

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO Y DE LA CULTURA
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**TRAVESTISMO URBANO
GÉNERO, SEXUALIDAD Y POLÍTICA**

CAROLINA PÁEZ VACAS

MARZO 2009

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO Y DE LA CULTURA
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**TRAVESTISMO URBANO
GÉNERO, SEXUALIDAD Y POLÍTICA**

CAROLINA PÁEZ VACAS

ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO

**LECTORES/AS: EDUARDO KINGMAN
MARÍA AMELIA VITERI**

MARZO 2009

A Matías. Todo. Siempre.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se debe al seguimiento paciente y amoroso de Mercedes Prieto, mi maestra en el aula y fuera de ella, a quien estaré agradecida por compartir sus conocimientos académicos, laborales y vitales, por su tenacidad, disciplina y cobijo. Agradezco también a quienes lo leyeron, por sus comentarios y el tiempo invertido en esta lectura: María Amelia Viteri y Eduardo Kingman.

A mis compañeras del taller Etnografías de Género, por haber escuchado una y otra vez los desaciertos, a mis compañeras de la maestría de Género y Desarrollo 2006-2008 porque con ellas aprendí en la vida cotidiana la sororidad. A todas quienes hacen el Programa de Estudios de Género, especialmente a Ana María Goetschel, Gioconda Herrera y Andrea Pequeño.

A todas las personas que conforman el Proyecto Político Transgénero del Ecuador, Elizabeth, Ana, Shirley, Cosme/María Susana por haberme recibido en su Casa. A Jorge Medranda, por compartir conmigo su vida y su memoria. A Rashell Erazo, Daniel Moreno y Manuel Acosta por su tiempo y confianza.

A todos los becarios y becarias de tesis de FLACSO por responder a mi pregunta con la misma: “¿Qué fue la tesis?”. A quienes trabajan en tan noble institución por hacer de esta oficina otro hogar: Adriana, María Cristina, María Carmen, José Antonio, Nicolás, Don Cris, Dianita, Liz, Vero Vacas.

También quiero agradecer a Margarita Camacho por toda su colaboración en este trabajo, por compartir conmigo su propia cosecha, por sorprenderme gratamente en la vida.

Mi agradecimiento infinito a Elsa Ortiz y Valeria Tamayo, mi pelotón de la risa y también de las lágrimas. A la familia escogida Pame, Mafer, Andre, Sarita, Freddy, Pao, Nancy, Gaby, Belén, Glenda, Paty, Lars. A Jorge Núñez, la mano amiga a pesar de la distancia, por todos los consejos metodológicos y apoyo en la construcción de este documento. A Felipe Arteaga por su amistad y las fotos que acompañan este trabajo. A Soledad Quintana a quien con honor puedo llamar mi socia, mi hermana, por todos los años de amistad y cariño verdadero e incondicional, por todas las aulas que hemos compartido a lo largo de la vida, por la confianza, la solidaridad y el respeto. A Bolívar Lucio por esa entrevista, por los días entre periódicos viejos, por *Un hombre muerto a*

puntapiés y un mapa de bolsillo. Por la lectura cuidadosa de este texto, su edición, corrección, y las preguntas, sugerencias y comentarios que intentaron descifrarlo.

Quiero agradecer a mi familia, a mi madre por ser el amparo, porque bajo su mirada la vida es posible, por hacerme quien soy. A mi padre, el abrazo infinito y cálido más allá de este mundo, a su esposa Yolanda, por haberme tomado la posta en el ejercicio maternal y ofrecerme la oportunidad de escribir estas letras. A mis hermanos Mónica y Diego. A Margarita Vizcaíno y Gianni Herrera.

A Matías, porque a su edad comprendió mis ausencias. Por existir y brindarme el privilegio de ser su mamá.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| ÍNDICE..... | 6 |
| RESUMEN | 7 |
| CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN..... | 8 |
| Sobre la lógica de género..... | 11 |
| Del “mujer-es” al “femenino” | 19 |
| Sobre la metodología..... | 29 |
| Reseña de los capítulos..... | 33 |
| CAPÍTULO II. CIUDAD. MUERTE, CLANDESTINIDAD Y ESPACIO | 34 |
| Sobre <i>Un hombre muerto a puntapiés</i> | 35 |
| El Gallo de Oro..... | 40 |
| El Hueco | 45 |
| Trayectorias urbanas..... | 54 |
| CAPÍTULO III. LA TRANSFORMACIÓN DE LA LEY. TRÁNSITO VISIBLE | 70 |
| Movilización y derogatoria del artículo 516 | 71 |
| El cambio constitucional | 80 |
| La ciudad habitada..... | 84 |
| CAPÍTULO IV. EL CUERPO TRANS EN LA CIUDAD | 91 |
| La especificación L – G – B – T – I y la arremetida trans | 92 |
| El Proyecto Político Transgénero de Ecuador..... | 98 |
| La Patrulla Legal | 100 |
| Breves anotaciones sobre el transfeminismo..... | 106 |
| CAPÍTULO V. CONCLUSIONES | 118 |
| La ciudad | 120 |
| La política del reconocimiento: género y sexualidad | 121 |
| BIBLIOGRAFIA | 125 |
| ANEXOS..... | 132 |

RESUMEN

En esta investigación se intentó mirar las estrategias de apropiación simbólica de los espacios urbanos, matizadas por el accionar político LGBTI. Con la finalidad de observar los cambios regulatorios sobre la sexualidad y cómo ésta se plasma en los espacios urbanos se realiza un recorrido que abarca los inicios del siglo XX hasta los primeros años del 2000. Se pone especial énfasis en las formas de “hacer política”, las reivindicaciones, negociaciones, demandas y fisuras. Sostengo que la lógica de género, alimentada por las de clase y raza, se perpetúa subordinando a la condición “femenina”.

CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN

Los escenarios que nos inmiscuyen desde la Antropología, ya no solo se encuentran en el campo, en lo rural, en lo exótico, en grupos étnicos situados a considerables distancias de los centros urbanos. La “otredad” se encuentra a la vuelta de la esquina, en la avenida próxima, en el banco, en el parque o la plaza, en el recorrido diario a nuestro destino próximo.

Las ciudades nos ofrecen un mosaico de posibilidades a ser analizadas. Esta ciudad, como cualquier otra, se abre ante nosotros de una forma dinámica, refleja procesos e interrelaciones entre sus habitantes y de los habitantes con el espacio. Entre las múltiples inquietudes que surgen alrededor de un espacio urbano podemos llegar a preguntarnos: ¿cómo los habitantes ven la ciudad que viven a diario?, ¿cómo perciben a otros como ellos?, ¿se agrupan e identifican?

De Certeau (1996: 105) señala la existencia de prácticas ajenas al espacio geométrico o geográfico de las construcciones visuales que se hacen sobre la ciudad (desde la planificación urbana o la cartografía) e invita a mirar las prácticas de los “practicantes ordinarios de la ciudad”, de los caminantes:

[...] cuyo cuerpo obedece a los trazos gruesos y a los más finos [de la caligrafía] de un “texto” urbano que escriben sin poder leerlo. Estos practicantes manejan espacios que no se ven; tienen un conocimiento tan ciego como en el cuerpo a cuerpo amoroso. Los caminos que se responden en este entrelazamiento, poesía inconsciente de las que cada cuerpo es un elemento firmado por muchos otros, escapan a la legibilidad. Todo ocurre como si una ceguera caracterizara las prácticas organizadoras de la ciudad habitada. Las redes de estas escrituras que avanzan y se cruzan componen una historia múltiple, sin autor ni espectador, formada por fragmentos de trayectorias y alteraciones de espacios: en relación con las representaciones, esta historia sigue siendo diferente, cada día, sin fin (De Certeau, 1996: 105).

En cada barrio, plaza o parque se encuentra un escenario que presenta una obra variada a cada momento, la misma nos acerca al entramado social del espacio en el que vivimos, evidenciando apropiaciones, resignificaciones, segregaciones. Esto complejiza los parámetros de análisis de la ‘cuestión urbana’, porque la segregación no solo es étnica y socialmente diferenciada (Castells, 1999: 203), en la cuestión urbana también hay aspectos relacionados al género y la sexualidad:

Existe una larga tradición geográfica, procedente del trabajo de los sociólogos urbanos de la Escuela de Chicago, en las primeras décadas del siglo XX, de análisis de la segregación espacial de la población urbana, en lo que a los tradicionales enfoques de la raza y la clase, se han unido recientemente los del género y la sexualidad (McDowell, 2000: 147).

Existen modelos de sexualidad y estos modelos son controlados socialmente a través de la reglamentación, de métodos formales e informales que imponen reglas de comportamiento y configuran nuestras emociones, deseos y relaciones (Weeks, 1998), lo que significa que la sexualidad es socialmente construida. La heterosexualidad, más que ser un tipo de deseo, es un régimen político: lo que cada sociedad denomina como “sexual” y en la práctica permite o prohíbe; se obtiene culturalmente, se modifica y practica. En otras palabras, es un producto social y es necesario entender las relaciones de producción del sexo, la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género (Rubin, 1997: 27).

Las convenciones de género y sexualidad vinculadas con lo político, económico y social no son etéreas. Las normas, reglas, pautas y modelos se hacen carne en cuerpos específicos que se enfrentan cotidianamente a estas estructuras y negocian las esferas de la vida como un todo. Sin embargo, al igual que las reglas, estos cuerpos no flotan en el aire, transitan a diario por espacios diversos a los que conocemos con el nombre de *ciudad*.

Los esfuerzos por vincular temas de género y sexualidad a la cuestión urbana, en su mayoría, han estado relacionados con la vida cotidiana de las mujeres urbanas, el acceso a la ciudad, a los espacios públicos, las jornadas de trabajo, el uso del tiempo, la movilización, la violencia, la seguridad, el empoderamiento y el tipo de ciudad en la que las mujeres queremos vivir, desde una óptica feminista sobre el urbanismo y los estudios urbanos (Velásquez, 2000).

Otro de los abordajes, desde múltiples áreas y disciplinas, es el realizado a partir de los espacios públicos y privados, su valorización y los aspectos y seres que se adjudican a cada uno (Amorós, 1994; Duncan, 1996; Bondi, 2006). Desde estas perspectivas se manifiesta que ha existido una categorización para poder no solo entender los espacios, sino establecer los parámetros sobre cómo debe actuar una persona de acuerdo al lugar en el que se encuentra: lo público en contraposición a lo

privado. Sin embargo, esta división se vuelve obsoleta y no va a la par de los procesos que se dan al interior y en el medio de ellos; los espacios “no se definen ya por unos límites categóricos, sino por la combinación y la coincidencia de un conjunto de relaciones socioespaciales” (McDowell, 2000: 147). Estas relaciones combinan sus caracteres específicos y transforman los espacios según la dinámica que se dé, cómo se vive en ellos y quiénes los habitan. Aún así, la dicotomía de público/privado ha sido utilizada para regular la sexualidad (Duncan, 1996).

Lo “público” se ha caracterizado por ser el espacio de lo *visible*, de lo que se politiza y donde fluye cierto tipo de poder. La calle por donde transitamos a diario es el espacio heterosexualizado en el que las manifestaciones de lo no heterosexual están prohibidas y es evidente cuando es transgredido (Valentine, 1996); en especial con la aparición de cuerpos que rompen con la lógica binaria sobre la cual está erigido el género (Bondi, 2006). Lo “privado” se ha entendido como el hogar de cada individuo, lo perteneciente a la esfera de lo íntimo, aquello encubierto y clandestino. También se ha pensado en espacios semi-privados o *queer spaces* (Myslik, 1996) como aquellos lugares de fuga o permeabilidad que interpelan, negocian y permiten pensar los espacios urbanos desde el género y la sexualidad, reconocidos como no heterosexuales en los que las manifestaciones de la sexualidad, fuera de heterosexualidad como norma, son permitidas.

Según Vaca un lugar (ella se refiere concretamente a la Plaza Grande de Quito) se convierte en un “espacio de socialización e interacción social por el acto de participar en un encuentro que permita el diálogo, el discurso, la palabra, el ámbito comunicativo, a través del cual sus ocupantes recuperan el sentido de pertenencia social, de identidad, de vitalidad” (2000: 75).

Estos espacios, más allá de su existencia física, se convierten en espacios simbólicos, son apropiados por quienes los habitan, lo construyen mediante la interpretación, representación y se ocupa sin temor, ya que existe una relación cultural y simbólica entre las personas que habitan la ciudad y el espacio (Vaca, 2000: 9-10) y su apropiación se da de formas diferenciadas. Por lo tanto, el espacio urbano constituye un aspecto fundamental de la construcción de la identidad, la adquisición de conocimientos y la actuación social (McDowell, 2000: 154).

Esto en relación con la sexualidad implícita de los espacios, da como resultado que se desplieguen estrategias de reconocimiento:

Hay todo un conjunto de individuos y de grupos sociales concretos que quedan fuera del espectro más amplio de acceso a los espacios públicos, bien por su actitud transgresora o su negativa a reconocer los derechos de los demás, bien porque se supone que necesitan protegerse del trasiego de la vida pública (McDowell, 2000: 222).

Desenvolverse en una ciudad como Quito, caracterizada por una fuerte tradición judeo cristiana en donde la sexualidad tiene como fin la reproducción (Salcedo, 1999), conlleva un ordenamiento del mundo social que se concreta y se plasma también en los espacios. Cada espacio tiene una carga sexualizada y generizada que pone en evidencia las formas en las que se erigen y valoran categorías como femenino, masculino, público, privado, normal, matizadas también por segregaciones de clase y etnia.

En este trabajo intento evidenciar la manera en que los espacios y lugares urbanos están cargados por una lógica de género y sexualidad en la que subyace lo femenino como subordinado. Para ello me enfoco en las relaciones entre personas sexualmente diversas, con especial énfasis en la relación gay-trans y las manifestaciones de estas relaciones con la ciudad, de cara a la carga heterosexualizada que se plasma en los espacios urbanos. Asimismo, recojo las formas en las que se contesta esta carga a través de la apropiación simbólica de los mismos.

Sobre la lógica de género

Cuando mis primeras divagaciones conceptuales me llevaron a preguntarme ¿qué significa que el deseo sea una productividad?, no podía sino soñar con un nombre y un apellido: Gayle Rubin. En el encuentro inicial, ella hablaba un idioma incomprensible. Los siguientes fueron más amigables, hasta que al final, cuadros, notas y resúmenes de por medio, la encontré simplemente brillante, una exquisitez. ¿Qué es lo que hace que su texto “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1997) sea tan innovador? (tan innovador como para ser considerado uno de los pioneros de la teoría *queer* o la antropología sexual).

No era solamente su osadía al releer, criticar y “completar” a los “grandes” (Marx, Engels, Levi-Strauss, Freud y Lacan) con finura en el análisis, “evidencia etnográfica” y la potencia de los enunciados bajo una mirada feminista. Como

consecuencia “lógica”, el asunto giraba en torno a la opresión de las mujeres “en su infinita variedad y monótona similitud, a través de las culturas y en toda la historia” (Rubin, 1997: 18).

Según mi lectura, Marx calificó a la reproducción de la mano de obra como un “elemento histórico y moral”; según Rubin, es en ese elemento donde se encuentra la opresión sexual. Lo que me interesa recalcar es que Rubin afirma, categóricamente, que tanto en lo que comúnmente se denomina “modo de reproducción” (vinculado al sistema sexual) y “modo de producción” (vinculado con la economía) conviven producción y reproducción. Hay una plusvalía extra generada por el trabajo de “reproducción” realizado mayoritariamente por mujeres y que no se considera como “trabajo”, porque no está contabilizado y va más allá de la recuperación del costo del salario más un incremento.

La opresión no es particular del capitalismo o de las sociedades capitalistas (ni todas las mujeres son oprimidas *de esa forma*, en particular en las sociedades capitalistas, ni todos los hombres están libres de *esa forma* de opresión). Lo que Rubin propone es retomar el proyecto de Engels de extraer del estudio del parentesco una teoría de la opresión sexual, con apoyo en la etnología (Levi-Strauss). Al referirse a las estructuras elementales del parentesco, Rubin afirma que se entiende el parentesco como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. La importancia de la sexualidad en las sociedades radica en que el sujeto humano no es abstracto y sin género, los sujetos son hombre o mujer, y sus destinos sociales son divergentes. Rubin afirma que para Levi- Strauss la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre hombres. Para la autora, lo anterior constituye, construye una teoría de la opresión sexual (Rubin, 1997: 29).

Para Levi-Strauss y Mauss en el *don* (la práctica de dar, recibir y devolver) las mujeres son el regalo, se asegura la exogamia, se establecen relaciones de reciprocidad y de parentesco, ya que el parentesco es organización, son formas de organización social, económica y política, sobre todo en sociedades sin órdenes gubernamentales, y otorga poder. Las mujeres, al ser “objetos” intercambiables no participan en las relaciones, son los hombres quienes intercambian, son los beneficiarios, en definitiva, de la organización social. El intercambio de mujeres ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales antes que en la biología, las mujeres no se pueden dar a sí mismas ni a

otras mujeres, son los hombres quienes intercambian, tienen derecho de concesión. Pero el intercambio de mujeres presenta problemas, no es una definición de la cultura ni un sistema por y en sí mismo. El concepto aprehende algunos aspectos de las relaciones sociales de sexo y género. Un sistema de parentesco es una imposición de fines sociales sobre una parte del mundo natural por lo tanto es “producción” (Rubin, 1997: 34).

Retoma también la división sexual del trabajo y la conclusión a la que llega Levi-Strauss; la autora sostiene que la división no es una especialización biológica y que su propósito es asegurar la unión de hombres y mujeres “al hacer que la más pequeña unidad económica viable contenga por lo menos un hombre y una mujer” (Rubin, 1997: 37). La división del trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos, imponiendo así el matrimonio heterosexual (Rubin, 1997: 37).

La organización social del sexo se basa en el género (la exacerbación de las diferencias biológicas que divide a los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas), la heterosexualidad obligatoria y el control de la sexualidad femenina (Rubin, 1997: 38). La identidad de género con exclusión es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión en hombres y mujeres de los rasgos locales de masculinidad y feminidad (adquisición del género para asegurar el matrimonio, que a su vez se asegura mediante la interdependencia económica). El tabú del incesto presupone el tabú contra la homosexualidad. El género no solo es una identificación con un sexo, implica además dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo, la división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: los crea macho y hembra y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana –y su corolario: la opresión de los homosexuales– es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres (Rubin, 1997: 39).

Los sistemas de parentesco no solo alientan la heterosexualidad en detrimento de la homosexualidad, sino que también exigen formas específicas de heterosexualidad y a su vez pueden producir formas particulares de homosexualidad institucionalizada (Rubin, 1997: 40). Existen mecanismos por los cuales se graban en los niños las convenciones de sexo y género y a través de la psicología esos mecanismos son descritos (Rubin, 1997: 42). En este punto Rubin retoma a Freud y Lacan para explicar que cuando el niño sale de la fase edípica, su libido y su identidad de género han sido

organizadas conforme a las reglas de su cultura. A través del Edipo y el miedo a la castración se supra valora el pene, convirtiéndose en falo (aquí entra lo simbólico), la resolución del drama edípico da como resultado el lugar que toma cada persona dentro de su sociedad. En el caso de las mujeres la superación del drama edípico representa una carga masoquista: “la creación de la ‘feminidad’ en las mujeres, por intermedio de su socialización, es un acto de brutalidad psíquica que deja en ellas un inmenso resentimiento por la represión a la que fueron sometidas” (Rubin, 1997: 55). Se quiere justificar, por medio de la teoría psicoanalítica de la feminidad, que el desarrollo femenino está basado en el dolor y la humillación, el objetivo es convencer que el “hallar alegría en el dolor forma parte del proceso de adaptación de las mujeres a su rol reproductivo...” (Rubin, 1997: 56).

De corte marxista y estructuralista conceptualiza los sistemas sexo/género como una categoría neutra para el análisis. Se puede observar la asimetría entre la producción y la reproducción como un lugar secundario en donde la lucha de clases no resuelve el problema de la subordinación: la heterosexualidad obligatoria sostiene un eje de opresión basado en la mujer como un bienpreciado, un objeto intercambiable para el mantenimiento de las relaciones sociales; la represión de la sexualidad de la mujer por medio de la cual se inscribe el sistema regulatorio en las psiquis.

Me interesa también la salida de Rubin, cuando hace referencia al sueño pertinente sobre la supresión de las sexualidades y los roles sexuales obligatorios, sobre la reorganización de los sistemas sexo/géneros a través de la acción política, ya que estos sistemas no son inmutablemente opresivos.

Por su parte Pateman (1995: 9) sostiene que en el contrato social subyace un contrato sexual. En esa medida, se han contado historias de todo tipo para explicar cómo se creó una nueva sociedad civil y una nueva forma de derecho político a partir de un contrato original. A través de la teoría del contrato en general se ha afirmado que las relaciones sociales libres tienen una forma contractual; pero acerca del contrato sexual existe un silencio profundo, cuando en realidad el contrato originario es un pacto sexual-social que ha sido ocultado.

De esta forma afirma que “la historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político” (Pateman, 1995: 10). Sin embargo, “es una historia sobre el derecho político como derecho patriarcal o derecho sexual concerniente al

poder que los varones ejercen sobre las mujeres” (Pateman, 1995: 10). Sostiene además que “El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad civil no se puede entender sin la mitad despreciada de la historia, que revela cómo el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres y el acceso de los varones al cuerpo de las mujeres se establecen a partir del contrato” (Pateman, 1995: 11).

El derecho sexual o derecho conyugal es el lugar donde yace el derecho político (Pateman, 1995: 12) y los contractualistas, al incrementar el derecho conyugal sin criticar el patriarcado, sino solo el paternalismo, “transformaron la ley del derecho sexual del varón en su forma contractual moderna” (Pateman, 1995: 12). Por eso la sociedad civil se desconoce como patriarcal y el lugar que ocupa la subordinación de las mujeres no está dado, en las sociedades modernas, en base al parentesco:

La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que varones, o a los varones en tanto que fraternidad. El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal moderno* (Pateman, 1995: 12).

En esa medida, críticos socialistas y teóricos políticos consideran “la historia del contrato social como una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil” (Pateman, 1995: 12), mientras que “la esfera privada no es vista como políticamente relevante” (Pateman, 1995: 12).

El interés principal de Pateman es analizar “el contrato en tanto principio de asociación social como uno de los medios más importantes para el establecimiento de relaciones sociales tales como la que se dan entre el esposo y la esposa o el capitalista y el trabajador” (Pateman, 1995: 14). Desde la teoría clásica se argumenta que la diferencia sexual es natural, se construye una explicación patriarcal de la masculinidad y de la feminidad. Además se menciona que el contrato es el paradigma del libre acuerdo, pero que incluye un orden de sujeción entre hombres y mujeres, a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil y las mujeres son el objeto de contrato (Pateman, 1995: 15):

La construcción de la diferencia entre los sexos como una diferencia entre libertad y sujeción no solo es central para esta famosa historia política. La estructura de nuestra sociedad y nuestra vida cotidiana han incorporado la concepción patriarcal de la diferencia sexual (Pateman, 1995: 16).

La autora intenta demostrar cómo la exclusión de las mujeres de la categoría central de individuo ha tenido expresión legal y social y cómo su exclusión ha estructurado los contratos. “El contrato social genera al mundo público de la ley civil, la libertad civil, la igualdad, el contrato y el individuo” (Pateman, 1995: 21).

Una vez que se ha efectuado el contrato originario, la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y al esfera pública civil, una dicotomía que refleja el orden de la diferencia sexual en la condición natural, que es también una diferencia política. Las mujeres no toman parte en el contrato originario, pero no permanecen en el estado de la naturaleza, ¡esto frustraría el propósito del contrato sexual! Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la esfera <civil>. La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones (Pateman, 1995: 22).

Para Pateman es importante “Narrar la historia del contrato sexual” porque se evidencia que la construcción de la diferencia sexual es una diferencia política (Pateman, 1995: 28). La respuesta feminista a favor de la eliminación de toda referencia a la diferencia entre varones y mujeres en la vida política significaría que todas las leyes y políticas fuesen genéricamente neutrales; no obstante según la autora “sostener que se hace frente mejor al patriarcado esforzándose en hacer que la diferencia sexual sea políticamente irrelevante es aceptar la posición de que el reino civil (público) y el individuo están libres de la contaminación de la subordinación patriarcal” (Pateman, 1995: 29).

Otro punto que me interesa recalcar sobre Pateman es que “[l]a historia del contrato sexual se centra en relaciones (hetero)sexuales y en las mujeres en cuanto que seres sexuados encarnados. La historia ayuda a comprender los mecanismos mediante los cuales los hombres afirman el derecho de acceso sexual a los cuerpos de las mujeres. Más aún, las relaciones heterosexuales no están confinadas a la vida privada” (Pateman, 1995: 29).

Las construcciones de los teóricos clásicos del contrato, sin duda, están influenciados por esta figura de la Mujer y mucho han dicho sobre sus capacidades naturales. De todos modos, desarrollaron una construcción social y política bien que patriarcal sobre lo que significa lo masculino y lo femenino en la sociedad civil moderna. Describir el modo en que el significado de <varón> y de <mujer> han contribuido a estructurar las instituciones sociales más importantes no siempre es recurrir a categorías puramente naturales (Pateman, 1995: 10)

Otro punto relevante es la revisión de Hegel por parte de Pateman, sobre la utilización de la dialéctica del amo y el esclavo dentro del desarrollo de la auto-conciencia:

Hegel sostiene que la conciencia de sí presupone la conciencia de uno reflejada desde otro quien que a su vez tiene su propia conciencia confirmada por uno. El reconocimiento mutuo y la confirmación de sí, no obstante, es posible solo si los dos yos se encuentran en situación de igualdad. El amo no puede ver su independencia reflejada en el yo del esclavo, todo lo que encuentra es su servilidad. La auto-conciencia debe recibir reconocimiento de otro yo de la misma clase, de modo que la relación amo-esclavo debe ser trascendida. El amo y el esclavo pueden, digamos, moverse a través de los <momentos> de la gran historia de Hegel y eventualmente encontrarse como iguales en la sociedad civil de la *Filosofía del Derecho*. La historia de los varones se completa una vez que se sella el pacto originario y se instaura la sociedad civil. En la fraternidad de la sociedad civil cada varón puede alcanzar autoconfirmación y reconocimiento de su igualdad en la hermandad (Pateman, 1995: 246).

La salida de Pateman parecería girar en torno a una crítica al contrato y su relación con la noción de individuo:

[...] negar la igualdad civil de las mujeres significa que la aspiración feminista debe ganar reconocimiento para las mujeres en términos de <individuo>. Tal aspiración nunca será satisfecha. El <individuo> es una categoría patriarcal. El individuo es masculino y su sexualidad es entendida consecuentemente (si, por cierto, <sexualidad> es un término que pueda utilizarse de un yo que se relaciona externamente con el cuerpo y con la propiedad sexual). La construcción patriarcal de la sexualidad, lo que significa ser un ser sexuado, es poseer y tener acceso a la propiedad sexual. Cómo se obtiene el acceso y cómo se usa tal propiedad queda claro a partir de la narración de la demanda de los hermanos de igual acceso a los cuerpos de las mujeres. En el patriarcado moderno, la masculinidad proporciona el paradigma de la sexualidad, y la masculinidad significa dominio sexual. El <individuo> es un varón que hace uso del cuerpo de una mujer (propiedad sexual), la situación inversa es mucho más difícil de imaginar (Pateman, 1995: 255).

Y más adelante:

Extrañas situaciones comprometen a las mujeres cuando se asume que la única alternativa a la construcción patriarcal de la diferencia sexual es el ostensible <individuo> sexualmente neutro. La victoria final del contrato sobre el estatus no significa el fin del patriarcado, sino la consolidación de su forma moderna. La historia del contrato sexual dice cómo el contrato es el medio a través del cual se crea y se sustenta el derecho patriarcal [...]. Cuando el contrato y el individuo enarbolan la bandera de las libertades cívicas, las mujeres no tendrán

más alternativa que (intentar) ser réplicas de los varones. En la victoria del contrato, la construcción de la diferencia sexual como dominio y sujeción se mantiene intacta, pero reprimida. Solo si la construcción queda intacta el <individuo> puede tener significado y prometer libertad tanto para las mujeres como para los varones de modo que sepan a qué deben aspirar. Solo si la construcción se reprime, las mujeres pueden tener tal aspiración. Las relaciones heterosexuales no toman inevitablemente la forma de dominio y sujeción, pero las relaciones libres son imposibles dentro de la oposición patriarcal del contrato y estatus, masculinidad y feminidad. El sueño feminista se ve continuamente subvertido mediante las redes del contrato (Pateman, 1995: 258).

Ahora, si bien Pateman aboga por un feminismo de la diferencia, que a simple vista se opondría con la propuesta de Rubin sobre las “exacerbadas diferencias” entre géneros, lo que me interesa al reunir las es decir que en esa exacerbación de las diferencias subyace el contrato sexual, es decir: la simbolización y caracterización de lo femenino y el lugar de subordinación que éste femenino ocupa socialmente.

En la década de 1980 las propuestas teóricas y políticas toman un nuevo giro; por un lado debido a una ola conservadora; por otro, de cara al reavivamiento de las exclusiones¹. El nuevo marco de disputa política gira en torno a la ciudadanía, a la lucha por los derechos. Se da una escisión en el movimiento feminista y se erige el lesbianismo radical; una de sus más grandes expositoras es Monique Wittig. Con su célebre frase “las lesbianas no son mujeres” (1978) hace referencia al régimen político de la heterosexualidad y sostiene que la lucha política y el abordaje teórico de lo lésbico y lo social lésbico no puede trabajar con las mismas categorías porque una ‘mujer’ es el deseo del hombre y su categorización existe en la relación con ‘él’, en el caso de la inexistencia de ésta relación, la categoría ‘mujer’, desaparece. Se plantea de esta forma una crítica al credo heterosexual, evidencia el supuesto dado de la heterosexualidad desde el que se había hablado y se busca desmitificarlo. Es también un momento en el que el feminismo es crítico de sí mismo. Se incorpora además la noción de diferencias a la categoría ‘mujer’, promulgando su pluralidad, aunque el unificador de esas diferencias sigue siendo lo sexual, lo biológico, el sujeto es construido socialmente y es relacional en tanto clase, etnia, raza, generación, religión (Herrera, 1997).

¹ Basta pensar con la explosión del VIH/SIDA (en Estados Unidos y América Latina) y su asociación inmediata con prácticas sexuales diferentes a la heterosexual

Del “mujer-es” al “femenino”

Con el advenimiento de la posmodernidad se puede hablar de un tercer momento en el que se ubican los estudios *queer* y las nuevas políticas de género. El problema de estudio gira en torno al tema de las sexualidades, un objeto de estudio legitimado teóricamente e independiente de los estudios de género a partir de la aparición del texto “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality” de Rubin (1993) en el que se manifiesta que no es posible reducir el sexo al género. Lo *queer* rompe con la definición gay/lésbico e introduce dentro de sí, todo aquello inclasificable. Se habla del sujeto deconstruido, en donde el sexo no es biológico sino socialmente construido, al igual que el género, por lo tanto no existen identidades sexuales dadas (Herrera, 1997). Autoras como Butler (1997) evidencian las tensiones que surgen en la construcción de una categoría de análisis y sostiene además que, si bien el feminismo y lo *queer* mantienen agendas diferentes, se influyen y dependen mutuamente. Su argumento se centra en la idea de que el género no es igual a la identidad y que los estudios que anulan el género anulan las relaciones de poder que están siempre presentes.

Por otro lado, Butler (2006) es crítica de la teoría de género vinculada al concepto de identidad, al binarismo y al construccionismo. Sostiene que la teoría de género supone ciertas producciones culturales como las categorías femenino/masculino (ya sea que se busque el porqué o el cómo de la dominación-subordinación) y éstas son oposiciones básicas, mínimas y excluyentes, por ello es necesario romper los binarios. En cuanto al vínculo entre el género y la identidad, definida como un mismo expresado, Butler afirma que el género no es posible como tal porque si una persona representa a su género presupone la existencia de un modelo que garantice *la verdad*, suponiendo que hay algo estable y arraigado.

Confundir el género no es lo mismo que travestirse, es apelar a una mimesis síquica en donde la performance parece interna porque se interna en la piel, en los gestos y produce la idea de profundidad pero es la significación de un cuerpo que es público. Promulga una forma de vida en la que se “permitan” formas de vida “diferentes” sin que tengan para ello que ser asimiladas. Es en este momento en el que enuncia las nuevas políticas de género y se ubica en las dinámicas y propuestas trans e intersex, encontrando puntos divergentes y en común, que hacen un llamado al

cuestionamiento de dos formas corpóreas dadas a las cuales debemos ceñirnos, ya sea que esto implique mutilación o patologización.

El conflicto entre lo social, sus instituciones y sus prácticas y la individualidad y las formas en las que se imbrican, transforman, se usan, se adaptan, se critican en un marco histórico en donde el género se construye, al igual que el cuerpo y el sexo. Por lo tanto, entra en escena la importancia de la autodefinición como una estrategia política que cuestiona “cosas” consideradas como base de la humanidad: cómo se imagina y quién la imagina y que, al momento, encuentran correlato en las tecnologías como nuevas fuentes de poder con las que también se cuestiona lo humano. De lo anterior resulta que la humanidad ha sido pensada desde una posición que trae consigo marcas raciales, de género, religiosas, culturales, económicas, médicas, que se relacionan con la concepción de vida y de la vida humana.

De lo dicho hasta aquí, se sostiene que cada perspectiva marca líneas teóricas y estrategias políticas que, si bien pueden ser diversas o incluso contradictorias, su punto de convergencia es la crítica a la heterosexualidad como norma, a la imposición de un corpus de actitudes rígido que beneficia a ciertos sujetos en detrimento de otros. Dado que toda construcción identitaria es excluyente, en la que se piensa en base de dos cuerpos diferenciados, la opción apuntalada por Butler (2006) invita a realizar un cuestionamiento sobre el concepto mismo de humanidad y de lo que es una vida habitable. En esta medida, se busca pensar el reconocimiento de manera inclusiva, ya que sin este no es posible alcanzar tal objetivo, pero tampoco es posible cuando el reconocimiento es restrictivo.

Lo humano puede ser percibido como real y verdadero dada una transformación de la morfología humana. Para lo anterior conviene reconsiderar las esferas que lo definen, tener la apertura al desconocimiento del otro, permitir la desorientación del yo y que existan puntos de encuentro. De esta manera, el autodefinirse implica que no son terceros o segundos quienes hablan por un primero, sino que uno se piensa a sí mismo como perteneciente a cierta esfera de reconocimiento en los imaginarios simbólicos que a su vez implican una dimensión ética en el relacionamiento con ese otro que nos confunde, atemoriza o cautiva.

Para poder entender la configuración de lo femenino como subordinado también me interesa observar cómo se configura lo masculino y dónde están las tensiones entre

esas esferas. Para ello retomo a Andrade (2001) al sostener que el sistema heterosexual está constituido por tensiones y contradicciones; por ende, según el autor, la masculinidad se construye públicamente mediante discursos y actuaciones ambiguas. En Ecuador, las representaciones dominantes sobre masculinidades son: la homosociabilidad, la disciplina y la venganza.

Utiliza la noción de *performance*, con la cual hace referencia a cómo se actúa la masculinidad. Para el análisis utiliza “eventos concretos” considerados dentro de una aproximación dramática en donde cada personaje corre la suerte de ser una unidad de análisis. El evento es un “momento privilegiado en el que se hacen visibles las reglas que componen la normatividad social” (Andrade, 2001: 116). Por ello es necesario no solo mirar lo que cada personaje dice, piensa o confiesa sobre el ser hombre sino también atender los lenguajes corporales, gestuales y visuales en contextos definidos. Cuando las actuaciones –con cada detalle– se despliegan en el espacio de lo público se producen socialmente, los significados en las relaciones entre hombres, entre hombres y mujeres son creados o afirmados, lo que vendría a ser el concepto de *performance* que retoma de Butler (1993).

Parecería que el texto sugiere que la *performance* es la afirmación de la norma (cómo deben actuar los hombres en un espacio socio-temporal específico) y añade la performatividad². Aquí la performatividad se define como la apelación “al repertorio disponible de saberes y significados” (Andrade, 2001: 116) que en un sistema heterosexual se prescriben como apropiados para hombres y mujeres. Estas normas se encarnan e incorporan en el cuerpo pero al citar la norma, esta es alterada. En esta medida el trabajo se focaliza en el “discurso que constituye la norma heterosexual y hacia las formas y contextos en los que la heteronormatividad es actualizada” (Andrade: 2001: 116).

Al hablar sobre la homosociabilidad retoma a Sedgwick (1985) y se define como “la emergencia de contenidos eróticos en las relaciones entre hombres [...] expresa una tensión entre el deseo de establecer relaciones entre hombres y la mantención del orden heterosexual como marco dominante” (Andrade, 2001: 116). Esto quiere decir que la

² La performatividad va más allá del acto, de una representación que regula: “Performatividad es reiterar o repetir las normas mediante las cuales nos constituimos... Es una repetición obligatoria de normas anteriores que constituyen al sujeto, normas que no se pueden descartar por voluntad propia” (Butler, 2002: 65)

homosociabilidad son relaciones sociales entre hombres que al ubicarse en poderes tienen emergencias eróticas.

El orden patriarcal está constituido por una “aparente contradicción entre la primacía de las relaciones entre hombres y el imperativo compulsivo hacia la reproducción heterosexual” (Wiegman, 1997: 50, citado en Andrade, 2001: 116), tal orden estaría moderado por la prohibición de la homosexualidad. Esta aparente contradicción no constituye una oposición binaria, sino que el deseo latente por consumir relaciones sexuales entre hombres y la actualización de la heterosexualidad son dimensiones coexistentes.

Para dar fuerza al argumento, Andrade señala una clara división entre los “roles sexuales”: el dominante es el que penetra y el dominado es el que se deja penetrar, de esta forma el dominante seguiría constituyéndose como masculino y el otro como femenino por el que el homosexual es un aparte de los significados de género concebidos como hombre y mujer. En las relaciones entre hombres existiría una obsesión permanente por reafirmar este tipo de masculinidad que controla la homosexualidad, más “la aceptación jocosa de la figura de ‘el marido’ transparenta un rasgo definitorio de lo homosocial: el deseo por convertir las relaciones heterosexuales en una relación (social/sexual) entre hombres con autoridad” (en esto último retoma a Sedwick) (Andrade: 2001: 121). Esta dinámica atravesaría todas las clases sociales bajo diferentes matices, por un lado se montaría una clase de espectáculo en el que “los hombres” tratan el tema del sexo. Por otro lado, se ocultarían ciertas experiencias con mujeres y, en mayor medida ocultas, con otros hombres.

Andrade afirma que en la práctica, la crítica a la heterosexualidad sirve para de una u otra manera contestar la dominación, para negociar o mediatizar. También ratifica que las palabras “patriarcal” y “machismo” son membretes y que no sirven para entender las ambigüedades de la heteronormatividad.

Al tratar la disciplina afirma que las autoridades, élites y medios de comunicación utilizan el lenguaje de la guerra, un lenguaje dominante, masculino por excelencia y lo ejemplifica con la declaratoria de estado de emergencia en Guayaquil durante 1999, al tiempo que evidencia el contexto político del país en ese momento. La represión era algo común en el día a día, pero a diferencia de finales de los ochenta donde el foco infeccioso eran las pandillas y la narcoguerrilla (inexistente en Ecuador),

a finales de los noventa los delincuentes pasaron a tomar la posta. Frente a los discursos y actos represivos por parte de las autoridades, el autor sostiene que no solo los hombres pueden resistir o ser contestatarios, las mujeres y personas de sexualidades disidentes lo logran también.

Retoma a Butler con la performatividad; en el proceso performativo el poder actúa como discurso porque al nombrar, performa. El discurso pretende ser la cita original que no existe, los actos reiterativos crean la falsa idea de un sujeto femenino o masculino. Las categorías “hombre” y “mujer” pierden su historia, se naturalizan y la heterosexualidad convertida en ley, en el eje del sistema dominante de género, es compulsiva y mandatoria.

La venganza como otro constitutivo de las relaciones de género hace referencia a la importancia de “la cuestión racial” y cómo esta se encuentra invisibilizada dentro de la dominación masculina, lo que conlleva a que se mantengan latentes prácticas discriminatorias hacia las mujeres, las sexualidades disidentes y raciales. Recalca en el tema de lo racial o étnico, el mestizaje, el prejuicio racial y el regionalismo. Andrade sostiene que la masculinidad no es algo definido, tal concepción (o múltiples concepciones sobre esta categoría) muta permanentemente en lo cotidiano, en los discursos y hace hincapié en el tema primordial de sus análisis, la cuestión étnica: “estos juegos ilustran igualmente cómo la heteronormatividad es dependiente de la homosexualidad para poder definir sus límites. Tales lecturas colectivas, sin embargo, relevan por silencio y ocultamiento la invisibilidad de una dimensión clave: *lo racial*” (Andrade, 2001: 133).

Bento (2007) hace una conjugación entre el discurso “médico” a través del DSM-VI (un cuadro de diagnóstico de diversos trastornos mentales), el papel de la cirugía en sujetos trans y la definición de la “verdadera” transexualidad dentro de este marco. Entre los primeros conceptos que trae a colación está el de “desdoblamiento” macro y micro:

Llamo desdoblamientos micros aquellos que se refieren a la forma cómo un/a transexual valora a otro/a transexual. Los desdoblamientos macros son aquellos que se refieren a la comprensión que las instituciones tienen de las personas transexuales, principalmente la justicia y la medicina que delante de las demandas de personas que requieren los cambios de la documentación y/o los cambios corporales hacen evaluaciones sobre sus femineidad/masculinidad (Bento, 2007: 1).

Bento propone que, por un lado cada persona llega al mundo con un procedimiento quirúrgico previo, como es la ecografía; por otro, que a partir de aquel procedimiento, cada persona (siguiendo a Butler en la pre-discursividad que venimos a habitar) al nacer ya lleva una carga “de género” y cultural que encamina las expectativas que se tengan sobre la vida. En esta medida, afirma que la ecografía es una medida prescriptiva y no descriptiva, esta “revelación” sobre el sexo de un bebé, hace ese cuerpo y por tanto, es un efecto “protético”, transforma el cuerpo en prótesis y así se puede borrar la dicotomía entre “naturaleza y cultura” (Bento, 2007: 2).

Al ser el acto de la ecografía una cirugía que “construye” el cuerpo sexuado o el sexo del cuerpo, la autora traslada el hecho aparentemente “neutral, objetivo y científico” al campo de la discursividad y la performatividad del género, a la citación de la norma de la que habla Butler, que se manifiesta en enunciados como “camina como mujer”. Este tipo de “entrenamiento” tendría su apogeo en la época infantil, en la que se pugna por la diferenciación “entre” géneros, labrando el camino para la heterosexualidad obligatoria, ya que, además, la confusión de géneros parecería ser entendida como la confusión de la “identidad sexual”. La naturalización de la heterosexualidad no solo reposa en las miradas atentas de los padres, está también en las leyes, la escuela, y cada institución que regula la vida.

En el análisis que hace la autora, se relaciona la vivencia de la represión escolar y el abandono de los estudios de personas trans con dos escenarios diferentes: en uno de ellos actúan trans de familias mayoritariamente pobres de Brasil y, en el otro, trans de familias de clase media de España. Según la autora, la experiencia trans, revela que la primera cirugía (la ecografía) no tuvo resultados satisfactorios (no explicita para quién no tuvo éxito) y que a partir del discurso médico se universaliza al sujeto transexual, eliminando otras posibilidades de vida, como la ausencia del anhelo quirúrgico. Este hecho se contrapone con otro, que fundamenta la supuesta “autenticidad transexual” y la transexualidad como una patología que, en la década de los sesenta, fue publicado en un libro de Harry Benjamin en donde definía al verdadero transexual. Hasta hoy el libro es un referente y se relaciona con la aplicación del DSM-IV y lo que “esconde” el proceso de cambio de sexo (no el cambio de sexo en sí mismo, sino la psicoterapia, los test, etc.) es la “normalización” de esos cuerpos y de la “identidad sexual”.

Se trata de una normalización a la heterosexualidad, con su referente en un cuerpo definido y una adscripción genérica coherente en el marco de la normalización. Frente a la definición del verdadero transexual, catalogado por la autora como “transexual benjaminiano”, presenta a través de testimonios una pluralidad de formas de vivir la transexualidad y que lo que logra esta experiencia (trans, en general) es resignificar las formas en las que están conceptualizadas las masculinidades y feminidades a pesar de que cada cuerpo ya está cargado culturalmente con los ideales dictaminados para “uno de los géneros”.

Para finalizar, hace un llamado hacia las multiplicidades no regidas por una genitalidad específica, ya que en este lugar, no habría espacio para el prejuicio ni la supervaloración de la autenticidad.

Lizárraga (2001) se ubica en la cuestión de la imagen: cómo esta se fabrica y a partir de ella nos identificamos o alejamos de quienes *se vean* similares o distintos. Al encontrarnos fascinados con nuestra propia imagen, construimos espejos; pero el resultado nunca es la conformidad, por lo que nos inventamos, renovamos, creamos gestos, borramos marcas: “textualizándose para textualizar un soy” (Lizárraga, 2001: 53).

Por esta vía, señala que existen dos tendencias o fuerzas para la creación del texto, el hedonismo y la desmesura. Buscamos el bienestar pero buscamos la desmesura, sobrepasamos los límites y nos desbordamos: “Tendemos a la expansión y a la experiencia extrema, a la aventura riesgosa, provocamos fracturas e ideamos nuevos órdenes mediante el artificio y la simulación. Resultado: generamos y somos producto de textos sin límite, de textos susceptibles de muy diversas lecturas: hipertextos” (Lizárraga, 2001: 55).

El autor se ubica también en el concepto sexo/género para argumentar que el sexo es un metaconcepto que “enuncia una articulación no solo con la taxonomía sino también con una biología comprometida, por un lado, con la reproducción y por otro, con una diversidad de sensaciones” (Lizárraga, 2001: 56). A su vez, los sexo/géneros son narraciones: el “sexo” no está libre de la traducción, “el texto taxonómico es corrompido y la narración se confunde con la forma, la anatomía con la imagen social preconcebida, la biología con las semánticas, se confunden el deber ser, el esperar ser y el ser” (Lizárraga, 2001: 56-57).

Al afirmar que los sexo/géneros son construcciones sin correspondencia unívoca con el sustrato biológico no niega la posibilidad de esta relación y da más peso a la fuerza social que a la misma biología. Sostiene además que aunque existan solamente dos sexo/géneros oficializados, la posibilidad para sobrevivir es infinita: va más allá de los binarios (Lizarraga, 2001: 57-58). El hipertexto es un documento que se puede bifurcar, tener referencias cruzadas, ser el texto del lector, no hay una voz, se desplaza el centro. El hipertexto también lleva a Barthes, Foucault, Bakhtin, Derrida.

Por su parte, Mirizio (2003) repasa los puntos constantes en las discusiones sobre el hecho de vestir, por un lado están las condiciones ambientales –como el clima– y, por otro, las sociales. De esta manera sostiene que la conjugación de ambas se da en el marco de un juego estético que va más allá de calzar en los dictámenes sociales de una época porque lo que subyace es el “deseo de gustar y gustarse” (Mirizio, 2003: 133) ligado al arte de la seducción. En este punto retoma a Greimas. Asevera también que el cuerpo vestido es un objeto de valor que se construye a partir de elecciones infinitas y se pregunta: “¿cuáles son y dónde se acaban las posibilidades de cambio que el atuendo ofrece?” (Mirizio, 2003: 134).

El vestir es un hecho comunicativo, un lenguaje, funciona según una sintaxis, tiene un sistema de normas en el que a cada prenda se le atribuye un significado específico en circunstancias específicas. La autora retoma a Barthes en el tratamiento del signo y el significado. Se alinea con nociones como los roles sexuales, el aprendizaje social, sistema, y considera que el mundo se halla dividido dicotómicamente, tanto los hombres como las mujeres deben saber vestir y, en esta valoración, “los espacios” femeninos pueden diluirse, no así los masculinos, no pueden verse contaminados por prendas femeninas. En esta medida cualquier acto de desestabilización se considera travestismo porque el vestido masculino se considera en occidente como el ícono, el referente externo del dominio social y físico del hombre.

Para las mujeres ha existido una conexión entre vestido y cuerpo que pongan en relevancia la conexión entre la feminidad y la maternidad. Una vez cuestionada la inclinación natural de las mujeres hacia la maternidad, este modelo estético pierde fuerza, el deseo masculino sería como el de las mujeres: reivindicar la conexión entre vestido y cuerpo que ha sido negada. Un ejemplo de ello es la gran cantidad de hombres

que en el carnaval se visten de mujer (*cross-dressing*) lo cual no es una forma de alterar los órdenes de género, a diferencia del drag.

Cuando los hombres rompen con la continuidad entre el sistema de la moda y el sexo se los denomina, por ese mismo sistema, como travestis. Esto indica un “movimiento hacia el punto opuesto, un cruzar barreras, un ir más allá, al otro lado, con un acto que supera, que excede un límite que es, en este caso, un límite de identidad de género” (Mirizio, 2003: 139). Existe una diferencia entre el *cross-dressing* y el travestismo, el primero no indica un deseo “homosexual”, es una práctica preformativa ligada a la estética al tiempo que “libera” las constricciones sobre las que se construye la masculinidad, por tanto deviene en una exacerbación de la feminidad, repite los estereotipos y no crea imágenes novedosas, una parodia que no pone en duda la masculinidad. El travestismo, en cambio, erige a una mujer fálica.

Al hablar sobre transexualismo, la autora sostiene que el deseo subyacente es el de transformación hacia el otro sexo: “el sistema sexo-género se atasca, ni abre el campo a nuevas soluciones, puesto que se trata, en último análisis, de sustituir un género por otro” (Mirizio, 2003: 142), bajo la convicción (en el caso de los hombres) de ser *ya* una mujer. Por otro lado, sostiene también que, debido al ordenamiento de géneros, el rompimiento del límite en base al cuerpo, se aborda desde el discurso médico, lo cual reduce la complejidad de las rebeldías (Mirizio, 2003: 143). Siguiendo a Connell (1995) la autora afirma que la teoría queer celebra la destrucción simbólica de las categorías de género, lo cual es apoyado por los transexuales cuando interpretan el cambio de sexo como el triunfo del simbolismo sobre la carne, siendo la cirugía el camino para asumir la identidad simbólica que han adoptado. Tanto el transexualismo, como el travestismo y el drag reconfiguran la política de género porque evidencian que la masculinidad y la feminidad no existen, aunque aparezcan como lo dado.

Conceptualiza al drag como el disfraz con vestidos del sexo opuesto y a diferencia del transexualismo y el travestismo (que transitan de una identidad de género a otra) “el drag posee un carácter ontoformativo” (Mirizio, 2003: 143) porque crea otra realidad, confunde las identidades y destruye el orden de los códigos jerárquicos de género. Lo abyecto (llega a Lacan por medio de Butler) perturba pero también erotiza al sujeto abyecto, confunde, aniquila las normas, los ideales de género son imitados, reelaborados y cargados de nuevos significados. En el carácter performativo del drag

revela la heterosexualidad como norma, sus posibilidades de reproducción social, ideológica y material. Su carácter contradictorio desestabiliza uno de los fundamentos del pensamiento occidental moderno, juega entre el ser y el parecer, rompe la equivalencia entre sexo y género pero al mismo tiempo puede fortalecer el sistema. Es peligroso mirar al drag, el *cross-dressing* y el travestismo como un reforzamiento de la desvalorización y apropiación de “lo femenino” como una práctica misógina ligadas a la homosexualidad porque, al igual que sostener que las lesbianas lo son en referencia a un modelo heterosexual, desdibuja las posibilidades de rompimiento, confusión y desestabilización del orden de género.

Camacho (2007a) hace referencia a las trans que viven en el ex Penal García Moreno. Entiende la cultura como “un sistema organizativo constituido por símbolos e imaginarios elaborados, generados y asimilados en la interacción con otros actores sociales” (Camacho, 2007a: 157). En este escenario, plantea que la norma es creada dentro del “contexto de alteridad social como proyecto identitario” (Camacho, 2007a: 157), esto presupone que en los bordes de la norma existen identidades que se construyen a partir de la discriminación. La identidad travesti se caracteriza tanto en el sentido de la orientación sexual como en la perturbación de los órdenes de género erigidos en sociedades con un orden “político económico heteropatriarcal” (Camacho, 2007a: 157).

Afirma también que, si bien la sociedad quiteña puede mostrar ciertas señas de tolerancia frente a la existencia travesti, esta es difícilmente considerada como sujeto de derechos, básicamente por la movilidad de género y la “práctica abyecta de la sexualidad” (Camacho, 2007a: 157). Sostiene además que la permisibilidad social hacia identidades móviles o diversas, pondría en juego la perpetuación del sistema; en esa medida, las travestis son percibidas como “símbolos que trastocan el orden socio organizativo del sistema político binario sexo-género heteropatriarcal” (Camacho, 2007a: 158).

En otro lugar, la misma autora (Camacho, 2008) afirma que lo femenino es considerado peyorativo, por ende “las prácticas ‘feminizadas’ de la homosexualidad tienen efectos socio políticos” (Camacho, 2008: 19), a su vez, estas prácticas interfieren en la “cotidianidad de la heteronormatividad social” (Camacho, 2008: 20) y ofrecen la posibilidad de evidenciar el sistema. Más aún, las prácticas sexuales quedan relegadas a

espacios marginales, por ende, discriminadas física y espacialmente (Camacho, 2008: 20). Sin embargo, el espacio urbano facilita la emergencia de sitios de encuentro que, debido a la necesidad de socialización de quienes lo transitan, se perpetúan y trasmudan (Camacho, 2008: 35), generando así:

[...] las más diversas prácticas sexuales/corporales homoeróticas “casuales”. En parques como El Ejido y La Carolina, en los baños públicos de los edificios públicos (Caja del Seguro Social), de los centros comerciales, de los balnearios y algunos otros espacios de la esfera pública urbana. Todas estas prácticas “ilícitas” se provocan en gran medida como consecuencia del sistema de sexo-género heteronormado y su producción de sujetos “invisibilizados y abyectos” como las personas bltgi; de esta manera forman un campo exterior “no habitable” en la vida social que ayuda a sostener la norma. En consecuencia, las personas bltgi no gozan de sus derechos por no ser consideradas sujetos sociales con derechos civiles y fundamentales. Sin embargo, estos “seres” son necesarios para que la heteronormatividad se reitere y ratifique en su rol protagónico de la “moral pública y privada”. Es la construcción de lo masculino que está estrechamente vinculada con la matriz heterosexual y su “estático” sistema de sexo-género como consecuencia del pánico social que le produce la homosexualidad y sobre todo la movilidad de las prácticas sexuales corporales [...] (Camacho, 2008: 36).

Al referirse a las trans sostiene que en el juego de las identidades la constitución como sujetas y la problemática que se genera en la sociedad a través de sus cuerpos, el sistema sexo-género se deconstruye de forma violenta. El acceso al mundo del trabajo por parte de las trans evidencia que “lo que se discrimina y peyoriza con vehemencia es el género femenino, sí este no cumple el rol asignado desde el patriarcado: servir y satisfacer al varón” (Camacho, 2008: 23).

Sobre la metodología

El trabajo que presento a continuación dista del presentado en el plan de tesis, pero se parece más a lo que yo quería hacer. Durante mis años universitarios mientras cursaba la carrera de Antropología nacieron mis primeras interrogantes sobre la ciudad en el taller de imaginarios urbanos. He vuelto a aquel lugar, motivada por la curiosidad sobre las múltiples ciudades y tránsitos que se viven a diario. Sin embargo, mi mirada no solamente está marcada por mi posición en el mundo (de clase, género, edad, raza, etc.), sino por múltiples pérdidas que, en ese momento, dejaron tras de sí la sensación de abandono, desamparo y orfandad.

La posibilidad de una nueva y otra vida se diluía como las sombras del pasado de la ciudad de noche. La memoria con la que yo deseaba mimetizarme, como la ciudad que de día es anónima, pero a diferencia de ésta es oscura y clandestina y desdibuja contornos definidos. No existía lugar para mis pasos en la ciudad de día porque la luz me traía al presente y las transformaciones que se habían efectuado en la urbe que descubrí, escondían las huellas del tesoro descubierto del ayer.

El proyecto original versaba sobre cómo la politización tiene la capacidad de transformar prácticas cotidianas de encuentro y socialización. En esa medida, me interesaba adentrarme en el día a día a través del quehacer activista, a través de la etnografía, que además pusiera en evidencia las tensiones entre las concepciones tradicionales sobre lo público, lo privado, lo femenino, lo masculino, lo hétero y lo homo. Bajo esa perspectiva encontré seductora la metodología de las precarias a la deriva:

Optamos por una práctica de investigación que atendiera al *continuum* espacio-temporal de la existencia y a la experiencia de la doble, más bien múltiple, presencia como transposición subjetiva o, como dirían los situacionistas, como técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos, en este sentido, de ambientes psíquicos (Precarias a la deriva, 2004: 24).

Más que compartir la posición situacionista de las precarias, lo que me motivó a intentar aplicar, con ciertas modificaciones, su metodología fue que ésta ofrece la posibilidad de “ir hilando esta red difusa de situaciones y experiencias, con vistas a producir una cartografía subjetiva de la metrópoli a través de nuestros recorridos cotidianos [...] La deriva se convierte, así, en una entrevista en movimiento atravesada por la percepción colectiva del ambiente” (Precarias a la deriva, 2004: 26). Además:

[...] la deriva posibilita contemplar la cotidianidad como dimensión de lo político y fuente de resistencias, primando la experiencia como categoría epistemológica. La experiencia, en este sentido, no constituye una categoría preanalítica, sino una noción central para comprender la imbricación de las actuaciones diarias y, lo que es más importante, los modos en los que damos sentido a la cotidianidad localizada y corporeizada. No se trata exactamente de una técnica de observación; no pretende, por lo tanto, <reproducir> o acercarse a la experiencia tal y como sucede habitualmente (un ideal de la antropología clásica difícilmente realizable) sino producir un movimiento simultáneo de acercamiento y distanciamiento, visualización y extrañamiento, tránsito y narración. Así pues, nos interesa el punto de vista de quienes nos guían (cómo definen y

experimentan la precariedad, cómo se organizan diariamente y cuáles son sus estrategias vitales a corto y largo plazo, cuáles sus expectativas) sin obviar, en este proceso, el diálogo y la complicidad que se produce durante nuestro encuentro [...] (Precarias a la deriva, 2004: 27)³.

No obstante, una vez emprendido el camino, al relacionarme con el Proyecto Político Transgénero del Ecuador y negociar nuestras agendas, encontré que para poder aplicar o reproducir tal iniciativa necesitaba dedicarle tiempo completo, lo cual no era factible. Entonces, ¿bajo qué condiciones es posible practicar este tipo de investigación? Más aún cuando por las propias actividades de quienes participan hacen de sus horarios flexibles, cuando el escenario en el que se desenvuelven presenta situaciones emergentes que deben ser resueltas, muy por encima de las citas pactadas⁴. Una vez allí pude conocer a Jorge Medranda quien trabajaba en la Patrulla Legal. En la primera cita tuve la oportunidad de caminar a su lado en la ciudad, cuando anochecía y movernos, desde la Av. La Gasca hacia el norte, a nuestros destinos próximos, manifestándose la primera marca de la visión de los dos sobre Quito. Fue el momento en el que miramos hacia el pasado, una historia entre tantas.

Según Rosaldo (2000) el análisis narrativo permite aproximarse a la “interacción de ideas, acontecimientos e instituciones, conforme éstos van cambiando en el tiempo”, concebidos como “la comprensión histórica” y a “la acción humana”, los sentimientos y las intenciones de los actores sociales. Afirma además que existe una visión doble “que oscila entre el punto de vista de un analista social y el de sus sujetos de estudio” y que cada punto de vista es incompleto, no llegan a constituir “una narrativa unificada; más bien, resultan ideas complejas acerca de realidades sociales multifacéticas y en constante movimiento” (2000: 153).

En esta medida “las historias a menudo modelan la conducta humana y no solo la reflejan” (Rosaldo, 2000: 155); por ende, la memoria es activa, no porque exista un pasado que remonte al origen de la historia, sino porque existe un momento en el que se

³ La precariedad se define en términos de “un conjunto de condiciones, materiales y simbólicas, que determinan una incertidumbre acerca del acceso sostenido a los recursos esenciales para el pleno desarrollo de la vida de un sujeto” (Precarias a la deriva, 2004: 28)

⁴ Debido al Trabajo de Base que realizan en provincias mis colaboradores viajan constantemente. Por otro lado, la asesoría que brinda la Patrulla Legal (sobre lo que me detendré en el capítulo 4) también debía responder a las necesidades de quienes acuden, por ejemplo, frente a los múltiples abusos de la fuerza policial hacia las trabajadoras sexuales trans.

mira hacia atrás, a un tiempo en el que la historia adquiere una viscosidad íntima, solo en la memoria y las maneras que tiene de burlarse, escabullirse de la historia oficial hay una vida, la condición de posibilidad de la política (Núñez, comunicación personal, 2009).

Fue así, más por una feliz coincidencia, que nos encontramos. Él tenía algo que decir y yo algo que escuchar. Dentro de su potente discurso yo intuía ciertas exclusiones que se evidenciaron tanto en las entrevistas como en nuestras incursiones nocturnas. Transitar la ciudad, ya sea en la Patrulla Legal o en el “recorrido” estaba también matizado por el tiempo que habíamos dedicado a la grabadora sentados en la sala de la Casa Trans, lo cual permitió que se genere cierto grado de confianza e intimidad, así como pautas y puntos espacio-temporales que sirvieron de guía una vez en la calle.

El “recorrido” fue un viaje en donde ubicaron geográficamente sitios de reunión previos y posteriores a la despenalización de la homosexualidad en Ecuador (en 1997) y el tipo de dinámica que se daba no solamente en su interior, sino en sus alrededores tanto como sitio, como tiempo, lideradas por las rutas de Jorge y su manera de transitar la ciudad, en un orden yuxtapuesto al orden oficial. Ya en la Patrulla Legal, el lugar que yo ocupaba no era el del copiloto, a diferencia del recorrido, sino el de una invitada, testiga o público; en esa medida, no era un actor activo sino más bien una espectadora, que observaba algunas veces desde dentro del vehículo, otras veces me era permitido bajar e interactuar con las trabajadoras sexuales trans, como una medida de seguridad, para ellas, para el proyecto y para mí.

Paralelo a este proceso tuve la oportunidad de participar en un taller sobre teoría feminista e identidades sexuales con las habitantes y colaboradoras de la Casa Trans, así como de actividades ligadas a la celebración del mes del orgullo LGBTI (junio de 2008).

De la misma forma, la búsqueda de correlatos que, aunque tangenciales, me ofrecieran la posibilidad de tener una lectura que no sea monolítica sobre ciertos debates concretos en cada periodo y como estos fueron procesados colectivamente, me llevó a realizar entrevistas en otras organizaciones y con otros actores, y a desarrollar un trabajo grupal en el que el actor principal era un mapa, un plano común y corriente de Quito. El croquis ofreció la posibilidad de hablar sobre una espacialidad, pero la materialidad del mapa introdujo una conversación sobre el espacio a través del que se enuncia la

memoria, en una forma particular de organizar el espacio en medida del tiempo narrativo. De la misma forma se revisó información de segunda mano.

Reseña de los capítulos

El trabajo que presento a continuación está ordenado en tres capítulos. El primero de ellos comprende una periodización que va desde 1930 hasta 1997. Se proponen tres etapas, la primera de ellas abarca los principios del siglo XX, con énfasis en 1930; la segunda 1940-1970 y la tercera 1970-1997. A lo largo de ellos miro los cambios morfológicos en Quito conjugados con las formas de reglamentar la sexualidad a través de ciertas instituciones y discursos oficiales, así como las formas en las que son contestados a través de las prácticas de socialización e identificación clandestinas.

El siguiente capítulo pone énfasis en el proceso de despenalización de la homosexualidad, la inclusión de la no discriminación por orientación sexual en la Constitución de 1998 y las repercusiones de esta transformación legal en las estrategias de apropiación de los espacios urbanos, la percepción del imaginario social sobre las diversidades sexuales y las tensiones existentes en el complejo entramado de las identidades.

En el capítulo cuatro se mira la atomización de las identidades sexuales, y se intenta evidenciar las tensiones entre lo trans y lo gay, así como las reivindicaciones desde lo trans y las propuestas actuales, políticas y teóricas, tales como el transfeminismo.

CAPÍTULO II CIUDAD MUERTE, CLANDESTINIDAD Y ESPACIO

Desde nuestra primera cita, Jorge Medranda, encargado de la Patrulla Legal⁵ del Proyecto Político Transgénero del Ecuador, demostró afección por el tema de mi investigación. Al ser un intento por conjugar la ciudad, la sexualidad, el género y la política, resultaba propicio un acercamiento a esta actividad en particular. Mientras intentaba explicarle los intereses de mi trabajo y acordábamos las actividades que realizaríamos, él exclamó: “¡Tengo muchas historias que contarte!”.

Considerando su larga trayectoria en el activismo de las diversidades sexuales, su relato me sedujo, no solamente por el nivel anecdótico, sino porque esclarecía los “antes” de la despenalización de la homosexualidad que yo conocía someramente. Así, fuimos reconstruyendo el “movimiento LGBTTI” desde su propia vivencia. Al principio mis constataciones sobre su memoria eran escasas, lo cual representaba un trabajo contingente. La historia que aquí se presenta ocupa el nivel del relato, de los referentes, una suerte de tradición oral que permite crear la idea de identificación con otros similares y de pertenencia y apropiación del espacio urbano. Siguiendo a Kingman (2006: 43) “La memoria no nos devuelve la realidad de los hechos, sino formas de ver, representaciones que, además, han sido transformadas por la vida y el trabajo de la memoria”.

Mientras recorrimos las calles también recorrimos los tiempos. En un intento por conjugar ambos utilizo la noción de “cronotopo” porque hace referencia a la configuración de tiempo-espacio (Capello, 2008: 126), son estrategias narrativas relacionadas con las particularidades sociales de una época que responden a las situaciones sociales que las produjeron. Según Capello (2008: 128) el discurso cronotópico se mantiene “dentro de cualquier grupo colectivo cuya identidad se desarrolla con recurso a mitologías compartidas, siempre y cuando se identifica la configuración espacio-temporal de la norma cultural”. Es así como se presentan tres cronotopos de la ciudad de Quito, el primero de ellos abarca los inicios del siglo XX,

⁵ La Patrulla Legal es uno de los componentes del PPT. Su objetivo es brindar asesoría legal itinerante a trabajadoras sexuales trans. En el capítulo 4 trato este tema con mayor detenimiento.

con énfasis en la década de 1930; el segundo va de 1940 a 1970 y, finalmente, el tercero, de 1970 hasta finales de la década de 1990.

Esta división se debe a las marcas encontradas en los relatos que se relacionan con la aparición pública de sexualidades diversas por un lado; por otro, porque agilitan la comprensión del contexto, es decir, los momentos políticos, económicos y sociales de cada marca espacio-temporal, pero sobre todo porque a través de estos momentos o “acontecimientos”, se pueden encontrar rastros sobre la concepción de la sexualidad en una época determinada, o sea, delimitada contextualmente, en su organización social, las formas de reglamentación, las intervenciones políticas y las culturas de resistencia (Weeks, 1998).

Mi objetivo en este capítulo es mostrar que, en la presencia de normas que edifican un tipo de sexualidad, existen imaginarios por medio de los cuales se pacta, negocia o escapa a lo dado. Esas prácticas interpelan, a través de su despliegue, a las instituciones y discursos oficiales o formales y se sirven de escenarios específicos. Es por ello que las prácticas de encuentro de los transeúntes o caminantes, en el tránsito diario, se conjugan con las transformaciones urbanas, regulatorias y el advenimiento de nuevas tecnologías. Las interrelaciones surgidas entre los recorridos y encuentros, la ciudad cambiante, las tecnologías y circulación de la información, las normativas sobre la sexualidad, modifican las formas de socialización y ofrecen la posibilidad de irrumpir en los escenarios públicos con formas políticas cotidianas, callejeras, contenciosas.

Sobre *Un hombre muerto a puntapiés*

En el ensayo *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana* Artieda (2003) se pregunta sobre los discursos éticos, morales legales y religiosos de los años 30 cuando apareció la obra de Pablo Palacio⁶ *Un hombre muerto a puntapiés*. Artieda sostiene que si un texto de ese calibre se habría escrito en la Antigua Grecia (conocido por demás que las relaciones homoeróticas no se conceptualizaban como una ruptura

⁶ Palacio nació en Loja, el 25 de enero de 1906. Entre sus obras se pueden contar *Vida del ahorcado* (1932); *Un hombre muerto a puntapiés* (1927); *Débora* (1927). En 1970 se publican *Comedia inmortal* y *Un nuevo caso de mariage en trois*. En 1976 se publican las *Obras completas* incluyendo cinco estudios y dieciséis ensayos. La edición utilizada para este trabajo contempla *Un hombre muerto a puntapiés*, *Débora*, *Vida del ahorcado*, *El huerfanito*, *Amor y muerte*, *El frío*, *Los aldeanos*, *Rosita Elguero*, *Un nuevo caso de mariage en trois*, *Gente de provincias*, *Comedia inmortal*, *Novela Guillotinada*, *Una mujer y luego pollo frito*, *Sierra*, una recopilación de poemas, artículos periodísticos, artículos de divulgación filosófica y otros textos. Tras una vida prolífica, fallece en 1947.

con la norma, sino como lo establecido) no habría causado la respuesta que ocasionó. El argumento: es necesario contextualizar los cuentos con su entorno. Así es posible dilucidar los discursos morales, éticos, legales y religiosos que se manejan en una época. En este punto me gustaría retomar un acercamiento previo a ambos textos (Páez, 2007a).

La obra de Palacio inicia con una crónica roja. En las calles Escobedo y García (“los arrabales de Quito de los años 20”) un hombre apellidado Ramírez había recibido una golpiza supuestamente por haber pedido un cigarrillo. El único dato que se supo sobre el hombre fue que era “vicioso”. El investigador aficionado del caso (que es el narrador) descubre por intuición el vicio del occiso y, de la misma manera, reconstruye su personalidad. No enuncia el vicio para no ofender a las señoras y el busto que dibuja, en base a las fotografías que consiguió en la comisaría, tiene algo de mujer. Algo le impidió denunciar la verdadera causa de la agresión. Ramírez, un hombre de apariencia mediocre: “Había tenido desde pequeño una desviación de sus instintos” (Palacio, 1998: 99). Se hospedaba en un hotel de arrabal y era foráneo, por ello, la ciudad le resultaba extraña. Recorría las calles del centro con desesperación hasta que “considerando inútil el trotar por las calles concurridas, se desvió lentamente hacia los arrabales”. Ramírez corteja a los hombres que halla en el camino. Encuentra a un muchacho y lo aborda. El muchacho lleno de desesperación pide socorro al padre –coincidentalmente uno de los hombres a los que Ramírez había intentado cortejar– y éste le propina la paliza. Lo encuentran, lo llevan a la Comisaría y ahí muere.

En la obra se puede ver que Ramírez debe alejarse de la zona céntrica, transitada, porque su deseo es prohibido, anómalo pero ¿de qué entorno nos habla Artieda?, ¿cuál es la ciudad a la que le adjudica una carga moralista y religiosa fuerte? Artieda, al referirse a la obra de Palacio, sostiene que el marco social dentro del cual se escribió *Un hombre muerto a puntapiés* estaba construido sobre una ideología judeocristiana heredada de la Colonia (Artieda, 2003: 25):

[...] sobre el muerto cayó toda la furia de un sistema con más de 400 años de existencia. Ramírez es visto y catalogado como alguien contagiado por un vicio... Se trata así de un defecto moral que hay que eliminar-matar, sacar de raíz. Hacer desaparecer el fantasma de la homosexualidad que puede seducir, atrapar y contagiar como una peste. Asesinarlo para que el mal desaparezca (Artieda, 2003: 31).

Cabe recordar que el espacio en el que se ubica actualmente Quito se remonta a períodos preincásicos. En palabras de Achig (1983: 38) “la lógica de implantación de la ciudad de Quito al momento de la conquista obedeció a condiciones esencialmente estratégicas que posibilitaron la avanzada de la “empresa” conquistadora. Su manifestación espacial reflejaba esta situación apuntalada por el rol de la iglesia como aparato de control. La ciudad colonial, que hoy es el centro histórico, fue planificada bajo una perspectiva de damero, en donde la mayor aproximación a los centros instituidos de poder –religioso y administrativo– reflejaba la clase social de sus residentes.

Frente a la desidia del agente de la comisaría en lo referente al caso de la novela, Artieda sostiene que esto “era el reflejo de un entorno donde habitaba un ser (que podía ser entre muchos) marginado y maltratado por su condición sexual, que Palacio consiguió mostrar desde su propia óptica. Supo describir los imaginarios que atravesaban esos años y que edificaron los pensamientos de las primeras décadas del siglo XX” (Artieda, 2003: 34).

Siguiendo a Kingman (2006: 119) a partir del siglo XVIII se produjeron modificaciones en la vida cotidiana de lo que hoy es la ciudad, en los que confluyeron lo europeo, lo criollo y lo indígena:

Más que de un proyecto, se debe hablar de modificaciones en el “mundo de la vida”, resultado de las mezclas y yuxtaposiciones. De transculturaciones, de las cuales los actores no eran necesariamente concientes. Asumo, para el caso de Quito, la hipótesis propuesta por Terán (1992): a fines de la Colonia, la sociedad quiteña tendió a “plebeizarse”. A la vez que formaba parte del mundo “blanco mestizo”, lo plebeyo estaba hecho de mezclas (Kingman, 2006: 119).

De acuerdo a esta línea temporal, posterior a la época colonial, dentro del proceso histórico, tenemos el período poscolonial:

En las primeras décadas de la vida republicana, el proceso urbano de Quito se caracteriza, principalmente, por el cambio que se establece en los órganos de gestión administrativa territorial [...] consolidando un proceso inicial de segregación socio-económica que se manifiesta en la estructura y configuración del espacio urbano (Achig, 1983: 53).

El sistema al que hace referencia Artieda (construido sobre una base ideológica judeo-cristiana y que cae sobre el muerto a puntapiés) remite al papel de la Iglesia católica como ente normativo de la vida social y doméstica que, según Kingman (2006: 154), se

debía a la fusión con el rol del Estado y sus acciones, mismas que respondían a una economía política de base rentística. Sin embargo, la fluctuación entre lo que podría denominarse como períodos garciano y alfarista, así como el desarrollo industrial dado en Europa, los procesos migratorios, nuevos estilos de vida, permiten que el peso de ese sistema no sea monolítico, en esa medida:

El orden señorial, estatamental y al mismo tiempo diverso, comenzó a modificarse en términos sociales y culturales, y en el caso específico de Quito a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, con las transformaciones liberales, el desarrollo de las vías (particularmente el ferrocarril) y la dinamización del mercado (Kingman, 2006: 41).

Entre las derivaciones de la Revolución Liberal se puede apuntar, en palabras de Prieto (2004: 39) y Kingman (2006: 88), las discusiones sobre la relación entre la Iglesia y el Estado:

Hacia 1910, diferentes temas fueron traducidos en regulaciones que subordinaban la Iglesia Católica al Estado y reducían parcialmente su poderío económico. Estas nuevas normativas también expandieron las prerrogativas estatales de administrar a los ciudadanos, educar a los jóvenes, supervisar los contratos de trabajo y promover la higiene, entre otras. Pero, más importante aún, este fue un tiempo en el cual las cuestiones sociales fueron discutidas públicamente a través de una variedad de medios y expresiones: la prensa, el ensayo político, la pintura, la fotografía, la poesía y la música (Prieto, 2004: 39).

Aunque también el liberalismo se orientaba dentro de objetivos civilizadores, el horizonte político e ideológico dentro del cual se inscribía era distinto: se trataba de un proyecto secular, basado en la separación de la Iglesia y el Estado y orientado a la ampliación de las libertades ciudadanas. Es cierto que la noción de ciudadanía no incluía a todos y que el sistema de hacienda continuaba siendo uno de los ejes principales de la vida social y de su división estatamental, pero se asistía, al mismo tiempo, a cambios importantes en la línea de la modernización (Kingman, 2006: 88).

Es dentro de este contexto en donde los cambios urbanísticos empiezan a acelerarse, a pesar de que los límites de la ciudad no pudieran establecerse debido a la ausencia de ordenanzas, catastros, decretos o mapas (Kingman, 2006: 106). Si bien las demarcaciones entre lo rural y lo urbano no poseían marcas conspicuas, así como las fronteras entre lo público y lo privado (Kingman, 2006: 154), con la entrada del ferrocarril y la energía eléctrica, hacia 1914 “la ciudad había comenzado a ampliar su

ámbito y se habían dado cambios significativos en su economía, permitiendo la constitución de algunas zonas claramente urbanas” (Kingman, 2006: 131).

Posteriormente “[e]n el período que va de 1912 a 1925, tras la derrota de la Revolución Liberal, después de 17 años de ejercicio del poder, se constituyó un proyecto oligárquico de desarrollo del capitalismo, basado en una alianza de intereses entre la burguesía comercial de la Costa y los terratenientes de la Sierra” (Kingman, 2006: 89). Se dispara el negocio de la urbanización, se lotizan los terrenos, en gran parte de propiedad de los hacendados residentes del norte, en donde el Municipio debía encargarse de proveer de servicios básicos, mientras que en el sur se asentaron obreros y trabajadores (Achig, 1983: 55ss). Es así como se puede observar que para el año de 1922 el barrio de la Mariscal Sucre, “situado casi tangencialmente al centro histórico de Quito en su costado norte, nace como una ciudadela residencial de tipo burgués” (Gómez, s/f: 11).

Durante la crisis de 1930 las soluciones inmediatas para alcanzar el presupuesto se dieron en buena parte por la imposición de impuestos y explotación de la mano de obra, paradójicamente se incrementa la capacidad de compra y adquisición de terrenos, llevando a cabo un proceso de segregación a todo nivel: espacial, económico, social. Previa a esta fecha, la geografía de Quito puede percibirse de la siguiente manera:

A finales del siglo XIX y principios del XX, Quito creció lentamente: 500 hectáreas entre 1888 y 1939. En ese entonces, Quito encontraba sus límites en El Panecillo y el nuevo cementerio que colinda con el Convento de San Diego, en el sur. Hacia el norte terminaba en La Alameda, en dirección a las lagunas de Iñaquito. Y los barrios de Aguarico y La Colmena se volvían sus límites hacia el sudeste [...] El gran crecimiento llegó en 1930. Los edificios modernos modificaron el perfil urbano de la ciudad y los estilos arquitectónicos cambiaron (Aguirre et al, 2005: 38-39).

Esta metamorfosis es perceptible en la novela de Palacio. Por un lado, como sugieren Kingman y Prieto, la separación entre Iglesia católica y Estado, así como la discusión pública de asuntos sociales y la ampliación de las libertades ciudadanas. Por otro, *El hombre muerto a puntapiés* habla sobre como un hombre carente de redes sociales o de parentesco incursiona en el espacio público dentro de un momento de transformación⁷.

⁷ Capello (2009: 135) afirma que “[f]iguras como Pablo Palacio, en su novela *Débora* (1927) y Humberto Salvador [...] desarrollan una consideración de la trampa de representa el orden socioeconómico de su

Irrumpe también en la narración de Palacio el occiso como vicioso, una sexualidad anormal desplegada sin eficacia en la zona céntrica de la ciudad, exiliada a la periferia, se trata de un ser que al feminizarlo se peyoriza, confiscándole la categoría de humano, y se lo vuelve digno de morir a puntapiés, siguiendo a Cruz-Malavé:

[...] el homosexual aquí, como lo abyecto en Kristeva no es ni sujeto ni objeto. Ante él sólo cabe la palabra aproximadora. La insistente repetición del insulto que cae sobre su cuerpo amorfo en un intento de moldearlo, de darle definición. Intento cuya repetición incesante no es sino indicio de su inexistencia, de su condición fantasmal. Muerto, espectro, el homosexual, digámoslo así, es un hueco, y por ese hueco se cuele todo lo otro: lo que la comunidad repudia [...] (Cruz-Maravé, 1998: 337).

Se habla de un muerto que al mismo tiempo se vuelve el límite dentro del debate de las libertades ciudadanas, de la noción de ciudadanía y de las líneas que delimitan la masculinidad, el ser varón, el individuo libre de la sociedad civil. El deseo homosexual encarnado en el personaje de la obra de Palacio se configura como vicioso. El vicioso renuncia a su derecho al acceso de la propiedad sexual y el dominio sobre las mujeres.

A finales del siglo XIX se piensa la ciudadanía como perteneciente a los varones adultos alfabetos. La polémica dentro de la comunidad política del país (la fraternidad de los hermanos) sobre la universalidad de la ciudadanía, sobre si las mujeres están en capacidad de ser ciudadanas, votar y el debate sobre otorgar derechos políticos, de opinión a las mujeres, evidencia la construcción de lo femenino y lo masculino dentro del orden heterosexual como régimen político. Si bien en el período liberal se suprime el sexo del ciudadano dentro de las regulaciones formales, o leyes, permitiendo así que en 1924 las mujeres tengan derecho al voto y la elección (Prieto y Goetschel, 2008: 302-304) cabe preguntarse, dentro de la normativa legal de la sexualidad ¿cómo se convierte el vicioso de Palacio en delincuente?

El Gallo de Oro

Al escindir la relación entre la Iglesia y el Estado las normativas regulatorias de la vida pasan a ser propiedad de las leyes humanas y, ya en menor medida, de la palabra divina. A finales del siglo XIX, la legislación sustantiva penal del Ecuador “toma como

día; que es particularmente opuesto a un mundo rural difícil, pero impulsa la redención tanto de la ciudad como la nación [...]”.

modelo el Código belga de 1880, que a su vez se inspira en el francés de 1810” (Pérez, s/r). Posterior a ello, el Código de 1906, conocido como el *Código de Alfaro*, presenta los mismos “principios dogmáticos y la misma forma de tipificar el acto ilícito de los Códigos de 1872 y 1889 los que se encierran en su contexto, por mucho que el fundamento de su expedición fue el de la ‘inaplazable necesidad de reformar’ las leyes ecuatorianas...” (Pérez, s/r). Este código perdura por más de treinta años hasta que en 1938 (durante el gobierno del General Enríquez) se erige el actual Código Penal, vigente hasta la fecha con

[...] indispensables y prudentes reformas. Se introducen en su estructura la condena de ejecución condicional y la liberación condicional; se abandona la infamante clasificación tripartita de las infracciones en crímenes, delitos y contravenciones, pero poco o casi nada se regulan las medidas de seguridad; la pena sigue su trillado camino, pues que ni se prevén sistemas de verdadera rehabilitación, ni se afronta la condena indeterminada (Pérez, s/r).

Es en el Título VIII (sobre los delitos sexuales) Capítulo II (sobre los atentados contra el pudor, de la violación y el estupro), Artículo 516, en donde se propugna la homosexualidad como delito y “el vicioso” de Palacio se transforma en delincuente:

Título VIII
DE LOS DELITOS SEXUALES

Capítulo II
DEL ATENTADO CONTRA EL PUDOR, DE LA VIOLACIÓN Y
DEL ESTUPRO

Art. 516.- En los casos de homosexualismo, que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años.

Quando el homosexualismo se cometiere por el padre u otro ascendiente en la persona del hijo u otro descendiente, la pena será de reclusión mayor de ocho a doce años y privación de los derechos y prerrogativas que el Código Civil concede sobre la persona y bienes del hijo.

Si ha sido cometido por ministros del culto, maestros de escuela, profesores de colegio, o institutores, en las personas confiadas a su dirección o cuidado, la pena será de reclusión mayor de ocho a doce años.

El sodomita se transforma en homosexual. El poder regulatorio de la Iglesia católica le sede el paso a la ley apropiándose del término acuñado por el discurso médico (Artieda,

2003; Ruse, 1987; Foucault, 1995). Según Fernández (2000, 19 ss) entre 1920 y 1950 se da la entrada del psicoanálisis (para el caso argentino), es por ello que los primeros registros de las “desviaciones sexuales”, entre ellas el travestismo, son del derecho penal y la criminología porque era un delito, controlando así la población, el mantenimiento de los órdenes sociales y dentro de América Latina, la construcción de la nación.

Pese a ello, según Manuel Acosta (entrevista, 2008) el centro histórico representa un lugar de encuentro “y esa actividad data desde los años 40, 50, se ha mantenido siempre”. Los encuentros entre hombres se vuelven conocidos, se realizan en espacios públicos aunque de formas clandestinas. Los lugares de encuentro, a diferencia del hombre muerto a puntapiés, no tienen como escenario la periferia, sino el centro de la ciudad, como una interpelación a las instituciones del régimen, de la Iglesia católica y del Estado.

En el caso de Quito, desde la perspectiva urbana, cabe señalar que a partir de la década de 1960 se instaura un incipiente proceso industrial que no llega a marcar a Quito como una ciudad industrializada: “Quito modernamente no es una ciudad industrial. Su carácter burocrático de capital le inclina mejor a las ciudades administrativas con un tinte de distinción burgués” (Gómez, s/f: 11). En esta época:

[...] el crecimiento económico nacional y la estabilidad política [...] dieron la posibilidad de articular una serie de medidas y de arbitrar algunos mecanismos tendientes a orientar los excedentes económicos generados en el proceso productivo ecuatoriano; excedentes que en pequeñas proporciones fueron captados por los estratos medios de la población y, en el caso de Quito, por tener la condición fundamentalmente administrativa, por los sectores vinculados a la burocracia (Achig, 1983: 67).

Se abren las puertas a las inversiones nacionales y extranjeras, públicas y privadas encaminadas a la industria de la construcción, sumándole además el boom del banano. El perfil urbano de Quito se resignifica y oficializa la entrada de una tendencia modernista que “redefine el concepto de espacio público (parques y escenarios deportivos) [...] dentro de un punto de inflexión en su desarrollo urbano. [El parque El Ejido] define una instancia de transición en el tejido urbano de la zona centro-norte de la ciudad” (Córdova, 2005: 173) y es el lugar en el que lo público adquiere sentido.

Entre los casos, con respecto a la homosexualidad, de escarnio público se encuentra uno, dado a principios de 1960, durante la Junta Militar (Goetschel, comunicación personal, 2008). Si bien el grado represivo de esta forma de gobierno no puede homologarse a los del cono sur, la preocupación por la amenaza del comunismo y la homosexualidad, junto a la reforma agraria deben ser observadas como una política estatal. Tal acontecimiento marca un antes y un después, en donde el imaginario moral de la ciudad sale a flote:

En esa época los gays se decía maricas o quien está o no en la huevada. Él me contó que la huevada comenzó cuando un embajador tuvo algo, hace muchos años con alguien de la cancillería y eso se descubrió. Para esto, luego de la muerte de mi primo, mi mamá contaba esa historia, del embajador de España y los funcionarios de la cancillería, que fue un escándalo, a principios de los años sesenta. Un amigo, hace como unos diez años volvió a insistir en esa historia, con esos datos que son vagos, en esa época estaba de moda un dicho que decía ‘medias blancas pantalón oscuro, canciller seguro’ pero le cambiaron a ‘medias claras pantalón oscuro, maricón seguro’ (Jorge Medranda, entrevista, 2008).

Al respecto, otra de las versiones afirma:

Fue en la Tuentifor, en el Gallo de Oro, que estuvo la punta de la madeja de un legendario alboroto de postin y de un gobierno derrocado. Un crimen que sacudió los cimientos del país porque se trataba de un *affaire* que en sobredosis iguales mezclaba droga, tercer sexo y cancillería. En esa ocasión, la fama de la Tuentifor se paseó por el mundo arrastrando, como sucia cola de novia, la mala fama del gobierno de turno. Y de su cuerpo diplomático, como una horda de maricones que se daban la gran vida con el erario nacional” (Ruales, 2007: 19).

La homosexualidad se convierte en un tema, aunque vituperado, tratado de manera pública. La Veinticuatro de Mayo es una zona de desfogue sexual que es aceptada y promovida por los hombres mientras el acceso a los cuerpos sea de mujeres. La cancillería y el sexo entre hombres como eje del debate moral indican la apertura del país al mundo y sus riesgos. Los refranes y dichos actúan como una de las formas de control informal sobre la sexualidad y activa una alerta hacia cualquier tipo de manifestación fuera de los límites de la masculinidad y la heterosexualidad. Mis indagaciones me llevaron a buscar quién pudiera contestar a mis preguntas sobre este

episodio. Frente a la negativa, al muro con el que me topaba, solamente puedo compartir:

Lo que te voy a mencionar es lo que yo oí. No era un grupo de cancilleres sino unos funcionarios del servicio exterior ecuatoriano. Al decir canciller estás hablando de gente con categoría de ministro de Estado, eso no es verdad. Uno de esas personas es mi amigo personal, sé quien es. Yo conozco la versión de él. Desde entonces en este Quito lleno de frasecitas clichés salió esta de que “medias blancas, pantalón oscuro, canciller seguro” y más tarde “medias blancas, pantalón oscuro, maricón seguro”. Fue un incidente donde hubo alguien que tuvo lesiones, o heridas, es bastante oscuro en mi memoria. Aquí hay que analizar en qué momento se da eso. En los años 50, fines de los 50 y principios de los 60, estaba en pleno auge en el contexto internacional la Guerra Fría. El cuco de la Guerra Fría eran los comunistas. Aquí se da un fuerte movimiento de la Iglesia católica del Ecuador en que se coloca como un ejemplo de todo y se da mucho fervor a dos situaciones sociológicas y religiosas, el uno es la veneración a la imagen de la virgen de la Dolorosa del colegio San Gabriel, y la otra es el resurgimiento del culto al Señor del Gran Poder. Tenemos un contexto donde hay una fuerte presencia de la Iglesia católica y sobre todo el ejército de beatas. Las señoras de clase media, alta, sobre todo entre los 50 y 60 años que en todo ven pecado y que le inyectan a la sociedad quiteña de los años 60 un fuerte componente de religiosidad. Esto configura un escándalo, esta situación del Gallo de Oro, donde hay un fuerte componente anticomunista; segundo, una marcada connotación católica llevada a extremos, donde cualquier situación que no encajaba dentro de los parámetros normales, era pecaminosa in extremis, entonces se configura este evento como un escándalo social en Quito [...] No voy a dar nombres exactos porque hay que respetar la privacidad de esas personas (Manuel Acosta, entrevista, 2008).

Hay cosas que la memoria no quiere recordar. También tiene derecho al olvido.

Para 1965 en el barrio de La Mariscal surge un nuevo centro comercial, en la calle Amazonas, la cual empieza a registrar un cambio de estructura, del residencial al comercial, administrativo y turístico (Gómez, s/f: 96): “Se inicia el proceso de desconcentración de las actividades urbanas del Centro Histórico hacia la zona de la Mariscal Sucre, arrastrando a la actividad comercial. A partir de los años 60 el gran flujo se desplaza hacia el norte” (Jaramillo s/r, citado en Artieda, 2003: 48).

En la década de 1970 la ciudad es el reflejo de un nuevo proceso: el boom del petróleo, es así como el desarrollo urbano de Quito intenta seguir el paso a las ciudades modernas de los países industrializados. Los cambios dramáticos que se dan a partir de esta época se pueden ver reflejados en la población de la ciudad. En el censo realizado

en 1974 los datos arrojados dan un total de 600 000 habitantes (Gómez, s/f: 59). La extensión de barrios tanto al sur como al norte, al igual que la incorporación de los valles aledaños, empiezan a constituir la idea de una metrópoli, de una ciudad cosmopolita.

Es en esta década también cuando la polémica sobre la universalidad de la ciudadanía se resuelve al otorgar “derechos políticos a la población analfabeta, en su mayoría indígenas y mujeres” (Prieto y Goetschel, 2008: 32).

El Hueco

En un momento fuimos con mis compañeros de la universidad a un cine. Yo me di cuenta de algo que mis compañeros no vieron, a pesar de no estar en mi imaginario. Una semana después regresé solo y me di cuenta que ahí se encontraban hombres. Se acercó un muchacho y se sentó a mi lado. Empezó a tocarme y yo tenía tanto miedo que no podía moverme, no podía verle, no podía nada. Alcancé a decirle que nos vayamos afuera y yo tenía la intención de salir y él me estaba esperando. Yo me acerqué y nos hicimos amigos. Una noche me llevó a un sinnúmero de lugares que estaban cercanos al cine [América]. El uno era una cantina que estaba cercana a la Universidad Central, ya no existe. Se llamaba el Portón. Ahí estaban estudiantes y una que otra pareja heterosexual. Conforme se hacía más de noche, las parejas heterosexuales, o al menos las mujeres, salían de ahí, y nos quedábamos los hombres. Alrededor de las 11 de la noche el muchacho, cuyo nombre no me acuerdo, me dijo “va a empezar lo mejor”. El dueño, un hombre gordo de unos 50 años, se acercó y cerró el portón y los hombres que estaban en las diferentes mesas empezaron a acercarse, a besarse, a tocarse, y para mí fue una cosa impresionante. Yo dije “no”, él empezó a besarme y yo no sabía lo que estaba pasando. Salimos de ahí y fuimos por la Amazonas, entre la Veintimilla y la Patria. En esa época era el lugar, como era doble vía, ibas y venías. Entonces te levantabas a alguien. Ahí me dijo que se conocían chicos, chicos con carros, a pie. Ahí yo conecté con algo que me había pasado en el colegio. Estaba regresando de la Casa de la Cultura y cogí la Amazonas para regresar a la casa y pasó un carro, me pitó y me dijo “te llevo” y yo le dije “No, si yo no te conozco”, pero yo no tenía los códigos para poder entender estos mensajes, hasta que le conocí a un personaje que empezó a explicarme. Nos vimos un ratito al día siguiente. Me presentó a su esposa, me dijo que

ella sabía, y me propuso tener sexo. Yo no quería tener sexo con él, yo quería saber dónde estaba el resto, que había pasado. No pude encontrarle nunca más.

En una de esas idas al cine hice yo lo que él hizo conmigo. Me senté al lado y le toqué. El chico se puso nervioso y me fui. Pero mientras yo caminaba sentía que alguien me seguía. Regresaba a ver y nada. Al día siguiente yo tenía un paseo con mi familia, ya salieron todos y todas. Cuando yo salía y cerraba la puerta para ir al carro, le veo en la vereda al chico que había conocido la noche anterior. No sé porqué no me desmayé. Nunca más le volví a ver. Tampoco regresé al cine. Pero me quedó este asunto de la existencia de unos códigos que yo tenía que saberlos.

Había otra cosa. Entre líneas, en algunos anuncios del periódico, en esos que dicen “varios”, había unos anuncios raros, decían cosas pero no decían otras cosas. Yo empecé a llamar y empecé a descartar los que no tenían que ver con la situación que yo buscaba, hasta que encontré uno. Era un hombre con el que tenía que encontrarme en un sitio. El anuncio buscaba amistad pero era muy ambiguo. Nos encontramos, conversamos, era un hombre mayor, como de unos 50 años. Me dijo que él no estaba en esto, porque en esa época todo el mundo decía “no, yo no estoy en esto, yo vengo de curiosidad” y me dijo que si quiero nos seguimos viendo y alguna cosa así. Pero no me gustó ese aire de misterio. Justamente nos topamos en el carro de este hombre en El Ejido. Yo seguía teniendo pánico de El Ejido después de lo que me habían contado. Entonces decidí esperar.

Se me hacía más necesario saber esos códigos, ese lenguaje. Un día, ya había salido de la universidad, me sentía súper solo. En realidad estaba solo, mi familia no estaba acá, y me fui a dar una vuelta. Fui a la Plaza Grande, en dar las vueltas por el centro ya se hizo más de noche, era como las 9. Me senté en una banca alrededor del monumento, cuando pasa un hombre, me queda viendo y yo dije “me van a asaltar”. El hombre rápidamente se sentó a mi lado. Otra vez me quedé petrificado, con la idea que me van a robar. Me dice “hola, me llamo Pablo ¿cómo estás? No crees que me llame Pablo. Toma mi cédula”. Entonces se para y hace una seña. Yo pensé que estaba llamando a los demás para que me asalten. Me dice “estoy llamándole a un amigo para decirle que ya encontré un levante”. Eso fue un choque para mí. Me dijo “tú eres gay”. Lo primero que se me vino a la cabeza fue “y éste cómo sabe”. Y me dijo que ese era un lugar de levantes. Que un levante es cuando conoces a alguien que te gusta y haces

algo. Me preguntó si era la primera vez que iba a ese lugar a buscar levantes y que se está ahí con el fin de hacer un levante. Yo le dije que no sabía de lo que me estaba hablando, que no entendía nada. Me dijo “contigo hay que actuar de otra manera”.

Estoy poniendo otras palabras que no son de ese personaje porque ese personaje hablaba con un argot muy grosero. Después supe que era el argot de la cárcel. Me acompañó a La Marín a coger bus porque era peligroso y quedamos en vernos al día siguiente.

Él me siguió enseñando estas cosas, de las claves, que existían algunas palabras pero que lo más, el lenguaje que yo quería aprender no estaba en las palabras, ni en los gestos de las personas amaneradas, como yo decía en esa época y que en el argot de la comunidad se decía fuerte, todavía se dice fuerte. No estaba en el actuar ni en el hablar, estaba en la mirada. Entonces yo decía que cómo puede estar en la mirada y él me contestaba que con el tiempo me iba a dar cuenta, “ojo de loca no se equivoca” y el “maricómetro”. No hay posibilidad de equivocarse, tal vez se demore en comprobar la veracidad del dato, pero un 99.9% de los casos es así. Entonces fuimos a la discoteca, yo contaba los días, y cuando no podía estar con él, hablábamos por teléfono, le preguntaba cosas. Para mí todo era desconocido, como el sexo. Entonces él me dijo que en ese momento no me podía enseñar el sexo pero que me podía regalar una revista pornográfica. Él me contaba que la gente era mala, que no tenía que llevarme con locas porque las locas son escandalosas, chismosas, peor con travestis, que a las travestis había que utilizarlas. Él se daba de muy macho, era ladrón en realidad, utilizaba a mujeres y travestis para vivir bien. Me decía que no existe el amor entre hombres, sino sexo y que lo que más podía encontrar era eso. Él me decía que si yo iba a entrar en el ambiente, no había la palabra comunidad, tenía que ser normal, si no era normal iba a dejar de ser mi amigo. Qué quería decir normal, que no se note. Yo acepté esas condiciones y el único cabo que tenía en ese momento era él.

Al mes entramos a la discoteca. Al Hueco. No se llamaba Hueco sino Footloose.

Por ahí, por 1972 o 73, un grupo de esta gente, especialmente hombres que se conocieron en los estudios afuera, se conocieron también como gays y vinieron acá y dijeron “no, por lo menos debemos tener un sitio donde reunirnos y llevar nuestros novios o amantes”. Arrendaron una casa en la calle Bolivia. Conforme hacían sus cosas, iban integrando gente, entonces empiezan a conocerles en el medio, en El Ejido

y en los cines como a las chicas Bolivias⁸. Al final de este período, por el 77 o 78, empiezan a entrar lesbianas que también habían estudiado en el exterior. En este período surge la idea de hacer algo, algo por la incipiente comunidad.

Esto tiene como una conexión con el asunto del baile de Jhon Travolta, las discotecas, y empieza el ambiente a aparecer ahí, en los concursos de baile y en las discotecas. Uno de los chicos de la casa Bolivia piensa en hacer la discoteca. Nadie le apoyaba en esta aventura. Él consiguió un hueco, en una calle anónima, en un garaje anónimo de la Mariscal. Puso un foco rojo. En esa época cortaron unos árboles en El Ejido y habían hecho unos taburetes con los troncos, cogió esos troncos, llevó al garaje, pidió a un amigo un equipo de sonido y unos discos. Abrió una discoteca en un garaje la noche de un sábado. Era una cosa que no se había visto. Además de ser descubiertos, había el temor del escándalo, la paliza, y etc. Poco a poco fueron acudiendo las personas allegadas a este grupo.

Yo tenía noticias de Footloose años antes de entrar al ambiente. Era muy normal que en las noticias, en el periódico, aparecieran los días sábados, domingos o lunes, las fotografías con un titular “cayeron por maricones”. Esto sería como a mediados de los ochenta. A principios de los noventa yo encontré una noticia sobre un muchacho que le habían matado porque supuestamente había estado transitando por la Amazonas y un degenerado maricón le había llevado a la discoteca, le había drogado y le había asesinado.

Había una propaganda, cuando apareció el VIH/SIDA, en televisión. Era un velorio y le lloraban a un muerto. Llegó un muchacho y la mamá le decía “usted no se acerque, por su culpa, por homosexual, ha muerto mi hijo”. Ese era el carácter de la época. Entonces, yo sabía de la discoteca pero no daban la dirección, nada. Alguna vez yo me aventuré a peinar la Mariscal si era necesario para encontrar esa discoteca pero no encontré. Lo único que quedaba era esperar.

Volviendo en el tiempo. La noche que fuimos a esa discoteca, en esa calle anónima, la Baquedano, había un par de carros afuera. Había un corredor y al final había una puerta pequeña que tenía una ventanita. Uno golpeaba y asomaban un par

⁸ Las damas Bolivia, yo las tengo en grato recuerdo, son de mi generación. Solían hacer unas fiestas muy simpáticas en su casa, que quedaba en la calle Bolivia y desde entonces les llamaron así [...] Era cuando todavía no había El Hueco, entonces no había donde ir a bailar, las diversiones eran en casas” (Manuel Acosta, entrevista, 2009).

de ojos. Si esos ojos aprobaban a la persona porque le conocían, entraba. A este amigo como le conocían, entré con él. Cuando entré, lo primero que vi era un par de “loquitas” y yo estaba impresionado. Le cogí de la chompa y le dije que no le iba a soltar. Él me dejó en un taburete, y ese momento el lugar era del tamaño del estadio para mí. La sensación era esa, por los nervios. Justamente pasó una travesti, medía 1,90, se regresó y me dijo: “Algún problema”. Apenas pude caminar, me olvidé de bailar, pasé una noche terrible. Según yo, no iba a volver nunca más pero me convertí en adicto de El Hueco por los siguientes dos años, de los viernes y los sábados. Era pequeño, la sala de la casa, tal vez el corredor, la parte que debió haber sido la cocina estaba adecuada como el bar, había un baño. Era una casa de un piso, de adobe, una construcción muy propia de los años cuarenta de la Mariscal. Lo que debieron ser las habitaciones estaban siendo reformadas para ampliar. Pero casi todo estaba cerrado porque eso ocupaba otro bar.

Fueron pasando los años y el negocio fue creciendo. La discoteca ocupó todo el espacio. El Hueco era el único sitio. Quien tenía la aprobación de los ojos misteriosos, podía pasar. Entraban travestis, gays y lesbianas. A pesar de estar en el mismo sitio había poca relación entre grupos, había marcados espacios, incluso era de mal gusto que uno le saludara a una travesti o una lesbiana, y como siempre los gays hemos sacado provecho de un sinnúmero de cosas, sacamos partido de las travestis. Cuando llegaba la policía a hacer redadas ellas eran las que tenían las de perder. Había alguien que decía “ya llegó la Policía” y empezaba la desesperación. La gente corría para todos lados. Esa misma voz avisaba que la Giovanna o la fulana estaba peleando con la Policía y debíamos aprovechar para escapar porque, amparados en el código penal, la homosexualidad era penalizada hasta 1997 para los hombres, pero no para las mujeres, entonces a ellas no les podían llevar presas y ellas peleaban. Esa es la parte de la historia que a mí me tocó vivir. Ellas peleaban y nosotros corríamos a escaparnos. No había una puerta de escape, solo había una puerta, una sola posibilidad. Cuando el garaje era más pequeño, me contaban, y la discoteca se limitaba a la sala de la casa, los otros podían salir al jardín y escapar por el muro de la casa de al lado, por el techo, por alguna parte. Pero cuando yo conocí el Footloose ya no había esa posibilidad, había que escapar por la misma puerta que se entraba. La batalla era

en la calle y había un margen de unos cuantos metros para poder escapar hacia la 6 de diciembre, la batalla era en la parte de la Baquedano.

Las que eran las presas de los policías y las atropelladas, lo que los policías buscaban, eran asimismo nuestros escudos, pisoteadas por nosotros cuando salíamos los gays, eran las travestis, quienes sufrían la peor parte, y uno que otro gay, especialmente los fuertes. Los gays que corríamos un par de cuadras y podíamos mimetizarnos con los heteros de la calle estábamos salvados. Lo que si me tocó pasar, lo que era muy frecuente, era cuando había redadas no muy violentas, sino que entraban a la discoteca y pedían papeles. A los que nos veían masculinos y la foto concordaba con la cara que estaban viendo, ellos siempre con pasamontañas, te veían a los ojos, veían la cédula y te devolvían. Pero a quien le veían ligeramente fuerte, sin motivo alguno le pegaban, les halaban el pelo, los brazos, sin poder hacer nada el resto, les pegaban nuevamente y les llevaban al CDP⁹. Ese era el trámite, y salía en la prensa.

Me acuerdo una vez que estaba en una relación de pareja, a finales de los noventa, él tenía aspecto de menor de edad, no había llevado la cédula y yo me enteré el momento que entró la Policía, yo decidí que me jugaba lo que fuera. Otra cosa, cuando llegaba la Policía, la misma voz que daba la alarma, ordenaba que nos mezcláramos, hombres con mujeres. A cualquier hombre o mujer que estaba cerca alguien le abrazaba, para dar la idea de “normalidad”. Yo siempre fui de la idea de la inutilidad de esto. Hubo tipos que se enojaron conmigo por esto. El día que estaba con mi pareja yo le abracé a él más. El dueño de la discoteca me dijo que cómo era posible. La única defensa que tenía él era yo. Cuando entró la Policía todo el mundo estaba nervioso porque yo no le había soltado a él. Llegó el policía con el pasamontañas y yo le di la cédula, no sé qué cara puse, le abracé más a mi pareja, nos quedó viendo, y pasó. Me devolvió la cédula y se fue. Yo digo porque ambos éramos masculinos, pero era jugarse el todo por el todo. La otra cosa era que nos saquen a golpes.

Había otros códigos también interesantes. Había una solidaridad, entre gays, entre lesbianas y entre trans, pero muy raro entre grupos. Era fácil, después de entrenar la mirada, reconocer a un gay en la calle y si algo le estaba pasando, ser solidario. Como no había Internet, la única manera de conocerse era la discoteca y la

⁹ Centro de Detención Provisional

calle. Casualmente el primer sitio que yo conocí no era la discoteca sino un bar que se llamaba Rodeo. Quedaba en la Calama, entre Reina Victoria y Juan León Mera. Era un garaje. Estaban unos chicos costeños con ropa de baqueros, te hacían pasar y te acomodabas, pero cuando entraban las personas clave les hacían pasar por un corredor largo que daba al baño y la cocina, pero más atrás de la cocina, cuando se terminaba el corredor llegabas a un cuarto oscuro adornado con luces de colores y unas cortinas de cuentas y había muchos espejos. Ahí estaban los chicos bailando.

Al poco tiempo de yo entrar al ambiente conocí a... quería vincularme, quería hacer algo por las otras personas, y me acuerdo mucho que cuando nos reuníamos en una casa del centro que era la oficina siempre preguntaban si había policías en la puerta, si alguien te había visto subir. Si había policías por ahí cerca no se podía entrar, había que dar una vuelta hasta que la zona esté despejada. No había como hacer mucha bulla.

Volvamos a la historia de las chicas Bolivia. Ellos y ellas porque también había lesbianas, querían hacer algo y en efecto, crean una organización con el pretexto del SIDA en el 84. Se llamaba SOGA. La fundación se creó entre 1984 y 1988. Se dividió en un sinnúmero de filiales, que era un grupo de amigos y amigas que vivían en diferentes provincias. Me parece que todavía subsiste SOGA Manabí, la única que todavía mantiene ese nombre. Con las otras filiales no sé qué pasó y para cuando yo entré había cambiado de nombre. El área de VIH/SIDA que era casi toda la fundación, tenía la consejería y un área de salud donde daban el servicio a las personas que querían atenderse ahí. Había un médico. Había un área de consejería psicológica, había dos. Había una biblioteca y el voluntariado. La coordinación de todos estos programas, una dirección financiera y una dirección general, que es más o menos como se mantuvo la estructura de la fundación por mucho tiempo.

Empiezan a recibir fondos de afuera para trabajar sobre SIDA y unos años después se vincula una lesbiana, inteligente, con unas ideas de avanzada y logra posicionar esta organización y le cambiaron el nombre, de SOGA a FEDAEPS. Las antiguas personas que formaron SOGA, algunas no estuvieron de acuerdo, se abrieron y mantuvieron el nombre de SOGA en otras regiones. Antes del 84 no había una organización formal y yo creo que si no había el pretexto del SIDA, no había los

recursos ni el pretexto. En esa época hablar a favor de los derechos de los homosexuales era poco menos que un absurdo, entonces era necesario.

Mi primer trabajo como voluntario era acompañar a una persona con VIH, era una cosa que yo no me esperaba. La idea de mi muerte. Pero empecé a conocer qué mismo pasaba con el VIH y en esos talleres en el 92 me di cuenta que no me iba morir, a no ser que adquiriera el VIH bajo ciertas condiciones. Yo tenía miedo que me pasara lo mismo que a este chico. Era mucho menor a mí. Era de Guayaquil. Le había botado la familia. Había ido a un albergue donde no le querían tener. Yo iba a verle o él venía, le acompañaba, conversábamos y pasó una cosa que me daba mucha pena. Me imagino que muchas personas se enamoran de sus acompañantes y llegó un momento en el que estaba sumamente mal y la familia decidió recogerle nuevamente para morir.

Era un viernes en la noche. Vino a despedirse. Estaba sumamente mal. No podía subir las gradas, eran cinco pisos. Yo bajé, me abrazó y sentí de parte de él una mezcla entre frustración y pena porque yo no quería tener nada con él. Su caso era muy crudo en lo gráfico, tenía laceraciones en la piel y un sinnúmero de cosas que yo no había visto. Tenía muchísimo miedo, a pesar de haber recibido la teoría, me producía conflicto tocarle, abrazarle. Sin embargo ese día yo le abracé y fue de corazón. Supe que a los pocos días había muerto. Después de eso me interese por saber si es que algún día iba a poder cambiar las claves y ponerlas en positivo. A pesar de haber recibido la capacitación tenía en mi cabeza que me iba a morir con VIH/SIDA por el hecho de ser homosexual. Después vinieron espacios políticos en la fundación.

Cuando yo conocí la fundación ya tenían un sinnúmero de contactos en el exterior y tenían muchas alianzas que les facilitaba hacer talleres aquí con gente de otro lado y también ir a hacer talleres en otro lado. Esta organización funcionaba en una casa del centro. A veces nos era difícil reunirnos en el centro de Quito, entonces nos reuníamos en una discoteca, el Bohemios bar, el famoso Hueco. En el 93 se llamaba Bohemios. Hubo un crimen, a finales del 92 o principios del 93, un crimen de un chico que salió en los periódicos. Supuestamente era un chico inocente que fue a caer allá porque un homosexual psicópata le fue llevando para allá, después le llevó a otro lado y al final le mató. Eso es lo que decía la prensa. Yo no estaba cercano al ambiente en esa época pero a mí me impresionó mucho el asunto y finalmente yo creo que no necesariamente pudo haber sido así. Por eso se cerró la discoteca por un tiempo

y luego se reabrió con otro nombre. Es un tema del que el dueño nunca habla. Yo le pregunté, cometí la imprudencia de decirle: “Bueno, esto no se llamaba así” y eso le molestó. Yo no volví a topar ese tema, pero yo hablaba del Bohemios porque a veces no nos reuníamos en la fundación, nos reuníamos con los voluntarios en lo que es El Hueco. Ahí también se pasaban proyecciones. También, para celebrar el 28 de junio, una vez se pidió el espacio para hacer un ciclo de cine que fue una de las primeras cosas que se hizo para celebrar el Día del Orgullo. Se optó por reunirse ahí porque era el único lugar de diversión y era muy simbólico para quienes estábamos en el asunto político. Siempre ha habido gente a la que le interesa el movimiento LGTB y otra a la que no le interesa para nada. Entonces yo más bien creo que en esa época éramos bastantes comparado a lo de ahora porque en realidad había muchísimas cosas que nos golpeaban directamente y por las que teníamos que luchar urgentemente.

Luego vino un tiempo en el que se terminó el dinero en la fundación. Yo era voluntario en esa época y llegamos a saber que hubo muchas rencillas entre las personas que trabajaban ahí y el grupo se separó en dos. Ya no tenían dinero y alcanzaron a compartir la casa con otra fundación por la Mariscal. Para este momento yo me separé de la fundación porque a mí no me gustó este asunto. De todo esto yo rescataría dos cosas. El grupo que se quedó supo sacar adelante la fundación y la lucha política LGBT porque era la única fundación que hacía eso. La otra cosa es el temple de la directora, porque la fundación se catapultó. Entonces, pasé unos 9 meses relativamente separado de la fundación y un momento me invitaron a que conozca la nueva casa, allá por la Floresta, en la Tamayo y Baquerizo Moreno. Habían arreglado esa casa, era una casa preciosa con unos jardines y unos espacios sociales grandes. Se hizo una presentación artística. Estoy casi seguro que fue la primera vez que yo vi drag queen, lo interpretaba un amigo que falleció, un activista grandísimo entre nosotros, Patricio Brabomalo. Pero no estoy seguro si fue ahí o después. También hubo una exposición de pinturas y grabados que hacía gente de la comunidad. Yo no quería ir. Estoy mintiendo, no era la inauguración de la casa. Tenían esta exposición donde es Humanizarte. Ahí me invitaron. Para esto yo ya le había conocido a la directora, habíamos trabajado un tiempo en un proyecto que tenía que ver con VIH/SIDA. Eran unos talleres donde se trataba el tema con personas de diferentes sectores sociales, del

Estado, de salud, educación, etc. Fueron una serie de talleres, como dos semanas cada mes y estuve yo como cuatro o cinco meses. Había expertos y expertas internacionales.

Me voy a detener en el proceso anterior a mi regreso a la fundación FEDAEPS porque me parecen interesantes algunas cosas. Entre esas, en ese momento el reunirse cualquier persona con una persona gay era poco menos que abominable y eso se veía en las caras de las gentes la primera vez que nos encontramos en esos talleres. Yo veía que todos tenían como un pánico, rechazo, pero estaban obligados a estar con nosotros en el mismo sitio. En el momento que empezaron a presentarse el primer día del taller, ahí nos dieron como una instrucción, por una parte teníamos que defender todo lo que tenía que ver con el tema de la diversidad sexual, por otra parte, nos estaba hablando el coordinador de un sinnúmero de cosas, que ahora es de Equidad. Entonces la instrucción era defender los derechos pero tampoco visibilizarse, en vista que había mucho rechazo en la sociedad.

A mí me dio como coraje y tomé el riesgo. Todo el mundo se presentaba y decía: “Yo soy el doctor fulano de tal, estuve en Francia, he hecho esto y esto”. Cada uno era el título que tenía y los posgrados que había hecho, yo había terminado mi carrera pero no me había graduado y mi carrera no tenía nada que ver con el trabajo que yo hacía en ese momento. Pero yo me dije que era el momento de decir en realidad quien soy, yo solamente dije: “Soy Jorge Medranda, soy homosexual”. Era una cosa que nadie quería oír. Cuando yo dije esto vi la reacción de todos y todas y era tenaz, era de espanto, era una cosa que no se imaginaron que iba a pasar a pesar de que sabían que había personas homosexuales. Entonces conversé con las personas y les dije algunas cosas, pero después de ese impacto, cuando fue el momento del coffee brake, comenzaron a acercarse y como que se rompió una pared y empezaron a visibilizarse los otros compañeros, aunque había muchos que eran visibles desde hace mucho tiempo.

Trayectorias urbanas

En Ecuador el “activismo LGBT” se instala por medio del trabajo sobre salud-VIH/SIDA hacia finales de 1980 cuando estalla la “bomba” del virus, poniendo en el banquillo de los acusados a los homosexuales (a nivel “global” y “local”). Los discursos oficiales convierten al virus en el castigo contra una moral venida a menos (Ingeschay,

2007; Brabomalo, 2002). Las organizaciones que trabajaban el tema de salud y específicamente el virus, con un componente de identidad sexual diversa a la heterosexual, de cara a la ilegalidad de la homosexualidad en el país, conjugan sus acciones y hacen también de su frente de lucha los derechos humanos:

El proceso que hemos llevado nosotros como minoría viene desde el año 88 que se funda la organización... sí 1988. Básicamente el trabajo de FEDAEPS arranca con lo que es el VIH/SIDA, que ya tenía en el Ecuador cuatro años de haberse presentado. Entonces nos lanzamos como una organización trabajando en el VIH/SIDA y empezamos a sacar un sinnúmero de talleres para lo que es una sensibilización y educación en cuanto al tema de salud (Geovy Jaramillo, entrevista, 2004).

También se puede observar, en prensa escrita, que entre las organizaciones que trabajaban el tema del virus se encuentran Amigos por la vida, Comunidec, el Foro Permanente de Mujeres, Faces, el Consejo Nacional de SIDA/ETS. El domingo primero de junio de 1997 aparece en el diario *El Comercio* de Quito la siguiente noticia:

25 organismos se reunieron y dan ideas
SIDA: el enfermo vive una triple condena
El SIDA dejó hace mucho de ser una enfermedad que afecta preferentemente a los homosexuales, ahora más del 50 por ciento de los casos pertenece a grupos heterosexuales (El Comercio 1/06/97)

Según Ingenschay (2007) la relación que se crea entre el virus y la homosexualidad se da en el discurso mediático norteamericano al final de la década de 1980 y lo ejemplifica con obras literarias. Retoma la discusión poscolonial sobre la identidad homosexual como un discurso eurocéntrico palpable en la taxonomía homo/hetero y la manera en la que, en nuestros días, es prácticamente imposible asociar al virus con un grupo específico, sin perder de vista que las formas de vida homosexuales son concebidas como una absoluta alteridad en los sistemas heteronormativos latinoamericanos (Ingenschay, 2007: 35).

También sostiene la existencia de un ordenamiento del mundo social esencialista, heteronormativo y homofóbico, pero sería interesante pensar en estas características como no opuestas; en la manera que Andrade (2001) habla sobre la homosociabilidad y como las “identidades” subalternas poseen una conciencia

poscolonial. Paralelo al trabajo con VIH/SIDA se buscan espacios de interacción que fusionan, en el marco de la ilegalidad, lo lúdico¹⁰, el activismo y la identidad:

A los 14 años... ya empiezo yo a contactarme con gente, sitios de encuentro para la comunidad era la discoteca Footloose se llamaba en ese entonces, pero todo el mundo le conoce como El Hueco, el famoso Hueco, pero a mi no me gusta el nombre porque parece que fuéramos ratones, esa fue la primera discoteca acá en Quito, entonces era el punto de encuentro, en este punto de encuentro nos conocemos con un montón de gente y empezamos a entablar un mismo objetivo en común, tratar de conseguir el respeto por la diferente orientación sexual, entonces me vinculo a FEDAEPS (Geovy Jaramillo, entrevista, 2004).

Artieda (2003: 50) afirma que la ciudad –Quito- es una metrópoli enmascarada, habría dos ciudades: la ciudad del día y la ciudad de la noche. La vida en la ciudad de noche ofrece varias posibilidades. Así, se transporta en su ensayo a la década de 1980 y afirma, a través de la lectura de Ponce, Ruales, Serrano y Vallejo¹¹, que la noche es para los travestis y la geografía del deseo:

Con estas descripciones que Vallejo evidencia, es claro que no existe un espacio-discurso que albergue a quienes prefieren personas de su propio sexo para expresar su erotismo. Ese espacio o espacios son los que estos ciudadanos van construyendo. Eligen su propia geografía, trazan sus rutas, se apropian de lugares, aprovechando las sombras de la noche, como hizo el personaje de Palacio, o en sitios camuflados como lo hace Caramelo, el travesti de la novela de Javier Ponce: “Al frente, lejana, la iglesia en tinieblas [...] Caminaba sin premura y acababa de perderse tras el umbral de un local de billares”. Se trata de la geometría del deseo, de las líneas que éste va dibujando en la búsqueda de ser satisfecho, en un permanente descubrimiento del placer [...] Los habitantes edifican la ciudad con sus espacios para ser habitados por los deseos y las pasiones (Artieda, 2003: 55).

¹⁰ Según Argüello (2008: 61 ss) El Hueco ofrece elementos ricos de análisis etnográfico, para lo cual ella parte de una perspectiva goffmaniana sobre la interacción social de pares o de equipos de actuación que se dibujan en los hombres gays. Dentro de la discoteca estas interacciones son consideradas como representaciones teatrales, utiliza la categoría de “performance” (goffmaniana, no butleriana) porque ésta agiliza el análisis de las actuaciones de los individuos para poner en escena su posición social. Es así como sostiene que dentro de un mismo grupo (el grupo gay que asiste a la discoteca) se construyen estigmas, algunos giran en torno a relaciones de clase, étnicas o de género, otras en torno a la apariencia de los actuantes en el lugar en el que se desarrolla la actuación, mismos que denotan el estatus social del individuo. Entran en juego también los equipos de actuación (los grupos que comparten escenario) y éste equipo en particular posee las características de la dependencia y la familiaridad recíprocas, que los diferencia de otros grupos.

¹¹ Artieda hace su análisis de las obras literarias de Javier Ponce, *Resígnate a perder*; Huilo Ruales, *Historias de la ciudad prohibida*; Raúl Serrano, *Las mujeres están locas por mí*; de Raúl Vallejo, *Fiesta de solitarios* y *Huellas de amor eterno*. Todas ellas publicadas a partir de 1997

Es en la ciudad de noche en donde inicia nuestro recorrido¹². Jorge tenía la amabilidad de recogerme de mi casa a eso de las 22h00. Debo admitir que la suerte, en esta ocasión, estaba de mi lado ya que mi lugar de residencia se encontraba coincidentemente ubicado a escasas cuadras del sector conocido como la “Y”, en el norte de Quito, sitio emblemático para el trabajo sexual trans desde hace 25 años (desde mediados de la década de 1980). El lugar que hoy ocupa un patio automotor era un parque y allí se ubicaban las chicas, al amparo de las sombras.



Foto: Felipe Arteaga

Continuamos por la avenida Amazonas en sentido norte-sur para dirigirnos hacia el centro histórico. Dentro del relato resalta el parque de La Carolina. Según Daniel Moreno (entrevista, 2009) al parque de la Carolina: “[i]ntentaron hacerlo gay, pero había los asaltos de los monos, gente que se subía a los árboles en la tarde y se lanzaba contra los gays que estaban ahí”. Jorge afirma que también solía jugar el papel de sitio de encuentro aunque de una manera esporádica y menos sistemática, a diferencia de El Ejido:

¹² Quiero en este punto hacer una diferencia entre las distintas actividades que realizamos Jorge y yo. Por un lado están las entrevistas, las trayectorias de vida y los testimonios y por otro lado están las actividades “móviles”, una es el recorrido, en el cual baso esta parte del texto. La segunda es la Patrulla Legal, en ésta última me detendré en el capítulo 4.

Estamos llegando al Ejido. Desde que yo tengo memoria he escuchado que este es el lugar de encuentro¹³, ahora es un lugar de encuentro mínimo, es de trabajo sexual masculino básicamente. La hora es entre las 5 y las 9, si llueve ya no hay mucha gente. Uno que otro arriesgado sale a la madrugada pero lo único que consigue es una gripe, más que un cliente.

Esto del trabajo sexual antes era impensable porque antes del Internet la gente se venía a hacer los levantes; entonces conocías lo que querías y a quien querías. Le decían supermercado también, entonces era facilísimo. Encontrabas cualquier clase de persona aquí, pero conforme fueron aumentando los locales. No había otra manera a no ser que se vaya a los cines pornográficos, yo creo que era preferible venir al parque porque no había manera de conocer a otra persona, porque no había medios de comunicación donde se pongan anuncios, no había Internet, no había ninguna otra manera.

Dada la fobia hacia los hombres femeninos no era de mucho uso conquistar a alguien en las peluquerías, podría haber sido en las noches del viernes y el sábado en la discoteca, en El Hueco. Sino que la gente de clase alta, entre los gays, decían que Quito termina en la avenida Patria, y para el sur no había nada, cuando éste no era el único sitio de levantes en la ciudad. El común de la gente estaba acá, muchas de las amistades de larga data se hicieron aquí, el parque tenía como un sentido democrático¹⁴ de concentrar a los gays aquí. De las mujeres no te hablo porque si eran invisibilizadas en las leyes que penalizaban la homosexualidad, mucho más en los espacios públicos, sé que se reunían más en casas y grupos chiquitos, como de cierta forma es hasta ahora.

¹³ A partir de la década del 70 el lugar de encuentro era la Amazonas, el “Tontódromo”. Por la parte de la Corporación Financiera, lo que es Patria y Amazonas: “[a]hí se paraba gente que era distinta, al frente de donde hoy está el arco, ahora me doy cuenta que en un lugar estaban las travestis, en otro lugar estaban como de planta los gays que buscaban algo y más móviles eran los gays no declarados. Caminaban alrededor del parque, para que no se identifique con facilidad, hasta que alguien les enganche y se iban en el auto, pero no se quedaban en el parque. A mí me han dicho que o podían tener sexo ahí o podían irse (Margarita Camacho, entrevista, 2008).

¹⁴ Al hablar sobre un “sentido democrático” Jorge se refiere a la accesibilidad al parque por parte de hombres gay de distintos estratos sociales, como un punto de afluencia y encuentro, un lugar de convergencia que desbordaba las adscripciones étnicas, culturales, sociales y económicas pero que al mismo tiempo las tornaba evidentes.



Foto: Felipe Arteaga

La referencia más antigua que tengo es de la mamá Elsa en el Ejido. Era una trans bastante masculina pero como indígena, pequeñita, parecía vieja. Hace como unos 9 años fueron las últimas veces que yo le vi en El Ejido. Se parecía un poco a la torera, cargaba un palo y le pegaba a la gente que invadía su zona, ella toda la vida ocupó algún sitio en El Ejido.

Según Daniel Moreno (entrevista, 2009) la: “mamá Elsa recogía basura y ayudaba a las carameleras; las travestis le daban traguito, Trópico o Cristal. Ella avisaba que llegaba la Policía, hacía sonar las verjas con el bastón, entonces la gente se daba cuenta que la Policía estaba armando la barrida y salía corriendo”.

Entre 1987 y 1988, durante el régimen de León Febres Cordero, Daniel recuerda que el SIC¹⁵ era responsable de hacer las “barridas” en El Ejido. Se paraba un bus en la Tarqui y otros dos en la Amazonas. El contingente iba desde la Diez de Agosto hasta la Seis de Diciembre. El cerco policial acumulaba a la gente hacia la Amazonas. Se podía correr hasta el parque de El Arbolito o la Casa de la Cultura porque había que salir de la oscuridad. Hubo muchas desapariciones y al otro día contaban si alguien había muerto.

Otro personaje del parque fue el “matapalito”: “había un moreno vestido de policía. Junto a los baños había un PAI, y él coimaba a la gente que usaba los baños. Él asesinó a cuatro personas. Le decían el ‘matapalito’. En las fiestas de Quito recogía los palos de los pinchos y se los guardaba en la manga y picaba, sacando el pincho del

¹⁵ Servicio de Investigación Criminal. Fue disuelto en 1991, acusado de múltiples atropellos a derechos humanos y en su lugar se instauró la Policía Judicial

suncho. Pero los maricas se organizaron, las travestis del Guambra se organizaron, le pegaron y le mandaron sacando. Una de ellas amaneció colgada de un árbol, llena de pinchos” (Daniel Moreno, entrevista, 2009).

Al volante e intentando vencer a una lluvia pertinaz, Jorge dirige el rumbo hacia la Casa de la Cultura, toma la avenida Seis de Diciembre en sentido norte-sur. De ahí la Gran Colombia hasta desembocar un poco más allá de San Blas, por la avenida Pichincha:

La Marín no era como es ahora, era un relajó y en ese relajó había bastante presencia de gente. Aquí donde sale la calle León (estira su brazo derecho en dirección oeste y señala con el dedo índice) eso estaba en construcción y ahí era el Corcel Negro, en el subsuelo, acá arriba había otra discoteca. Acá (a la Marín) llegaba transporte con carga de las provincias y había movimiento toda la noche, también trabajo sexual trans. Esto será hace 20 años hasta hace unos 7 años, no sé antes.

Nos dirigimos hacia el centro en donde *había dos sitios claves: la Plaza Grande, no sé si todavía se utilice, especialmente las bancas que están rodeando el monumento*¹⁶. Luego el “tour” te llevaba por la Chile hasta los baños de San Agustín. Primero se iba a la Plaza Grande, especialmente de noche. Si no había nada se iba a los baños de San Agustín, especialmente de día.



Foto: Felipe Arteaga

¹⁶ Durante el mapeo, algunos sitios se pudieron constatar: la Plaza Grande como punto de encuentro; y discutir: El Corcel Negro quedaba en la Montúfar.

Luego cogían la Guayaquil hacia la Plaza del Teatro o hasta San Blas, donde te podías encontrar con alguien. Eso era considerado como la Amazonas en el norte, en el centro, ese recorrido. Muchos vendedores entre la Chile, entre la Marín y la Flores eran cacheros y trabajadores sexuales. Por acá no había lugares de diversión, o tal vez sí. Salvo la historia del Gallo de Oro en la 24 de Mayo, no he oído de otro lugar¹⁷. La 24 de mayo era una zona roja, ahí había trabajo sexual, me imagino que también habría trans, y ahí se dio este hecho en esa cantina.

Me estoy olvidando de los cines pornográficos. De los del centro era el Granada, ya no existe, quedaba en la Merced; y el Hollywood, que hasta ahora es un lugar de encuentro de personas de avanzada edad¹⁸.



Foto: Felipe Arteaga

Hay otro sitio que ha vivido siquiera 20 años en la Ronda. Antes de la regeneración urbana había una casa que nadie tomaba en cuenta, había un letrero en un pedazo de bate de baseball que decía “gimnasio”. En realidad eran unas catacumbas excavadas en la tierra debajo de la casa donde había unos cuartos como bodegas, en esos cuartos había unas camas sucias, televisores, películas pornográficas y todo eso. Se hacían encuentros de personas que se conocían en el cine y había trabajo sexual de

¹⁷ De acuerdo a un testimonio recogido en la Michelena los lugares para “putear” a finales de 1970 eran la Colón, la 9 de Octubre y la Y. Según Camacho (entrevista, 2008) “Otro lugar era la Plaza Victoria, las prostitutas estaban en la 24 y ‘los otros’ estaban en la calle Ambato, pero nunca querían decir quiénes eran esos otros”.

¹⁸ En la memoria de mis informantes también se registran el teatro América, en la América y Asunción, al frente de la clínica Asunción. El cine Metro, que era en el pasaje Royal, luego se convirtió en cine de salas y ahora es iglesia evangelista. Otro que también fue de ligue fue el Bolívar pero en menor grado (Manuel Acosta y Daniel Moreno, entrevista, 2009).

HSH (Hombres que tienen Sexo con Hombres). El dueño de eso no sé si sigue manteniendo el negocio ahí porque la regeneración en la Ronda hizo que se muevan las casas. Él consiguió los contactos en el centro y también en el cine Hollywood y les llevaba para allá y hacía el trabajo sexual. Les cobraba como un dólar, tomaban cerveza y veían películas, la persona más joven que encontrabas tendría unos 45 años, era de gente mayor.

Yo conocí por referencia de un amigo. Cuando yo trabajaba en FEDAEPS conocí este lugar porque un muchacho me preguntó cuántos años tengo y le digo 38 y me dice que él conoce un sitio donde puedo conocer personas de mi edad y que me va a gustar. Ahí le conocí al dueño. Me contó que la esposa y los hijos sabían, que vivían ahí mismo en la casa. Él les había dicho a la esposa y los hijos que eso es un deporte y que por eso le había puesto 'gimnasio', si los hijos querían algún día practicar ese deporte en lugar de ir a los baños de los parques que vayan a la casa con los clientes refinados y buenas personas. No sé que pasaría con el negocio después de la regeneración, se quitó el letrero y me imagino que también el negocio.

Continuamos el camino, ahora con sentido sur-norte, abandonando el Centro Histórico, hasta desembocar en la avenida Diez de Agosto, pasando el puente del Guambra. Inmediatamente después, Jorge activa la direccional izquierda para curvar en el único semáforo que hace posible este movimiento en la avenida Diez de Agosto, en la San Gregorio. *En la Universidad Central se hacían los levantes en el área del estadio y los baños del estadio y de los gimnasios, eso hace unos 20 años.* Tomamos la Versalles en sentido sur, de ahí la Bolivia en donde pude observar la casa de las chicas Bolivia.

Nos dirigimos hacia la avenida Universitaria y regresamos por la Dieciocho de Septiembre. *Acá en la Versalles y Bolivia había un video, en la América y Méndez hay un video y en la Ulloa y Méndez también, este último había funcionado frente a la Cancillería en uno de esos edificios.* Regresamos a la Avenida 10 de Agosto y toma la Roca dirigiéndose hacia la avenida Amazonas:

Todos los lugares que quedaban cerca de la zona rosa, entre la Amazonas, Juan León Mera de este a oeste; de norte, a sur entre la Colón y la Patria. Ahora vamos a entrar en la Amazonas, la gente solía caminar hasta la Colón aunque no era muy efectivo, más efectivo era entre la Patria y la Veintimilla. Cuando la Amazonas era doble vía era más fácil contactar a una persona porque había más oportunidades.

La primera rehabilitación de esta zona fue la de 1981 y no tengo información exacta pero el cambiar el sentido de la calle ya modificó las prácticas acá, sin embargo seguía siendo un sitio de encuentro. Lo que acabó de modificar las prácticas no fue tanto el reordenamiento físico de la zona, sino el advenimiento del Internet; eso le desertificó prácticamente de gays a esta zona de la ciudad y con la despenalización y la inclusión en la constitución se abrieron un sinnúmero de sitios LGBTI públicos y ya no eran escondidos, pero eso también cambió el panorama de la zona.

Volvemos a salir a la avenida 6 de Diciembre y dirige el auto en dirección norte, subimos por la Foch, gira hacia el norte en la Tamayo y bajamos por la Lizardo García:

Ahora estamos en Ana María, o el Bar-ril. Era un bar bastante cotizado porque venían varios europeos, ahora es un bar de adultos y yo diría de adultos mayores, es bastante caro también. Este lugar se llamaba Ana María porque una señora que atendía, era chilena, se llamaba así. Ella hacía las funciones del cantinero clásico, escuchar las historias, arreglar las parejas, armar nuevas parejas, cuando ella murió fue una pérdida para mucha gente. Yo no les conocí a los dueños hasta que ella murió. El bar debe tener unos 25 años¹⁹.



Foto: Felipe Arteaga

Bajamos por la Lizardo García y nos adentramos en la zona, como se conoce a la Mariscal. Yo creo que el hecho de empezar a usar más la Foch que la Baquedano tiene que ver con las travestis, con las trans, porque ese era un sitio de las trans toda la vida, era un sitio que no toda la gente hubiera querido transitar, eso le daba como una protección a la clandestinidad (lo dice mientras nos dirigimos por la Diego de Almagro

¹⁹ Según Manuel Acosta (entrevista, 2009) el nombre original del bar era El Sausalito, quedaba en la Calama y Juan León Mera, entre la segunda mitad de los 70 hasta el 85.

hacia el sur, el sábado pasada la media noche la zona se vuelve intransitable por la aglomeración de vehículos y transeúntes que pretenden ser bohemios).

La Baquedano también era una calle ideal porque es bien pequeña y casi nunca nadie transitaba por ahí, y la diversión estaba cerca de la Calama y en la Amazonas, entonces estaba bastante alejado y eso favorecía a la clandestinidad de los sitios.

Jorge recibe una llamada. Es hora de volver al hogar.

Durante el mapeo realizado, entre las cosas que se pudieron constatar, fue la presencia e imaginario sobre las trans, así como la pertenencia (en el imaginario) de ellas a ciertos espacios y la relación con actividades laborales específicas:

Daniel: Manuel habla de los locales del norte, yo en cambio me acuerdo de los locales del centro. Don Carlos frente al Coliseo Julio César Hidalgo, ahora es restaurante, no sé si seguirá siendo el mismo dueño. Fue un bar en los 80, 90, conocido por los travestis. Todos los travestis y peluqueros del Gran Pasaje iban donde Don Carlos

C. Páez: ¿Tú sabes cuando se creó esto del Gran Pasaje?

Daniel: Las peluquerías del Gran Pasaje, por los 70. Yo me acuerdo que mis tíos jóvenes, cuando se iban a cortar el pelo iban al Gran Pasaje, una tía mía decía: “Los maricones tienen buena mano. A mí no me gusta que mi marido vaya allá pero lo de cada quien”. Eran despectivos. Te estoy hablando del año 75 o 78.



Foto: Felipe Arteaga

De la misma forma, se puede observar que otra de las actividades ligadas con las trans, aparte de la peluquería, es el trabajo sexual. La relación que se efectúa, como se mencionó anteriormente, es de las trans con la ciudad de noche y el trabajo sexual:



Foto: Felipe Arteaga

Manuel: Ahora, verás, justamente a la vuelta de la Plaza Foch, en todo este sector alrededor de la Plaza Foch ¿Dónde estamos? [señala el mapa] Foch y Reina Victoria, esta manzana de aquí era el paradero de las travestis de trabajo sexual, esa era la zona clave

C. Páez: ¿Esto sería por el 80?

Manuel: Sí, 70, 80, hasta mediados de los 90. Esa era una zona absolutamente conocida, la manzana alrededor de la Plaza Foch

Daniel: Claro, era un pequeño redondel, una zona sumamente oscura, todo lo que era la Foch hasta el colegio Manuela Cañizares, hasta la Amazonas, todo eso era zona de prostitución de travestis.

Los territorios se toman en un ejercicio de apropiación en el que se dismantelan, no solo las nociones tradicionales para entender los espacios, sus divisiones y permisiones. Todos los días creamos estratagemas que cuestionan y revelan la heterosexualidad y sus normas pero también las segregaciones por clase e identidad de género sobre las que versa la lógica de género:

Manuel: Entonces ves, la farándula gay era un perímetro que prácticamente iba desde la Patria hasta la Santa María. No, hasta la Orellana, desde la Nueve de Octubre hasta la Doce de Octubre.

Daniel: Porque siempre el parque El Ejido ha sido una zona de confluencia

Manuel: Donde ir siempre hubo, no era lejos, todo estaba ahí mismo. Tenemos el Amadeus, don Carlos, el Hecho pa' ti, que queda exactamente en la Av. Juan Montalvo, entre Seis de Diciembre y Doce de Octubre, exactamente al lado de la actual Contraloría General del Estado, Frente al Congreso. Ese es otro sitio que se cerró por unos malabares raros.



Foto: Felipe Arteaga

Sin embargo, la ciudad que se conoce es la ciudad por la que se camina, las fronteras que dividen el norte y el sur hacen que la mirada, al mapa y a la calle, sea particular, denotando además, a través de indicios y afirmaciones especulativas, las segmentaciones y segregaciones espaciales de Quito:

Daniel: ¿Dónde están los Dos Puentes?²⁰

Manuel: Ahí hubo algo.

Daniel: Claro, la sucursal de Don Carlos, duró muy poco, le clausuraron.

Manuel: En la Bahía.

Daniel: A media cuadra más arriba, un poquito más arriba de la gasolinera

Manuel: Eso fue muy poco. He sabido que ahora ya hay clubs gay en el sur, por la Villaflores.

Daniel: Los karaokes.

C. Páez: ¿En la Michelena?

Daniel: Sí, pero ahí tienes que preguntar a gente del sur.

Manuel: Nosotros te podemos dar fiel testimonio del centro histórico y de La Mariscal, pero ha de haber, no puede ser que haya solo en el norte

²⁰ El sector de los Dos Puentes está ubicado sobre la Ferroviaria. Según Margarita Camacho (entrevista, 2008): “Otro lugar en el que se asentaban era la Ferroviaria. Los lugares que yo ubico claramente desde mi infancia son la Ferroviaria, la Colón, la Amazonas. Hace 40 años no se hacían trasplantes y transformaciones, no podías verles, no era una cosa pública. Las de la ferroviaria siempre me llamaron la atención porque eran unas mujeres que no se notaban mujeres, probablemente la sociedad no lo permitía, pero varones un poco femeninos porque eso era su necesidad interior. No se atrevían a mostrarse tan así, entonces percibías que algo era medio raro, estaba a la mitad del camino entre hombre y mujer”.

Daniel: En la Rodrigo de Chávez había uno.

El retorno a las calles del centro y sus particulares dinámicas permite observar las dinámicas de socialización dentro de los espacios y el acceso a ellos a través de los objetivos de su ocupación y las estrategias para su apropiación. Por otro lado se puede distinguir la construcción de aquella masculinidad que edifica a un hombre fuerte, el dominante, el que penetra:

Daniel: ¡El NOA NOA en el centro histórico! Año 78 hasta principios de los 90. Era de la Iglesia del Carmen Bajo, a mano derecha, subiendo para la Basílica, en la Venezuela. Yo si me acuerdo porque iba a tomar cerveza en los 80, en la mañana funcionaba como restaurante hasta la tarde, a partir de las 5 daban cerveza, en la parte del fondo nos sentábamos la gente gay, eran las viejas locas del sur. También entraban bastantes coshcos, y lo que hacíamos los guambritos era, que cuando tú te sentabas te invitaban una cerveza, se iban haciendo grupitos y de ahí se iban las parejitas y de ahí del NOA NOA iba para El Hueco.

En el Terminal terrestre hubo unos barcitos, yo no me acuerdo, tenías dos. Los chapas de toda el área del Ministerio del Ejército

C. Páez: ¿En la Recoleta?

Daniel: Ahí. Ahí hubo tres bares, no me acuerdo de los nombres porque no fui, pero era el bar de homosexuales donde iban oficiales, se levantaban chiquillos, el promedio de edad era 25-30. Eran amigos míos que conocían, ya sabían que policías, oficiales, militares iban para esa zona. Yendo hacia el Terminal terrestre había un bar donde vendían guayusas. Los coshcos que llegaban al Terminal terrestre o aquellos que iban a viajar a provincia eran las “víctimas”, porque eran los primeros que terminaban borrachos por las locas viejas, y se armaban unas broncas. Una sola vez estuve ahí por eso no me acuerdo el nombre del local. A mis amigos no les interesaba ir a la discoteca porque sabían que ahí no iban a encontrar los famosos hombres que ellos buscaban, también hay que considerar que se mantenían los estereotipos: o eras loca pasiva y tenías que buscarte un hombre, que eran los activos, las fuertes iban a estos sitios a buscarse hombres, también se hicieron parejas duraderas. De ahí se iban a las residenciales que quedaban por el Terminal terrestre. Muchas residenciales cobraban el doble por el servicio para una pareja gay, por ejemplo costaba 500 o 600 sucres por persona y les cobraban 1 500 o 2 000. En este sector había uno que se llamaba el Sol, acá por la Santiago, era una residencial que aceptaba gays pero a partir de las 9 de la noche porque era el cambio de guardia, la administradora se iba a las 8 de la noche y entraba otro administrador para la noche, él era gay y dejaba entrar gays. Eso forma parte de la vida gay, de los espacios y la sexualidad. Si no había plata entonces a la sombrita del parque. El que tenía carro, en el mismo carro.

Siguiendo a Vaca (2000: 13) “[...] la ciudad es una vivencia que se manifiesta esencialmente como la relación de un espacio objetivo y una duración subjetiva” en donde se puede hablar de centros:

[...] un centro es un eje, un lugar que concentra a la gente, que desde el interior de este espacio puede ver el resto de la ciudad. [...] La centralidad es un ámbito de la representación social de los espacios, en el que determinadas condiciones y lineamientos como la definición, el encuentro, la reproducción de la realidad, se ponen en juego a la hora de reconstruir simbólicamente los lugares urbanos (Vaca, 2000: 18).

Es posible sostener que la apropiación de la ciudad se hace a través de dos núcleos espaciales y temporales (considerando por supuesto lo limitado de la visión de este trabajo), se puede hablar de dos centros. El primero se ubica en el centro histórico desde 1940 y el segundo en La Mariscal, a partir de 1970. Del primero, los puntos referenciales que dan las pautas de la ubicación espacial y guían las rutas son las plazas y las iglesias. En los tramos entre estos puntos se da la posibilidad del encuentro, del intercambio y son representados y apropiados en el marco de la clandestinidad a través de estrategias de reconocimiento opacas y sutiles.

En el caso de la Mariscal, la transformación del barrio en una zona rosa crea un contexto en el que las maneras de socializar salen del ámbito privado y se individualizan, personas solitarias salen al encuentro de otros como ellos, fuera de las redes familiares, en la búsqueda de una dimensión afectiva y de reconocimiento. Las estrategias utilizadas para el encuentro y la socialización se hallan en las fronteras del deseo, incitan a la norma, la interpelan. Frente a la penalización como un modo de negación de la existencia, se hacen presentes las otras formas de hacer política:

Estas hacen referencia a un conjunto de formas inéditas de implicación cívica [...] se trata de formas de participación que algunos autores vinculan con la difusión de una “política de la protesta”. Esgrimiendo diversos motivos para explicar el aparente alejamiento de los ciudadanos de los canales de participación tradicionales de las democracias liberales, y la consiguiente aparición de nuevos canales y formas de expresión de los intereses, demandas y reivindicaciones de grupos sociales de muy distinta naturaleza (Morán y Revilla, 2008: 161).

Estas otras formas de participación política, lo que se denomina “política contenciosa” (Tilly 2003, citado en Morán y Revilla, 2008: 163) demuestran la audacia de las estrategias de encuentro, socialización y enfrentamiento, en el sentido en que pertenecen

al “repertorio de confrontación, en la medida en que entrañan claramente el riesgo de alteración del orden público” (Morán y Revilla, 2008: 177). Además, son formas de protesta, aunque en este momento particular no se hable aún de la marcha o la movilización, sino de formas clandestinas de acción no convencional en espacios no demarcados entre las instituciones y los movimientos sociales, desde la cotidianidad.