo sí aportaba alimentos a la casa de forma regular. Al tiempo de hacer esto la empleada doméstica dominicana me comentó lo que mis tíos habían interpretado de esas facturas, ella me contó que la esposa de mi tío-padrino (la número 25 de la genealogía) había exclamado:

“Está loco si cree que le vamos a pagar esas facturas” a lo que la señora le respondió que eso era para que ellos vieran que yo compraba mi comida. Les dije que yo también pagaba el condominio del apartamento, como se había convenido. Uno de ellos me dijo que eso era una ayuda, pero que ellos sí me estaban manteniendo pues si mi abuela moría ellos venderían el apartamento y yo tendría que alquilarme algo, para lo cual, no tendría dinero.

Pero esto también nos remite a lo planteado en mi contexto metodológico, donde se caracteriza a la clase media, en parte, por una cierta dosis de egoísmo, ya que ésta aspira a adscribirse a las clases altas y a los modelos foráneos y es poco solidaria con las clases mas desfavorecidas y las culturas locales; y no debemos olvidar, además, que cuando Robert Butler acuñó el término “edaísmo” fue cuando se encontró ante la actitud hostil de “personas blancas, de clase media y mediana edad”, en contra de

adultos mayores de color. Hay una continuidad de prejuicios y sesgos en las actitudes negativas hacia “la otredad” o “subalternidad”, según lo plantea John Macnicol en su trabajo ya citado:

Junto a la clase social, el género y la raza [color de la piel], la edad es uno de los cuatro componentes clave de la desigualdad estructurada y ningún análisis social serio puede ser adecuado a menos que tome en cuenta estos cuatro componentes. (p. 6)¹²⁴

www.bdigital.ula.ve

¹²⁴ Íbid.

Asuntos de homofobia

La homofobia es la forma de discriminación más relevante en el presente estudio, aquella a la cual he estado más expuesto y he sufrido personalmente, desde niño –como pude analizar previamente en el subtítulo “Educación sexista” de los “Asuntos de heterosexualidad obligatoria”– hasta el posterior desarrollo de mi vida como adolescente y adulto. Las experiencias que se analizarán a continuación evidencian la homofobia manifiesta en mis relaciones con distintas personas de mi familia.

Homofobia generalizada

La primera memoria que aparece registrada en la “Segunda parte” es la “Número 11 Página 58” de *Visita guiada* (2007), que muestra la reacción de mi padre al leer la carta que yo había redactado e impreso para “salir del closet”; en ese momento, luego de que mi papá leyera la carta, me dijo: “¡Tú sí tienes guáramo, hijo! Si yo hubiera sido tan arrecho como tú, a tu edad hubiera escrito una carta igualita...”. Lo primero que debemos mirar aquí es el hecho de que yo no pudiera, simplemente, decírselo a mi papá, o a ninguna otra persona de mi familia, en una conversación normal; esto fue algo que sólo logré a través de la palabra escrita ya que, efectivamente, sentía con mucha fuerza –y sin haberlo estudiado o leído en ningún lado– el estigma del “pecado que no atreve a decir su nombre”, o “pecado nefando”, tal como se observa y define en mi contexto metodológico. Sólo a través de una carta podía poner las cosas claras y comenzar a reclamar el reconocimiento que yo sentía que necesitaba; es obvio que para lograr tan siquiera escribir esa carta, y encima entregársela a mis padres, me costó un impresionante esfuerzo y tuve que armarme de coraje para lograrlo, recuerdo que los latidos de mi corazón estaban completamente acelerados y sentía escalofríos recorrer todo mi cuerpo antes, durante y después de entregar esa carta. Por eso mi papá reconoce que yo tenía mucho “guáramo”, esto es, valentía y determinación para haber hecho algo así.

El otro aspecto importante que debe analizarse de esta anécdota “Número 11” es que papá me dice que él hubiera escrito una carta igualita a la mía si hubiera tenido tanto guáramo como yo. Es decir que él me confiesa, en ese momento, que cuando fue niño también ocultó su condición sexual diferente, pero sin lograr tener el destape que yo estaba teniendo delante de él. Esto va muy en concordancia con la anécdota “Número 9 Página 56”, del mismo grupo, donde se muestran más de estas reacciones de mi

papá ante mi “salida del closet”, pero en este caso él me dice que él no es homosexual, sino que él es “artista” y que con eso justifica su condición diversa o diferente (de la heteronorma en lo sexual). Si bien en la parte donde se analizó la discriminación laboral, se revisó esta expresión ya sea como una noción condicionada o negativizante del oficio de artista, o como una visión de que dicho oficio justifica y redime la condición sexual “anormal”; en esta parte quiero enfocarme más en el hecho en sí de que papá haya tenido que justificar su condición diversa en lo sexual, que no haya podido lograr un destape oportuno cuando era niño o adolescente, que fue cuando yo lo logré.

Las reacciones a esta carta para salir de closet fueron diferentes en mi mamá, quien dijo que ella lo sospechaba desde siempre, pero que pensaba que era yo quien debía decirlo o declararlo, y que ella no podía sugerírmelo pues debía proteger mi proceso de formación de la identidad; ante esta respuesta yo sentí un poco de frustración al saber que mi mamá quizá me hubiera ayudado a llevar esta carga si me hubiera hablado al respecto. En este momento también supe que mi madre había recibido informes de los psicólogos de mi escuela primaria donde se informaba sobre esta “preocupación” en torno a mi orientación sexual. Mi hermana, por otro lado, según lo relatado en la anécdota “Número 12 Página 59” de *Visita guiada* (2007) se puso a llorar luego de que mi mamá le leyera la carta, era como si le hubieran dado una terrible noticia y salió a abrazarme y a decirme: “¡Vas a estar bien! ¡Tú no serás como ellos! ¡Vas a ver, hermanito... vas a estar bien!”. Vemos cómo la visión de la homosexualidad como enfermedad, típica de la sociedad homofóbica, complica el análisis de estas experiencias, ya que las expresiones de mi familia en este episodio de mi vida fueron ciertamente típicas de una sociedad homofóbica, pero motivadas más que por el odio, el rechazo o la violencia, por una condescendencia o solidaridad ante un “problema inminente”.

Aunque sí hubo otro tipo de reacciones homofóbicas más enérgicas, agresivas o de rechazo en lo que fueron mis experiencias con mi familia. Siendo apenas un niño, mi medio hermano menor por lado de mi mamá (número 23 de la genealogía) me amenazó con contarle a la familia lo que él había notado sobre mí a través de la observación cotidiana en su convivencia conmigo, así se ve en la autoetnografía “Número 2 1997” de “Momentos navideños”; lo cual confirma también cómo los antivalores como la homofobia son interiorizados a edades muy tempranas. Al momento del destape hubo una actitud de preocupación, pero el rechazo se hizo más manifiesto en años posteriores; por ejemplo, nunca se me permitió pasar una navidad entre mi familia directa de madre, padrastro y hermanos con quien fue mi

pareja por nueve años de mi vida, como se plantea en la autoetnografía “Número 3 Entre 2004 y 2013” de este mismo grupo.

Cuando mi abuela cumplió noventa años, como se ve en la autoetnografía “Número 2 Noventa años de mi abuela” del *Pasado inmediato y presente (2007-2015)*, los tíos maternos no me invitaron, pero ante la invitación de la cumpleañera –cuando mi abuela me pidió que yo fuera– tuvieron que aceptarme. Sin embargo, en esa ocasión, que fue una cena al estilo mexicano en una casa de una sobrina de mi abuela, mis tíos y tías me llamaron a la mesa donde estaban sentados y empezaron a hablar de serpientes y zamuros que invadían sus casas, y de cómo ponían fin a esos indeseables visitantes con escopetas o machetes, lo hacían todo hablando entre ellos y en complicidad para que yo me sintiera aludido. Y al año siguiente, en el cumpleaños 91 de mi abuela, los tíos volvieron con sus indirectas, esta vez menos dramáticas y más jocosas, en medio de la sanduchada para la cual habían preparado una ensalada con huevos cocidos hacían el chiste de: “¡A Juan le gusta la huevonada!”, según lo narrado en la autoetnografía “Número 4 El último cumple de mi ex con él y los 91 años de mi abuela”, del mismo grupo.

Luego mis tíos reiteraron su patrón de pensamiento homofóbico –en palabras de mi madre “conservador”– durante los conflictos que tuvieron lugar en mis meses de estadía en casa de mi abuela materna, registrados en varias autoetnografías del *Pasado inmediato y presente (2007 - 2015)* las cuales se analizaron en los “Asuntos sobre prejuicios de clase media” y más específicamente en el subtítulo “Discriminación por edad”; pero que tienen fuertes elementos de homofobia. Por ejemplo, en la autoetnografía “Número 6 Cuando me preocupé sobre la dieta de mi abuela y recibí insultos de mi tío”, registro los insultos más duros que he recibido por cualquier persona de mi familia, en esa ocasión mi tío-padrino (el número 10 de la genealogía) me dijo que:

... quién iba a hacerme caso a mí que aparte de ser homosexual, había sido “chavista” y “para colmo émulo de María Lionza”, que mi expareja “me había echado los polvos del param-pam-pam” y que por eso había caído en todos esos errores

Es decir que mi tendencia política y religión en ese entonces, ambas negativas para él, se derivaban de mi disfrute sexual con una pareja hombre, quien me había “metido esas ideas erradas”. En la “Número 9” de las autoetnografías del *Pasado inmediato y presente (2007 -2015)*, se narra el funeral de mi abuela y se muestra cómo en el momento de la misa, mis tíos no me dejaron lugar para estar al frente

del féretro de mi abuela, mi mamá entraría luego a dicha misa porque la capilla se llenó mucho de gente, pero antes de que ella entrara fueron las sobrinas de mi abuela, una de las cuales es la que vive en San Bernardino y que normalmente trataba a mi abuela con mayor respeto y cariño, quienes me llamaron y me abrieron un lugar para que pudiera estar adentro de la capilla durante la misa. La actitud de mi tío-padrino, nombrado arriba, durante el funeral era airada y de cierto desagrado conmigo, pensé que quizá él me veía a mí como un estorbo en los últimos días de vida mi abuela, cuando, al contrario, ella siempre manifestó su contento por el hecho de que yo estuviera a su lado. En estas y otras ocasiones más este mismo tío-padrino mostró actitudes que me negativizaban. Pero por ahora volvamos sobre la reacción de mi papá, años atrás, ante mi carta de destape.

Homofobia interiorizada

Es evidente que la sociedad era más opresiva en los tiempos en que mi papá era adolescente y que yo gocé de mejores circunstancias para lograr mi destape, y si pienso en lo difícil que fue para mí alrededor del año 2000 entregar esta carta a mis padres, en verdad puedo comprender el hecho de que para mi papá haya sido imposible; y que haya construido una identidad en donde el elemento afectivo-sexual está encubierto entre los rasgos y elementos de la vida “bohemia”, “licenciosa”, “genial”, “atípica” del “artista plástico”. Tanto él como yo nos encontramos ante el inevitable elemento de la vergüenza en torno a los rasgos sexuales de la identidad. Esto aparece en la entrada “Vergüenza” del *Diccionario Akal de la Homofobia*, dirigido por el sociólogo y activista martiniqueño, en contra de la homofobia y el racismo, Louis-George Tin:

...la vida homosexual está alimentada de forma casi estructural por este sentimiento permanente y cruel que acompaña la salida a la luz o el intento de aceptación de uno mismo y la conciencia creciente de formar parte de una serie de individuos “inapropiados” a los que la sociedad no quiere, y que se lo hace saber día a día. La vergüenza es un sentimiento de vulnerabilidad... (p. 471)

Cuando la cita dice arriba “individuos 'inapropiados’”, yo diría que esto es poco decir, según lo registrado en la anécdota “Número 15 Página 73” de *Visita guiada* (2007) en la cual se narra la oportunidad en que, al menos un año después de yo haber salido del closet, me encontré con mi papá en una discoteca, y él empezó a referirse a un muchacho que ciertamente no era de los más atractivos, estaba flaco y tenía grandes ojeras, era calvo y tenía una gorra, a mí me recordó a un paciente

oncológico que hubiera perdido el cabello debido a la quimioterapia. Ese fue el que papá uso como ejemplo o referencia para decirme lo siguiente:

“¿Tú quieres ser así como él? ¿Tú quieres ser un maricón...? Yo sé, hijo, que tú no quieres ser así, que no quieres manejarte en la vida de esta manera. Tu belleza y tu fuerza, hijo, tu carácter, no se corresponden con tanta frivolidad y ordinariez. ¡Míralo!”, siguió hablando del muchacho como si no estuviera allí.

Veremos que hay otras experiencias similares dentro de los insumos de la “Segunda parte”, por ejemplo en la autoetnografía “Número 1 - 1993” de los “Momentos navideños”, recuento el hecho de que yo mismo, a los 14 años de edad, a sabiendas de yo que era homosexual (de lo cual tenía consciencia desde los tres años, pero sin conocimiento de que fuera un problema a esa temprana edad), me burlaba con mi hermana de un primo segundo por el lado materno (la genealogía no se extiende hasta las hermana de mi abuela materna, ni su descendencia) del cual se decía que era gay, mis comentarios con mi hermana eran llenos de jocosidad y desprecio, y recuerdo claramente que yo me decía a mí mismo que me faltaba mucho tiempo todavía para tener que asumir mi homosexualidad. También tenemos la autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex-pareja” donde menciono la actitud hostil y de rechazo de mi primo paterno (el número 52 de la genealogía), aunque tanto en esa autoetnografía como en la reseña genealógica de este estudio refiero que en la infancia este primo me invitó, en un viaje que hicimos a la playa, a un juego de vernos los penes bajo el agua con máscaras de bucear. En todos estos casos estamos ante lo que se reconoce como homofobia interiorizada o autohomofobia, la cual no podría definirse mejor de lo que lo hace Ricardo de la Espriella Guerrero en el artículo citado en mi contexto metodológico:

La internalización de la norma cultural en la cual la homosexualidad es pecado, desviación, anormalidad o inferioridad se refleja [en otros] en este caso, para desviar la mirada y las culpas personales; no hay aceptación de la propia homosexualidad y se utiliza la del otro para lograr aceptación y ajuste social. (p. 726)¹²⁵

Esto confirma, con palabras provenientes de la disciplina psiquiátrica, lo que hoy por hoy es un conocimiento popular entre gays: que entre más homofóbica es una persona, con muestras de agresión verbal, violencia, angustia o ansiedad ante la presencia de personas gay, más “enclosetada” está esa

125 De la Espriella Guerrero, Ricardo. “Homofia y psiquiatría”. *Revista colombiana de psiquiatría*, Año/Vol. XXXVI, Núm. 004. Asociación Colombiana de Psiquiatría. Bogotá, Colombia, 2007. (pp. 718 - 35)

persona. La necesidad de demostrar rechazo abiertamente pareciera ser el mejor indicador de sensaciones afectivo-sexuales, por fuera de la norma heterosexual, que están ocultas y además se encubren con esta actitud. En el *Diccionario Akal de la Homofobia* también se habla de “homofobia interiorizada”, allí se plantea un caso bastante grande y con resultados muy nefastos en la historia del siglo XX, la cual el mismo Louis-George Tin comenta que ha sido borrada de todas partes de la historia. Tin comenta que la homofobia interiorizada lleva a las personas a:

...adoptar en su situación de dominados el punto de vista de los dominantes, fuente de numerosos desgarrs internos y de trastornos psíquicos. Les provoca un sentimiento de homofobia interiorizado, auténtico odio de sí mismos, que puede ser la causa de muchas violencias. La necesidad de demostrar su perfecta «normalidad» lleva a algunas de estas personas a agredir o perseguir a los que les consideran homosexuales. La historia contemporánea nos proporciona un ejemplo muy claro de esto. Se ignora con frecuencia que la «caza de brujas», además del comunismo, se dirigió especialmente contra la homosexualidad. Pero se ignora también que uno de sus principales responsables, John Hoover, director del FBI, era homo o bisexual; su política norteamericana, homófoba, patriótica y musculosa estaba sin duda dirigida a demostrar a los demás, y en primer lugar a él mismo, su infalible virilidad. (p. 14)

Visión patologizadora de la diversidad sexual

De acuerdo con este señalamiento hecho por Tin de la homofobia interiorizada como “trastorno psíquico”, el psiquiatra colombiano De la Espriella guerrero reitera que, si bien la homosexualidad ya no es considerada una patología por la ciencia moderna, la homofobia si debería considerarse un trastorno psiquiátrico que necesita tratamiento. Sin embargo, en mi familia de clase media caraqueña, me tropecé en varias oportunidades con actitudes como las que describí arriba al momento de mi destape, con las que me quedaba clara la visión de que mi homosexualidad era un problema a ser solucionado.

Por ejemplo, en la anécdota “Número 13 Página 60” de *Visita guiada* (2007), se muestra una forma en que mi mamá buscó ayudarme a “solucionar” mi “problema” de homosexualidad, pues ella contrató, a través de la empleada doméstica, a un muchacho muy joven de Petare, quien vino vistiendo su uniforme de secundaria con camisa azul, quien era brujo y vidente. La intención era que se me hiciera un “trabajo” (hechicería) para ayudarme a salir adelante y que “llegara la prosperidad y las cosas buenas”. La intención de esta consulta o sesión espiritista reveló sus intenciones obvias de convertirme o recuperarme a “normalidad” en lo sexual, cuando el muchacho me dijo: “Eres como eres porque tus

enemigos te tienen jodido, te quieren ver mal, alcoholizado, adicto a las drogas. Esa muchacha amiga tuya te quiere mucho, no te olvides de ella. Ella te quiere mucho”. Aunque sus planteamientos rayaran en el absurdo el enfoque se hizo obvio: que mis preferencias en lo relativo al afecto y la sexualidad provenían de intenciones de “enemigos” de “verme mal”, “alcoholizado” y “drogadicto” –aún cuando en momentos posteriores de mi vida sí me vi alcoholizado y adicto a la mariguana– y que la solución provendría de apegarme a una amiga rubia que me quería mucho, el significado profundo de todo esto era que había que “resolver un problema” de homosexualidad.

También tenemos la anécdota “Número 19 Página 90” de *Visita guiada* (2007), donde si bien la intención de mi madre no es mala, pues ella desea “integrarme” al mundo gay de forma de yo tener una vida más funcional, ella lo hizo a través de propiciar mi socialización con un galerista suyo que era gay, para lo cual pautaron un día de playa para él y para mí en Margarita, sólo nosotros dos, sin compañía de la familia que se hospedaba también durante esas vacaciones en la isla. El galerista me llevó esa tarde a los circuitos de sexo oportunista que se hacen hacia la parte de los arbustos traseros de Playa Parguito y yo, para entonces, era un muchacho virgen y si bien nunca me he interesado por participar en circuitos de sexo oportunista con desconocidos, en esa ocasión me sentí impactado de forma muy negativa con todo aquello: si bien la intención de mi mamá no era del todo mala, yo me sentí como si ella estuviera igualándome a un hombre con prácticas fuera de lugar para lo que eran mis expectativas de socializar con otros gay y conseguir una pareja; sentía que si mi mamá me veía como “compañero de andanzas” de ese galerista suyo –quien se metió detrás de un arbusto con un desconocido para enseñarme a “rebuscarme”– de alguna manera la mirada de mi mamá hacia mí como un perverso o un enfermo-desviado todavía estaba allí.

Esto se parece mucho a lo que cuento en la anécdota “Número 21 Página 102” de *Visita guiada* (2007). De nuevo yo sentía, esta vez con mi papá, que por el hecho de ser abiertamente gay, se me consideraba preparado para escuchar y procesar cosas que en otras relaciones de padre a hijo no se ventilarían. En este caso mi papá, en medio de un desayuno, me empezó a hablar de cómo él se masturbaba caminando entre las personas que tenían sexo en su jardín como parte de una gran orgía al aire libre. Esto fue desagradable, por añadidura, por el hecho de que yo estaba con mi pareja, quien me había acompañado a quedarme con mi papá. En ese momento yo sentí que mi condición de homosexual no tenía nada que

ver con las prácticas suyas que mi papá estaba contándome de sexo colectivo. De nuevo me sentía que por el sólo hecho de ser gay se me veía como perverso/enfermo/desviado.

Algo similar también ocurrió con una de mis tías, la esposa de mi tío-padrino (número 10 de la genealogía), según se cuenta en la autoetnografía “Número 4 - 2011” de “Momentos Navideños”, cuando se encontró conmigo acompañado de mi medio hermano por parte de papá (número 75 de la genealogía), que en esa época había cambiado de aspecto con un mayor tamaño del cuerpo y el rostro adolescente de un muchacho de 15 años; ella pensó –por la cara en extremo inquisidora e incluso repugnante que puso– que yo estaba acompañado de un muchacho menor de edad a quien había seducido/corrompido, y esto quedó en mayor evidencia cuando por su terrible mirada tuve que aclararle sin otras explicaciones que él era mi hermano, tras lo cual el rostro de mi tía cambió de inmediato de una expresión inquisidora a una de sorpresa y arrepentimiento, dándole la mano y preguntándole por sus padres, etc. De nuevo, sólo por el hecho de ser gay, se asumía, muy probablemente, que era pedófilo y/o pederasta; de nuevo una visión patologizadora.

Más directamente manifiesta fue esta visión patologizadora en lo registrado en la autoetnografía “Número 7 El caso de la diarrea continua por ingesta excesiva de cúrcuma”, cuando mi tío-padrino (número 10 de la genealogía) asumió que una diarrea que yo tenía probablemente debía ser VIH-SIDA, al yo consultarle que qué podía tomar para parar aquella molestia estomacal. Digo en esa misma autoetnografía que entonces

... caí en un estado de paranoia y depresión a raíz de lo sucedido, sentía rabia y confusión por lo que mi tío asumía sobre mi situación de salud. No me atreví, o no quise, hacerme ningún examen de sangre y así transcurrió todo el año 2014 sin hacerme esa prueba.

O sea que fui víctima del miedo infundado por esa misma visión patologizante. Al respecto de esto dice Louis-George Tin, en su *Diccionario Akal de la Homofobia*, que esta visión patologizadora es una directa expresión de homofobia:

La homofobia en tanto que racismo sexual tiene como figura central una especie de oxímoron: la homosexualidad como patología inmoral y el homosexual como incorregible a corregir (figura que se encuentra claramente en la visión reaccionaria del sida como “enfermedad vergonzosa” (p. 472)

Como se mencionó en el contexto metodológico, en 1973 la American Psychiatric Association (APA) retiró la homosexualidad de la lista de trastornos psíquicos (DSM), pero la continuidad de la mirada patologizadora de la diversidad sexual hasta bien entrado el siglo XXI se evidencia con organizaciones como Exodus Internacional, avocadas a salvar a los “homosexuales del pecado” a través de la religión cristiana —existen innumerables más a nivel mundial dedicadas a este tipo de trabajo— la cual sólo se disolvió y ofreció disculpas públicas tan recientemente como el año 2013. Al respecto el artículo “Diversidad sexual, salud y ciudadanía” (2013), de los doctores y filántropos Carlos F. Cáceres, Víctor A. Talavera y Rafael Mazín Reynoso, explica que:

Asimismo, se deben mencionar las disculpas públicas ofrecidas por Robert Spitzer, quien publicó un controversial estudio, en el que afirmaba que era posible dejar de ser homosexual y convertirse en heterosexual, a pesar de que en 1973 fue uno de los promotores de la despatologización de la homosexualidad. Alan Chambers, presidente de Exodus International, también se disculpó recientemente por el “devastador daño hecho a otras personas”, aceptando él mismo que, aunque ha estado por largo tiempo casado con una mujer, no había podido suprimir su orientación homosexual, y que esto no puede imponerse a otras personas, porque causa “daño inconmensurable”. (p. 701)¹²⁶

Y con respecto a esta postura que considera a la diversidad sexual como enfermedad dicen los autores arriba citados que las “consecuencias de la patologización de algunas sexualidades”:

... puede tener claras consecuencias sobre las opciones de vida privada y pública (laboral, profesional) y experiencias de salud de las personas. Por ejemplo, puede llevar a dictámenes civiles, penales, laborales, y administrativos desventajosos; puede exponer a las personas a prácticas médicas nocivas; suele conllevar una limitación de los derechos ciudadanos de las personas (incluidos los relativos a custodia, adopción, convivencia); y suele ser una justificación para la opresión, el escarnio social y el maltrato. Todo esto es incompatible con un estado de bienestar completo en todas las facetas de la vida personal e interpersonal de las personas LGBTI (p. 701)¹²⁷

En este orden de ideas vemos que el ex-esposo de una pariente que participó en la “Entrevista reflexiva diádica” de la “Segunda parte” desde siempre consideró la homosexualidad como una enfermedad, allí él dice:

126 Cáceres, Carlos F.; Talavera, Víctor A.; Mazín Reynoso, Rafael. “Diversidad sexual, salud y ciudadanía”. *Rev Peru Med Exp Salud Publica*. Lima, Perú, 2013. (pp. 698 - 704)

Disponible en: <http://www.scielosp.org/pdf/rpmesp/v30n4/a26v30n4.pdf>

127 *Ibid*.

Gracias a mi educación familiar y social, siempre vi la homosexualidad como una enfermedad, llegué a creer que podía ser tratada y curada eventualmente, por mucho tiempo tuve relaciones con mujeres e incluso me casé como ya sabes, durante este período nunca tuve una relación homosexual, pero sí llevaba dentro un deseo insaciable que se iba convirtiendo en un monstruo, por lo reprimido que lo tenía, a medida que fui creciendo, conociendo gente y “abriendo mi mente”, me di cuenta que el ser homosexual no tiene nada de enfermo, y entonces asumí que podía ser quien yo quisiera ser y “salí del closet”.

Yo le pregunté seguidamente que si él de verdad pensaba que podía “curarse” de la homosexualidad a través de sus relaciones con las mujeres y él me respondió que si bien en sus años de infancia y adolescencia llegó a pensar que podría “curarse”, en su experiencia adulta asumió que las relaciones con mujeres tenían el doble beneficio de satisfacer su libido [obviamente de manera parcial según lo expresado por él mismo a lo largo del testimonio] y “parecer normal ante los demás”. De esta manera vemos cómo la heteronorma, con su modelo hegemónico de masculinidad y la consecuente visión patologizadora de la diversidad sexual, verdaderamente se impone, oprime, limita y afecta de forma negativa las opciones de vida, tanto en el ámbito privado como el en público, como se expresa en el artículo de Carlos F. Cáceres, Víctor A. Talavera y Rafael Mazín Reynoso.

Masculinidades conflictuadas

www.bdigital.ula.ve

Es de notar aquí que si bien el ex-esposo asumió el dictamen de la masculinidad hegemónica (casándose, reprimiendo sus deseos homoeróticos, etc.) esta forma de masculinidad fue negativa para él debido al sufrimiento que le generó. Allí en la entrevista se habla de otros modelos de masculinidad, cuando el ex-esposo me dice que: “De hecho en latino América, uno puede ser macho y tener sexo con hombres / **Yo:** Sí, así es, “siempre y cuando”, jejeje / **Ex-esposo:** Exacto, si el macho es activo, entonces sigue siendo macho”.

Aunque no había ocurrido para el momento en que hice esta entrevista, yo tuve una pareja (el número 78 en la genealogía) que no permitía que yo tuviera el rol de activo-penetrador, defendía, al contrario, su gusto y atracción por las mujeres, su bisexualidad y manifestaba abiertamente el rechazo por los rasgos aeminados en la conducta de otros gays (homofobia interiorizada). Autores estudiosos latino americanos de las masculinidades cuyas obras fueron citadas en el contexto metodológico, como

Rafael Ramírez y Néstor Perlongher, hablan de figuras como el “bugarrón” o “miché”¹²⁸; ambos son hombres con apariencia y rasgos exacerbados de “macho”, los cuales a menudo acceden a estar sexualmente con otros hombres, a veces por dinero, pero sin dejarse siquiera tocar las nalgas; no hacen sexo oral ni mucho menos permiten que los penetren, codificando así un “área segura” donde se puede tener sexo con otro hombre sin perder los atributos de la masculinidad hegemónica. Al respecto de este tipo de masculinidades, en las cuales la práctica sexual con personas del mismo sexo no implica la homosexualidad de una de las partes, Louis-George Tin nos ofrece una mirada mucho más negativa, en la cual la homofobia es algo casi tácito, dentro de relaciones entre hombres donde uno penetra al otro “por castigo”. En estos casos se percibe la “negatividad” de la relación sexual entre hombres por quienes la ejecutan, similar a lo comentado al pie de la página donde se explica cómo los prostitutos masculinos transfieren a sus clientes un “rol de víctimas” por ser ellos quienes penetran. Tin nos dice que:

Con mucha frecuencia, en los lugares no mixtos, donde se exagera la masculinidad día a día, en las prisiones, en los cuarteles o en los internados, por ejemplo, esta práctica ejemplar –en cuanto que se propone dar una lección a una víctima considerada menos «viril»– ofrece la doble ventaja de satisfacer una libido secretamente homosexual dando a los demás la prueba irrefutable de un poder sexual manifiesto y, en consecuencia en esta lógica paradójica, de una completa heterosexualidad. (p. 14)

Aunque, también en latino América, se dan casos donde la práctica sexual entre hombres no implica la homosexualidad de ninguna de las partes, siempre que se conserven en total secreto. Así lo estudia el antropólogo mexicano Guillermo Núñez Noriega en su artículo “Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México (2001)”¹²⁹, en el cual recuenta la práctica común entre hombres casados mexicanos, conocida como “hacer la cotorra”,

128 A propósito del término “miché”, usado en Brasil para definir a los prostitutos con rasgos muy masculinos, en la “Presentación” que escribí para la *Antología Diacrónica Néstor Perlongher* (2014), preparada por mí, explico cómo el antropólogo y poeta argentino da cuenta, en su tesis de maestría en Antropología sobre la prostitución masculina, de la maleabilidad y performatividad de estos atributos de “macho”:

...la “prostitución viril” se distinguía de aquella practicada tanto por travestis como por mujeres, ya que en este caso se trataba de hombres jóvenes –*michés*– que vendían su aspecto exageradamente masculino en el mercado sexual, asumiendo un rol de macho dominante que lograba transferir a sus clientes el rol de víctima. Sin embargo, estos descriptores, valga aquí el énfasis, eran meramente circunstanciales: el mismo *miché* de Sao Paulo podía comenzar a “mariconear” minutos después, cambiando instantáneamente su apelativo de *miché* al de *miché loca* o viceversa. (p. 13)

129 Núñez Noriega, Guillermo. “Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México”. *Desacatos*, Primavera-verano, Núm 006. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. D.F., México, 2001. (pp. 15 – 34)

Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742001000100002

de tener sexo en secreto, cuando salen de parranda y se quedan solos, lejos de las esposas y las obligaciones familiares; allí se explica que todo se hace bajo la más estricta clandestinidad bajo amenazas de muerte que se hacen ambos amigos o compadres si alguno de los dos llegase a “abrir la boca”. Esto implicaría un derrumbe de sus identidades como machos “auténticos”, comprometiendo su funcionamiento y legitimidad como esposos heterosexuales, padres de familia, etc., dentro del modelo de masculinidad hegemónica.

Homofobia como trastorno

En la misma “Entrevista reflexiva diádica” el ex-esposo nos dice que “Cuando tienes sed, la sed crece, hasta que tomas agua. Cuando tomas agua, la sed se va”, expresando que entre más reprimía los deseos homosexuales estos se hacían más grandes y lo llevaban a sentirse cada vez peor:

... en el momento en que vayas a comer, será vorazmente y con desenfreno (...) Lo cual podría ser visto socialmente como malo, de mala educación, seguro terminas comiendo con las manos, sin respeto a ningún código de buenas costumbres, algo similar pasa si reprimas tus deseos sexuales, terminas violando a alguien...

Aunque el presente estudio no se centra en el análisis psicológico o psiquiátrico de la homofobia, o de las experiencias de personas diversas sexuales, sino más bien en la comprensión socio-cultural de la diversidad sexual y de género, ésta experiencia registrada en la “Entrevista reflexiva diádica” exige la aclaratoria de cierta terminología para poder aplicarla a la experiencia del ex-esposo quien nos dice que:

...el negarme a mi deseo natural, es mucho más enfermo que el haberlo aceptado desde pequeño y dejarlo ser (...) La patología no está asociada al ser homosexual, la patología se genera al reprimir estos deseos propios...

Esto coincide con el estudio titulado “Homofobia y psiquiatría” –antes citado– del psiquiatra colombiano Ricardo de la Espriella, según el cual la homofobia “debe ser considerada un trastorno mental” y “requiere tratamiento”. Aunque este trabajo es del año 2007, lo planteado allí no contradice los primeros hallazgos de la teoría psicoanalítica. De hecho, es bien sabido en teoría Freudiana que la “neurosis” o “psiconeurosis”, proviene de la represión de impulsos afectivo-sexuales, por lo que no es nada raro ver que el ex-esposo sintiera malestar de índole psicológico al ocultar, reprimir, negarse sus

pulsiones o deseos hacia otros hombres, en el marco de un matrimonio heterosexual. Según lo revisado en el artículo “Neurosis” del portal cubano de conocimientos de libre acceso *EcuRed*, éstas son algunas de las definiciones más clásicas de neurosis:

Para Freud la neurosis es el resultado de un conflicto entre el individuo y su medio. En la teoría de Freud, los síntomas neuróticos resultan de la interacción entre los impulsos instintivos que luchan por manifestarse y las estrategias defensivas. La persona se defiende por medio de mecanismos de represión, por otro lado, Freud plantea que la etiología común de la enfermedad mental es siempre la frustración, el incumplimiento de deseos infantiles, jamás dominados y que se arraigaron hondamente en la mente del enfermo.

(...)

Karen Horney da otro enfoque distinto al de Freud, en su enfoque Karen no da una definición de la neurosis; sino, una serie de situaciones que la causan, pues para Horney la mayoría de los trastornos neuróticos provienen de una ansiedad que el individuo trae consigo desde la niñez. El niño siente hostilidad hacia sus padres por las órdenes que estos le imponen, las cuales le causan profundas frustraciones. El problema comienza cuando estos sentimientos hostiles son muy intensos pues el niño se alejará de sus padres quedándose sin el amor y las atenciones que necesita. El niño así afectado continúa creciendo de esta manera hasta llegar a ser un adulto que recurrirá a todo tipo de mecanismos de defensa para no sentirse desamparado y sin afecto.

(...)

Aramoni plantea que la enfermedad psíquica aparece como producto de la cultura. “La soledad, la angustia, la depresión, la enajenación y la muerte están más cerca de la cultura y la socialización humana que de la biología”. Para él, la enfermedad mental es producto del ambiente hostil y deshumanizado en que nos tocó vivir. Otro aspecto que Aramoni considera también dentro de las causas de la neurosis es el ámbito familiar.¹³⁰

Todas estas definiciones de neurosis parecen adecuadas con lo experimentado por el ex-esposo que da su testimonio en la “Entrevista reflexiva diádica”, en el cual éste recuenta una educación familiar donde se valoraba a la diversidad sexual como enfermedad –una hostilidad que continuó siendo ejercida por toda su familia al momento de su destape como se ve– lo cual lo llevó a reprimir esta condición; además del creciente malestar con el cual tuvo que lidiar, mientras pudo, durante sus años como heterosexual-casado y a la vez homosexual-encubierto. Yo mismo, dialogando con el ex-esposo en esta entrevista, le digo que reprimí mis deseos homosexuales hasta los 21 años, y que los últimos años antes de alcanzar esa edad fueron en verdad muy duros para mí. Esto también concuerda con las características de la neurosis descritas en el artículo arriba citado, entre las cuales están el “alto grado

130 s/a. “Neurosis”. *EcuRed. Conocimiento con todos y para todos*.
Disponibile en: <https://www.ecured.cu/Neurosis>

de ansiedad exagerada”, la “depresión grave”, “miedo y obsesiones, relacionados con factores conflictivos personales o ambientales”, “hipersensibilidad, con una emotividad superior a la normal”; “con un acusado sentido de culpabilidad y que se sienten muy afectadas por las tensiones emocionales y por los hechos impactantes como disgustos, peleas, accidentes, o por sucesos y circunstancias banales a los que ellos otorgan mayor importancia”, entre otros. Estos síntomas o características, sin querer o poder decir que este ex-esposo estuviera sufriendo de una neurosis durante su matrimonio, no parecen muy lejanos a lo experimentado por él y que expresa con sus propias palabras:

...mis deseos homosexuales eran como el elefante rosado en el medio del salón, del que nadie habla... Era algo que aparecía cada cierto tiempo y degeneraba en grandes discusiones y peleas, casi siempre porque ella me encontraba viendo algo en internet o algo así... y eran momentos muy oscuros, una vez casi me desmayo mientras al mismo tiempo apagaba el monitor de mi computadora y ella se indignaba, me imagino que debe doler el sentir que no eres suficiente para satisfacer a quien amas...

Una de las cuestiones más inquietantes para un hombre como yo –quien manifiesta sus afectos y deseos por otros hombres– en estos “Asuntos sobre homofobia”, es hasta qué punto estas valoraciones negativas, este sesgo que reconoce una sexualidad “normal” y otra “anormal”, (visión prejuiciada que el homoerotismo como “obligadamente” promiscuo y/o carente de control o criterio, igualado incluso a prácticas que caen en el terreno de lo criminológico como la pederastia, la violación, etc.) está interiorizado dentro de mí. Hasta qué punto mis preferencias, gustos, deseos, buenas y malas actitudes, están permeadas por la homofobia, e incluso por cualquier otra forma de vicios o juicios de valor, o prejuicios, habiendo sido socializado en una familia caraqueña de clase media.

Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización

Hasta el momento he venido visibilizando las expresiones de homofobia –y otras formas de discriminación– presentes en mi familia (considerando familia también a las parejas que he tenido), que he experimentado y sentido en mis relaciones interpersonales, las cuales son, como se ha visto hasta ahora, cuando menos, problemáticas; por lo que no me eximen –para nada– de una participación directa y responsable en el desarrollo de los conflictos y situaciones desdichadas en las que, muchas veces, ni una parte ni la otra reconoce el valor que tiene el otro como ser humano. Por esta razón es urgente una mayor profundidad en los análisis de este trabajo, para aportar también la necesaria ética, reconociendo que todo tipo de situaciones que he experimentado son una manifestación de mi propio estado de vida, de mi manera de relacionarme; admitiendo, además, desde la perspectiva del budismo de Nichiren que se practica dentro de la SGI (Sociedad Internacional Para la Creación de Valor), que somos 100% responsables de nuestra felicidad y de nuestra desgracia. Es inevitable reconocer que, si bien mi familia muestra una serie de prejuicios o actitudes negativas, es en ese escenario donde yo me he socializado, reproduciendo muchas de ellas.

A continuación analizaré, dentro de los registros de la “Segunda parte” de la tesis, las experiencias que muestran mis propias fallas y carencias como ser humano, los momentos y situaciones en los que he mostrado mis tendencias negativas, que son las que participan de manera causativa en mucho del descontento que, desde un principio, ha motivado el presente estudio. En la autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex-pareja” cuento una nefasta ocasión donde fui forzado a tener sexo por mi ex-pareja (la misma con quien duré 9 años, número 28 en la genealogía), en medio de una confrontación violenta; en esa oportunidad estaba hospedándome en casa de una tía por el lado paterno (la número 51 de la genealogía) y yo traté por todos los medios de confinar aquella situación a la habitación donde nos estábamos quedando y, por más bulla que hiciéramos, mi tía dueña de casa –y otras tías que allí se hospedaban esa noche (las 50 y 48 de la genealogía)– nunca se quejaron ni me hicieron sentir mal por lo sucedido esa noche, volveré sobre esto en los “Asuntos sobre valores positivos en mi familia” que se analizarán más adelante.

Hay otros episodios en las autoetnografías de la “Segunda parte” donde se relatan o refieren situaciones de violencia: la “Número 2 Noventa años de mi abuela materna” en la que se menciona que habían

“peleas” entre yo y mi pareja de entonces, la “Número 3 San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino”, donde se refiere cómo yo trataba de controlar la conducta de mi pareja cuando estaba bajo los efectos del alcohol, o de obligarlo a ir a casa porque “ya estaba demasiado borracho”, desencadenando peligrosas confrontaciones donde la violencia parecía que traería resultados fatales. No puedo presentarme en este estudio como “víctima de violencia en la pareja” en una forma pura, unilateral, sin que yo tuviera un ápice de responsabilidad en lo sucedido. La verdad, es que yo ya conocía bien a mi pareja, a lo largo de varios años de convivencia que antecedieron a esa noche y ya sabía en qué estado se ponía cuando bebía. Sabía también que yo, que estaba generalmente bebido como él, no reaccionaba de la mejor forma ante conflictos que se desencadenaban. Es cierto que el alcohol ha sido vinculado a la violencia en la pareja y que en un estudio hecho por los psicólogos José Toro Alfonso y Sheila Rodríguez Madera en Puerto Rico, sobre violencia doméstica en parejas del mismo sexo, se determinaron varios factores que influyen en la violencia de las parejas homosexuales como por ejemplo:

... la exposición al modelaje en el hogar es un elemento importante en el aprendizaje de patrones conductuales. Un por ciento similar al de los participantes que identificaron conductas violentas en sus relaciones de pareja, identificó que había presenciado violencia en su hogar de origen. Así mismo, fueron expuestos a conductas adictivas especialmente por parte de su padre y hermanos/as, lo cual parece influir en sus conductas ya que cerca de la mitad manifestaron conductas de este tipo. (p. 17)¹³¹

Por lo de “modelos agresivos” en mis padres, es cierto: mamá cuenta que una vez tuvo que esconderse conmigo y mi hermana (número 20 en la genealogía) en el armario del apartamento porque había dejado a mi papá por otro hombre, y mi papá llegó desbaratando la casa buscando a “su mujer y a sus hijos”. Mi papá mismo me cuenta que una vez, en un ataque de celos, le dio un “manotazo a mi mamá” por el pecho que “la dejó desnuda” al arrebatarle el vestido que llevaba puesto. Mi medio hermano menor del lado paterno (número 75) también presenció desde pequeño golpes y fuertes peleas entre mi papá y su mamá (número 74), de ese tipo de situaciones también fui testigo. Es cierto que yo y mi ex-pareja teníamos conductas adictivas, ambos éramos adictos a la marihuana –yo en la actualidad la he dejado– y bebíamos con regularidad; además tanto mi madre como mi padre bebieron siempre con

131 Toro Alfonso, José; Rodríguez Madera, Sheila. “Violencia en la pareja. El doble secreto: La violencia doméstica entre parejas del mismo sexo”. *El perfil de la violencia en Puerto Rico: 1984 – 2004. Investigaciones de varios tipos de violencia y modos de intervención*. Centro Agenda Puertorriqueña para la Calidad de Vida. Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano, 2013. (pp. 13 - 18)

frecuencia, y también la familia entera de mi ex-pareja, quien en su tesis de Maestría en Antropología aborda el tema del alcohol en su familia.

Pero sería miope si echara la culpa de mis penosas situaciones al alcohol y a la violencia en el hogar de mi infancia. El análisis sobre las causas de la violencia con mis parejas, revelará aspectos importantes de mi personalidad a revisar y superar. Además, culpar al alcohol es un “mito” de la violencia en la pareja según la psicóloga social Leonor M. Cantera Espinosa quien, en su tesis doctoral titulada *Más allá del género. Nuevos enfoques de “nuevas” dimensiones y direcciones de la violencia en la pareja* (2004), estudió el estado de la cuestión en materia de violencia en la pareja homosexual. Allí dice que:

No es cierto. Las drogas y el alcohol son excusas para la violencia, y este mito minimiza la responsabilidad del agresor por su conducta violenta y la desplaza a las drogas y el alcohol. Lo cierto es que la violencia es una opción y que la responsabilidad de escoger esa opción es del agresor. No hay que subestimar el grado en que mucha gente acude a este mito para excusar o justificar la violencia o para eludir responsabilidades. En la comunidad gay, muchos hombres creen que sus *hermanos* no maltratan a sus parejas; y que, si ello ocurre, será por culpa de las drogas y el alcohol. Si la persona agresora además abusa de la droga y el alcohol, tiene dos problemas serios. Muchos hombres gay violentos con sus parejas no beben alcohol ni abusan de otras drogas. (p. 120)¹³²

Leonor M. Cantera muestra también una caracterización o “perfil del agresor”, en el cual me vi asombrosamente reflejado. Si bien la dinámica de la relación con mi ex-pareja era compleja, donde ambos éramos agresores y víctimas alternadamente, leyendo estos textos que tipifican al agresor sólo yo puedo saber hasta qué punto reconozco algunos rasgos de mi personalidad allí. Ella explica que:

... teorías como las del *aprendizaje social*, de la *socialización*, de la *personalidad* aportan luz para la comprensión de la violencia que se da en las parejas gay. A propósito de este último punto, siguiendo criterios resumidos en el DSM-IV (American Psychiatric Association, 1996), señalan entre los “rasgos” del personaje “maltratador” su propensión al “control” y al “dominio”, sus dificultades para el manejo de los propios sentimientos, su déficit de capacidad de empatía, su baja autoestima, sus celos patológicos, su dependencia emocional, su fascinación por la violencia, su historia vital de malos tratos recibidos y cierto déficit de habilidades sociales. Pero insisten que, en definitiva, “la violencia doméstica es siempre una opción”... (p. 133)¹³³

132 Cantera Espinosa, Leonor M. *Más allá del género. Nuevos enfoques de “nuevas” dimensiones y direcciones de la violencia en la pareja*. Universitat Autònoma de Barcelona. Programa de Doctorado en Psicología Social. Barcelona, 2004. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=5087>

133 Íbid.

Haré el ejercicio aquí de ver cuáles de estos rasgos creo reconocer en mi personalidad: El “control” y el “dominio” se puede ver en las autoetnografías mencionadas arriba, en las cuales era yo quien decidía cuándo mi ex-pareja “tenía que” parar de beber e “ir de regreso a casa”. Él también se quejaba de que el sexo debía ser cuando y como yo lo indicaba y que era además alguien que “impone su manera de pensar”, algo que he hecho consciente y he comenzado a combatir desde mis experiencias con el espiritismo y más aún con mi práctica budista. Para poder analizar esto, para buscar una causa cultural a este rasgo innegable y terrible de mi personalidad, he investigado sobre los problemas amorosos y he conseguido en la teoría feminista una descripción de la problemática de las parejas con la que me he identificado sobremanera, que me ha permitido hacerme consciente, sobre el desarrollo de este capítulo, hasta qué punto he asimilado el rol de la mujer patriarcal –y seguramente cómo la teoría feminista es apropiada para estudiar bastante del drama que vivimos muchos hombres gay, tanto quienes asimilan un rol de “mujer explotada” como de “macho explotador”, consciente de que estos roles pueden ser intercambiables dentro del prisma género diverso de un ser humano– reproduciéndolo en mis noviazgos.

Esta maleabilidad en los roles de género, que observo en mi vida, da cuenta, sin duda, de la diversidad de masculinidades que pueden desplegarse en el transcurso de la vida de un “hombre biológico” y que, como veremos, pueden ir desde los tipos negativos a los positivos; ya en mi contexto metodológico la antropóloga Marcela Lagarde menciona que los seres humanos somos una “suma de diversidades genéricas”. Con la lectura del libro *Claves feministas para la negociación en el amor* (2001) que esta misma autora dedica a los problemas que sufren las mujeres, he visto tipificadas muchas de las nociones, conductas y conflictos que han influido, hasta cierto punto, en mis conductas violentas con mis parejas. Al respecto de este “control” y “dominio” que yo ejercía, el capítulo “La colonización amorosa de la mujer”, del libro de Marcela Lagarde que he mencionado, plantea algo que parece una viva imagen de mi pasada relación:

Dice Simone de Beauvoir: entre yo y el otro, como anhelo de vivir, sólo puede existir como medida la libertad. Mientras las mujeres no hagamos de la libertad un valor amoroso, estaremos sujetas a otros o sujetaremos a otros o a otras. Nos dominarán y dominaremos. Este doble efecto ha sido estudiado por algunas psicólogas y psicoanalistas femeninas, que han planteado que una mujer colonizada, una mujer habitada, aspira a colonizar y a habitar de la misma manera en la que es habitada y colonizada. Su ideario de amor es el amor enajenado, el amor-dominación. Un amor muy patriarcal
(...)

Es un amor enajenado, una quisiera que la otra persona no tuviera límites. Como yo no los tengo, aspiro a que tú no los tengas. Como yo no soy libre, aspiro a que tú tampoco seas libre, como yo estoy invadida aspiro a poder invadirte. El anhelo y el deseo de muchas mujeres construidas así está en reproducir en el otro la experiencia vivida en carne propia. La fantasía amorosa es tener enfrente un esclavo, la misma esclava que yo soy para ti, como lo expresa la gran feminista y escritora norteamericana Alice Walker. Resulta duro, pero es así: la fantasía amorosa de muchas mujeres es relacionarse con un esclavo, con una esclava, que tengan una esclavitud de la dimensión de su propia esclavitud. Anhelas que la otra persona te dé y haga por ti por lo menos lo mismo que tú supones que das y haces por ella. (p. 31)¹³⁴

Al respecto de este tipo de “control” o “dominación” sobre la pareja en el budismo de Nichiren Daishonin existe una figura mitológica que representa la oscuridad y negatividad de los seres humanos, no es algo externo o mágico, ya que este budismo no es esotérico, sino una metáfora de las distintas funciones que están en el interior de nuestras vidas y en nuestros corazones. En el texto *Lo que el amor no es*, escrito por Shin Yatomi, sub-jefe del Departamento de Estudios de la SGI en USA, se habla de esta figura mítica que el Daishonin a menudo alude en sus escritos y que:

... habita en el sexto y más alto reino del mundo del deseo, pero su ‘amor’, si se le pudiese denominar como tal, tiene como resultado una profunda insatisfacción y sufrimiento bajo su aparente placer celestial¹³⁵.

Este amor atormentado es el resultado, como lo expresa este estudio, de la necesidad de controlar totalmente a la persona u objeto de deseo, utilizándola para la satisfacción de deseos egoístas. Según lo planteado allí, en este tipo de “amor” la persona controladora se disfraza con una apariencia de afecto y preocupación, pretendiendo “cuidar” y “proteger” cuando en verdad se regocija en la miseria de aquel o aquella a quien controla, pues el bajo estado vida del/la controlado/a es indispensable para poder proyectarse (el controlador/a) como alguien superior capaz de brindar amparo. Tal era mi supuesta misión de sacar a mi ex-pareja del alcoholismo. Lo paradójico en este caso es que, mientras más se cumpla el objetivo de controlar a la pareja, mayor será el sufrimiento del(la) dominador(a), ya que dedicando su vida al control de otra persona éste(a) pierde cada vez más el control de su propia vida, sufriendo los embates y amarguras que traen la carencia de amor propio y libertad individual. Cuando leí estos textos tanto de Lagarde como de Yatomi, reconocí que éste fue mi patrón de conducta durante años, pues si bien yo “cuidaba” a mi ex de no emborracharse, al mismo tiempo lo invitaba a beber, y

134 Lagarde, Marcela. *Claves feministas para la negociación en el amor*. Puntos de Encuentro, Managua, 2001.

135 Yatomi, Shin. “Lo que el amor no es”. *Seikyo Hispano Digital*. s/f

Disponible en: <http://seikyocriollo.blogspot.com/2006/02/lo-que-el-amor-no-es.html>

siempre estaba dándole “consejos”, y diciéndole qué debía hacer: como lo dice el texto de Yatomi, yo vivía “Lo que el amor no es”.

Siguiendo el perfil del maltratador revisado por Cantera Espinosa, no creo tener mayores dificultades para empatizar con otras personas, pero sí es cierto que viviendo en una relación de pareja monogámica, de larga duración, con mi poco nivel de madurez y poca experiencia con la vida en pareja, muchas veces era difícil para mí “manejar mis propios sentimientos”. Cuando Lagarde dice en el libro que acabo de citar que “muchas mujeres logran madurar sólo hasta que terminan una relación. Entre otras cosas, porque ya no tienen a nadie cerca que les aliente su inmadurez”¹³⁶ también me siento profundamente identificado, no fue hasta terminar mi relación que pude darme cuenta de tantas cosas que estaban mal y que hacía mal a diario.

Por lo de “baja autoestima” debo decir que sí tenía baja autoestima desde niño, en la época en que pensaba que era “la aberración de mi familia”, que pensaba en suicidarme, etc. Creo que muchos gays, lesbianas, bisexuales y/o transgéneros deben tener algún tipo de problemas de autoestima al vivir en una sociedad homofóbica como la de Caracas. Pero además hay un tema aquí, por demás confesional, que no contemplan muchas literaturas sobre la violencia en la pareja gay, pero que puedo incluirla aquí como una reflexión personal: en los últimos años de esa relación había una situación que me generaba baja autoestima, y es que, si bien en nuestros primeros años juntos los roles sexuales de “activo” y “pasivo” (el primero quien penetra y el segundo quien es penetrado) eran intercambiados frecuentemente entre yo y mi pareja, en la última etapa, cuando se había intensificado la violencia, él ya no quería ser “pasivo” y, aunque yo disfrutaba mucho serlo, no tener acceso al rol de “activo” me hacía sentir “inferior”, dentro del paradigma sexista, que tengo interiorizado desde toda mi vida, me costaba trabajo sentirme “la mujer patriarcal/dominada de la relación”. Esto también debe comprenderse en términos de “homofobia gay”. Si bien la homofobia interiorizada es la que siente el homosexual encubierto hacia los gays que se han destapado, la homofobia gay es la valoración negativa que tenemos los homosexuales de los rasgos afeminados que muestran otros homosexuales. En este mosaico de las identidades donde se asume y negocia la valoración o desprecio de unos y otros estereotipos de género, se despliega también la gama de masculinidades tanto para gays como para heterosexuales, y parece que en la medida en que los hombres desaprenden las formas de pensar

136 Íbid.

colonialistas/patriarcales como el sexismo, el machismo y la homofobia, se van inscribiendo dentro de las masculinidades positivas: solidarias, respetuosas de la diversidad, apoyando la igualdad de derechos, etc. Insultos típicos de la homofobia gay son “loca fuerte” o “pasiva”, con los que se desprecia a los gays que muestran características supuestamente femeninas. También la transfobia en los gays es una forma de homofobia gay. El periodista español Fernando J. Lopez, en el diario *El cotidiano* comenta:

No hay homófobo más nocivo que un gay (...) Y esa homofobia gay es, y todos los sabemos, una realidad. Basta darse un recorrido por ciertas aplicaciones y redes sociales para asomarse al fenómeno de la plumofobia, esa aversión a la pluma que se justifica bajo pretextos sexuales (“es que no me pone”) y que, en realidad, encubre algo mucho más profundo. “Fuera del ambiente” o “Muy masculino” son otros de los rasgos que o bien se exigen o bien se ostentan en esas mismas aplicaciones, porque la masculinidad en sí es un valor y el ambiente (...) un entorno a evitar.¹³⁷

El antropólogo brasileiro Camilo Albuquerque de Braz, citado en mi contexto metodológico, también ilustra este tipo de rechazo, por parte de los gays, hacia los rasgos afeminados y aprecio por los rasgos masculinos de otros gays, en el contexto de los clubes nudistas en los cuales realizó sus estudios. En general la homofobia gay es la reproducción de prejuicios sexistas con sus correspondientes estereotipos dominantes de “hombre” y de “mujer”, y puede dirigirse hacia uno mismo, como en el caso que expliqué sobre mi propia vida. Una amiga en Mérida me dijo una vez: “¿Cómo haces tú para estar con ese papacito?”. Esto tiene que ver con que en la época que hacíamos ejercicio juntos, mi ex-pareja había tenido más facilidad para sacar músculos, yo en cambio no mostraba tanto progreso y esto también afectaba mi autoestima. En la autoetnografía “Número 3 San Antonio de los Altos, Los Teques y San Bernardino” también se ve este tipo de conflicto debido a mi “baja autoestima”, cuando mi ex-pareja me ofreció sobras de su perrocaliente yo me lo tomé como maltrato psicológico, pensando que él quería que yo engordara mientras él seguía luciendo su cuerpo.

“Celos patológicos”, sí, muy patológicos. Esa era la causa de que yo me quedara en la calle, en un bar, esperando a que mi ex-pareja terminara de beber o dijera “vámonos”, lo cual difícilmente sucedía; los celos, la paranoia de que “algo podía pasar” en mi ausencia, esa terrible inseguridad, eran la causa de que saliera a beber tres días seguidos, cuando a mí solo me gustaba beber un solo día y descansar al día siguiente. La forma coloquial y vulgar con que se llama a esta actitud celosa, persecutoria, la cito aquí

137 López, Fernando J. “Homobia gay”. *El cotidiano*. España, 14 de marzo, 2015.
Disponibile en: <http://www.elcotidiano.es/homofobia-gay/>

disculpándome de antemano, yo mismo la he reconocido en mi vida como estar “cuidando güevo”. La famosa pensadora feminista lituana, Emma Goldman, en su texto *Jealousy: Causes and a Possible Cure* dice que “Los celos no le aportan nada a la persona, nunca la hacen grande o fina. Lo que hacen es cegarla con ira, atormentarla con sospechas y hierirla con envidia” (traducción propia)¹³⁸. Y cuando desmiente la creencia de que los celos son naturales e innatos entre seres humanos, habla de que:

En el pasado, cuando hombres y mujeres se entremezclaban unos con otros sin la intervención de las leyes ni la moral, no podía haber celos, porque su principio se basa en la presunción de que el hombre tiene un monopolio sexual sobre cierta mujer y viceversa. En el momento en que alguien se atreve a transgredir este recinto sagrado, los celos aumentarán. Bajo estas circunstancias es ridículo decir que los celos son perfectamente naturales. De hecho, son el resultado artificial de una causa artificial, más nada.

Desafortunadamente, no sólo los matrimonios conservadores son los que están saturados con esta noción de sexo monopolizado; las llamadas uniones libres también son víctimas. Podría decirse que esta es otra prueba más de que los celos son innatos. Pero debe tenerse en cuenta que el sexo monopolizado ha sido transmitido de generación en generación y se ha plasmado como la base de la pureza de la familia y el hogar. Y justo cuando la iglesia y el estado vieron el sexo monopolizado como la única forma de asegurar los lazos maritales, ambos justificaron los celos como una legítima defensa para la protección del derecho de propiedad.¹³⁹

La “dependencia emocional” estaba arraigada en mí, con sentimientos de que sin mi pareja moriría, que teníamos que envejecer juntos, que nuestra relación debía durar para siempre. A menudo mi expareja me decía que era recomendable que cada quien saliera por separado, pero yo no aceptaba; decía que viviéramos por separado, pero yo no lo permitía y, en definitiva, este cuadro de apego calentaba cada vez más las actitudes hostiles y fomentaba la violencia. En este punto también tengo que observar que he asumido un rol femenino, en términos de “mujer patriarcalizada”, y que esta “dependencia emocional” es en gran medida parte del machismo y el sexismo interiorizados en el prisma género diverso de mi identidad. También me identifico con lo que dice Marcela Lagarde en el mismo texto sobre la “colonización amorosa de las mujeres”:

Para las mujeres, amar es colocar al otro en el lugar de ser lo más importante del mundo, más importante que una misma. Decimos: “Sin ti me muero”, y eso significa que la sustancia de mi

138 Goldman, Emma. *Jealousy: Causes and a Possible Cure*. Emma Goldman Papers, Manuscripts and Archives Division. New York Public Library Astor, Lenox and Tilden Foundation. s/f.

Disponible en: http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/goldman/jealousy.html

139 Íbid.

vida está en ti, no en mí, que mi vitalidad depende de tu existencia, no de la mía, que mis pensamientos están habitados por ti, que mi amor está monopolizado por ti. (p. 31)¹⁴⁰

Y para comprender este rasgo de “dependencia emocional” también ha sido revelador observar en mí lo que Lagarde plantea en su capítulo de “El miedo al abandono”:

¿Qué es más amenazante que decirnos que nos vamos a quedar solas? Si tu vida está centrada en otras personas, si dices “sin ti me muero”, lo que más temes es quedarte sola. Por eso nos amenazan “¡Si se siguen portando mal se van a quedar solas!” (...) Nos amenazan con quedarnos solas, pero la amenaza velada, el miedo a que convoca esta amenaza es realmente el abandono. Ser abandonadas por quienes nos quieren es uno de nuestros más profundos miedos. En la biografía de cada persona ese miedo tiene una historia que la remite al pasado más remoto, a su origen, a aquellos primeros años en los que realmente si era abandonada, podía morir. Para perder el miedo al abandono, lo único que tenemos que hacer es asumir que somos adultas y no bebés de crianza. (p. 39)

Aunque no creo que tuviera una fascinación por la violencia, sí tuve, como dije, una historia en mi infancia de exposición a la violencia, y sobre el “déficit de habilidades sociales”, sí creo haber tenido cierto déficit desde la infancia hasta la adolescencia, habiendo sido un homosexual encubierto hasta los 20 años, lo cual dejó una secuela en mí de timidez, miedo e inseguridad. En resumen, si bien hubo maltrato de parte y parte, y cada quien tuvo su oportunidad de ser víctima, no cabe duda de que yo fui un gran responsable de todo lo malo que sucedió. De lo que hemos observado y analizado en estos “Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización” es innegable que soy uno más de mi familia de clase media, con prejuicios machistas, sexistas y homofóbicos, entre otras cosas. Ellos han sido el espejo en el cual poder mirarme para vivir en carne propia los efectos de la colonización. Dice el conocimiento budista que lo que vemos en el entorno es lo que está en nuestro corazón.

Cuando comencé este estudio salí a revelar los prejuicios en mi familia, y terminé viendo que esas mismas taras estaban en lo profundo de mi propia vida, detrás de mis acciones y en mi vida de pareja. Gracias a esta investigación he tomado conciencia de esta realidad y de nuevo son oportunas las palabras de la obra de Lagarde citada en este capítulo de análisis: “...queremos que cambie todo y ¡que sea mañana!. Pero queremos que cambien los otros sin cambiar nosotras, manteniendo intocada la parte de nuestro corazón donde se aloja el amor.” El amor patriarcal, el amor colonialista. Las observaciones de arriba sobre mí mismo son desde ahora la clave para comenzar un proceso de descolonización,

140 Íbid.

identificando las circunstancias de mi vida en las que vuelva a recrear “el drama del amor patriarcal”, los “prejuicios sexistas” y la “homofobia gay” para “transformar el veneno en remedio”, como se dice en el budismo de Nichiren Daishonin, una práctica religiosa para desarrollar al máximo nuestro potencial como seres humanos, transformando los aspectos negativos de nuestra vida a través de la observación de las causas que hacemos -malas o buenas- y los efectos que éstas generan

Cuando pienso que mi familia nunca aceptó a mi ex-pareja y me pregunto cómo fue posible que en una relación de tantos años no se me aceptara con él, debo pensar que no sólo fue por homofobia; hoy en día, cuando veo que mi familia ha aceptado a mis nuevas parejas, me doy cuenta de que yo mismo era el responsable, en gran medida, de ese rechazo: parte de lo que mi familia no toleraba, aparte de cierto rechazo al origen andino, “periférico”, de mi ex-pareja, era ver lo dañina que era aquella relación.

www.bdigital.ula.ve

Asuntos sobre valores positivos en mi familia

En esta última unidad de análisis haré visibles los valores de solidaridad, aceptación, afecto y aprecio a la diversidad que han estado presentes en distintas experiencias con personas de mi familia y mis relaciones con ellas. También consideraré familia, en este trabajo, a la familia consanguínea de mi expareja, con la cual establecí lazos a lo largo de una relación de nueve años, que pueden catalogarse como de parentesco cultural. A continuación observaré estos rasgos positivos según la distribución geográfica donde residen las personas de mi familia.

En Caracas

En mi familia consanguínea he contado desde siempre con el apoyo y la amistad de mis hermanos (23 y 75 de la genealogía) y mi hermana (la número 20), personas poco visibles en las autoetnografías y anécdotas de este trabajo orientado a observar la homofobia. Mi hermana, luego de la experiencia narrada en la anécdota número “Número 12 Página 59”, donde se puso a llorar, planteando puntos de vista poco positivos al respecto de mi destape, tuvo un rápido proceso de asimilación. Recuerdo que pronto comenzó a invitarme a fiestas de música electrónica a las que ella iba con sus amigos que eran todos mayores que yo; ella creía que saliendo con ella yo podría conocer a alguien y empezar algún tipo de relación gay. Ella vino en agosto de 2016 a Caracas y me ayudó con algunos recursos, importantes para poder culminar el presente trabajo de investigación.

Mi medio hermano del lado materno (el 23 de la genealogía), si bien tuvo una mirada prejuiciada cuando era niño, en su adolescencia tuvo una importante conversación conmigo en la que me dijo que él siempre lo había sabido, y que había fingido ignorancia al respecto de mi sexualidad para no perturbar a su padre (mi padrastro, número 22 de la genealogía); también me dijo que esto había cambiado y ahora rechazaba la postura de su papá, quien cuidaba mucho de que en su infancia él no se viera “contaminado” por mi “influencia homosexual”. Esta conversación tuvo lugar en una llamada telefónica que recibí cuando estaba en USA, realizando estudios de Maestría, en la cual mi hermano estaba sobresaltado y me decía que había tenido que pelearse con sus padres para que le dieran mi número de teléfono. Fue entonces cuando me dijo que él siempre me aceptaría y respetaría sin importar mi sexualidad. Este hermano hoy en día es empresario y hemos mantenido una relación cercana sin

importar pleitos de infancia o diferencias políticas. De hecho, él es uno de los que más me ha apoyado con recursos para poder terminar esta tesis de doctorado. Siempre estaré agradecido con él.

Mi medio hermano por el lado paterno (el número 75 de la genealogía) ha sentido admiración por mí desde niño, expresándome cariño siempre que estuve a su lado. Él no se crió conmigo pero muchas veces durante su infancia los cuidé a él y a su media hermana, hija de su madre y su padrastro. En el desarrollo de su infancia siempre le gustó venir a mi casa a jugar video-juegos conmigo y ver televisión, y en el desarrollo de su adolescencia, en medio de la crisis que tuvo y que fue referida en los “Asuntos sobre prejuicios de clase media”, lo apoyé aportando una mirada etnopsiquiátrica a su caso para que la familia pudiera valorar positivamente aquello que le pasó como una forma de talento o vocación chamánica. Cuando empezó a estudiar en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE), yo vivía en San Bernardino, y podía brindarle hospedaje seguidamente, por lo que hemos convivido y confraternizado sin que mi sexualidad sea nunca una fuente de distancia.

Mi papá, si bien ha sido citado aquí por muchas de sus conductas o actitudes sexistas, homofóbicas o machistas, siempre tuvo la amabilidad y hospitalidad de recibirme en su casa con mi ex-pareja, y luego con compañeros con los que duré un fin de semana o un poco más. Paradójicamente, desde que mi hermana y yo éramos jóvenes él siempre nos invitó a que lleváramos nuestras “citas románticas” a su casa, pues decía que era preferible hacer eso que estar intimando en un carro, en una calle o en un lugar poco adecuado. Así que puedo observar que sus prejuicios operan en un nivel formal del discurso, donde el “deber ser” se encuentra con un *decorum* dictado por la cultura colonialista, pero que, al mismo tiempo, es muy capaz de ofrecer apoyo y ser solidario ante los escenarios de vulnerabilidad que he tenido en el tema de vivienda. Una vez estuve quedándome un mes en su casa con mi ex-pareja, en los días que comenzó nuestra larga relación, aún cuando “ese muchacho” no le gustaba por no ser tan blanco como yo, etc., no hubo problemas ni complicaciones en esos días; y si no hubiera sido un lugar tan lejos de Caracas, quién sabe cuánto tiempo más hubiéramos vivido allí. Por lo del color de la piel más oscuro de mis parejas más recientes (las número 78 y 79 de la genealogía) papá no ha vuelto a expresar este tipo de comentarios. Según llevo mi relación con mi papá, se pueden o no manifestar conflictos y expresiones negativizantes de distinta índole; como hombre bisexual, vemos que manifiesta una masculinidad a veces más negativa y otras veces más positiva. Debo mencionar que

actualmente hemos superado muchos conflictos en nuestra relación y que recientemente me ha apoyado con muchos recursos para la conclusión de esta tesis.

Mi mamá, si bien en los primeros años del destape y antes de tener mi relación larga, siguió las actitudes y acciones homofóbicas y prejuiciadas de mi padrastro, su esposo (22 de la genealogía), según las cuales debía irme de la casa, no podía llevar a mis amigos gay, etc.; si además, rechazó a mi ex-pareja y lo vio de forma negativa siempre, después de terminar con esa pareja, tras un proceso de maduración, respeto y cuidado en el trato hacia ella, iniciada con la enseñanza espiritista y continuada y profundizada con mi práctica budista, he ido consolidando una relación cada vez más solidaria y afectiva con ella. Claramente, se han dado dos procesos: por un lado; el prejuicio homofóbico ha ido cediendo a medida que se han acostumbrado a mí: un chico que a los 20 años (hace 17 años) se destapó; por otro, ya he ido madurando cada vez más y mostrando aspectos más positivos de mi personalidad, si bien pasé por 9 años de una relación que era evidentemente tóxica y destructiva, con mis nuevas parejas y un estilo de vida cada vez más productivo y ecuánime, también ha cambiado la actitud de mi familia hacia mí. Esto ha tenido que ver con el logro progresivo de mi independencia habitacional y económica, algo que se sigue concretando hoy en día. Como vemos la homofobia es un componente aislado dentro de las malas relaciones de familia entre ellos y yo, y en esas malas relaciones siempre hay algo que yo le pongo para que tomen un determinado matiz.

Mi mamá también supo escuchar mis recomendaciones para la entrega de las cenizas de mi abuela, como lo dije en la autoetnografía “Número 10” sobre ese tema; por lo que ha mostrado ser menos prejuiciosa en el tema de las religiones que otras personas de mi familia. Sus hermanos son bien conservadores como hemos visto en lo que está escrito aquí, van a misa de vez en cuando y se consideran católicos; mientras que ella se considera “atea” y al no estar tan colonizada en el tema religioso, está más abierta y también ha incorporado una discreta participación en sesiones y consultas con “brujas”, “espiritistas”, etc.

Mucho de lo mismo va para mi padrastro, quien también se ha considerado principalmente “ateo” y acompañó a mi mamá y a mi hermana para entregar las cenizas de mi abuela en un bote que navegó mar adentro. Él era fuertemente homofóbico en un principio, quizá el más homofóbico de toda mi familia directa –que no incluye a mis tíos– pero con el tiempo ha aceptado quién soy y cómo soy. De

hecho había un viaje pautado en mayo para Margarita en el cual nos alojaríamos yo y mi segunda ex-pareja (la número 78 de la genealogía), para lo cuál mi padrastro había dado permiso. Esto me pareció insólito, aunque terminé esta relación antes de que ocurriera dicho viaje. Tanto él como mi mamá han brindado apoyo financiero para la conclusión de este trabajo. Ciertamente el mismo proceso que describí con mi mamá ocurrió con él: tiempo para acostumbrarse y reeducarse con mi actitud cada vez más positiva; respeto a mi decisión por terminar una relación en la que yo agredía y me agredían, etc. Es cierto en que mi relación con mi segunda ex-pareja también hubo momentos de violencia, pero ellos no se enteraron ya que yo tuve la madurez de terminar esa relación a tiempo, conservando buenas relaciones con esa ex-pareja.

Richard Parker, en su artículo “Cambio de sexualidades: masculinidad y homosexualidad masculinidad en Brasil” (2002)¹⁴¹, refleja, a una escala macro en la sociedad de ese país latinoamericano, algo similar a lo que ha sucedido con mi familia en el terreno del cambio y la reeducación por las vías de: 1) el destape; 2) mostrar una actitud cada vez más positiva y asertiva para la negociación de la merecida igualdad, haciendo a un lado el resentimiento y abriendo el corazón al diálogo; 3) transcurre el necesario tiempo de irse acostumbrando, descolonizando y reorganizando las relaciones:

www.bdigital.ula.ve

De hecho, durante la década de los noventa, el mundo gay dirigido hacia el proyecto basado en el trabajo comunitario proporcionó también otra opción con un perfil y una dinámica más bien diferente, así como con una visibilidad social y legitimidad a la que pocos de los individuos empleados en la vida nocturna del sector comercial podían ni siquiera aspirar en la sociedad brasileña. Si para principios de los años noventa, la corriente principal de los medios masivos de comunicación de Brasil parecía haber descubierto la homosexualidad y las subculturas homoeróticas, mientras los *gogo boys* o las *drag-queens* se convertían en un producto de consumo para el circuito de los *talk shows* o para las páginas de los principales periódicos y revistas, con el advenimiento del SIDA y la respuesta a la epidemia por parte de los grupos gays y de las organizaciones de servicio para el SIDA, comenzó a surgir una nueva especie de figura pública cuando los “expertos en SIDA” empezaron a aparecer junto a las especies exóticas tomadas de la vida nocturna del mundo gay para ocupar espacios importantes en los medios de comunicación, en las comisiones gubernamentales para la prevención de esta enfermedad e incluso en cargos oficiales de diferentes tipos (...)

Resulta difícil dar el énfasis suficiente a la importancia de este proceso, que marcó un cambio fundamental desde lo que podría describirse como una manera de exhibición de lo exótico (que de por sí puede ser importante, pero que, sin embargo, recubría a la homosexualidad no sólo con el aura de la diferencia, sino también con un sentido prácticamente implícito de destacar el estigma subyacente) hasta lo que cada día más está adquiriendo la forma de un rol social legítimo, que se define en términos de una experiencia y conocimientos que infunden respeto y

141 Parker, Richard. “Cambio de sexualidades: masculinidad y homosexualidad masculina en Brasil. *Alteridades*, Vol. 12, Núm. 23. Enero-junio, 2002. (pp. 49 - 62)

que son a la vez valorados por su contribución más amplia al bienestar de la sociedad brasileña.
(p. 57)

Cuando regresé a Caracas y comencé las autoetnografías, empecé a frecuentar a mis padres, dialogando más con ellos. Estuve empleado también en tres editoriales del Estado y pude incluir a mis padres en mi seguro médico, o sea que aportaba una imagen diferente a medida que cambiaba poco a poco algunos aspectos de mi personalidad. Esto me lleva a revisar aquí la autoetnografía “Número 4 El último cumple de mi ex con él y los 91 años de mi abuela”, en la cual se muestra cómo hubo un proceso de madurez y cambio positivo, desde mis actitudes asemejadas al “perfil del agresor” hacia una forma de actuar más libre, generosa, respetuosa y que buscaba el mantenimiento de buenas relaciones con mi ex-pareja con quien tuve la relación más larga (el núm 28). Allí relato cómo lo invité a mi casa en su cumpleaños para comer sopa y tomar ron con su nuevo novio, el mismo que había sido amante antes de que termináramos formalmente la relación. Esa noche la pasamos bien y me sentí feliz de hacer lo correcto. De hecho aunque fui muy celoso en la relación completa, cuando apareció este amante ya algo había cambiado en mí: tenía tiempo haciendo esta tesis y revisándome, practicando también el espiritismo que me obligaba a ver las cosas más allá de mí y superar el ego y había comenzado a escuchar algunos conocimientos sobre budismo. Hoy en día ese amante y luego novio de mi ex-pareja, es buen amigo mío, él vive en Caracas y nos vemos a veces para conversar.

Luego de la muerte de mi abuela en 2015, hubo un almuerzo en casa de mi tío materno (número 9 de la genealogía) y el trato que me dio ese día en su casa fue excepcional. Había paella, y sabiendo que yo soy alérgico me hicieron un *pasticcio* y un *carpaccio* de lomito, sólo para mí, que todos los demás comensales querían probar. Además de esto, se habló sobre mis estudios doctorales, dijeron que quizá podía ayudar a mi prima (número 36), quien no se ha graduado, con conocimientos metodológicos para completar su tesis. En general sentí que se me valoró de forma positiva. No sé si esto se debió a algún sentimiento de culpa por las afrentas del pasado reciente; no sé si influyó el conocimiento de mis tíos sobre mi nuevo negocio de astrología celta que ha empezado a vender algunos servicios por fuera del país, pero sea como sea, me he enfocado en la parte positiva de todo esto, de cara al diálogo y la mejoría de las situaciones en general.

Dentro de los conflictos tipificados sobre mi estadía en casa de mi abuela, mi tío materno de mayor edad (el número 8) siempre se ha esforzado en mantener una actitud respetuosa y un diálogo personal

conmigo, y fue quien me informó sobre algunos datos de los papás de mi abuela materna y mi abuelo materno. Nunca ha mostrado una actitud arrogante conmigo ni ha exhibido, de forma directa, ningún tipo de prejuicio de homofobia, aún cuando sus hermanos sí lo hacían. Una prima de mi mamá que siempre visitaba a mi abuela, y que era quien más le hacía compañía cuando iba, también me trató siempre de forma seria y cariñosa, sin ver con malos ojos el que yo viviera con mi abuela, aún cuando ni sabía que yo allí pagaba el condominio, contribuía con la comida, etc. Para ella lo importante era que yo estaba acompañando a mi abuela. También está una hermana de mi padrastro, fuera de la genealogía, que siempre ha sido una buena tía/amiga y se ha esforzado por mantenerse en contacto y hacerme sentir que es familia, lo cual ha hecho con otras personas aún cuando ha existido la división por una u otra causa.

Sobre la recepción de mi novela breve *Visita guiada* (2007), como mirada crítica a las experiencias de homofobia y rechazo que experimenté en mi infancia y adolescencia, están la “Carta a mi padre sobre la novela *Visita guiada* con copia a mi padrastro” y “Carta de respuesta de mi padrastro”. Allí quedan evidencias, en la primera carta, de un gradual proceso de aceptación por parte de mi papá. Él ha mostrado una naturaleza más dualista durante mi proceso de desarrollo como adulto, con una aceptación positiva desde el principio de mi salida del closet en la práctica, pero un severo rechazo a esta novela en el momento de su publicación, ya que, como se explica en la primera carta, él ha insistido en verse identificado en la figura del padre de esa narración. Si bien es cierto que el libro incluye muchas anécdotas reales (analizadas en esta tesis), y que no todas fueron vividas con mi papá biológico (por cierto), esta novela, en tanto obra literaria y vista como un todo es también un trabajo de ficción, y como dice mi padrastro, en su carta de respuesta, responde sólo a leyes ficcionales. En ese libro los personajes no tienen nombres, ni tampoco se aprecian en el trabajo de identificación al que fueron sometidas aquí las narraciones que sí provenían de la memoria real, y sin los nombres no puede asumirse esa publicación como un ataque personal, que es como mi papá lo tomó. A esto me refiero con lo de su naturaleza dual: por su apertura para tratar con mis parejas, darme hospedaje y apoyarme desde el principio sin importarle mucho mi destape, y su simultáneo rechazo a *Visita guiada* (2007). Yo creo que tiene que ver con una gran preocupación con su imagen pública de artista plástico destacado, con su identidad no abiertamente bisexual que él siente que se devela en la figura de padre del libro que insiste en decir que es él mismo. Creo que también ha temido ser señalado con este libro de homofóbico, machista, racista, etc. Sin embargo, poco a poco ha aceptado mi novela como parte de

mi “talento literario”, mi “cultura” y, como dice él, que yo he “estructurado un discurso y un conocimiento especializado para sustentar que soy una persona ‘normal’ y que mi ‘condición’ es normal”.

La segunda carta demuestra una mirada muy positiva por parte de mi padrastro, lo cual denota también un gran cambio en su manera de ver mi destape, e incluso mis reclamos, desde el momento en que comenzó el proceso de desarrollo de mi identidad sexodiversa, durante la cual él era fuertemente homofóbico, creando división familiar, entre otras cosas. En el presente hasta ha llegado a tener una valoración positiva de ese libro y la paulatina aceptación de mis parejas y de esta tesis que ha leído con todo gusto (en sus fases de desarrollo). Pero ahora enfoquemos la mirada sobre la familia que tengo fuera de Caracas.

Estados Trujillo y Portuguesa

En Acarigua, edo. Portuguesa, según lo narrado en la autoetnografía “Número 1 Viajes de visita a mi familia en el estado Portuguesa con mi ex-pareja”, se ve que mis primos paternos (56 y 57 en la genealogía) hijos de mi tío paterno difunto (número 18), son bastante amables y familiares conmigo, sin mostrar un ápice de diferencia con respecto a nuestro trato de la infancia, lleno de empatía. De esos primos, uno es autista y uno tiene una hija, ambos demuestran un modelo de masculinidad positiva, libre de homofobia, cariñosos con la familia, entre otras cosas. La madre de esos primos (mi tía número 51 de la genealogía) me dijo que ella siempre pensaba en mí y me quería mucho, que ella tenía muchos amigos gay y que nunca pensara que ella veía algo malo en mí. A parte de mencionar, en la autoetnografía arriba nombrada, que esa tía fue a conocer a la familia de mi ex-pareja para tomarse un café con ellos, muchos de ellos, los miembros de la familia de mi ex, estaban en esa casa debido al viaje grupal que se realizaba para un evento familiar, así que ese encuentro fue muy positivo y permitió que me sintiera legitimado y aceptado con mi pareja por miembros de ambas familias.

Mis tías paternas del segundo matrimonio de mi abuelo paterno (las número 48 y 50 de la genealogía) también me mostraron un trato y un cariño exactamente igual al de la infancia según se muestra en esa autoetnografía, estando incluso con mi ex-pareja hospedado allí con ellas, y a pesar de que hubo un

percance de pelea con borrachera y ruidos en una de las noches, este trato igualitario no cambió para nada y fue algo muy positivo para mí en un nivel emocional y sentimental.

El episodio, dentro de la misma autoetnografía realizada en Acarigua, donde mi abuela paterna, en medio de una fiesta, me presentó con el estilista que trabajaba con mi tía paterna (número 12 en la genealogía), diciéndole “Aquí está Juan, mi muñeco...” y diciéndole a él: “Juan, éste es mi otro muñeco”, y haciendo esto delante de la esposa y la hija pequeña del estilista quien, además, llevaba ropajes excéntricos como de “llanero-gay” (cejas sacadas, barba muy arreglada, etc.), me indica que hay una gran aceptación de la socialización entre hombres con cierta intencionalidad o complicidad que, si bien queda dentro del plano del encubrimiento (semi-encubrimiento, pues yo no estoy en el closet y la gente lo sabe, y así y todo mi abuela nos presentaba delante de su esposa), es mucho más abierta que la de los personajes “de closet” a quienes estoy acostumbrado a ver en Caracas, dentro de mi círculo social. A los “enclosetados” de la capital, los he visto tomar todo tipo de precauciones y jamás serían presentados con otros “encubiertos” por su abuela; mi propio padre, creo que lo he dicho en alguna parte, decía que su mamá “no tenía ni idea sobre nada de su bisexualidad”, y que de saberlo “¡se moriría!”. Ese día constaté que ella sabía, y mucho, sobre cómo funcionan las cosas en Acarigua en materia del continuo “homosocial” que planteaba en mi contexto metodológico con Eva Kososfky.

La familia de mi ex-pareja, en todo el registro completo de la “Segunda parte”, brilla por su actitud receptiva, cariñosa, por la valoración positiva que tenían de mí –aún con el hecho de que sabían que había violencia en la relación– por incluirme como una persona más de la familia, acostumbrados a tenerme todos los diciembres como un invitado regular, en todas las comidas y en todas las celebraciones. Esto incluía los viajes a otras partes del país como Acarigua, Maracaibo, Mérida, Valencia y Barquisimeto, los cuales se realizaban en varios carros, contando con pocas casas para el hospedaje de todo el grupo y en los que se dormía en varias colchonetas en las salas y cuartos de los lugares y se compartía todo. En todas estas situaciones no se tuvo conmigo casi ningún asomo de timidez o diferencia, simplemente yo era “uno más”; tampoco se daba importancia a que fuéramos una pareja gay. Aunque como se narra en la autoetnografía “Número 3 Entre 2004 y 2013” de “Momentos Navideños”, hubo una resistencia y cierto prejuicio en la primera navidad que fui a Boconó para pasarlo con la familia de mi ex-pareja, luego de eso nunca más volvieron a vernos como una pareja gay. Sólo un tío abuelo de mi ex-pareja era un poco receloso con nuestra situación, pero también con el

tiempo, compartiendo y bebiendo alcohol con la familia, a través de los años, ese tío llegó a ver cómo yo bebía *miche* (licor) y escupía chimó, y llegó a congraciarse conmigo a través de mi admirable “aguante”. Y si algún compadre del papá de mi ex llegó a vernos con malos ojos, eso era algo que no afectaba en medio de un panorama general de aceptación.

Según lo expuesto a lo largo de esta tesis sobre “masculinidades, sexualidad y homofobia” puedo observar que las circunstancias fueron más rudas para mí en Caracas que en las regiones andina y llanera donde tuve vida y experiencias con mi ex-pareja. Una buena cuestión, de la que podrían desprenderse futuros estudios, es que si bien tanto mi familia de Caracas como la de Acarigua, e incluso la familia de mi ex-pareja (núm 28) pertenecen a la clase media, con los rasgos criollos que he mencionado antes; la gente en Caracas, por lo general, pareciera estar más apegada a un modelo de pensamiento colonialista, en donde la identidad de clase media se define más en términos de aspiración al ascenso como clase social (la clase alta), la importación de cultura extranjera (en el caso de mis padres con la importación de tendencias artísticas y literarias europeas (en mi caso propio con la construcción de un lenguaje académico en antropología), cierto desdén o distancia con lo autóctono de la mano con una serie de posturas clasistas, racistas, sexistas, machistas, edaístas, homofóbicas, xenofóbicas, de rechazo a otras religiones, etc. No digo que estos prejuicios no existan, no estén bien extendidos en el resto de la población criolla del país, en Acarigua y Boconó esas familias, después de todo, son de clase media también; pero, ciertamente, la receptividad y valoración positiva que sentí en esos contextos fue mucho mayor que en Caracas. Mi suposición sigue la línea de que, fuera de Caracas, la gente no sólo está quizá un poco menos colonizada (y menos prejuiciada) sino que está más cerca del campesinado y, por ende, de nuestro pasado ancestral amerindio. Digo esto basándome en el libro *La cultura campesina campesina en los Andes venezolanos*, citado en el contexto metodológico, de Jacqueline Clarac de Briceño, en cuya “Presentación a la segunda edición” digo:

En *La cultura campesina en los Andes venezolanos* (...) Clarac explica que para la academia convencional, en la bibliografía de las ciencias humanas por ella consultada, la categoría de clase campesina no coincide con el campesinado de nuestros Andes; revelando que la vieja definición que los describe como personas de baja clase social dedicadas a la agricultura es inadecuada para hombres y mujeres venezolanos que preservan, aún en el presente, gran parte de las costumbres (parentesco, estructura económica y de producción, mitología, medicina tradicional, etc.) de los antiguos pobladores de los Andes. De esta manera actualiza la noción de clase campesina, ampliando su significado y vinculándolo a los grupos étnicos originarios de la región andina, con lo que construye también una mejor categoría para el abordaje de las poblaciones rurales en el resto de Venezuela, comprendiendo que estas personas tienen una

fuerte conexión con nuestra ancestralidad, a pesar de los paulatinos procesos de criollización dados en el devenir histórico, desde la Colonia hasta nuestros días.

En el caso de los Andes venezolanos, donde se perdieron las diferentes lenguas originarias, la aproximación a la cultura antigua local sería imposible sin el estudio de los campesinos y campesinas. Por fortuna, Jacqueline Clarac inició un estudio antropológico sistemático de la cordillera desde antes de la década de los setenta, momento para el cual las comunidades rurales andinas habían sido poco afectadas por la creciente urbanización y la consecuente imposición del modelo económico capitalista y rentista. (pp. 7 - 8)¹⁴²

Además, el escenario de la ancestralidad andina es un panorama de diversidad cultural y lingüística; Lino Meses y Gladys Gordones, en su arqueo de fuentes con los diferentes autores que han hablado sobre el estado de la cuestión de este tema, describen: “tres grandes grupos lingüísticos” (p. 76)¹⁴³ en su libro *Arqueología de la cordillera andina de Mérida* (2005). Sobre la diversidad cultural de la región andina, en el contexto aymara, la antropóloga y feminista boliviana Silvia Rivera Quisicanqui, en su artículo “Diferencia, complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina” (1992)¹⁴⁴ explica:

En tiempos prehispánicos y en la temprana colonia, el panorama social y cultural de los Andes mostraba un abigarrado mosaico de diversas etnias, lenguas y unidades de pertenencia. En ese panorama, como lo ha mostrado Thérèse Bouysse, el aymara figuraba, junto con el pukina, sólo como *lingua franca* de una multiplicidad de *ayllus*, *markas* y federaciones étnicas que se extendían a lo largo de un eje acuático a través de los lagos Titikaka y Poopó... (pp. 109 - 10)

En este orden de ideas Clarac en el mismo libro citado considera “poder afirmar que todas esas 'tribus' pertenecían a una misma cultura, que se extendería además por toda la cordillera andina, desde Venezuela y Colombia hasta Perú y Ecuador, con variaciones locales tanto lingüísticas como culturales.”(p. 77)¹⁴⁵ y además dice allí que hasta hace poco el campesinado conservó un fuerte elemento indígena o que:

Los indígenas merideños conservaron hasta muy tarde sus costumbres y lengua, si creemos a Tulio Febres Cordero quien escribe:

142 Pizzani O., Juan A. “Presentación a la segunda edición”. Jacqueline Clarac de Briceño. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas, Venezuela, 2014.

143 Gordones, Gladys; Meneses, Lino. *Arqueología de la cordillera andina de Mérida*. Ediciones Dábanatà, Mérida, Venezuela, 2005.

144 Rivera Cusicanqui, Silvia. “Diferencia, complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina”. *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*. CIPAF, Red Entre Mujeres. Santo Domingo, 1992. (pp. 107 - 137)

145 Clarac de Briceño, Jacqueline. *La Cultura Campesina en los Andes venezolanos*. Juan Pizzani, ed. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas, Venezuela, 2014.

... lentamente fueron desapareciendo las costumbres indígenas en el curso del siglo XIX. Todavía para 1811, en la fiesta trascendental de la jura de la Independencia y bendición de las primeras banderas de la Patria, según tradición publicada por don José I. Lares, las tribus de indios de casi toda la provincia de Mérida estaban allí también, vestidas a su usanza y tocando sus tambores y chirimías; y nosotros conservamos entre los recuerdos de la infancia el haber visto una banda de música puramente indígena, y precedente de Lagunillas, tocando en la plaza pública de Mérida y en unas fiestas por los años de 1872 a 1873, lo que no ha vuelto a verse ni será fácil que se repita.

Así mismo, he encontrado hoy todavía entre los campesinos el recuerdo, más o menos fresco según la comunidad, de aquellos antepasados: algunos, en efecto, como en La Pedregosa, declararan haber recibido ese tipo de información de sus padres o abuelos. Pero no asocian claramente o no quieren asociar a aquellos “indios” con sus propios antepasados. Dicen que mientras que murieron todavía “hablaban indio” y que las casas de ellos son todavía “las casas de los indios”, dato que fue confirmado, con respecto a Pueblo Viejo, por los habitantes de El Molino, otra comunidad de Lagunillas. (pp. 80 - 1)¹⁴⁶

Con este fuerte elemento indígena en nuestro campesinado, vinculado a una diversidad cultural y lingüística, donde muchas de las personas hablaban varias lenguas además de una *lingua franca*; pensando además, en los textos abordados en esta tesis sobre la diversidad sexual de los antiguos pobladores de América –sé que estaría saltando de una región y de un tiempo a otro, a golpe de guitarra, pero creo que no es imposible en un estudio de nuestra clase media criolla, que no uno de arqueología o uno con un pueblo indígena específico– no es raro observar que, fuera de la ciudad capital, en Boconó, en Acarigua, o en las regiones menos hegemónicas del país, la población presente cierto menor grado de apego al colonialismo cultural y una mayor relajación ante una pareja sexodiversa de dos hombres. Acarigua, ubicada en el estado llanero de Portuguesa, fue también escenario de una diversidad de grupos indígenas, como dice Annel Mejías, citando a José Oliver, entre otros, en su artículo “Etnohistoria de los grupos indígenas antes del contacto europeo en Barinas y sus posibles rutas de movilidad” (2013)¹⁴⁷:

Oliver plantea también un modelo de expansión de los arakawos a través de una ruta alternativa, ya que la presencia en yacimientos arqueológicos de la subtradición cerámica Dabajuroide, en la depresión del Táchira (Capacho), puede sugerir que el ancestral grupo habría salido de El Meta, en Apure, subió hacia los Llanos altos y giró al noreste, siguiendo el piedemonte hasta que llegaron hasta la cuenca del Portuguesa-Cojedes, y bajó al Táchira por el piedemonte barinés. (pp. 104 - 05)

146 Íbid.

147 Mejías Guiza, Annel del Mar. “Etnohistoria de los grupos indígenas antes del contacto europeo en Barinas y sus posibles rutas de movilidad”. *Boletín Antropológico*, Año 31, Núm. 86. Julio-diciembre, 2013. (pp. 96 – 125) Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/37955/1/articulo2.pdf>

Estaremos de acuerdo en que estas rutas migratorias indígenas que incluyen al estado Portuguesa, son ubicadas en un momento anterior al contacto, pero también revelan la diversidad cultural ancestral de este territorio, algo que debe permanecer en el “segmento étnico”, término de Jacqueline Clarac de Briceño, tal como aparece en su libro *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (1992), de la población llanera actual. Según estas lecturas sobre nuestra ancestralidad, y con el innegable componente indígena, africano y europeo de las clases medias criollas de Venezuela, de cara a mi experiencia con una pareja homosexual en distintas regiones de Venezuela, podría decir, sin ánimos de generalizar y basado en mi experiencia autoetnográfica e intimista, que: a mayor grado de apego a la cultura colonialista, mayores prejuicios se ven, se sienten y se sufren; y que este grado de apego a la cultura colonialista parece variar según las regiones del país y ser más fuerte en Caracas. Esto contradice lo comúnmente establecido de que en la capital, más cosmopolita, más globalizada, etc. hay una mayor aceptación de la diversidad sexual que en las regiones del “interior del país”; ya que, en mi experiencia, he presenciado una dinámica más colonialista/conservadora en Caracas y una mayor relajación y apertura a la diversidad en las regiones vinculadas al mundo rural que, desde mi mirada, se debería a la permanencia de una familiaridad hacia la diversidad cultural proveniente del mundo de los ancestros. De la misma forma podría decirse que las profesiones humanistas y las artes (viendo el caso de mi familia directa en Caracas cuyos miembros las ejercen, y comparándola con las personas de las familias de Portuguesa y Trujillo, quienes no ejercen profesiones relacionadas al mundo intelectual ni de las artes) no necesariamente fomentan un pensamiento progresista, inclusivo y libre de prejuicios, como tiende a creerse; ya que los familiares de Trujillo, en su mayoría, eran educadores de escuela primaria y secundaria, y en Acarigua había personas ocupadas en distintas profesiones no artísticas y/o intelectuales. Podemos pensar aquí que, aparte de las características culturales de cada región, más colonialista en la capital y más diversa en el “interior” del país, los oficios artísticos e intelectuales dentro de la tradición occidental, europea y norteamericana, podrían estar más alineados con la cultura colonialista patriarcal.

Conclusiones

Comenzaré estas conclusiones observando lo que considero, en lo personal, un satisfactorio cumplimiento del “Objetivo general”: visibilizar y reflexionar sobre una situación de discriminación y exclusión, desde una condición subalterna impuesta por la cultura y la sociedad aquí abordadas, que pasó con este trabajo de ser poco visible e ignorada o asumida, a ser expuesta en detalle con el método autoetnográfico y los recursos literarios de los cuales me he valido en este estudio de antropología.

También siento que he logrado ofrecer aquí, según lo prometido en mi “Objetivo específico I” argumentos y conocimientos sobre los prejuicios morales de una familia de clase media caraqueña, con una mirada a sus antecedes históricos, culturales y sociales, lo suficientemente profunda y fundamentada como para que sirva a las personas más interesadas –quizá quienes hayan vivido circunstancias de exclusión parecidas a las mías, o tal vez a sus familiares y amigos, o incluso a personas que sólo quieran saber más sobre esta temática como docentes, profesionales de la salud, etc.– como referencia para explicarse a sí mismos, y a los demás, en medio de situaciones de opresión y desigualdad que parecen ser “normales”, “predestinadas”, “incuestionadas”, “naturales”, etc.

Y en lo concerniente al “Objetivo específico II”, sí pienso que he contribuido a sentar un precedente de autoetnografía en la antropología venezolana que podrá servir como referente para el conocimiento de realidades complejas vividas día a día, desde el anonimato de la aparente homogeneidad urbana, criolla, moderna, etc., y el auto-conocimiento de quienes protagonizan estas realidades. Considero que, a partir de este trabajo, podría establecerse un buen grado de generalización de las circunstancias culturales, las nociones y el tipo de experiencias retratadas y analizadas en él, dentro del contexto de la clase media caraqueña; ya que, en mi experiencia, lo que he planteado aquí no es nada “fuera de lo normal”, ni algo excepcional según lo que yo mismo he visto a través de mis años como caraqueño sexodiverso. El tiempo dirá, con la incursión de nuevos investigadores e investigadoras que aborden la temática de los prejuicios sociales como la homo-lesbo-bi-trasfobia, en qué medida existiría dicha generalización de este tipo de situaciones de exclusión y discriminación por identidad sexual y de género.

Con respecto a la “Primera parte” creo que me queda a mí y a quienes puedan leerla, un abigarrado aqueo de fuentes y temas sobre la teoría del género y las sexualidades, que articulados con métodos ricamente expresivos como la literatura, al servicio de la observación de quienes escriben, prestarían un necesario alivio o, más allá de esto, los recursos epistémicos para poner a funcionar agendas descolonizadoras y despatriarcalizadoras (por ejemplo otras investigaciones) que ayuden a liberar el pensamiento de las dicotomías reduccionistas como lo “permitido y lo prohibido”, “lo bueno y lo malo”, “el hombre y la mujer”, “el heterosexual y el homosexual”, “la izquierda y la derecha” etc., para comenzar a mirarnos y a mirar a todas las personas como seres hipercomplejos con un infinito potencial para educarse más, para mejorar sus condiciones de vida, y aprender a respetar a todos y a todas, sin ninguna distinción. También quise abundar aquí en referencias para evitar la crítica que típicamente se hace desde la antropología al método autoetnográfico de que no consulta suficiente material bibliográfico, de que no hace suficiente análisis y de que lo que se escribe sólo le sirve a quien escribe.

Confieso que escribir la “Segunda parte” ha sido una gran terapia y un gran desahogo para mí, siento que muchas de las situaciones que parecieron “pasarme por encima como un carro” quedaron aquí aplanadas, aplacadas, con la suficiente oportunidad de reposarse y hacerse útiles; que he podido reconciliarme con ellas. Como se ve, en la etapa de culminación de este trabajo he comenzado a cambiar mi tipo de relaciones con muchas personas de mi familia. Pero debo decir también que escribir esta “Segunda parte” ha sido un reto a la memoria, un reto de valoración, de honestidad y de exhibirme a mí mismo, y permitirme el atrevimiento de exhibir a las personas de mi familia en algunos de sus momentos más difíciles, de los cuales yo formé parte, con un innegable grado de responsabilidad. Leyendo segmentos de esta “Segunda parte” a mi tutora, en voz alta, mientras se daban los últimos toques a este trabajo, me sorprendí a mí mismo conteniendo el llanto con profundas bocanadas de aire, ante instantes fugaces en que la memoria traía de vuelta momentos de ansiedad, miedo y agobio. De allí que en la “Tercera parte”, hurgando en las profundidades de la abyección, de la arbitrariedad, del ego que niega al otro, que se siente superior al otro, que considera al otro y a la otra como “poco valiosos(as)”, “poco aptos(as)”, “enfermos(as)”, “perversos(as)”, “salvajes”, “ignorantes”, etc., he terminado encontrándome a mí mismo como una persona también llena de vicios y prejuicios, llena de odio y frustración.

Entre estos análisis de la “Tercera parte” encontré una serie de aspectos que profundizaron mucho el conocimiento sobre mí mismo en un proceso de “reflexividad”, típico de las autoetnografías, y que consiste en estar afuera de la situación para verla, aprehenderla y analizarla, pero a la vez estar adentro como sujeto y como actor para el autoanálisis, con un grado suficiente de valentía y autocrítica, señalando la perspectiva propia, los juicios de valor y la mirada subjetiva que se tiene del mundo que se estudia para aportar una mayor profundidad y hermenéutica. De este proceso reflexivo he podido concluir algunas apreciaciones: como caraqueños no somos tan avanzados como creemos, tenemos mucho que aprender de la gente por demás compleja de otros estados del país; nuestros oficios como antropólogos(as), como artistas, como escritores(as), como médicos(as) y “baluartes de la sociedad” no necesariamente informan sobre nuestra calidad como seres humanos, la cual hay que cultivar desde el respeto y la aceptación hacia los demás en las condiciones que se nos presenten. Caracas, como capital de Venezuela, tiende a ser vista como más “cosmopolita” que otros estados, lo cual nos lleva a pensar en una sociedad “de mente más abierta”, más “progresista”; pero cuando quedan expuestos los antecedentes históricos de prejuicios como la homofobia y vemos que éstos hacen parte de un modelo de pensamiento colonialista y patriarcal –al cual está mucho más apegada nuestra capital– vemos que Caracas tiene mucho más de “conservadora” que de “cosmopolita” y “progresista”; mientras que en otros estados del país, en Los Andes y en Los Llanos según aparecen en este estudio, la supuesta distancia con la cultura global, que suele llevar a pensar en un marcado machismo o “pensamiento retrógrada”, más bien se traduce, según lo recogido en mi experiencia, en una mayor aceptación y aprecio a la diversidad vinculada a un pasado ancestral ricamente diverso en lo cultural, en lo lingüístico, etc.

Ultimamente, debe decirse que la homofobia no es algo que se presente en nuestra sociedad caraqueña de forma gratuita ni fortuita, sus raíces socio-culturales son profundas y de muy larga data, y nos llevan fuera del continente americano como parte de un complejo pensamiento colonialista y patriarcal occidental. Este proyecto de perseguir las raíces históricas de la homofobia me ha hecho dar un recorrido por formas de exclusión más abarcativas como el sexismo androcéntrico, el machismo, el pensamiento colonialista patriarcal y otros complejos culturales básicos sin los cuales la homofobia no sería posible pero que, paradójicamente, dependen de la homofobia para su subsistencia en tanto sistemas de opresión que buscan, a toda costa, evitar que las personas oprimidas se organicen y se

defiendan, lo cual se logra por medio de la vergüenza y el tabú consensuado e interiorizado desde las primeras etapas de la vida.

También hemos visto que la homofobia enferma, en especial cuando se trata de casos de auto-homofobia u “homofobia interiorizada”, generando respuestas violentas en quienes la sufren, creando cuadros de baja autoestima y ansiedad; se ha señalado también que, aparentemente, ésta es potencial causa de trastornos mentales que requieren tratamiento. Pero si bien la homofobia es un mal de origen cultural, por los mismos medios de la cultura y la educación, divulgando y visibilizando contenidos pertinentes y relevantes para la descolonización sobre este tipo de asuntos considerados tabú, tenemos los remedios para empezar a revertir y desaprender aquello que nos aqueja: somos personas que podemos cambiar nuestras realidades para mejor y, como hombres, tenemos el derecho de vivir una amplia gama de masculinidades según lo que mejor nos convenga a nosotros y a los demás, preferiblemente evitando esa forma depredadora de “masculinidad hegemónica” que se impone como “única opción”, “dictamen divino”, “de acuerdo con la naturaleza”, “acorde con la biología”, etc.

En mi búsqueda espiritual que fue referida aquí, fuera de la “Segunda Parte”, y con las últimas investigaciones de este trabajo en los “Asuntos en una mirada autocrítica para mi descolonización”, he comprobado con mi vida que “lo que está afuera está adentro”, y que es nuestra completa responsabilidad transformar las condiciones de nuestra existencia para lograr la plenitud, basada en un estado de felicidad que no dependa de nada ni de nadie, que no se quebrante ante las circunstancias favorables o desfavorables que puedan presentarse. De hecho, el concepto budista de felicidad es que podremos superar cualquier tipo de dificultad de la mejor forma, sin irrespeto y sin negar la dignidad de la vida de nadie. En el artículo “Sex, Sexuality and Gender” de Win Hunter y John Delnevo, publicado en la revista oficial del budismo de la SGI de Inglaterra, *UK Express*, Núm. 296 (en febrero de 1996), dice claramente que:

El budismo es claramente no-juzgador. Al movimiento por el *kosen-rufu* [paz mundial] se pueden sumar socialistas y conservadores; carnívoros y vegetarianos; heterosexuales y homosexuales; hombres, mujeres y transexuales. Nos basamos en el respeto a la Budeidad [estado de iluminación] inherente del otro, sin fijarnos en opiniones previas que nos lleven a prejuizar. Lo único que importa realmente es el respeto por la Ley Mística [ley de causa y efecto] y el respeto por la propia Budeidad. Si uno daña al otro, está faltando el respeto a su propia Budeidad, además de a la del otro. Si uno se daña a sí mismo, también falta el respeto al otro, porque aquél necesita de mí completamente y tal como soy, para que pueda cumplir con mi función única en el universo, y que el otro necesita de mí.

En mi caso, con este proceso en el cual me he conocido a mí mismo más a profundidad, he podido trazar un valioso punto de partida para mi progresiva descolonización que me permita negociarme cada vez menos dentro de los términos del “excluido”, “discriminado”, “subalterno”, ya que en gran medida esto depende de la toma de conciencia de las circunstancias traumáticas o negativas, para poder emprender un proceso de reconocimiento profundo de los factores que están en juego, y comenzar a transformarlos en fuente de sabiduría y plenitud. Es necesario reconocer que como sexodiverso, viviendo en un contexto cultural donde se prejuicia este tipo de identidad, llegué a hacer uso de mi condición de exluído para establecerme en una “incómoda zona de confort”, culpando casi siempre a los demás de mis propias incompetencias y carencias, negándome la oportunidad de asumir la responsabilidad de mi vida y trascender el juego de los “opresores y oprimidos” para establecer una condición de vida más elevada que sirviera como ejemplo de una identidad sexodiversa positiva para la sociedad. Este enfoque que ahora hago de mí mismo lo he logrado gracias a este trabajo de investigación que ha resultado indudablemente terapéutico, pero también ha sido fuertemente influenciado por mi práctica budista que me hace responsable de cambiarme a mí mismo, mis relaciones sociales, mis ideas y percepciones, etc., poniendo mi vida como ejemplo de que un cambio positivo sí es posible, abriendo el corazón a un diálogo cada vez más franco, que me permita transmitir conocimientos –en este caso descolonizadores, despatriarcalizadores– de respeto a la diversidad para que toda la gente asuma como propia esa diversidad.

(107.879 palabras = 434 cuartillas de 250 palabras cada una)

www.bdigital.ula.ve

Bibliografía

- Acevedo, Doris; Biaggii, Yajaira; Borges, Glanés. “Violencia de género en el trabajo: acoso sexual y hostigamiento laboral”. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, Vol. 14, Núm. 32. Caracas, 2009.
- Adamovsky, Ezequiel. “Usos de la idea de ‘clase media’ en Francia. La imaginación social y geográfica en la formación de la sociedad burguesa”. *Prohistoria*, Año XIII, número 13. Rosario, Argentina, 2009. (pp. 9 - 29)
- Ainsa, Fernando. “Una literatura que hace sociología. El ejemplo de la narrativa latinoamericana”. *Revista del CESLA*, Vol. 2, Núm. 13. Uniwersytet Warszawski. Varsovia, Polonia, 2010. (pp. 393 - 408)
- Albuquerque de Braz, Camilo. “Machos a la media luz, miradas de una antropología impropia”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Núm 3, Vol. 4. Madrid, Septiembre-diciembre, 2009. (pp. 443 - 467)
- Alfonso, Pilar; Aguado, Juan Pablo. *Estereotipos y coeducación*. Consejo Comarcal del Bierzo. España. s/f
- Barba Pan, Montserrat. “Diferencia entre machismo y misoginia”. *About en español*.
- Borgoño Alvarado, Miguel. “La Aparición de la Antropología Literaria Chilena. Notas para su estudio como problema tipológico”. *Cinta Moebio*, 8. Universidad de Chile. 2000. (pp. 169 - 175)
- Boscán Leal, Antonio. “Comprensión de la masculinidad para implementar políticas más eficaces contra la violencia hacia las mujeres”. *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 17, Núm. 39. Julio-diciembre, 2012. (pp. 175 - 186)
- Boscán Leal, Antonio. *La identidad de los homosexuales marabinos*. Proyecto de Investigación inscrito en la División de Investigación. Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia. Maracaibo, 2007b.
- Boscán Leal, Antonio. “Propuestas críticas para una concepción no tradicional de la masculinidad”. *Opción*, Año 22, Núm 51, 2006. (pp. 26 - 49)
- Boscán Leal, Antonio. “Análisis crítico a la interpretación del Dr. Antonio Pérez-Estévez de lo femenino en el pensamiento griego y medieval”. *Artículos y Ensayos, Utopía y Praxis Latinoamericana*, núm. 7, año 4. Universidad Rafael Urdaneta. Maracaibo, 1999. (pp. 51 - 64)
- Blanco, Mercedes. “¿Autobiografía o autoetnografía?”. *Desacatos*, núm, 38. México. Enero-abril, 2012. (pp. 169 - 178)

- Blanco, Mercedes. "Autoetnografía: una forma narrativa de producción de conocimientos". *Revista de Investigación Social*, Núm. 19, Vol. 9. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Mayo-agosto, 2012. (pp. 49 - 74)
- Bucio, Ricardo. "Esclavas de la desigualdad". *Diario El Universal*. México, 6 de marzo de 2009.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites y materiales discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires, 2002.
- Cáceres, Carlos F.; Talavera, Víctor A.; Mazín Reynoso, Rafael. "Diversidad sexual, salud y ciudadanía". *Rev Peru Med Exp Salud Publica*. Lima, Perú, 2013. (pp. 698 - 704)
- Cacho Niño, Norma Iris. *La situación de las empleadas domésticas en Chiapas: explotación laboral y discriminación. Un acercamiento*. México, marzo - 2012.
- Calvo, Yadira. *Aritmética del patriarcado*. Ediciones Bellaterra, S.I. Barcelona, 2016.
- Cantera Espinosa, Leonor M. *Más allá del género. Nuevos enfoques de "nuevas" dimensiones y direcciones de la violencia en la pareja*. Universitat Autònoma de Barcelona. Programa de Doctorado en Psicología Social. Barcelona, 2004.
- Castells, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volúmen II: El poder de la identidad*, 2da ed. Siglo XXI Editores, 2001.
- Castillo, Susana. "La doble trans-posición: de la Literatura a la Antropología y viceversa. Presentación del volumen monográfico: Antropología y Literatura". *Revista de Antropología Social*, Vol. 17. Universidad Complutense de Madrid Madrid, España, 2008. (pp. 7 - 26)
- Cazés, Daniel. "El sexo y el género". *La perspectiva democrática de género*. Consejo Nacional de Población y Programa Nacional de la Mujer, México, 1998.
- Cofiño, Ana (coord.) Asociación Feminista La Cuerda; Asociación de Mujeres de Petén – Ixqik; Alianza Política Sector de Mujeres. "Módulo 3". *Escuela de formación política feminista*. Guatemala, 2010.
- Colobrans, Jordi. "Autoetnografías aplicadas a proyectos de innovación. Usos de las autoetnografías analíticas en la exploración de plataformas informáticas, nuevos programas de formación e investigación de mercados". XI Congreso Español de Sociología de la FES del Grupo de Trabajo de Metodología Universidad Complutense de Madrid. Madrid, Julio, 10-12, 2013.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. *La Cultura Campesina en los Andes venezolanos*, 2da ed. Juan A. Pizzani O., ed. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas, Venezuela, 2014.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. "Apoyo a la docencia. La construcción de la Antropología en Venezuela". *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, Año 4, No. 10. ULA, Mérida, Venezuela. Mayo-Agosto, 1994. (pp 76 - 91)

- De Lauretis, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. horas y HORAS, Madrid, 2000.
- De la Espriella Guerrero, Ricardo. "Homofobia y psiquiatría". *Revista colombiana de psiquiatría*, Año/Vol. XXXVI, Núm. 004. Asociación Colombiana de Psiquiatría. Bogotá, Colombia, 2007. (pp. 718 - 35)
- Eichler, Margrit. *Non Sexist Research Methods*. Routledge, Chapman and Hall, Inc. New York, 1991.
- Ellis, Carolyn; Adams Tony E. y Arthur P. Bochner. "Autoethnography: An Overview". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10. 2010.
- Esteban, Mari Luz. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". Papeles del CEIC, Núm. 12. Junio - 2004.
- Esteinou, Rosario. *Familias de sectores medios: perfiles organizativos y socioculturales*. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social. México, 1996.
- Fanon, Franz. *Black skins, white masks*. Pluto Press, UK, 1986.
- Fernández Droguett, Roberto. "Manifestaciones estudiantiles en Chile, un relato autoetnográfico de la indignación". *Revista de Antropología Experimental*, Núm. 13. Universidad de Jaén, España, 2013. (pp. 101 - 112).
- Fernández, Eider de Dios. "¿Sirvienta, interina o trabajadora? Los discursos del servicio doméstico en el Segundo Franquismo". *III Encuentro de Jóvenes Historiadores de la Asociación de Historia Contemporánea*. Universidad del País Vasco, 13-16 de septiembre, 2011.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, 2da ed. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 2008.
- Fuller, Norma. *Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1998.
- Fuller, Norma. *Identidades Masculinas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1997.
- Gamba, Susana B. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Editorial Biblos. Argentina, 2007.
- García, Carmen Teresa; Cabral, Blanca Elisa; Monsalve, Nahir; Alarcón, Josefina. "Socialización diferencial". *Sexismo en el aula de preescolar*. CDCHT y GIGESSEX. Universidad de Los Andes. Mérida, 2003.
- Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Paidós Ibérica. Madrid, 1998.

- Giraldo Rodríguez, Liliana. "Discriminación por edad". *Revista Este País - Tendencias y opiniones. Análisis cuantitativo y cualitativo sobre política, economía y sociedad mexicana*. México, 2013.
- Goldman, Emma. *Jealousy: Causes and a Possible Cure*. Emma Goldman Papers, Manuscripts and Archives Division. New York Public Library Astor, Lenox and Tilden Foundations. s/f
- González, Alicia; Castellanos, Beatriz. "La educación sexista en la familia". *Sexualidad y géneros. Una reconceptualización educativa en los umbrales del tercer milenio*, Tomo II. Cooperativa Editorial del Magisterio. Bogotá, 1996.
- González Stephan, Beatriz. "Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas". *Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, Año 6, Núm. 12. Caracas, 1998. (pp. 83 - 121)
- González Pagés, Julio C. *Macho, varón, masculino. Estudios de masculinidades en Cuba*. Editorial de la Mujer. La Habana, Cuba, 2010.
- Gómez, María Mercedes. *III Seminario internacional sobre familia: el reto de la diversidad. Familias diversas: un asunto político*. Universidad de Caldas, Manizales, 2009.
- Gordones, Gladys; Meneses, Lino. *Arqueología de la cordillera andina de Mérida*. Ediciones Dábanatà, Mérida, Venezuela, 2005.
- Horswell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite. Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. University of Texas Press, Austin, 2005.
- Iser, Wolfgang. "Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias". Bernaschina Schürmann, Vicente, trad. *Cyber Humanitatis*, Núm. 31. Universidad de Chile, 2004.
- Kosofsky Sedgwick, Eva. *Epistemología del armario*. Bladé Costa, Teresa, trad. Ediciones de La Tempestad. Barcelona, 1998.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. "Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire". *Literary Theory: an Anthology*. Julie Rivkin y Michael Ryan, eds. Blackwell Publishers. Oxford, 1985. (pp. 696 - 712)
- Krause, Mercedes. "Desigualdades de clase y género en los horizontes de expectativas para los hijos e hijas de familias de clase media del área metropolitana de Buenos Aires". *De Prácticas y discursos*, Año 3, Núm. 3. Universidad Nacional del Nordeste. Centro de Estudios Sociales. Argentina, 2014.
- Lagarde, Marcela. *Claves feministas para la negociación en el amor*. Puntos de Encuentro, Managua, 2001.
- Lagarde, Marcela. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas. Madrid, España, 1996.

- Lamas, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género". *Papeles de Población*, núm. 21, vol. 5. Julio-septiembre, 1999. (pp. 147 - 178).
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press. New York, 1990.
- López, Fernando J. "Homobia gay". *El cotidiano*. España, 14 de marzo, 2015.
- Macnicol, John. *Age Discrimination: An Historical and Contemporary Analysis*. Cambridge University Press, UK.
- Martínez i Martínez, Miguel Ángel. "Literatura y antropología: Conrad describe la colonización europea en África". *Themata*, Núm. 39. 2007. (pp. 273 - 76)
- Mejías Guiza, Annel del Mar. "Etnohistoria de los grupos indígenas antes del contacto europeo en Barinas y sus posibles rutas de movilidad". *Boletín Antropológico*, Año 31, Núm. 86. Julio-diciembre, 2013. (pp. 96 - 125)
- Montero-Sieburth, Martha. *La Auto etnografía como una Estrategia para la Transformación de la Homogeneidad a favor de la Diversidad Individual en la Escuela*. Congreso Internacional de Educación Intercultural. Formación del profesorado y práctica escolar. UNED. Madrid, 12-14 marzo, 2006.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. FLACSO. Guatemala, 1999, 2002, 2008.
- Moreno Higueta, Juan S. "Se convierte en una batalla. Como tirar la toalla o no tirarla", *autoetnografía y experiencias subjetivas de las personas que reciben tratamiento para el cáncer en la Sala de espera de un Centro Oncológico*. Facultad de Ciencias sociales. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2012.
- Mott, Luiz. "Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina". Libia J. Restrepo, trad. *Seminario-taller de Historia de las Mentalidades y los Imaginarios*. Pontificia Universidad Javeriana. Dpto. de Historia y Geografía. Bogotá, 1994.
- Núñez Noriega, Guillermo. "Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México". *Desacatos*, Primavera-verano, Núm 006. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. D.F., México, 2001. (pp. 15-34)
- Parker, Richard. "Cambio de sexualidades: masculinidad y homosexualidad masculina en Brasil". *Alteridades*, Vol. 12, Núm. 23. Enero-junio, 2002. (pp. 49 - 62)
- Perlongher, Nestor. *La prostitución masculina*. Ediciones de la Hurraca. Buenos Aires, Argentina, 1993.
- Pi Hugarte, Renzo. "Revelaciones de la literatura a la antropología". *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*. Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República. 2007. (pp. 31 - 8)

- Pizzani O., Juan A. "Presentación". Ricardo de la Espriella Guerrero; Luiz Mott; Dennis O. QuirósLeiba; Antonio Requena. *Crítica a los discursos sobre las prácticas sexuales de los pueblos originarios*. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2015.
- Pizzani O., Juan A. "Presentación a la segunda edición". Jacqueline Clarac de Briceño. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Fundación Editorial El perro y la rana. Caracas, Venezuela, 2014.
- Pizzani O, Juan A. "Presentación". *Antología diacrónica*. Néstor Perlongher. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2014.
- Pizzani O., Juan A. "¿Esquizofrenia o chamanismo? El caso de un diagnóstico prematuro y reduccionista." *Boletín Antropológico*, Vol. 30, Núm. 83. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Enero-junio, 2012. (pp. 35 - 55)
- Quirós Leiba, Dennis O., "Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo". *Inter Cambio. Cuadernos de Centro América y el Caribe*, Año II, Núm. 2. Universidad de Costa Rica, 2003.
- Ramírez, Rafael L. *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*. Ediciones Huracán. Río Piedras, Puerto Rico, 1999.
- Ramos, Alcida Rita. *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*. University of Wisconsin Press, 1995.
- Reich, Wilhelm. *El análisis del carácter*. Paidós Ibérica. España, 2005
- Requena, Antonio. "Noticias y consideraciones sobre las anormalidades de los aborígenes americanos: sodomía". *Acta Venezolana*, núm. 1, tomo I. Caracas, julio-septiembre 1945. (pp. 43 - 73).
- Rich, Adrienne. "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *DUODA Resvista d'Etudis Feministes*, Núm 10, 1996. (pp. 15 - 45)
- Richards, Jeffrey. *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. Routledge, New York, 1991.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "Diferencia, complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina". *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*. CIPAF, Red Entre Mujeres. Santo Domingo, 1992. (pp. 107-137)
- Roca, José. "Nota Editorial". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Núm. 15. Bogotá, julio-diciembre 2012. (pp. 11 - 14)
- Rubin, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, Núm. 30, Vol. VIII. Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México, noviembre-1986. (pp. 95 - 145).

- Sau, Victoria. *Diccionario ideológico feminista*, Tomo 1. Icaria editorial, Barcelona, 2000.
- Scott, Joan. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas, comp. PUEG, México, 1996. (pp. 265 - 302)
- Sperling, Susan. “Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick: Feminism and Functionalism in Primate Studies”. *Gender at the Corssroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Michaela di Leonardo, comp. University of California Press. Los Angeles, 1991. (pp. 204 - 34)
- s/a “Neoplatonismo”. *EcuRed. Conocimiento con todos y para todos*. s/f
- s/a “Neurosis”. *EcuRed. Conocimiento con todos y para todos*. s/f
- Tin, Louis-George. *Diccionario Akal de la Homofobia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2012.
- Toro Alfonso, José; Rodríguez Madera, Sheila. “Violencia en la pareja. El doble secreto: La violencia doméstica entre parejas del mismo sexo”. *El perfil de la violencia en Puerto Rico: 1984 – 2004. Investigaciones de varios tipos de violencia y modos de intervención*. Centro Agenda Puertorriqueña para la Calidad de Vida. Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano, 2013. (pp. 13 - 18)
- Valdez G., Charli. “Expresión autoetnográfica: conciencia de oposición”. *Revista de antropología social*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2008. (pp. 73 - 94)
- Velandia Mora, Manuel Antonio. *De la autobiografía a la autoetnografía, herramienta para el estudio de sí mismo. De marica a sujeto de derechos: espeleología al interior de mí mismo*. Doctorado en Psicopedagogía. Universidad del País Vasco. España, 2010.
- Villaseñor Bayardo, Sergio Javier. *Apuntes para una etnopsiquiatría mexicana*. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias de la Salud. México, 2008.
- Visacovsky, Sergio. “Estudios sobre ‘clase media’ en antropología social: una agenda para la Argentina”. *Avá*, Núm. 13. Posadas, julio, 2008.
- Yatomi, Shin. “Lo que el amor no es”. *Seikyo Hispano Digital*. s/f