

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
División de Estudios de la Cultura
Departamento de Estudios de la Comunicación Social
Maestría en Comunicación



La constitución identitaria de la comunidad gay en México a través de sus discursos autorreferencial e identitocomunitario

Tesis que presenta, para obtener el Grado de

Maestro en Comunicación

Agustín Madrigal Cruz

Directora: Dra. María Elena Hernández Ramírez

Guadalajara, Jalisco, a 24 octubre de 2018

11 de septiembre de 2018

Dr. Francisco Hernández Lomelí

Coordinador de la Maestría en Comunicación

CUCSH/ Universidad de Guadalajara

Presente:

En mi calidad de directora de tesis del estudiante **Agustín Madrigal Cruz**, generación 2016-2018, quiero comunicarle que la investigación *La constitución identitaria de la comunidad gay en México a través de sus discursos autorreferenciales e identitocomunitarios*, por él elaborada, satisface ampliamente los requerimientos teóricos, metodológicos, empíricos y de formato establecidos por el programa de maestría para una tesis de grado.

Esta investigación representa, además, una importante contribución en el terreno del análisis crítico del discurso, particularmente por su aplicación al estudio de construcción de identidades en grupos específicos y transmisión de ideología al interior de un grupo, acercamiento hasta ahora no conocido. La calidad y originalidad del trabajo me invitan a recomendar su publicación, sea en forma de libro o en artículos científicos, con las adecuaciones necesarias para el caso.

Por lo anterior, manifiesto mi aprobación -sin reservas- para que la tesis referida sea defendida por el estudiante ante el Jurado designado por las autoridades académicas de nuestra institución.

Atentamente,

Dra. María Elena Hernández Ramírez

Directora de tesis

Profesora Investigadora Titular C

Departamento de Estudios de la Comunicación Social

Universidad de Guadalajara

5 de octubre de 2018

Guadalajara, Jalisco

ASUNTO: dictamen aprobatorio de la tesis de maestría presentada por Agustín Madrigal Cruz

Dr. Francisco Hernández Lomelí
Coordinador de la Maestría en Comunicación
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad de Guadalajara

PRESENTE.

Muy estimado Dr. Hernández Lomelí:

En mi calidad de lectora designada por la Junta Académica del programa que usted coordina, confirmo que he leído la versión final de la tesis "La construcción identitaria de la comunidad gay en México, a través de sus discursos autorreferencial e identitocomunitario", presentada por Agustín Madrigal Cruz, y dirigida por la Dra. María Elena Hernández Ramírez.

Considero que el trabajo de tesis revisado reúne y cumple satisfactoriamente con los requisitos formales y de contenido establecidos por el posgrado para una investigación de maestría.

En mi opinión este trabajo puede ser defendido ya ante un jurado de examen.

Agradezco profundamente la oportunidad de conocer este trabajo, y la invitación a revisar su presentación.

Atentamente,



Dra. María Martha Collignon Goribar

Departamento de Estudios Socioculturales

ITESO

Guadalajara, Jalisco, 10 de octubre de 2018.

Dr. Francisco Hernández Lomeli
Coordinador
Maestría en Comunicación
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad de Guadalajara

Estimado Dr. Hernández Lomeli:

Después de saludarlo cordialmente, me permito informarle que en mi calidad de Lector Designado por la Junta Académica de la Maestría en Comunicación de la tesis *La constitución identitaria de la comunidad gay a través de sus discursos autorreferenciales e identitocomunitarios*, elaborada por el alumno Agustín Madrigal Cruz para obtener el grado Maestro en Comunicación, he revisado con atención la versión final del trabajo recepcional mencionado y estoy convencido de que cumple con los requisitos exigidos por el programa de estudios que usted atinadamente coordina; por lo que no dudo que esté en condiciones de ser defendida en su examen de grado.

Sin más por el momento, me despido de usted y quedo a sus órdenes para cualquier tipo de aclaración que juzgue pertinente.

Atentamente,

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'R. Marcial Vázquez', with a stylized flourish at the end.

Dr. Rogelio Marcial Vázquez
Lector de Tesis

Resumen

En este trabajo, se pretende analizar la constitución identitaria de la comunidad gay de México (CGM) a través de sus discursos autorreferencial e identitocomunitario. Se identifica que: 1) la CGM utiliza expresiones para nombrar a sus propios miembros (expresiones autorreferenciales) y articula discursos en torno a estas (discursos autorreferenciales); 2) dicha comunidad posee elementos de su identidad grupal con los cuales puede construir discursos sobre su ser comunitario (discurso identitocomunitario); 3) en ambos tipos de discursos, en tanto compartidos por el grupo, es posible prever la manifestación de una ideología (heterosexista-androcentrista) y otros aspectos relacionados con creencias y valores compartidos por la comunidad.

El fundamento teórico de la investigación se posiciona en los marcos conceptuales relacionados con discurso e identidad grupal de Teun Van Dijk.

Se propone un estudio de enfoque cualitativo, con un diseño que incluye una fase de observación de fuentes digitales (videos de Youtube), y una fase de recopilación de discursos en la cual se realizan doce entrevistas a profundidad y dos grupos de discusión con cuatro a ocho miembros de la CGM. Para el análisis de los datos se proponen las categorías de análisis crítico del discurso, también de Van Dijk.

Se concluye que desde los discursos analizados es posible identificar rasgos ideológicos presentes en la sociedad mexicana en su conjunto (heterosexismo-androcentrismo, pero también machismo, elitismo y clasismo) que detonan creencias específicas, opiniones y actitudes al interior de la CGM que a su vez median las interacciones entre los miembros. Se identifican aspectos de su esquema ideológico grupal delatados por dichos discursos, y con ello de su identidad como colectivo, que posicionan: valores y criterios de membresía, como la apertura a las diversidades sexuales; la agresión discursiva como postura interaccional; el prejuicio y la discriminación como prácticas discursivas cotidianas ejecutadas contra algunos de los integrantes; la valoración de actitudes masculinas y propias de ciertas élites intragrupales; la defensa de actitudes como la libertad, la sensibilidad y la expresividad dentro del grupo; la posesión de productos culturales identitarios; y la identificación de metas comunes y límites y posibilidades en la interacción con grupos no homosexuales (concretamente, con heterosexuales).

La presente tesis se realizó en el marco del programa de la Maestría en Comunicación, de la Universidad de Guadalajara. Dicha maestría pertenece al Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC), en el nivel de Competencia Internacional, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), por lo que para su realización se contó con el apoyo de la Beca Nacional que el consejo ofrece a los estudiantes de dichos programas.

Se agradece a Conacyt el apoyo material que ha hecho posible esta investigación.

Agradecimientos

Este ha sido un largo camino. Mentiría si dijera que empezó hace sólo dos años, con el arranque de la Maestría. La verdad es que las preguntas que llegaron hasta esta investigación me han acompañado desde mucho tiempo antes. Si bien las respuestas alcanzadas permitirían pensar en esta investigación como terminada, el premio a los alcances son siempre más preguntas por contestar, de modo que el camino hacia otras respuestas apenas tiene ahora fecha de inicio.

En lo que llego a esas otras respuestas, es necesario agradecer los resultados aquí presentados a la Coordinación de la Maestría en Comunicación de la Universidad de Guadalajara y a todo su personal administrativo y operativo, sin cuyo trabajo y confianza la realización de este proyecto hubiera sido impensable. Con ellos, debe ir un agradecimiento también al cuerpo de profesores e investigadores del posgrado que acompañaron y nutrieron el proyecto durante estos dos años en sus asignaturas, cursos y asesorías personales. Mi reconocimiento a su eficiencia y alto nivel como académicos.

Las respuestas aquí presentadas tampoco serían posibles sin la lectura atenta de los Dres. María Martha Collignon Goribar, Gerardo Gutiérrez Cham, Rogelio Marcial y Zeyda Rodríguez Morales a lo largo de todo el proceso (en el caso de la Dra. Zeyda, incluso antes, durante y después del mismo). Sus atinadas observaciones y su disposición dotaron a esta tesis de pasos de avanzada que no hubiera tenido sin ese espaldarazo dado a ella por los expertos del campo que son. Mi reconocimiento maravillado por sus carreras, saberes y prácticas, y mi gratitud para todos.

Un párrafo aparte merece la Dra. María Elena Hernández Ramírez. Mentiría si dijera que desde hace dos años sólo ha sido una directora para esta tesis. Confío en el proyecto desde que lo leyó en *obra negra*, y vio en ese montón de vigas y andamios una tesis de maestría, una investigación en forma, que alentó y ayudó a levantar en formas mucho más claras de las que seguro imagina. Acompañó con confianza, *expertise* y rigor cada parte de esta tesis. Puso a trabajar para ella todas sus dotes como académica, como investigadora –con justicia– reconocida. Se alegró conmigo en las epifanías y estiró hasta mis manos un pañuelo desechable en las varias crisis. Ha sido para esta investigación y para mi persona, más que una amiga o una aliada, un ángel. Gratitud eterna.

Hablando de alidados, junto a la Dra. Hernández Ramírez me siento necesitado de agradecer a los diecisiete informantes que participaron en las entrevistas individuales y los grupos de discusión realizados, sumándose casi a ciegas a un proyecto que les prometía indagar sobre

los discursos que usan todos los días en la comunidad que comparten, y realizar, con ello, un ejercicio de autorreflexión que aceptaron ejecutar de buena gana, valientes y comprometidos con la causa, a pesar de que, como algunos me confesaron, participar en esta investigación cambió por completo la forma en que se miran a ellos mismos y a su grupo. Sin ustedes, esta tesis seguiría siendo un proyecto lleno de buenas intenciones y curiosidad. Gracias por la confianza, por permitirme entrar en su comunidad y participar de sus dinámicas.

Tampoco puedo dejar pasar la oportunidad de agradecer el apoyo del personal de la División de Estudios de Estado y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, encabezada por la Dra. Jocelyne Gacel-Ávila. La idea de estudiar un posgrado, la ambición para llegar hasta el final, la fe en mí necesaria para esas dos cosas, provinieron en gran medida de lo que todos ustedes hicieron por mí estos dos años. De las copias a los abrazos, pasando por la aceptación de las ausencias. Muchísimas gracias.

Otro párrafo aparte merecen doña Mago y el resto de mi familia. Su amor incondicional justificó mis faltas en las comidas dominicales y aceptó que pusiera a circular en la mesa mis temas cuando sí asistía (ahora entiendo por qué no los desanimaba mi ausencia). Del más grande al más chico, sépanse correspondidos con ese mismo amor y otro poco más.

Finalmente, la verdad es que muchas rutas encontradas a lo largo de estos dos años han venido de personas en mi vida absolutamente ajenas, ya no digamos al campo, al ámbito de lo académico. Personas que, como el *conjunto de copos de azúcar unidos a una historia personal* con que Erving Goffman conceptualiza a la identidad, forman parte de mí y han alentado aspectos de esta tesis, a veces sin siquiera saber que apoyan o incluso equivocándose garrafalmente intentado hacerlo. Para esa otra familia, mi *Squad*, gracias por su paciencia y su confianza en mí, por dejarse fotografiar en octubre y compartir la mesa, el trabajo, el aula, el hogar y el tiempo de sus vidas, que no hay cómo pagar. Gracias por formar parte de mi propia comunidad imaginada.

A Benjamín.

*Porque lo que ayudaste a crear fue siempre más fecundo
de lo que ambos imaginamos, sentimos y aceptamos durante veintinueve años de vida.*

*Por presentarme a esta comunidad,
y ser un dignísimo representante de ella.*

Hasta sin que lo sepas, hermano.

Gracias.

Índice

1. Introducción: identidad a través del discurso en la comunidad gay en México	13
<i>Algunas materializaciones de la identidad de la comunidad gay en México y el discurso autorreferencial como materialización central</i>	14
<i>Algunos antecedentes sobre las expresiones autorreferenciales</i>	17
<i>El discurso autorreferencial como una totalidad</i>	18
<i>Un discurso posible: el identitocomunitario</i>	19
<i>El discurso como rasgo identitario y su importancia en la vida de una comunidad que lo comparte</i>	21
<i>La ideología y los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM</i>	18
<i>La ideología heterosexista-androcentrista en los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM</i>	26
<i>Preguntas, hipótesis y objetivos de investigación</i>	32
<i>Límites del estudio</i>	34
<i>Fundamentos teóricos y metodológicos</i>	34
<i>Estructura del estudio</i>	35
2. Estado de la cuestión: rutas de lectura seguidas en torno al tema	36
<i>Formas discursivas de la comunidad gay</i>	36
<i>Identidad y discriminación sexogenérica desde la psicología social</i>	42
<i>Análisis del discurso sobre discriminación sexogenérica</i>	45
3. Marcos conceptuales para entender el discurso y la identidad grupal	50
<i>El discurso ideológico, prejuicioso y discriminatorio: su construcción y constitución</i>	51
<i>La identidad grupal: un enfoque desde los estudios del discurso</i>	71
4. Contextos: la comunidad gay en México y la constitución del heterosexismo-androcentrismo	77
<i>La comunidad gay en México: cuatro décadas de luchas por la visibilidad</i>	77
<i>Una ideología: el heterosexismo-androcentrismo y sus creencias vinculadas</i>	93

5. Elecciones metodológicas: los cómo seleccionados para entender la identidad grupal desde el discurso	100
<i>Antecedentes y generalidades</i>	100
<i>Diseño de investigación</i>	101
<i>Fase exploratoria</i>	102
<i>Fase de recolección de discursos</i>	106
<i>Categorías del ACD a utilizar. El modelo de Van Dijk</i>	113
 6. La identidad grupal según los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad gay en México vía las ideologías del grupo. Resultados	123
<i>Manifestación de categorías de estrategias de constitución de sentido y referente</i>	124
<i>Manifestación de categorías de articulación estructural del discurso</i>	164
<i>Manifestación de categorías del esquema ideológico del grupo</i>	190
<i>Aparte de toda categoría: la construcción de la creencia en el gay ideal</i>	227
 7. Conclusiones	234
<i>Antecedentes</i>	234
<i>Una comunidad imaginada con su historia, su contexto, sus formas de pertenencia y su bagaje</i>	235
<i>La ideología heterosexista-androcentrista y el machismo en los discursos comunitarios</i>	237
<i>La cultura intrínseca de la agresión: vigilar y castigar</i>	238
<i>Otras ideologías identitarias de la CGM: la adopción del clasismo y el elitismo</i>	241
<i>El entretejido de las creencias identitarias: una línea arcoiris del elitismo a la socialización, pasando por el amor libre, el antro y la sensibilidad estética</i>	243
<i>El contra-heterosexismo-androcentrismo como tema a discusión posible</i>	247
<i>Una identidad con futuro: la autocrítica comunitaria como arma</i>	249
 8. Referencias	254
 9. Apéndices	265

<i>Apéndice 1. Youtube como espacio de observación</i>	265
<i>Apéndice 2. Otros discursos analizados por categoría del ACD</i>	268
<i>Apéndice 3. Desglose de informantes</i>	297

1. Introducción: identidad a través del discurso en la comunidad gay en México

El presente trabajo busca analizar elementos identitarios de la comunidad gay en México (CGM) identificables a través de sus discursos. Se parte del marco conceptual y metodológico de los estudios críticos del discurso (Van Dijk, 2003) en torno a la relación ideología-discurso-identidad grupal. Según dicho marco conceptual, la identidad de un grupo está constituida por un conjunto de creencias y modelos mentales fundamentales que el grupo posee, que definen su acción y el relacionamiento entre sus integrantes y entre el grupo y otros grupos, y que se manifiestan y transmiten en los discursos endógenos comunitarios que el grupo produce y comparte.

Para rastrear esa identidad manifestada en el discurso en el caso de la CGM, se han elegido dos discursos generados por dicho grupo: el autorreferencial, que incluye a una serie de expresiones y discursos que hablan sobre ellas, que refieren a miembros del grupo designándolos por *tipos*; y el identitocomunitario, un discurso sobre el grupo y su constitución (criterios de pertenencia, características de sus integrantes). Se asume que las creencias fundamentales de este grupo en cuestión, transmitidas por estos discursos y contenidas en ellos, pueden ser vinculadas a ideologías de tipo heterosexista-androcentrista, y otras.

Es necesario precisar que las elecciones teóricas señaladas dejan de lado necesariamente otras conceptualizaciones hechas en las ciencias sociales y los estudios de la comunicación en torno a la identidad de un grupo. Para el presente trabajo, esta es entendida como el conjunto de modelos mentales que incluyen las creencias fundamentales del colectivo manifestadas en los discursos que el mismo genera y comparte. Entendemos que otras conceptualizaciones de la identidad incluirán la reflexión en torno a concepciones sobre lo que otros grupos creen sobre el nuestro, o lo que nuestro grupo cree que otros creen sobre él. Asumimos, por tanto, que nuestra visión no es la única, pero las elecciones teóricas realizadas permiten asumir la identidad grupal y entenderla en el marco de los conceptos mismos con autosuficiencia y justificación para los fines del estudio.

También resulta importante señalar que no es objetivo de la investigación reflexionar en torno a la autorreferencialidad como aspecto discursivo u objeto de estudio. Partimos de la existencia de la misma como un fenómeno pragmático que se manifiesta en los discursos analizados, en que miembros de la CGM nombran y hablan sobre otros integrantes de la misma

comunidad, pero esos discursos con la identidad del grupo en ellos son el fenómeno concreto que interesa investigar.

A continuación, se describen con mayor detalle los aspectos que integran el problema de investigación construido.

Algunas materializaciones de la identidad de la comunidad gay en México y el discurso autorreferencial como materialización central

Como toda comunidad, la CGM posee rasgos que señalan, precisan, simbolizan, representan, delimitan su identidad. Algunos de estos rasgos son objetos (la bandera del arcoíris o el escudo del triángulo rosa invertido, por ejemplo, como señalan Marcial y Vizcarra –2010, pp. 64-69–); elementos estéticos y artísticos;¹ lugares de reunión (bares, antros, cafés, restaurantes etiquetados como *gay friendly*);² momentos históricos;³ y eventos públicos específicos.⁴

Si bien el uso del término *comunidad* para referir al conjunto de individuos con preferencia sexual homosexual es muy frecuente, existen homosexuales que no pensarían en sí mismos como integrados en una comunidad, en el sentido estricto del término. En esta investigación, se adopta la aplicación que realizó Rodrigo Laguarda (2007) del concepto de *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (1993) para el estudio de la comunidad gay de la Ciudad de México. El concepto de lo comunitario de Anderson se fundamenta en la idea de que el sentido de pertenencia a un determinado colectivo (llámese *nación* o *comunidad*) se genera sobre la base de concepciones que los miembros de dicho colectivo comparten, aunque no estén reunidos en el mismo espacio-tiempo, en torno al lenguaje, los símbolos, los límites y la soberanía que los hacen reconocerse como miembros de dicha comunidad y no de otra. En ese sentido, estas concepciones compartidas por el grupo constituyen elementos que apoyan como una columna la identidad del grupo y la delimitan.

¹ Schuessler y Capistrán (2010) hablan de una *cultura gay*, que incluye productos como programas de televisión, películas –llamadas *de temática gay*–, íconos musicales y actorales –*íconos gays*–, y un subgénero literario –*literatura gay*–, por ejemplo.

² Se denominan *gay friendly* a estos lugares porque tienen como público a la población homosexual y se permiten en ellos comportamientos que manifiestan dicha orientación. Constituyen elementos identitarios en tanto son referentes de la comunidad en los lugares en que esta se asienta.

³ Son ejemplos el escándalo del *baile de los 41* (Monsiváis, 2011), la primera marcha del orgullo (Monsiváis, 2011) o las aprobaciones del matrimonio homosexual y la adopción en la Ciudad de México, el 21 de diciembre de 2009 (Grajeda, 2009).

⁴ Las marchas del orgullo gay, congresos nacionales (Mendoza Luna, 2014), y festivales de música y cine gay (Redacción Unión, 2017; *Notimex*, 2017), por dar tres ejemplos.

Entre los rasgos identitarios de la CGM, resultan centrales los discursos que comparten sus miembros, en tanto funcionan como un código al interior del colectivo que le permite a sus integrantes tener referentes comunes y transmitir a través de ellos valores y creencias compartidos en contextos específicos de interacción –en compañía de otros miembros del grupo, y normalmente de forma informal–.

Entre dichos discursos, las expresiones que utilizan los miembros de la CGM funcionan como una especie de *código interior* o código de referencia con que miembros de la comunidad hacen alusión, por ejemplo, a roles y actividades sexuales (términos como *activo*, *pasivo*, *botomero*, *inter*, *versátil*, *soplar nucas*, *morder almohadas*, *cachar granizo*, *mendigar la caricia*, *bajar*, *bon ice*, *reventar el ejote*),⁵ a centros de reunión (*lugar de encuentro* o *lugar de ambiente*); a actividades (*jotear*, *chichifear*, *chacotear*, *metrear*), o a niveles de aceptación o expresividad de la orientación homosexual (*obvia/o*, *discreto* o *closetero*), entre otros.

Las expresiones utilizadas al interior de la CGM pueden ser entendidas como *discursos* a partir del concepto de Van Dijk (2001) de *discurso* como “un evento comunicativo específico, en general, y una forma escrita u oral de interacción verbal o de uso del lenguaje, en particular” (p. 192). Así entendidos, los discursos que son las expresiones usadas por la CGM sirven como significantes (términos, emisiones orales o escritas que refieren a algo) y dan significado (transmiten sentido, connotación y denotación) a las interacciones discursivas en que son usados entre miembros de dicha comunidad, en la cual sólo sus integrantes conocen el código y pueden comunicarse a través de él.

Entre las expresiones de la CGM que aquí consideramos como *discursos*, se encuentra una serie de ellas con las que miembros de la comunidad en cuestión se autonombran o se refieren a otros miembros de la propia comunidad. Se trata de expresiones mediante las cuales se realiza una tipificación de los integrantes de la comunidad, esto es, mediante ellas los miembros designan *tipos de gays*, por lo que puede decirse que son *autorreferenciales*.

Las expresiones o discursos autorreferenciales mencionados están ligados a roles sexuales, a actitudes (gestos, tonos de voz), a fisionomías (presencia o ausencia de masa muscular) o a decisiones en torno a la imagen personal (uso de tintes, accesorios, vestimenta)

⁵ Algunas de estas expresiones han sido recopiladas por Marcial y Vizcarra (2010, pp. 92-101).

con énfasis en su identificabilidad como masculinos o femeninos. Algunos ejemplos de estas son la *musculoca*, la *vestida*, la *jotita*, el *chacal*, el *lobo* y el *oso*.⁶

El uso de las expresiones autorreferenciales está presente en el lenguaje cotidiano, y también en foros, redes sociales y aplicaciones digitales dirigidas a la comunidad LGBTTTTIQ.⁷ Puede observarse que en páginas de Facebook o Twitter creadas para la comunidad gay, en la aplicación Grindr (destinada a encontrar pareja, y exclusiva de esta misma comunidad), y en foros virtuales utilizados por la CGM, el uso de estas expresiones parece ir en aumento y estarse diversificando. Un buen ejemplo de ello está en la página de Facebook *Escándala*, orientada a la difusión de contenidos de interés para la comunidad gay (La Saga, 2017).⁸

El uso de estas expresiones autorreferenciales, que aquí designamos como *discursos* en tanto su poder comunicativo y contextual al interior de la CGM, ha sido documentado en obras académicas relativas a la comunidad LGBTTTTIQ (Laguarda, 2009; Eller, 2013), en obras de la llamada *literatura gay* mexicana (como la novela *El vampiro de la colonia Roma*, de Luis Zapata, publicada por primera vez en 1979, y el cuento “Gatos pardos”, de Iris García, publicado en formato digital en 2012), así como en algunos productos audiovisuales, como los videos de los llamados *youtubers gays* (Pepe y Teo, 2012 y 2014; Mr. Richie Pay, 2013),⁹ y en la serie audiovisual *Con lugar*, emitida en la plataforma Youtube (*Con lugar*, 2017).¹⁰

Las expresiones o discursos autorreferenciales también han sido retomados por artistas visuales para generar productos culturales. Es el caso del trabajo de Felix D’eon, quien ha realizado una interpretación artística del juego de mesa mexicano conocido como *lotería*,

⁶ Se han encontrado también referencias a *tipos de lesbianas* o *tipos de drags*. Es decir, se presume también la existencia de una tipificación en miembros de la comunidad LGBTTTTIQ que no son gays (hombres con atracción sexual hacia hombres).

⁷ Una diferenciación conceptual: *comunidad LGBTTTTIQ* refiere comúnmente a individuos con orientaciones y expresiones de género distintas a la heterosexual-cisgénero –Llanos Martínez, 2016–, lo que incluye, y de ahí las siglas, a poblaciones de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero, travestis, intersexuales y *queer* –Área Queer, 2007, p. 9; CEAV, 2015, p. 28–; *comunidad gay*, por su parte, refiere únicamente en principio a quienes dentro de la comunidad LGBTTTTIQ son hombres con orientación homosexual.

⁸ *Escándala* ha hecho uso, y parece haber acuñado, la expresión autorreferencial *inventada*, que antes de dicha página no tenía presencia en la comunidad y luego de su utilización en videos y comentarios hechos en dicho portal tiene ahora aparición común en la CGM (*Escándala*, 2017).

⁹ Usuarios de la red social Youtube autodefinidos como miembros de la comunidad gay y que orientan sus videos temáticamente a asuntos relativos a la identidad de dicha comunidad.

¹⁰ *Con lugar* es una serie web creada por Omar Flores Sarabia –su también productor– y Sabdyel Almazán. Tiene actualmente dos temporadas de ocho capítulos de entre diez y treinta minutos de duración cada uno. La primera temporada fue publicada en Youtube entre el 25 de abril y el 21 de junio de 2017 (ver: https://www.youtube.com/channel/UCmLutRszIaa_ZiT9OHo8Lew/about), y la segunda entre el 9 de mayo y el 27 de junio de 2018. El canal en que la serie está publicada contaba con 173 561 suscriptores al 10 de octubre de 2018, y sumaba a la misma fecha 15 135 806 visualizaciones totales de los capítulos.

reemplazando las cartas tradicionales por representaciones gráficas de algunas expresiones autorreferenciales utilizadas por la comunidad gay (<http://felixdeon.com/latino>). Otro caso de obras visuales en que estas expresiones son utilizadas es la historieta titulada *SoyRitchie*, creación de Javier Larios, que tiene como argumento la descripción de la cotidianeidad de la vida de un joven homosexual en la Ciudad de México, y que ha incluido en algunos de sus episodios algunas de estas expresiones (<http://soyritchie.wixsite.com/ritchie/about>).

El uso de las mismas también es observable en blogs. Uno de ellos, *Lencheando*,¹¹ está dedicado a una labor de carácter más bien lexicográfico, pues en él su autor retoma, describe y define las expresiones autorreferenciales de la comunidad gay, pero sin realizar al respecto un análisis mayor (<https://lencheando.wordpress.com/2011/06/29/que-es-un-mayate-en-el-ambiente-gay/>).

Algunos antecedentes sobre las expresiones autorreferenciales

El uso de las expresiones autorreferenciales en la comunidad gay parece ser reciente. Laguarda (2009), en su trabajo que recopila aspectos de la constitución identitaria de la CGM entre 1968 y 1982, no las reporta. Sus informantes, integrantes de la comunidad gay, refieren sólo a las *locas*, categoría que designa características distintas a las de la *musculoca* y más cercana a las de la *jota* o *jotita* (pp. 114-116).

Durante la década de los setenta, el llamado *movimiento de liberación homosexual* habría tenido sus primeras manifestaciones de activismo social en México, y con ello habría iniciado la visibilidad de la comunidad gay en cuanto tal (Monsiváis, 2011). En ese contexto, habrían sido utilizadas expresiones autorreferenciales como *chichifo* y *loca*, como puede verse en el ensayo de Zapata sobre la cultura gay¹² en México a inicios de la segunda mitad del siglo XX (2010, pp. 22-23).

En cuanto al uso histórico de expresiones utilizadas para nombrar a miembros de la comunidad gay pero desde el exterior de esta, existe literatura académica que incluye referencias anteriores incluso al siglo XX (Laguarda, 2007, p. 129; Chaves, 2010, pp. 65-85), documentando expresiones como *lagartijos*, *maricones*, *raritos*, *putos* o *afeminados*, por dar algunos ejemplos.

¹¹ La palabra *lencha* es utilizada al interior de la comunidad LGBTTTIQ para designar a una lesbiana. Puede tener carácter peyorativo.

¹² Como se dijo en la nota al pie número 1, también Schuessler y Capistrán (2010) hablan de una *cultura gay* e identifican varios aspectos contenidos en la misma.

Sin embargo, tales expresiones son solamente referenciales, por lo que quedan fuera de los alcances pretendidos en la presente definición del fenómeno de estudio.

El discurso autorreferencial como una totalidad

Las expresiones autorreferenciales de la CGM están presentes también en discursos que hablan sobre ellas y que, por lo regular, parecen tener la intención de explicar a qué refieren (una especie de *reflexión* oral metadiscursiva, emisión de discursos sobre los discursos de la comunidad). Se asume que sin mediar una explicación en torno a ellas de parte de los ya iniciados en la comunidad y sus prácticas discursivas, el carácter endógeno de estas expresiones haría difícil que un no integrante de la comunidad conociera sus significados.¹³ Esta característica apunta a la idea de estos discursos como uno de los aspectos de la identidad comunitaria del grupo en sí mismo: es un código interior compartido por sus integrantes que les permite establecer relaciones mediante el discurso a través de su uso, y cuya significación sólo ellos conocen.

Es decir, las expresiones autorreferenciales, en tanto palabras-discursos, poseen y transmiten sentido. Refieren a términos que los gays usan para nombrarse a sí mismos, y encontramos que distinguen *tipos* de gays, con características que la propia comunidad determina como representativas, como *típicas* de ciertos miembros de su grupo, y esa carga de referencia-significado es posible entenderla gracias a los discursos que hablan sobre las expresiones. Llamamos, entonces, *discursos autorreferenciales* a los eventos comunicativos en que se utilizan las expresiones autorreferenciales, que giran en torno a ellas y las tipologías que refieren, o que hablan de lo que significan. Por extensión, los discursos autorreferenciales hablan también de los integrantes de la comunidad gay.

Finalmente, el *discurso autorreferencial* de esta comunidad, como conjunto, estaría integrado por las expresiones particulares (como *oso*, *chacal*, *musculoca*, entre otras) y por los discursos autorreferenciales –que hablan sobre ellas, como una especie de metadiscursos–.

En este trabajo se hará referencia entonces a:

Expresiones autorreferenciales: las expresiones concretas, etiquetas o tipologías, como *chichifo*, *mayate*, *jota*, etc.

¹³ Piénsese, por ejemplo, en los discursos a través de los cuales los sujetos que recién se integran o entran en contacto con la comunidad gay reciben la explicación de los *tipos de gays* que refieren las expresiones autorreferenciales.

Discursos autorreferenciales: los eventos comunicativos que hacen referencia a miembros de la comunidad gay y que hablan sobre las expresiones autorreferenciales y sus significados (metadiscurso), ambos hechos discursivos surgidos en la propia comunidad.

Discurso autorreferencial: una categoría superior que contiene al conjunto de los eventos comunicativos que hacen referencia a los miembros de la comunidad desde miembros de la comunidad, por lo que agrupa tanto a las expresiones autorreferenciales como a los discursos autorreferenciales.

Un discurso posible: el identitocomunitario

Además del discurso autorreferencial, la CGM posee y comparte otra serie de discursos que están en el centro de la interacción entre sus miembros, que son vehículo de la misma y que transmiten referentes propios, tales como los valores, creencias, opiniones y actitudes propios de la comunidad.

Entre esos otros discursos, es posible preguntarse, por ejemplo, cuál es el discurso de la comunidad sobre su existencia como grupo. Todo grupo posee una serie de modelos mentales sobre su sí mismo como grupo, es decir, “un conjunto de representaciones sociales que los miembros consideran típicas de su grupo” (Van Dijk, 1998, p. 124). Ese conjunto de *autorrepresentaciones* articulan discursos en que los miembros del grupo hablan sobre sus propias características.

En el caso de la CGM, los discursos en que se articulan las autorrepresentaciones del grupo pueden resultar de que sus miembros respondan a preguntas como “¿en qué consiste la comunidad gay de México?” o “¿cómo son sus integrantes?”. Se trataría de discursos directos, en el sentido de que transmitirían directamente el modelo mental (Van Dijk, 2000a, p. 21) que los individuos poseen sobre la comunidad de la que forman parte, esto mediante la elaboración de proposiciones de diverso tipo y contenido (Van Dijk, 2005, p. 27). En esta investigación, llamamos a dicho discurso *identitocomunitario*.

El discurso identitocomunitario es distinto al autorreferencial en cuanto a sus características de articulación y construcción. Por ejemplo, suponemos que, si responde a modelos mentales que los individuos que integran el grupo poseen sobre este, será expresable en proposiciones de mayor extensión que una expresión autorreferencial.

Por esta mayor dimensión, el discurso identitocomunitario puede ser encontrado en construcciones discursivas más grandes que una proposición. Algunas de estas construcciones

son obras de divulgación, como los ensayos sobre cultura gay en México compilados por Schuessler y Capistrán (2010), en particular los de Bautista (2010), Varderí (2010), Blanco (2010), Monsiváis (2010) y Serna (2010), que ejecutan discurso identitocomunitario al hablar de aspectos conocidos (identificables) y compartidos por los miembros de la CGM vinculados a su vida social y su historia como grupo, como los lugares de reunión (vida nocturna); los estándares de belleza humana relacionados con la expresión de la masculinidad (vigor físico, musculatura, comportamientos varoniles); o los usos del lenguaje no verbal para la seducción (miradas y gestos), todo esto expresado por los propios miembros del grupo.

El discurso identitocomunitario también es localizable en algunos trabajos académicos como el de Laguarda (2009), cuyos informantes, en algunas de las respuestas-historias de vida compartidas por ellos, articulan discurso identitocomunitario al hablar de características compartidas por los miembros de la CGM en el caso concreto de la Ciudad de México (antes México, DF), como su experiencia en torno a asumir una orientación homosexual a lo largo de la historia personal de vida (pp. 42-48), la vida nocturna en la ciudad como espacio o tiempo del día en que la CGM se reúne (pp. 88-100), el silencio y la amenaza como presencias constantes al vivir la orientación homosexual (pp. 100-117) y las actitudes en torno al seguimiento de íconos culturales compartidos (pp. 118-135).

Por otro lado, también es posible detectar discurso identitocomunitario en algunos videos de *youtubers* gays, quienes comentan en ellos aspectos de la constitución de la identidad comunitaria de la que forman parte.¹⁴

Al ser producto de cada miembro de la comunidad, no se puede hablar de ningún patrón específico de articulación del discurso identitocomunitario: cada integrante de la CGM generará uno desde su propia visión de la identidad del grupo, según su propio conjunto de representaciones o modelos mentales sobre el mismo y su membresía; en ese sentido, según su propia experiencia subjetiva como miembro de él.¹⁵

¹⁴ Por ejemplo, los *youtubers* gays Pepe y Teo han incluido en su canal un video en que hablan de actividades o actitudes típicas de los integrantes de la CGM, titulado “10 mandamientos gays”. Aunque no se trata en su totalidad de un discurso identitocomunitario, el video permite detectar en él enunciaciones sobre *cómo son* o *deben ser* los individuos que forman la CGM para poder ser considerados parte de ella (ver: <https://www.youtube.com/watch?v=gAxcqjvjG4E&t=32s>).

¹⁵ Ejemplo de esto es el video incluido en el canal de *youtubers* gays *Double Trouble*, que, al hablar de la marcha del orgullo gay en Guadalajara (año 2014), explica rasgos identitarios de los integrantes de la CGM desde una visión más bien *negativa* de la misma, utilizando incluso epítetos ofensivos para dirigirse a los miembros de la CGM que acuden a la marcha del orgullo, como “esos pinches jotos” (ver: <https://www.youtube.com/watch?v=oHZPDFRchRk>).

Ahora bien, si existe esta diversidad en la manifestación en expresiones y proposiciones del discurso identitocomunitario, basada en los distintos modelos mentales sobre la pertenencia al grupo que posee cada uno de sus integrantes, existiría también diversidad en lo que la comunidad considera que es su conjunto de creencias fundamentales –esto es, su ideología, sus elementos constituyentes, valores, actitudes, su *ser* como grupo, es decir, los rasgos de su identidad social–.

No obstante, dentro de dicha diversidad de discursos, surgida de diversas experiencias subjetivas sobre el estar en la comunidad, sería posible detectar aspectos comunes sobre aquello que la comunidad considera como propio de su grupo. Finalmente, si se trata de un grupo que comparte ciertos modelos sobre su *sí mismo* comunitario, esos modelos se manifestarían en esos discursos, aunque expresados de distinto modo según los elementos discursivos utilizados por cada miembro del colectivo: un fondo (tema) similar analizable, con forma diferente de articulación. Eso sería detectable mediante un análisis de lo que esos distintos discursos identitocomunitarios expresan.

Este discurso identitocomunitario hablaría sobre valores o criterios comunes que el grupo comparte, en el entendido de que al decir *cómo somos* (*en qué creemos, qué compartimos, qué nos gusta, qué nos hace un grupo*) y *quiénes forman parte de nosotros* establecemos categorías de selección de pertenencia, es decir, límites respecto a esa pertenencia: yo soy/tú eres/nosotros somos de esta forma, por tanto, no somos como ellos/ustedes (los no miembros de la CGM, en este caso) son.

El discurso como rasgo identitario y su importancia en la vida de una comunidad que lo comparte

Si tanto el discurso identitocomunitario como el autorreferencial hablan de valores o criterios que la CGM comparte, puede decirse que enuncian, y transmiten, *creencias* comunes entre los integrantes del grupo: respecto a su propia constitución como grupo (discurso identitocomunitario) y respecto a las características que diferencian entre sí a quienes lo integran (discurso autorreferencial). Por ello, resulta importante hablar de cómo pueden discursos como estos, que el grupo comparte, jugar un papel determinante en la transmisión de creencias también compartidas por el grupo, y cómo este conjunto de creencias puede acercar a la comprensión de aspectos constitutivos de la identidad del grupo.

A través del lenguaje, los miembros de cualquier comunidad o grupo social transmiten sus valores y creencias (Van Dijk, 1998, p. 126). Más aún: el discurso a través del cual un grupo o comunidad se comunica funciona como un *elemento constituyente* del grupo y su identidad, esto en tanto que, al funcionar como *vehículo* que transmite valores y creencias, permite la constitución ideológica del individuo y, por extensión, del grupo al que pertenece:

El desarrollo del individuo se convierte en el proceso de adquisición de una versión ideológica del mundo [...]. Este tipo de modelo discursivo [...] presume que todo significado [identitario] no está en el sí mismo, sino en una serie de representaciones mediadas por sistemas semióticos como el lenguaje (Benwell y Stokoe, 2006, p. 31).¹⁶

Si los discursos autorreferencial e identitocomunitario son utilizados por miembros de la comunidad gay para referir a y hablar sobre sus propios miembros y su comunidad en conjunto, si responden a y constituyen un código compartido al interior de la CGM, puede pensarse que contienen ciertos valores y creencias relacionados con la identidad del grupo, partiendo del supuesto de que esta está constituida sobre la base de una ideología compartida por sus integrantes, y que “nuestra autorrepresentación es inferida de las formas en que otros (otros miembros del grupo, miembros de otros grupos) nos ven, nos definen y nos tratan” (Van Dijk, 1998, p. 126).¹⁷

A través del lenguaje, los individuos y comunidades señalan su propia pertenencia (*yo soy, esto somos*), sus preferencias (esto *me gusta*, esto *preferimos*), y se diferencian respecto a otros, estableciendo así un límite que permite consolidar la identidad individual o grupal (*yo, nosotros* vs. *tú, ellos*): *somos* lo que *nosotros somos*, por lo tanto, *no somos* lo que *ellos son*. Esto también sucede con las identidades sexuales:

El lenguaje está envuelto, en diferentes maneras, en la construcción discursiva de las identidades sexuales y el deseo. Obvios ejemplos de la construcción lingüística de las identidades sexuales son las etiquetas como *heterosexual, gay, lesbiana o bisexual* [...]. Un mecanismo similar corresponde a estilos discursivos estereotípicamente generados y su asociación normativa con las identidades sexuales: por el uso de características genéricas estereotípicas de masculinas o femeninas, hombres y mujeres pueden construirse a sí mismos como hombres o mujeres heterosexuales (Motschenbacher y Stegu, 2013, p. 525).

Los discursos autorreferencial e identitocomunitario que utiliza la comunidad para nombrar a sus propios miembros y referir al grupo en su conjunto son parte de una identidad comunitaria que refiere a criterios, normas o valores que hacen al *nosotros* ser, que marcan una pertenencia y un límite, al interior y respecto a otros grupos. Aún más: además de lo que los discursos mismos señalan, al ser utilizados y compartidos por los miembros del grupo permiten definir ciertas

¹⁶ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

¹⁷ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

fronteras de su membresía, de la pertenencia de sus miembros, pues son estos los que lo utilizan y no los integrantes de cualquier otra comunidad, para quienes incluso sería imposible entender su sentido sin una explicación por parte de los miembros.

Además, en el caso del autorreferencial, este discurso se trata de formas en que los integrantes se *nombran* entre sí. El nombre es, socialmente, el principal referente de la identidad, la *carta de presentación* del individuo en la vida social. La mención del nombre, en tanto palabra con que se hace referencia a un sujeto en específico (o a un *tipo* de sujeto), trae al referido a la existencia en el discurso. La forma en que miembros de nuestro propio grupo nos llaman, los discursos con los cuales nos refieren, definen el concepto que estos tienen de nosotros. Esto es: tener un nombre ligado a una representación con valoración positiva puede ejecutar procesos de empoderamiento del individuo en el interior de la comunidad a la que pertenece, toda vez que es ese el discurso con el cual la comunidad se dirige a y habla sobre *nosotros*, sus propios miembros.

En el caso del discurso identitocomunitario, ya Laguarda (2009) ha explorado cómo la adopción por parte de la CGM de un término (*gay*) para nombrarse distinto de aquellos con los que no miembros de la comunidad se referían a la misma (*joto*, *maricón*, *mariposón*, *desviado*, *puñal*, etc.) dotó a dicha comunidad de empoderamiento, visibilidad social y capacidad de acción fuera de todo elemento anteriormente prejuicioso o discriminatorio con que el nombre la refería.¹⁸

Es decir, desde este enfoque discurso-construccionista, quiénes somos para otros y entre nosotros es

consumado, disputado, adscrito, resistido, manejado y negociado en el discurso [...]. Para esta perspectiva social-construccionista, no existe algo como un sí mismo absoluto que mire detrás del discurso [...]. Aunque el discurso no es todo lo que hay en el mundo, entendemos en ese mundo público y medible quiénes somos para los otros (Benwell y Stokoe, 2006, p. 4).

En resumen, los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM son significativos respecto a la identidad comunitaria por dos frentes: 1) se trata de códigos endógenos, es decir, usados y generados al interior de la CGM y compartidos por sus miembros, y 2) se trata de discursos elaborados por los miembros de esta comunidad para referirse a sus propios integrantes, y en el caso del autorreferencial, incluso, a partir de *tipologías* de los mismos.

Es presumible que estos dos tipos de discursos revelen entonces aspectos de creencias que el grupo comparte. Si, de acuerdo con Van Dijk (2000a), las ideologías son creencias

¹⁸ Ya se ha mencionado antes que expresiones como *jotos*, *maricones* o *lagartijos* son o han sido términos con fuertes cargas denostativas.

fundamentales compartidas socialmente asociadas a determinadas características del grupo, como “su identidad, su posición en la sociedad, sus intereses y metas, sus relaciones con otros grupos” (p. 12), cabe preguntarse, ¿qué valores o creencias compartidas por el grupo se manifiestan en estos discursos?, es decir, ¿qué ideología?

La ideología y los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM

El discurso autorreferencial de la CGM señala *tipos* de integrantes de dicha comunidad. El discurso identitocomunitario de la misma comunidad señala criterios de pertenencia y rasgos de sus integrantes que los hacen formar parte del colectivo y que constituyen, dentro de su diversidad, características de la misma.

Es decir, el discurso autorreferencial crea tipologías y las nombra, mientras que el identitocomunitario formula características propias de quienes integran el colectivo y transmite modelos mentales de los mismos integrantes sobre lo que constituye la pertenencia al grupo y sobre este en sí. Ambos discursos, entonces, señalan límites (yo vs. tú; nosotros vs. ellos) de acuerdo a ciertas características comunes entre los tipos de integrantes o en la comunidad, refiriendo además su *adscripción* a cierto conjunto de comportamientos –preferencias, gustos, roles y actitudes genérico-sexuales– o rasgos físicos.

Ahora bien, una tipología o un límite sobre algo se formulan señalando similitudes y diferencias, comparando y contrastando rasgos característicos, como se haría también, por ejemplo, en la composición de un campo semántico. Hacer una tipología implica una *lógica* con base en la cual se separa o limita lo tipificado según los rasgos definidos para la tipificación. En ese sentido, una tipificación o el límite que señala a un grupo tiene detrás una creencia, una idea que guía y motiva dicha lógica o parámetro de separación respecto a otros tipos y respecto a otros grupos.

Además, la generación de límites entre unos y otros al interior de la comunidad, es decir, la tipificación al interior de la CGM realizada mediante las expresiones autorreferenciales, en tanto mediada por una creencia o ideología, puede generar categorías valorizadas: de lo positivo a lo negativo, según lo tipificado. Eso es potencialmente prejuicioso y discriminatorio, debido a que todo establecimiento de límites (yo/tú; nosotros/ellos) mediado por una ideología puede llevar al otorgamiento de valor para lo separado:

yo > tú; nosotros > ellos,

donde el símbolo > representaría, por ejemplo, mayor acceso a derechos y otros recursos, mayor capacidad de acción en el grupo o mayor respeto al interior del colectivo.

El discurso identitocomunitario, por su parte, contiene creencias sobre el grupo que vienen de sí mismo, que hablan de su *ser* grupal, y mediante él la comunidad señala una diferencia respecto a otros grupos y al mismo tiempo refleja características del grupo en sí, esto es, se separa de otros grupos al tiempo que, discursivamente, habla de su constitución, la difunde y la comparte.

En ambas formas discursivas, la comunidad tiene un elemento endógeno mediante el cual constituye su membresía y sus límites, y que además es un elemento de su identidad (nadie sino la comunidad se define a sí misma ni establece discursos sobre sus integrantes como la misma comunidad lo hace), por lo que la ideología que esté presente en la generación de estas tipificaciones internas y estos límites respecto a otros grupos objetivables, respectivamente, en los discursos autorreferencial e identitocomunitario sería también parte de la identidad grupal de dicha comunidad, en tanto su conjunto de creencias fundamentales.

La presente investigación parte de los conceptos de Teun Van Dijk sobre las relaciones ideología grupal-discurso-identidad del grupo. En sus estudios, Van Dijk ha señalado que las estrategias de composición del discurso ideológico-prejuicioso-discriminatorio se establecen sobre las relaciones de poder existentes *entre grupos* partícipes de un mismo contexto sociocomunicativo y expresadas en el discurso: “la tendencia total hacia el favoritismo por el endogrupo y una autorrepresentación positiva, por una parte, y hacia una derogación del exogrupo o una heterorepresentación negativa, por otra parte” (Van Dijk, 2001, p. 193). Es decir, la aplicación de los conceptos de análisis crítico del discurso *vandijkiano* ha delatado en los estudios del discurso hasta ahora dichas relaciones (ideología-discurso; prejuicio-discurso; discriminación-discurso) en los discursos producidos por un grupo acerca de otro, no entre los miembros de un mismo grupo (lo que, siguiendo a Van Dijk, podría denominarse *discriminación endogrupal*). Lo mismo es visible en otros estudios sobre análisis del discurso ideológico-discriminatorio (Gutiérrez Pérez, 2014; Olarte Rosso, 2013).

En el discurso autorreferencial de la comunidad gay parecen manifestarse las mismas estrategias de composición y revisión del discurso ideológico-prejuicioso-discriminatorio señaladas por Van Dijk, tales como: 1) criterios de pertenencia (la articulación de enunciados en torno a quiénes sí y quiénes no participan de *nuestro* grupo); 2) normas y valores (la formulación de enunciados en torno a qué es considerado bueno o malo en nuestro grupo); 3) actividades (la

formulación de enunciados sobre qué *hacemos* en *nuestro* grupo y qué no); 4) selección de temas (negativos sobre *ellos*, sobre los *otros* que no *somos nosotros*, y buenos sobre *nosotros*); y 5) agencia (mención de participación de *ellos* en acciones negativas), entre otras (Van Dijk, 2000a, p. 17; 2010, p. 80). Estas estrategias se manifiestan en el discurso autorreferencial de la CGM a pesar de tratarse de discurso al interior de un grupo, y no entre grupos.

En el discurso identitocomunitario parecen mencionarse esos mismos criterios de pertenencia, actividades, normas y valores, selección de temas, etcétera, por las características mismas del discurso: un discurso que habla sobre el grupo mismo, y al hacerlo lo separa de otros grupos por los rasgos que sus integrantes dicen compartir. Este discurso permite pensar en una ideología que el grupo comparte sobre sí mismo, sobre su constitución y delimitación respecto a otros grupos, como creencias fundamentales. La diferencia con respecto al discurso autorreferencial es que esta delimitación la ejecuta respecto a otros grupos y sus características, y no entre los propios integrantes del grupo.

Ahora bien, se anticipa que existen dos posibilidades de manifestación de ideología en estos discursos: 1) que las creencias fundamentales que *separan* discursivamente al grupo de otros grupos son distintas de las que *separan* discursivamente a sus integrantes entre sí; o 2) que las ideologías que generan una lógica de separación exogrupal (respecto a otros grupos) para la CGM y una lógica de separación endogrupal (entre sus integrantes al interior) son iguales.

Ante la doble posibilidad explicativa, se reitera la pregunta: ¿qué ideología estaría detrás de estos discursos, motivando la tipificación interior y la delimitación del grupo en el caso de la CGM?

La ideología heterosexista-androcentrista en los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM

Si detrás de todo enunciado prejuicioso o discriminatorio, como señala Van Dijk (2000a), se encuentra cierta ideología que se comunica a través del discurso (o acto enunciativo), también en el caso del discurso autorreferencial utilizado por la comunidad gay parece haber detrás una ideología motivante relacionada con comportamientos genérico-sexuales que se consideran *apropiados* o *esperados* para hombre y mujer, incluida su orientación sexual, es decir, el sexo-género hacia el cual *deben* sentirse atraídos según su sexo-género. Esta ideología es denominada *heterosexismo-androcentrismo*. Nótese que, siguiendo esta postura, la ideología heterosexista-androcentrista impacta el discurso de los miembros de la CGM, quienes de principio son sólo

hombres y no se asumen como heterosexuales, a pesar de que dicha ideología integra creencias que pretenden mediar las relaciones y roles de hombres y mujeres y sus comportamientos sexuales en el mundo occidental (Pineda, 1984; Bourdieu, 2000).

En dicho mundo occidental, las relaciones entre los sexos en nuestras sociedades se sustentan en ciertos *valores* o criterios de *lo ideal*, es decir, constructos cognitivos o *cognitions* (Van Dijk, 2000a), no sólo referentes a las tareas (roles) que debe asumir cada sexo o género en el medio social, sino también a los comportamientos que, en materia de género, son esperables de hombre o mujer (Carnaghi, Maass y Fasoli, 2011; Collignon Goribar, 2011; Connell, 1992; Falomir-Pichastor y Mugny, 2009; Guasch, 2011; Haslam y Levy, 2006; Maroto Sáez, 2006b; Russel y Bohan, 2006; Lamas, 1996).

Dichos constructos cognitivos o *cognitions*, valores o criterios de *lo ideal* en materia de comportamientos y relaciones intergenéricos no son sólo individuales, sino compartidos por una sociedad y convertidos en parte central de su sistema de creencias (Van Dijk, 2000a, p. 13), un sistema en el cual las ideologías vendrían a ser, en tanto fundamentales, las “bases de la memoria social” (p. 14) que los grupos poseen.

Estos modelos de ideas, valores o criterios de *lo ideal* definen socialmente a la heterosexualidad como el modelo *ideal* de relaciones sexogenéricas, conjunto de creencias que se conoce como *heteronormatividad* (CEAV, 2015), y, además, otorgan un valor mayor (cualitativamente hablando) al sexo hombre-género masculino, conjunto de creencias que se denomina *androcentrismo* (Área Queer, 2007).

Dicho esto, desde la visión heterosexista-androcentrista, la tipología hecha por el discurso autorreferencial utilizado por la comunidad gay incluye la composición de una categoría cognitiva (manifestada en el discurso como otra expresión autorreferencial) de un *gay ideal*, nombrado comúnmente *gay normal*, que es juzgado como *positivo*. Este *tipo de gay* posee características relacionadas con aspectos de lo masculino-heterosexual (comportamientos, acciones, apariencia). En contraste con él, estarían construidas el resto de expresiones autorreferenciales, o tipologías de gays con cargas de prejuicio o discriminación: las características de los *tipos de gays* menos cercanas al *gay ideal* o *gay normal*, masculino, son consideradas *negativas*. El análisis crítico del discurso con las categorías de Van Dijk que se presenta en esta tesis ha permitido acercarse a esta tipología como discurso ideologizado y a su valoración.

En todo caso, la categorización de sí mismos que hacen los miembros de la CGM sugiere que para su análisis puede aplicarse el modelo de la definición de la identidad grupal planteado por Van Dijk (1998, pp. 119-120), según el cual esta no está constituida en sí misma sino en la confrontación constante con otros grupos, pero en el caso de esta comunidad esta confrontación sucede en su interior. Así, al *gay normal* se opondrían categorías positivas o negativas según su cercanía a dicha categoría *ideal*, en principio masculino-heterosexual, lo cual genera prejuicio y discriminación por presencia de ideología heterosexista-androcentrista.

Según Maroto Sáez:

El daño hacia las minorías sexuales se perpetúa mediante el lenguaje, los estereotipos, los prejuicios, los mitos, la mala información y la amenaza de expulsión provenientes de estructuras sociales e institucionales, así como de creencias opuestas a la realidad de la identidad homosexual (2006b, p. 60).

Es decir, el daño a las minorías producto de la discriminación y el prejuicio se ejecuta *desde* el lenguaje de *fuera* de la comunidad *hacia* la comunidad, pero, además, dentro de ella, el discurso autorreferencial estaría constituyendo grupos en oposición, según la cercanía de cada tipo de integrante con un modelo de *gay ideal*, generando también prejuicio y discriminación al interior del grupo.

Si los discursos al interior de una comunidad transmiten los valores y creencias que esta comparte, y esto colabora para la definición identitaria (o incluso es parte de ella) y el fortalecimiento de lazos entre los integrantes de la misma comunidad, cabría preguntarse entonces si el discurso autorreferencial de la comunidad gay, con sus posibles cargas ideológicas, prejuiciosas y discriminatorias, tiene la posibilidad de dar identidad y solidez a la comunidad y a través de qué elementos del discurso mismo podría hacerlo.

Ahora bien, se ha dicho antes que existe una posibilidad doble sobre estas ideologías en los discursos: que la ideología motivante del discurso autorreferencial sea distinta a la del discurso identitocomunitario, o que ambas sean la misma. Así, respecto a la constitución de la ideología motivante del identitocomunitario, se propone en este trabajo una posibilidad hipotética: la propuesta aquí planteada es que existe también presencia de ideología heterosexista-androcentrista en la composición del discurso identitocomunitario, pero a través de un conjunto de ideas fundamentales sobre cómo es el grupo y sus integrantes que hablan de una composición de la comunidad *opuesta* a la creencia de relaciones ideales entre géneros o comportamientos esperados de hombres y mujeres. Es decir, este discurso habla sobre lo que es la comunidad en su conjunto, cómo son sus integrantes, qué rasgos la caracterizan, pensándola como formada por gays, esto es, individuos con orientación homosexual, y por tanto contraria a

toda creencia que marque la orientación heterosexual y la expresión de género masculina como centrales, normales o ideales.

Esta posibilidad sobre las ideologías en el discurso identitocomunitario se basa en la idea de que el grupo no puede estar definido por igualdad respecto a otros grupos: si *nosotros* somos *iguales* a *ellos*, no existe un *nosotros* y un *ellos*, sino un *nosotros* que nos *agrupa* a *todos*. La existencia del grupo supone la señalización de un límite. La propuesta aquí sostenida es que lo comunitario gay, lo que define a esa comunidad desde su interior, tendría que ser distinto, contrario incluso, a lo que define a la sociedad heterosexual, o no gay. El discurso identitocomunitario de la CGM hablará sobre rasgos propios de definición de la comunidad que se opondrán a lo heterosexista-androcentrista, que señala, por decirlo de forma general, a lo heterosexual-cisgénero.

La propuesta hipotética aquí planteada supone una aparente contradicción entre los discursos y lo que constituyen ideológicamente en la CGM: el discurso autorreferencial implicaría la existencia de ideología heterosexista-androcentrista motivando la definición de tipologías de los integrantes del grupo, mientras que el identitocomunitario supondría un tipo de ideología, llamémosla así, *contra-heterosexista-androcentrista* como base para definir al grupo en su conjunto.

Si esta hipótesis delataría una contradicción aparente entre 1) la adopción de la ideología heterosexista-androcentrista que motiva la tipologización de los integrantes de la comunidad y 2) el rechazo de la misma ideología como *(contra)creencia* motivante de la definición de la comunidad en su conjunto, dicha contradicción se aclara inicialmente si se piensa que el discurso identitocomunitario y el autorreferencial son contruidos de distinta forma y para distinto fin: el autorreferencial no pretende transmitir o evidenciar una ideología, un grupo de creencias fundamentales para la identidad del grupo, aunque lo hace en la ejecución y construcción misma del discurso, según hipotetizamos; el identitocomunitario, en cambio, habla expresamente de lo que es la comunidad desde su interior, desde la subjetividad de sus miembros. Por tanto, uno es directo y el otro indirecto respecto a la transmisión o compartición de rasgos identitarios a través de las ideologías transmitidas en y compartidas por esos discursos. Dos discursos con fines distintos en su ejecución podrían tener entonces presencias ideológicas relacionadas aunque utilizadas para diferentes fines.

Por otro lado, debe recordarse que las estrategias de constitución ideológica de un discurso operan aunque el sujeto no las reconozca. De hecho, es difícil que lo haga, pues al ser

prejuicio y discriminación por ideología, por ejemplo para el caso del discurso autorreferencial, actitudes sociales generalmente rechazadas, difícilmente el sujeto que enuncia el discurso lo haría reconociendo actitudes ideológicas en él. Van Dijk (2010, pp. 71-72) habla en ese sentido de la “sutileza” con que una ideología se manifiesta discursivamente. Esta sutileza implicaría que tanto el discurso autorreferencial como el identitocomunitario podrían ser analizados para encontrar en ellos la ideología de la CGM, sus creencias, y, por extensión, algunos aspectos de su identidad.

Siguiendo a Van Dijk, entendemos que la identidad está compuesta por dos aspectos: 1) la representación mental de uno mismo como un ser humano único con su propia experiencia personal y biografía a través de modelos mentales acumulados, así como el autoconcepto abstracto derivado de ello, a menudo después de la interacción con otros; y 2) una representación mental de uno mismo como un ser social, como una colección de membresías de grupo, y los procesos de identificación que se relacionan con esas representaciones de membresías (1998, pp. 119-120).

Van Dijk encuentra que esto mismo es aplicable a la identidad de un grupo “en tanto grupo” (1998, p. 120): “En la misma forma como los grupos pueden decir que comparten conocimiento, actitudes y una ideología, podemos asumir que ellos comparten una representación social que define su identidad o su ser social como grupo” (p. 120). Desde esta visión, el grupo, como lo hace cada uno de sus individuos integrantes para la definición de su identidad personal, definirá y compartirá entre sus integrantes sus propios esquemas de pertenencia diferenciándose mediante ellos respecto a otros grupos.

Si detrás de metas, normas, valores, etc., se encuentra la ideología compartida por el individuo con el grupo, es de esperarse que la identidad se vincule de algún modo con los elementos de esa misma ideología y sus objetivaciones, como el discurso que la transmite.

Aquí es importante resaltar la relación del discurso con la constitución de la identidad grupal. Van Dijk (1998, p. 125) señala que en la formación y reproducción de los grupos sociales tiene una parte importante de naturaleza discursiva, tanto al interior del grupo como respecto a otros grupos:

Los grupos sociales, en general, [...] son constituidos en varias formas de un discurso intragrupal, tal como reuniones, enseñanza, llamadas de solidaridad, y otros discursos que definen sus actividades, la reproducción y la unidad del grupo. Por otro lado, la identidad social del grupo es especialmente construida por un discurso intergrupal en el cual los grupos y sus miembros participan por razones de autorrepresentación, autodefensa, legitimación, persuasión, reclutamiento, etc. (Van Dijk, 1998, p. 125).

Y si “la identidad de un grupo está constituida sobre la base de una ideología compartida por sus integrantes” (Van Dijk, 1998, p. 126), llama la atención que una ideología como la heterosexista-

androcentrista esté en la base del discurso autorreferencial de la CGM y al mismo tiempo, a través de contra-heterosexismo-androcentrismo en el discurso identitocomunitario, ayudando a definir las fronteras del grupo, es decir, en el uso de las expresiones y los discursos con que la comunidad gay refiere a sus propios miembros y en los que utiliza para referir a su propia comunidad. La ideología heterosexista-androcentrista ha sido generada para regir el comportamiento de los *no-homosexuales* y sólo considera la existencia de relaciones heterosexuales en la sociedad como única posible o aceptable. La contradicción respecto a cómo puede ayudar a constituir discursos de un grupo que rechaza es evidente.

Por tanto, es necesario pensar en las implicaciones de que los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM estén relacionados (por replicación o por oposición) con dicha ideología, toda vez que

gracias al lenguaje [...] comenzamos a construir socialmente la identidad del individuo. El lenguaje nos hace personas; a través del lenguaje creamos las condiciones para identificar a las personas [...] para reconocerse a sí mismas a partir de lo que los demás dicen de ellas y de la diferenciación respecto de los demás (Páramo, 2008, p. 543).

El discurso autorreferencial de la CGM, es decir, estos elementos de la comunicación al interior de un mismo grupo (*comunicación endogrupal*), parece revelar las estrategias de composición y estructuración sociocognitiva que Van Dijk (1984, 2000a, 2001 y 2010) señala para el análisis de prejuicio y discriminación en el caso de discursos exgrupales (discursos con que un grupo se comunica sobre o refiere a otro). En ese sentido, se trata estrategias similares a las que la CGM utiliza para construir su discurso identitocomunitario, es decir, las formas discursivas con que comunica los elementos que la diferencian de otros grupos o de la sociedad en su conjunto y que la hacen ser un grupo específico.

Es, entonces, necesario plantear qué pueden decir los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad gay, cargado el primero en su construcción con prejuicio y discriminación de base ideológica heterosexista-androcentrista, y el segundo con elementos que hemos hipotetizado como de *contra-heterosexismo-androcentrismo*, sobre aspectos relacionados con identidad de la CGM y las de sus integrantes, esto desde el análisis de la ideología del grupo presente y transmitida en él. O, en sentido contrario, cómo puede ser comprendida la identidad de dicha comunidad desde los rasgos de su ideología compartida que se manifiestan en estos discursos.

Preguntas, hipótesis y objetivos de investigación

En resumen, la comunidad gay de México utiliza expresiones para nombrar a sus propios miembros (expresiones autorreferenciales) y realiza discursos en torno a estas (discursos autorreferenciales) que parecen *replicar* al ser utilizadas al interior de la propia comunidad formas de regulación de las relaciones (es decir, formas de ejecución del dominio y poder) entre los géneros/sexos en la sociedad en general, *fuera* de la comunidad gay. La comunidad gay, al hacer uso de este discurso autorreferencial, ejecutaría formas de prejuicio y discriminación al interior de su propio grupo, no entre grupos sociales como se ha estudiado mayormente hasta ahora.

Asimismo, los integrantes de la CGM son capaces de generar un discurso sobre su ser grupal, sobre lo que creen la hace ser o sobre en qué consiste. Se presume que dicho discurso manifestará las creencias de una comunidad que se opone constitutivamente a las creencias *tradicionales* heterosexistas-androcentristas sobre los comportamientos y roles deseables de los sexos-géneros en sociedad.

En ambos tipos de discurso, se presume, puede analizarse la transmisión y evidenciación de actitudes, valores y creencias fundamentales del grupo que hablarían de algunos aspectos de su identidad señalables en ellos, por presencias ideológicas específicas que el grupo comparte y a partir de las cuales construye esos discursos.

Se plantean entonces las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cómo se manifiesta en los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM su constitución identitaria desde la(s) ideología(s) del grupo?
 - ¿Qué elementos ideológicos es posible detectar en el discurso autorreferencial de la CGM?
 - ¿Qué elementos ideológicos es posible detectar en el discurso identitocomunitario de la CGM?
 - ¿Cómo se manifiesta discursivamente la ideología heterosexista-androcentrista en el discurso autorreferencial de la CGM?
 - ¿Cómo se manifiesta discursivamente una posible ideología contra-heterosexista-androcentrista en el discurso identitocomunitario de la CGM?
 - ¿Cómo se manifiesta en el discurso autorreferencial la presencia de categorías del esquema ideológico del grupo?

- ¿Cómo se manifiesta en el discurso identitocomunitario la presencia de categorías del esquema ideológico del grupo?

Se adelanta lo siguiente como hipótesis de trabajo:

Los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM manifiestan la identidad de dicha comunidad a través de la evidenciación y transmisión de las ideologías que el grupo comparte, vinculables, entre otras, a creencias propias del heterosexismo-androcentrismo.

Con base en dichas ideologías del grupo transmitidas y manifestadas en sus discursos autorreferenciales, sus integrantes realizan tipificación de sus miembros, transmiten sentido y referente y articulan estructuralmente enunciaciones discursivas prejuiciosas y discriminatorias sobre los otros miembros según se alejen, por sus rasgos, de una categoría de miembro *ideal*, marcada por las ideologías del grupo (heterosexistas-androcentristas, entre otras).

Mediante estos discursos, las ideologías del grupo que señalan su identidad están presentes en las interacciones discursivas de los miembros de dicha comunidad, pero también en otros aspectos sociocognitivos igualmente identitarios de la misma, como sus opiniones, actitudes, valoraciones y criterios de pertenencia, siempre señalizando criterios ideales de comportamiento vinculados a la expresión de género y la identidad sexual, entre otros.

También, como supuesto para el trabajo, se anticipa que las creencias heterosexistas-androcentristas que se manifiestan en el discurso autorreferencial de esta comunidad se manifiestan en los discursos identitocomunitarios en la figura de una serie de creencias y actitudes que hemos denominado *contra-heterosexistas-androcentristas*, las cuales permiten al grupo separarse de otros colectivos (no homosexuales) al determinar y defender que formen parte de la CGM todos los sujetos sociales cuyas expresión de género, e identidad y orientación sexual sean distintas a las consideradas normativas por el heterosexismo-androcentrismo.

Se prevé también que dicha coexistencia de una misma ideología mediando dos aspectos identitarios del grupo sea, antes que una contradicción, un rasgo del esquema de grupo en sí mismo identitario.

El objetivo general de la presente investigación es:

- Rastrear, encontrar y analizar rasgos de la constitución identitaria de la CGM a través de su manifestación, vía ideologías del grupo, en los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad.

Los objetivos particulares del presente trabajo serían:

- Proveer un acercamiento a los aspectos identitarios que se delatan en dos tipos de discurso de la CGM.
- Acercar los estudios sobre discurso e identidad a una revisión de la transmisión y compartición de ideología al interior de un grupo, y no entre grupos, esto a través del caso de la CGM.
- Confirmar la existencia de prácticas discursivas de prejuicio y discriminación sucedidas al interior de la CGM, y explicar la función de dichas prácticas en el establecimiento de los límites que dan consistencia identitaria al grupo según las creencias que comparten sus integrantes.

Límites del estudio

La identidad de una comunidad como la CGM se anticipa diversa, variada, y, como se ha dicho, representada en múltiples formas según los tantos discursos de ambos tipos (autorreferencial e identitocomunitario) localizables en su interior. Resulta ingenuo pensar que será posible hallar la totalidad de esa identidad según los discursos. El presente trabajo pretende sólo un acercamiento respecto a la ideología, valores, creencias fundamentales que esos discursos manifiestan como elementos identitarios que la comunidad posee y comparte.

Se entiende que esto no es comprensivo de toda la identidad posible del grupo: se trata de una aproximación a algunas formas de entender la comunidad, de *vivir discursivamente* en ella. Lo detectado es producto de una interpretación de los datos obtenidos respecto a los dos ya señalados tipos de discurso. Entendemos, de inicio, que la identidad de la comunidad podría estar ideológicamente en otras materializaciones que no sean interpretadas en los datos obtenidos, o que no sean contempladas en las categorías definidas para el análisis de los mismos. Asumimos, por ende, que habrá otras formas de acercarse al *quid* identitario de la CGM, distintas a las contempladas y planeadas para la presente investigación, y que esas otras formas generarán otros acercamientos a áreas, caras o aspectos de la identidad de la CGM no alcanzados en este estudio.

Fundamentos teóricos y metodológicos

La investigación parte de los conceptos de ideología, prejuicio, discriminación e identidad grupal y sus manifestaciones en y relaciones con el discurso, generados por Teun A. Van Dijk en el

marco de la gramática textual, los estudios de la psicología cognitiva y la cognición social y el análisis crítico del discurso.

Se plantea un estudio en dos fases. Una primera fase integrada por la observación de fuentes digitales (en concreto de tres videos de dos *youtubers* gays), y una segunda fase en que se realizan doce entrevistas individuales y dos grupos de discusión con integrantes de la CGM provenientes de distintas localidades del país.

Los grupos de discusión y las entrevistas buscaron obtener, desde la conversación con miembros de la CGM, discurso autorreferencial e identitocomunitario que es analizado con las categorías de análisis crítico del discurso ideológico y prejuicioso de Van Dijk para detectar la constitución identitaria del grupo según la ideología manifestada en dicho discurso.

Estructura del estudio

La metodología se detalla en el capítulo cinco del presente documento. A continuación, se presenta el estado de la cuestión, que reúne y explica los hallazgos sobre la literatura relacionada con la problemática de la investigación, dividiéndola en tres grupos temáticos: formas discursivas de la comunidad gay de México, identidad y discriminación sexogenérica desde la psicología social y análisis del discurso sobre discriminación sexogenérica.

Posteriormente, se presenta el capítulo teórico, en que se explican los conceptos y sus marcos relativos a ideología, prejuicio, discriminación e identidad y su relación con el discurso emanados del trabajo de la sociocognición y el análisis crítico del discurso de Van Dijk. También posteriormente, se incluye un capítulo en que se detalla el contexto sociohistórico de la CGM y se revisa la ideología heterosexista-androcentrista para poder abordar comunidad e ideología motivante de sus discursos a través de estos en el capítulo de resultados (sexto) y conclusiones (séptimo).

2. Estado de la cuestión: rutas de lectura seguidas en torno al tema

En esta sección se revisa la literatura generada en torno al tema del discurso de la comunidad gay, con sus cargas de ideología, prejuicio y discriminación, y la identidad de dicha comunidad visible a través de él.

El capítulo ha sido dividido en tres áreas temáticas generales que agrupan los estudios revisados como estado de la cuestión: 1) formas discursivas de la comunidad gay, que reseña trabajos de la academia anglosajona e hispánica sobre el estudio de elementos lingüísticos propios de la comunidad gay en distintos países y culturas; 2) identidad y discriminación sexogenérica desde la psicología social, que agrupa estudios de interés para la presente investigación sobre cómo se constituye a nivel psicosocial la discriminación por sexo y género y la relación de esto con la identidad individual y grupal; y 3) análisis del discurso sobre discriminación sexogenérica, que plantea un acercamiento a trabajos de interés realizados con metodologías del análisis del discurso sobre la relación entre discurso y discriminación, mediada por ideologías y prejuicios, apartado importante en tanto la variante crítica del análisis del discurso ha sido elegida como metodología para el presente trabajo.

Formas discursivas de la comunidad gay

Respecto a literatura en torno al discurso al interior de la comunidad gay, hemos encontrado, en trabajos sobre la comunidad gay en México (CGM), capítulos o secciones que tratan el tema de cómo los miembros de dicha comunidad se relacionan entre sí a través del discurso. El asunto de *discriminación* o *prejuicio* en el discurso interior de la comunidad no ha sido referido con detalle, al menos para el caso particular de las comunidades gay de habla hispana.

Laguarda (2007 y 2009) documenta del uso de vocablos como *chacal* y *jota* entre gays. Además, señala el uso de la palabra *gay* como forma de expresión distinta a otras utilizadas antes del siglo XX en México (*rarito*, *joto* o *puto*). Este uso de la palabra *gay*, a decir de Laguarda, manifiesta un cambio social a partir de dicho siglo en torno a la visión de la orientación homosexual y dota de integración, identidad y una representación más bien positiva al grupo que él identifica como una *comunidad imaginada*:

Quizá lo más característico de la forma gay de organizar la homosexualidad es que quienes se identifican con ella tienen conciencia de pertenecer a un grupo distinto del de los demás [...] este fenómeno evidencia la aparición de una comunidad imaginada, y quienes se reconocen como parte de ella [...] viven una suerte de comunión mental con todos aquellos adscritos a la misma categoría social (Laguarda, 2009, p. 129).

Algo destacable del trabajo de Laguarda (2009) es que señala la relación entre el heterosexismo-androcentrismo, en tanto ideología dominante de la relación entre los sexos-géneros en la sociedad occidental, con cierto *estigma* que poseen los homosexuales, con énfasis en quienes ejercen el rol pasivo durante el acto sexual (es decir, quienes son penetrados), en tanto su orientación sexual los asemeja a las mujeres, “seres de condición ‘inferior’” (Laguarda, 2009, p. 129).

Por otro lado, también es resaltable la existencia en estudios de lingüística, sociolingüística y comunicación de un objeto de estudio que estos conocen como *habla gay* (o *gayspeak*, en su variante anglosajona). Aquí se destaca el capítulo de Cox y Fay (1994), quienes definen al *gayspeak* como el uso distintivo del lenguaje que realizan los hombres gays, constituyéndolo en cierta clase de “código” (p. 1). Cox y Fay relacionan la existencia de dicha *habla gay* con un proceso de *autoencierro* (*self-ghettosing*), que, según estos autores, contribuye “a la continua supremacía de la ortodoxa heterosexual de los hombres blancos [...] manteniendo la marginalización de la comunidad gay” (Cox y Fay, 1994, p. 1).¹⁹

Los estudios sobre el *gayspeak* anglosajón se desarrollan desde los años setenta. Cox y Fay (1994) refieren a su vez otros trabajos de estudios del *gayspeak* que son de mayor interés para los efectos de la presente investigación por tomar enfoques de estudios sociales de la comunicación y el lenguaje, aunque no necesariamente especificando la problemática de la comunicación como vehículo de constitución del sentido o la identidad al interior de la comunidad gay. Estos trabajos que Cox y Fay refieren son precisamente de esa década (años setenta).

Es el caso de Stanley (1970), quien reconoce la existencia de sexismo, clasismo y racismo en lo que llama el *slang gay*, aunque sin profundizar más al respecto (Stanley, 1974, p. 386), y de Farell (1972), quien encuentra, enlista y define (a modo de lexicografía) doscientas treinta y tres palabras del *argot* utilizado por los homosexuales (no se hablaba en ese entonces de *comunidad gay*). También está el caso de Hayes (1976, citado en Cox y Fay, 1994), quien sí establece, aunque superficialmente, una relación entre lo que llama la *cultura dominante* y sus respectivas *actitudes* y lo que denomina la *subcultura gay* y sus expresiones particulares:

Si el *gayspeak* reproduce las indeseables actitudes de la cultura dominante entonces la cultura gay es definida en algunas maneras por esas mismas actitudes [...] el lenguaje es parte y parcela de identidad –si el *gayspeak* es como mucho un producto de identidad y cultura gay como lo es de la cultura dominante, entonces negarle cualquier validez y función es negar algunos aspectos de la cultura gay–. La perspectiva

¹⁹ La traducción de esta referencia es personal del inglés.

radical denigra las referencias del *gayspeak* a los roles sexuales y la sexualidad expresada en los valores de la cultura dominante. Si estas referencias son vistas como paródicas o cómicas, entonces el *gayspeak* confirma la identidad gay minando cómicamente esos valores dominantes (Hayes, 1976, p. 264).²⁰

El tema del habla gay también tuvo eco en la ya no alimentada *Glb Encyclopedia* (Matzner, 2004; Sims, 2004a y 2004b), cuyo archivo histórico está disponible en línea. En este último caso, Sims (2004a) menciona en su respectiva entrada que “argot y otras nuevas palabras, la mayoría relacionadas con aspectos de la cultura gay y lésbica, han sido ampliamente notados. Una evidencia fuerte para casi todas estas características ha sido elusiva” (p. 1).²¹ Sims relaciona dicha *elusión* con dos posibles causas: 1) el *habla gay* es un código al cual no todos tendrían acceso (al menos no quienes viven *fuera* de la comunidad gay); y 2) la posible existencia de múltiples identidades al interior de la comunidad, lo que en la visión de la autora haría difícil identificar, para los estudiosos del *gayspeak*, quiénes sí y quiénes no *hablan como* gays, partiendo de la premisa de que sería difícil identificar primero quién sí y quién no se *identifica como* gay o si otros aspectos identitarios, como la raza, influyen primordialmente antes que la orientación sexual en la generación de un habla específica (Sims, 2004a, p. 2).

En la misma línea de investigación está el libro de James W. Chesebro, *Gayspeak: Gay Male & Lesbian Communication*, publicado en 1981, que es ampliamente citado en los estudios sobre comunicación en la comunidad LGBTTTIQ. Aunque no hemos podido acceder a él directamente, hemos encontrado una relectura del material realizada por el propio Chesebro (2002) en la cual retoma lo planteado en su libro original, pero también se hace nuevas preguntas.

Chesebro (2002) describe que su libro original fue elaborado con la intención de generar y empoderar al interior de la National Communication Association (NCA) un núcleo de investigación en torno a los problemas de la comunicación en la comunidad LGBTTTIQ (*lgbt communication*), el cual existe hasta la fecha. En el proceso de conseguir el establecimiento de este núcleo de investigación en la NCA, los trabajos de los investigadores incluidos en el libro *Gayspeak: Gay Male & Lesbian Communication* consiguieron indagar en torno a cómo la orientación sexual (en su caso, la homosexual, ya fuera lésbica o gay) condiciona formas de comunicación específicas.

El libro cumplió seis objetivos, de acuerdo con Chesebro: 1) proveyó justicia con la generación del *caucus* gay y lésbico al interior de la NCA; 2) unificó a quienes dentro de los estudios de la comunicación ya identificaban sus trabajos como parte de un núcleo de estudios

²⁰ La traducción de esta referencia es personal del inglés.

²¹ La traducción de esta referencia es personal del inglés.

sobre *lgbt communication*; 3) proveyó un mecanismo a sus investigadores para sentirse parte de un logro académico; 4) demostró la existencia de autoestima en el uso del término *gay*, instaurando lo que Chesebro mismo llama *movimiento homofílico*; 5) llamó a la tolerancia y el respeto a temas de estudio no tradicionales en los estudios de la comunicación; y 6) constituyó un vehículo de reconocimiento para dichos temas (Chesebro, 2002, pp. 16-17).

En 1994, Chesebro publicó *Queer Words, Queer Images: Communication and the Construction of Homosexuality*, también en el marco de los estudios del *gayspeak*. Según Chesebro (2002, pp. 20-21), este segundo libro logró establecer un vínculo con la llamada teoría *queer* en sus ensayos sobre comunicación en la comunidad LGBTTTIQ, aunque hoy día “estamos entrando en una era *postqueer*”²² (Chesebro, 2002, p. 25).²³

Los estudios de la teoría *queer* habían hasta entonces ahondado en torno a la relación entre sexo, género y poder en las sociedades occidentales. Los estudios de la comunicación en la comunidad LGBTTTIQ realizados en el libro *Queer Words...* tomarían los aportes de la teoría *queer* y agregarían a ellos nociones como *discurso* o *lenguaje* para explicar la importancia de estos en la transmisión de los patrones sociales que dictan las relaciones de poder entre sexos y géneros.

El autor señala que el estudio de los prejuicios en el discurso debería constituir un centro de importancia dentro de los estudios de la comunicación en la comunidad LGBTTTIQ (2002, pp. 27-28), dada la construcción de la identidad de esta comunidad en un contexto sexista: “podemos decir que la retórica de nuestros enemigos determina nuestra misma identidad” (Chesebro, 2002, p. 26).

La aportación de estos estudios difiere de la que se persigue para el presente trabajo en tanto estos estudios del *gayspeak* no parecen profundizar en torno a la ideología posible detrás del discurso autorreferencial e identitocomunitario construido y utilizado por la comunidad, ni la manifestación de rasgos de la identidad comunitaria a través de este tipo de discursos. Además, se debe tener presente el hecho de que estos estudios trabajaron con el discurso referencial y autorreferencial utilizado por los homosexuales en un tiempo y contexto (años setenta, comunidades anglosajonas americanas y europeas) distintos al que ubica nuestra investigación (siglo XXI, México). Tampoco existe en estas lecturas el uso de metodologías específicas como

²² Todas las citas extraídas del material de Chesebro (2002) son traducción personal del original en inglés.

²³ Cabe destacar que en su texto de 2002 Chesebro promete la aparición en 2003 de un tercer volumen de esta serie, que se titularía *Queering Communication: Theory, Research, and Interventions*. Este material no fue localizado en nuestra búsqueda ni en referencias en trabajos posteriores en la materia.

el análisis crítico del discurso para la obtención de muchas de sus conclusiones, lo que nuestro estudio sí propone utilizar.

Una revisión organizada cronológicamente del desarrollo del *gayspeak*, del *polari*, una suerte de *inglés alternativo* de carácter muy cerrado, casi secreto, utilizado por los homosexuales principalmente ingleses hasta la primera mitad del siglo XX, a las formas más recientes del léxico al interior de la ahora llamada *comunidad gay*, la realiza Pascale Smorag en su artículo publicado en 2008, “From closet talk to PC terminology: Gay speech and the politics of visibility”.

La intención del autor en dicho material es describir cómo las formas discursivas, léxicas, morfológicas y fonéticas utilizadas por la comunidad gay anglosajona consisten en una especie de “código de comunicación centrado mayormente en asuntos relacionados con el sexo y la categorización sexual. Es como un glosario o *slang* que no muestra ninguna resistencia política autoconsciente” (Smorag, 2008, p. 12).²⁴

Es un lenguaje inspirado tanto por los sufrimientos de un grupo ampliamente excluido como por el deseo de superar incomprensiones pasadas y presentes de subculturas diferentes, no normativas –una innovadora desobediencia que combina identidad de género, protección, autoburla, rebeldía y enlaces subculturales (Smorag, 2008, p. 12).

Llama la atención que los estudios sobre habla gay o *gayspeak* no parecen tener repercusiones después de los primeros años del siglo XXI (por ejemplo, la bibliografía que Sims –2004a y 2004b– utiliza para sus entradas no es posterior a 1999). Salvo en el aspecto lingüístico, como ejemplifica el trabajo de Eller (2013), o la recopilación de estos estudios que realiza Baker (2015), no parece haber continuidad en el siglo XXI en el estudio de un habla gay, ni tampoco que los trabajos publicados revisen a profundidad conceptos de autorreferencialidad del grupo, particularmente para el caso de la comunidad gay en países de hispanoamérica, México incluido.

Respecto al aspecto lingüístico, cabe hacer mención de lo que los estudiosos del campo han denominado *lavender linguistics*, literalmente traducible como *lingüística lavanda*. Esta etiqueta engloba a un conjunto de estudios realizados en la academia inglesa y norteamericana en torno a la morfología, sintaxis, semántica y fonética del inglés utilizado por la comunidad gay. Es decir, estudios del *gayspeak*, pero con enfoque puramente lingüístico. Estos son mencionados por Smorag (2008) como el estudio de “la forma en que lesbianas, hombres gays, bisexuales, transgéneros y *queers* utilizan el lenguaje en la vida diaria” (p. 2).

Esta rama de estudios parece un poco más activa. Por ejemplo, año con año, la American University, con sede en Washington, organiza la Lavender Language and Linguistics

²⁴ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

Conference, que fue coordinada por William Leap, pionero de la *lavender linguistics*, hasta el 2016. Sin embargo, la conferencia no publica ningún documento relativo al evento, aunque el archivo de los *abstracts* y programas del mismo desde 1999 está disponible en línea (American University, s/f).

La conferencia habría tenido como uno de sus éxitos la creación de una revista, la *Journal of Language and Sexuality*, en 2012, editada por el mismo Leap y por Heiko Motschenbacher, aunque administrada por una editorial independiente, la John Benjamins Publishing Company (American University, 2016). En su primer número, la presentación de los editores señalaba como interés de la publicación “contribuciones que consideren cómo las prácticas lingüísticas proveen oportunidades para que los sujetos cuestionen, confronten y reten las formaciones heteronormativas” (Leap y Motschenbacher, 2012, p. 6).

El mismo Leap señaló en una entrevista en 2016 la evolución de los estudios de la *lavender linguistics* a partir de los *papers* presentados en la conferencia:

En los primeros años, los *papers* [en la conferencia] hablaron mucho sobre ejemplos. Estábamos ocupados en descubrir la presencia del lenguaje LGBTQ y queríamos compartir los descubrimientos con otros. Fuimos retados por otros para dejar de ser anecdóticos y empezar a abordar teoría [...]. La gente comenzó a hacer eso en las conferencias de la década del 2000 [...]. El cambio de la descripción a la teoría ha sido un reto. Otro ha sido una preocupación real por las intersecciones del lenguaje y la economía política: quiénes son los hablantes en relación con su raza, etnia, clase, estructura de oportunidad, etc. [...], la gente está ahora observando el lenguaje como una formación separada, como un juguete, separado de las realidades del momento histórico. El lenguaje de las *drag queens* es interesante porque las *drag queens* son personas reales, no curiosidades estéticas. El lenguaje transgénero es interesante porque es un medio importante para desviar o combatir la violencia transfóbica, etcétera (American University, 2016, s/p).²⁵

Sin embargo, parece que la *lavender linguistics* es presa de cierto descrédito en el campo de la lingüística en general. El mismo Leap señala que “hoy hay muchos espacios donde este trabajo es todavía visto con sospecha y desdén. No en la conferencia. Esto puede hacerla atractiva, su función de ‘espacio seguro’ académico” (American University, 2016, s/p).

Ahora bien, entre las investigaciones del *gayspeak* en habla hispana, destaca la obra de Wendianne Alice Eller (2013), quien realiza un estudio sobre lo que llama el *español gay mexicano*, si bien se trata de un trabajo enfocado en el aspecto fonético y fonológico. En su libro *Sociolingüística del español gay mexicano*, Eller menciona la existencia de discriminación al interior de la comunidad gay: “Se discrimina a la gente que se asemeja al estereotipo del gay afeminado” (p. 46), y agrega que “Esta discriminación crea una comunidad gay fracturada, porque varios hombres gays quieren disociarse de otros por considerarlos ‘femeninos’” (p. 47).

²⁵ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

La autora centra su estudio en las variantes fonológicas del español utilizado por la comunidad LGBTTTIQ, y destina sólo dos páginas a hablar de expresiones usadas al interior de la comunidad, en donde apenas menciona un par de ellas (“mayate” y “jotita”), a pesar de que el año de publicación (2013) corresponde a un momento en el que la diversificación de términos autorreferenciales ya era evidente.

Entre los estudios que pueden considerarse relacionados con el fenómeno del habla gay hispana, es destacable también el esfuerzo lexicográfico llevado a cabo por Félix Rodríguez González en su *Diccionario gay-lésbico: vocabulario general y argot de la homosexualidad*, publicado en 2008 y que recopila hasta 2 500 entradas de palabras vinculadas con la comunidad LGBTTTIQ en España, entre las cuales se encuentran algunas expresiones autorreferenciales. El diccionario de Rodríguez González es el aporte más considerable en el sentido de un material que se esfuerza en reunir los términos que utiliza la comunidad LGBTTTIQ para sus prácticas comunicativas en su interior (Rodríguez González, 2010); sin embargo, no hace mayor análisis de la terminología enlistada en él.

Las expresiones autorreferenciales utilizadas por la comunidad gay han sido también documentadas en textos periodísticos o de divulgación. Destacan las publicaciones de Cuartas (2013), Gaona (2015), Iniesta (2014), *Revista Chilango* (2014) y *El Informador* (2015). Por el carácter mismo de estos textos, no profundizan sobre el aspecto de la discriminación al interior de la comunidad, o el impacto de los discursos comunitarios en temas como la constitución identitaria o la tipificación endogrupal, ni sobre su aparición y uso en diversos ámbitos, lo que sí se pretende en la presente investigación.

Identidad y discriminación sexogenérica desde la psicología social

En cuanto a trabajos sobre identidad y discriminación sexogenérica realizados desde las teorías de la psicología social y la sociocognición, destacan los de Castañeda (1999 y 2006) y de Maroto Sáez (2006a y 2006b) en torno a la homofobia y la homofobia internalizada. Dichos autores analizan en lo general la forma en que está construida la discriminación sexogenérica, y más concretamente la homofobia. Maroto Sáez ubica su análisis desde la importancia del lenguaje y el discurso en la transmisión de los patrones sexogenéricos tradicionales y la constitución del heterosexismo-androcentrismo:

El lenguaje no es pasivo o neutro, sino que constituye una forma de acción social [...] no es sólo un medio de expresión sino que hablar equivale a construir el mundo [...]. Las interacciones se sostienen sobre las prácticas sociales [...] y son las responsables de las construcciones de las versiones del mundo que acabamos compartiendo (Maroto Sáez, 2006a, p. 47).

Russel y Bohan (2006), por su parte, analizan la composición de la homofobia como resultado de un proceso de rechazo social que trae como consecuencia la homofobia internalizada cuando la comunidad gay, como grupo miembro de una sociedad homofóbica o heterosexista, acepta y asume la concepción social (sociocognición) que identifica su preferencia sexual con una carga (valor cualitativo) negativa. De nuevo el énfasis está en los procesos comunicativos (o procesos del lenguaje):

[...] nosotros esperamos por completo que los individuos identificados como LGBT expresen esas mismas actitudes lingüísticas y de comportamiento [heterosexismo y homofobia] como miembros de una comunidad sociolingüística que persistentemente transmite (y generalmente de forma irreflexiva) estas creencias (Russel y Bohan, 2006, p. 351).²⁶

Nascimento (2010) hace una revisión de la homofobia internalizada asumiéndola teóricamente como consecuencia de la subjetivación de ciertos saberes sociales en torno a la homosexualidad (como orientación y como prácticas sexuales). El autor vincula con claridad la ideología heterosexista con la homofobia en tanto la primera establece sanciones para toda forma de ejercicio de la sexualidad que sea distinta a la “natural” (p. 231). Para el caso de la homofobia internalizada, Nascimento (2010) señala que esta es producto de un proceso de asimilación de la heteronorma que repercute en los procesos de autoconstitución de la identidad y de identificación con la comunidad (p. 36).²⁷

Bianchi, Piccoli, Zotti, Fasoli y Carnaghi (2016), por su parte, revisan la homofobia internalizada desde el proceso de *salida del clóset* que viven los homosexuales masculinos al momento de asumir públicamente su orientación sexual (en cierto sentido, hacer social la parte de su identidad personal correspondiente a su orientación). Los autores señalan la importancia que posee para el homosexual masculino la manifestación de características masculinas para evitar ser señalado con etiquetas denostativas por parte de los no-homosexuales. Tras su estudio, llevado a cabo con cincuenta y seis hombres homosexuales pertenecientes a una asociación deportiva, los autores concluyeron que los homosexuales masculinos valoran positivamente los rasgos de comportamiento socialmente considerados masculinos en tanto les permiten permanecer *incógnitos* para los no-homosexuales y, por tanto, no ser agredidos mediante etiquetas por ellos.

²⁶ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

²⁷ Esta referencia se encuentra en idioma original en portugués. Las ideas son interpretación personal desde dicho idioma.

Existen aportaciones sobre la aplicación de los conceptos de constitución de la identidad sexogenérica a casos individuales, mismas que dan luz en cuanto a las repercusiones que tienen las estructuras heteronormativas reinantes en el entorno social en la cognición de individuos particulares. Es el caso de los estudios de Connell (1992), con individuos anglosajones, Guasch (2011), con homosexuales hispanos, y Lozano Verduzco (2014), con individuos mexicanos.

En este mismo marco de trabajos sobre sociocognición, se encuentra un grupo de estudios de psicología social que se ha enfocado en describir las relaciones entre las distinciones sexogenéricas impuestas por la heteronormatividad y las posibles funciones psicosociales de dicha distinción. Ejemplos de ello son las investigaciones de Carnaghi, Maass y Fasoli (2007 y 2011). Los autores estudian la relación entre homofobia en el discurso y necesidad psicosocial de definición y defensa de rol de género, lo mismo que hacen Lozano y Díaz-Loving (2010) al evaluar esta relación en el caso mexicano, donde destacan, particularmente, la existencia del heterosexismo y su vínculo con el sistema patriarcal en que vive la sociedad mexicana, en la cual “[...] lo que no encaja es todo aquello afuera del modelo hombre-masculino-heterosexual y mujer-femenina-heterosexual” (p. 110).

En la misma línea trabajan Falomir-Pichastor y Mugny (2009), Haslam y Levy (2006) y Jellison, McConnell y Gabriel (2003): examinan la relación entre el prejuicio discursivo homofóbico y su posible función en la definición y defensa del orden y la identidad sexogenérica en los individuos y, por ende, en la sociedad en su conjunto.

Collignon Goribar (2011), por su parte, analiza el discurso discriminatorio a través de textos y discursos de actores sociales provenientes de grupos católicos o conservadores en México. La autora ensaya sobre lo que ella denomina *orden sociosexual* según su presencia en discursos de la Iglesia católica relacionados con la identidad sexogenérica entre los individuos de la sociedad mexicana.

Páramo (2008) desarrolla teóricamente la constitución psicosocial de la identidad y lo que él denomina el *self* (el sí mismo). A decir de este autor, las identidades (personales y sociales), las ideologías, la personalidad y el *sí mismo* del individuo son conceptos profundamente vinculados con el quehacer social del hombre y, por tanto, con la interacción de los individuos a través del lenguaje. Páramo encuentra en su artículo un punto de convergencia entre el quehacer científico del sociólogo y el del psicólogo respecto a este tema: “Tanto psicólogos como sociólogos estamos de acuerdo en que nuestra identidad (la manera como somos reconocidos por

los demás) es el resultado de la interacción que tenemos con los demás. Y es gracias al lenguaje precisamente que comenzamos a construir socialmente la identidad del individuo” (p. 543).

Sánchez y Vilain (2012), por su parte, identifican la relación entre la necesidad de los individuos gays de actuar masculinamente y la constitución de lo que estos autores llaman *identidad gay negativa*. Tras aplicar un cuestionario a setecientos cincuenta y un hombres en todo el territorio estadounidense (utilizaron administradores de listas de envíos electrónicos para hacer llegar el instrumento a organizaciones, centros universitarios y agencias comunitarias asociadas con la comunidad gay en dicho país), los investigadores identificaron que los sentimientos negativos en torno a ser homosexual (*identidad gay negativa*) se encuentran relacionados con cierta conciencia “antifemenina” o “promasculina” (p. 116).

Los trabajos de sociocognición y psicología social descritos son relevantes para el presente estudio pues delimitan de manera consistente, y con las aportaciones de cada disciplina, la cuestión de la constitución sociocognitiva de la homofobia y el heterosexismo-androcentrismo, al tiempo que fundamentan el análisis de la influencia de la homofobia y el heterosexismo en la transmisión de prejuicios y la definición-fortalecimiento de la ideología heterosexista-androcentrista que el discurso propaga o, al menos, manifiesta, en el entendido de que las prácticas homofóbicas o discriminatorias “están basadas cognitivamente en, y legitimadas por, normas y valores subyacentes compartidos, interpretados como el interés del grupo dominante en ideologías y actitudes [...]” (Van Dijk, 2010, p. 68), y de que existe una relación entre las ideologías (como la heterosexista-androcentrista, al menos, en nuestro caso de estudio) y la formación de modelos mentales que “controlan todas las acciones, interacciones y discursos, y por lo tanto también las prácticas sociales que constituyen la manifestación discriminatoria” (Van Dijk, 2010, p. 69).

Análisis del discurso sobre discriminación sexogenérica

Otros estudios considerados para situar el objeto de esta investigación son aquellos que abordan el análisis de ideología y formas de prejuicio y discriminación ejecutadas a través del discurso.

En este grupo se incluye el análisis de Graumann (1994) sobre los componentes del discurso discriminatorio. Para este autor, el discurso que transmite prejuicio y discriminación se evidencia a través de una serie de características que lo identifican y separan de un discurso meramente referencial. Por ejemplo, en este sentido, el autor señala que una expresión como “Regresa de dónde viniste” (p. 18), dicha contra un inmigrante, posee una carga que no sólo

identifica una separación entre yo (que vivo *aquí*) y tú/él (extranjero), sino que señala la limitación de un derecho para el extranjero de compartir el espacio habitacional.

Graumman observa una diferencia entre la discriminación explícita (cuyo ejemplo estaría en el anteriormente extraído) y la discriminación implícita, ambas en el discurso. Graumman señala entonces la importancia del contexto de la interacción discursiva, en tanto este permite realizar una mejor inferencia cuando se trate de descubrir si un acto enunciativo cualquiera posee cargas discriminatorias o de prejuicio. Como puede verse, la discriminación o el prejuicio transmitidos por el discurso, a decir de Graumman, poseen elementos cuyos análisis podría delatarlos (1994, pp. 6-7).

Es por ello que Graumann coincide en ciertas categorías de análisis con Van Dijk, tales como la necesidad de revisión del contexto comunicativo; utilización de proposiciones; elección léxica, lo que Van Dijk (1984, p. 66) denomina “contenidos” o “*contents*” y “estrategias de constitución de sentido y referente” (2010, p. 81); así como lo que Graumann (1994, p. 16) llama “*implicature*”, concepto relacionado con la condición social del conocimiento (construcción de la sociocognición) que Van Dijk (2000a, p. 13) llama a su vez “*common ground*”.

También se encuentra en este grupo de trabajos el de Islas Azaïs (2005), sobre los constructos del lenguaje discriminatorio, con énfasis, nuevamente, en la capacidad constitutiva del lenguaje. Es posible decir que dicho autor coincide con Van Dijk (2010) en la necesidad de revisión de la formación y expresión de estereotipos y en la de no asumir el prejuicio como un referente individual, sino como una estructura social (sociocognitiva): “[...] las etiquetas de identidad son con frecuencia impuestas a ciertos grupos por otros grupos más poderosos” (Islas Azaïs, 2005, p. 13).

Ahora bien, respecto a trabajos relativos al análisis del discurso discriminatorio hacia la comunidad LGBTTTTIQ, se destacan dos antecedentes, en concreto de tesis de grado: el de Gutiérrez Pérez (2014) y el de Olarte Rosso (2013), ambos sobre el discurso de representantes legislativos de la Asamblea del Distrito Federal, aunque el primero más desde el enfoque de la ideología en el discurso político, y el segundo desde la homolesbofobia en el mismo.

La tesis de Nadia Violeta Olarte Rosso, titulada *La homo-lesbofobia en el discurso: análisis del debate para la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en la sesión ordinaria de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, 21 de diciembre de 2009*, analiza un corpus de seis discursos enunciados por asambleístas capitalinos durante los debates previos a la aprobación de las leyes en torno al matrimonio homosexual en la Ciudad de México.

Los seis asambleístas recopilados por Olarte Rosso tenían posturas en contra de la aprobación del matrimonio igualitario.

La tesista encontró elecciones temáticas y predicaciones comunes en los discursos, repitiéndose menciones y desarrollo de tópicos como *relación matrimonio-heterosexualidad*, *institución familiar*, *reformas* y *derechos homosexuales*. El uso de estas temáticas en los discursos de los asambleístas permite a Olarte Rosso concluir que existen elementos de *homofobia* en dichas enunciaciones, y que es a través del discurso que esta fobia se transmite y manifiesta. Además, la tesista concluye que en estos discursos se manifiestan también representaciones sociales sobre homosexuales y lesbianas que funcionan como justificantes de prejuicios y discriminación contra estos grupos, pues, en resumen,

se define la heterosexualidad como esencialmente diferente a la homosexualidad y viceversa. En este sentido, no cabe la posibilidad de inclusión y de una concepción que englobe a la totalidad de la ciudadanía [...]. En cambio, al enfatizar las diferencias, [...] se genera una división y oposición entre dos grupos sociales. Además, esta diferenciación justifica [...] un trato distinto y la existencia de figuras jurídicas distintas (Olarte Rosso, 2013, pp. 170-171).

Paulo Gutiérrez Pérez, por su parte, elaboró la tesis titulada *El debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en la Asamblea Legislativa del D. F. en 2009. Un análisis argumentativo e ideológico del discurso político*.

En ella, el tesista revisa la manifestación de las ideologías en el discurso político analizando un corpus consistente en una serie de argumentos (dieciocho cuartillas) utilizados por asambleístas del Distrito Federal (ahora Ciudad de México) en las discusiones previas a la aprobación de las leyes de matrimonio igualitario en la capital del país. El autor identifica, como Olarte Rosso, algunos temas comunes en los argumentos analizados: *familia*, *matrimonio* y *(acceso igualitario a) derechos*.

Gutiérrez Pérez concluye que los argumentos a favor y en contra enunciados por los asambleístas son discursos que manifiestan un desacuerdo entre grupos políticos en torno a los conceptos de *matrimonio* e *igualdad y diferencia*, desacuerdos y conceptos motivados ambos por ideologías y concepciones tradicionales que han regido en México durante gran parte de su historia y la de sus leyes.

También resulta de importancia el trabajo de Marcial y Vizcarra (2010), sobre discriminación social y discursiva hacia la comunidad LGBTTTIQ, en concreto en el occidente mexicano. Los autores observan, en su capítulo de libro titulado “‘Por ser raritos’: presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX”, que la historia de las luchas de los grupos homosexuales en el occidente de México, en concreto en la zona metropolitana de Guadalajara,

ha sido la de la búsqueda del acceso a la no discriminación en el discurso, la eliminación de los prejuicios en el lenguaje y el respeto a las diferencias. En la búsqueda por estos tres alcances, los grupos organizados de homosexuales han ido constituyendo su propia identidad, a veces tomando elementos provenientes de cierta *identidad gay global*. Marcial y Vizcarra (2010) incluyen, a modo de apéndice, una lista de palabras utilizadas por la comunidad gay en Guadalajara, entre las cuales los autores recopilan algunas expresiones autorreferenciales.

Finalmente, esta relación entre la lucha por el acceso a igualdad y no discriminación y los discursos de los grupos homosexuales ha sido investigada por Hernández Cabrera (2001), quien mediante métodos y conceptos antropológicos observó cómo un grupo de jóvenes gays en la Ciudad de México, llamado *Unigay*, promovía entre sus integrantes la defensa de derechos individuales y de su constitución identitaria y de representaciones mediante la transmisión de referentes comunes, todo esto mediante el lenguaje.

El ejemplo más claro de la importancia del lenguaje en los procesos de construcción y compartición de la identidad y la representación grupales lo encuentra Hernández Cabrera en lo que llama “el *performance* del desclosetamiento” (p. 84), es decir, el conjunto de acciones y palabras mediante las cuales el joven homosexual salía del clóset frente a familiares y amigos, y las emociones que experimentaba al vivirlo y narrarlo a otros, así como cómo otros integrantes del grupo elegían sus propios *performances* para realizar su propia salida del clóset al escuchar las historias comunes de sus compañeros. Esto es importante en tanto se trata de un proceso mediante el cual se ejecuta interacción a través del discurso y al mismo tiempo se asume la identidad gay.

Hasta aquí la relación de los trabajos publicados en materia de formas discursivas de la comunidad gay, la identidad y la discriminación sexogenérica desde los estudios de la psicología social, y el análisis del discurso vinculado a estos temas.

Como puede ser visto, un análisis que permita comprender la construcción ideológica de discursos de la CGM para entender aspectos de la identidad de dicha comunidad manifestados en ellos no ha sido realizado hasta ahora, a pesar de la gran cantidad de aportaciones realizadas por los investigadores de diversos campos como la psicología cognitiva y social o la lingüística respecto a las formas específicas de expresión y comunicación que existen al interior de grupos minoritarios como la comunidad gay. Esto permite decir que el estudio planteado aquí podría

significar una aportación específica al grueso de estos trabajos realizados hasta ahora de manera interdisciplinaria.

No debe olvidarse que uno de los objetivos planteados para la presente investigación es *acercar* los estudios sobre discurso e identidad a una revisión de la transmisión y compartición de ideología al interior de un grupo, y no entre grupos, esto a través del caso de la CGM. Esto significa que además del análisis sobre el objeto de estudio construido y las conclusiones que se alcancen al respecto, el presente estudio pretende aportar a un campo académico y metodológico mediante las reflexiones sobre un caso concreto de discurso comunitario.

3. Marcos conceptuales para entender el discurso y la identidad grupal

Dado que esta investigación busca analizar la constitución identitaria de la comunidad gay en México (CGM) según su manifestación en sus discursos autorreferencial e identitocomunitario, y que se presume que este par de discursos tiene cargas ideológicas en su construcción, transmitiendo y permitiendo conocer los valores y creencias que el grupo comparte, y también que potencialmente detona prácticas identitarias señalables como de prejuicio y discriminación discursivas de índole heterosexista-androcentrista al ser usado por el grupo, se han elegido como guía para esta investigación los conceptos y marcos conceptuales de Teun A. Van Dijk que explican desde la gramática textual, la psicología cognitiva, la sociocognición y el análisis crítico del discurso las relaciones existentes entre discurso e identidad grupal y la construcción y difusión del discurso ideológico, prejuicioso y discriminatorio.

La propuesta conceptual de Van Dijk sobre el discurso relacionado con la ideología, el prejuicio, la discriminación y la identidad grupal se ha elegido porque reúne en una misma propuesta los acercamientos de las disciplinas y enfoques señalados en el párrafo anterior respecto a estos fenómenos, al tiempo que integra planteamientos hechos en áreas como la teoría de la acción, de la pragmática, sobre los actos de habla y el discurso como acción e interacción, y la teoría de la identidad social del grupo, de Tajfel y Turner (1986). Nos parece que es, por tanto, una propuesta integrativa, sólida y pertinente para el estudio del problema planteado en esta investigación.

Los conceptos de Van Dijk que guían la presente investigación son explicados en este apartado. Se busca reconstruir el modelo específico generado a partir de sus conceptos que permita situar conceptualmente la investigación diseñada.

Para ello, primero se explican los conceptos relativos al discurso ideológico, discriminatorio y prejuicioso, y se plantean de manera general las categorías de análisis elaboradas por Van Dijk para el análisis crítico del discurso. Posteriormente, se explica la concepción de Van Dijk de la identidad grupal y cómo puede relacionarse con el discurso prejuicioso y discriminatorio en tanto su manifestación en él. Es decir, se precisa el marco de conceptos que permite identificar la constitución de una identidad grupal según su manifestación en un discurso compartido por el grupo, de acuerdo a los elementos ideológicos que este transmite.

El discurso ideológico, prejuicioso y discriminatorio: su construcción y constitución

Es posible definir lo que hemos denominado cuatro *núcleos de trabajo* (áreas temáticas) en los que pueden ser organizados los conceptos generados por Van Dijk, y que corresponden, *grosso modo*, a cada una de las etapas bajo cuyo desarrollo ha articulado la totalidad de sus conceptos, a lo largo de su trabajo académico:

1. Gramática del texto.
2. Psicología cognitiva.
3. Ideología, prejuicio y análisis crítico del discurso.
4. Análisis de prensa.

La totalidad de conceptos vandijkianos desarrollados por área se enlista en el siguiente cuadro. Es importante señalar que algunos de los conceptos aparecen en diversas obras y trabajos del autor, por lo que bien podrían estar integrados en más de un núcleo de trabajo. Se buscó integrarlos, sin embargo, en aquella área desde la cual fueron concebidos originalmente, aunque luego se utilizaran en el desarrollo progresivo de otros núcleos de trabajo, como la trayectoria de Van Dijk puede dejar claro.

Núcleo de trabajo	Conceptos generados
1. Gramática del texto	Macroestructura Superestructura Secuencias de oraciones Secuencia de actos de habla Texto Conexión y conectivos Coherencia Discurso Contexto Temas Proposición
2. Psicología cognitiva	Modelo mental Modelo situacional Modelo contextual Cognición discursiva (procesamiento cognoscitivo del discurso) Memoria episódica Memoria de corto plazo Memoria de largo plazo Hecho cognoscitivo

	Estado cognoscitivo Cognición Cognición social (y discurso) Sistema de control Conocimiento
3. Ideología, prejuicio y análisis crítico del discurso	Poder (y discurso) Acción Interacción Ideología (y discurso) <i>Disclaimers</i> Temas <i>Topoi</i> Actitudes Esquemas de grupo Autoesquema de grupo Opiniones Grupo Endogrupo Exogrupo Identidad Sentimiento de identificación social Élites Instituciones Prejuicio Habla prejuiciosa <i>Biased discourse</i> Estructuras (narrativas y argumentativas) Estrategias Reproducción Legitimación Persuasión Racismo Conversación Turno
4. Análisis de prensa²⁸	Estructura noticiosa Esquema noticioso Microestructuras del discurso noticioso Estilo noticioso Retórica del discurso noticioso

²⁸ Los conceptos generados por Van Dijk agrupables en este cuarto módulo son en realidad aplicaciones al discurso de tipo periodístico de sus marcos conceptuales generales sobre estudio del discurso ideológico y su transmisión, así como sobre los procesos cognitivos relacionados con el procesamiento y producción del discurso. Lo mismo sucedería con los conceptos desarrollados por Van Dijk en torno a análisis del discurso literario, no incluidos en este cuadro, que son también una aplicación a este específico tipo de discurso de sus desarrollos sobre el discurso en general.

	Procesamiento cognitivo del discurso noticioso Comprensión noticiosa
--	--

Fuente: elaboración propia.

El propósito de este cuadro es situar dentro del conjunto del trabajo vandijkiano el desarrollo de los conceptos que competen a la presente investigación, los cuales se encuentran mayoritariamente en el apartado 3 del mismo. Por la forma en que fueron desarrollados por Van Dijk a lo largo de su trabajo académico, algunos de estos conceptos se vincularán con los de los otros núcleos de trabajo del autor, al menos en su origen, pero debe entenderse, por la trayectoria de la generación de los conceptos vandijkianos, que la relación entre dichos marcos conceptuales es directa y que el trabajo de este autor reporta un seguimiento de conceptos e ideas a lo largo de su realización, incluso hasta la generación de determinadas teorías.

La intención de este apartado es definir el conjunto de los conceptos que guían la presente investigación, en sus propios marcos, para aclarar la articulación del modelo conceptual que se ha elegido como fundamento teórico de los planteamientos realizados y situar la investigación en el universo del desarrollo teórico vandijkiano según lo elegido.

Inicialmente, es necesario distinguir dos conceptos básicos relacionados: texto y discurso. Así, pues, el *texto* es una entidad abstracta, un constructo teórico de varios componentes analizados en la gramática y en otros estudios discursivos. El texto tiene estructura gramatical, estilística, retórica, esquemática (Van Dijk, 2005, p. 21).

Por otro lado, el *discurso* puede ser definido como una unidad observacional, en el sentido de que la vemos o interpretamos al escuchar una emisión. Es, por tanto, la realización del texto en la lengua en uso (Van Dijk, 2005, p. 20). Del discurso pueden ser hechas dos distinciones: como *tipo*, es decir, una abstracción que posee estructuras regulares y sistemáticas (discurso narrativo, discurso noticioso, etc), analizables en la noción de *superestructura* (forma del discurso); y como *emisión discursiva*, es decir, un evento comunicativo, con su propio contexto particular y único, una ocurrencia (en tanto evento que sucede en un espacio y tiempo específicos) (Van Dijk, 2005, p. 20).

El texto y el discurso estarán formados por una serie de *secuencias*, esto es, ordenaciones lineales de oraciones en el tiempo y el espacio, en términos de relaciones semánticas y pragmáticas (Van Dijk, 2005, pp. 21-22). En el nivel fonológico, las secuencias poseerán una determinada entonación normalmente correspondiente a su posición en la cadena lineal (las

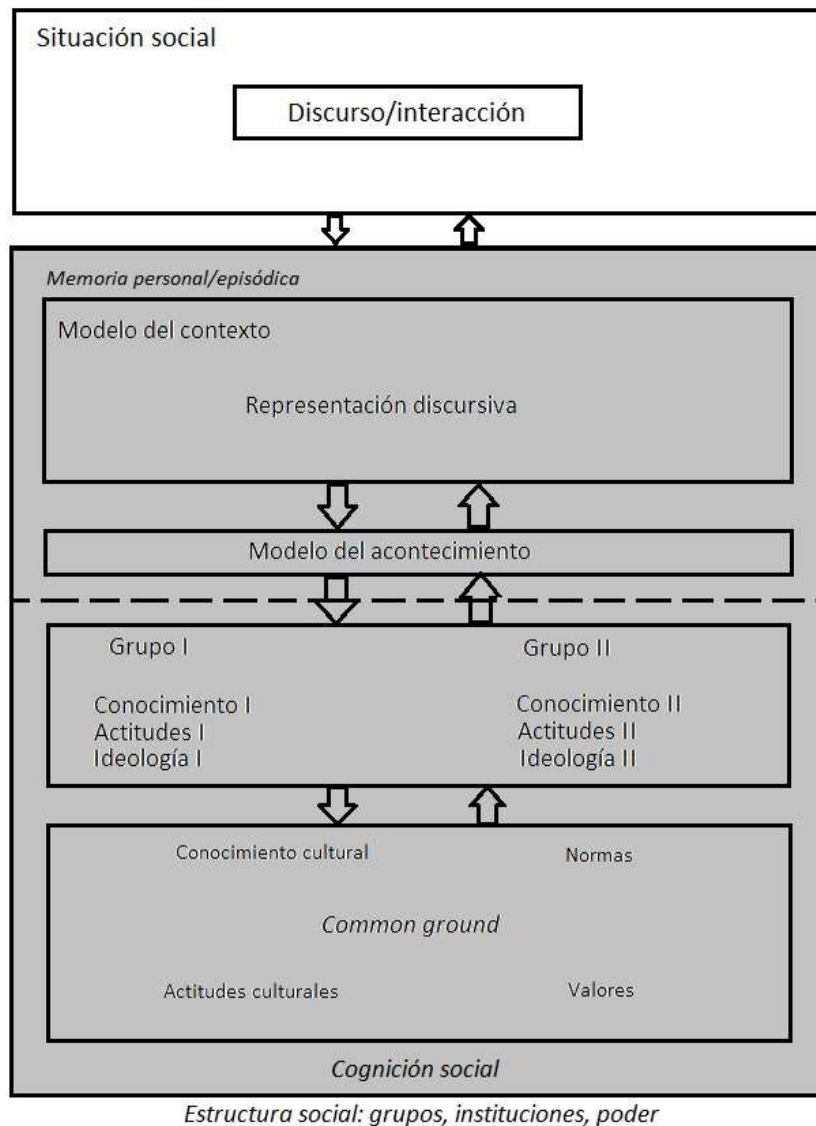
oraciones ubicadas al final de la secuencia poseerán por lo regular una entonación descendente, por ejemplo). En el nivel sintáctico, las oraciones integradas en las secuencias tendrán un específico orden de los elementos que las forman y una relación también entre ellas, de modo que la buena o mala formación oracional a veces depende de la estructura de otras en el texto. Así, por ejemplo, una oración como “Son las nueve” no tendrá sentido si no está acompañada, en el contexto de ocurrencia de un discurso conversacional, pensemos, de una pregunta como “¿Qué horas son?” o “¿Podría darme la hora?” (Van Dijk, 2005, pp. 23-24).

Ahora bien, Van Dijk (2001) proporciona otra definición de *discurso*, además de la señalada anteriormente que lo define en relación al *texto*. En su conceptualización del discurso ya no como realización textual, sino como *acción*, Van Dijk (2001) señala que es “un evento comunicativo específico, en general, y una forma escrita u oral de interacción verbal o de uso del lenguaje, en particular” (p. 192). Esta segunda definición incluye el concepto de *interacción*, que implica que “el discurso es, también, un fenómeno *práctico, social y cultural*” (Van Dijk, 2000b, p. 21),²⁹ es decir, que mediante él los usuarios del lenguaje “realizan actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo” (Van Dijk, 2000b, p. 21).

Por su papel social y relacionado con la acción, el discurso está, pues, en la base de prácticas sociales. Entender cómo es operado en dichas prácticas, y cómo esas mismas prácticas, en sus respectivos contextos, también lo constituyen y moldean, requiere de comprender primero qué hay, digamos, en un nivel *detrás* de la producción de esas prácticas sociales y esos discursos. Para explicar eso, Van Dijk propone el siguiente esquema:

²⁹ Las cursivas de la cita son nuestras.

Esquema 1. Ideología y discurso



Fuente: Van Dijk (2000a, p. 29; 2003, p. 40).

La lectura del Esquema 1 podría realizarse de arriba hacia abajo, es decir, desde la interacción y el discurso (área blanca) hacia los procesos relacionados con la cognición social (área gris), o viceversa, desde los procesos cognitivos hacia los interaccionales-discursivos. Lejos de todo afán explicativo, como se detallará más adelante, y como el esquema especifica a través del uso de flechas en ambos sentidos, en la realidad los procesos del discurso a la cognición y de la cognición a la reproducción del discurso son *de ida y vuelta*: el discurso modifica a la cognición y la cognición se manifiesta en los discursos generados y su interpretación, por lo que ambos se influyen mutuamente.

Dado que el interés de este trabajo está puesto antes en el discurso que en la cognición social, resulta pertinente realizar el planteamiento de los conceptos pertinentes (identidad, ideología, prejuicio, discriminación) relacionándolos entre sí y vinculándolos en todo momento con el discurso como concepto fundamental. Esto permitiría también entender cómo es que, conforme a nuestro problema de estudio, los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM pueden elaborarse desde el prejuicio y la discriminación mediando en ello una determinada ideología, y cómo esta ideologización del discurso manifiesta rasgos de la identidad grupal de la comunidad que se comunica mediante él.

Siguiendo entonces con la descripción del discurso como fenómeno social y como acción, en sociedad,

en esos a veces complicados procesos de comunicación, los participantes *hacen* algo, esto es, algo que va más allá, específicamente, de usar el lenguaje o comunicar ideas o creencias: interactúan. Con el objeto de destacar este aspecto interactivo, suele decirse también que el discurso es una *interacción verbal* (Van Dijk, 2000c, pp. 22-23).³⁰

De este modo, Van Dijk (2000c, p. 23) distingue tres componentes de esta visión del discurso social e interaccional: 1) el *uso del lenguaje*; 2) la *comunicación de creencias* (cognición); y 3) la *interacción* en situaciones de índole social. El discurso a través del cual el hombre se comunica en sociedad puede ser oral o escrito, hablándose entonces, por ejemplo, de *comunicación oral* o *comunicación escrita* por igual. Por eso es que ambas modalidades de ejecución del discurso pueden ser amparadas en la misma noción del discurso: ambas son eventos comunicativos; ambos son fenómenos con naturaleza social, práctica, y cultural; con ambos los usuarios de una lengua *hacen* cosas.

Ahora bien, dado que lo que interesa para este marco conceptual es el nivel pragmático del discurso, es decir, su realización en la lengua en uso, es necesario introducir la noción de *acto de habla*. Un *acto de habla* es una elocución, pero vinculada con una determinada función (Van Dijk, 2005, p. 58), o *intención* (“plan mental para la realización de una acción” –Van Dijk, 2005, p. 104–). Un acto de habla busca ser *adecuado*, o satisfactorio: *alguien* hace-dice *algo* y los *resultados* o consecuencias son *iguales* a los que ese alguien *intentaba* con su hacer-decir (es decir, iguales a su *intención*).

La satisfacción o adecuación de un acto de habla estará determinada por un conjunto de datos que forman el *contexto comunicativo*. El contexto comunicativo está relacionado con un *contexto social*, esto es, la abstracción de la situación social real en la que la gente habla, y que

³⁰ Las cursivas son del original.

contiene propiedades socialmente pertinentes de la interacción (Van Dijk, 2005, pp. 58 y 108), o bien, “la estructura de aquellas propiedades de la situación social que son sistemáticamente (es decir, no casualmente) *relevantes* para el discurso” (Van Dijk, 2000b, p. 33).³¹

La adecuación o satisfacción del acto de habla también estará sometida a condiciones de tipo cognoscitivo (conocimientos, creencias, deseos, evaluaciones, etc.) y sociales (jerarquía, membresía institucional, etc.) (Van Dijk, 2005, p. 61). Así, por ejemplo, una expresión como “Yo te bautizo” sólo será satisfactoria como acto de habla si es realizada en determinado contexto comunicativo y social, incluyendo en este que los participantes de dicho contexto compartan una serie de creencias respecto al ritual del bautizo (o una ideología religiosa, por ejemplo), que quien ejecute el acto de habla sea un sacerdote o líder espiritual, que se realice siguiendo determinada serie de pasos (rociar la frente con agua, o sumergir el cuerpo en ella), etc.

El discurso articula entonces, para la pragmática, antes que secuencias de oraciones, secuencias de actos de habla, cada uno con su función (asertiva, de petición, imperativa, etc.); como la referencial o autorreferencial, para el caso de la presente investigación; su ilocución (la elocución, expresión o emisión de la voz como tal); y su intención (pragmática, con orientación a la acción del otro). Los actos de habla se vertebrarán en *macroactos* de habla, que resultarán también de la realización de actos de habla conectados en secuencia, constituyendo al tiempo la *función global del discurso* (propósito del mismo, en nivel pragmático) (Van Dijk, 2005, pp. 63-76). Las secuencias de actos de habla relacionados tendrán conectores operando o señalando el vínculo entre ellas, y serán conocidos como *conectores pragmáticos* (*o, pero, así, sin embargo*) (Van Dijk, 2005, p. 68).

Ahora bien, como se señala en el Esquema 1 y se decía anteriormente, la producción de un discurso por parte de un usuario de la lengua supone la existencia de mecanismos cognitivos sin los cuales sería inexistente (véase la parte gris, y sobre todo el cuadro inferior, que contiene el *common ground*, del Esquema 1). Las tareas de organización y recuperación de la información, el influjo de las memorias (episódica, memoria a corto plazo y memoria a largo plazo), etc., que son necesarias para el proceso de producción y reproducción discursiva, suceden en lo que Van Dijk (2000c) engloba como “el ámbito de la mente” (p. 42), o la *cognición*.

Por eso es que no es posible pensar en el discurso solamente como un producto social. Aun compartido por un grupo específico, aun funcionando como elemento de comunicación en un entorno social, su producción y comprensión son de naturaleza cognitiva. Por eso es que Van

³¹ Las cursivas son del original.

Dijk (1984, 1998 y 2000a) vincula el discurso con los procesos cognitivos. Esto permite relacionarlo en su producción con la forma en que operan o son construidos también no sólo las ideologías y los prejuicios, sino prácticamente cualquier cognición. Para ello, primero define el carácter cognitivo del prejuicio y la ideología, en tanto productos o constructos resultados de procesos del pensamiento (procesos cognitivos). Es desde esta relación del discurso con la ideología, el prejuicio, la discriminación y la constitución identitaria grupal como resultados de procesos cognitivos y sociocognitivos que se aborda el objeto de estudio y el problema de la presente investigación.

Lenguaje y discurso, dice Van Dijk (2003, p. 17), influyen en la forma en que adquirimos, aprendemos y modificamos el conocimiento en sociedad. Dentro de dichos conocimientos, es importante situar entonces a las ideologías.

Van Dijk (2000a) define *ideología* como el conjunto de creencias fundamentales de un grupo y sus miembros (p. 7). Definido así, el término carece de un carácter individual (que existiría sólo en la figura de las creencias personales), y cobra un carácter social: “Entonces las ideologías consisten en creencias sociales compartidas, y no en opiniones personales” (p. 11).

La importancia de dichas creencias fundamentales estribaría en que están detrás de opiniones y posturas en torno a temas social y políticamente importantes, tales como “género, ser hombre o mujer, como las ideologías feministas o sexistas muestran” (p. 12), que, aún más, “están asociadas con las propiedades características de un grupo, tales como su identidad, su posición en la sociedad, sus intereses y sus metas” (p. 12), y que “[aunque] los grupos no tienen evidentemente una mente basada en un cerebro común, podemos afirmar que sí tienen un cierto componente ‘mental’ común, desde el momento en que comparten una ideología” (Van Dijk, 2003, p. 41).

Por su presencia en la cognición grupal, las ideologías estarán presentes, entonces, en los discursos que el grupo genere al hablar con sus propios miembros, como los discursos y expresiones autorreferenciales y el discurso identitocomunitario de la CGM: “La mayor parte de nuestro discurso, especialmente cuando hablamos como miembros de un grupo, expresa opiniones con un fundamento ideológico” (Van Dijk, 2003, p. 17). Dicho de otro modo, del plano de lo mental a lo social, los discursos son constituidos por la ideología que el grupo comparte y lo representan al enunciarse en la interacción con miembros del mismo grupo o con otros grupos, llegando hasta a fundamentar las prácticas sociales de sus miembros (Van Dijk, 2003, p. 16).

Según Van Dijk (2005, p. 184), las ideologías controlan el contenido preferencial del conocimiento y las actitudes; establecen la coherencia (cognoscitiva y social) entre las actitudes y las metas; controlan las estrategias de defensa, legitimación y promulgación de actitudes sociales a través del habla, el texto y las acciones; promocionan los marcos generales para interpretación de los acontecimientos sociales (y mediante ello definen el consenso, el *común acuerdo* o el referente común en que se basan la comunicación y la interacción de los miembros del grupo); y dan constitución, por tanto, a la traducción sociocognoscitiva de las metas e intereses del grupo.

La importancia de esta presencia, digamos, *central* de las ideologías en los marcos conceptuales vandijkianos se apoya en la idea de que “los discursos y otras prácticas sociales de los miembros del grupo tienden a ser restringidos por cogniciones sociales compartidas, que al parecer sujetan a los miembros sociales a las coordenadas ideológicas de su posición social” (Van Dijk, 2005, p. 185).

A su vez, para entender el lugar de las ideologías dentro del marco de la cognición, así como su operación comunicativa en el discurso, se vuelve necesario hablar primero del *conocimiento sociocultural*. Este integra al conjunto de creencias compartidas entre miembros de un grupo que se van adquiriendo a lo largo de la vida y que permiten, como resultado de experiencias en común, la comunicación con otros y la compartición de conocimientos en torno a acontecimientos personales (localizados en las “memorias episódicas” –Van Dijk, 2000a, p. 12–). Estas creencias comunes dan también forma a lo que Van Dijk denomina *memoria social* (2000a, p. 13), y son la parte central del sistema de *representaciones mentales* (2000a, p. 13), también de origen social dado que “Conocimiento es lo que nosotros pensamos que es verdad y para lo cual nosotros tenemos razones (criterios) para creer que es verdad” (2000a, p. 13).

Ahora bien, dentro del conocimiento sociocultural, existe un conjunto de conocimientos que son aceptados como verdad por la mayoría de los miembros de una misma cultura. Estos son conocidos como *common ground* (Van Dijk, 2000a, p. 13), e incluyen las creencias que, por su presencia *de facto* en la cognición social, no necesitan ser explicadas (Van Dijk, 2000a, p. 13).

Pero también existe un conjunto de creencias que resultan controversiales, y que en la interacción diaria no se pueden presumir como tácitamente verdaderas. Dichas creencias pueden ser personales, aunque Van Dijk prefiere asociarlas con la memoria social, dada la existencia de opiniones grupales que las manifiestan (Van Dijk, 2000a, p. 14), y dado el hecho de que son compartidas vía la comunicación e interacción social (Van Dijk, 1984, p. 24). Se caracterizan

porque, por su carácter controversial, se ven comúnmente sometidas a debate y otros procesos discursivos de defensa (Van Dijk, 2000a, p. 14; 2003, p. 23). Estas creencias controversiales, como las propias del *common ground*, se manifiestan en las *opiniones* y en las *actitudes* (1984, p. 23), las cuales están enmarcadas en los llamados *esquemas de grupo* (Van Dijk, 1984, p. 23).

Habría que detallar que los sistemas de conocimientos y creencias del individuo son la base para el proceso mismo de los discursos. Para saber o creer algo, el individuo debe primero aceptar la información que recibe, en tanto cierta o posiblemente cierta de acuerdo a su sistema de conocimientos y creencias. Si la información es compatible con la que existe en sus marcos al momento de recibirla, si es pertinente para su sistema de conocimientos, será fácilmente aceptada y almacenada (Van Dijk, 2005, p. 101).

Es decir, el conocimiento tiene una naturaleza convencional y social: las creencias se basan en lo que es aceptado generalmente en una cultura y época específicas, es decir, compartido por un grupo social en su conjunto (Van Dijk, 2005, p. 102). Es por ello que es posible hablar de la existencia de una *cognición social*: “los tipos de cogniciones que las personas poseen y comparten como miembros sociales, o [...] aquellas cogniciones referentes a situaciones sociales, a la sociedad o a grupos sociales” (Van Dijk, 2005, p. 167).

En el marco de la cognición social, habrá, pues, opiniones y actitudes que los miembros de un determinado grupo social compartan. Las *opiniones* son creencias formadas y transformadas bajo la influencia interactiva de un sistema de evaluación (Van Dijk, 2005, p. 102), o dicho de otro modo, proposiciones que refieren a hechos precedidos por un operador evaluativo que define la relación entre el individuo y dicha proposición/hecho a lo largo de distintas escalas y dimensiones (bueno/malo, bello/feo, agradable/desagradable) (Van Dijk, 2005, p. 102).

Se denomina *actitudes*, por su parte, al conjunto de proposiciones generales que determinan la información en el conjunto de las opiniones, intereses y deseos/preferencias que están en la base de decisiones, intenciones y acciones venideras (Van Dijk, 2005, pp. 102-103). Son, por tanto, predisposiciones específicas a la acción. Organizan la forma en que comprendemos, interpretamos y aceptamos cierta información y poseen la estructura de un marco esquemático (Van Dijk, 2005, pp. 102-103): “Así que nuestro marco de actitudes respecto a ‘fumar’ contiene opiniones en cuanto a los placeres y/o peligros de fumar, nuestras opiniones sobre los fumadores, nuestra reacción a la acción de fumar, etc.” (Van Dijk, 2005, p. 103).

Como decíamos, las actitudes, las opiniones y las creencias con ellas relacionadas pueden ser (o por lo regular lo son) socialmente compartidas. Cambian y se adquieren a través del

discurso social, y pueden ser típicas de un grupo o cultura (Van Dijk, 2005, p. 166). Van Dijk presupone, incluso, que las estrategias de estructuración y el resto de los trabajos del procesamiento discursivo puedan derivarse de su uso cotidiano en el contexto social (Van Dijk, 2005, p. 166). De este modo, él asume que es posible hablar de la existencia y operación de una “memoria social” (Van Dijk, 2005, p. 166) y de las ya señaladas cogniciones sociales.

Como se dijo anteriormente, los *esquemas de grupo* y las *actitudes* representan bases sociocognitivas (constructos cognitivos compartidos por el grupo social) para el procesamiento de la información sobre otros grupos sociales. Sobre los esquemas de grupo, e influidos por las actitudes, se realizarán procesos como la percepción, interpretación o atribución de eventos y acciones intergrupales, la comprensión y producción del discurso, o incluso la interacción con miembros de las minorías en situaciones sociales (Van Dijk, 1984, p. 23). Las ideologías detrás de ellas las organizan:

forman las representaciones sociales de las creencias compartidas de un grupo y funcionan como el marco de referencia que define la coherencia global de estas creencias. Por lo tanto, las ideologías permiten inferir fácilmente opiniones sociales nuevas, que se adquieren y distribuyen dentro de un grupo cuando este y sus miembros se enfrentan a acontecimientos y situaciones nuevas (Van Dijk, 2003, p. 24).

Entonces, como conjunto de creencias fundamentales de un grupo social, las ideologías también se manifiestan a través de las actitudes y los esquemas de grupo. De ahí el término concreto de *actitudes ideológicas* (Van Dijk, 1984, p. 23). Es decir, se trata de las actitudes, agrupadas en esquemas de grupo, con las que se procesa la información relativa a otros grupos sociales (esto es, la relación *intergrupala*).

Es en este punto donde cabe introducir el concepto de *prejuicio*. Van Dijk define al mismo como “un fenómeno social y cognitivo [...] una forma de representación social compartida en los miembros de un grupo, adquirida durante procesos de socialización y transformada y representada en la comunicación e interacción social” (1984, p. 11). Esta definición deja entrever que el prejuicio es resultado del procesamiento cognitivo de la información sobre grupos sociales que se da en el marco de las interacciones sociales. Es decir, por su carácter sociocognitivo, el prejuicio parte también de los esquemas de grupo, y por tanto está relacionado con las actitudes ideológicas y, por ende, con la ideología.

Más específicamente, el prejuicio representa a la ideología que está detrás de él con la actitud ideológica y los esquemas de grupo de por medio (Van Dijk, 2000a, p. 25), y es expresado en el discurso a través de distintos marcadores que permiten hablar de la existencia de un habla prejuiciosa (*prejudiced talk*), que se explica más adelante.

Ahora bien, los procesamiento cognitivos que dan origen a los prejuicios se realizan con la información disponible en el conocimiento sociocultural, y, por ende, en la memoria social y en el *common ground* (Van Dijk, 2000a, p. 19). Y dado que el conocimiento sociocultural, y con él la memoria social y el *common ground* varían según el contexto social en que ese bagaje de conocimientos y creencias es construido y también difundido en el discurso, se puede decir que el procesamiento cognitivo que dé lugar al prejuicio dependerá del contexto sociocultural. Esto justifica entonces la necesidad de revisar los elementos que constituyen el contexto específico en que los enunciadores del discurso viven inmersos (Van Dijk, 2010, pp. 77-78). Distintas ideologías podrían estar presentes en la producción de distintas actitudes, esquemas de grupo y prejuicios, según el contexto en que estos se produzcan.

Relacionado con el contexto, y ya definido inicialmente con anterioridad, el *contexto social* incluye las propiedades sociales de la interacción que son pertinentes para la producción e interpretación del discurso en la conversación (Van Dijk, 2005, p. 108). Qué aspectos de la vida social serán o no significativos para la conversación en cuestión, por ejemplo, y para la comprensión del discurso en ella generado, dependerá del contexto social en que dicha interacción discursiva tenga lugar (Van Dijk, 2005, p. 108).

El contexto social de la interacción será construido desde un específico *marco social*, un tipo de marco cognoscitivo conocido por los miembros de una sociedad que funciona como una estructura esquemática ordenada de acciones sociales, como un todo unificado (Van Dijk, 2005, p. 108). El marco social especifica qué tipo de contexto le da lugar (público o privado, institucional o no institucional, etc.), los participantes que se espera estén en este y los papeles que es deseable que desempeñen (también llamados *categorías*). El marco social también incluye un conjunto de *convenciones*, es decir, reglas, normas y estrategias que a cada participante le toca seguir de acuerdo a su categoría (Van Dijk, 2005, p. 109).

Es importante aclarar que Van Dijk (2003) señala que ni las actitudes ni las opiniones ni los prejuicios ni los esquemas de grupo ni la ideología en la base de todos ellos existirían, ni llegarían a articularse en proposiciones y discursos, sin la existencia de los *modelos mentales*. Los modelos, constituidos en la memoria episódica, “representan o construyen acontecimientos desde la perspectiva de uno o más grupos ideológicos” (Van Dijk, 2003, p. 35). Van Dijk encuentra que estos modelos “fundamentan la producción y composición de la acción y del discurso” (2003, p. 35). Como esquemas generales de conocimiento, permiten a todo el mecanismo de la producción discursiva operar.

Los *modelos*, o *modelos mentales*, son representaciones mentales generadas en la memoria episódica a través de procesos de construcción o reconstrucción sobre las experiencias diarias experimentadas a través de los sentidos (Van Dijk, 2000a, p. 21). El *modelo situacional*, por su parte, es la representación mental de una situación o hecho que es realizada por el usuario de una lengua al interpretarlo (Van Dijk, 2005, p. 158).

Los conceptos de *modelo* y *modelo situacional* permiten pensar en los conocimientos y experiencias que poseen las personas. Los modelos se irán modificando según se adquiera información, esto es, según se *sume* conocimiento al modelo ya conocido.

En otras palabras, todas nuestras experiencias (interpretadas), actos, situaciones en las que participamos, las escenas que presenciamos, así como la conversación en la que tomamos parte o las narraciones que leemos, quedan, pues, representados en forma de una compleja red de modelos [en la memoria episódica] (Van Dijk, 2005, p. 159).

La noción de *modelo* permite también incluir, como no lo hace la sola idea de *representación textual*, las opiniones personales sobre las situaciones modeladas. Por ende, el procesamiento de un discurso, hasta llegar a la formación de los modelos mentales con él relacionados, tendrá también una dimensión de actitud o ideología en él (Van Dijk, 2005, p. 159).

Los modelos de una determinada situación tendrán entonces, supone Van Dijk (2005), una forma o esquema efectivos, “en el cual se puedan insertar rápidamente las diversas unidades de información que procesamos. Este esquema es una red jerárquica de categorías” (p. 159). Dichas categorías incluyen las circunstancias (del hecho o la acción), los participantes, las acciones y las evaluaciones que haga el usuario de la lengua (bueno/malo, bonito/feo, etc.), es decir, las opiniones. A esto contribuirá también el llamado *modelo contextual*, es decir, la representación mental del conjunto de datos del contexto social y comunicativo que el usuario de la lengua *guarda* tras su procesamiento como conocimiento y utiliza para mediar sus interacciones (dicho de otro modo, el conocimiento adquirido de cómo debemos actuar e interactuar en determinado contexto social).

Entendida la mediación de los modelos, lo que sigue es considerar que, por su condición de constructos sociocognitivos surgidos de y representados en esos modelos, los prejuicios son difundidos y compartidos a través de la comunicación (como proceso de interacción social a través del lenguaje), y más específicamente a través del discurso. Aquí es necesario definir a las *proposiciones*. Según Van Dijk (2003), la representación cognitiva más elemental de las ideologías adopta la forma de proposiciones, entendidas no en el sentido lingüístico, consideradas como oraciones (p. 26), sino como unidades de significado que expresan “un pensamiento

completo [...] como ‘Los hombres y las mujeres deberían tener derechos iguales’, o ‘Todos los ciudadanos tienen el derecho de elegir a sus representantes’” (Van Dijk, 2000a, p. 17).

Las proposiciones son anteceditas por las oraciones en tanto objetos sintácticos, pero tienen propiedad específica de ser verdaderas o falsas, o permiten que las oraciones que las expresan sean verdaderas o falsas (Van Dijk, 2005, p. 27). “A grandes rasgos, una proposición es el significado que subyace en una cláusula u oración simple” (Van Dijk, 2005, p. 27), o bien, son “significados que expresan un ‘pensamiento completo’” (Van Dijk, 2003, p. 25) en tanto hacen posible que una cláusula tenga valor de verdad.

Esta estructura, similar a la de las oraciones, explica en gran medida por qué las proposiciones son transmisibles a través de la comunicación, y más concretamente a través del discurso (Van Dijk, 2000a, p. 17), y también por qué pueden indicar su naturaleza cognitiva: si se las mira, tienen un formato similar al de las macroproposiciones, esto es, las proposiciones más generales que se obtienen tras los llamados *macroprocesos* constitutivos, procesos cognitivos que permiten expresar la macroestructura (tema general) resultante de su comprensión. Por ejemplo, “Pedro Páramo es una novela que habla sobre la búsqueda del padre, la culpa y el castigo” sería una macroproposición que busca definir la macroestructura de la novela *Pedro Páramo*, y que no existiría sin macroprocesos cognitivos que la generan.

En el caso de los grupos, las proposiciones que manifiestan sus creencias fundamentales, esto es, sus *proposiciones ideológicas*, son organizadas por Van Dijk en el llamado *esquema ideológico del grupo*. Al ser convertidas en discurso, estas pueden ser analizadas según manifiestan los siguientes elementos grupales (2000a, p. 17; 2003, p. 27; 2010, p. 80):

- Criterios de pertenencia (o identidad): Pertenece/no pertenece a nuestro grupo quien...
- Actividades: En nuestro grupo hacemos.../ Nuestras tareas son...
- Metas: Nuestro grupo quiere conseguir...
- Normas y valores: Es bueno/malo, permitido/no permitido para nosotros...
- Posición (o relaciones grupales): Nuestros aliados/enemigos son...
- Recursos: Nuestro poder se fundamenta en.../ A nuestros recursos tiene(n) acceso...

Entendido así, revisar la aparición de estas proposiciones en el discurso da luz sobre cómo está señalada la pertenencia ideológica de los integrantes del grupo y, por tanto, qué enunciados o actos de habla tienen la función de señalar dichos criterios de pertenencia. El esquema del grupo al que se pertenece, al ser mediado por una ideología, constituye el *autoesquema ideológico*, el cual “codifica la identidad específica de un grupo y sus relaciones con otros grupos” (Van Dijk, 2000b, p. 57).

Las proposiciones del esquema ideológico estarán orientadas entonces a cuatro *intenciones* (Van Dijk, 2010, p. 81), funciones de estas en tanto actos de habla discursivos que buscarían una delimitación del *endogrupo* (el grupo propio del discurso ideologizado que se emite) respecto al *exogrupo* (el grupo en contacto distinto al emisor del discurso):

Enfatizar NUESTRAS cosas buenas;
Enfatizar SUS cosas malas;
Disimular NUESTRAS cosas malas;
Disimular SUS cosas buenas.

Para Van Dijk, estas cuatro intenciones se articularían en el discurso a través de las llamadas *estrategias de constitución de sentido y referente* (2010, pp. 81-82) (Cuadro 4. 1) y las *estrategias de articulación estructural del discurso* (Van Dijk, 2001, p. 193; 1984, pp. 84-94) (Cuadro 4. 2).

Cuadro 4. 1 Estrategias de constitución de sentido y referente

Nivel de descripción y grado de completitud

Se describen con más detalle sus propiedades o acciones negativas que las nuestras.

Selección temática negativa (a nivel de macroestructura –global– y microestructura –local–)

Se realiza elección de tema general sobre ellos infringiendo nuestras normas y valores: desviación, amenaza, inseguridad, inhabilidad, etc. Dicha elección se reitera en las proposiciones, con la elección léxica.

Particularidad

Se describen más precisamente sus propiedades o acciones negativas, mientras las nuestras se disimulan en el discurso.

Implicación

Se utilizan expresiones con proposiciones implicadas a través de otras sí explícitas, en general negativas sobre ellos.

Presuposición

Se realizan presuposiciones negativas sobre ellos cuya veracidad es desconocida.

Denominación

Se nombra a ellos como diferentes a nosotros: extranjeros, inmigrantes, otros, oponentes, enemigos, etc.

Predicación

Predicados en proposiciones sobre ellos les atribuyen características negativas.

Modalidad

Uso de modo gramatical subjuntivo para connotar posibilidad, necesidad o probabilidad a las presuposiciones sobre ellos que les atribuyen propiedades negativas.

Agencia

Se enfatiza su agencia o rol responsable por acciones negativas, y se disminuye la nuestra.

Organización de tema y comentario (syntaxis)

Se asume que se conoce cómo son ellos, y esto se manifiesta a nivel discursivo en la colocación de la información en las proposiciones, alterándose el paradigma regular sintáctico: información conocida/información nueva (tema/remata).

Foco

Participantes, propiedades o acciones reciben enfoque especial de distinta naturaleza, como el uso de entonación para discurso hablado, o tinta de color o tamaño de fuente para discurso escrito.

Cuadro 4. 2 Estrategias de articulación estructural del discurso**Uso de estructuras no verbales**

Se utilizan gráficos o elementos paralelos al discurso hablado que refieren a características o significados negativos sobre ellos.

Elección léxica

Se eligen palabras para describirlos a ellos que pueden tener cargas negativas de significado (connotaciones). Normalmente se manifiesta una repetición de conceptos relacionados (uso de sinonimia y aparición de campos semánticos) con esta intención.

Uso de esquemas narrativos/argumentativos para justificación de enunciación prejuiciosa

Se reconocen al menos dos esquemas utilizados

Argumentativo:

Proposiciones + Argumentos + Ejemplos (incluidas posibles narraciones) + Conclusiones

Narrativo:³²

Generación (*occasioning*) + Resumen (*summary*) + Contexto (*setting*) + Orientación (*orientation*) + Complicación (*complication*) + Solución (*resolution*) + Explicación (*explication*) + Evaluación (*evaluation*) + Conclusión (*conclusion*)

Uso de dispositivos retóricos

Se utilizan metáforas, metonimias, hipérboles, eufemismos, ironías, etc., con la intención de respaldar la información o la defensa de argumentos negativos sobre ellos y positivos sobre nosotros.

Interacción discursiva

Se limitan los comentarios de otros y de quienes, siendo parte de nosotros, buscan favorecerles en sus intervenciones discursivas.

Ahondar un poco en el concepto de *estrategia* es importante en este punto. Las estrategias son secuencias de acciones seguidas por los participantes en una interacción discursiva para alcanzar sus metas (Van Dijk, 2005, p. 109). Así, por ejemplo, si el participante tiene la meta de *ofender*, podrá seguir una serie de acciones a través del discurso, sus estrategias, para conseguir dicha meta en la interacción. Las secuencias de proposiciones obedecen, como se vio para el caso de la integración de los discursos, a un orden específico, y es esperable que su realización exitosa se deba a una coherencia entre ellas (Van Dijk, 2005, pp. 109-110). En ese sentido, por dar un ejemplo, ningún participante de la interacción que tenga la intención de *ofender* ejecutará un discurso ofensivo y luego oraciones con propósito lisonjero en el mismo discurso.

Las estrategias para la constitución de sentido y referente y la articulación estructural del discurso, detalladas anteriormente, se constituyen en categorías de análisis crítico del discurso que Van Dijk utiliza para revisar y delatar la presencia de *biased discourse*, es decir, discurso tendencioso, con contenido ideológico a través del cual operan prejuicios, esquemas de grupo y actitudes ideológicas que constituyen ideología de grupo y, en ese sentido, manifiestan rasgos de la identidad que el grupo comparte. Son, por tanto, las categorías que se buscaron en el análisis crítico del discurso que se aplicó a los discursos autorreferenciales e identitocomunitario de la CGM que fueron analizados en la presente investigación.

A dichas estrategias habría que sumar tres más, también constituibles como categorías de análisis, ya de larga data en el análisis crítico del *discurso ideológico* y el *habla prejuiciosa*,

³² Los elementos del esquema narrativo son tomados de Van Dijk (1984, pp. 84-94). La traducción presentada es personal del original en inglés.

concepto que se explicará más adelante (Van Dijk, 2001, p. 197; 2000a, pp. 50 y 67; 1984, pp. 55-77):

Elección de temas (<i>topics</i>)	A nivel macroestructural, se eligen temas específicos que son reiterados (congruencia discursiva) en las estructuras locales (sentencias/proposiciones y relaciones entre ellas). Aunque existan cambios a lo largo del discurso por procesos de argumentación, o los intercambios dialógicos entre emisor y receptor, el tema general se mantendrá para el logro de la congruencia del discurso.
Uso de <i>topoi</i>	Se refiere al uso de lugares comunes en torno a formulaciones estereotípicas (expresiones fijas). Lo destacable respecto al uso de <i>topoi</i> es que son elegidos por el enunciador para referir a normas y valores que dotan al hablante de una carga positiva en su imagen social. Los <i>topoi</i> se utilizan con la intención de transmitir, por ejemplo, humanidad, diferenciación cultural, resignación, indiferencia, ignorancia, actitud positiva, distinción o tolerancia. Sin embargo, su aparición en el discurso tiene la función de preparar <i>movimientos</i> discursivos de opiniones no positivas sobre la minoría de la que se habla, por lo que, por lo regular, son seguidos por conjunciones como “pero”, “sin embargo”, etc.
Uso de <i>disclaimers</i>	Se refiere a la elección de expresiones específicas, muy vinculadas con los <i>topoi</i> en tanto su carácter de fijas o lugares comunes, que se interpretan como <i>moves</i> (jugadas semánticas) que buscan introducir en el discurso algo positivo sobre nosotros y algo negativo sobre ellos. Estas son: <ul style="list-style-type: none"> - Negación aparente: “no tenemos nada en contra de ellos, pero...” - Concesión aparente: “algunos de ellos son inteligentes, pero...” - Empatía aparente: “por supuesto que han tenido problemas, pero...” - Ignorancia aparente: “yo no sé, pero...” - Excusas aparentes: “perdón, pero...” - Revocación (culpar a las víctimas): “ellos pasan por eso, pero nosotros somos las verdaderas víctimas” - Transferencia: “a mí no me importa, pero a mis clientes...”

Todas estas estrategias, como puede observarse, están orientadas hacia las cuatro intenciones con que opera el discurso ideológico, señaladas anteriormente y resumibles a su vez en dos movimientos discursivos: se pretende la señalización y ocasional descalificación del *exogrupo* (*outgroup*), es decir, los *otros*, quienes *no son nosotros*, y la marcación del favoritismo por el

endogrupo (*ingroup*), es decir, el grupo de pertenencia, el *nosotros* y los rasgos que lo constituyen (Van Dijk, 1984, p. 17).

Este par de *movimientos* hechos a través del discurso tienen entonces que ver con la constitución de la identidad grupal: al señalar y descalificar al otro a través del discurso ideologizado que expresa dichas diferencias constituidas en los esquemas de grupo, las actitudes y los prejuicios, también se marcan a través del discurso los límites que contienen al propio grupo (Van Dijk, 1984, p. 17).

Para Van Dijk (2000b, p. 59), un discurso será considerado ideológico cuando las estrategias ya descritas, constituidas como categorías de análisis, delatan que ese discurso expresa opiniones grupales (generalmente a través del uso de pronombres o formas pronominales que delatan el manejo de un *nosotros* contra o con diferencia a un *ellos*), de modo que “tan pronto como las descripciones de sucesos, situaciones acciones y personas implican buenas y malas cualidades de los grupos sociales, o involucran intereses en conflicto entre grupos, el discurso será por lo general ideológico” (Van Dijk, 2000b, p. 62). El *habla prejuiciosa* (*prejudiced talk*) es un concepto vandijkiano relacionado con el discurso ideológico, en tanto consiste en el discurso en acto (por ejemplo, en una conversación) mediante el cual los miembros de un grupo comparten y difunden los esquemas de grupo, a través de las opiniones y actitudes, lo que constituye “una importante ocasión para la formulación y difusión persuasiva de prejuicios étnicos en la sociedad” (Van Dijk, 1984, p. 11).

Decíamos anteriormente que las *cogniciones sociales* incluyen al conjunto de las creencias, actitudes y prejuicios que sobre un grupo minoritario comparte una mayoría en una sociedad dada. Esa división entre grupos mayoritarios y minoritarios no obedece sólo a una noción étnica, sino a cualquier circunstancia en que exista una diferencia entre grupos sociales en número, y más importante, en acceso al poder y los recursos (Van Dijk, 2000b).

A este respecto, el *poder* es definido por Van Dijk (2000b) como “una relación específica entre grupos sociales o instituciones [...]. Un grupo tiene poder sobre otro si tiene alguna forma de control sobre ese otro grupo [en términos de sus acciones]” (p. 40), mientras que el concepto de *grupo* engloba a “las colectividades de personas [que] deben tener alguna *continuidad* más allá de un acontecimiento [...] comprometerse en una *acción colectiva* [...] con objetivos e

intereses compartidos [...]” (Van Dijk, 1999, p. 181).³³ Asimismo, los miembros de toda colectividad que se considere como grupo

deben *conocer* sobre (o creer en)³⁴ otros miembros, sobre un problema o conflicto compartido o sobre posibles acciones colectivas [...] compartir *opiniones* sobre sus experiencias, conflictos o acciones comunes [...] tienen *sentimientos* afectivos de pertenencia al grupo o sobre sus experiencias o actividades como miembros del grupo. En otras palabras, un conjunto de personas constituye un grupo si y sólo si, como colectividad, comparten *representaciones sociales* [...] esto significa que parte de su identidad personal (sí mismo) está ahora asociada con una *identidad social*, o sea, la autorrepresentación como miembros de un grupo social (Van Dijk, 1999, p. 182).³⁵

Las cogniciones sociales, como ya se ha adelantado, son transmitidas a través de los discursos del grupo mayoritario. Van Dijk (2005) encuentra que la función principal de dichas cogniciones es el mantenimiento, legitimación o explicación del *statu quo* sociopolítico: a través de la compartición de dichas cogniciones sociales mediante el discurso, el grupo mayoritario busca conservar su dominio y el poder sobre otros (p. 171).

Las cogniciones sociales permiten entonces que los discursos del grupo dominante hablen de *ellos* (en oposición a *nosotros*) con una serie de cargas negativas posibles, diciéndose, por ejemplo, que “tienen u originan problemas [...], presentan desviaciones [...] y [...] que son esencialmente distintos” (Van Dijk, 2005, p. 171). Este tipo de discurso, finalmente, “se puede utilizar para legitimar la discriminación hacia las minorías en cuanto a empleo, vivienda, servicios de salud o educación” (Van Dijk, 2005, p. 172).

Así, pues, al señalar las diferencias que los modelos cognitivos que comparto con mi grupo me dicen que existen entre *yo* y el *otro*, con ideología compartida con mi grupo como base, señalo aquellos aspectos que constituyen a *mi* grupo, que lo hacen ser, que lo empoderan, y los transmito a través del discurso. Por eso es que la relación entre el discurso ideologizado y la identidad del grupo que lo comparte y que se comunica a través de él es la de un elemento constitutivo del grupo: el discurso es del grupo que lo comparte y, en tanto ideologizado, habla del grupo que lo comparte, de la composición de su sí mismo en tanto contiene sus valores, creencias y sus relaciones con otros grupos.

³³ Las cursivas son del original.

³⁴ Consideramos que en muchos aspectos esta definición de *grupo* es parecida a la de *comunidad* que este proyecto de investigación retoma de Laguarda (2007), quien a su vez se basa en Anderson (1993), para englobar en ella al grupo en que consiste la llamada *comunidad gay*. Como se explicó en la introducción, dicho concepto de *comunidad* se fundamenta en la idea de que el sentido de pertenencia a una determinada colectividad (llámese *nación* o *comunidad*) se genera sobre la base de concepciones (cogniciones, representaciones mentales, modelos) que los miembros de dicho colectivo comparten, aunque no estén reunidos en el mismo espacio-tiempo, en torno al lenguaje, los símbolos, los límites y la soberanía que los hacen reconocerse (autorrepresentarse) como miembros de dicha comunidad y no de otra.

³⁵ Las cursivas son del original.

Es en este punto donde vale la pena pasar al aspecto de la identidad grupal manifestable y constituida a través del discurso, parte final de este marco teórico. Se incluye también al final del mismo un modelo que relaciona directamente los conceptos vandijkianos con el problema de estudio aquí tratado.

La identidad grupal: un enfoque desde los estudios del discurso

Al hablar del discurso en la interacción social, dice Van Dijk (2000b):

Los usuarios del lenguaje utilizan activamente los textos y el habla no sólo como hablantes, escritores, oyentes o lectores, sino también como miembros de categorías sociales, grupos, profesiones, organizaciones, comunidades [...]. De modo recíproco, al producir el discurso en situaciones sociales, los usuarios del lenguaje al mismo tiempo construyen y exhiben activamente estos roles e identidades (p. 22).

El discurso es, pues, una categoría relacionada con la constitución de una identidad social (o de grupo) que tiene en él un elemento que la manifiesta y la constituye. Sería adecuado comenzar entonces por el concepto que genera Van Dijk (1999) de *identidad*, en el que distingue entre la *social* (o grupal) y la *personal*. Para esta última, especifica dos formas:

1) una representación mental del sí mismo personal como un ser humano único con sus experiencias y biografía propias, personales, como se lo representa en modelos mentales acumulados, y el autoconcepto abstracto derivado de esta representación, a menudo en la interacción con otros, y 2) una representación mental del sí mismo (social) como una colección de pertenencias a grupos, y los procesos que están relacionados con tales representaciones de pertenencia (Van Dijk, 1999, p. 154; 1998, p. 119).³⁶

Es importante tomar en cuenta esta primera definición porque Van Dijk destaca tres aspectos en ella que vinculan su concepto de identidad con el resto de los conceptos vistos hasta aquí en el marco de su aportación a los estudios de la sociocognición y el discurso: las identidades son *representaciones mentales* (*modelos*, es decir, se encuentran *constituidas en la cognición*), se construyen en la *interacción* con otros y están relacionadas con la *pertenencia a los distintos grupos* sociales con que se interactúa (es decir, tienen una parte social e interaccional constitutiva).

³⁶ Consideramos de importancia señalar que la definición de Van Dijk de *identidad* corresponde a una visión del concepto desde los estudios del discurso y la sociocognición. Sin embargo, no pasamos por alto que *identidad* es, entendemos, un concepto de larga data en las ciencias sociales, como permiten constatar los trabajos de Gleason (1983) y Brubaker y Cooper (2000), que ha sido tratado por corrientes y paradigmas teóricos de lo social como, por ejemplo, el interaccionismo simbólico, con Goffman (1970), o los estudios sobre la modernidad de Giddens (1997). Entendemos que tomar la definición conceptual de Van Dijk al respecto es una elección teórica que orienta nuestro trabajo de investigación respecto a los estudios del discurso y la sociocognición, y asumimos que dicho *recorte* implica una separación respecto a otras formas de entender la identidad como fenómeno de lo social. Creemos que esta decisión acerca más el presente trabajo de investigación a sus objetivos planteados, y otorga solidez conceptual al trabajo al partir de un solo marco de conceptos interrelacionados y unificados.

La identidad grupal, por su parte, según Van Dijk (1999) está definida a nivel del grupo como “una representación social que define su [...] ‘sí mismo social’ como un grupo” (p. 155), esto desde la compartición de “conocimiento, actitudes y una ideología” (p. 155), o bien, “un conjunto de representaciones sociales que los miembros consideran típicas de su grupo” (Van Dijk, 1998, p. 124).³⁷

Esta definición implica que también para que la identidad grupal tenga lugar se constituye un esquema o modelo cognitivo, lo que Van Dijk (1998, p. 120) llama *group self-schema* (o *autoesquema de grupo*). La constitución de este esquema, como lo señala Van Dijk (1999) en la definición planteada anteriormente, supone la compartición de conocimientos, actitudes e ideología entre los miembros del grupo. De otro modo, sólo existiría, digamos, un conjunto desagregado de identidades personales, y sería inexistente la posibilidad de que los grupos estuvieran cohesionados y definidos (en tanto grupo) por un conocimiento común, un conjunto de creencias fundamentales compartidas.

Incluso también lo que coloquialmente llamamos *sentido de pertenencia*, conceptualizado por Van Dijk (1998) como *sentimiento de identificación social*, se encontraría basado en la existencia de creencias fundamentales compartidas por el grupo: “Uno puede ‘sentir’ fuertemente acerca de su propia membresía de grupo, pero ese ‘sentimiento’, yo propongo, es un conjunto de representaciones sociales evaluativas (actitudes [y opiniones]) [...] compartidas por todos o la mayoría de los miembros del grupo” (Van Dijk, 1998, p. 122).

Van Dijk (1999) señala que esas creencias fundamentales están representadas en el *group self-schema* y contestan a preguntas también fundamentales como “‘¿Quiénes somos?’, ‘¿De dónde venimos?’, ‘¿Quién pertenece a nuestro grupo?’, ‘¿Qué hacemos (habitualmente) y por qué?’, ‘¿Cuáles son nuestros objetivos y valores?’, etc.” (p. 155). O dicho más precisamente,

[Las ideologías del grupo] poseen representaciones de criterios de pertenencia y acceso al grupo (¿Quiénes somos nosotros?, ¿Quién pertenece a nuestro grupo?), acciones típicas y objetivos (¿Qué hacemos y por qué?), normas y valores (¿Qué es bueno y qué es malo para nosotros?), la posición social en relación con otros grupos (¿Dónde estamos nosotros?), así como los recursos sociales especiales del grupo (¿Qué tenemos?) (Van Dijk, 2000b, pp. 52-53).

³⁷ Consideramos de importancia hacer la observación de que Van Dijk (1984, 1998, 1999) vincula su concepto de *identidad grupal* a los postulados de la teoría de la identidad social del comportamiento intergrupal, desarrollada por Tajfel y Turner (1986), pero se ha tomado la decisión de aplicar la elaboración de Van Dijk de estos conceptos pues el autor completa la concepción de la constitución identitaria del grupo con sus propios conceptos desarrollados y ya explicados en el apartado anterior, como *contextos*, *modelos mentales* e *ideología*, así como la relación de los procesos constitutivos identitarios con el discurso, lo cual no está presente en la teoría de Tajfel y Turner. Dicha teoría fue revisada para la realización del presente trabajo, pero sólo con fines ilustrativos.

De esta manera, si las ideologías deben representar los intereses y la autodefinición de cada grupo, deberán exhibir un esquema del grupo que posea las contrapartes mentales de las categorías sociales [...] pertenencia, actividades, objetivos, valores, posición y recursos (Van Dijk, 2000b, p. 56).

En ese sentido, la cohesión del grupo estará dada por la ideología que comparte como “base ‘axiomática’ de las representaciones sociales compartidas por el grupo” (Van Dijk, 1999, p. 156):

las ideologías son inherentemente sociales [...]: deben ser compartidas por los miembros de grupos. [...] las ideologías sirven no sólo para coordinar las prácticas sociales dentro del grupo, sino también (y quizá principalmente) para coordinar la interacción social con los miembros de otros grupos. Esto es, las ideologías sirven para definir grupos y su posición dentro de estructuras sociales complejas y en relación con otros grupos. Esta autodefinición general predominante o identidad social es adquirida y compartida por los miembros del grupo para proteger los intereses de este como un todo (Van Dijk, 2000b, p. 52).

De este modo, ideologías, esquemas de grupo, *group self-schema*, etc., se relacionan con la constitución de la identidad grupal:

Esto significa que las ideologías forman, a lo sumo, la base de la identidad de grupo, esto es, las proposiciones fundamentales que corresponden a evaluaciones más o menos estables sobre “nuestros” criterios de pertenencia al grupo, actividades, objetivos normas y valores, recursos sociales y, especialmente, nuestra posición en la sociedad y las relaciones con otros grupos especiales (Van Dijk, 1999, p. 156).

La mención de “proposiciones” en el párrafo anterior implica que la reproducción de la identidad grupal, dado su carácter social e interaccional, así como sociocognitivo (es decir, perteneciente a una cognición que el grupo en su conjunto comparte), “puede tener, por cierto, una naturaleza discursiva” (Van Dijk, 1999, p. 161):

Los grupos sociales en general, y los movimientos sociales en particular, están constituidos por varias formas de *discurso intragrupal*, tales como encuentros, enseñanza, llamados a la solidaridad y otros discursos que definen las actividades, la reproducción y la unidad del grupo. Por otro lado, la identidad social de grupo está también especialmente construida por el *discurso intergrupal* en el que se embarcan los grupos y sus miembros por razones de autopresentación, autodefensa, legitimación, persuasión, reclutamiento, etc. (Van Dijk, 1999, p. 161).³⁸

Lo que importa para nuestro estudio es que el proceso también operaría en sentido contrario, del discurso a los marcos mentales mediados por ideología que le dan lugar a través de las proposiciones. Como se dijo al hablar del Esquema 1 (pp. 47-48), desde los planteamientos de la decisión teórica que hemos tomado, el discurso puede hablar sobre los modelos mentales, conocimientos, prejuicios, ideologías y demás ámbitos de la cognición de quienes lo articulan. Por eso sostenemos que el análisis del discurso del grupo (intragrupal e intergrupal) permitiría entonces analizar las “identidades sociales ‘subyacentes’” (Van Dijk, 1999, p. 161), es decir, las identidades grupales que se manifiestan en ese discurso, como vehículo de la ideología del grupo,

³⁸ Las cursivas son del original.

y que regulan sus relaciones e interacciones endo- o intragrupal (al interior del grupo) y exo- o intergrupales (con otros grupos). El discurso entonces no es sólo constitutivo, sino manifestante de la identidad grupal.

En ese sentido, a través del discurso, las ideologías de grupo

se desarrollan para coordinar las representaciones socialmente compartidas que definen y protegen “las respuestas” que cada grupo proporciona para poder manejar problemas y cuestiones sociales fundamentales en relación con, o en conflicto con, las de otros grupos (Van Dijk, 2000b, p. 53),

pero también “coordinar las prácticas sociales dentro del grupo” (Van Dijk, 2000b, p. 52).

El Esquema 2, que se presenta a continuación, agrupa gráficamente los conceptos vandijkianos relacionados con los intereses del presente trabajo de investigación: analizar rasgos de la identidad comunitaria de la CGM manifestados en dos de los tipos de discursos generados y compartidos por ella, el autorreferencial y el identitocomunitario. Esto es, a través de esos discursos, los compartidos por el grupo para nombrar a sus miembros, y los que hablan directamente sobre su constitución como tal, se busca indagar cómo es posible detectar la ideología compartida por dicho grupo, cuál es esta y qué permite saber sobre la constitución identitaria de dicha comunidad, sobre su esquema ideológico.

Después de todo, argumentamos, se trata de discursos que los miembros del grupo han construido y comparten, que refieren a sus propios tipos de integrantes –ya sea en la forma de las expresiones mismas o en los discursos que refieren a ellas (*discurso autorreferencial*, una forma de lo que decíamos es el *discurso intragrupal*)–, o que refieren a la comunidad en su conjunto (lo que hemos denominado *discurso identitocomunitario*).

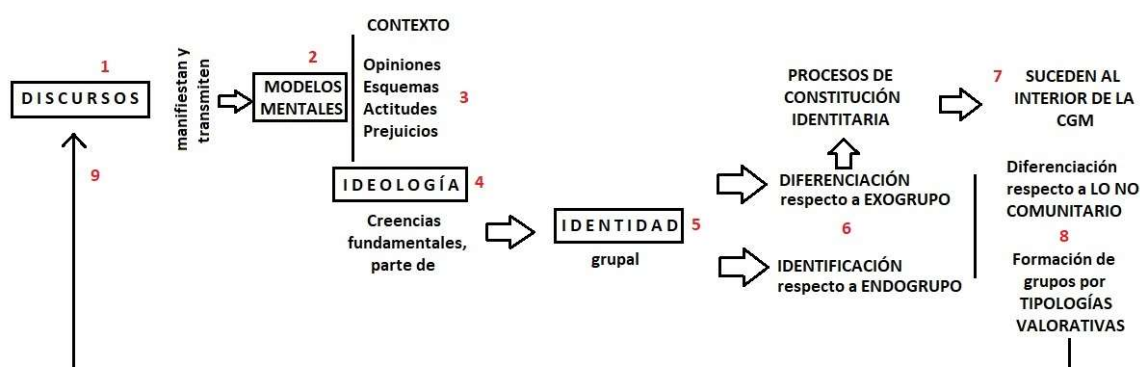
Presumimos, como se comentaba en la definición del problema de investigación, que la ideología que subyace a su construcción y es transmitida por estos discursos es el heterosexismo-androcentrismo, y que esto se manifiesta en la formación de prejuicios y posibles actos discriminatorios, ejecutados (al menos) a través del discurso en su relación con otros grupos (digamos, los no-homosexuales), pero también en su interior, en las relaciones entre sus miembros, recordando que se trata de expresiones y discursos utilizados para referir a sus propios integrantes, y en el caso del discurso autorreferencial estableciendo tipologías (*tipos de gays*). También adelantamos la manifestación discursiva de otras ideologías que el grupo comparte.

En ese sentido, se ha propuesto, de acuerdo a los conceptos aquí planteados, que los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad gay (1) pueden manifestar y transmitir, en un específico contexto de interacción, una serie de modelos mentales (2) que incluyen esquemas de grupo con sus prejuicios, actitudes y opiniones (3) en cuya base se

encuentra una determinada ideología (4) (heterosexismo-androcentrismo, al menos en el caso del discurso autorreferencial, y contra-heterosexismo androcentrismo, en el caso del identitocomunitario; así como otras creencias), entendida como creencias fundamentales que forman parte de la identidad grupal (5) en tanto diferencian a la comunidad de otros grupos sociales y sus respectivas ideologías (exogrupos), y al tiempo, delinean sus propias fronteras constitutivas y las formas de relación entre sus miembros (con su endogrupo) (6), esto porque “Una vez compartidas, las ideologías aseguran que los miembros de un grupo actuarán en general de modos similares en situaciones similares, serán capaces de cooperar en tareas conjuntas, y contribuirán así a la cohesión grupal, la solidaridad y la reproducción exitosa del grupo” (Van Dijk, 2000b, p. 52).

Estamos precisando que estos procesos de constitución identitaria suceden al interior de la CGM (7) elaborando una diferenciación respecto a aquello que no es propio de la comunidad, pero al mismo tiempo permitiendo la existencia de tipos de sus integrantes, lo que genera procesos de identificación y diferenciación dentro de la comunidad en sí misma (8). Todo esto, finalmente, según nuestro planteamiento, es evidenciable a través del discurso (9) que la comunidad genera y comparte sobre su ser comunitario y sobre sus integrantes.

Esquema 2. Modelo de principales conceptos vandijkianos de esta investigación y sus relaciones



Fuente: elaboración propia.

Es decir, analizar los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad gay permitiría observar la constitución ideológica de los mismos, la posible manifestación de prejuicio y discriminación en ellos (discurso ideológico, *biased discourse*, o más concretamente habla prejuiciosa, por ejemplo) y con ello aspectos de la constitución identitaria de dicha

comunidad, esto dado que “Las ideologías de los grupos organizan creencias grupales relacionadas con dominios, las que a su vez influyen las creencias específicas de sus miembros y forman finalmente la base del discurso” (Van Dijk, 2000b, p. 59).

Se entiende, por lo ya descrito, que esta constitución ideológica del discurso está relacionada con un contexto social específico. Entendemos que es necesario para la comprensión de los discursos analizados disponer de un apartado en que se desarrollen los componentes esenciales de dicho contexto. Consideramos que además de lo relativo al contexto de la comunidad gay del país como sujeto público con historia y situación específica, con otros elementos propios de identidad, aparte del discurso, estudiados y compilados con anterioridad, sería necesario explicar el contexto de las ideologías mismas, esto es, qué creencias específicas las integran y cómo están relacionadas entre sí, así como su impacto directo en la sociedad que las posee, en este caso la mexicana.

Por tanto, hemos dispuesto a continuación un capítulo específico que detalla la conformación de la ideología que se presume mayormente presente en el discurso analizado, el heterosexismo-androcentrismo, y en el que además son tratados aspectos relativos a los elementos constituyentes de la identidad de la comunidad gay mexicana más allá de lo discursivo (la llamada *cultura gay*, que incluye la historia del colectivo en el país), también a modo de contextualización para el lector, previo a la presentación de los resultados del análisis discursivo realizado. El objetivo último de este capítulo es posibilitar una mejor comprensión del lector del objeto de estudio aquí construido y analizado, ampliando la mirada a dicho objeto más allá del discurso mismo y extendiéndola a otros ámbitos y fenómenos de la vida social con los que está relacionado.

4. Contextos: la comunidad gay en México y la constitución del heterosexismo-androcentrismo

En el entendido de que esta investigación pretende analizar la constitución identitaria de la comunidad gay en México (CGM) según dos de sus discursos, el autorreferencial y el identitocomunitario, y de que se presume la presencia de ideologías específicas constituyendo dichos discursos, hemos decidido incluir el presente capítulo para explicar, desde una investigación documental, aspectos posibles de historia y contexto que permiten entender la identidad de la comunidad bajo estudio, y las ideas que están integradas y vinculadas con la ideología heterosexista-androcentrista que los discursos manifiestan.

El objetivo de este capítulo es dar al lector algunas rutas de conocimiento (¿qué se sabe?) respecto a estos dos temas que están en el centro de las búsquedas de la presente investigación, ampliando y mejorando con ello el bagaje necesario para la observación de la triada que integra el fenómeno de estudio (discurso-ideología-identidad grupal).

La comunidad gay en México: cuatro décadas de luchas por la visibilidad

Plantear aspectos contextuales de una comunidad supone de inicio una apuesta de organización. ¿Se debe pensar en su historia como elemento organizador-estructurador, a modo de una línea del tiempo? ¿Es mejor opción dividir por temas de lo identitario del grupo, como los símbolos, los ritos o las tradiciones? ¿Resultaría más pertinente ofrecer al lector lo contextual grupal desde los modelos apelados por otros, como el análisis de historias de vida que hace Laguarda (2007), o el de los procesos personales de aceptación de la orientación homosexual que analiza Hernández Cabrera (2001)? Entendemos que cualquiera de estas elecciones supondría un modo de presentar la información que dejaría de lado cualquier otro posible, y que por tanto la decisión respecto al modo elegido debe estar basada en la funcionalidad para el presente trabajo de investigación, es decir, en que esa elección sirva a los fines del estudio.

Por ello, hemos decidido presentar los aspectos del contexto de la CGM a partir de lo identitario grupal de dicha comunidad que otros autores han trabajado. Nuestro estudio pretende un acercamiento a los rasgos de identidad comunitaria que son encontrables o se manifiestan en un discurso ideologizado compartido por el grupo, por lo que este capítulo contextual, nos parece, puede ser de mayor utilidad si apela para su organización a lo identitario que observadores y estudiosos de la CGM han detectado en otros aspectos no vinculados con su discurso.

En el proceso, apelamos a la posibilidad de que temas y desarrollos como la historia del colectivo o su creación de prácticas significativas (cultura) se vayan aclarando o precisando, pero pensando siempre en esa historia o esa cultura, por ejemplo, como aspectos identitarios del grupo. La narración podría parecer estructurada en torno a procesos y sucesos que se suman, “como copos de azúcar” (Goffman, 1970, p. 73), a los rasgos únicos y específicos de la CGM, pero el interés fundamental de este desarrollo contextual está en esos rasgos únicos y específicos, entendidos, junto a la historia del colectivo, como aspectos de su identidad.

Dicho esto, sería necesario pensar en hechos fundamentales, y al respecto valdría la pena decir de inicio algo arriesgado: la CGM no tiene, como la comunidad gay anglosajona lo posee en Stonewall (Stack, 2017; Carter, 2004), un hecho fundacional de su visibilidad como comunidad, o al menos como sujeto político o movimiento.

Monsiváis (2011), por ejemplo, refiere al escándalo denominado por la prensa de entonces como *baile de los 41*, sucedido entre el 19 y el 20 de noviembre de 1901 en la Ciudad de México, como la *ruptura* de un silencio social en torno a la existencia de una población no heterosexual: “antes del baile de los 41, en las publicaciones sólo se menciona brumosamente a los ‘invertidos’, que en los libros de psicología, muy precarios, no tienen cabida” (Monsiváis, 2011, p. 1189).³⁹ Durante el suceso, la policía habría irrumpido en una casa de la calle La Paz, en la capital mexicana, ante denuncias de los vecinos de una reunión *sospechosa*. La redada terminaría en la detención de cuarenta y un individuos travestidos y la filtración a la opinión pública del suceso.

En la prensa mexicana, sin embargo, el hecho tuvo poco seguimiento. Apenas una hoja volante, ilustrada por José Guadalupe Posada, hizo burla del acontecimiento días después:

Según el rumor perdurable, entre ellos se encuentran representantes de familias notables del Porfiriato, que o compran su libertad dejando presos a los de escasos recursos o adquieren con dinero el silencio sobre su presencia. Y el chisme se desborda, contando la huida por las azoteas del más prominente de los afeminados, don Ignacio de la Torre, casado con la hija de Porfirio Díaz [...]. La carcajada, el peso de la ley y el desprecio integran el comité de recepción de los homosexuales en el siglo XX (Monsiváis, 2011, pp. 1195 y 1227).

Este tratamiento del suceso (“rumor perdurable”, “chisme”, “carcajada”), no sólo periodística sino socialmente, dista mucho del peso que tuvo en medios y sociedad la serie de revueltas de Stonewall, en Nueva York, como ya se señaló, hecho fundacional de los movimientos por los derechos de la comunidad LGBTTTIQ en Estados Unidos y en general en el mundo anglosajón.

³⁹ En el caso de esta referencia, el número refiere a posición de la versión electrónica del libro en Kindle. La cita es textual, pero la posición puede variar de acuerdo a la versión de la aplicación utilizada.

Una observación más: mientras que la localización exacta de la casa de La Paz en que sucedió el escándalo de los cuarenta y uno permanece desconocida, el bar y otros lugares cercanos centrales en las revueltas neoyorkinas de Stonewall fueron nombrados *monumento histórico nacional* por el Gobierno estadounidense en 2016 (Stack, 2017).

Por ello, quizá sea más pertinente puntuar el inicio de los procesos de visibilidad de la CGM en un hecho posterior al baile de los 41. El 2 de octubre de 1978, en la manifestación conmemorativa del décimo aniversario de la matanza de la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco, un contingente de homosexuales, liderado por la activista Nancy Cárdenas, se involucra en la manifestación:

La respuesta a gays y lesbianas, si no estrictamente amable, no es hostil y al anunciarse su llegada a la Plaza de las Tres Culturas hay aplausos, ni demasiados ni inaudibles. Surgen grupos: el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), Lambda y Oikabeth, de lesbianas (Monsiváis, 2011, p. 2581).

El hecho del 2 de octubre de 1978 cambia la situación del colectivo, rompiendo “con la tradición de ocultamiento, represión y silencio” (Monsiváis, 2011, p. 3859).

Los integrantes de los grupos [...], en su mayoría entre los 18 y los 30 años, acuden a la radio y (dos veces) a la televisión, inician la marcha anual del orgullo gay (el último sábado de junio), impulsan mesas redondas y conferencias [...]. Entre pleitos, sectarismos quizás inevitables en un movimiento nuevo, y notables compromisos vitales, lo gay establece su derecho a existir en público (Monsiváis, 2011, p. 3859).

Este estado *tradicional* en que la CGM se había visto relegada a sombras, sin embargo, no puede pensarse como un *continuum* sin matices: el colectivo habría vivido hechos que, aunque menos evidenciantes que los acontecidos el 2 de octubre de 1978 o en noviembre de 1901, marcarían la historia de la visibilidad del grupo y funcionarían a modo de *pasos* en su proceso de constituirse como, digámoslo así, actor público grupal.

Uno de esos otros hechos está en la formación de asociaciones a lo largo del país. El proceso de surgimiento de las mismas fue paulatino, y se extiende incluso antes de la aparición del conjunto encabezado por Nancy Cárdenas en octubre del 78. Por ejemplo, el llamado *Movimiento de Liberación Homosexual*, encabezado por la propia Cárdenas y Carlos Monsiváis, habría comenzado actividades en 1975 con la publicación de un desplegado ante un acto de discriminación laboral (Cobián, 2013). Cuatro años antes, el 15 de agosto de 1971, los mismos Cárdenas y Monsiváis, junto a Juan Jacobo Hernández, habían formado el grupo *El Gay*, una

comunidad de encuentro para miembros de la diversidad sexual (Cobián, 2013).⁴⁰ El surgimiento de estas asociaciones es importante porque además de la visibilidad que otorgarían al conjunto de la población homosexual de la capital del país –y algunas otras ciudades–, constituirían paulatinamente, fundación tras fundación, un movimiento social organizado en forma (Carrier, 2001; Bertrán, 2015; Chávez, 2014).

En abril de 1978, inspirado por una organización nacida siete años antes en Francia con el mismo nombre, se formó en México el FHAR. En el mismo año, y previo a la *manifestación fundacional* del 2 de octubre, se formarían el Grupo Autónomo de Mujeres Lesbianas, SEXPOL (que incluía únicamente a varones) y Lambda (cuyo nombre completo era Grupo Lambda de Liberación Homosexual, mixto). Los ya mencionados Nancy Cárdenas y Juan Jacobo Hernández participaron en muchas de dichas organizaciones como líderes activos (Cobián, 2013). Hernández, incluso, fundaría en 1981 el Colectivo Sol, activo hasta la fecha y orientado sobre todo a la atención de la problemática del VIH-sida. Lambda, por su parte, habría sido fundada por Xabier Lizarraga, quien organizaría también los llamados *martes de El Taller* (Bertrán, 2015), una serie de reuniones informativas y de socialización para gays llevadas a cabo en el bar El Taller, punto de referencia ya extinto que se ubicaba en la calle Florencia, en la Zona Rosa de la Ciudad de México, y que era propiedad de Luis González de Alba, activista del movimiento del 68, escritor mexicano abiertamente homosexual y autor de obras de la literatura gay mexicana como *Otros días, otros años*.

En sus inicios, y hasta finales de la década de los ochenta, las organizaciones del movimiento, en su mayoría estructuradas en la capital del país, participarían en eventos públicos sumadas a distintas causas, incluso políticas. Por ejemplo, en 1981, el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), que había postulado a Rosario Ibarra de Piedra como candidata a las elecciones presidenciales de 1982, conformó en su interior el Comité de Lesbianas y Homosexuales (CLHARI) en apoyo a la candidata.

Esta incidencia temprana en el ámbito político avanzaría hasta la presentación de los primeros candidatos a puestos de elección popular: Max Mejía, Claudia Hinojosa, Guadalupe López y Pedro Preciado, todos abiertamente homosexuales, serían propuestos por el PRT en 1982 como candidatos a diputados federales. Sin embargo, aunque estos propondrían una agenda sobre

⁴⁰ La mención de *diversidad* para referir a la comunidad LGBTTTIQ es propia de los estudios sobre la misma, al menos en México. Así, se nombra a esta comunidad por igual en obras de diverso tipo como *comunidad(es)* o *grupos* de la diversidad. Como señala Flores Dávila (2007): “En México, las comunidades de la diversidad sexual se autoidentifican con las siglas LGBT, que incluyen a los grupos de lesbianas, homosexuales, bisexuales, transexuales, travestis y transgéneros” (p. 21).

derechos para los homosexuales, esta no sería apoyada abiertamente por el PRT ni sus otros candidatos (Cobián, 2013).

También, las organizaciones de la diversidad sexual activarían la realización, en la capital del país primero y luego en el resto de ciudades de la república, de las llamadas *marchas del orgullo homosexual*. La primera se realizaría en 1979, convocada por el FHAR, Lambda y Oikabeth (Grupo Autónomo de Lesbianas), y crecería considerablemente en su capacidad de convocatoria (de 1 000 a 5 000 personas tan sólo entre el primer y segundo año) (Cobián, 2013). Para los años posteriores, la marcha del orgullo realizada en la Ciudad de México (entonces México, D. F.) sumaría contingentes de otros estados del país, que veían imposible, por las condiciones políticas y sociales de sus entidades, realizar sus propias marchas locales, como Oaxaca, Veracruz, Aguascalientes, el Estado de México y Puebla (Cobián, 2013).

El 23 de abril de 1982, Guadalajara tendría la primera manifestación por los derechos de la diversidad fuera de la capital del país (Cobián, 2013). En 1984, esa misma ciudad tendría la primera marcha del orgullo gay en provincia. Las marchas del orgullo son eventos de tal importancia para el colectivo que Flores Dávila (2007) reporta la formación de asociaciones de la diversidad sexual específicamente orientadas a la organización de las mismas en estados como Morelos, Querétaro o Yucatán. Las fechas de realización de las primeras marchas en las ciudades de provincia se han vuelto históricas: Guerrero (Acapulco) tuvo su primera en 1991, Chiapas (Tuxtla Gutiérrez) en 1992, Nuevo León (Monterrey) en el 2001 y Sinaloa (Mazatlán) en 2008.

Ciertamente, la formación de asociaciones en ciudades de la república distintas a la capital del país no sucedería formalmente hasta la segunda mitad de la década de los ochentas, sobre todo impulsada por la ya entonces trágicamente extendida pandemia del VIH-sida y tras una reducción gradual del activismo gay en la Ciudad de México. Para 1989, por ejemplo, nacería en Guadalajara el Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido contra el Sida (Checcos A. C., o simplemente Checcos), a raíz de la falta de atención de la problemática por parte de las instituciones públicas de salud. Checcos lograría integrar a activistas tapatíos como Pedro Preciado, Jaime Cobián, Roberto Espejo, Jorge Romero, Esperanza Negrete y Rodolfo Ruiz, y a asociaciones locales como el Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), que había sido fundado en 1983 por el propio Preciado (Chávez, 2014), y el Centro de Apoyo a la Comunidad Gay.

Antes que sólo la comunidad gay, la LGBTTTIQ había sido perseguida en provincia tanto como en la capital hasta el surgimiento de las asociaciones proderechos. Eran comunes las

redadas en lugares de reunión identificados como propios del colectivo, así como las detenciones arbitrarias de jóvenes afeminados en las calles. En estados como Sinaloa, Colima y Jalisco, los municipios tenían en sus reglamentos cláusulas que justificaban el asedio policiaco y las multas y amonestaciones, y derivaban en decisiones institucionales como la reubicación de miembros de la comunidad LGBTTTIQ en ciertas zonas de la ciudad, normalmente también confinatorias de prostitutas y otros grupos sociales *mal vistos* por la sociedad (Chávez, 2014).

Dicho esto, resulta comprensible que la motivación inicial para la formación de las organizaciones de la comunidad LGBTTTIQ fuera la falta de espacios para desarrollar una convivencia que a su vez posibilitara la generación de un *sentido* de pertenencia a una comunidad. Esta segunda motivación llama a su vez a otra necesidad: la construcción de un *sentir colectivo* para los grupos de la diversidad llevaría a la búsqueda cohesionada de derechos, una búsqueda que no hubiera sido posible sin la estructuración primero de una organización grupal.

Para Flores Dávila (2007), el surgimiento de asociaciones de la diversidad, y dentro de ellas de las de la comunidad gay, se debe desde los años setenta y hasta la fecha a una necesidad que antecede incluso a la búsqueda de derechos: la información. Las sexualidades (identidades, orientaciones y expresiones) distintas a la heterosexual están vinculadas a acciones, símbolos y otros aspectos identitarios que pueden ser desconocidos para la sociedad en su conjunto. El miedo, la homofobia, los prejuicios y otros fenómenos más violentos, como los crímenes de odio, estarían relacionados con la falta de información actualizada y verídica que existe en lo social sobre el ejercicio de las sexualidades no heterosexuales, sus necesidades y sus características particulares, fuera de toda creencia popular basada en ideologías religiosas o morales específicas.

Un caso paradigmático en que se evidenció esa búsqueda de las organizaciones de la diversidad, incluidas las formadas por la CGM, por informarse e informar a la sociedad y acceder a derechos puede ubicarse en la actividad de estas organizaciones en respuesta al surgimiento y expansión inicial de la pandemia del VIH-sida, en los años ochenta en nuestro país. Si bien las causas del síndrome eran ignoradas en los primeros años del contagio y durante las primeras muertes provocadas por el sida, fenómenos sociales relacionados con la desinformación, como el prejuicio, orientaron la construcción de un estigma en torno al VIH-sida, dotado incluso de significados con carga moral.

Tanto la comunidad LGBTTTIQ como la comunidad gay en específico sufrieron inicialmente el *látigo* de la transmisión del virus y el desarrollo del sida por ser el grupo poblacional en que más rápidamente en un inicio se propagó la epidemia. A la enfermedad en sí,

que causaba muertes primero inexplicables, se sumó la fuerte reacción de la sociedad mexicana, que vio la enfermedad como un *castigo o consecuencia natural* de una orientación sexual que consideraba moralmente no aceptable. Medios locales en los estados, como *El Informador*, en Guadalajara, hablaron del VIH-sida como un “cáncer de homosexuales” y una “nueva peste bíblica”, por ejemplo (Chávez, 2014, p. 255).

En México, los primeros casos de muerte por el sida se registraron en 1984, en personas que, aun si no abiertamente homosexuales, habían tenido contacto sexual con otros hombres en los años anteriores. Para 1987, la enfermedad había cobrado muertes en ciento diecisiete países. Para el mismo año, México tendría datos apenas estimables, “ya que los prejuicios morales no permiten avanzar en su detección o combate” (Cobián, 2013, p. 105).

Hacia 1989, la Secretaría de Salud federal reportaba 3 512 casos de VIH-sida. Los pacientes eran principalmente homosexuales y bisexuales habitantes de núcleos poblacionales importantes del país. Ciudad de México tendría para entonces ciento veintisiete casos de infección por cada millón de habitantes, seguida por Jalisco, Morelos, Yucatán, Coahuila y Colima (Cobián, 2013). La enfermedad creció velozmente: para 1993, se reportaban 24 450 enfermos de sida (Cobián, 2013).

En 1989, sólo Hidalgo reportó tener infectados mayoritariamente heterosexuales. Un 69.8% de las infecciones se señalaban como relacionadas con la actividad sexual. El prejuicio golpeó a la enfermedad y también a la población, incluso orientaciones sexuales aparte: algunas empresas obligaban a sus empleados a pruebas rápidas de VIH, y los seropositivos eran dados de baja (Cobián, 2013). Los medios masivos tampoco ayudaban a la reducción del estigma sobre el padecimiento y su patógeno causante, cediendo a las presiones de grupos empresariales y eclesiásticos:

El empresario ultracatólico Lorenzo Servitje amenaza con un boicot de anunciantes, y por eso se cancelan las campañas de promoción de condones en la televisión privada o se reducen al mínimo, mientras se ocultan los datos del crecimiento de la enfermedad. Un año más tarde otra amenaza de Servitje y sus cristianísimos empresarios extingue una campaña televisiva a favor de los niños con sida. La Iglesia católica y sus grupúsculos se oponen a las medidas de prevención, insisten en la castidad y quieren prohibir –porque “sólo funciona en el 95 por ciento de los casos”– el uso del condón, rebautizado temblorosamente como “preservativo”, palabra que perturba menos o no obliga a imaginarse a la genitalia, característica fisiológica que no viene al caso [...]. El gobernador de Nuevo León, Jorge Treviño, ordena retirar un gran anuncio de condones “porque puede lastimar las mentes de los niños pequeños” (Monsiváis, 2011, pp. 2725-2734).

Con la pandemia, la práctica homoerótica sufre un revés en su proceso de normalización-legitimación: figuras públicas internacionales reconocidas abiertamente homosexuales como Freddy Mercury, Liberace, Rudolf Nureyev, Michel Foucault, Tony Perkins y Reinaldo Arenas

contraerían la enfermedad y fallecerían, en medio del escarnio público. Con la epidemia, crece el pánico y los crímenes de odio contra los homosexuales aumentan (Monsiváis, 2011).

Las fuerzas entonces deben reorientarse: el ejercicio de la sexualidad es restringido, y las organizaciones de la CGM, sin olvidar su intención de visibilizar al colectivo, cambian sus esfuerzos hacia la prevención y el autocuidado:

La aparición del sida tiene un efecto paradójico. Por un lado, reanima los argumentos de la homofobia (“castigo divino”, “cáncer gay”), y por otro, contribuye a legitimar, a través de la tragedia y las políticas de prevención, las prácticas y la orientación homosexuales [...], el movimiento de lucha contra el sida y el movimiento gay correrán paralelos en todos esos años (Brito, 2010, pp. 244-245).

Así, en ciudades de provincia como Guadalajara, la década de los noventa está marcada por el esfuerzo de las organizaciones de la diversidad para dar respuesta a la transmisión del virus. En 1991, por ejemplo, en Guadalajara GOHL, Proyecto Azomali, el Centro de Investigación Sexológica, Patlatonalli y el Comité de Familiares y Amigos de Personas con Sida organizaron una serie de brigadas en plazas públicas para dar información sobre la epidemia a la población en general. Con ese esfuerzo común marcando su actividad, enfrentaron la oposición del Gobierno, que en municipios como Zapopan no les permitió instalarse, y de la sociedad en su conjunto (Cobián, 2013). La sede de GOHL llegaría incluso a sufrir un atentado (detonación de bomba) ese mismo año.

Pese a habitar una ciudad de avanzada en la historia de la organización de diversidades en pro de derechos, los activistas de la capital del país también sufrían persecución en su lucha por detener la pandemia del VIH-sida, informar a la población y activar a las acciones gubernamentales para esos mismos fines. Quienes entre ellos repartían condones en sitios públicos eran perseguidos y detenidos por la policía local (Cobián, 2013), y la participación antes numerosa en eventos como la marcha del orgullo se vio mermada por la enfermedad y el miedo: a la de 1994, que terminó en un mitin afuera de la Secretaría de Salud para exigir intensificara su actividad contra el VIH-sida, asistieron sólo quinientas personas (Cobián, 2013).

Sin duda, el VIH-sida mermó el movimiento que la última porción de la década de los setenta había visto surgir en torno a la CGM y el resto de comunidades de la diversidad. Como ya se dijo, las acciones de sus organizaciones, antes orientadas al acceso a derechos como la reunión y a la visibilidad, se volcaron a la detención de la pandemia. Laguarda (2009) tiene informantes que reportan al respecto “Una generación perdida” (p. 136) por el azote del virus y su síndrome vinculado. Los colectivos buscaban, mediante la promoción e información, que el

estigma en torno a la llamada *peste gay* se redujera, así como la visión popular del mismo como un *castigo*.

Incluso, se reporta el surgimiento de medios impresos (revistas y pasquines) gestionados por la CGM específicamente destinados a difundir información precisa sobre la enfermedad: *Letra S*, fundado por Alejandro Brito en la Ciudad de México, luego convertido en asociación civil que lucha hasta la fecha contra la transmisión (Pérez Damasco, 2018); *Hermes*, fundado por Aurelio Hidalgo de la Torre también en la Ciudad de México; y *Apolo*, fundado por Joel Sevilla (Cobián, 2013). Una mención aparte la merece la revista *Crisálida*, del GOHL, en Guadalajara, que se publicó de 1983 a 1988, aunque no necesariamente impulsada por la pandemia del VIH-sida (Chávez, 2014).

A la par, el colectivo pareció cobrar consciencia sobre los crímenes de odio por homofobia, y las voces alzadas al respecto aumentaron tanto en los medios constituidos por la propia comunidad como en las manifestaciones colectivas. Cobián (2013) reporta el trabajo de activistas en Sinaloa, Chiapas, Ciudad de México y Oaxaca por denunciar oficialmente los casos de asesinatos mediados por homofobia durante la década de los noventa.

Para Laguarda (2009), la presión social hacia la CGM por la pandemia del VIH-sida se redujo hacia finales de la década de los ochenta por la crisis económica sufrida en el país y por la magnitud del acontecimiento del terremoto de 1985, en la Ciudad de México, aspectos contextuales que mermaron la importancia de la enfermedad en los titulares y en la opinión pública.

Para el mismo Laguarda (2009), esos mismos acontecimientos causaron una crisis en el movimiento gay, por lo menos en la capital del país, que no vio renovadas sus bases tras las muertes ocasionadas por la pandemia pues la sociedad en su conjunto tuvo que desviar su atención a la recuperación económica, los acontecimientos políticos (las elecciones federales de 1988, donde hubo denuncias de fraude electoral) y el levantamiento de la ciudad tras el sismo.

Para Brito (2010), la fuerza del movimiento social que tenía la CGM en la Ciudad de México se desplazó a inicios de los años noventa a los estados, particularmente a Jalisco y aún más claramente a su capital, Guadalajara, donde GOHL y Patlatonalli, una organización lésbica, “logran hacer la transición hacia la defensa de los derechos ciudadanos y en particular logran poner diques a las redadas y los abusos policíacos” (Brito, 2010, p. 244). En la Guadalajara de los años noventa también nacerían el Comité Gay Tapatío, fundado por Rodolfo Contreras, después llamado Comité Lésbico Gay Tapatío (Colega, activo hasta la fecha); el Grupo

Diversidad Sexual; el Colectivo Diversiless; el grupo Homosapiens Sapiens; la Unión Nacional de Amigos Gays; el Grupo Amor; Osos Tapatíos; y Grupo Axxis (González Pérez, 2003).

El *cambio de estafeta* del movimiento LGBTTTTIQ de la capital del país a la provincia tiene un hecho paradigmático en la organización de la XIII Conferencia Internacional de la International Lesbians and Gays Association (ILGA), que GOHL había logrado se realizara en Guadalajara pero que tras presiones de grupos de poder locales (Gobierno estatal y municipal, empresarios e Iglesia) fue realizada en Acapulco, Guerrero, en 1991 (Brito, 2010; Cobián, 2013). Actividades como esta fortalecieron el papel del movimiento gay en los estados de la república e incentivaron la generación de visibilidad y aceptación progresiva para el colectivo en todo el territorio.

En todo el país, la lucha de las organizaciones de la CGM y en general de la comunidad LGBTTTTIQ no cesa hasta la fecha, orientada todavía al aspecto informativo-educativo, la denuncia y la protesta ante la negación de derechos y la discriminación, la búsqueda de visibilidad social, y la pugna por representación política (Flores Dávila, 2007). Particularmente, las organizaciones señalan las enormes diferencias que existen entre las capitales de los estados y otras ciudades al interior de estos en torno a la defensa de los derechos del colectivo, y buscan su homogenización, así como entre las capitales con relación a la Ciudad de México, siempre considerada un *oasis* de derechos para la CGM (Pérez Damasco, 2018, p. 134).

Con lo dicho hasta aquí, es dable pensar que la CGM no ha tenido en sus búsquedas y los sucesos que las detonan una existencia aparte del resto de la sociedad de la que forma parte. Si la crisis económica o social de los ochenta o desastres actuales como la situación de la seguridad interna (Reina, 2018) inciden en sus temas y sus búsquedas (Redacción Animal Político, 2013; Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas, 2015), es posible decir que también lo harán el resto de acontecimientos en los cuales se ve inmersa como parte de la sociedad.

Así, el surgimiento de los primeros actos de visibilidad y la formación de las primeras organizaciones en la década de los setenta puede considerarse consecuencia de cambios en la estructura social mexicana acontecidos desde los años sesenta. La llamada *liberación sexual*, surgida en dicha época, trajo consigo un cambio en la concepción tradicional sobre los roles de género y el ejercicio de las sexualidades. En general, la década de los sesenta en México supuso una *ruptura* en el sistema social, con el cuestionamiento progresivo a las instituciones políticas y la organización de movimientos sociales que encontrarían su punto máximo en el estudiantil de 1968 y los sucesos de Tlatelolco, el 2 de octubre de ese año.

Ya en los setenta,

En las grandes ciudades, millares de jóvenes de clase media y proletaria desertan de la moral tradicional y se adhieren a los valores y procesos en boga: el cuestionamiento de la familia patriarcal (miles de chavas renuncian a la ilusión de salir de blanco de la casa paterna y la abandonan como una reivindicación de autonomía); la proliferación de métodos anticonceptivos promovidos por las campañas de control natal acompaña la declaración de la virginidad como un valor en desuso [...]; se masifica el consumo de la marihuana y se experimenta con otras drogas; se impone la moda unisex [...]; practicar el amor libre se vuelve declaración de principios de la revolución sexual; el “qué dirán” pierde su eficacia como dispositivo de control de las conductas; se democratiza el lenguaje (Brito, 2010, pp. 241-242).

Hacia la década de los ochenta, el fenómeno progresivo de la globalización hizo que el país sufriera modificaciones de importancia, adoptándose modelos neoliberales de operación de la economía nacional. La apertura hacia el mundo que México atravesó a partir de dicha década cambiaría por completo también al movimiento gay y a la CGM en su conjunto.

Ejemplo de esto es la construcción paulatina de una visibilidad positiva, posterior a la década de los ochenta, tras la pandemia del VIH-sida, que vivió la CGM. Laguarda (2007) ha rastreado esa formación de una *identidad gay* consecuente con la apertura del mercado mexicano hacia la década de los noventa y, con ello, de la entrada al país de nuevas formas de comprender y asumir las diversidades. Como el mismo Laguarda (2009) señala, retomando a Héctor Carrillo, “gran parte de las transformaciones sustanciales en la sociedad mexicana, en materia de sexualidad, han ocurrido durante el siglo XX con base en la influencia ejercida por Europa y Estados Unidos, y como consecuencia no planeada de la modernización del país” (pp. 59-60). En ese último sentido, las políticas de organismos occidentales como el Banco Mundial y el Interamericano de Desarrollo, por ejemplo, detonarían la búsqueda del Estado mexicano por aplicar cambios al interior del país en materia de control natal y garantización de derechos humanos para grupos de la diversidad como la CGM.

La CGM fue experimentando entonces, desde la década de los noventa, un cambio en la visión de la población mexicana en su conjunto sobre el grupo y su ejercicio de la sexualidad, aparejado también a modificaciones en las creencias religiosas del mexicano, tradicionalmente católicas (Laguarda, 2009). La comunidad en cuestión logró, por ejemplo, hacerse de un nombre que le diera visibilidad y representación positiva, a lo que el término anglosajón *gay* se prestó favorablemente (Laguarda, 2007) por no ser un concepto cargado de un contexto clínico que nombraba una desviación (*homosexual*) o cualquier otra forma de representación discursiva denostativa (*marica, joto, puto, mariposón, puñal*, etc.):

Nadie menosprecia los cambios semánticos. Un gay ya no es un joto o un maricón, ya no viene de las burlas y el desprecio de los siglos, ni siquiera es por entero un homosexual, con sus características médicas y judiciales. Por fuerza, el gay es moderno, pertenece a una especie prodigada en cine y televisión, está al

tanto de sus derechos civiles y vive la tragedia del sida. Si las palabras clave se ubican en una geografía y una historia específicas, el maricón sólo se entiende a través del desprecio y el gay ya corresponde a la modernidad (Monsiváis, 2011, pp. 2593-2595).

En consecuencia, el colectivo fue abriéndose espacios en ámbitos distintos en todo el país. Hacia finales de la década de los noventa, el país tendría su primer diputado local abiertamente gay, David Sánchez Camacho, en la Asamblea del Distrito Federal, y su primer foro oficial amparado por un Gobierno local, en el marco de la misma Asamblea (Cobián, 2013).

Una vez con acceso a posiciones políticas, vía puestos de elección o vía grupos de *lobbying*, la CGM comenzó a operar avances legales en todo el territorio. En 1999, la Asociación Política Nacional Diversa comenzó a promover la legislación que terminaría en la aprobación de las sociedades de convivencia en la capital del país (noviembre de 2006). También promovió la participación de la comunidad en el partido Democracia Social, que conseguiría llevar como diputada hasta la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México a Enoé Uranga (Cobián, 2013), quien después jugaría un papel fundamental para la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en la capital.

En 2003, el partido México Posible presentaría como candidatos a diputados federales en las elecciones intermedias a activistas de la diversidad sexual de Jalisco, la Ciudad de México, Oaxaca, Nuevo León, Baja California, Querétaro y Yucatán (Cobián, 2013).

La aprobación de las sociedades de convivencia en Ciudad de México en 2006 permitiría a las parejas del mismo sexo habitantes de la capital el acceso a beneficios legales como la herencia, administración de bienes y pensión para deudos. Después, Coahuila sería el segundo estado mexicano en aprobar una legislación con el mismo fin, en 2007, bajo el nombre de *Pacto Civil de Solidaridad* (Cobián, 2013). Tres años después, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó la iniciativa que legalizaba el matrimonio entre parejas del mismo sexo, con derecho a adopción. El 11 de marzo de 2010, se llevarían a cabo los primeros enlaces legales entre homosexuales en el país. El 6 de agosto del mismo año, y tras un recurso de inconstitucionalidad promovido por el Gobierno federal, una resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación haría legales los enlaces en todo el territorio, y obligaría paulatinamente a los congresos estatales a modificar las leyes necesarias para garantizar la no discriminación por sexo en el ejercicio del derecho a la integración de una familia, particularmente tras su jurisprudencia 43/2015, que declaró inconstitucionales a todas las leyes estatales que promovieran una figura de matrimonio específicamente heterosexual (Varios autores, 2016).

Junto con estos avances en el ámbito político que han marcado su historia, y con ello, a decir de sus estudiosos, su identidad, la CGM ha visto también suceder desde los años noventa una ampliación en los aspectos de la llamada *cultura gay* aparejados a su visibilidad como sujeto social y a fenómenos sociales más amplios. Para Brito (2010),

esta segunda oleada de liberaciones se deberá más a la influencia de procesos globalizadores (la necesidad de apertura y expansión de los mercados internacionales, el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación, la internacionalización de las industrias culturales y del espectáculo, etcétera), que a la acción de los grupos y las organizaciones del movimiento gay (p. 245).

Por las influencias señaladas por el autor, la CGM ve progresar una visibilización que la normaliza y legitima. Paulatinamente, queda lejos la temprana sorpresa con que los asistentes a la primera marcha del orgullo gay en la capital del país, en 1979, observaron a Xabier Lizarraga, activista, ondear por primera vez la bandera del arcoíris (Bertrán, 2015, p. 134). Ese, y otros símbolos del grupo que no han nacido en México (Marcial y Vizcarra, 2010, pp. 63-69), disfrutan hoy de total significado y son vistos cotidianamente no sólo dentro de la comunidad, sino en la sociedad mexicana en general. Venida de lo anglosajón y adoptada en lo nacional, la cultura gay crece en productos y en influencia. Es poco a poco legitimada y legimitimadora, en la medida en que se visibiliza y normaliza.

A la par, el fenómeno del desenclosetamiento se modifica. Al menos en las principales ciudades del país, esconder la orientación homosexual es una decisión que va siendo reemplazada por un *orgullo*, el *orgullo gay*. Salir del clóset, el *gran* suceso que marca el inicio para toda persona de la asunción de una identidad homosexual, va poco a poco siendo una experiencia individual cargada de menos dolor y miedo. Las redadas policiacas en lugares de reunión dejan de tener sentido, y los reglamentos municipales que antes la perseguían ahora exigen para la orientación sexual respeto y acceso a derechos como la libre asociación. El país se sorprende cuando su último presidente, Enrique Peña Nieto, se reúne con representantes de la CGM y dialoga en torno a reformas legales necesarias para el colectivo, aunque nadie ignora la presión internacional sobre derechos humanos detrás del suceso (*Milenio*, 2018).

Todo esto tiene a su vez un impacto en la identidad del grupo: su conformación como entidad política que demanda derechos reduce su intensidad, pues muchos de estos derechos han sido alcanzados, y su vena como movimiento se relaja. El mercado cumple otro papel determinante: la creación y ampliación del llamado *mercado rosa* favorece la visibilidad y la normalización. Hoy en día, marcas nacionales y globales hacen campañas en medios masivos donde utilizan imágenes de parejas homosexuales para impulsar la venta de productos y servicios

al grupo. Se habla de destinos o turismo LGBTTTTIQ, y se generan productos (aplicaciones, ropa, películas, series de televisión, accesorios), si no exclusivos, sí pensados para venderse a la comunidad:

En ese sentido, la popularización del término gay, más allá del gueto, significa un cambio real de mentalidades y percepción pública de esa orientación sexual [...]. Algo nuevo sucede: por primera vez lo gay trasciende al movimiento para incorporarse al lenguaje y las plataformas de lo políticamente correcto en materia de derechos humanos. De tal forma que los defensores de tales derechos ya no sólo se ubican entre las organizaciones del movimiento gay ni en sus personalidades culturales más conspicuas. Es verdad que en 25 años lo gay ha ganado su derecho a existir públicamente (Brito, 2010, pp. 245-246).

Es importante reconocer el papel que han tenido ciertos productos culturales en esa normalización y visibilidad. Películas, novelas, obras pictóricas y fotográficas y programas televisivos, por mencionar sólo algunos, han sido medios de difusión y expresión de la cultura gay en el país y han permitido el acceso a no miembros de la comunidad a los significados, referentes, imágenes y sentidos que le son propios o representativos.

En 1979, José Joaquín Blanco publicó en un suplemento del diario *Unomásuno*, de la capital del país, el ensayo “Ojos que da pánico soñar”. El mismo sigue siendo un referente para la cultura gay del país por su nivel de descripción de la vida al interior de la comunidad, sobre todo en el aspecto sexoafectivo (Blanco, 2010). Desde entonces, novelas como *El vampiro de la colonia Roma*, de Luis Zapata; películas como *El lugar sin límites*, de Arturo Ripstein, o *Doña Herlinda y su hijo*, de Jaime Humberto Hermosillo; producciones televisivas como *Desde gayola*, de Horacio Villalobos; u obra plástica como la de Félix D’eón, ya mencionada anteriormente en este trabajo, han contribuido a la representación de la CGM y a la creación y difusión de sus referentes.⁴¹ Incluso, aun antes de los años setenta, y por tanto con anterioridad al surgimiento de toda posible cultura gay, se reconoce el papel del grupo de poesía conocido como *Los Contemporáneos* (Salvador Novo, Carlos Pellicer, Xavier Villaurrutia, Elías Nandino, Luis Cernuda) en la generación y difusión de referentes de una población que ama diferente a la heterosexual (Téllez-Pon, 2010).

Junto con las formas culturales enunciadas antes, la cultura gay en México se ha enriquecido adoptando canciones y cantautores, tanto nacionales como internacionales, como ídolos (se habla específicamente de *ídolos gay*, por cierto) y referentes. En el caso concreto de las canciones, muchas de ellas son utilizadas para amenizar las noches en lugares de reunión que

⁴¹ Se recomienda al lector consultar el apartado “La imagen del deseo. Artes plásticas, fotografía y cine” en Schuessler y Capistrán (2010, pp. 125-185), para ampliar la información respecto a las obras mencionadas y su aportación a la cultura gay en México.

la comunidad gay del país comparte, y sus intérpretes se han manifestado a favor de las causas de la CGM. Ortiz y Rivera (2010) detallan una lista de intérpretes y canciones que la CGM ha adoptado y de otros que se han autodeclarado como *música gay*, en una variedad de géneros que van desde el bolero tradicional, de los años cincuenta, hasta las formas más modernas del pop y el rock extranjero y en español. Las menciones hechas por las autoras coinciden en algunos puntos con las que declaran los informantes de Laguarda (2009) y con las hechas por los informantes del presente trabajo de investigación.

También sería importante señalar el papel que en la identidad de la comunidad gay del país han tenido los medios de comunicación gestionados por ella. Incluso para los fines publicitarios del mercado rosa, radio, televisión, prensa escrita y en fechas más recientes internet han visto surgir programas, cápsulas, revistas, periódicos, páginas y archivos de *podcasts* en línea de la comunidad desde el último tercio del siglo XX.

La formación de medios de comunicación propios es de larga data en la comunidad gay del país. En los setenta y ochenta circularon las revistas *Nuestro cuerpo* (editada por el FHAR), *Política sexual*, *Nuevo ambiente* (de Lambda) (Chávez, 2014), y las ya mencionadas *Letra S*, *Hermes*, *Apolo*, y *Crisálida* (Marcial y Vizcarra, 2010; Cobián, 2013; Chávez, 2014). Ya en la década de los dos mil, *Urban* y *Odisea* fueron dos revistas de la comunidad gay que circularon en ciudades de provincia, orientadas sobre todo a fines publicitarios (González Pérez, 2003). En esta lista también destaca el papel de Gdl Gay Radio, programa radiofónico y posteriormente estación de radio por internet dirigidas por Miguel Galán (González Pérez, 2003), quien fuera el primer candidato abiertamente homosexual al Gobierno municipal de Guadalajara.

En el caso particular de internet, agencias informativas como *Soyhomosensual*, *Anodis* (ya desaparecida) o *Escándala* tienen sus propias páginas para difusión de noticias de interés para la comunidad, así como presencia en redes sociales con perfiles en Facebook, Youtube, Twitter o Instagram. Estos medios digitales potencian como ninguno otro antes la capacidad de la comunidad de que sus miembros estén en contacto entre sí, y la difusión de sus referentes, discursos y realidades, sobre todo hacia no miembros.

Es importante aclarar que la CGM es reconocida como un grupo con formación heterogénea, cuyos integrantes poseen modelos mentales diversos sobre su existencia, proveídos por historias de vida o experiencias diferentes en torno a la orientación y expresión sexuales (Flores Dávila, 2007, pp. 54-55). Muchos de los referentes de la cultura gay y de la historia del colectivo que aquí se han señalado a partir de obras que los tratan podrían no resultar

representativos para miembros del colectivo o para homosexuales mexicanos que no se autoconciben como integrados a la CGM, o que no participan del mercado rosa por sus condiciones educativas o socioeconómicas, esto sobre todo considerando los niveles de desigualdad que existen en el país (El Colegio de México, 2018) y que condicionarían formas de vida, acceso a recursos y cogniciones distintas entre sus ciudadanos.

Dicho esto, es importante señalar que los aspectos de la cultura gay y de la historia del colectivo aquí delineados pueden llevar a reflexiones en torno a cómo y hasta dónde se genera una comunidad imaginada sobre estos referentes, y que si estos son mayoritarios, señalados en obras bibliográficas al respecto y también por informantes de la presente investigación, también puede reflexionarse en torno a que habrá otros no mayoritarios que otras investigaciones podrían indagar, pero que no son del interés de la presente investigación por su difícil accesibilidad y porque los conceptos teóricos de discurso-identidad-ideología elegidos para el presente estudio parten del análisis de cogniciones sociales cuyo carácter es mayoritario.

Ahora bien, como sucede con los contextos nacionales en su conjunto, la cultura gay mayoritaria del país aporta y recibe de la sociedad en que está inmersa. La comunidad gay mexicana no vive en una burbuja: los hechos sociales que marcan a la CGM aparecen en las obras que produce desde su identidad como grupo con una orientación sexual no mayoritaria, y en ese sentido desde su relativa *marginalidad* (Marcial y Vizcarra, 2010). Por ejemplo, “Gatos pardos”, cuento de Iris García Cuevas, refleja la violencia que sufre el colectivo en el marco de las muchas violencias que sufre el país, tanto como lo hacen las denuncias que elaboran en medios y manifestaciones sus todavía presentes activistas. Pese a los intentos de los grupos de poder por opacar el hecho, la CGM forma parte activa de la vida del país, aportando a su sociedad y resintiendo junto a ella las mismas problemáticas y fenómenos sociales.

En ese sentido, vale la pena pensar en la forma en que construcciones ideológicas que la sociedad mexicana en su conjunto vive –y padece– son parte de la identidad del grupo y han marcado el devenir de su historia como población. El machismo, por ejemplo, que señala y defiende el ejercicio de roles y actividades para los sexos-géneros, y que se define como columna vertebral de la estructuración del modelo patriarcal de familia mexicano (Carrier, 2001), sería esperable que apareciera de alguna forma en la identidad del colectivo, pues así lo hacen otros hechos y fenómenos sociales, también mediados por ideologías.

Por ello, la siguiente parte de este capítulo señala las bases ideológicas necesarias para entender el heterosexismo-androcentrismo y otras ideologías vinculadas presentes en la sociedad

mexicana en su conjunto. La idea es, pues, más que entender la estructuración en sí de estas ideologías, sentar las bases para comprender su aparición en los discursos de la CGM analizados en la presente investigación.

Una ideología: el heterosexismo-androcentrismo y sus creencias vinculadas

Si en el caso de la CGM, trazar un contexto específico para comprender aspectos no sólo de su situación actual, sino de su identidad como sujeto público con historia es posible, como se demostró, a través de un repaso por los hechos y productos que ha protagonizado o la han marcado según otros estudios que han analizado su identidad grupal, trazar un contexto para una ideología requiere de un camino distinto, pues se trata en realidad de un conjunto de creencias fundamentales que guían las acciones de un grupo o sociedad, difícilmente trazables en hechos concretos.

La decisión que hemos tomado al respecto es revisar la ideología heterosexista-androcentrista que se manifiesta en los discursos de la CGM analizados a través de las conceptualizaciones que al respecto han hecho diversas obras académicas en la materia. Partimos de la idea de que, en tanto ideología, el heterosexismo-androcentrismo estará formado por un conjunto de creencias que son fundamentales para una sociedad y sus miembros, y que conocer cuáles son dichas creencias permitirá comprender cómo condicionan actitudes, opiniones y otras formas de acción social tanto en la CGM como en la sociedad mexicana en su conjunto, sobre todo respecto a los discursos, aspecto central del problema de estudio construido para la presente investigación.

Lo primero que es importante señalar al respecto es que la sociedad mexicana otorga culturalmente un valor considerable a la masculinidad (Carrier, 2001, p. 25), entendida como expresión de género masculina y vinculada al sexo biológico hombre. En relación con este valor, esta sociedad señala en consecuencia funciones para los dos sexos-géneros que considera mayoritarios y *permitidos*: hombre-masculino; mujer-femenino. Toda contrariedad a una forma de expresión del género que no se vincule a su sexo respectivo, el llamado *binarismo*, será considerada una amenaza.

Aunque existen matices en la expresión de esta creencia en, por ejemplo, actitudes y opiniones, y aunque se puede hablar de la presencia de cambios paulatinos en la misma debidos sobre todo a modificaciones en la estructura socioeconómica que han obligado a hombres y mujeres a asumir roles distintos a los tradicionalmente marcados por estas creencias, es posible

decir que existe en la sociedad mexicana la creencia de que previsiblemente “los hombres sean dominantes e independientes y las mujeres sumisas y dependientes” (Carrier, 2001, p. 25), sobre todo en ámbitos como el laboral, donde el acceso a las más altas remuneraciones sigue siendo otorgado a los hombres (El Colegio de México, 2018, p. 58), o donde las mujeres, incluso con estudios universitarios, siguen destinando más tiempo a actividades no remuneradas, como las del hogar (El Colegio de México, 2018, p. 70).

Estas creencias se relacionan con aquella que legitima y justifica el acceso del hombre-masculino a mejores condiciones económicas, educativas y de poder, lo que a su vez legitima y justifica el ejercicio de ese poder sobre el sexo-género mujer-femenina. Este ejercicio del poder legitimado de un sexo-género sobre el otro se denomina *machismo*, y tiene detrás de sí creencias fundamentales androcentristas, pues la superioridad física y moral del hombre-masculino sobre la mujer-femenina se justifica en la creencia en el primero como elemento base de la sociedad, una especie de *columna vertebral* sin cuya presencia el andamiaje social caería o se debilitaría (Bourdieu, 2000). El *androcentrismo*, entonces, es una ideología que supone “lo propio y característico de los hombres como parámetro de descripción, evaluación y análisis de la realidad y la experiencia humana en su totalidad. Confunde el concepto de ‘humanidad’ con el de ‘hombre-varón’, reduciéndolo a él” (Área Queer, 2007, p. 9).

A su vez, un sistema de creencias androcentrista tiene una relación con la existencia de una sociedad patriarcal, cuya estructura más básica, la familiar, gira en torno a la figura del padre, hombre-masculino llamado *jefe de familia* a cuyo alrededor se articula el resto de los componentes familiares con sus roles y actividades específicos (Área Queer, 2007).

Con el androcentrismo y el machismo ejerciendo influencia en el acceso y uso del poder entre los sexos-géneros en la sociedad mexicana y en la formación de modelos mentales respecto a las tareas y roles ejercibles por cada uno de estos, las actitudes y opiniones que dicha sociedad comparte, difunde e incluso defiende al respecto marcan el desarrollo de la vida social, incluidos los discursos (Collignon Goribar, 2011).

Un área de la vida social donde es posible ver estas cogniciones aparecer con claridad es el habla popular, en concreto los refranes o frases de uso coloquial. Existen algunos ejemplos de este tipo de construcciones discursivas de uso regular en la sociedad mexicana que expresan conceptos como superioridad del hombre sobre la mujer, la esperada actitud pasiva o sumisa de esta última, o prejuicios relacionados con la expresión de género femenina: “mujeres juntas ni difuntas”, “la mujer como la escopeta: siempre cargada y tras la puerta”, “guarden sus gallinas

que mi gallo anda suelto”, “el hombre debe tener las tres efes: ser feo, fuerte y formal”, “el hombre es fuego y la mujer estopa, llega el diablo y sopla” “qué chismosa, pareces vieja”, o “tenía que ser vieja” –esta última como expresión de desagrado ante una actuación femenina que se considera perjudicial– son algunos ejemplos de frases propias del habla coloquial mexicana que manifiestan estas creencias en torno al hombre-masculino y la mujer-femenina, sus actitudes esperables (activo y sumisa, respectivamente) e incluso sus físicos (estructuras corporales) deseables. Advierten sobre la mujer-femenina como un *peligro* por su inteligencia social, y el hombre-masculino como un proveedor con poco control de sus impulsos sexuales, los cuales deben ser respetados y comprendidos o hasta temidos, por ejemplo.

Para diversos autores, esta designación de los roles y comportamientos propios de cada sexo-género marcada por el dominio de lo masculino y manifestada en los discursos de la sociedad se vincula incluso con el desarrollo de la identidad sociosexual (Carnaghi, Maass y Fasoli, 2011; Connell, 1992; Falomir-Pichastor y Mugny, 2009; Guasch, 2011; Haslam y Levy, 2006; Maroto Sáez, 2006b; Russel y Bohan, 2006). Por ejemplo, desde edad temprana, en la familia, en la escuela y en otros ámbitos de interacción, los niños aprenden a diferenciarse de las niñas defendiendo su masculinidad y atacando la feminidad, que les debe ser completamente ajena, so pena de ser señalados como *anormales*. La creencia es que el hombre debe ser masculino y la mujer femenina, y lo que con esto se vincule (física y actitudinalmente), sin espacio para excepciones.

A la mujer se le considera y se espera de ella que sea débil, al menos físicamente, y esta creencia androcentrista y machista (“sexista” para Lamas –1996–) justifica una serie de comportamientos de la relación entre los sexos-géneros, también vinculados con el ya mencionado derecho al acceso al ejercicio del poder por parte del varón-masculino y con la división del trabajo (Bourdieu, 2000):

hay presunciones culturales con gran arraigo histórico sobre su “debilidad física”, su “vulnerabilidad” durante el embarazo o su “papel especial e insustituible” para cierto modelo de familia. Según estas concepciones, está plenamente “justificado” el “proteger” a las mujeres, aunque ese trato encubra una real discriminación. La estructura de la propia sociedad está fundada en estas presunciones que, con el tiempo, han mostrado su carácter de prejuicios. Estos prejuicios convierten ciertos trabajos en “nichos”, dentro de los cuales las mujeres se encuentran supuestamente “protegidas”, y verdaderamente atrapadas, con salarios más bajos que los masculinos y pocas posibilidades de promoción (Lamas, 1996, p. 1).

Bourdieu encuentra incluso que esta estructuración del orden social desde las diferencias esperadas entre sexos-géneros produce y al mismo tiempo se basa en una serie de símbolos, una estructura de significados que vinculan lo masculino y lo femenino a objetos, comportamientos,

actitudes, aspectos de la naturaleza (Bourdieu, 2000, p. 23). El falo, por ejemplo, como modelo mental del órgano sexual masculino, se vinculará a su vez con modelos mentales relacionados o representativos de la fuerza física (por relación con la erección, que desafía la gravedad e implica flujo abundante de sangre), la posición arriba (en el acto sexual, pero también en general, como puesto de superioridad y poder), y el buen desempeño sexual, la generación de prole o capacidad reproductiva, e incluso la dominación (violenta) sobre el cuerpo-sexo de la mujer.

La sociedad mexicana también transmite ejemplos de estos símbolos en sus discursos. Por ejemplo, en el español mexicano, existen expresiones vinculadas a la idea del ejercicio del poder, como “chingar”, que tiene connotaciones que relacionan el ejercicio de una dominación sobre un sujeto o ente pasivo, y además enuncian el éxito (“ya chingué”), la posesión (“me voy a chingar esto”), o el aprovechamiento sobre el otro (“te chingué”). “Chingar a la madre”, frase de ofensa usada en la sociedad mexicana, connota la ejecución de dominio sexual sobre la madre del otro, una violación, lo que incluso para Paz (2000) resulta fundacional de la sociedad mexicana, mestiza surgida de la conquista española sobre los pueblos indígenas del territorio, lo cual a su vez alude a una especie de *trauma original*.

Históricamente, otras formas discursivas en el país han contenido y transmitido estas creencias, este conjunto de modelos mentales y sus actitudes y opiniones vinculados sobre el ejercicio de los roles e identidades sexuales. Es dable decir que el movimiento nacionalista mexicano posterior a la Revolución mexicana, hacia los años treinta del siglo XX, legitimó y difundió muchos de los símbolos relacionados con el papel deseable del hombre como figura social central (Marcial y Vizcarra, 2010), esto sobre todo alrededor del personaje del charro, el macho mexicano, y con esos símbolos fortaleció la construcción, a través de productos culturales como el cine o el muralismo nacionales, de la creencia en la pertinencia de una especie de *superhombre* para el país, fuerte, valiente, *bragado*, trabajador, todas estas características necesarias para el levantamiento económico y social de la nación tras su conflicto civil (1910-1917) y, al tiempo, de un tipo de mujer, sobre todo vinculada a las actividades propias de la maternidad y el hogar (Carrier, 2001, pp. 27-28) y alejada del ejercicio de una vida pública si no mediara para ella la compañía o el permiso del hombre.

Ahora bien, el conjunto de creencias y sus relaciones sobre los sexos-géneros que se agrupan bajo las denominaciones de *androcentrismo* y *machismo* se vinculan a su vez con el ejercicio de sexualidades deseables. El binarismo de género está unido a la creencia de que sólo se consideran aceptables las relaciones sexuales entre los dos sexos-géneros, y antes de ello, de

tomar la atracción entre estos, esto es, la orientación heterosexual como única deseable. Todo ejercicio de la sexualidad que difiera de esto será asumido como anormal, una amenaza, y por tanto algo condenable y sujeto al escarnio, la censura, el tratamiento clínico o penal (Foucault, 2000) y la discriminación. El sistema social ejercerá toda forma de control que sea necesaria para mantener este orden del ejercicio de la sexualidad, entendida en tanto su orientación y su expresión.

La creencia en la heterosexualidad como única orientación sexual aceptable recibe el nombre de *heterosexismo* (Área Queer, 2007, p. 9). Va acompañada de fenómenos como: 1) la *heteronormatividad*, esto es, la predisposición de las distintas estructuras de la sociedad (instituciones políticas y educativas, familia, industria y mercado, etc.) a considerar a la heterosexualidad como la “sexualidad organizada [...] única coherente y por tanto privilegiada” (CEAV, 2015, p. 26), y 2) la *discriminación*, esto es, la

distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades (CEAV, 2015, p. 25).

Es posible decir que la homosexualidad no sería la única forma de ejercicio de lo identitario sexual que las creencias heterosexistas persigan y a cuyos poseedores discriminen. Al vincular a nivel ideológico (modelos mentales, cogniciones) la orientación sexual con el binarismo, el heterosexismo considerará como sujetos de censura y discriminación también a la bisexualidad (la atracción sexual y emocional hacia personas del mismo sexo-género y del sexo-género contrario); la asexualidad (la no atracción sexual y emocional hacia ningún sexo-género); a las identidades sexuales relacionadas con un no-binarismo: la transexualidad (la asunción de una identidad sexual distinta al sexo –como patrón anatómico-biológico– de nacimiento), el transgénero (la asunción de una identidad de género distinta a la socialmente esperable de acuerdo al sexo) y el travestismo (la asunción de una expresión de género distinta a la socialmente esperable de acuerdo al sexo); y en general a toda identidad *queer* (que asume críticamente y desafía las creencias tradicionales sobre las identidades y expresiones sexuales).

Ahora bien, en México, tienen diferentes motivaciones los argumentos con que en los discursos heterosexistas-androcentristas se justifican actitudes u opiniones valorativas específicas sobre el hombre y la mujer y sus roles, expresiones y orientaciones sexuales deseables. Se habla de *naturalidad*, por ejemplo, cuando se argumenta que las relaciones sexuales deben tener únicamente fines reproductivos, y que por tanto una relación sexual *natural* será la

que pueda alcanzar dichos fines, es decir, la sostenida genitalmente entre un hombre y una mujer. Todo acto sexual distinto, lo que supone prácticas como el sexo anal u oral, resultaría perjudicial por atentar contra algo que se designa como *la naturaleza*. Incluso, la idea de una naturaleza para el sexo y las prácticas sexuales alcanza a los órganos involucrados en ellas, justificando un criterio funcionalista de los mismos: el pene y la vagina, como la boca o el ano, tienen *una* función, natural, definida creacionista o evolutivamente, y no deben ser involucrados en otras funciones.

También se ejecutan discursos sobre *naturaleza* del hombre o la mujer, lo que se vincularía con una creencia en una *inmanencia* de la identidad sexual de acuerdo a las características de la persona definidas biológicamente. Desde esta creencia, características que estudios de la sexualidad han demostrado que son socialmente enseñadas, aprendidas y expresadas a través del género (Lamas, 1996) se conciben como inmanentes al sexo biológico. Los discursos cotidianos, como los refranes o las frases de uso común, una vez más dejan claro ese carácter de *naturaleza* que se considera para los sexos: “los hombres no lloran”, “¿qué eres, hombre o payaso?” –que alude a la creencia en el hombre como natural y obligatoriamente valiente, *cumplidor*, formal–, “está en sus días” –que asigna a la mujer una naturaleza regida por ciclos hormonales, y por tanto poseedora de volubilidad de carácter–, son algunos ejemplos de esa manifestación de la sociocognición ideologizada sobre la *naturalidad* de los sexos-géneros en los discursos cotidianos en México.

Claro está que todo este conjunto de creencias sobre cómo deben comportarse hombres y mujeres en su expresión de género y orientación sexual, agrupadas en el heterosexismo-androcentrismo, no son únicamente mexicanas. Si bien en el país grupos de poder han buscado y logrado controlar la difusión y prevalencia de estas sociocogniciones (modelos mentales, ideas, creencias compartidas por la colectividad), como la Iglesia católica o agrupaciones políticas conservadoras (Salinas Hernández, 2017; De la Torre, Hernández, y Gutiérrez Zúñiga, 2017), el avance de movimientos evangélicos en todo América Latina, por ejemplo, cada vez más vinculados con la política en las naciones del continente, han facilitado la difusión de creencias heterosexistas-androcentristas fuera de nuestro país (Calderón Castillo, 2017; Bedinelli, 2018). Finalmente, como señalaba Bourdieu (2000), se trata de creencias que estructuran la realidad social hasta influir en sus símbolos e interacciones, desconociendo fronteras y culturas específicas.

Hasta aquí la delineación de los marcos contextuales que hemos considerado necesarios para comprender la conformación de la CGM como sujeto social y las ideologías que mayoritariamente se han analizado en sus discursos autorreferencial e identitocomunitario. Entendemos que ninguno de ambos temas está agotado, y que podrían existir otras muchas formas de construir esta descripción de contextos que observen y detallen aspectos que, por las elecciones aquí realizadas, hemos dejado de lado. Consideramos, sin embargo, que la información proporcionada permite al lector, en un espacio relativamente breve de lectura, acceder a los datos elementales para la mejor comprensión de las partes que integran del problema de investigación construido para el presente estudio.

En el siguiente capítulo, se presentan las elecciones metodológicas realizadas para responder a las preguntas de la investigación. El objetivo del capítulo es plantear con detalle cuáles fueron las decisiones tomadas en torno al diseño de la investigación para analizar la constitución de la identidad de la CGM según sus discursos autorreferencial e identitocomunitario, así como justificarlas. Se presenta también una descripción del proceso en torno a esas elecciones, considerando que aporta a futuras investigaciones en la materia saber tanto qué quedó en el diseño final como qué fue tomado y luego desechado durante el proceso de elaboración del mismo.

5. Elecciones metodológicas: los cómo seleccionados para entender la identidad grupal desde el discurso

Antecedentes y generalidades

Es dable decir que una investigación como la hasta aquí presentada podría tomar muchas rutas para su elaboración. Cada una de ellas, como se ha dicho al explicar las elecciones teóricas planteadas en el capítulo 3, supondría necesariamente un proyecto distinto, con resultados diferentes respaldados de inicio en visiones y estructuras, diseños variados. Asumimos que nuestro problema construido contiene elementos que aluden a fenómenos de la vida social (discurso-identidad grupal-ideología) que son complejos, y que unas elecciones metodológicas dejarán por fuerza otras de lado, como sucedió con el andamiaje teórico.

Desde estos supuestos, las elecciones realizadas en torno al diseño de la investigación, su andamiaje metodológico, han sido tomadas teniendo en todo momento a los intereses mismos del estudio como punto focal de la reflexión. Un proyecto como el planteado, que busca en dos tipos de discurso de la comunidad gay en México (CGM), el autorreferencial y el identitocomunitario, las manifestaciones de las ideologías del grupo que constituyen su identidad, tendría que diseñarse inicialmente desde una lógica en la que el discurso comunitario sea asumido como fuente y su análisis como recurso básico.

En respuesta a esto, metodológicamente se ha elegido para la investigación un diseño cualitativo que incluye la utilización de análisis crítico del discurso (ACD), una perspectiva relacionada con los estudios de Teun Van Dijk que está enfocada en encontrar los elementos ideológicos y constitutivos de grupo que se manifiestan en el discurso que este comparte.

Vinculada con los objetivos de la investigación, la elección metodológica del ACD implica la obtención previa de discurso para analizar. En el caso de la CGM en nuestro estudio, supondría obtener sus discursos autorreferencial e identitocomunitario para ver en ellos la presencia de una serie de categorías de análisis de la articulación discursiva, la construcción de sentido y referente y la expresión de la adscripción identitaria (Van Dijk, 1984, pp. 55-77 y 84-94; 2000b, pp. 17, 50 y 67; 2001, pp. 193 y 197; 2010, pp. 80-82), las cuales dan luz sobre la ideologización del discurso y, por ende, revelan los rasgos de identidad del grupo según la estructuran sus creencias comunes.

Para la obtención de discursos analizables, se realizaron doce entrevistas individuales y dos grupos de discusión.

La investigación fue estructurada en dos fases:

- *Fase exploratoria*. En esta, se realizaron tres observaciones de videos de *youtubers* gays en Youtube, con el objetivo de elegir un detonador y elaborar un guion a utilizar en las entrevistas y grupos de discusión de la segunda fase de la investigación.
- *Fase de recolección de discursos*. En esta, se realizaron doce entrevistas con miembros de la CGM y dos grupos de discusión, con el objetivo de generar discurso analizable autorreferencial e identitocomunitario.

A continuación, se detallan las elecciones metodológicas tomadas para la investigación.

Diseño de investigación

La presente investigación cualitativa tomó como referente el diseño etnográfico de tipo clásico propuesto por Creswell (Hernández Sampieri, Fernández Collado, y Baptista Lucio, 2006, pp. 697-698). Este diseño se plantea como adecuado, en principio, para investigaciones en que se busca analizar y comprender los significados que los miembros de un determinado grupo dan a sus acciones.

Dado que mediante el discurso los usuarios del lenguaje “realizan actos sociales y participan en la interacción social, típicamente en la conversación y en otras formas de diálogo” (Van Dijk, 2000b, p. 21), los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM pueden ser asumidos como acciones de la comunidad que los genera y comparte, esto fundamentado en los estudios del discurso y la cognición social que se han elegido como miradas teóricas para la presente investigación.

El diseño etnográfico de tipo clásico de Creswell que se ha elegido cuenta con las siguientes características (Hernández Sampieri, *et al.*, 2006, pp. 697-698):

- Tiene como objetivo analizar y comprender significados de una acción comunitaria.
- Mediante este tipo de diseño se analiza un tema cultural, a través de categorías emergidas del trabajo de campo.
- El ámbito de acción de este tipo de diseño es un grupo o comunidad, que comparte cultura.
- La lógica de este diseño permite que sea utilizado para comprender la conexión de lo analizado y descubierto con estructuras sociales mayores.

En el caso de la presente investigación, este diseño permite comprender el vínculo entre los discursos de la CGM y los elementos ideológicos que refieren a creencias fundamentales propias de la sociedad occidental en su conjunto –heterosexistas-androcentristas–. Además, si, como se ha dicho antes, la investigación aquí planteada entiende el discurso como acción de una comunidad, se debe entender que el discurso es también construcción humana con identidad representada en él, es decir, cultura del grupo, lo que igualmente es del interés del diseño elegido.

A las características que justifican la elección del diseño señalado pueden aunarse las precisiones de Rodríguez Gómez y Valdeoriola Roquet (2009) sobre que este diseño “no busca la ‘verdad’ en términos clásicos (aquello que es para el investigador) ni la ‘moralidad’ (aquello que debería ser) de un determinado fenómeno humano” (p. 53), sino que, más bien, busca acceder a los significados de las prácticas (discursivas en este caso) de los grupos o personas.

Nuestra investigación se diseñó en dos fases, exploratoria y de recopilación de discursos. Esta decisión de estructurarla en dos fases sufrió diferentes modificaciones a lo largo del proceso de trabajo en campo. Inicialmente el modelo tenía tres fases: 1) previa o piloto, que contemplaba entrevistas y observación de más fuentes digitales, no sólo videos de *youtubers* gays; 2) segunda fase, que contemplaba la realización de dos entrevistas grupales; y 3) una tercera fase, que pensaba en la realización de un tercer grupo de discusión para validar la información obtenida en las entrevistas individuales y grupales. El trabajo de campo y los hallazgos realizados en las entrevistas individuales fueron incentivando la modificación del diseño. Esto va en concordancia con la postura de Taylor y Bogdan (1987) sobre la apertura de los diseños etnográficos, que “evolucionan a medida que operan” (p. 32).

El enfoque cualitativo de estos diseños, además, permite que trabajemos en la recolección de algo que es sustancial en la estructura del diseño mismo por la naturaleza de nuestro propio objeto de investigación: “las palabras [...] de las personas sometidas a la investigación. Su tema [del enfoque cualitativo] es el estudio fenomenológico de la vida social” (Taylor y Bogdan, 1987, p. 16).

A continuación, se detallan las dos fases de investigación y las técnicas que se utilizaron en cada una.

Fase exploratoria

La primera fase de la investigación contempló los objetivos y materiales de análisis que se detallan.

Objetivos

1. Decidir un detonador y construir un guion para utilizarlos en las entrevistas y grupos de discusión que se realizaron en la fase de recopilación de discursos.
2. Explorar e identificar la presencia ideológica en los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM, entendiéndolos de inicio como un aspecto identitario del grupo.

Materiales de análisis

Se propuso para esta fase exploratoria la revisión de tres videos de los *youtubers* gays mexicanos Pepe y Teo (dos videos) y Mr. Richie Pay (un video), en que son enunciados discursos autorreferencial e identitocomunitario. La definición del detonador y cuestionario guía para abordar las entrevistas y los grupos de discusión en la segunda fase de esta investigación se apoyó en la información obtenida de la observación de discursos generados en los videos.

Selección de youtubers

Los *youtubers* son productores de videos en la red social o plataforma de videos Youtube. Entre ellos, algunos se identifican como miembros de la comunidad gay, y se hacen llamar *youtubers* gays (para más información, ver: Apéndice 1).

Para su observación en la fase exploratoria de nuestra investigación, el principal criterio de selección de Pepe y Teo y Mr. Richie Pay dentro del conjunto posible de *youtubers* gays fue que estos dos han producido uno o más videos en que hablan sobre las expresiones autorreferenciales y la comunidad en su conjunto, y cuyo formato corresponde a dos conversaciones y un monólogo improvisados, y no al modelo de representaciones actuadas, formato en que otros *youtubers* han abordado el mismo tema y que por sus características no eran apropiados para observar discursos autorreferencial e identitocomunitario.

El segundo criterio de elección fue la cantidad de suscriptores con los que contaban estos *youtubers* en sus canales (Pepe y Teo: 385 448; Mr. Richie Pay: 61 341),⁴² lo que se interpreta como muestra de su posibilidad de difusión y representación de hablantes en la realidad fuera de la red, en el entendido de que cada suscriptor de los canales recibe directamente la invitación a ver el nuevo video cuando este se sube (ver: Apéndice 1).

⁴² Datos actualizados al 01 de agosto de 2018.

Instrumentos para la observación de videos

El Cuadro 5.1 detalla la información relativa a los videos que se observaron.

Cuadro 5.1. Videos a observación

Identificador	Nombre del youtuber gay	Nombre del video	Duración	URL del video
PPT1	Pepe y Teo	Tipos de gays	13':25"	https://www.youtube.com/watch?v=IMQKstCj2tA&t=77s
PPT2	Pepe y Teo	Marioconario Mex-Esp	7':25"	https://www.youtube.com/watch?v=eVSmrt9JeQg&t=127s
MR1	Mr. Richie Pay	Tipos de gays (jotos)	6':09"	https://www.youtube.com/watch?v=9Hx4ddJx9zM&t=3s

El Cuadro 5.2 se llenó durante la observación de los videos. Se planteó como un instrumento para condensar información de los discursos revisados con el fin de facilitar la definición de detonadores y guion de entrevista.

Cuadro 5.2. Matriz de observación de videos

Identificador del video	Expresión autorreferencial mencionada o discurso identitocomunitario generado	Minuto y segundos en que se menciona el tipo de gay o en que se habla de la comunidad y sus características	Características que se dan del tipo de gay mencionado o de la comunidad en su conjunto	Notas

Detonadores y guion generados en fase preliminar

Como resultado de la observación de los tres videos seleccionados, en un inicio se eligió utilizar como detonador para las entrevistas y grupos de discusión el video *Tipos de gays*, de Pepe y Teo. Sin embargo, su proyección durante las entrevistas se complicó por la falta de acceso a recursos técnicos necesarios para reproducir el video en los lugares en que se ejecutó la práctica. Por ello, se decidió postergar el uso del video como detonador para los grupos de discusión, donde sí habría los recursos técnicos necesarios, y recurrir a otro recurso para incentivar el inicio de la conversación en las entrevistas.

En el caso de la aplicación de dicha técnica, se seleccionaron entonces entre las cartas de la lotería de Félix D' León aquellas que representan las expresiones autorreferenciales mencionadas por los *youtubers* Pepe y Teo en el video precisado. Las cartas tienen características que hacen fácil su utilización durante las entrevistas: se podían llevar fácilmente a los encuentros con los

informantes, y transmitían la interpretación gráfica de D'eón de las expresiones autorreferenciales en cuestión, mencionándolas además en su margen inferior. Por coincidir el uso de la expresión autorreferencial en cartas y video, estas cinco fueron las seleccionadas como detonadores para las entrevistas:



También como resultado de la observación de videos, se definió el instrumento (guion) para las entrevistas y grupos de discusión que se detalla en el Cuadro 5. 3.

Cuadro 5. 3. Guion de entrevistas y grupos de discusión

Discurso sobre el que va la pregunta/Discurso que busca generar la pregunta	Pregunta del guion
1. Discurso autorreferencial	¿Cuáles de estas expresiones has utilizado o escuchado utilizar a otros?
2. Discurso autorreferencial	¿Cuáles otras expresiones no contempladas en estas cartas conoces?
3. Discurso autorreferencial	¿Qué opinión tienes sobre (mencionar alguno de los tipos de gay que haya llamado particularmente la atención del entrevistado)?

4. Discurso autorreferencial-discurso identitocomunitario	¿Por qué crees que existen tipos de gays distintos?
5. Discurso autorreferencial	¿Te relacionarías con unos tipos más que con otros? ¿Por qué?
6. Discurso identitocomunitario	Suponiendo que yo fuera un recién llegado de otro planeta o cultura que nunca ha tenido contacto con el mundo humano occidental, ¿qué me dirías que es la comunidad gay y cómo son sus integrantes?
7. Discurso identitocomunitario	¿Qué criterios de pertenencia al grupo definirías desde su experiencia en él?
8. Discurso autorreferencial-discurso identitocomunitario	Siguiendo con el planteamiento hipotético de la pregunta antepasada, ¿con qué tipo de gay le recomendarías a este recién llegado de otro planeta relacionarse más o menos y por qué?
9. Discurso autorreferencial	¿Tienes características que te incluirían en alguno de estos tipos? ¿Cuáles y en cuál tipo te incluirían?
10. Discurso identitocomunitario	En lluvia de ideas, ¿qué rasgos consideras típicamente masculinos o femeninos?
11. Discurso autorreferencial	Los rasgos que has delineado, ¿los encuentras en algún tipo de gay? ¿En cuál?

Fase de recolección de discursos

Una vez generado el guion y elegidos los detonadores para entrevistas y grupos de discusión, se procedió a la fase de recolección de discursos mediante dichas técnicas. A continuación, se describen los objetivos de la fase y se explican y justifican las técnicas involucradas.

Objetivo

Esta fase planteó un acercamiento con la CGM para hablar sobre las expresiones autorreferenciales y sus características grupales identitarias con algunos de sus integrantes, generándose discursos autorreferencial e identitocomunitario que fueron analizados con las categorías del ACD de Van Dijk. El objetivo concreto de esta fase fue la recopilación de estos discursos.

Dado que se anticipó que sólo los integrantes del grupo, que usan estos discursos y se consideran parte de la comunidad, pueden emitir discurso que delate los elementos ideológicos del grupo, se tomó la decisión de realizar doce entrevistas a profundidad y dos grupos de discusión, ya que estas son técnicas de investigación que producen discurso de los informantes.

Entrevistas a profundidad

Se decidió realizar las entrevistas a informantes ubicados en la ciudad de Guadalajara. Los trabajos de Eller (2013) y Gaona (2015), así como la frecuencia de aparición de los discursos autorreferencial e identitocomunitario en los comentarios de los usuarios de páginas en redes sociales de contenidos con temática LGBTTTIQ como *Escándala*, en Facebook, o en los videos de los *youtubers* gays, permitieron detectar que dichos discursos están presentes en las prácticas comunicativas de la CGM de varios estados el país, por lo que se asumió que podía realizarse el estudio desde Guadalajara sin que ello significara una variable de importancia en la obtención de resultados. De cualquier manera, el grupo de doce entrevistados incluyó a informantes del norte (Ciudad Juárez), occidente (Jalisco, diversos municipios) y centro (Ciudad de México) del país.

Participantes

Se definió que los informantes en estas entrevistas contaran con las siguientes características y por las siguientes razones:

- Hombres, mexicanos, entre 20 y 35 años. Se buscó este rango de edad para que las fechas de nacimiento de los entrevistados (años ochenta y noventa del siglo XX) coincidieran con los años en que la investigación documental previa detectó la aparición de las primeras formas de diversidad en las expresiones autorreferenciales en la CGM. Siguiendo este argumento, gays mexicanos en este rango etario habrían estado teniendo contacto con estos discursos al interior de la CGM a lo largo de la historia de su membresía en dicha comunidad, particularmente durante el desarrollo de su adolescencia y primeros años de vida adulta, etapas en que por lo regular los informantes señalaron haber salido del clóset y comenzado a interactuar con miembros de la CGM.
- Autoidentificados como miembros de la comunidad gay. Esto fue importante porque permitió conformar un conjunto de informantes con distintos discursos sobre la pertenencia a la CGM que finalmente serían analizables respecto a constitución identitaria del grupo (características de sus integrantes y criterios de membresía, por ejemplo).
- Mexicanos de nacimiento o habiendo habitado en el país la mayor parte de sus vidas. Como ya se dijo, se localizó que estos discursos están presentes en la comunidad gay en distintos lugares del territorio nacional. Por ello, no se consideró un factor determinante

el origen o ubicación actual de los informantes en la ciudad de Guadalajara, donde se realizó el conjunto de entrevistas.⁴³

- Escolaridad variada en el grupo de entrevistados. Del bachillerato a estudios de posgrado.
- Profesión variada en el grupo de entrevistados. Se considera importante la existencia de diversidad en el aspecto laboral, por su vínculo a distintas experiencias de vida y cogniciones que podrían diversificar los discursos identitocomunitarios y autorreferenciales enunciados.

La información específica de los informantes participantes se detalla en el Apéndice 3.

Las entrevistas fueron realizadas en espacios públicos (cafés, restaurantes, salas de estudio de universidad pública). Nueve informantes fueron contactados a través de recomendación inicial o por método de *bola de nieve*, mientras que un par de ellos fueron localizados a través de la aplicación Grindr, de uso exclusivo de la comunidad gay. En el contacto inicial se señalaba someramente el tema de la investigación (“expresiones que usan miembros de la comunidad gay para nombrar a los propios miembros”), y al acceder a la entrevista se aplicaba el cuestionario, dejando espacio para otras preguntas necesarias, que se hicieron en algunos de los casos.

Las entrevistas fueron grabadas en formato digital (.m4a), y sobre su ejecución se tomaron notas que luego sirvieron para afinar las preguntas del cuestionario, o generar versiones alternativas de las mismas por si los informantes no las comprendían en su totalidad (como una ayuda en la aplicación del guion).

Durante las entrevistas fue respetado el anonimato de los informantes, quienes pudieron elegir un seudónimo para ser nombrados en el ejercicio de la técnica. En diez de los once casos eligieron ser nombrados con su nombre de pila. Con la misma elección fueron identificadas la grabación de cada entrevista y su transcripción.⁴⁴

⁴³ Debe considerarse la posible existencia de variantes regionales de las expresiones autorreferenciales recopiladas, esto por las características mismas del español mexicano, que manifiesta regionalismos en categorías gramaticales como sustantivos o adjetivos. Esta posibilidad de estudio queda fuera de los límites de la presente investigación, que revisó las expresiones autorreferenciales identificadas como usadas más generalmente en el país.

⁴⁴ Dicha elección, sin embargo, no fue respetada para la elaboración del presente documento, en el que se utilizan únicamente pares de letras mayúsculas distintos para cada informante, lo que busca preservar tanto como sea posible el anonimato de los mismos.

Justificación de la técnica

Taylor y Bogdan (1987) señalan que las entrevistas a profundidad, en tanto encuentros cara a cara con los informantes, permiten a una investigación comprender “las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (p. 101).

Eso implica que la entrevista obtiene como resultado discurso directo del informante para analizarlo, lo que diferencia esta técnica por sus productos de los que obtienen otras, como la observación participante –donde pueden no generarse discursos, sino sólo otro tipo de prácticas con significado analizables–.

Además, la entrevista en profundidad implica un encuentro llevado a cabo con mucha mayor apertura y libertad que la simple aplicación de, por ejemplo, una encuesta (Taylor y Bogdan, 1987). Según Taylor y Bogdan (1987, p. 103), existen al menos dos posibles tipos de entrevistas:

- 1) *Una que busca aprender conocimientos o actividades no captables de manera directa.*

Consideramos que las entrevistas realizadas para la presente investigación se asimilan a este tipo de entrevista pues buscan captar el discurso autorreferencial o el identitocomunitario, que sólo suelen estar presentes en emisiones discursivas con carácter ocasional poco rastreable (conversaciones cotidianas, o emisiones esporádicas no conversacionales); y

- 2) *Una que busca generar un cuadro amplio de personas, escenarios o situaciones.*

Consideramos que las entrevistas realizadas para la presente investigación también encajan en este segundo tipo pues conceptos como *identidad* o *ideología* grupales, estudiados como fenómenos sociales, son complejos, y el acceso a diversas voces dentro del grupo en estudio permite acceder más posiblemente a diversas conceptualizaciones sobre los mismos.

Taylor y Bogdan (1987, pp. 105-106) proponen además una serie de requerimientos del fenómeno a estudiar para los que la entrevista *se deriva* adecuadamente como técnica a utilizar. Se exponen, a continuación, con fines justificatorios, el esquema de Taylor y Bogdan y su aplicación al presente estudio:

Cuadro 5. 4. Requerimientos del fenómeno para uso de técnica de entrevista

Requerimiento del fenómeno de investigación	Argumento de justificación de aplicabilidad de la técnica
1) Los intereses de la investigación son relativamente claros y definidos	Nuestra investigación busca manifestación de ideología en dos tipos de discurso de la CGM para definir creencias fundamentales del grupo, es decir, que dan constitución a su identidad.
2) Los escenarios y personas no son (tan fácilmente) accesibles de otro modo	La emisión de discursos es eventual. Se requiere acceder a ellos para analizarlos, y su generación en la entrevista resulta una forma más directa de obtenerlos.
3) Existen limitaciones de tiempo	La presente investigación está sujeta a un programa de estudios de posgrado que exige la terminación de la investigación en un tiempo específico.
4) La investigación depende de una amplia gama de escenarios y personas	La emisión de discursos en la CGM podría ocurrir en múltiples situaciones y entre muchos miembros de la comunidad en cuestión. La entrevista permite acceder a los discursos y sus explicaciones en un solo tiempo y espacio.
5) El investigador quiere esclarecer la experiencia humana subjetiva	Tanto el autorreferencial como el identitocomunitario son discursos sobre opiniones de grupo, es decir, hablan del colectivo (sus integrantes o sus rasgos de constitución identitaria) según los modelos cognitivos que el sujeto evidencia y que el grupo comparte.

Grupos de discusión

A la par de las entrevistas, en esta fase de recopilación de discursos se planteó la realización de dos grupos de discusión con miembros de la CGM, con el mismo objetivo de obtener discursos autorreferencial e identitocomunitario analizables.

Participantes

Se eligió seleccionar para los dos grupos de discusión de cuatro a ocho sujetos con los siguientes criterios y por las siguientes razones:

- Hombres, mexicanos, entre 20 y 35 años de edad. La edad es elegida tomando en cuenta que no parece haber muestras documentadas del uso de expresiones autorreferenciales

anteriores a la década de 1980, por lo que se espera que los sujetos de estas edades conozcan las expresiones autorreferenciales y estén más familiarizados con la emisión de discurso autorreferencial en la CGM, al haberlos utilizados durante su desarrollo como miembros de la comunidad. Es el mismo criterio utilizado para la elección de informantes en las entrevistas individuales.

- Heterogeneidad del grupo. Siguiendo las recomendaciones de Ibáñez (1979) para el grupo de discusión, se propuso que los dos realizados estuvieran formados por miembros de la CGM de características personales heterogéneas en cuanto a edad, escolaridad y profesión, ya que esto facilita la generación de discusión y la formulación de discursos emanados de la diversidad de creencias (p. 276).
- Participantes se autoidentificaran como miembros de la comunidad gay del país.
- Se procuró que participaran en los dos grupos algunos de los entrevistados en la serie de entrevistas individuales, esto para incluir en la construcción de discursos colectivos tanto los ya conocidos y analizados en lo individual como los no conocidos surgidos de los participantes no entrevistados previamente. Además, con la aplicación de este criterio se facilitó también la sensación de confianza en los integrantes del grupo que ya conocían al guía, lo que incentivó su generación de discursos.
- Al igual que en las entrevistas individuales, y por los mismos motivos, no se consideró la dispersión geográfica como un factor determinante de la elección de participantes. De cualquier manera, ambos grupos estuvieron integrados por miembros de la CGM del norte, centro y occidente del país.

La información específica de los participantes se detalla en el Apéndice 3.

La elección del número de participantes en cada grupo de discusión se basó en el criterio señalado por Ibáñez (1979): “es necesario que los actantes puedan hablar unos con otros, y, para ello, deben estar ni muy próximos ni muy alejados, y ser ni pocos ni muchos [...]. A partir de cinco el grupo puede funcionar” (pp. 272-273).

Se propuso la obtención de conversadores a través de invitación inicial, considerando a los doce entrevistados en lo individual, y luego por *bola de nieve*, esto para ayudar a que los

integrantes del ejercicio se conocieran y la conversación fluyera de mejor manera. Se les indicó que, en caso de parecerles necesario, se respetaría su anonimato.⁴⁵

El par de grupos se realizó en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, en instalaciones privadas (sala de juntas de universidad pública y domicilio particular). En cada sesión se tuvo disponible el cuestionario generado y utilizado en las entrevistas individuales, sólo como guía para encausar la conversación ante posibles desvíos en el tema. La realización de ambos grupos fue observada por tres personas: investigador guía y dos asistentes, encargados estos últimos de tomar notas durante el proceso. Dichas notas funcionaron durante la transcripción de las grabaciones del grupo para identificar a los enunciadores y recordar aspectos discursivos no orales (gestos, actitudes y tonos de voz) que llamaron la atención durante el desarrollo de la práctica.

Las sesiones fueron grabadas (audio y video). Para su realización, y dado que se contaron con los requerimientos técnicos adecuados, se utilizaron como detonadores los primeros siete minutos de los videos PPT1 y MR1, observados durante la fase exploratoria de la investigación (ver: Cuadro 5. 1).

Justificación de la técnica

La presente investigación coincide con la conceptualización del grupo de discusión de Criado (1997), quien, recordando la propuesta de Ibáñez, señala que “los datos de la investigación son producidos. Y la mayoría de los datos con que opera el sociólogo son lingüísticos” (p. 82).

El mismo Criado (1997) explica que el grupo de discusión

es una técnica que tiene como objetivo principal buscar esa construcción del sentido común que uno o varios grupos sociales hacen en torno a un ámbito determinado. El objetivo final del análisis sería hallar los marcos de interpretación a partir de los cuales los sujetos dan sentido a un conjunto de experiencias (p. 95).

Se entiende que estas *experiencias* pueden ser parte de una interacción discursiva, como aquellas en las que están involucrados los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la CGM.

Ibáñez (1979) señala que el grupo de discusión es “simulado y manipulable” (p. 271), es decir, sometido a la búsqueda de un determinado tema y a su construcción discursiva grupal. Por ello, en el caso de la presente investigación se planteó *provocar* la discusión con un detonador y guiarla con un cuestionario, generados ambos en la fase exploratoria.

⁴⁵ En el caso de los grupos de discusión, por las características del discurso generado, que tiene más aspecto conversacional, el anonimato se mantuvo durante la transcripción de los audios y el análisis discursivo, sustituyéndose toda mención de nombre hecha por los participantes por el par de letras mayúsculas con que se le identificó.

En el caso de los grupos de discusión, el cuestionario sólo fue utilizado cuando los participantes manifestaron dificultad para generar un discurso, o bien, cuando fue necesario guiar la temática tratada por los integrantes ante la presencia de dispersión. Esta decisión en torno al uso discrecional del cuestionario procuró conservar la relación de poder en la ejecución de la técnica que propone Ibáñez (1979) al hablar de “transferencia” (p. 298):

El preceptor [es decir, el organizador y guía del grupo de discusión] trabaja sobre el discurso del grupo sin participar en él. El trabajo lo realiza en dos momentos: durante el tiempo de discusión, provocando y catalizando la emergencia de ese discurso; [y] en el análisis, cuando el discurso del grupo se convierte – para su trabajo– en puro objeto (Ibáñez, 1979, p. 302).

La intención del uso de los detonadores iniciales y de las preguntas planeadas en el cuestionario sería, pues, sólo provocar y catalizar la emergencia del discurso en el grupo, buscando intervenir lo menos posible en ese proceso de generación discursiva.

En cuanto al número de grupos a realizar, se entiende que

Los diversos elementos con que juega el preceptor para condicionar una definición de la situación no serán interpretados de la misma manera por los diferentes grupos: no serán signos con un significado unívoco [...] no todos los discursos son posibles en un grupo (Criado, 1997, p. 94).

Por ello es que se planificó la realización de dos de estos ejercicios, en tanto se buscó captar el mayor número de discursos posibles para analizarlos, así como la mayor cantidad posible de significados compartidos por la CGM. Como el mismo Criado señala, “es necesario realizar un mayor número de grupos de discusión para ver la diferencia de esquemas de interpretación en función de la posición en el espacio social y en función de la situación social e interlocutores con los que se es enfrentado” (1997, p. 105).

Categorías del ACD a utilizar. El modelo de Van Dijk

Una vez generados los discursos autorreferencial e identitocomunitario en las entrevistas individuales y los grupos de discusión, estos fueron analizados haciendo uso de las categorías de Van Dijk para el análisis crítico del discurso ideologizado. Para este fin, se extrajeron de algunas de sus obras (Van Dijk, 1984, 2000a, 2001 y 2010) las categorías de análisis que él ha sostenido que señalan la presencia de ideología y manifiestan los modelos mentales en el discurso que desentrañan la identidad grupal a través de la expresión de creencias fundamentales.




Se escogieron específicamente estas categorías para su análisis por: 1) su uso probado en la detección de ideología y de prejuicio en el discurso analizado; 2) su orientación a la descripción de identidades grupales.

Aunque Van Dijk ha utilizado estas categorías para el análisis discursivo de textos producidos por grupos en los que opera la ideología y el prejuicio racista, se partió de la aclaración hecha por el propio Van Dijk de que el discurso ideologizado puede funcionar para el caso de la transmisión y compartición de otras ideologías en un grupo (2000a, p. 11), siempre y cuando este discurso sea compartido sus miembros.






Se detallan a continuación las categorías con que se analizaron los discursos obtenidos.

Categorías manifestantes de estrategias de constitución de sentido y referente

La presencia de estas estrategias en el discurso analizado permite detectar su constitución ideologizada, y potencialmente prejuiciosa y discriminatoria.

Codificación	Categoría de ACD
ND	 <p>Nivel de descripción (particularidad) y grado de completitud</p> <p>El discurso autorreferencial o identitocomunitario obtenido describe con más detalle propiedades negativas que positivas de los tipos de gays referidos o de la comunidad en su conjunto, y al tiempo se realiza un desligue de <i>ellos</i> y <i>nosotros</i> (o de “ese” tipo de gay y “nosotros”, los demás), o bien, sobre nosotros como gays y los no gays.</p>
TE	 <p>Selección temática negativa (a nivel de macroestructura –global– y microestructura –local–)</p> <p>En el discurso autorreferencial obtenido se habla de algún o algunos de los tipos de gays como infringidores de ciertas normas, valores o tradiciones, o se mencionan directa o indirectamente intenciones⁴⁶ como amenaza, inseguridad, desviación, inhabilidad, etc., o se enuncia lo mismo sobre alguien en particular al interior de la CGM en el discurso identitocomunitario.</p>
IM	 <p>Implicación</p> <p>En el discurso autorreferencial se realizan enunciaciones con proposiciones implicadas, es decir, sobre algo no dicho, o que se da por supuesto que sabe o conoce con anterioridad el interlocutor, que en general hablen negativamente de algún tipo de gay, o se implica sobre alguien en particular al interior de la CGM en el discurso identitocomunitario recopilado.</p>




⁴⁶ En sentido semántico, “Conjunto de rasgos semánticos de una unidad léxica” (RAE, 2017).

SU	 <p>Presuposición y modalidad</p> <p>En el discurso autorreferencial se mencionan aspectos considerables negativos no conocidos con certeza sobre alguno de los tipos de gays o sobre la CGM en su conjunto, es decir, se realizan presuposiciones negativas sobre sus integrantes cuya veracidad es desconocida.</p>
DE	 <p>Denominación</p> <p>En los discursos autorreferencial e identitocomunitario obtenidos, se nombra a los tipos de gays o a los gays en su conjunto con énfasis en una diferencia respecto al enunciador. Es decir, se establece directa o indirectamente cierta forma de otredad o deslinde en la mención.</p>
PR	 <p>Predicación</p> <p>En los discursos autorreferencial e identitocomunitario obtenidos, a la mención de un tipo de gay o elemento de membresía a la comunidad (como sujeto gramatical) sigue un sintagma que le atribuye discursivamente características negativas (predicado gramatical).</p>
AG	 <p>Agencia</p> <p>En el discurso obtenido se enfatiza la responsabilidad de ciertos tipos de gays en determinadas acciones negativas, o la inocencia de otros miembros de la comunidad.</p>
FO	 <p>Foco</p> <p>En el discurso obtenido reciben especial enfoque o atención características de los tipos de gays mencionados o de la comunidad en su conjunto, y estas son enunciadas de modo particular (timbre de voz, entonación, tartamudeos, prolongación de sílabas, muletillas).</p>





Fuente: elaboración propia con base en Van Dijk (2010, pp. 81-82).

Categorías manifestantes de estrategias de articulación estructural del discurso

Estas categorías están relacionadas con la construcción gramatical del discurso enunciado. También la presencia de estas estrategias en el discurso a revisar permitiría detectar su constitución ideologizada, potencialmente prejuiciosa y discriminatoria.

Codificación	Categoría de ACD
NOV	 Uso de estructuras no verbales En los discursos autorreferencial e identitocomunitario analizados se utilizan elementos no propiamente verbales paralelamente al discurso hablado para referir a características negativas de alguno de los tipos de gays o sobre la comunidad en su conjunto.
LEX	√ Elección léxica En los discursos autorreferencial e identitocomunitario analizados se eligen palabras para describir características de los tipos de gays sobre los que se habla o sobre la comunidad que pueden tener connotaciones negativas. Normalmente se realiza repetición de conceptos relacionados (por intensión, ⁴⁷ extendida al uso de sinonimia y aparición de campos semánticos).
NAR/ARG	 Uso de esquemas narrativos/argumentativos para justificación de enunciación prejuiciosa En los discursos autorreferencial e identitocomunitario obtenidos se realizan procesos de argumentación o narración (se opina y argumenta; o se cuentan anécdotas o historias relacionadas con algún tipo de gay o sobre la comunidad en su conjunto).
RET	 Uso de dispositivos retóricos En los discursos autorreferencial e identitocomunitario obtenidos se utilizan metáforas, metonimias, hipérboles o ironías para dar información considerable negativa sobre alguno de los tipos de gays o sobre la comunidad en su conjunto.






⁴⁷ En sentido semántico, “Conjunto de rasgos semánticos de una unidad léxica” (RAE, 2017).

INT	 <p>Interacción discursiva</p> <p>En la interacción del grupo de discusión o en el cambio de la voz durante la entrevista se niega o limita el uso de la voz a alguno de los miembros o a quien ha manifestado cierta opinión, normalmente contraria a la de quien habla, relativa a cierto tipo de gay o sobre la comunidad.</p>
TEMA	 <p>Elección de temas (<i>topics</i>)</p> <p>En las distintas participaciones en el grupo de discusión se eligen temas en su conjunto, reiterados en el discurso generado, que permiten hablar de cierto tópico general identificable abordado por el participante en su enunciación.</p>
TOPOI	 <p>Uso de <i>topoi</i></p> <p>En el discurso obtenido se hace uso de expresiones sobre los tipos de gays referidos o sobre la CGM en su conjunto que manifiestan lugares comunes o expresiones fijas en el habla coloquial para hablar sobre ellos.</p>
DISC	 <p>Uso de <i>disclaimers</i></p> <p>En el discurso obtenido se hace uso de jugadas semánticas que buscan introducir información no positiva sobre los tipos de gays a que se está haciendo referencia, o sobre la comunidad en su conjunto. Aquí algunos ejemplos (X=tipo de gay mencionado):</p> <p>Negación aparente: “no tengo nada contra X, pero...” Concesión aparente: “algunos de los X son (característica positiva), pero...” Empatía aparente: “por supuesto que los X pueden tener problemas, pero...” Ignorancia aparente: “yo no sé, pero X...” Transferencia: “a mí no me importa, pero mis amigos piensan que X...” Excusas aparentes: “perdón, pero X...”</p>

Fuente: elaboración propia con base en Van Dijk (1984, pp. 55-77 y 84-94; 2000a, pp. 50 y 67; 2001, pp. 193 y 197).

Categorías del esquema ideológico del grupo

La presencia de estas categorías en el discurso permitiría detectar cómo el grupo habla de sí mismo, cómo lo concibe en cuanto a integración, elementos identitarios, objetivos, metas, etc.

Codificación	Categoría de ACD
CP	 <p>Criterios de pertenencia (o identidad)</p> <p>Se habla directa o indirectamente de quién pertenece o no a la comunidad.</p>
AC	 <p>Actividades</p> <p>Se habla directa o indirectamente de quién hace o no hace qué y cómo en la comunidad gay.</p>
ME	 <p>Metas</p> <p>Se habla directa o indirectamente de quién en la comunidad gay quiere obtener o alcanzar qué.</p>
NV	 <p>Normas y valores</p> <p>Se habla directa o indirectamente de lo que los miembros de la comunidad gay consideran bueno o malo, permitido o prohibido.</p>
PO	 <p>Posición (o relaciones grupales)</p> <p>Se habla directa o indirectamente de aliados o enemigos, sujetos que funcionan como apoyos o como obstáculos para la comunidad gay y sus metas, fuera de ella o dentro.</p>

Fuente: elaboración propia con base en Van Dijk (2000a, p. 17; 2010, p. 80).

Como puede observarse en la columna del lado izquierdo en las tres tablas, se utilizó un sistema de codificación para marcar las categorías que fueron encontradas en los discursos analizados,

esto en sus transcripciones. Posteriormente, se hizo el análisis de la transcripción-material codificado.⁴⁸

Decidimos llamar al material ya codificado *matriz discursiva*, pues, tal como fue concebido, permitió relacionar el discurso con las categorías de Van Dijk según estas aparecieron en él.

Justificación del ACD

Según Benwell y Stokoe (2006, p. 104), el ACD

está comprometido con el principio de que el significado de un texto no puede ser exclusivamente derivado del texto en sí, lo que dedica esta metodología a explicar las “capas” interdiscursivas e intertextuales de las prácticas sociales dentro de las cuales los textos se enclavan.⁴⁹

Esto hace que el ACD sea una metodología apropiada para *comprender* ciertos fenómenos sociales *a través* de discursos específicos en los cuales se manifiestan. La transmisión de la ideología, la ejecución de formas discursivas de prejuicio y discriminación, o los elementos constitutivos de una identidad grupal, como en el caso de la presente investigación, son algunos de esos fenómenos.

Para el ACD, el discurso es algo más que lo enunciado en el momento mismo de la interacción en que se utiliza como forma de comunicación:

su interés está puesto en “revelar” la forma en que el lenguaje media la ideología, particularmente en las instituciones sociales, y las funciones “ideológicas” del lenguaje en la producción, reproducción o cambio de las estructuras sociales, relaciones, identidades (Benwell y Stokoe, 2006, p. 105).

Dicho de otro modo, para el ACD, el discurso es una forma de práctica social, lo que “sugiere una relación dialéctica entre un suceso discursivo particular y las situaciones, instituciones y estructuras sociales que lo enmarcan” (Fairclough y Wodak, 2000, p. 367). Esta relación dialéctica es bidireccional: el suceso discursivo es moldeado por situaciones, instituciones y estructuras, y a la vez les da forma (constituye las situaciones, objetos de conocimiento, la identidad social de las personas y las relaciones de estas y de los grupos entre sí); sustenta y reproduce el *statu quo* social y lo transforma (Fairclough y Wodak, 2000, p. 367). Esta perspectiva que asume al discurso en relación dialéctica con las estructuras sociales, desde la cual trabaja el ACD, está en concordancia con las decisiones tomadas para la presente

⁴⁸ Estamos conscientes de que, como en todo proceso de transcripción, el paso del material audiovisual al escrito implica una pérdida de información considerable e inevitable. Se plantea como posibilidad para futuros trabajos un estudio a fondo sobre autorreferencialidad en la CGM analizando sus discursos no verbales.

⁴⁹ Las citas de esta referencia son traducción personal del original en inglés.

investigación en cuanto a la perspectiva teórica de la sociocognición, el discurso y la identidad social.

Por otra parte, el ACD hace énfasis en el discurso porque a través de este último opera la transmisión de ideologías:

Las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos de peso, es decir, pueden ayudar a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre (por ejemplo) las clases sociales, las mujeres y los hombres, las mayorías y las minorías culturales o étnicas, por medio de la manera como representan los objetos y sitúan a las personas (Fairclough y Wodak, 2000, p. 368).

Dicho énfasis en las ideologías que hace el ACD permite que la presente investigación se posicione en torno a la búsqueda de creencias fundamentales compartidas por la CGM y analice la identidad de la comunidad concibiéndola como el conjunto de modelos mentales relacionados con dichas creencias.

La perspectiva del ACD hace necesaria una aproximación interdisciplinaria para que con su utilización sean alcanzados los objetivos del análisis discursivo: “Uno de los retos principales del ACD es puentear la franja entre *discurso y contexto*, y *micro y macro*, y hacer intentos de reconciliar enfoques sociológicos y lingüísticos sin reducir unos a los otros” (Benwell y Stokoe, 2006, p. 107).⁵⁰ Además, el análisis del discurso, del que parte la perspectiva crítica del ACD, se trata de una “(inter o trans) disciplina que alcanza a la totalidad de las humanidades y de las ciencias sociales” (Van Dijk, 2010, p. 76).

Van Dijk (2010) señala que más que una metodología o conjunto de técnicas, el ACD es propiamente una perspectiva para el quehacer investigativo. Por su carácter de perspectiva antes que metodología, dice Van Dijk (2010),

No existe tal cosa como un método de análisis del discurso. Hay varios, tantos como los que encontramos en el conjunto articulado de métodos disponibles en las humanidades y las ciencias sociales, dependiendo de las metas y los objetivos de descripción y aplicación (p. 77).

En el caso del trabajo académico de Van Dijk, esta pretensión –y posibilidad en tanto metodología o enfoque– del ACD de encontrar qué manifiestan los discursos ha sido orientada a la desarticulación del discurso prejuicioso y discriminatorio por ideología racial a partir de la identificación de sus categorías en textos o habla ideologizada o prejuiciosa, siempre trabajando con discurso compartido por un grupo social.

⁵⁰ Las itálicas son del original.

Dado que la ideología racial está vinculada con el ejercicio del poder por parte de grupos mayoritarios sobre grupos no mayoritarios, Van Dijk ha orientado la aplicación de sus categorías de análisis a su presencia en el discurso de élites raciales, aunque el autor es claro al decir que

las ideologías consisten en creencias socialmente compartidas que son asociadas con las propiedades características de un grupo, como su identidad, su posición en la sociedad, sus intereses y metas, sus relaciones con otros grupos, su reproducción y su medio ambiente natural (Van Dijk, 2000a, p. 12).

Por la asociación de las ideologías con las propiedades del grupo cualesquiera que estas sean, se asume que las categorías del ACD formuladas por Van Dijk no son exclusivamente aplicables al estudio de la ideología racial, sino a cualquier otra ideología compartida por un grupo.

Es decir, siempre que exista un grupo que comparta cierto discurso que transmite su ideología propia sería posible detectar esta a través de sus manifestaciones en ese mismo discurso, así como por las formas en que el discurso es construido y sus contenidos, esto debido a que “las ideologías no sólo controlan sobre lo que escribimos o hablamos, sino también cómo lo hacemos” (Van Dijk, 2000a, p. 28). En el caso de nuestra investigación, por tratarse de discursos de un grupo que hablan de su identidad grupal a través de sus creencias fundamentales, las categorías de análisis diseñadas por Van Dijk resultaron útiles para el análisis.

Las categorías diseñadas por Van Dijk giran en torno a la ejecución a través del discurso de cuatro movimientos intencionales (2010, p. 81), esto es, cuatro acciones realizadas en el discurso del grupo con carga ideológica. Estos movimientos son:

- Enfatizar sus cosas malas (decir, sobre los otros, no sólo qué los diferencia de nosotros, sino cómo eso es, digamos, reprobable).
- Enfatizar nuestras cosas buenas (decir, sobre nosotros, no sólo que nos diferencia de los otros, sino cómo eso es, digamos, aceptable).
- Disminuir sus cosas buenas (no decir, sobre los otros, lo que diferenciándolos de nosotros es aceptable).
- Disminuir nuestras cosas malas (no decir, sobre nosotros, lo que diferenciándonos de los otros es reprobable).

Dado que las categorías de análisis de Van Dijk giran en torno a estos cuatro movimientos, la utilización de dichas categorías en la presente investigación ha permitido generar conclusiones en torno a cómo estos cuatro movimientos se manifiestan en los discursos recopilados. Es decir, a través de las categorías ha sido posible reflexionar en torno a cómo los grupos al interior de la

CGM se diferencian y constituyen con ideología de por medio, y cómo lo hace la comunidad con respecto a otros grupos.

La manifestación de las categorías descritas en los discursos que fueron recopilados a través de las prácticas que se han precisado en este capítulo se analiza en el siguiente apartado, correspondiente a los resultados. El objetivo del apartado en cuestión es presentar el desarrollo del ACD separado por las categorías utilizadas pero con el fin de relacionarlas para identificar la presencia de ideología en los discursos, lo que establece el esquema ideológico del grupo y con ello detalla la manifestación en los discursos de la constitución identitaria de la CGM.

Dado que la información presentada en el capítulo sexto, dividida por categorías de análisis, podría resultar exhaustiva, se presenta en el capítulo final, el de las conclusiones, una profundización en torno a una serie de ejes temáticos precisados según lo delatado por el análisis discursivo, con la pregunta de investigación como guía y su resolución como interés principal: ¿cómo se manifiesta la constitución identitaria de la CGM a través de sus discursos autorreferencial e identitocomunitario?

6. La identidad grupal según los discursos autorreferencial e identitocomunitario de la comunidad gay en México vía las ideologías del grupo. Resultados

El presente capítulo detalla los hallazgos en campo y los resultados provenientes del análisis crítico del discurso (ACD) aplicado a los discursos identitocomunitarios y autorreferencial de la comunidad gay en México (CGM) que fueron recopilados con las técnicas planteadas en el capítulo anterior.

El apartado está dividido en tres subtítulos, correspondientes a los tres grupos en que hemos organizado las categorías vandijkianas del ACD: 1) manifestación de categorías de estrategias de constitución de sentido y referente, 2) manifestación de categorías de articulación estructural del discurso, y 3) manifestación de categorías del esquema ideológico del grupo. Cada uno de los apartados incluye sendos incisos para cada una de las categorías detectadas en los discursos analizados, y el respectivo resultado del análisis, presentado por categoría. Tipográficamente, los grupos de categorías se señalan como subtítulos (*en negritas itálicas*) y las categorías como incisos (*en itálicas simples*).

Para facilidad del lector, se han colocado en los márgenes derecho y superior izquierdo un recuadro con la ruta *grupo de categoría>categoría específica*:

Constitución de sentido y referente

➤ ☐ Nivel de descripción (particularidad) y grado de completitud

y en el extremo superior derecho de la página es posible identificar la categoría sobre la que se está leyendo con el símbolo que le corresponde:



La intención es que el lector tenga a la mano diversas herramientas para identificar con facilidad el punto del análisis en que se encuentra, o moverse fácilmente entre las categorías de su interés.

En el inicio de los apartados de los grupos de categorías se ha retomado del capítulo metodológico la explicación de qué significa su manifestación en el discurso, es decir, qué aspectos vinculados con la presencia de ideologías del grupo permiten evidenciar cada conjunto de categorías y cómo lo hacen. Lo mismo se hace para el caso de cada categoría de análisis, iniciando los incisos con una explicación sobre en qué consiste.

Es importante indicar que se han elegido fragmentos de discursos para el análisis que resultaban más representativos del aspecto analizado. Para el desarrollo del análisis de algunas categorías, los fragmentos discursivos obtenidos resultaron demasiados, tan representativos unos como otros, de tal forma que se decidió utilizar una parte y trasladar los no incluidos en el presente capítulo al final del documento. El lector encontrará en el Apéndice 2 de la tesis el resto de los fragmentos de discursos obtenidos que también son manifestantes de cada categoría de ACD, igualmente separados por categoría.

Manifestación de categorías de estrategias de constitución de sentido y referente

La presencia de estas estrategias en los discursos analizados permite señalarlos como discursos ideologizados. Es decir, marcan a los discursos como eventos comunicacionales que evidencian y transmiten creencias sobre los miembros del propio grupo (discurso autorreferencial) o sobre el propio grupo en su conjunto (discurso identitocomunitario).

Específicamente, estas categorías se han agrupado considerando que analizan acciones realizadas en el discurso que están orientadas a la transmisión de sentido (construcción de significado) y la referenciación de algo (en el caso concreto de nuestra investigación, de miembros del grupo o el grupo en su conjunto, y sus características).

Dado que se parte del supuesto teórico de que las creencias que el análisis de los discursos delata son compartidas por el grupo, se retoman en cada categoría los casos más emblemáticos de su manifestación en lo obtenido de las entrevistas y los grupos de discusión realizados. Es decir, se observa en más de un discurso la manifestación de cada categoría y de la acción discursiva con ella vinculada, por considerarse dicha manifestación un fenómeno comunitario. Como se dijo anteriormente, otras manifestaciones de la categoría no incluidas en el desarrollo del capítulo se encuentran en el Apéndice 2.

Nivel de descripción (particularidad) y grado de completitud

Esta categoría señala cuando el discurso autorreferencial o identitocomunitario describe con más detalle propiedades negativas que positivas de los tipos de gays referidos o de la comunidad en su conjunto, respectivamente, y al tiempo se realiza un desligue de ellos y nosotros (o de *ese* tipo de gay y *nosotros*, los demás), o bien, sobre nosotros como gays y los no gays.



Los informantes enumeran más de dos características de los tipos de gays con frecuencia. Cuando AD describe al chacal, por ejemplo, enlista una serie de características todas ellas negativas para poder explicar a qué refiere esta expresión autorreferencial:

AD: Como rudo, como poco afectivo, como [...] te doy sexo pero sin ser [sic] cero cariñoso, [el chacal es] una persona cero cariñosa, y también me he fijado mucho que se usa porque por ejemplo una persona morena, a[l] referirse a la gente de tez morena [se dice] “ay, el chacal”, porque es moreno, nunca veo que le digan chacal a alguien güero.

Hay una enunciación de opinión realizada por AD inmediatamente después que permite decir que la serie de características que ha enumerado son negativas: luego de que se le da un simple pie discursivo (“Entrevistador: [dirías entonces que] tiene también que ver con algo de...”), el propio entrevistado en cuestión reconoce que “Hay *racismo*, creo que hay cierto *racismo* ahí [en el uso de la expresión ‘chacal’]”.

Una descripción de otra característica del chacal hecha por el mismo informante previamente en la misma entrevista habla también del nivel de descripción con que se habla de él:

AD: El chacal, bueno, pues [ríe] yo creo que es el más... sí yo creo que es la más usada, pues, como para el heterosexual, o que de pronto, ¿cómo decirte?

Entrevistador: Sin pena, sin pena, sin miedo. Descríbemelo.

AD: Pues sí, como el heterosexual, antes le decían mayate, o así, bueno. Los heterosexuales que de pronto se meten con gays, ¿no?, pero sin ser gays, según ellos, pero de otra forma también como que “ay, mira, ya vas con tu chacal”, o “para pagarle al chacal”, es como el ligue.

El grado de completitud con que AD habla del chacal permite comprender dos acepciones posibles de la expresión con que este tipo de gay es referido por la comunidad: como un hombre que se autoasume como heterosexual pero que tiene relaciones sexuales con otros hombres, o más general, como un hombre con el que existe algún tipo de relación emocional o sexual (“el ligue”). Incluso, el informante completa la descripción con su propio juicio sobre la expresión al detallar inmediatamente después: “Ajá, pero también [es utilizada la expresión] como en forma despectiva, ¿no?, o algo así”.

También se describe a detalle al chacal contando una anécdota personal que incluye al mismo tipo de gay:



AD: [...] Mira, por ejemplo, el chacal [...] hace años ya, pues sí, por ejemplo, con un vecino que era así como que “ay, yo soy muy machín”, y todo eso, y un día me dijo: “oye, ¿sabes qué? Dame cincuenta pesos porque los ocupo para mi droga y te dejo que acá [mueve su puño a la altura de su boca, simulando una felación]”, entonces para mí eso ya es un chacal.

Entrevistador: ¿[Te dijo] que tuvieras algún contacto sexual con él?

AD: Ajá [...].

Otro entrevistado, JE, da otro ejemplo de grado de completitud o nivel de descripción al enlistar las características del mismo tipo de gay, el chacal:

JE: El chacal así es un barbaján tal cual [ríe] es un güey [al] que no le preocupa ni su nada, o sea, ni su estilo ni cómo se viste ni cómo se ve, [...] también son como de muy... suelen ser como muy curpulentos [sic], y generalmente son muy machistas o tienden a tener conductas [...] que parecen, o sea, casi homofóbicas, pero igual, o sea, el chacal es el típico bato que se quiere sentir como súper súper masculino y que [tiene] cero que ver con lo homosexual, entonces es como una persona muy discreta, y así.

Entrevistador: ¿Qué diferencia dirías que tendría respecto a la musculoca?

JE: La musculoca es abiertamente gay, el chacal no.

Entrevistador: ¿El chacal está un poco como en el clóset, dirías?

JE: [asiente con la cabeza] Es un poco más escondido.

Nótese que el grado de completitud de la descripción de ambos informantes nos permite detectar otra característica en el gay señalado como chacal: tiene prácticas homosexuales pero las mantiene en secreto, y a la par se detecta un esfuerzo de su parte por no comportarse femeninamente (“se quiere sentir súper súper masculino”; “era así como que ‘ay, yo soy muy machín’”). La descripción del tipo de gay es tan completa que permite incluso conocer la reflexión de que para los informantes el chacal es gay aunque no se asuma como tal: “Es un poco más escondido”; “sin ser gays, según ellos”.

Como se ha mencionado, la categoría de análisis del nivel de descripción o grado de completitud incluye también la ejecución discursiva de una separación entre el enunciador (*yo*) y el tipo de gay que está refiriendo. Al respecto, es destacable que aunque once de los trece entrevistados mencionaron al chacal o ejecutaron discurso autorreferencial sobre él, ninguno de ellos se autodefinió como uno durante la aplicación de la pregunta 9 del cuestionario de entrevista (¿Tienes características que te incluirían en alguno de estos tipos? ¿Cuáles y en cuál tipo te incluirían?).



De hecho, más allá del ejemplo del chacal, los entrevistados difícilmente aceptaron encajar en ningún tipo de gay, aunque reconocieran características en ellos por las que los miembros de su comunidad podrían referirlos como alguno de los tipos. En los casos en que aceptaron poseer características que los harían ser nombrados con alguna de las expresiones autorreferenciales, ejecutaron discursivamente una especie de *deslinde* o *separación* mediante el resalte de un rasgo positivo en el ser nombrados con dicha expresión. Es el caso de MR con la aceptación paulatina del gusto personal por ejecutar el rol insertivo en la relación sexual, que lo haría encajar en el tipo de gay conocido como *la pasiva*:

Entrevistador: ¿Tú dirías que tienes características que te pondrían en alguno de estos tipos de gays?

MR: Sí, claro, en el de pasiva [risas].

Entrevistador: La pasiva.

MR: Y para algunos, puedo resultar obvia.

Entrevistador: Pero ¿tú no lo asumes como... no dices “yo soy obvia”?

MR: ¿Yo soy obvia? No, creo que hay gente más obvia que yo [ríe].

[...]

MR: Hubo un punto donde lo acepté [encajar en el tipo de gay *la pasiva*]. ¿Por qué? Porque la gente de repente lo utiliza como para herirte o menospreciarte [...] es gente que te señala [...] y hubo un punto donde por el mismo humor negro, el sarcasmo, etcétera, dije “bueno, pues, equis, ¿qué más da?, no es como que me vienes a decir algo nuevo, y ya lo sé, me acepto, así es la vida, ¿qué le vamos a hacer?”.

En el discurso transcrito, MR acepta pertenecer al tipo de gay mediante enunciaciones que manifiestan una actitud de, digamos, autoaceptación resignada: “lo acepté”, “me acepto, así es la vida”, aunque no sin antes señalar que “hay gente más obvia que yo”, es decir, que aunque se identifica como el tipo de gay en cuestión, no es tan *negativo* como podría ser; no está tan mal, en una escala posible, como podría estar. Es decir, MR acepta ser nombrado como ciertos tipos de gays *mientras no sea considerado de los peores* entre esos.

Respecto al discurso identitocomunitario, el mayor nivel de descripción o grado de completitud se dio en los discursos provenientes de los grupos de discusión realizados en la presente investigación. La aportación grupal contribuyó a generar discursos identitocomunitarios más completos en cuanto a la descripción de características del grupo y su deslinde con otros grupos (mayoritariamente respecto a los heterosexuales).

Así, por ejemplo, el discurso generado en el segundo grupo de discusión realizado permitió revelar toda una composición en torno a cómo la comunidad gay tiene prácticas de



relaciones emocionales distintas a las heterosexuales, más allá de las relacionadas con la sola orientación homosexual:

Guía: ¿En qué sí dirías, MR, que son distintos las formas de amar o de relacionarse amorosamente de las dos comunidades?

MR: Yo en lo que dije hace rato, en la parte de que nosotros somos mucho más relajados y siento que ellos [los heterosexuales] pueden llegar a ser más intensos, en algún momento ellas, en algún momento ellos, hay de todo, pero siento que es eso, nosotros podemos tomarlo más de: “ah [sacude su mano izquierda y niega con la cabeza, como restando importancia]”. ¿Que también hay gente intensa en el ambiente? Sí, hay quien se enamora todos los días y a los cinco minutos ya ve toda su vida con esa persona y demás, y lo ves al siguiente día y dice “ay, no, nada qué ver [la persona de la que estaba enamorado ayer]” [ríe], no pasa nada, pero intensean así, pero lo veo más en el lado de los heterosexuales.

PE: O sea, ¿como la formalidad?

MR: Sí, les gusta más la parte de la formalidad, y ha sido siempre.

LU: Pues es que así nos han inculcado eso, ¿no?, [a los mexicanos en general], que tienes que llegar a cierta edad, y te tienes que casar y tener hijos, y ya nos tienen como apartados así.

MR: Ajá, y hoy todavía hay gente [heterosexual], no sé, entre los veinticinco y los treinta y cinco, podría decir yo, que todavía piensan de esa manera, ya los que son mucho más jóvenes ya les vale esa parte [...], en[tre los] heterosexuales siento que todavía hay gente que dice “ay, ya se me fue el tren”, es que [piensan que] ya con quien [sea que] se casen, pero se tienen que casar.

SD: Y que llegan a una etapa en que ya están estresados.

Guía: ¿Los heterosexuales?

SD: Tengo una amiga que ella no buscaba quién [se casara con ella], ya con el primero que se le parara enfrente [se casaba], porque ya decía “es que ya tengo...” no sé cuántos meses [con su pareja], ella tiene como treinta y tres [años de edad], y ella ya decía “ya me quedé”, porque una de sus hermanas tiene como veintitantos y ya se casó y tiene su familia, entonces [me dijo] que su papá le decía “o sea, ve a Laila, tan chica y ya hizo su familia y tú ya treintona y todo”, entonces ella ya estaba así como desesperada.

MR: Esa presión.

SD: Ahorita ya tiene su relación, pero nosotros por fuera vemos, y a lo que nos platica, y pues no es una relación tan sana, ya es como que fuera tanta la desesperación que lo que ella quería era estar con alguien, sin importarle si iba a ser algo bueno, si le convenía a ella, porque ella lo que quería era estar con alguien.

Guía: [...] ¿y en la comunidad gay sientes que esto no pasa?

MR: Menos frecuente, ¿no?

SD: Pues yo, sí, yo creo que es menos [frecuente].

El fragmento transcrito muestra un nivel de descripción detallado en el discurso construido por el grupo sobre las prácticas de pareja de los miembros de la comunidad gay en oposición a otra *comunidad*, la de los heterosexuales. Este discurso construido en conjunto precisa que en la



comunidad gay existe mayor libertad en torno a la composición y el funcionamiento de la pareja, y que dicha libertad proviene de que las prácticas de pareja en esta comunidad se realizan a contrasentido de los modelos mentales o cogniciones tradicionalmente enseñados en la sociedad de los hablantes, cuya descripción las haría pertenecientes a la ideología heterosexista (enunciadas como: el ser humano debe llegar a cierta edad, formar parejas heterosexuales, casarse y tener hijos, *y así ha sido siempre*). La soltería es descrita por los miembros de la comunidad en el grupo como una situación de vida indeseable para la mayoría de los heterosexuales, en los que provocaría situaciones de tensión o estrés (“intensean”), mientras que para la comunidad gay, según los miembros del grupo, no es un problema (“es menos frecuente [que sea un problema]”).

Por otro lado, es resaltable que en la señalada construcción discursiva grupal los informantes realizan una separación entre los grupos al hablar de las características propias de cada uno en cuanto a las creencias sobre la formación de parejas. Es decir, al generar dicho discurso constituyen mediante el mismo dos formas de hacer comunitarias que señalan a su vez la existencia de dos comunidades intrínseca e ideológicamente diferentes.

Selección temática negativa (a nivel de macroestructura –global– y microestructura –local–)

Esta categoría de análisis señala que en el discurso autorreferencial obtenido se habla de los tipos de gays como infringidores de ciertas normas, valores o tradiciones; se mencionan directa o indirectamente intensiones⁵¹ como amenaza, inseguridad, desviación, inhabilidad, etc., respecto a integrantes de la propia comunidad; o bien, se mencionan estos rasgos al hablar de la comunidad en su conjunto, según el discurso identitocomunitario obtenido.

Esta selección sobre qué se habla de los tipos de gays mencionados o de la comunidad en su conjunto puede ser visible a nivel macroestructural (la elección de un tema para todo el discurso enunciado, detectable si se responde a la pregunta “¿de qué habla este discurso?”) o microestructural (la coherencia entre proposiciones que el enunciador discursivo genera).

Al respecto, destaca el discurso autorreferencial proveído por SD al describir cómo es que prefiere las interacciones con sujetos no femeninos, eludiendo, en concreto, todo trato con el tipo de gay conocido como *la obvia*:

Entrevistador: ¿Nunca has convivido con amigos o has tenido amigos, por ejemplo, que sean obvios?

⁵¹ En sentido semántico, “Conjunto de rasgos semánticos de una unidad léxica” (RAE, 2017).

SD: No, sí he tenido amistades, o sea, mi círculo social en sí de con los que yo convivo siempre, que [nos invitamos]: “vámonos al cine”, “vámonos para acá”, así, siempre han sido perfil como yo, así que no son tan tan obvios, a lo mejor y muchos van a decir “ay, sí, tú eres muy obvio”, pero pues hay más, hay más más más obvios, ¿verdad? Pero sí he tenido amigos que sí son muy femeninos, desde que traen ya pantalones con piedritas en la parte de atrás, ya, que son pantalones de mujer, he tenido amistades que son travestis pero amistades de que en el antro [nos saludamos] de “hola, ¿cómo estás?”, “bien, ¿y tú?”, “qué gusto verte”, pero ya como un rol de “hay que irnos a comer”, o así, no, ahora sí que como que amistades de antro [...] una cerveza y *bye*.

De inicio, el discurso con que SD describe su relación con estos tipos de gay, *la obvia* y *la vestida* (entiéndase, el travesti) permite detectar un límite que el entrevistado interpone en la interacción, donde además establece una especie de *niveles* de amistad que le son deseables hacia esos tipos de gays: “ya como un rol de ‘hay que irnos a comer’, o así, no, [...] amistades de antro [...] una cerveza y *bye*”.

Sin embargo, más allá de este límite inicial que señala una diferencia en su trato dependiendo del tipo de gay con que interactúa, el discurso de SD habla de una razón detrás del establecimiento de ese límite: el nivel de *obviedad*, esto es, de feminidad, con que la persona con que se interactúa ejecuta su expresión de género. Para el entrevistado, la obviedad parece ser una amenaza de la cual es necesario separarse: “[mis amigos] siempre han sido perfil como yo, así que no son tan tan obvios, a lo mejor y muchos van a decir ‘ay, sí, tú eres muy obvio’, pero pues hay más, hay más más más obvios”; esto es interpretable como: “yo puedo ser obvio (afeminado), pero habrá quien lo sea más que yo, y por tanto sea más indeseable relacionarme con él”. El hecho de que el entrevistado elija mencionar inmediatamente después, a modo de ejemplo, un rasgo particular que le parece de mucha obviedad, el uso de pantalones con adornos de pedrería (“pantalones de mujer”), fortalece nuestro argumento de que el informante está intentando señalar la obviedad como un rasgo del que desea desligarse.

Para el mismo entrevistado, esta elección temática de la obviedad que la delata como amenaza presente en los tipos de gays más femeninos (*la obvia* y *la vestida*) cobra sentido cuando SD explica poco después cómo afecta su interacción social fuera de la comunidad gay:

Entrevistador: Pero, ¿por qué eliges un círculo cercano mayoritariamente masculino?

SD: [...] siento que como que el relacionarme con [obvias o vestidas] como que es más propenso a de que si andamos en la calle [nos señalen], yo soy muy de que no me gusta andar en la calle y que me anden señalando, entonces siento como que si ando con una que es vestida por la calle sí siento que van a [decir] “ay, mira, los jotos esos”, ¿no? [...]

Entrevistador: ¿Y a las vestidas les va mal andando en la calle?

SD: Pues hay veces, bueno, yo así ver, así [que les vaya mal], pues no, nunca he visto si les gritan algo, pero pues no, ahora sí que no me gustaría, no me quiero arriesgar a que a algún homofóbico o algo [me] ofenda o agrede ya físicamente, porque sí, sí he escuchado comentarios entre amigos míos que sí [los agreden], de “ay, nos agredieron físicamente”.

La feminidad en los tipos de gays vista como amenaza es una elección temática también presente en la descripción que hace JV, otro entrevistado, de cómo la comunidad interactúa respecto al tipo de gay conocido como *musculoca*:

Entrevistador: O sea, ¿una musculoca discrimina o es discriminada?

JV: Discrimina, pero también es bastante discriminada.

Entrevistador: A ver, cuéntame de eso, ¿en qué contexto o cómo podría ser [discriminada]?

JV: Porque cuando entras a Grindr o sitios por el estilo, o siempre, [los perfiles dicen:] “no musculocas”, ¿me explico? Como que todavía sigue este rezago en la comunidad por parte de personas que actúan de forma femenina a pesar de que la fisiología sea bastante masculina.

[...]

Entrevistador: O sea, su físico es masculino.

JV: Ajá, y quizá su forma de actuar, su carácter, es más femenino.

Para el mismo informante, la razón de la obviedad o feminidad como amenaza en tipos de gay como la musculoca, o el que él mismo menciona, la *pajarilla*,⁵² estaría también posicionada en que funcione como un rasgo poco atractivo para otros gays, sobre todo si son también femeninos:

JV: Porque el chacal es una figura bastante masculina, que no necesariamente sus facciones son guapas o sea, no es una persona guapa, por así decirlo, sin embargo podría suceder que a la persona que sería como la pajarilla le guste alguien más masculino.

Entrevistador: Ok.

JV: Es lo mismo, como que dos femeninos, pues no [se atraen].

En el caso de la musculoca, los entrevistados que lo describen parecen delatar que la obviedad que lo caracteriza es un rasgo que *inhabilita* al de la masculinidad mostrada por su físico de musculatura desarrollada:

⁵² JV mismo da la descripción de la pajarilla: “una persona [hombre gay] que se la pasa de un lado a otro, o llamando la atención”.

JE: [...] la musculoca es la chica así con el cuerpo súper *fit*, de que no toma, no fuma, pero es la de camisa [se toca las muñecas como si trajera mangas largas], la de camisitas de vestir y pantalones súper *skinnies*, así embarradísimos [tallándose los muslos], y sus mocasines, la ceja así [repasa sus cejas con los dedos] súper delineadas, y pues de que se maquilla, ¿sabes? Se da su manita de gato. Así súper metrosexuales mal pedo, pero son muy masculinos, o sea, dentro de lo que cabe, sí [se] ven así como la figura total de un hombre, ¿no?

Entrevistador: O sea, lo ves y parece un hombre.

JE: Sí, o sea, es un hombre tal cual, o sea, no es como por ejemplo las chichifas, que [...] algunas [...] tienen una conducta muy muy femenina, o sea, la musculoca es como un hombre tal cual [baja las manos y los brazos de arriba abajo a sus costados, como señalando su torso a lo largo], solamente que con rasgos... así como que cuida demasiado de su apariencia [...].

La descripción que realiza JE de la musculoca habla de una apariencia masculina que se ve *afectada* (nótese el reiterado uso de la conjunción adversativa “pero”) por su comportamiento femenino, que incluye aspectos relativos al cuidado de la apariencia personal como el maquillaje (“la ceja así súper delineada”; “metrosexuales mal pedo”; “es como un hombre tal cual, solamente que con rasgos... así como que cuida demasiado de su apariencia”).⁵³

Lo mismo se manifiesta en la elección temática de discursos autorreferenciales en torno a la musculoca como el de GI, donde incluso se habla de un *choque* provocado por la oposición apariencia masculina/comportamiento femenino:

GI: Y de musculoca, pues es que ahí es como te decía, como este choque porque pues físicamente uno lo ve y dices “no, pues claro que sí” [se ve masculino], pero apenas [comienza] a hablar o algo, o incluso con cómo se viste [siendo femenino al hacerlo], entonces este sería como una mezcla interesante entre los dos [lo masculino y lo femenino].

Para GI, según el fragmento analizado, el choque que provoca la musculoca tiene que ver con una aparente inconsistencia entre comportamiento femenino y apariencia física masculina. Debe observarse nuevamente el uso de una conjunción adversativa (*pero*) que separa ambas menciones de rasgos en contraste.

En el caso del discurso identitocomunitario, la elección temática de la feminidad como un rasgo amenazante aparece enunciado por otro entrevistado, JF, cuando este explica el rechazo

⁵³ La idea del cuidado de la apariencia personal como un rasgo femenino fue señalada también por otros informantes, como BB: “Pues yo he conocido a [...] varios gays que se maquillan, que son muy delicados [...] creo que en un extremo, en su cuidado personal”.

hacia lo femenino como un rasgo propio de la CGM en su conjunto. Para este entrevistado, la comunidad gay incluso utiliza su propio discurso autorreferencial para atacar la obviedad en sus miembros:

Entrevistador: Ajá, ¿qué te parece el uso de masculino y femenino [en las expresiones autorreferenciales]? ¿Qué crees que haya [que comentar al respecto]?

JF: Yo creo que ahí es el machismo puro mexicano, ¿no? o sea, sí [nos decimos] “mana” [...], pero también me ha tocado que haya ofensa, ¿no?, como en el sentido de decirle el femenino, nunca he escuchado que le digan [al tipo de gay] “la osa”, ¿no?, por ejemplo, porque tienden a identificarlos como muy masculinos, [a] el chacal [también], [...] si te fijas los términos que son más denostativos [sic] tienden a tener un adjetivo femenino, ¿no?, o sea, la musculoca, es “la loca”, “la bufona”, “la chichifa”, o sea, y yo creo que eso sí viene del machismo que los mismos homosexuales vivimos, de hecho me ha tocado conocer homosexuales que son misóginos, pues, y parecería que mucha gente pensaría que eso no [sucede en la comunidad], que al contrario, ¿no? que deberíamos estar apoyados [entre nosotros], no, no es cierto, no pasa [que nos apoyemos] [...].

Incluso, JF señala que la obviedad es motivo de ataque al interior de la comunidad como parte de lo que él denomina “cultura intrínseca de la agresión”, y que ese mismo ataque del que son objeto los tipos de gays obvios explica que estos a su vez sean agresivos. Para ejemplificar esta dinámica, construye un discurso autorreferencial sobre otro tipo de gay, *la loca*, que por su descripción podría ser equiparable a la obvia:

JF: [...] las locas, por ejemplo, que son las personas que tienden a ser mucho más femeninas, extrovertidamente, pues no es como que un día decidieron ser así y dejaron de ser como eran antes, ¿no? Me puedo imaginar que en su niñez y en su crecimiento [...], pues tenían también esos rasgos, eso con el riesgo de que los ofendieran, ¿no? Desde que [en] la escuela te dijeran “maricón”, te dijeran “putito”, te dijeran “niña”, y luego ya llegan acá, a la comunidad, y pues le[s] dicen “ay, tú eres una pinche loca”, ¿no? porque generalmente va acompañado de eso, ¿no?, es “pinche loca”, o “locas bufonas”, [...] y casi todas las personas que son así [femeninas], no me gusta generalizar, pero pues hablo desde mi experiencia [...] tienden a ser agresivos, tienden a estar a la defensiva, tienden a juzgarte, tienden a ver las maneras superficiales.

Por su cercanía con asuntos netamente identitarios, el tema de la cultura intrínseca de la agresión será retomado en el apartado de categorías del esquema ideológico del grupo.

Implicación

Esta categoría señala cuando en el discurso autorreferencial se enuncian expresiones con proposiciones implicadas, es decir, sobre algo no dicho o que se da por supuesto que sabe o conoce con anterioridad el interlocutor. En el caso del discurso identitocomunitario obtenido, con la implicación se manifiesta información que el interlocutor debe conocer con anterioridad sobre algún rasgo en particular al interior de la CGM.

Esta categoría es de importancia pues manifiesta las proposiciones que el enunciante del discurso da por hecho que el interlocutor comparte con él como poseedores del mismo *common ground* o conocimiento sociocultural, por lo que no resulta necesaria su explicación o especificación. Normalmente, lo implicado será un rasgo negativo del tipo de gay del que habla el discurso autorreferencial, o de la comunidad en su conjunto en el caso del discurso identitocomunitario.

Un caso de implicación se dio a lo largo de las entrevistas en los discursos autorreferenciales que hablan del tipo de gay conocido como *chichifa* o *chichifo*:

Entrevistador: ¿Crees que haya algunas personas que puedan molestarse o no les guste el ser referidos como alguno de estos tipos de gays?

JE: Claro.

Entrevistador: ¿Y por qué?

JE: Porque como te digo creo que hay ciertos límites, ¿no? [...] Más bien [por ejemplo], yo conozco algunas personas que son abiertamente chichifas, que les vale madre el hecho de que digan “bueno, sí, o sea, tengo patrocinador que me mantiene”, y hasta de cierta forma les da orgullo. Conozco otras muchas tantas que realmente no [se sienten orgullosas], o sea, mantienen el perfil bajo de que realmente tienen un patrocinador, no les late tanto la idea como de que sepan que están siendo patrocinados, o sea, que les pagan, pues no sé, el depa[rtamento], el carro, el *gym*, o que les dan dinero simplemente para que les compren cosas, y pues yo creo que una de esas personas sí se sentiría ofendido en caso de que tú les dijeras “ay, pues eres una chichifa” en un término, o sea, en un punto despectivo, en una forma despectiva.

La descripción de JE de la chichifa implica que este tipo de gay comete una especie de infracción ante los ojos de la comunidad: tener un *patrocinador*, también conocido en expresión autorreferencial como *sugar daddy*. Esto implica un rasgo negativo: ser chichifo requiere un “perfil bajo” para que no sea sabido por otros, o en caso contrario, confesarlo requiere valor o desenfado (que te “valga madre”). JF, otro entrevistado, señala que el chichifo puede presumir de lo que hace “con sus amigos de toda la confianza [...] pero entre la comunidad no lo dice”.



La búsqueda no bien vista del chichifo de un patrocinador llega al extremo de ser comparada con actos de prostitución. Así lo deja claro el discurso autorreferencial de JO, otro informante:

JO: [...] Y el chichifo o la chichifa es como alguien prostituyéndose, alguien prostituyéndose.

Entrevistador: Y, por ejemplo, decías tú que [estas expresiones las has escuchado] en bares, ¿en contextos de qué? Entre desconocidos, entre amigos, ¿cómo suele ser la dinámica en que se usa[n]?

JO: Bueno, yo tengo mucho tiempo sin salir con mis amigos, pero en especial uno es muy burlón, y dice “ah, mira, ahí va la chichifa” o “esa es chichifa”.

El discurso autorreferencial que enuncia JO, que incluye una pequeña narración que funciona como ejemplo, implica que la mención de la chichifa se utiliza para burlarse de quien es referido como dicho tipo de gay. Se implica con la burla, pues, que se trata de una referencia negativa con la que nadie se sentiría conforme a menos que, como indica JE, le “valga madre”.

Ahora bien, durante el discurso generado dentro del segundo grupo de discusión, los informantes construyeron una descripción conjunta sobre la importancia de la *apariencia* en la comunidad en la cual implicaron el rasgo de la actuación por conveniencia que les parece propio del chichifo:

MR: [...] al final del día es apariencia [lo que importa], no importando la edad que [la otra persona] tenga, y la otra es [que esa persona] puede tener una mala mala apariencia, pero si se corre la voz de que tiene dinero también te termina valiendo porque hay mucha conveniencia.

PE: Ahí entra el chichifo.

MR: Ajajá, y ahí viene la chichifa.

La implicación del chichifo como convenenciero parece dejar de lado toda posibilidad de que su patrocinador o *sugar daddy* esté actuando conscientemente al elegir pagar cosas por él. La infracción del chichifo estaría entonces no sólo en no valerse por sus propios medios para pagar “el depa, el carro, el gym”, o como dice RG, en no ser “capaces de agarrar sus propios logros, de decir ‘ay, yo lo hice, yo lo manejé, yo lo compré’”, sino en obtener los medios de supervivencia a costa de alguien sin voluntad, ejecutando una especie de *robo*. Así se puede rescatar de la entrevista con AD:



Entrevistador: [...] ¿tú te relacionarías o preferirías relacionarte más con alguno de estos tipos que con otros?, ¿con cuáles y por qué?

AD: Bueno, sí, mira, por ejemplo, yo preferiría hablarle a una persona que es oso, que es lobo, incluso a la musculoca, [antes] que a alguien que es chacal o chichifo, ¿no?

Entrevistador: ¿Por qué?

AD: Porque esta persona, la chichifa, pues está usando a alguien para un beneficio, o sea, no le está dando algo bueno.

[...]

Entrevistador: Pero, ¿no te reconoces con características [de algún tipo de gay]?

AD: No [...], chichifa tampoco, porque no le bajo nada a nadie.

La construcción discursiva de AD con expresiones como “está usando” o “no le bajo nada a nadie” manifiesta la implicación de que en la actuación del chichifo, como *ladrón*, hay un sujeto pasivo, su *sugar daddy*, que es objeto del *robo*, al que no se opone, como si se tratara de un ser sin capacidad de defensa o respuesta del que el chichifo toma ventaja.

En el caso de la implicación en el discurso identitocomunitario, esta es localizable en el discurso que resultó de preguntar a los miembros de la comunidad sobre la relación con sujetos heterosexuales. Tanto en el grupo de discusión como en entrevistas individuales, los informantes rescatan que los dos grupos poblacionales, homosexuales y heterosexuales, conviven en ciertos espacios con lo que califican como una mejoría en la calidad de sus relaciones. Sin embargo, el discurso generado al respecto parece implicar que la comunidad gay ha tenido que adaptar sus prácticas para no incomodar o molestar a los heterosexuales:

RG: [...] Yo, por ejemplo, salí el fin de semana, fui a un lado heterosexual. Me la pasé muy bien, había mucho gay y mucho hetero[sexual], y ya, como que la comunidad [gay] con la otra comunidad [heterosexual, o hétero] como que ya se llevan más, no sé, ya no hay tanta discriminación.

Entrevistador: ¿Entre comunidades, hétero-gay?

RG: Ajá, obviamente pues *tú sabes*, ¿no?, que no vas a ir al estadio a besarte, no, *obviamente* no, pero me la pasé muy bien.

Nótese los fragmentos de las enunciaciones de RG señaladas con itálicas: “tú sabes” y “obviamente” son marcadores discursivos que aluden a que se está hablando de algo que se da por sentado que el interlocutor conoce con anterioridad, en este caso relacionado con la convivencia entre heterosexuales y homosexuales. Esta mención sobre cómo convivir en un mismo espacio con los heterosexuales les requiere a los miembros de la comunidad gay adaptar



sus prácticas (“no vas a ir al estadio a besarte”) aparece también implicada en el discurso de uno de los grupos de discusión realizados cuando este construye en torno a la compartición del espacio en un antro o lugar de diversión:

SD: Porque [el antro] era en el espacio en el que me sentía yo, que yo podía llegar y si quería caminar muy meneado [lo hacía], pues me valía quién me viera, si quería bailar como quisiera bailar [lo hacía].

Entrevistador: ¿Pero [lo hacías exclusivamente] en un antro gay?

SD: Exactamente, no, incluso yo voy a un antro buga y no sé cómo comportarme.

PE: Sí.

SD: Porque [pienso]: “uy, ¿cómo bailo, cómo le hago?”.

LU: Sí.

[risas y expresiones aprobatorias].

MR: Sí, y la verdad es que te sientes como muy observado.

SD: Entonces [me siento incómodo] de [pensar] que si ya ande con la copa encima y que ya se me salga que la pirueta [hace ademán amanerado] o algo así, porque cuando estoy ebrio sí soy muy de que [expresarme como]: “ay, tú, perra”, y que no sé qué, y sí, [me apena que los presentes en el antro hétero] se enteren o algo así. Y sí siento como que en el [antro] buga así como que va a haber el homofóbico que a lo mejor va a decir “uy” [tuerce la boca en señal de desagrado].

PE: Te la puede hacer de tos.

SD: Ay, exactamente, como que se van a ofender [...].

PE: [...] siento que es más que todo la expresión, o sea, que puedes ser tú [en un antro gay], que puedes bailar, que puedes este gritar y hacer todas las cosas que en un antro buga pues vas y dices “¿qué hago?”, o sea, y también ya en varios antros buga he visto que sí hay chicos y chicas que ya empiezan como [a moverse] así libres en esos antros y no hay tanto problema, pero igual no deja de ser [que uno piensa] de que “oye, no te vayas a topar un homofóbico total”.

Esta implicación en los discursos del cambio de prácticas en presencia de sujetos no homosexuales se materializa en un término presente en varios de los discursos recopilados: *discreción*. *Ser discreto*, o *actuar con discreción*, refiere a una serie de comportamientos relacionados con no evidenciar actitudes amaneradas en presencia de terceros, usualmente heterosexuales, que al parecer podrían sentirse incómodos con la presencia de un hombre femenino. Por relación cognitiva, también se implica con estos discursos la creencia machista-androcentrista en el hombre como deseablemente masculino en exclusiva:

JE: [...] yo considero que... pues sí, las conductas masculinas es, pues, tal cual lo que te han inculcado, ¿no? lo que un hombre representa, o sea, el hecho de cómo se tiene que comportar [un hombre]: la seriedad, ¡la formalidad! con



la que un hombre se debe de comportar. Entonces, yo creo que cuando estoy en un ambiente más cómodo, en un ambiente completamente cómodo, así de cotorreo con amigos, sí adopto conductas que no van como tanto ¿con lo masculino?, que pueden inclinarse hasta lo femenino.

JE: [...] los homosexuales siempre guardan... bueno, al menos yo conozco muchos que son como muy discretos, o guardan mucho silencio o siempre están buscando como la aprobación tanto de la comunidad como de sus demás amigos [no miembros de la comunidad].

En la descripción de JE del comportamiento discreto de ciertos integrantes de la CGM, se implica que la discreción está ligada a la aprobación “tanto de la comunidad como de sus demás amigos”, esto último, se entiende, de los no miembros de la comunidad. El propio JE, al reflexionar sobre si alguien podría sentirse molestado al ser referido como algún tipo de gay considerado más femenino, señala que decir de alguien que “no se le nota que es gay” puede ser tomado a bien, mientras que decir de alguien que es “muy joto” o “muy mujer” es negativo, pues parecería existir la obligación (“deben”) de un hombre de comportarse masculinamente:

JE: Hay personas que les encanta que les digan “ay, güey, no se te nota que eres gay”, y hay otras tantas que les dicen “ay, eres muy joto” o “eres muy mujer”, o así, y lo ven como algo negativo, porque debe[n] de representar la figura de un hombre, ¿no?, entre comillas.

En otro ejemplo, cuando a GI se le pregunta sobre qué tipo de gay recomendaría a un recién llegado a la comunidad para establecer relaciones, el entrevistado genera un discurso donde se implica que la discreción es una actitud recomendable en un miembro de la comunidad:

GI: Entonces por lo mismo te digo: pues entonces vete con el discreto, pero otra vez estoy replicando este discurso...

Entrevistador: No, a ver, vamos, ya me lo dijiste, ¿no? Entonces ya voy yo hacia el discreto, ¿por qué con él sí más que con el resto?

GI: Porque, por lo mismo, o sea, la misma definición de este gay discreto te habla de una persona que es tranquila, reservada, que no anda exhibiéndose por la vida, sino que [el tipo de gay discreto dice]: “sí, soy gay, me gustan los hombres, pero ni me ando exhibiendo ni me ando...”, [es decir], tiene una personalidad, pues, tranquila.

Exhibir mediante comportamientos que se es homosexual es implicado entonces como indeseable en el discurso de GI. Como en el de JE, antes transcrito, la discreción, como actitud, implica ser aceptado por el colectivo porque quien es discreto se aleja de *evidenciar* su homosexualidad vía la manifestación de su afecto por otros hombres o –ligándolo con el discurso androcentrista-



machista—, vía la manifestación de rasgos afeminados, es decir, ser/comportarse como *la obvia* o con *obviedad*. Lo *normal* es pues, para GI, el par hombre-masculino:

GI: [...] [hablando como el gay discreto] por eso es que soy el discreto, porque jamás nadie se daría cuenta, por lo mismo de que soy discreto.

Entrevistador: ¿Y eso lo hace masculino?

GI: Sí.

Actuar contrario a esta lógica de comportamiento que supone que el hombre debe ser masculino resulta censurable. Como refiere JF, para su comunidad, ser *obvio* recae en lo incorrecto:

JF: [...] o sea, si ponemos como una escala de los adjetivos, pues *obvia* es malo, ¿no? O sea, si te dicen “obvia” es como [que te dicen que] está mal que seas tan obvia, ¿no?

Presuposición y modalidad

Esta categoría considera si en el discurso autorreferencial obtenido se mencionan aspectos considerables como negativos que no son conocidos con certeza sobre alguno de los tipos de gays, o sobre la CGM en su conjunto en el caso del discurso identitocomunitario, es decir, analiza si se realizan presuposiciones negativas sobre los integrantes del colectivo cuya veracidad total es desconocida. Normalmente, para la construcción de estos discursos se utiliza el modo subjuntivo o tiempos gramaticales que manifiestan posibilidad.

Ligando el discurso identitocomunitario con el autorreferencial, los entrevistados refieren como propia del grupo la existencia de límites de convivencia entre sus miembros basados en diversos aspectos, incluidos aquellos que los harían pertenecer a alguno de los tipos manifestados en las expresiones autorreferenciales. Sin embargo, en algunos casos esta existencia de límites, que condicionaría incluso la posibilidad del establecimiento de relaciones entre miembros de la comunidad, tiene más de suposición que de verdad. Por ejemplo, RG supone dinámicas de convivencia (aceptabilidad y rechazo) entre los miembros de la CGM establecidas según su apariencia:

RG: Es que, por ejemplo, a mí me ha tocado ver, o sea, en los antros, que hay chavos que [están reunidos] entre ellos, su grupo de amigos, pues son chavos muy guapitos, de buen cuerpo, [que] se nota que se conocen, no sé, porque van a buenas escuelas o porque van a gimnasios o porque simplemente se conocieron ahí, pero es como [grupos de chavos] del mismo estilo.



Entrevistador: ¿Como que se identifican?

RG: Como [que son] del mismo estilo, y por ejemplo, te vas a un lugar, por ejemplo, el Californias,⁵⁴ que es un lugar que va pura gente de todo tipo, más común, entonces ves los grupitos y dices “mira, este”, por ejemplo, “este grupo de chavos no podría estar un oso con ellos”.

Entrevistador: ¿No convivirían con él?

RG: No lo creo, porque yo no lo he visto [que convivan tipos de gays distintos], es muy extraño. Y por ejemplo, yo que estoy en un término intermedio, yo no me imagino conviviendo con un grupo así, y no porque me sienta menos, sino porque ellos simplemente no se prestarían a poder convivir con un tipo como yo [...].

En cuanto a modalidad, es notorio el uso del pospretérito en la expresión “no se prestarían a poder convivir con un tipo como yo”. También, RG es capaz de suponer grados de aceptabilidad entre los tipos de gays: “cuando sales de antro y de un de repente alguien te sonríe de un grupito, pues te acoplan [al grupo en el antro], pero generalmente los más alivianados o son estos o estos [señala las cartas de el oso o el lobo]”. Estas presuposiciones le permiten a RG detallar dinámicas de interacción al interior de la comunidad aunque, al parecer, sin estar totalmente seguro de ellas.

Algo similar sucede cuando los informantes se aventuran a hablar sobre rasgos que consideran identitarios de su comunidad. JF, por ejemplo, al mencionar la *promiscuidad* que considera existe en las relaciones establecidas entre miembros de la comunidad gay, lo hace señalando que

JF: [...] no podemos decir que todos [los homosexuales son promiscuos], no podemos decir que es la regla, pero sí sucede, y es más, pues me atrevo a decir que puede ser hasta un poco más común que lo otro [la fidelidad], por lo menos se ve más [...].

Es decir, se presupone un rasgo identitario desde algo que *aparentemente* es más visible, aunque el sujeto enunciador mismo no está muy seguro de ello (“pues me atrevo a decir”). En cuanto a modalidad, nótese la expresión “puede ser”. El mismo informante realiza presuposición al intentar explicar los motivos posibles de la promiscuidad como rasgo presente en su comunidad:

JF: [...] yo pasé por una etapa así [de prácticas promiscuas], y me di cuenta que había un vacío en mí, entonces, pues ojalá esas personas [gays promiscuos] no lo estén viviendo, ¿no?, pero pues la experiencia, y por con quien [sic] me ha platicado, pues me tiende a decir que sí hay algo que debes de resolver, y creo, sí, casi me animo a decir

⁵⁴ Californias es un lugar de reunión (bar) para público homosexual, ubicado en la ciudad de Guadalajara, en las intersecciones de las calles Pedro Moreno y 8 de julio. Destaca que fue mencionado por diversos informantes a lo largo de las prácticas de campo cuando daban ejemplos de este tipo de espacios.



que es porque [tose] tienen traumas de su niñez, o problemas con su familia, o problemas con la sociedad, en su trabajo, discriminación, etcétera, ¿no? No todos pueden vivir la misma situación que yo, pero por ahí va [...].

La presuposición realizada por el entrevistado pretende el objetivo de encontrar una causa a la promiscuidad. Incluso cuando él se da cuenta de que al confrontar la realidad con lo que presupone podría encontrar diferencias (“No todos pueden vivir la misma situación que yo”), elige mantener lo argumentado en tono hipotético (“pero por ahí va”). La expresión “casi me animo a decir” que utiliza el informante hace pensar que este mismo ejecuta una valoración personal de que lo que está diciendo resulta arriesgado, poco fundamentado o lo compromete, por lo que decide anticiparse discursivamente manifestando antes su propio recelo sobre sus propias palabras, aunque al final, de cualquier manera, elige enunciarlas. En cuanto a modalidad, la expresión en subjuntivo “ojalá estas personas no lo estén viviendo”, que antecede la argumentación, refuerza gramaticalmente la falta de certeza sobre lo enunciado.

También al hablar de la promiscuidad como un rasgo identitario, otro entrevistado, SD, presupone lo que pensarán sujetos no homosexuales del comportamiento que él en concreto identifica como propio del tipo de gay *la obvia*:

SD: [...] las obvias, [...] muchas veces por actitudes o por sus formas de ser piensan [no homosexuales] que toda la comunidad es igual, [por]que muchas veces esos son los que son muy promiscuos, que les gusta andar pues con uno, con otro, teniendo prácticamente actividades muy explícitas en lugares, antros, y todo eso, entonces se me figura que las personas que son como bugas, hétero, no sé cómo te lo han definido, lo toman como de “ay, todos los gays son iguales, todos, todos, son bien, pues no sé, así como bien vulgarcillos, bien así como nada más porque ven un hombre ya se lo quieren manosear”, o cosas así [...].

En este ejemplo, además de la expresión “se me figura” que utiliza el entrevistado y que delata la presuposición en lo dicho, es destacable que el hecho de que toda la comunidad sea equiparada a las obvias es enunciado en el discurso como algo indeseable por los rasgos que se presuponen en ese tipo de gay (“promiscuos”, “les gusta andar pues con uno, con otro, teniendo [...] actividades muy explícitas en lugares, antros”, “vulgarcillos”). Además, es visible que lo que inicia siendo una aseveración sin dudas (“muchas veces por sus actitudes o por sus formas de ser piensan que toda la comunidad es igual”), se transforma finalmente en una presuposición (“se me figura que las personas que son como bugas, hétero [...] lo toman como de ‘ay, todos los gays son iguales’ [...]”).



También se detecta presuposición cuando el mismo informante, SD, explica por qué no recomendaría a un recién llegado a la comunidad relacionarse con las musculocas, utilizando el pospretérito (modalidad): “[se] me figuraría que sería así como pura pose y como que pura así de ‘ay, mira, qué bueno estoy’, o así como que no”, esto incluso cuando el mismo entrevistado había mencionado con anterioridad en la entrevista no conocer personalmente ninguna musculoca ni el significado del término mismo.

Algo similar sucede cuando JF recurre a la presuposición al explicar su concepto de la *cultura intrínseca de la agresión*:

JF: [...] es un mecanismo de defensa que aprendimos desde chiquitos, ¿no? Entonces las locas, que fueron muy amaneradas desde chicos, pues aprendieron como a defenderse como podían, entonces llega alguien más, que es hombre también, etcétera, y me quiero imaginar que se remontan a lo que han vivido durante toda su vida y que piensan que van a llegar a agredir, entonces, pues, como mecanismo de defensa lo haces [agredes], yo lo hago como mecanismo de defensa y de inseguridad, ¿no?

Es destacable el “me figuraría” o el “me quiero imaginar” como enunciaciones sobre las que los entrevistados basan su argumentación y que marcan una suposición en lo dicho: su discurso parte de un *imaginario*, algo que no se sabe con certeza.

Denominación

Esta categoría hace referencia a la acción discursiva mediante la cual en los discursos autorreferencial e identitocomunitario obtenidos se nombra a los tipos de gays o a los gays en su conjunto con énfasis en una diferencia respecto al enunciador, lo que establece directa o indirectamente cierta forma de otredad o deslinde en la mención, resumible en la fórmula yo=yo≠él.

Los entrevistados pudieron nombrar los siguientes tipos de gays:



Expresión autorreferencial	Número de prácticas en que fue referida	Expresión autorreferencial	Número de prácticas en que fue referida	Expresión autorreferencial	Número de prácticas en que fue referida
El chacal	13	La nutria	2	El closetero	2
La jotita**	14	El lobo/la loba	9	La adinerada	1
La pasiva/la pastora/la pasita	9	El <i>sugar daddy</i>	5	La chica trans	1
El chichifo/la chichifa	13	La obvia/la loca**	9	El mayate	3

El oso	14	La vestida/la travesti/la drag/la drag queen	10	La víbora/la venenosa	1
La musculoca	13	La fresa/el fresa	2	La fea	1
La inventada*	3	Gay perfecto/gay ideal	3	La peluquera	1
La zorra	1	La ridícula	1	La perra	2
La dramática*	2	La brincona	3	La santurrona	1
El <i>twink</i>	3	El vaquero	1	La <i>gaymer</i>	1
La pajarilla	1	El cazador	2	La activa	2
El divo/la diva*	3	La bufona	2	La liosa**	2
El discreto	2	El de ambiente	1	La moderna/el hípster	1

* En ocasiones referidas como sinónimos entre sí. No queda claro si efectivamente pueden serlo en algunos contextos.

** En ocasiones referidas como sinónimos entre sí. No queda claro si efectivamente pueden serlo en algunos contextos.

Nota: En el caso de las expresiones autorreferenciales marcadas con * y **, también se localiza su uso en forma de denominación compuesta: “jota liosa”, “jota obvia”, “jota loca”.

De las expresiones autorreferenciales recopiladas, destaca particularmente el caso de *jotita*, que reportó variables como *jotita centrera* o *jotita babeliana*, que denominan según los informantes, respectivamente, a dicho tipo de gay pero haciendo énfasis en que visita frecuentemente los lugares de reunión ubicados en el centro de una ciudad, o que visita en concreto el antro denominado Babel, ubicado en la calle de Morelos, en el primer cuadro de Guadalajara, México (de ahí lo de “babeliana”).

Respecto al discurso identitocomunitario, la denominación se realiza en el mismo cuando los informantes nombran por igual a la comunidad gay como “comunidad”, “grupo”, “población”, “el ambiente” o “familia”. A estos términos, oponen la denominación de los no miembros de su comunidad, a los que engloban en los términos “buga”, “hétero” o “heterosexual”. Así, ser “de ambiente” es ser miembro de la comunidad gay, concretamente de una parte de ella que participa activamente de la vida pública con otros miembros de la misma comunidad, asistiendo a lugares de reunión o haciendo explícita su orientación en su vida diaria; en cambio, ser “buga” o “hétero” es ser heterosexual.

Esta oposición entre grupos (gay/no gay) permite delimitar al grupo a través del discurso que lo nombra o nombra a quien no pertenece a él.

Predicación

Esta categoría señala cuando en el discurso autorreferencial e identitocomunitario obtenido, a la mención de un tipo de gay (sujeto), identificable por la denominación, o a la mención de un elemento de membresía a la comunidad, le sigue un sintagma que le atribuye al tipo de gay o al elemento de membresía, discursivamente, características mayoritariamente negativas (predicado).

Sobre los tipos de gays, los entrevistados construyen discursos autorreferenciales variados en fondo y forma. A continuación, se transcriben algunos de ellos, dando prioridad en la selección a los más mencionados a lo largo de los discursos recopilados (ver tabla en categoría *denominación*) y que incluyen una definición o enumeran características del tipo de gay. Entre paréntesis, se pone el indicador del informante que aportó la predicación.

1) Musculoca:

Sobre la musculoca se construyen discursos autorreferenciales en cuyos predicados se le atribuyen rasgos característicos no necesariamente negativos, como el cuidado de la imagen personal:

[...] qué envidia tener el cuerpazo que tienen las musculocas, que tienden a escuchar *techno* y estar descamisadas en el antro [...]; si yo me la viviera haciendo ejercicio y cuidándome como [ellas] y todo, pues claro que llegaría al antro y me quisiera quitar la camisa (JF).

Sin embargo, el cuidado de la imagen personal puede ser considerado negativo por su cercanía con actitudes como la banalidad o la superficialidad, que se predicán como propias de este tipo de gay:

[...] [la musculoca está en] pura pose, y como que pura [actitud] así de “ay, mira, qué bueno estoy” (SD).

[...] creo que es el mismo grupo o lo veo así desde siempre, la gente banal, o que siempre está viviendo de apariencias, pero en este caso ya con la rutina del gimnasio, el vierte bien, el estar siempre con ropa deportiva porque pues es lo de ahora, o sea, el estar *fitness*, pero para mí es gente banal (MR).

Además, sobre este tipo de gay se construyen discursos autorreferenciales que enfatizan una aparente contradicción en él: se trata de hombres con imagen física masculina (cuerpo con musculatura) y comportamiento afeminado, de *obvia* o *loca*, en palabras de los informantes:



[...] últimamente se ha visto que algo que no pasaba antes, ¿no?: un güey súper mamado ya sí de repente vestido como de mujer, con tacones, bailando súper chido, y dices “ay, güey, ¿eso dónde quedó [en qué género]?” (JF).

[...] “musculoca” te habla de este estereotipo de gay que se la vive en el gimnasio, que tiene el cuerpo supermamado, o sea, que está muy marcado, está muy fuerte, pero a pesar de que está fuerte y todo tiende a tener estos comportamientos súper afeminados [...], entonces es como este contraste entre estás fuerte y que supuestamente pues [tienes] el cuerpo de macho pero en personalidad y conductas eres súperloca (GI).

[...] una persona con un buen cuerpo, que cuida mucho su cuerpo, que tiene un cuerpazo pero que es muy obvio, muy afeminado (AD).

La contradicción entre estos dos rasgos de la musculoca le genera rechazo en diversos ámbitos de interacción, como las redes sociales de la comunidad:

[...] cuando entras a Grindr o sitios por el estilo o siempre [encuentras anuncios que dicen] “no musculocas”, ¿me explico? Como que todavía sigue este rezago en la comunidad por parte de personas que actúan de forma femenina a pesar de que la fisiología [de la persona] sea bastante masculina (JV).

Se destaca también su agrupamiento en grupos considerados cerrados, por lo que se dice de este tipo de gay que es elitista incluso:

[...] en ocasiones también ellos son los que dicen “ay, no [quiero relacionarme con] gordos, no asiáticos” [...] tienen como su grupito de amigos y no sé, entrar ahí creo que es como... son como las *Mean girls* (JV).⁵⁵

[...] tienden a ser como muy [de estar con] sólo su grupito, [dicen]: “sólo [me junto] con los que son como yo”, como “sólo le hablo a los que se parten la madre en el *gym* todo el fin de semana [...]”, creo que muchas veces eso viene pues para tratar de no estar solos, ¿no? Para tener un cuerpo perfecto para que pueda[n] gustarle a alguien más y puedan tener pareja o por lo menos con quién acostarse [...]; tienden a ser muy cerrados (JF).

[...] pues todos sabemos que son los chavos que van al *gym* y que sus círculos pues la verdad sí son algo muy cerrados (GE).

⁵⁵ *Mean girls* o *Chicas pesadas* es una película estadounidense del año 2004 cuyo argumento describe la existencia de grupos de jóvenes al interior de un bachillerato y la discriminación con que se relacionan entre ellos. Llama la atención que la película fue referida por diversos informantes como ejemplo para hablar de la existencia de elitismo o discriminación entre grupos al interior de la CGM, lo que hace pensar en su participación en el *common ground* de los miembros de esta comunidad, como un producto cultural compartido. Es necesario decir que el sitio mexicano de noticias con temática lgbt *Soyhomosensual* nombró a esta película en el número 1 en su listado de películas *camp*, esto es, filmes sin temática gay exitosos en la comunidad (Barrientos, 2018).



También, los informantes recurren a la comparación con otros tipos de gays para hablar de los rasgos propios de la musculoca, en concreto de su nivel de masculinidad o su actitud elitista:

[...] [el chacal] es como un bato así... no esto [señalando la carta de la musculoca], [...] el chacal es como un gay que no se le nota [...] no se le nota que es gay (BB).

[...] [señalando las cartas de el lobo y el chacal] estos dos no son tan engreídos como este [señalando la carta de la musculoca] (RG).

Sobre el término mismo, se enfatiza su carácter negativo u ofensivo:

[...] cada persona puede asumir el [uso del] gimnasio como a su manera, ¿no?, pero yo siento que, por ejemplo, puede haber personas que lo toman como una rutina, o sea, que ya se les hace un hábito de vida, [...] y pues ya es algo de ellos, entonces yo siento que si tú le haces mofa a esa persona, [o le dices] que: “nomás lo estás haciendo por interés, por poder salir al antro y usar tus camisas”, yo siento que ahí ellos lo están haciendo por salud, y si ellos sienten que tú los estás agrediendo de esa manera de que [les dices]: “lo estás haciendo por cosas que no es salud”, pues yo creo que ahí sí les molestaría [ser nombrados como musculocas], y en cuestión despectiva, pues también siento que se les puede tachar de personas como vigoréticas o que no tienen mente para otra cosa más, que puede ser una persona muy cuadrada o fortachona, pero con el cerebro vacío [PE].

[...] no volteas con alguien y le dices “tú eres una musculoca y qué chido, quiero hacer ejercicio como tú”, no, tú volteas y le dices “tú eres una musculoca y trágate tu proteína y tu chocho” (JF).

2) Chichifo/chichifa

Sobre la chichifa (o chichifo) se construyen discursos autorreferenciales que ejecutan predicación señalando rasgos que tienen que ver con su calidad de dependencia económica o material de otra persona, identificada esta última con la expresión autorreferencial *sugar daddy*:

[...] chichifo es como el que anda con un señor a cambio de dinero (LU).

[...] chichifa es porque busca dinero (JO).

[...] la típica de dieciocho a veinticinco años, guapos, como medio *twink* [...], generalmente son jóvenes [...] que comparten [la habitación con su pareja] así, pues, no sé, hay unos que ya viven con ellos, hay otros que literalmente viven como en unión libre, que es como sin siquiera compartir una misma habitación [...] pero pues, o sea, literal



es como tener un patrocinador [...] alguien que te paga lo que quieras, o sea, hay unas que sí son muy perras y se solucionan la vida [mediante el *sugar daddy*] literalmente. Conozco unas que pues ya hay que [están] realizadas, viven en el depa, ya en un depa propio [...] del novio, o el novio les paga la renta, les paga la universidad, el gimnasio, las trae con carro (JE).

A su dependencia económica, los informantes suman como rasgo de la chichifa lo que describen como una actitud propensa al engaño o sacar ventaja del *sugar daddy*, a ser interesada o aprovechada:

[...] Las chichifas pues de que buscan [ser mantenidos] y sí hay gente que a veces de repente que tú conoces y creen que te ganas los millones como para mantenerlos, y no [...], me caen mal porque siento que realmente están con la persona porque les da lo que quieren, pero realmente siento que no se quieren (RG).

[...] la chichifa, pues, está usando a alguien para un beneficio, o sea, no le está dando [al *sugar daddy*] algo bueno (AD).

[...] un chavo que físicamente es atractivo y que al final termina sacando provecho de eso, y entonces pues es chichifa porque en base a su físico tiene un beneficio (MR).

Este rasgo señalado se vincula en algunas descripciones con el ejercicio de la prostitución, al que a su vez se adjudican valoraciones negativas:

[...] a lo que yo tengo como concepto es como de prostituto, ¿no?, ¿es como el prostituto? (SD).

[...] el chichifo o la chichifa es como alguien prostituyéndose (JO).

[...] yo me sentiría como prostituta... y yo siento que son así, son prostitutos, y se me hace mala onda eso [...], se me hace muy bajo lo que hacen, jugar con los demás (RG).

Incluso se reporta la existencia de un verbo, *chichifear*:

[...] la neta yo llegué a chichifear [...] como cualquier niña que va al antro y quiere que le paguen la peda [...] sí, va y presume con sus amigos de toda la confianza que está chichifeando (JF).

Destaca que a la par de esta actitud de dependencia material hacia el *sugar daddy* parezcan atribuírsele al chichifo comportamientos afeminados en los discursos recopilados:



[...] chichifa es como muy obvio (JO).

[...] las chichifas, que son un poquito o algunas son más femeninas, que son literal así que tienen una conducta muy muy femenina (JE).

Sucede que el chichifo pareciera, por su existencia dependiente de un proveedor, cercano al constructo cognitivo que existe para la mujer en el heterosexismo y el machismo en cuanto a los roles que le toca asumir tradicionalmente por su género. Nótese la comparación que ha hecho JF al mencionar que él ha chichifeado: “como cualquier niña que va al antro”. AD, por ejemplo, señala que el chichifo tendría características mayoritariamente femeninas por su dependencia material respecto al *sugar daddy*, pero que podría adoptar roles masculinos por conveniencia:

[...] [después de asegurar que “lo pasivo” o “el hogar” le parecen aspectos femeninos, opuestos a “lo activo” y “el trabajo”, que le parecen masculinos] la chichifa [sería clasificable] en las dos [géneros], claro, hay quien se puede aprovechar de verse muy varonil y muy atractivo y aprovecharse de eso y sacarle dinero a alguien (AD).

3) Pasiva

Sobre el tipo de gay referido como *la pasiva*, se construyen discursos autorreferenciales en cuya predicación se señala que juega el rol receptivo en la relación sexual:

[...] [ser pasiva es] ser penetrado (GE).

[...] las pasivas pues van a querer que se las dejes ir (RG).

Algún informante también liga a este tipo de gay con un comportamiento o actitud en la relación de pareja:

[...] en una relación quien es el más sumiso sería el pasivo (AD).

Los informantes en ocasiones son capaces de enfatizar el carácter peyorativo de la expresión, y también ligarlo a la creencia de que ser penetrado en la relación sexual acerca al hombre en cuestión al sexo mujer-género femenino, lo cual es reprobable, una creencia androcentrista-machista:



[...] cumple el rol de mujer (MR).

[...] ya estás literal metiéndole como una carga súper peyorativa en el sentido de [por ejemplo], pasiva, pues de que te encanta que te cojan [...] [se cree o dice que] como eres súper femenino y todo, vas a ser pasivo [...] al momento en que le pones el género femenino es por algo que le estás poniendo el género femenino (GI).

[...] siempre se le refiere y se le hace menos, como [diciendo]: “pues es una pasiva”, y creo que en el subconsciente es porque lo asociamos con que es como la persona débil de la relación, como que es la persona que es la mujer en la relación, viene desde el machismo en el que crecimos (JF).

[...] a uno que era muy obvio le decíamos: “ay, mira la chica”, “ay, esta pasiva” [...] las pasivas, las chicas que son muy jotolonas, que son obvias (RG).

4) Jotita/jota

Sobre la expresión autorreferencial *jotita* o *jota* se construyen discursos cuya predicación señala particularmente la feminidad o afeminamiento de este tipo de gay:

[...] la jotita, o sea, [se usa] para [referir a] alguien muy femenino (PE).

[...] si te dice alguien “oye, que tú, jota”, [...] mujer, pues lo relacionas a que te están asumiendo como alguien así, pues, como Yahairo, no me acuerdo qué más personajes de la televisión, o sea, que son así muy femeninos (MR).

[...] la jota, pero pues es igual [que la obvia y la vestida], ¿no? [...] [se usa para referir dentro de la comunidad] a cualquiera (RG).

Más allá de la simple feminidad o afeminamiento, el énfasis en la predicación delata que lo que distingue a este tipo de gay es la aparente contradicción que existe entre que sea hombre y no tenga expresión de género masculina:

[...] la jotita puede ser alguien, por ejemplo, pues que tenga ademanes muy cercanos a los de la mujer, muy alejados de la masculinidad, [...] como que [ejecuta] una búsqueda por ser más apegado al sexo opuesto (PE).

[...] busca más la musculoca, aunque termine con “a”, y todo eso, como que busca más ese sentido de la masculinidad, y por ejemplo la jotita o la peluquera, o esos [tipos de gays], como que pues buscarían más como la feminidad (PE).



[...] yo a veces podría terminar [siendo], estoy seguro que más de una persona ha dicho “esta es una jota loca”, porque a veces... también termino teniendo comportamientos pues exagerados, o me gusta estar expresándome de más, pero también hay ocasiones en que soy discreto [...], sería como una mezcla ahí entre a veces jota, a veces discreto (GI).

El último discurso, de GI, permite señalar que rasgos como la exageración o la expresividad son considerados no propiamente masculinos, o al menos son marcados como diferentes a los que usaría un gay discreto, cuya masculinidad es característica, según se analizó en el apartado de *implicación*. Como en el análisis hecho bajo dicha categoría, se manifiesta aquí una *composición binaria* de la creencia que opone a la expresividad como rasgo femenino, por ende propio de la obviedad, con la seriedad, considerada masculina y por ende parte de un comportamiento discreto.

En otras palabras, el término asociado a la señalización de rasgos femeninos en un hombre puede resultar ofensivo al usar en la interacción, según los informantes, en ciertos contextos:

[...] ya en el lado gracioso de cotorreo, pues ya no se toma tan ofensivo el hecho de que te que [digan una expresión que] sea [en] femenino, o sea, podría ser también más pues como a broma, o no sé, como a hacer llevadero [el trato], pero ya por ejemplo también hay ciertas situaciones o contextos [en que puede ser ofensivo] (PE).

[...] lo he hecho, me refiero entre mis amigos, y de pronto [les digo]: “ay, no, este es una puta jota, loca”, claro que lo estoy haciendo con una intención de denostar y denigrar a la otra persona porque [al decirle *jota* le estoy diciendo]: “es que no eres lo suficientemente masculino, no eres lo suficientemente masculino, entonces [digo de ti que eres] más jota” (GI).

[...] [hablando de cuando conviviendo en un antro con gays, un heterosexual comienza a cantar una canción de un grupo que a la comunidad suele gustarle] [le digo]: “ay, pinche joto, estás cantando a las [cantantes gustadas por] gays”, pero nos hemos ido al antro y las ponen y no, [los heterosexuales] andan [cantándolas como] que se sienten en el escenario [...]. Pero sí entra la contradicción de decir “ay, ¿por qué estás cantando eso?”, ya [les digo]: “ay, [eres un] joto”, cuando van al antro o van a un lugar en donde se presta a que a lo mejor y saquen su instinto y así, y no, hasta se la saben mejor que uno (SD).

En este último ejemplo, destaca el uso de la palabra *contradicción*: el enunciador parece señalar que al ser música que a los homosexuales les gusta, los heterosexuales no tendrían por qué cantarla. El heterosexual es molestado entonces llamándolo “joto”. También destaca el uso del término *instinto*, que alude a la duda en el enunciador de que el heterosexual sea en realidad homosexual por su gusto por canciones dirigidas a la comunidad. Esto haría pensar, como en el



caso del chacal, que la comunidad denoste discursivamente a quien engaña al fingir no ser homosexual.

También, se reporta que los informantes construyen discurso autorreferencial sobre la jotita o jota en que, ligándolo a otras expresiones autorreferenciales como *la liosa* o *la loca*, enfatizan características de comportamiento que consideran negativas:

[...] le encanta hacer el drama en el antro, o llora, o tira el vaso, o moja a alguien, o así, como que es una muy conflictiva, creo que [este comportamiento] está como muy relacionada con la jota liosa (JE).

[...] este jota liosa, o así como una persona que tiende a hacer menos a todos, a tirar veneno, a poner intriga (JF).

[...] [la jotita liosa] Es la Regina George⁵⁶ del antro (GI).

También, se refiere el uso de un verbo: *hacer joterías*, o *jotear*, que describe ejecutar una acción con mucha expresividad o de forma afeminada, con *obviedad*. JE, por ejemplo, enuncia que comenzó a jotear cuando salió del clóset, es decir, dejó de ocultar su orientación homosexual, y su descripción opone nuevamente los dos grupos de características ya antes señalados: seriedad, relacionable con masculinidad y guardar la apariencia de ser heterosexual antes de salir del clóset (es decir, *ser discreto*); y expresividad o libertad en la expresión personal, relacionable con estar fuera del clóset y ser afeminado (ser *obvio*):

[...] sí cambió mucho mi comportamiento [al salir del clóset], fue como de siempre comportarme serio o hasta cierto punto ¿muy retraído? A ser una persona que ahora ya no cierra la boca, o sea, todo el tiempo se está riendo, todo el tiempo está haciendo cosas estúpidas, o simplemente comportándose haciendo joterías, o sea, sí cambié mucho (JE).

5) Obvia/loca

Sobre el tipo de gay designado como *la obvia* o *la loca*, los informantes destacan como rasgo característico que son hombres con rasgos de afeminamiento en su actuar:

[...] la obvia sí puede llegar a utilizar, no sé, ropa femenina, en algún momento me tocó en el antro gente [hombres] en tacones, y eso para mí es una obvia (MR).

⁵⁶ Regina George es un personaje de la ya mencionada película *Mean girls*. Se le reconoce el rol de antagonista.



[...] La que anda prácticamente como mujer, la que anda así como de cabello cortito, pero muy de ceja delineada, muy maquillado, pantalones súper entallados, botas prácticamente muy femeninas, este en vez de playeras [usa] prácticamente blusas, no son playeras, prácticamente, pero andan pues muy destrampadillos (SD).

Y la obvia pues que es, o sea, se le nota muchísimo que es gay [...] se le nota que es, o sea, se le nota a diez cuerdas y juras que es gay (BB).

El afeminamiento de la obvia o la loca, o su *obviedad*, lo acerca a otros tipos de gays como la jota o jotita, la pasiva o la vestida:

Tengo una amigo que es vestida en Vallarta y su novio es muy gay, pero es su ideal, porque es muy de mente abierta, entonces a él lo apoya cuando hace sus *shows* de vestida y le compra vestidos y le compra pelucas y los dos son muy obvios (JO).

[...] entra como la vestida casi (AD).

[...] la vestida, la obvia, bueno, la jota, pero pues es igual, ¿no? (RG).

En el caso de estas expresiones para las que la predicación señala como características principales rasgos relativos al afeminamiento, lo único que parecería diferenciarlas entre sí es el aspecto específico al que cada una alude: *vestida* hace énfasis en que el gay referido se viste o arregla como una mujer; *loca/obvia* hace énfasis en su expresividad; y *pasiva* enfatiza la ejecución de un rol sexual receptivo y un comportamiento en la relación de pareja. Además, en el caso de la obvia, la expresión autorreferencial permite señalar la obviedad como indeseable en la interacción con otros miembros de la misma comunidad:

[...] [si dos conocidos de la comunidad se encontraban en un espacio no exclusivo gay] se daban la vuelta para que ni se saludaran y ni se identificaran entre los dos porque uno era más obvio que el otro (JF).

[...] pues con la obvia [no recomendaría relacionarse] porque simplemente no concuerdo con su forma de llevarse o de ir por la vida, [de manifestarse] sí (MR).

[...] tú abres una aplicación gay y [los anuncios dicen]: “obvias absténganse”, ¿no?, “afeminados absténganse”, o sea, ya le estás poniendo una barrera [a la obvia o al gay afeminado] (AD).



Finalmente, también se predica acerca de otros rasgos negativos de la obvia o la loca, tales como la agresividad o la ejecución de faltas de respeto:

Tienden a ser agresivos, tienden a estar a la defensiva, tienden a juzgarte, tienden a ver las maneras superficiales, no es que yo me dé baños de pureza, ¿verdad? Yo también puedo perrear, y puedo perrear a gusto, ¿verdad?, también lo aprendí, es como el mecanismo de defensa, que usan todos, o sea, creo que ahí está la respuesta, es un mecanismo de defensa que aprendimos desde chiquitos, ¿no? Entonces las locas que fueron muy amaneradas desde chicos pues aprendieron como a defenderse como podían, entonces llega alguien más, que es hombre también, etcétera, y me quiero imaginar que se remontan a lo que han vivido durante toda su vida y que piensan que van a llegar a agredir (JF).

[...] las obvias, muchas veces por actitudes o sus formas de ser piensan que toda la comunidad es igual, que muchas veces esos son los que son muy promiscuos, que les gusta andar con uno, con otro, teniendo prácticamente actividades muy explícitas en lugares, antros [...], yo he visto que la mayoría de personas que son como muy así, no digo todas, no digo todas, hay unas que sí son muy obvias, pero respetan, y otras que sí son muy obvias y no respetan, y viceversa, también hay gays que son muy reservados, que andan como hombres pero también son como los hétero, ¿verdad? [...], me ha tocado ver que [las obvias] son personas que [...] se acercan conmigo, las obvias, y me dicen “ay, preséntame a tu amigo”, [y les respondo]: “no, no es gay”, [y vuelven a decirme]: “ay, preséntame a tu amigo”, [...] y están muy sobres y llegan al grado [...] de que, *pum*, ya les agarraron una pompa [a mis amigos no gays], o ya trataron de darles un beso (SD).

6) La vestida/la travesti/la *drag*/la *drag queen*

Sobre el tipo de gay enunciado como *la vestida*, *travesti*, *drag* o *drag queen*, los informantes construyeron discurso autorreferencial con predicación que señaló como característica principal que este tipo de gay, siendo hombre, utiliza ropa y accesorios femeninos. También, se señaló su participación en espectáculos (*shows*) realizados en centros de reunión (antros y bares gays), y el rechazo que generan dentro y fuera de la comunidad:

[...] se visten de mujer y [hacen] tutoriales ahora para maquillarse o para vestirse, y que hacen sus propias cosas, sus propios vestidos y usan peluca y hacen *show*, y son muy ocurrentes cuando cuentan chistes (JO).

[...] La discriminación, porque incluso en[tre] los gays es como que [se dice]: “ay, es una vestida”, creo que poca gente las toma como una amistad en serio, o son sólo para diversión (AD).

[...] las vestidas no [me juntaría con ellas], no creo que me pudiera relacionar [...], no me agradan [...] simplemente no, no me gustaría que me vieran con ellas [...], las respeto y todo, pero no, no podría. Qué mala onda soy, pero [...] podrían juzgarlas, pero las que he conocido son medias putoncillas, así que no me agrada (RG).



[...] yo no andaría con una vestida, porque [si tienes que elegir entre] andar con una vestida y con una mujer pues obviamente te vas con lo que está completo, la mujer (MR).

También, cuando se habla de este tipo de gay se le menciona junto a otros tipos también considerados femeninos en la predicación que habla de ellos, como la jota, la obvia o la loca. El énfasis en su comparación con dichos tipos de gays está en señalar el afeminamiento de los mismos como característica considerada negativa por el colectivo:

[...] se ponía al típico estereotipo de gay, loca, vestida, adornada y demás, pero cuando te das cuenta que no todos encaja[n] o [que] no puedes meter a toda la comunidad gay en un solo frasquito (GI).

[...] cuando tratas de hacer menos a alguien lo conviertes en femenino, entonces es “jotita”, “musculoca”, “vestida”, “pasiva” (JF).

[...] en las aplicaciones de ligue, tipo Grindr, me toca ver perfiles que literal así su biogra[ña], o sea, sus resúmenes y demás, montones que dicen así: “yo masculino, no jotas, no obvias, no esto, no quiero loquita, no quiero esto, aléjense si ustedes son jotas, vestidas” (GI).

También, hay discursos de los informantes que parecen señalar que la vestida o travesti no forma parte propiamente de la comunidad gay, pues vestirse de mujer no necesariamente estaría vinculado con una orientación homosexual:

[...] a fin de cuentas, todos los apodos van a ser de gays, o si acaso entraría algún bisexual o algún *trans* por cuando dicen de la vestida, pero en realidad casi todo es para los gays (JF).

[...] no necesariamente es de que les gusten de su mismo sexo (JO).

[...] los *drag queens* son otro universo aparte, o sea, yo lo asociaría con personas que se viste[n] de mujer y ya (PE).

Finalmente, en la predicación también se enfatiza el papel de este tipo de gay en la búsqueda de derechos para la comunidad:

[...] los que se transforman, los *drag queens*, las travestis, todo eso, creo yo, que los que han ganado derechos han sido ellos (PE).



[...] las vestidas, que sólo andan enseñando sus pechos ahí, más en las fies[as], en las marchas, como que se me hace como que está de más, sí, porque realmente si quieres luchar, por ejemplo, que lucharon para que ya se pudieran casar, lucharon para que el seguro incluyera a tu pareja, eso está bien (RG).

En este último sentido, el papel de las vestidas o los travestis en el movimiento por los derechos de la comunidad gay ha sido reconocido, al menos, en los análisis sobre hechos paradigmáticos del mismo como las revueltas de Stonewall (Carter, 2004; King, 2015).

7) Oso

Sobre el tipo de gay designado como *oso*, los informantes construyen discurso autorreferencial en cuya predicación hacen alusión, específicamente, a rasgos físicos particulares, en especial relativos al sobrepeso y la ostentación de vello corporal:

[...] si son como gorditos o gorditas [...] pues ya de plano se van al oso (MR).

El oso es peludo y gordo [...] la barba es [un rasgo masculino] del oso, y pelo en pecho, [son rasgos que lo hacen ser] sexy y masculino (JO).

[...] gordito, muy velludo o barbón, literalmente así lo describo, como está la imagen [de la lotería], así muy gordito, barboncito (SD).

Igualmente, se destaca la masculinidad como rasgo característico:

[...] pues [tipos de gay] masculinos yo diría que sería el chacal, el oso, quizá la nutria (JV).

[...] nunca he escuchado que le digan “la osa”, ¿no?, por ejemplo, porque tienden a identificarlos como muy masculinos (JF).

[...] el oso [...] también son varoniles, pero es más por el rol o por el cómo son ellos como tal (MR).

También, se detecta que en ocasiones los informantes construyen discurso autorreferencial sobre el oso mediante comparaciones de sus rasgos con los de otros tipos de gays, como la nutria y el lobo:

[...] [la nutria] es como el oso pero sin ser gordo [...] entonces es una persona muy peluda pero muy delgada (JV).



[...] el lobo y el oso, los dos son peludos pero uno está gordo y el otro está *mamado* [fuerte] (JF).

Finalmente, se predicán directamente otras características del oso no relacionadas con su físico y considerables negativas:

[...] la mayoría de los que yo conozco son como infantiles, de alguna manera [...] siento que es lo mismo, en general la gente gordita tiende a ser más insegura, y siento que [...] tratan de mostrarse como extrovertidos pero en realidad es inseguridad, eso es lo que veo [...] el oso, te decía [que] es como gente insegura, o de repente enfadada [...] no van conmigo (MR).

[...] su estilo es lo mismo, o sea, hasta tienen sus propios bares de que “nada más los osos aquí” [haciendo voz como remilgosa], [...] “los osos aquí entran nada más” [remilgando la voz], y entras y te miran feo [ríe], sí, sí lo hacen [separar o discriminar], pues tienen su lugar que se llama *Voltio bar*, ahí van puros ositos [...], sí te dejan entrar, pero no [es buena idea hacerlo], te ven feo (RG).

8) Lobo

Respecto al tipo de gay ubicable en la expresión autorreferencial *lobo*, se construyen discursos en cuya predicación se da prioridad a destacar rasgos físicos mayoritariamente, en particular con foco en el vello corporal y la forma física delgada o musculosa:

[...] el lobo pues no es delgado pero tampoco musculoso, es como peludo y como una complexión normal (JO).

[...] aquí en esta carta el lobo se ve muy masculino, tiene un perro, [eso me parece masculino porque] sí, digo, no ves a una chava con un perro grande (JO).

[...] siento como que es como el chavito más como hippioso, más rockerón (RG).

Contrario a la predicación ejecutada respecto a la musculosa, el conjunto de descripciones en torno al lobo destacan rasgos y juicios positivos, vinculados a su apariencia con rasgos considerados masculinos:

[...] no es musculoso, no es flaco, es como complexión normal, pero sí se ve como [que posee] rasgos un poco marcados, no panza, ese pelo en pecho es como “aah”, sexy [...] es masculino [describiendo a su novio de quien después diría que podría ser clasificado como un lobo] (JO).



[...] del lobo me identificaría porque como que es mi sueño dorado ser velludo, como no lo soy, como que ese grupo de gente me atrae porque tiene sus barbas, porque tiene pelo en pecho y así, me gustan, y aparte me agrada como su vestimenta, su apariencia, me agrada estar con ellos, porque para mí es algo así, satisfactorio (RG).

Bueno, yo diría que te juntaras con los lobos, sí, porque son hombres como más alivianados, que realmente les gusta ser o ser su apariencia masculina, pero son gente como más hípster, más buena onda [...] ay, no, cómo crees, está muy bonito este *man*, muy mi estilo (RG).

Es destacable que a pesar de que se hable tanto de la musculoca como el lobo como tipos de gay de quienes se dice que tienen un cuerpo marcado o musculoso, en el caso del lobo se enfatiza su masculinidad. Esa combinación, cuerpo musculoso-comportamiento masculino, parece ser positiva en los miembros de la CGM según lo delata la construcción discursiva de los informantes, contrario a la musculoca, que como ya se ha dicho, provoca rechazo por la posesión de un cuerpo masculino y un comportamiento considerado femenino, manifestado también en el cuidado excesivo de la apariencia, opuesto a lo “alivianado” del lobo.

Esto lleva a pensar nuevamente en una creencia machista-androcentrista manifestada en esta distinción entre ambos tipos de gays: al feminizarse en su comportamiento, la musculoca *atenta* contra la creencia en el hombre como obligatoria o elementalmente masculino, y por tanto, a pesar de su físico varonil atractivo, es rechazado, contrario a lo que sucede con el lobo, que es visto positivamente y origina discursos que destacan temática y predicativamente esta misma visión.

9) Chacal

En torno a la expresión autorreferencial *chacal* se construyen discursos que enfatizan aspectos como su masculinidad –manifestada entre otros aspectos en la ostentación de un cuerpo musculoso–, y con cierto énfasis particular en su clase social:

[...] pues como un *cholo*, algo por el estilo (LU).⁵⁷

[...] el chacal, pues por completo creo que sí es bastante como con conductas muy masculinas (JE).

[...] chacal es como una persona no *fancy*, como pobre, pobre pero con cuerpo bonito (JO).

⁵⁷ *Cholo* resulta un término vinculado a la referencia de clase social. El *Diccionario de mexicanismos* lo define como “Relativo a un indígena, que ha adoptado costumbres o usos urbanos; joven [...] habitualmente miembro de una pandilla” (Academia Mexicana de la Lengua, 2016a).



[...] es muy viril, masculino, es feo y sucio [...] [es] naco, corriente (RG).

[...] yo viví en Puerto Vallarta un tiempo y entonces nuestro lema [de mi grupo de amigos] era: “un gato al año no hace daño” [ríe] y cuando nos referimos a un chacal es alguien así (JO).

La mención de la palabra “gato” en el último ejemplo, el de la transcripción del discurso de JO, deja claro el hincapié de la expresión en la clase social o el nivel socioeconómico que se adjudica al chacal.⁵⁸ Al respecto, su pertenencia a una determinada clase social poco favorecida es enfatizada al grado de que para algunos informantes utilizarla implica caer en actitudes de ideología clasista, y por ende en actos discriminatorios:

[...] me sacó mucho de pedo [en los videos de *youtubers* gays sobre expresiones autorreferenciales] esto de, superclasista, de los chacales, y los dos [*youtubers*] lo dijeron tal cual: “es que porque la vida los ha tratado mal” [ríe], o sea, te hace darte cuenta de que es una cuestión que es independientemente de si se es gay o no, simplemente que nosotros lo que está en nuestro ambiente lo transformamos dentro de una comunidad (GI).

[...] el chacal pues creo que fue primero un término despectivo para las personas que consideraban que no eran de su mismo nivel social, y que les bajaban el galán, y entonces después se fue como a identificar a personas de bajo recursos, o con un aire de más rudo, porque hay como los dos [significados del término], ¿no?, como desde el que tiene como el aire más rudo y así, o el que es de bajos recursos y pues llega y te bajó al que tú querías, ¿no?, entonces [dices]: “ah, pinche chacal”, también ahí yo creo que hay discriminación (JF).

Otro énfasis en el discurso autorreferencial en la predicción sobre el chacal manifiesta que tiene relaciones sexuales o vínculos afectivos con otros hombres, pero no se asume como gay:

[...] es que en realidad es un hombre que le gustan las mujeres, pero que en ciertas circunstancias se acuesta con hombres (LU).

[...] es un barbaján, tal cual [ríe], es un güey que no le preocupa nada, o sea, ni su estilo, ni cómo se viste, ni cómo se ve. [...] también son como muy curpulentos y generalmente son muy machistas, o tienden así tienden a tener como conductas muy machistas que parecen, o sea, casi homofóbicas, pero igual, o sea, es el típico bato que se quiere sentir como súper masculino y que [tiene] cero que ver con lo homosexual, entonces es como una persona muy discreta y así [...]. La musculoca es abiertamente gay... el chacal no [...]. Es un poco más escondido (JE).

⁵⁸ La palabra *gato* es definida por el *Diccionario de mexicanismos* como “persona despreciada por su estrado [sic] sociocultural humilde” (Academia Mexicana de la Lengua, 2016b).



[...] yo creo que es la más usada, pues, como para [nombrar a] el heterosexual o que de pronto, ¿cómo decirte? [...]. Pues sí, como el heterosexual, antes le decían *mayate*, [...] [a] los heterosexuales que de pronto se meten con gays, ¿no?, pero sin ser gays, según ellos, pero de otra forma también como que “ay, mira, ya vas con tu chacal”, o “para pagarle al chacal”, es como el ligue, como una forma [de nombrar al ligue] despectiva (AD).

[...] muy varonil, pero que le gusta la onda, o sea, que no es cien por ciento gay, es a lo que más o menos tengo yo entendido, pero que le gusta experimentar actividad sexual gay (SD).

Una vez más como sucede en otros tipos de gays ya revisados, la predicación vincula la masculinidad del chacal a que *no se le note* que es gay, que sea *discreto*, lo que se juzga positivo:

[...] para mí el chacal es como un gay que no tiene... que no se le nota que es [gay], siento que [con lo que digo] denoto la negati[vidad], como un “como no se le nota que es gay, es [mejor]”, está cargado de prejuicios para mí, [decir]: “no se me nota que es [sic] gay” [...], a mí sí me gusta que no se le note que así es [gay] (BB).

Algún informante señaló incluso niveles o grados en la carga negativa posible de la expresión según el lugar de México en que se utilice:

RG: en la Ciudad de México [es más negativo]. Aquí en Guadalajara tú dices “chacal” y te da risa. “Ya voy con mi chacal”, “ay, mira, ese chacal. Está muy apetitoso, muy bien”, y en [la Ciudad de] México si tú les dices: “ay, ya te vi con tu chacal” o “quieres un chacal”, para ellos es lo peor.

Entrevistador: ¿Es como más agresivo?

RG: Ajá, como que no lo permitirían, es algo *muy naco* para ellos. Y aquí hasta cierto punto yo lo que he visto es que [que] andes con un chacal no significa que sea con un hombre corriente o naco, o sea, simplemente un hombre viril, masculino para ligar a gusto. Depende de tu gusto.

Entrevistador: Pero ¿has escuchado que aquí en Guadalajara también se use con una connotación negativa, por ejemplo, en el bufe?⁵⁹

RG: Al chacal, pues sí, porque lo dicen como expresión de menos, [de] inferior.

Entrevistador: ¿Por el tema económico?

RG: Sí, [y de] estudios. Porque aquí también el estatus es así.

Es destacable en este ejemplo que a pesar de que el informante en cuestión reconozca estos grados de carga negativa en el uso de la expresión autorreferencial según el lugar del país, las creencias

⁵⁹ La palabra *bufe* refiere a una interacción, mayormente discursiva, generalmente violenta o agresiva que se realiza entre miembros de la CGM. Más adelante se ahonda al respecto.



vinculadas con su nivel socioeconómico bajo o su no pertenencia a cierta élite (“estatus”) como rasgos rechazables se manifiestan de cualquier manera en los discursos.

10) Discurso identitocomunitario

En cuanto al discurso identitocomunitario, se detecta que a la mención de ciertas creencias de lo compartido por el grupo, procede la predicación con señalamiento de características que se considerarían negativas. Es el caso de la ya mencionada creencia en la *libertad* o *relajamiento* que existe en la CGM en el establecimiento de relaciones de pareja, a cuya denominación siguen predicaciones con carga negativa que incluyen elecciones léxicas como “desmadre”, “informalidad” o “ser puto”:

[...] es una comunidad más relajada [...] porque el hombre por naturaleza es polígamo [ríe], yo puedo ir a un antro o a algún lugar y conocer a una persona y si me gusta tal vez ni siquiera voy a saber o no me acuerdo cómo se llama cuando se presentó, pero si me gusta, no sé, me lo voy a besar y a lo mejor va a pasar algo más ese día [...]; el hombre por naturaleza es más relajado, y eso vuelve a la comunidad [gay] más desmadre (MR).

[...] veo amigos [gays] que [dicen]: “es que no manches, conocí a fulanito y todo iba bien, pero pues ya me salió con que ya mejor ya nada más quiere el *free* y ya”, no una relación formal, ya nada más como que quieren, queremos estar juntos, pero si tú quieres estar con alguien pues está[s], pero yo voy a estar ahí [sólo] cuando tú quieras [...]. Me ha[n] tocado amigos de que ya conocen a alguien, se tratan y ya resulta que a la hora de aclarar las cosas, de [decir]: “¿qué onda, va a ser algo formal?”, [la respuesta del otro miembro de la pareja] es de “no, mejor hay que seguir como estamos, y si a ti te gusta alguien más [te vas con él]” [...]; exacto, exactamente [hay una tendencia a la informalidad en las relaciones en la CGM] (SD).

[...] se les hace fácil como no... pues no tener una relación estable, o sea, andar con muchos, eso es como muy común entre los gays [...], las lesbianas sí tienen relaciones largas y los gays no podemos [...], somos putos por naturaleza (RG).

También se detecta una predicación con carga negativa en discursos identitocomunitarios sobre otro rasgo que los informantes señalaron como característico de la CGM: la alegría o el humor. Los enunciadores acompañan la mención del rasgo con la de la existencia de lo que denominan el *bufe*, esto es:

[...] carrilla, pero pesada [...] como humor negro, no sé, como hacer que tus defectos se burlen los demás (AD).



[...] es como hacer menos a una persona, pero con el simple hecho de humillarla, pero a lo mejor no directamente, pero con tus otros amigos sí, o sea, si hay un grado de confianza [...], por ejemplo, mi círculo de amigos [...] nos bufamos un ratillo, es decir, nos molestamos con cosas que nos puedan como hasta cierto punto molestar o herir, pero no pasado [de nivel], o sea, porque es como carrilla o llevarse nada más (RG).

[...] el bufe encaja en varias partes, pero generalmente es para referirse a cuando estás hablando despectivamente de otra persona, o cuando estás criticando, haciendo una crítica cero constructiva de otra persona. O sea, *bufar por bufar* es como simplemente aventar veneno porque sí. O sea, no tiene que ser una razón bien fundada, puede que te caiga bien [la persona a la que bufas], puede que te caiga mal [...], pero generalmente es para referirse a algo negativo (JE).

Es decir, diversos informantes señalan que las interacciones entre miembros de la CGM poseen característicamente la alegría manifestada, entre otras vías, a través de la expresión humorística, pero también indican que esta interacción en forma de humor decanta o termina en el uso del bufe. En los siguientes ejemplos discursivos se destacan en *itálicas* las elecciones léxicas que delatan dicha presencia del humor en las interacciones en que se utiliza el bufe:

[...] el hecho de la crítica y del bufe y de todo el pedo de comernos entre nosotros, yo siento que hasta cierto punto todo ese tipo de nombres [expresiones autorreferenciales] y este tipo de perfiles [tipos de gays] que nosotros identificamos hasta cierto punto es algo *gracioso* (JE).

[...] [la interacción a través del bufe] también se presta a que estás con tu grupo de amigos y conoces a alguien que está también cerca de ahí y que no es tu amigo, se presta también como a hablar de él [...], de que fuiste a un antro, y lo viste de que andaba ahí, y pues, bueno, que andaba de ofrecida, y cosas de esas, y pues puede[s] llegar a hacer comentarios. Yo no soy de tan así, pero sé con quién lo puedo hacer. Mira, por ejemplo, ahorita a ti que te conozco yo no te puedo hacer así porque no existe confianza [...] como para yo poder *bromear* (RG).

[...] es como muy común entre nosotros, o muy significativo, el hecho de que bufas a la persona y a la gente le *divierte* o sea, le divierte la situación de burlarte de alguien más (RG).

[...] es una comunidad que puede bufar en un sentido como de mofa sin agresión [...] también quitarlo [el bufe, dejar de hacerlo] sería como que quitarle una especie de su identidad (PE).

La relación entre el humor, la agresión y el bufe es revelada por los discursos como fuerte, al grado de que la práctica del bufe puede ser tanto un vehículo interaccional simple, cuando existe la confianza entre quienes *se bufan*, como fuertemente violenta, cuando el *bufado* no forma parte del círculo cercano.



Nos parece que esto habla de prácticas y relaciones al interior del colectivo guiadas por formas interaccionales discursivas violentas, y que delatan un manejo del humor que pudiera también tocar los límites de lo agresivo, a veces sin que pueda distinguir a un tipo de interacción de otra nada más que el nivel de familiaridad o confianza que existe entre quienes interactúan bufándose. Por su importancia para otras prácticas comunitarias, el bufe es retomado más adelante, en la categoría de *actividades*.

Agencia

Esta categoría señala que en el discurso obtenido se enfatiza la responsabilidad de ciertos tipos de gays en determinadas acciones negativas, o la inocencia de otros miembros de la comunidad. Es decir, se habla de unos integrantes de la CGM como causantes directos (agentes) de problemas, males o hechos negativos.

Al respecto, el discurso autorreferencial de SD sobre las obvias las señala como posibles generadoras de una imagen negativa para el resto de la comunidad:

SD: [...] las obvias, muchas veces por actitudes o por sus formas de ser [los héteros] piensan que toda la comunidad es igual, [por]que muchas veces esos son los que son muy promiscuos, que les gusta andar en pues con uno, con otro, teniendo prácticamente actividades muy explícitas en lugares, antros, y todo eso, entonces se me figura que las personas que son como bugas, hétero [...] lo toman como de “ay, todos los gays son iguales, todos son bien, pues no sé, así como bien vulgarcillos, bien así como nada más porque ven un hombre ya se lo quieren manosear”, o cosas así, porque yo he visto que la mayoría de personas que son como muy así, no digo todas, hay unas que sí son muy obvias pero respetan.

A las obvias se les adjudica entonces, según el discurso transcrito, su agencia en la generación de la creencia fuera de la comunidad de que el resto de la CGM comparte rasgos negativos de este tipo de gay, como que “les gusta andar en pues con uno, con otro”, tener “actividades muy explícitas en lugares, antros, y todo eso” o ser “vulgarcillos”. Dicha generación de creencia causada por la obvia, para SD, afectaría la capacidad del resto de la comunidad de ser aceptada o tomada con seriedad por los no homosexuales, esto último porque pondría abajo amenaza su visibilidad *positiva*.

Por otro lado, se señala que los tipos de gays considerados más femeninos en su comportamiento serían causantes de ataques contra otros miembros de la CGM que se relacionen con ellos:



Agencia

Constitución de sentido y referente



SD: [...] con una vestida siento que relacionarme con [ese tipo de gay] es más propenso a que si andamos en la calle [...] van a [decir]: “ay, mira, los jotos esos” [...], y como que no me gusta.

RG: [...] con las vestidas no, no creo [...] que me pudiera relacionar [...] no me agradan [...] no me gustaría que me vieran con ellas [...] podrían juzgarlas [...] las que he conocido son medio putoncillas.

De este modo, se adjudica a los gays afeminados su agencia en la provocación de señalamientos y juicios negativos por parte de la sociedad en su conjunto hacia los miembros del grupo, afectándolos, por lo que estos prefieren no relacionarse con los primeros.

Foco

Esta categoría indica cuando en el discurso autorreferencial reciben especial enfoque o atención características de los tipos de gays mencionados, o de la comunidad en su conjunto en el caso del discurso identitocomunitario, y dichas características son enunciadas de modo particular (timbre de voz, entonación, tartamudeos, prolongación de sílabas, muletillas).

En los discursos recopilados, se detecta que los informantes realizan elecciones de la atención temática específicas para hablar de características de los tipos de gays que ellos mismos consideran valorables negativamente, y en estas elecciones se manifiestan focos discursivos:

BB: [describiendo una *jotita*] Pues yoo a uun chaviitoo eeh algo afem bueno afeminaado... o como muy delicadito muyy muy finito, bueno, y afeminado.

En el discurso transcrito, el informante elige como rasgos principales para describir al tipo de gay *jotita* su afeminamiento y delicadeza. Nótese la dificultad aparente de emisión del discurso, evidenciable en marcadores (muletillas) como “eeh” y “bueno” y en repeticiones y palabras entrecortadas como “afem”.

Una aclaración posterior a esta descripción hecha por el propio informante funciona como un *topoi* que confirma que los rasgos de afeminamiento y delicadeza o finura en que se ha puesto el foco sobre el tipo de gay, cercanos a lo femenino, se consideran negativos:

BB: [inmediatamente después de la descripción hecha de la *jotita*, sólo mediando un “ok, muy bien” del entrevistador] Digo, yo creo que ta mmm creo que sirve poner aquí que [estoy] dejando de un lado lo políticamente correcto, [lo estoy diciendo] como es.



Se trata de un *topoi* porque el informante intenta una separación mediante un lugar común discursivo [“dejando de un lado lo políticamente correcto”] entre lo que ha descrito y lo que él cree. Es decir, el informante pone a mediar un juicio que asevera que su comportamiento discursivo ejecutado en la descripción ha sido políticamente incorrecto, tanto así que incluso manifiesta dudas al generar el discurso, visibles en el uso de sílabas sueltas (tartamudeo) y muletillas: “mmm”, “ta”. Es necesario recordar que la ideología androcentrista-machista incluye la creencia de que el hombre no puede tener rasgos delicados o afeminados (ver: capítulo 4). Por ello, desde dicha ideología, manifestar que la jotita es un hombre (“chavito”) homosexual afeminado o delicado, es decir, que posee rasgos femeninos, y que por tanto es un tipo de gay rechazable, merece que el emisor se desligue de su propio discurso.

También en cuestión de manifestación del foco, es de notarse el ejemplo de la descripción del chacal que hace AD, en especial la dificultad enfrentada por el informante para completar su discurso:

AD: El chacal, bueno, pues [ríe] yo creo que es el más, ssí, yo creo que es la más usada, pues, como paraa eel heterosexual ooo que de pronto, ¿cómo decirte?

Entrevistador: Sin pena, sin pena, sin miedo. Descríbemelo.

AD: Pues sí, como el heterosexual, antes le decían mayate, oo así, bueno. Los heterosexuales que de pronto se meten con gays, ¿no?, pero sin ser gays, según ellos, pero de otra forma también como que “ay, mira, ya vas con tu chacal”, ooo “para pagarle al chacal”, es como el ligue.

Esto hace pensar que la expresión autorreferencial *chacal* también posee una connotación discursiva negativa, expresable en una proposición como “no es deseable que un hombre heterosexual tenga sexo con otros hombres sin considerarse homosexual”. El informante expresa dificultad para señalar esta característica particular del chacal, lo cual es dejado en claro con elementos discursivos retóricos (“¿cómo decirte?”) y alargamientos en las vocales (“paraa” “eel” “ooo”). De hecho, no es sino hasta que el entrevistador anima a AD a dar la respuesta completa (“Sin pena, sin pena, sin miedo. Descríbemelo”) que el entrevistado puede completar su descripción.

Manifestación de categorías de articulación estructural del discurso

Al igual que en el caso de las categorías de constitución de sentido y referente, las categorías de análisis de la articulación estructural del discurso señalan a los discursos como eventos



comunicacionales que evidencian y transmiten creencias sobre los miembros del grupo (discurso autorreferencial) o sobre el grupo en conjunto (discurso identitocomunitario), pero en su caso lo hacen a través de la revisión de las estructuras con que está construido.

La agrupación de estas categorías se fundamenta en el antecedente teórico según el cual un discurso ideologizado, esto es, poseedor y transmisor de creencias fundamentales de un grupo, tendrá ciertos elementos particulares detectables en su construcción, en el entendido de que este tipo de discurso busca que los miembros del grupo compartan esas creencias fundamentales y las difundan tanto al interior del colectivo como con los miembros de otros grupos, por lo que poseerá características específicas en su estructuración para cumplir dicho objetivo.

Como se hizo en el caso de las categorías de constitución de sentido y referente, las categorías de articulación estructural del discurso son expuestas anteceditas de una explicación sobre en qué consiste cada una, a la cual procede la revisión de su manifestación en distintos discursos recopilados a lo largo de las prácticas de campo con miembros de la CGM. También como en las categorías anteriores, se incluye para el ACD una parte de los discursos recopilados manifestantes de las categorías de análisis; el resto de ellos se localiza en el Apéndice 2, dispuesto al final del presente documento para profundización del lector interesado.

Uso de estructuras no verbales

Esta categoría señala cuando en el discurso autorreferencial e identitocomunitario analizado se utilizan elementos no propiamente verbales paralelamente al discurso hablado para referir a características negativas de alguno de los tipos de gays o sobre la comunidad en su conjunto.

Así, los informantes hicieron uso de estructuras no verbales para describir comportamientos femeninos en algunos tipos de gays:

JO: [al describir a la musculoca] no es despectivo, sino que el chavo está musculoso y habla así como muy [afinando la voz] “aaah”.

En este ejemplo, el informante, al construir discurso autorreferencial sobre la musculoca, para describir el comportamiento femenino, en este caso relativo al tono de voz, deja de describir y cambia su propio tono en lo que parecería casi una dramatización sobre cómo la musculoca tiene una voz femenina. Este uso de lenguaje no verbal le permite a JO manifestar en un mismo discurso la oposición de rasgos masculino/femenino que el término musculoca implica, ya visto anteriormente en su predicación.



El uso de estructuras no verbales como gestos también está presente cuando los informantes manifiestan agrado o desagrado por ciertas características de los tipos de gays, ejecutando posibles juicios de valor a través de dichas estructuras. Por ejemplo, al preguntarle a JO durante su entrevista si considera masculino a su pareja actual, este respondió con un “Aaah sí” en que el tono de voz se elevó y sus ojos se pusieron en blanco, lo que podría denotar la experimentación de placer despertada por la mención o recuerdo de rasgos masculinos. JO manifestó la misma reacción posteriormente en la entrevista cuando describió al chacal como “masculinaaazo”.

En cambio, la mención de características femeninas en tipos de gays como la jotita, la obvia o la vestida fueron acompañadas por reacciones de desagrado (entrecejo; manoteo de lado, como desechando algo o sacudiendo) por informantes como RG, al decir “[a las vestidas] las he conocido, son medio putoncillas”, o SD, al mencionar que “[la obvia] anda prácticamente como mujer, la que anda así como de cabello cortito pero muy de ceja delineada, muy maquillado [...]”.

También se dio el caso del uso de las manos como apoyo en las descripciones. JE, por ejemplo, al hablar del chacal, lo describió como “los típicos que sí salen con gays pero son como los típicos ‘hétero’, entre comillas”, y al mencionar la palabra “hétero” utilizó sus dedos índice y anular de las dos manos para dibujar comillas en el aire. El mismo informante, al describir al gay closetero, gesticuló con sus manos para marcar un límite en el aire entre el estar fuera del clóset y el ser abiertamente homosexual como dos modos distintos de comportamiento: “he estado en esa parte [señala con sus dos manos juntas un lado de la mesa] y en la parte más bien de ser como más abierto [señala con sus dos manos juntas el lado opuesto de la mesa]”.

Un caso particular de manifestación de estructuras no verbales se dio durante la generación de discurso en el primer grupo de discusión, que había sido capaz de responder las preguntas o incitaciones temáticas dadas por el guía hasta que se realizó la pregunta 8 del cuestionario, que permitiría al grupo hablar sobre cuáles tipos de gays recomendaría a un recién llegado a la comunidad tratar más o menos. El grupo recibió la pregunta con un silencio que se prolongó durante varios segundos en el cual no hizo más que intercambiar miradas.

Al respecto, se aventura una conjetura: el grupo había construido hasta ese momento un discurso en que había primado la corrección. Se había negado a hablar de cómo se utilizan las expresiones autorreferenciales y había hecho un esfuerzo conjunto por tampoco hablar de la comunidad (incluso, se había negado explícitamente a referirse al colectivo como *comunidad*). La pregunta sobre qué tipo de gay recomendarían menos o más para relacionarse enfrentó a los



participantes de la práctica posiblemente con que sí existían tipos de gays señalables, con creencias personales sobre ellos que habían buscado no expresar a lo largo del desarrollo del grupo, y con creencias sobre la comunidad en su conjunto. Dicho enfrentamiento provocó incomodidad e incapacidad de articular discurso, pues lo que dijeran a partir de encontrar en ellos dichas creencias estaría *traicionando* lo políticamente correcto construido por el grupo hasta ese momento, discursivamente.

El silencio y el intercambio de miradas terminaron hasta que uno de los participantes pudo señalar, entre risas interpretables como de nerviosismo: “yo sí te diría [...] que evitaras juntar con las liosas o unas así, porque tienden a ser como muy agresivas”. El informante debió abandonar el grupo de discusión después de dicha respuesta, y el resto de los participantes pidió un receso tras el cual la discusión ya no pudo ser retomada.

Elección léxica

En esta categoría, se analiza cómo en los discursos autorreferencial e identitocomunitario se eligen palabras para describir características de los tipos de gays sobre los que se habla o sobre la comunidad que pueden tener connotaciones negativas. Normalmente se realiza repetición de conceptos relacionados (intensión gramatical, es decir, uso de sinonimia y delimitación potencial de campos semánticos).⁶⁰

Los discursos autorreferenciales sobre los principales tipos de gays señalados por los informantes incluyen las siguientes palabras:

Tipo de gay	Elección léxica
Musuloca	Cuerpazo, están descamisadas, ejercicio, pose , banal , banalidad , apariencias , gimnasio, rutina, vigorexia , ropa deportiva, <i>fitness</i> , adulación , mamado, vestido de mujer , tacones, baile súper chido, estereotipo , marcado, fuerte, afeminado , súperloca , gusta de su cuerpo, obvio , trabaja su cuerpo por tendencia , muy gay, femenino, barba, aretito, voz de pito de calabaza , <i>Mean girls</i> , grupo cerrado , no gustan , estilo de vida saludable, parámetros , círculos , ego por los cielos , creen que el mundo no los merece , mala onda , mirada despectiva , divo , piensa que todo lo puede, piensa que nadie lo merece , se siente superior , se le nota que es gay , engreído , cuadrado, fortachón, cerebro vacío , vanidad , choque , interesante, contraste, cotizada , causar sensación, grande
Chichifo	Dinero, guapo, medio <i>twink</i> , joven, unión libre, tiene patrocinador, le pagan , perra , realizada, universidad, gimnasio, carro, heterosexual, favores , súperjoto , está con su <i>sugar daddy</i> , mantenerlos , no se quieren , están con la persona porque les da , está con su mentor, putean , va a querer sacarte algo , beneficio , no da algo bueno , estafa , atractivo, saca provecho , obtener , baja , quita dinero , pinche , amigable porque le compres , prostituto , juega con los demás , muy bajo , puta , incapaces , prisioneros ,

⁶⁰ La *intensión*, en sentido semántico, refiere al “conjunto de rasgos semánticos de una unidad léxica” (RAE, 2017).

	comodidad, presume, [le pagan] la peda, femenino, obvio, sexoservidor afeminado, activo, pasivo, se agarra, varonil, atractivo, intención, hueva
Pasiva	Se exhibe, brincona, loca, femenino, pinche, súper mal, relacionado con la mujer, algo menos, cama, afeminado, molesta, ofende, es menos, despectivo, obvio, chica, jotolona, vergüenza, bufe, divierte, [quieren que] se las dejes ir, negar, todos somos, cinco minutos, carrilla, sumisión, pasividad, femenino, señalar, amanerada, discreta, te encanta que te cojan, te cabe el puño, hay en todos los grupos
Jotita/jota	Ofende, cool, divertido, femenino, alejado de la masculinidad, molesta, confianza, gracioso, cotorreo, personaje, Yahairo, mujer, contradicción, pinche, ademanes, no me gusta, instinto, barrera, desconfianza, es menos, hace el drama, llora, tira el vaso, hace menos a todos, tira veneno, pone intriga, agresión, dañar, asumido como menos, machista, burla, no quiero, loquita, obvia, malo, trasfondo, Regina George, vale menos, jotolón, no normal, muy gay, crítica, señalamiento, puta, loca, denostar, denigrar, delicadito, finito, encasillar, zorra, borracha, entachada, inventada, gritona, desarreglada, fashionista, besa a cualquier hombre, negativo, se les nota
Obvia/loca	Ropa femenina, femenina, ademanes, tacones, pasivo, rol, pinche, bufona, vestida, darse la vuelta, tomar distancia, molestar, no concordar, demeritar, discriminar, machismo, denostativo, incomodidad, malo, ofensa, no me agrada, abstenerse, afeminado, barrera, agresión, juzgar, superficialidad, perrear, amanerado, obvio, chica, connotado, buscan sobresalir, femeninos, nenonas, se le nota que es gay, expresarse de más, exagerada, denostar, ofender, denigrar, vestidos, peluca, mente abierta, ceja delineada, cabello cortito, maquillado, pantalones entallados, botas femeninas, blusas, destrampadillo, promiscuos, tienen actividades explícitas, no respetan, están muy sobres, agarran pompa, tratan de besar
Vestida/ travesti/ drag/ drag queen	Le gusta vestirse de mujer, descubrimiento, ser mujer, show, vestidos, pelucas, tutoriales, maquillaje, hace sus propias cosas, ocurrentes, chiste, discriminación, diversión, no las toman en serio, no amistad, sufres, batalla, luchan, vida difícil, cierran las puertas, no se casan, no están en puestos importantes, autoempleo, no me agradan, no creo que me pueda relacionar, no me gustaría que me vieran con ellas, no podría, las juzgan, putoncillas, no andaría con, incompleta, conflicto, atrapados, válido que quieran ser felices, pueden divertir, bien, vulgares, cuidan su apariencia, minifalda, contacto nada más, loca, adornada, menos, jotita, musculoca, pasiva, segregar, no incluir, jota, obvia, no quiero, aléjense, jotos, marchas, forman parte, no es todo, trans, apodos, no necesariamente les gusta su mismo sexo, universo aparte, transforman, derechos, enseñan pechos, marchas, está de más, lucharon, son ellos mismos, expresivos, contagian
Oso	Gordo, masculino, excepción, muy velludo, peludos, barbones, gorditos, bar, inseguridad, extroversión, enfadosos, infantil, sabe qué comer, panda, come mucho, pelo en pecho, barba, sexy, festival, ligue entre ellos, gustan, no gustan, agrada, ambivalencia, atrae, no atractivo, se asumen, no hace daño, cuerpo, preferiría hablarle, antros específicos, club, buenos amigos, grupo, altura, alivianado, no se cuidan, flojos, se dejan engordar, inestables, identificación, miran feo, propios bares, buenas personas, descuido, cerrados, círculo, cazador
Lobo	Vello, agrada, gusta, bueno, excepción, súper guapo, cazando, nutria, oso, peludo, complexión normal, no delgado, no burla, masculino, marcado, no panza, pelo en pecho, hippioso, rockerón, está muy bien, alivianado, me llevo bien, satisfactorio, agradable, barba, vestimenta, atrae, buena onda, bonito, apariencia masculina, estilo, relaciones estables, abdomen marcado, atractivo, buen cuerpo
Chacal	Hombre, heterosexual, cholo, superclasismo, amigos, barabaján, la vida los ha tratado mal, despreocupado, cuidadoso, curpurlento, machista, homofóbico, se quiere sentir masculino, discreto, escondido, closetero, les gusta el cotorreo gay, les gusta la música gay, buscan lo más fácil, no le echan ganas, masculino, dominante, nervioso de que te vean con ellos, pretende, burla, pobre, no fancy, cuerpo bonito, gato, buenos en el sexo, masculinazo, trabaja en la obra, no muy obvio, no muy gay, macho, no sabes que

es gay, **pinche**, **despectivo**, **no del mismo nivel social**, **rudo**, **bajos recursos**, **baja** [novios], **viste medio humilde**, **no mejor vestido**, atractivo, **señalar**, gusta, **pobre**, puedes convivir con él, puedes salir de fiesta con él, **le hace falta dinero**, **racismo**, **cero cariñoso**, da sexo, **poco afectivo**, bueno en la cama, **droga**, machín, **roban**, **pegan**, **chingan**, hacen favor, **marihuanos**, **supercholos**, **sacan las cuentas**, hombre, común y corriente, no se le nota que es gay, me gusta, natural, **feos**, musculosos, viril, **sucio**, apetitoso, muy bien, **corriente**, **naco**, para ligar a gusto, **menos**, **inferior**, alivianados, buena onda, desmadrosos, les da igual cogerse a una mujer que a un hombre, **corriente**, cholillo, tatuado, no cien por ciento gay, le gusta experimentar

Los términos de elección léxica enlistados en la tabla han sido tomados de las transcripciones de los discursos autorreferenciales contruidos por los informantes que fueron ya descritos y analizados en los apartados correspondientes a cada tipo de gay para las categorías de *denominación* y *predicación*. Es entendible que los términos por sí mismos podrían tener cargas positivas o negativas, según el contexto del discurso, pero se han marcado en negritas en esta tabla los que en los contextos de las descripciones realizadas tuvieron connotaciones negativas, también ya revisadas.

De esta tabla, destaca que la elección léxica vinculada a tipos de gays considerados más femeninos por la comunidad (musculoca, pasiva, jotita, obvia/loca, vestida) refiere rasgos simples de esa feminidad pero además otros con carga negativa. Por ejemplo, se dice “voz de pito de calabaza” y no algo como “voz suave” o “voz delicada”; también, se elige decir “afeminado” contra “femenino”: lo afeminado connota remedo o parodia, mientras que lo femenino podría vincularse más con un comportamiento *auténtico*.⁶¹

En el caso de la musculoca, la elección léxica manifiesta la dualidad, ya antes analizada a través de diversas categorías, que caracteriza a dicho tipo de gay: cuenta con un cuerpo varonil y un comportamiento femenino, lo que genera “choque” o “contraste”, y por lo cual es rechazado, según se analizó en la categoría de *predicación*.

Ahora bien, de tipos no necesariamente considerados femeninos, como el chacal, la tabla muestra que se describen más características neutras o no relacionadas con su orientación sexual o su expresión de género. En el caso concreto del chacal, la elección léxica denostativa gira en torno a actitudes vinculables, más que con su género, con cierta carencia de maneras adecuadas para el contacto social (rudeza, barbañería, dominación, pegar) o con su pertenencia a una clase social baja (pobre, le falta dinero, pinche, naco, gato). La elección léxica positiva para el chacal

⁶¹ Según es definido por la RAE, el término *afeminado* describe: “Dicho de un hombre: que en su persona, modo de hablar, acciones o adornos se parece a las mujeres [...]. Que parece de mujer [...]. Dicho de un hombre: homosexual.” (RAE, 2018a), mientras que *femenino* es “perteneciente o relativo a la mujer [...]. Propio de la mujer” (RAE, 2018b).



gira en torno a su masculinidad o lejanía de toda relación con lo gay (heterosexual, no muy obvio, no se le nota).

También, a través de la elección léxica es posible observar que sobre el chichifo se construyen discursos donde se enfatiza su carácter de aprovechado y su rol de mantenido o dependiente, ligado con la feminidad y la prostitución, como se analizó en la categoría de *predicación*.

Uso de esquemas narrativos/argumentativos para justificación de enunciación prejuiciosa

Esta categoría analiza si en los discursos autorreferenciales se utilizan estructuras de argumentación o narración para justificar una determinada creencia sobre un tipo de gay. En el caso del discurso identitocomunitario, el seguimiento de estructuras argumentativas o narrativas permite contar historias que justifican una creencia prejuiciosa sobre el grupo.

El esquema argumentativo entendido por Van Dijk comprende los siguientes elementos: proposiciones + argumentos + ejemplos (incluidas posibles narraciones) + conclusiones.

Para hablar sobre los osos, por ejemplo, MR recurre a un esquema argumentativo que gira en torno a la proposición “no me gusta relacionarme con los osos”:

MR: [...] con los osos yo siento cierta inseguridad [...]. Sí, de repente, y la mayoría de los que yo conozco son como infantiles, de alguna manera [...], siento que es lo mismo, en general la gente gordita tiende a ser más insegura, y siento que es parte del grupo, o a veces son demasiado [de que] tratan de mostrarse como extrovertidos, pero en realidad es inseguridad.

Los argumentos enlistados por MR son:

- 1) los osos me hacen sentir inseguro;
 - 1.1) la inseguridad que me provocan los osos viene de que son infantiles (se presupone que lo infantil es inseguro);
- 2) la gente gordita tiende a ser insegura;
 - 2.1) los osos son inseguros porque son gorditos;
- 3) la inseguridad de los osos también se manifiesta en extroversión.

El mismo MR utiliza un esquema argumentativo para hablar de la musculoca:





MR: es el mismo grupo, creo que es el mismo grupo, o lo veo así desde siempre, banal, o que siempre está viviendo de las apariencias, pero en este caso ya con la rutina del gimnasio, el verte bien, el estar siempre con ropa deportiva porque es lo de ahora, o sea, es el estar *fitness* y así, pero para mí es gente banal [...] que en realidad vive de la apariencia.

La argumentación de MR al hablar de la musculoca tiene como centro la proposición casi implícita enunciable como “las musculocas forman un grupo de gente banal”. Los argumentos de MR para defender dicha proposición son:

- 1) viven de las apariencias;
- 2) se caracterizan por gustar de actividades y objetos que están de moda;
 - 2.1) gustan de la rutina del gimnasio, verse bien, usar ropa deportiva y estar *fitness* porque dichas preferencias están de moda.

Al hablar tanto del oso como de la musculoca, el informante recurre a modelos argumentales porque debe defender un par de creencias sobre estos tipos de gays que reportan prejuicio: el oso genera inseguridad porque es inseguro, y la musculoca es una persona banal.

Ahora bien, en cuanto al discurso identitocomunitario, JO explica, por ejemplo, mediante un esquema de argumentación su creencia sobre por qué los miembros de la comunidad gay tienen al antro, el bar o los lugares de reunión como puntos de referencia:

JO: Principalmente porque no tenemos responsabilidad de hijos, entonces como no tienes que cuidar a un niño puedes salir con tus amigos o buscar a una pareja o buscar a más amigos. Es un punto de reunión para todos, por ejemplo, si estás estudiando y en la escuela al final quieres distraerte de esos dos [estudio y escuela], pues la única salida es ir a un bar o hacer una fiesta en casa.

El argumento de JO defiende la existencia de responsabilidades o la carencia de estas como justificación para que los miembros de la CGM tengan un rasgo comunitario característico en el departir en los lugares de reunión exclusivos y fiestas. JO defiende su proposición, enunciable como “los miembros de la CGM solemos reunirnos por influjo de las responsabilidades”, mediante dos argumentos: uno que tiene que ver con la falta de estas (*no tenemos hijos que cuidar, por lo que tenemos tiempo de reunirnos*) y otro que tiene que ver con el descanso a estas (*reunirnos funciona como un medio de distracción*). Pone como ejemplo de responsabilidades el



estudio o la asistencia a clases en una escuela. La argumentación le permite a JO defender la particularidad de un rasgo que el grupo comparte, justificarlo.

En cuanto al esquema narrativo, Van Dijk señala que este puede constar de varios de los siguientes elementos: 1) generación (*occasioning*): ubica a la historia que se narrará en el contenido de la conversación o discurso general; 2) resumen (*summary*): expresa el asunto importante de la narración; 3) contexto (*setting*): expresa tiempo, lugar y participantes que intervendrán en la narración; 4) orientación (*orientation*): describe otros antecedentes sobre la narración necesarios para su comprensión; 5) complicación (*complication*): expresa el *nudo* de la historia, es decir, describe las acciones referentes al otro narrado, su infracción específica a nuestras normas y valores, etc.; 6) solución (*resolution*): manifiesta cómo la complicación fue resuelta; 7) explicación (*explication*): busca explicar, normalmente a través del uso de *topoi*, las acciones de los otros narradas en la complicación-solución; 8) evaluación (*evaluation*): emite juicios de valor sobre la historia narrada; y 9) conclusión (*conclusion*): finaliza la narración, dejando clara la relevancia de lo narrado para la justificación del prejuicio.

Por ejemplo, en el caso del discurso autorreferencial, una breve narración le permite a GI justificar su creencia en que existe machismo en la idea de que el tipo de gay conocido como *la brincona* pretenda ejecutar el rol activo en la relación sexual a pesar de tener una apariencia femenina:

GI: [...] por ejemplo, estoy criticando a alguien, porque lo he hecho, o me refiero entre mis amigos y de pronto [les digo]: “ay, no este es una puta jota loca”, claro que lo estoy haciendo con una intención de denostar y denigrar a la otra persona, porque [le estoy diciendo en realidad]: “es que no eres lo suficientemente masculino, entonces [eres] más jota”, o digo: “este güey me lo quise llevar a la [cama]” (GENERACIÓN), porque ese sí lo recuerdo, uno [que] me lo quise [coger], íbamos a coger, y yo pues como lo veía que era super afeminado (CONTEXTO-ORIENTACIÓN) no pensé que me quisiera coger a mí (COMPLICACIÓN) entonces [le dije]: “pinche loca brincona” (SOLUCIÓN), entonces sí, es como en ese sentido como de denostar, como ofender, denigrar, y muchas veces con esta intención de atacar la masculinidad (EXPLICACIÓN), típico macho mexicano de las personas (CONCLUSIÓN).

También a través de una narración, JE puede indicar por qué cree que no le es agradable relacionarse con el tipo de gay conocido como *el vaquero* (usado en plural, “los vaqueros”):

JE: Pues yo generalmente evito a los vaqueros (GENERACIÓN-RESUMEN), pero por malas experiencias, nada más a ellos (ORIENTACIÓN), o sea, me ha tocado como la mala experiencia de que me inviten una chela y así y a



después de que [me dijeron]: “ay, te vas a venir conmigo”, y es como de [que les contesto]: “me invitaste una chela [nada más], o sea” (COMPLICACIÓN). Y por eso sí es como de que, o sea, a raíz de esa mala experiencia no tengo (EXPLICACIÓN-SOLUCIÓN)... ya no me desenvuelvo de la misma forma con ese tipo de personas (SOLUCIÓN-CONCLUSIÓN) [...].

En el caso del discurso identitocomunitario, una narración le permite a AD explicar por qué considera que el bufe es algo común en la comunidad, sobre todo entre los integrantes de cierta edad que frecuentan antros y lugares de reunión donde puede ser una práctica interaccional presente:

Entrevistador: ¿Qué dirías que tiene el antro que facilita el bufe?

AD: La edad, yo creo.

Entrevistador: Ah, *wow*, a ver, plátame de eso.

AD: Yo digo [...]. Es que mira, no imagino una persona de ya nuestra edad, treinta años, [bueno, nosotros] sí lo hacemos, o [más bien] a alguien de cuarenta bufando nuevamente, como que no me cuadra, y creo que a esa edad de los veinte es muy común.

Entrevistador: Entonces en Green Light y Babel van más chavos de veinte...

AD: Van más chavitos, ándale.

Entrevistador: ¿En Californias y cuál otro dijiste que no había bufe?

AD: [...] en Babel sí hay, por eso no me gusta, de hecho (GENERACIÓN).

Entrevistador: ¿Te bufaron a ti?

AD: A mí me bufaron (RESUMEN).

Entrevistador: ¿Un desconocido?

AD: Sí [...]. Pues sólo he ido dos veces, pero la primera vez que entré pues ya entré normal (CONTEXTO-ORIENTACIÓN), y me hicieron esto [registra con la mirada arriba-abajo al entrevistador], eso para mí es un bufe [...]. Sí, sí, sí. Un desconocido me barrió de arriba abajo [...]. E hizo como que “ash”, como “¿y este qué?”, ¿no? (COMPLICACIÓN).

Entrevistador: ¿Como que un desprecio, una forma de...?

AD: Ándale, o sea, y yo dije “pero ¿por qué?”, o sea, no sé, a lo mejor, no me vio muy rostro o no me vio muy bien vestido, o qué sé yo (EXPLICACIÓN).

Entrevistador: ¿Tú ibas solo?

AD: Con amigos (ORIENTACIÓN), pero a mí fue al que me bufó. A lo mejor alguien de los que iba[n conmigo] le gustó y pues no sé, no lo sé (EXPLICACIÓN).

Entrevistador: ¿Y cuál fue tu reacción?

AD: Pues nada (SOLUCIÓN).

Entrevistador: Lo ignoraste.

AD: Ajá, porque era un chavo, y, o sea, yo tengo, tenía veintiocho años, y ese niño tenía ¿qué?, unos veinte años, yo creo (CONCLUSIÓN).



Entrevistador: Ok, no le diste importancia.

AD: No, pues no [...]. Como que no, no. No, porque es meterte en problemas y en este ambiente si te echas enemigo de uno te echas enemigos de un montón (EXPLICACIÓN).

En resumen, el uso de esquemas narrativos o argumentativos les permite a los informantes hablar de aspectos de los tipos de gays o de la comunidad en su conjunto con enunciaciones que implican prejuicios que deben ser justificados mediante la propia experiencia o capacidad argumentativa. Este uso de narraciones o argumentaciones delata, entonces, un habla prejuiciosa y los aspectos propios sobre los que se posee el prejuicio, endogrupal en este caso.

Uso de dispositivos retóricos

Esta categoría analiza cuando en el discurso autorreferencial obtenido se utilizan metáforas, metonimias, hipérboles o ironías para dar información considerable negativa sobre alguno de los tipos de gays, o algún tipo de información mayormente negativa sobre la comunidad en su conjunto en el caso del discurso identitocomunitario.

Un ejemplo de uso de la ironía se da en el relato de RG sobre la elección personal que hace de ser discreto en su trabajo:

RG: [...] aparte [a] mi jefe no, como que no le agrada mucho eso.

Entrevistador: ¿No es tan abierto?

RG: No, o sea, obviamente [es abierto], me contrataron [se señala a sí mismo a lo largo con ambas manos y ríe]. Se me nota de aquí a Zapopan, pero soy, o sea, soy responsable en mi trabajo y no ando con eso de estar exhibiéndome, porque pues no, por ejemplo, mi jefe habló conmigo y me dijo: “mira, yo no tengo ningún problema, solamente que necesito que seas comprometido en evitar ese tipo de cosas porque si, por ejemplo, si hay, si se abre un crecimiento, no te podrían tomar en cuenta si tú estás con ese tipo de actitudes muy joterías porque al dueño no le gusta” [...].

Cuando RG enuncia cómo prefiere manejar la discreción como conjunto de comportamientos en el ámbito laboral, utiliza la ironía primero para marcarse a sí mismo como el tipo denominado *obvia* al señalar que lo contrataron a pesar de serlo (“obviamente [es una empresa abierta], me contrataron [se señala a sí mismo a lo largo con ambas manos y ríe]. Se me nota de aquí a Zapopan”). La ironía radica en marcar a su empresa como abierta pues lo contrataron *a pesar de* su obviedad. Esta marca de ironía se refuerza cuando RG explica posteriormente por qué razón la obviedad sí podría ser un problema en su trabajo (limitación de ascensos, porque al dueño no le gustan “ese tipo de actitudes muy joterías”).



La continuación del discurso de RG vuelve a utilizar la ironía:

RG: [...] [el dueño] no está en contra [de los gays obvios], porque, o sea, él vende cosméticos... pero ese es su trabajo [...].

La mención irónica de la venta de cosméticos le permite a RG señalar la imposibilidad de que el dueño no esté a favor de la comunidad gay: los gays usan cosméticos, por lo que sería erróneo estar contra ellos si son los clientes del negocio. Además cabe señalar que, por su cercanía con lo femenino, el uso de maquillaje, un tipo específico de cosméticos, fue considerado por diversos informantes como una señal de obviedad.

Es importante mencionar que aunque no en tono irónico, la mención de la obviedad como un impedimento para destacar en el ámbito laboral fue hecha por otros miembros de la comunidad gay, a la par, por consecuencia, de la mención de la decisión personal de elegir la discreción como actitud general en el trabajo.

Por otro lado, una metáfora que algunos de los entrevistados usaron para referir a ciertos comportamientos de tipos de gays como la musculoca o la jota liosa se construyó alrededor de la mención de la cinta *Mean girls*, o *Chicas pesadas* (ver: pie de página número 49), y en particular el personaje de Regina George, considerada la antagonista de la cinta (ver: pie de página número 50):

GI: [...] [la jota liosa] Es la Regina George del antro.

JV: [...] las musculocas tienen como su grupito de amigos, y no sé, entrar ahí creo que es [difícil], como [que] son como las *Mean Girls*.

Entrevistador: ¿Cómo en *Chicas pesadas*?

JV: Sí.

AD: [...] yo sigo mucho Twitter y a los *rps* [relacionistas públicos] de los antros los queman mucho y les empiezan a tirar cosas, o se te empiezan a ir encima, y así.

Entrevistador: Wow, ¿como si hubiera equipos?

AD: Ándale, como *socialités*, ¿has visto como la película de *Chicas pesadas*?

Entrevistador: Ajá.

AD: Pero de la comunidad gay, haz de cuenta.

Entrevistador: Como tipos.

AD: Ándale.



Esta metáfora en particular les permite a los informantes asociar el conjunto de modelos mentales sobre una serie de comportamientos y actitudes en unas personas y en otras, dentro y fuera de su comunidad. El producto cultural en cuestión, aunque no dirigido específicamente al público homosexual (no es, digamos, una película con temática lgbt), le da la oportunidad a este último de utilizarlo como un *esquema de referencia* por los rasgos de sus personajes, que encuentra en ciertos miembros de su comunidad, en ciertos tipos de gays. Es, pues, una herramienta para hacer y transmitir sentido entre quienes comparten el referente.

Interacción discursiva

Esta categoría busca indagar en torno al uso de la voz durante la interacción discursiva. Es decir, indica cuando este es restringido o limitado a quien posee y manifiesta una determinada opinión, normalmente mayoritaria en el grupo que conversa. El objetivo de esta categoría de análisis es revisar cuáles son las opiniones que suelen ser silenciadas durante la discusión, en el entendido de que el grupo impulsará y vigilará que la construcción discursiva generada en él obedezca a una determinada serie de creencias.

Por el tipo de interacción discursiva que supone, en que se procura que el uso de la voz sea de libre acceso durante el ejercicio, el grupo de discusión se vuelve la técnica adecuada para indagar en torno a esta categoría. Dado esto, se han tomado los discursos generados en los dos grupos de discusión realizados con integrantes de la CGM, y se han identificado las interrupciones con el fin de indagar si se cede o no a las diferencias de opinión suscitadas.

En particular, el primero de los grupos de discusión permite identificar con mayor claridad que el segundo el esfuerzo conjunto por la construcción del discurso en la interacción mediante las secuencias de tomas de voz.

Durante el primer grupo, se fue construyendo de forma conjunta un discurso articulado sobre cómo merecían una actitud y opinión críticas las expresiones y los discursos autorreferenciales que los participantes habían presenciado en los videos que se les proyectaron. En ese sentido, el uso de la voz se fue cediendo sin interrupciones evidentes siempre y cuando los que lo tomaran abonaran al mismo tema o su opinión estuviera en la misma línea crítica hacia este tipo de discursos.

Establecido no tácitamente ese acuerdo, durante las primeras once tomas de voz los informantes participantes habían estado elaborando un discurso en torno a temas cercanos: la discriminación al interior de la comunidad gay mediada por los discursos autorreferenciales, el



prejuicio intracomunitario evidenciado en la existencia de categorías o tipos de gays, la explicación de causas de estos prejuicios (machismo, misoginia, clasismo como actitudes ideológicas imperantes en la sociedad en que la CGM se desenvuelve), y la imposibilidad de existencia o nombramiento de un grupo como *comunidad* en un contexto discursivo-social prejuicioso.

En la intervención número once, protagonizada por GE, el informante opinó que, contrario a lo que el resto del grupo creía, para él la existencia de discursos autorreferenciales no marca necesariamente una discriminación, sino un aspecto identitario, por lo que separó el nombrarse o tipificarse de un acto netamente discriminatorio. Se hizo un silencio en el grupo que el guía debió romper preguntando si otros compartían la opinión de GE. El grupo aprovechó entonces, de la toma de voz doce a la veinticuatro (no contando las del guía del grupo), para volver a construir discurso sobre los mismos temas señalados, ignorando tanto la opinión distinta de GE como un intento de este informante y tres más del guía del grupo por conocer si alguien más opinaba como él o si alguien más ha utilizado discursos autorreferenciales en sus interacciones con otros miembros de la CGM.

En la toma de voz veinticinco, JF respondió por fin a una incitación del guía del grupo sobre si había usado discursos autorreferenciales en su interacción con otros gays. El guía pudo entonces motivar al resto del grupo a que aceptara que también había usado estos discursos. Intentando generar discurso autorreferencial, preguntó por expresiones que hubieran escuchado además de las observadas en los videos proyectados, pero entonces, a partir de la intervención veintisiete, los usos de la voz regresaron a plantear los mismos temas en forma conjunta:

Guía: ¿[Han usado] todas las que salieron ahí o alguna les brincó?

GE: Musculopasivaloca.

[ríen]

GI: Es que un punto que es clave que tú dijiste ahorita era esta parte de cómo lo dices, porque también, claro, o sea, yo he dicho casi todas, incluso yo creo que tú [YH] y yo alguna vez nos hemos dicho una que otra, pero claro que se nota la diferencia de cuando estás diciéndole a alguien, no sé, “osito”, a cuando de plano estás diciendo “es que ella es una pinche loca” [...], lo estás diciendo con todo el afán de demeritarlo.

JF: Pero hay que reconocer que la lingüística, digo, saben que hay un movimiento fortísimo ahora con el tema de la equidad de género y que si se debe utilizar todas y todos, o todes, etcétera, y esa lucha no es una lucha sin sentido [...], creo que si empezáramos a entender que como nombras a las cosas es como tú te identificas en tu imaginario podríamos darnos cuenta [...] haciendo una crítica constructiva [...].



El guía consiguió que el grupo construyera algunos discursos autorreferenciales después de la intervención número veintinueve, pero el esfuerzo conjunto estaba en llevar autocríticamente el discurso autorreferencial que se lograra generar. Nótese los juicios de valor en las frases señaladas en *itálicas*, que suceden o anteceden siempre a la generación de discurso autorreferencial:

Guía: ¿Qué intentábamos nombrar al decir “pinche jota”?

GI: Pues es como, *yo creo que se ve mal*, pero es un gay que vale menos que yo. O que es igual a mí, que yo, pero pues para mí es menos, ¿no?, a lo mejor. Obvia.

MA: Pasiva. La *connotación negativa* de decir: “ay, esa es bien pasiva”, ¿no?

GI: Cuando, o sea, ser pasiva o activa *no tendría nada de malo*, pero nosotros los gays, y ahí sí *está súper mal*, o sea, el ser penetrado pues lo vemos como alguien dijo, ¿no?, como relacionado con la mujer, y la mujer es menos, entonces el pasivo es algo menos, y *está súper mal*.

Dado que el esfuerzo del grupo seguía enfocado en la construcción de un discurso que criticara los autorreferenciales y determinara sus causas ideológicas, incluso las invitaciones del guía a que tomaran la voz ciertos participantes eran respondidas con discursos autocríticos. Lo mismo sucedió cuando el guía intentó profundizar sobre si el discurso autorreferencial es un aspecto de identidad comunitaria, por único y propio del grupo, y porque otros grupos, como los heterosexuales, no lo poseen. El grupo ignoró entonces al guía y a las intervenciones contrarias a los aspectos temáticos que había elegido durante más de una treintena de intervenciones, decidido en todo momento a que la línea temática y crítica que había definido no se perdiera.

En el mismo sentido de participación del grupo, el uso de la voz fue cooperativo temáticamente con la propuesta del guía cuando esta coincidió con lo que el grupo deseaba hablar y en el tono en que deseaba hacerlo. Esta cooperación sucedió, por ejemplo, cuando el guía introdujo el tema de si podía hablarse de la existencia de una comunidad en el caso de la CGM. A partir de ese momento, desde la toma de voz número sesenta y seis, el grupo aceptó el tema propuesto por el guía y construyó conjuntamente una explicación sobre por qué no es posible hablar de *comunidad gay* y sería más correcto referirse a esta como *población homosexual*.

En la intervención ciento cinco, el guía intentó preguntar sobre rasgos característicos de la comunidad, pero el grupo, que había rechazado su existencia, tomó la voz en varias intervenciones para decir que no es posible hablar de dichos rasgos, pues está integrada por personas y hacerlo sería prejuzgar.



Así, pues, un esfuerzo de JF por responder a la pregunta del guía que contradecía ese esfuerzo por la coherencia del discurso fue de inmediato demeritado y acallado en las tomas de voz subsecuentes de sus compañeros:

Guía: ¿La única diferencia entonces es la orientación?

JF: Hay características muy marcadas de ciertas personas que pertenecen al ambiente, y que son las que más fácil reconocerías: tienden a ser hombres que son más femeninos, muy extrovertidos, muy ruidosos, pues, y esa es la manera en la que tú los podrías como identificar, no porque ellos signifiquen y sean como toda la comunidad en sí, pero sería la manera más fácil de que tú los identifiques.

AL: ¿Que seas ruidoso y afeminado significa que seas gay? También esa parte...

GI: Difiero de eso.

AL: Son grupo de personas diversas, güey, va a ser difícil definirnos en específico si somos tan diversas.

GI: O sea, porque si lo expresas sería definir con base a puro prejuicio, o sea, porque yo te puedo empezar a decir “son los que les gusta el rosa y salen a y ven la novela reciente”.

JF: Sí, o sea, yo lo entiendo, pero estamos suponiendo que llegó un alien y que le quieres explicar...

GE: Pero entonces con mayor razón yo no le explicaría [nada].

A través de interrupciones en el uso de la voz y de preguntas en modo retórico (“¿Que seas ruidoso...?”), la intención de JF de darle una respuesta al guía que permitiera identificar rasgos identitocomunitarios fue frenada por el grupo, en un esfuerzo conjunto que logró conservar la coherencia en la línea argumental que había mantenido durante la interacción.

La búsqueda de coherencia y mantenimiento temático que el grupo manifiesta en el análisis de su interacción discursiva puede dar luz sobre un par de aspectos: 1) existe un esfuerzo por callar, en este caso, todo discurso que hable de formas de interacción discursiva en la CGM que resultan políticamente incorrectas; 2) si existe un esfuerzo por no hablar sobre dichas formas interaccionales, debe reflexionarse sobre que dichas formas existen. El esfuerzo del grupo salva la cara de una comunidad (sobre la que prefiere negar su existencia) para no admitir que esta tipifica a sus miembros o que estos poseen rasgos en común que podrían señalar al grupo en su constitución como apegado o articulado en torno a ciertas ideologías (machismo, androcentrismo, heterosexismo, clasismo, etc).

Elección de temas (topics)

Esta categoría de análisis permite identificar, durante la interacción discursiva, cómo los participantes introducen temas que van marcando el desarrollo de la conversación.

Al igual que sucede en la categoría de *interacción discursiva*, los discursos generados en los grupos de discusión permiten con mayor claridad identificar la concatenación de temas, esto por la dinámica misma de la práctica, distinta a la sucesión pregunta-respuesta cuya tematicidad es casi totalmente definida por el entrevistador en la entrevista individual.

Para facilitar la lectura de los datos recabados, se presentan dos tablas, una por cada grupo de discusión. El número de intervenciones se considera tomando en cuenta únicamente la participación de los miembros del grupo, esto porque en muchos de los casos la intervención del guía no supone una influencia en el cambio de tema para la conversación, como pudo delatar el análisis de la categoría *interacción discursiva*. En el grupo de discusión, los participantes deciden mayoritariamente, pues, qué se habla y en qué tono. Por otro lado, no se contabilizan tomas de voz que sólo incluyen interjecciones (“Ah”, “Eh”) o episodios de risa, por no considerarse temáticos.

Así, durante los dos grupos de discusión, las elecciones temáticas fueron:

Primer grupo de discusión

Uso de la voz (intervención)	Tema(s)
1	Expresiones y discursos autorreferenciales son ofensivos. En la comunidad gay hay discriminación.
2	Se trata de misoginia y machismo. En la comunidad gay hay ignorancia respecto a los grupos que integran el colectivo LGBTTTIQ.
3-5	Debería haber respeto e información sobre las diferencias entre personas al interior de la comunidad.
6-11	No se puede generalizar, en la forma en que los discursos autorreferenciales lo hacen, sobre las características de un grupo de personas. No se puede hablar de la existencia de una comunidad gay. Nos ofendemos porque estamos resentidos con la discriminación que sufrimos fuera de la comunidad.
12	Los discursos autorreferenciales no son discriminatorios. Son sólo formas de nombrarnos y son propias de la comunidad gay.
13	Los discursos autorreferenciales son discriminatorios. No existe la comunidad gay. Discursos son producto de sociedad en que vives y creces. Replicas lo que está en tu ambiente.
14-18	Discursos autorreferenciales pueden ser discriminatorios, depende del tono. Segmentar es normal, pero los gays lo hacemos para ofender.
19-29	No se pueden generalizar las características de una persona como lo hace el discurso autorreferencial. Segmentar puede ser normal, pero también discriminatorio.

30-50	Ejemplos de tipos de gays y discursos autorreferenciales comunes. Crítica a dichos discursos y sus usos prejuiciosos y discriminatorios. Autocrítica al uso.
51-61	Segmentar es propio de comunidad gay y heterosexuales, pero en comunidad gay se utiliza para discriminar. Gays replican al interior de la comunidad discursos usados en la sociedad.
62-67	Discursos autorreferenciales son de uso común en diversos ámbitos de interacción de la comunidad gay. Que sea común no lo hace normal. Tiene trasfondo negativo ideológico.
68-76	Hablar de comunidad gay o de población homosexual. No existe la comunidad gay. Es posible visibilizarla desde el concepto de <i>población</i> .
77-79	El concepto de <i>comunidad imaginada</i> de Rodrigo Laguarta es erróneo. No existe un sentido de identificación colectiva.
80-107	Comunidad imaginada podría funcionar como un anhelo, no como una realidad. Podría existir una identificación colectiva si el discurso autorreferencial se usara para generar orgullo del ser gay, pero eso aún no existe.
108-111	Rasgos comunes identificables en los integrantes del colectivo.
112-113	No es posible hablar de rasgos comunes identificables en el colectivo. Son personas. Generar rasgos comunes sería perjudicar.
114	Se pueden identificar características marcadas en los gays.
115-124	No sería posible identificar características comunes en los gays.
125-138	Cómo funcionaría el mercado gay o mercado rosa sin la existencia de características comunes. Mercado gay existe, pero es segmentado, porque no todos los gays son iguales.
139-174	Lo común a todos los gays pueden ser comportamientos, no rasgos de persona. Comportamientos pueden identificar gustos comunes, pero habrá distintos. En los lugares gays, se concentran gustos comunes.
175-194	Gustos y comportamientos de miembros de la comunidad han cambiado con el paso del tiempo.
195-205	<i>Comunidad</i> en estricto sentido nunca ha existido.
206-208	La jota liosa no es recomendable.
209-221	Para recomendar juntarte con un tipo de gay mejor conócelos a todos ("da la putivuelta"). No se puede generalizar.
222-228	La jota liosa y los vaqueros no son recomendables, pero algunos, por conflictivos. No todos son así.
229-238	Evolución a futuro del discurso autorreferencial: generación de conocimiento y visibilidad desde ese rasgo intrínseco del grupo. Vernos como personas con diferencias.
239-251	El discurso autorreferencial como posible elemento de identificación no discriminatoria, o su desaparición.

Segundo grupo de discusión

Uso de la voz (intervención)	Tema(s)
1-23	Expresiones vistas en los videos son de aparición común en interacciones de la comunidad gay.
24-35	Contextos en que expresiones autorreferenciales se pueden usar sin denostar.
36-55	Ejemplos de expresiones autorreferenciales usuales y su explicación.

56-61	Contextos en que expresiones autorreferenciales pueden ser usadas sin denostar. La interacción con bugas.
62-81	Las diferencias de interacción discursiva mediante discursos autorreferenciales con bugas y con gays.
82-104	La discreción como estrategia para interacción discursiva autorreferencial: saber dónde, cuándo y con quién. El caso de Facebook.
105-111	La denostación en femenino. Lo femenino como ofensa.
112-135	La discreción como elección al llevarse en femenino entre gays y con heterosexuales. Contextos elegidos para hacerlo. Salir del clóset frente a desconocidos. Las relaciones de heterosexuales con gays fuera del clóset.
136-172	Elementos identitarios propios de la comunidad gay que los heterosexuales han adoptado. La música de los gays como punto de contacto con los heterosexuales.
173-231	El antro como eje neural de interacción en la comunidad gay. El cambio de la relación con el antro con el cambio de edad.
232-234	El discurso autorreferencial en el antro.
235-253	El antro como eje importante en la interacción en la comunidad gay. Los límites vivenciados en lugares no gays.
254	El cambio en la interacción en el antro con el cambio de edad.
255-256	El cambio en la interacción en el antro con las nuevas tecnologías.
257-271	El cambio en el uso de expresiones y discursos autorreferenciales en los últimos veinte años.
272-280	El discurso autorreferencial como rasgo propio de la comunidad gay.
281-299	El cambio en las relaciones entre gays y heterosexuales en los últimos años. Mejoramiento, acercamiento, normalización.
300-303	El amor entre iguales: la libertad en las relaciones entre homosexuales vs. las ataduras en las parejas heterosexuales.
304-316	El cambio en el discurso referencial, el discurso con que heterosexuales nombran a los gays, en los últimos años.
317-325	La relación mediante discursos autorreferenciales entre homosexuales. Contextos de confianza.
326-347	El amor entre iguales: la libertad en las relaciones entre homosexuales vs. las ataduras en las parejas heterosexuales. El tema de la edad y que “se te vaya el tren” para ambas comunidades.
348-363	El elitismo en la comunidad gay.
364-372	La apariencia como eje de importancia de la interacción entre gays.
373-407	La construcción conjunta posible de un gay ideal. Los rasgos que tendría un gay ideal para la comunidad.
408-435	La construcción conjunta sobre qué es la comunidad gay. Los rasgos que distinguen a sus integrantes y que hacen al grupo ser, más allá de la orientación.

Las tablas elaboradas permiten señalar cómo la secuencia de temas fluyó de manera más variada en el primer grupo de discusión (28 secuencias, contra 25 del segundo grupo), pero hubo más cambios de voz en el segundo grupo (435, contra 251 del primero). Esto sugiere que el primer grupo tuvo mayor homogeneidad en cuanto a la opinión de los participantes, o se incentivó menos el cambio en el uso de la voz, con intervenciones más largas. El segundo grupo, en cambio, permitió que los participantes tomaran más la palabra, generándose participaciones diversas.

También, es posible identificar una distinción temática en cuanto al desarrollo de los dos grupos: el primer grupo fue crítico, generando discurso autorreferencial e identitocomunitario en pocas ocasiones, la mayoría de las veces accidentales (es decir, en intervenciones que no pretendían generar estos discursos, sino criticarlos) y construyendo en su mayoría un discurso censurante de la interacción entre gays a través de lo autorreferencial o de la designación de categorías de referencia para todo el colectivo, esto es, de un discurso identitocomunitario. El segundo grupo, en cambio, generó discursos autorreferencial e identitocomunitario con fluidez, permitiéndose hablar de tipos de gays y características comunitarias y permitiéndose también el cambio en el uso de la voz con ese fin. Es decir, el segundo grupo produjo el discurso que el primero descalificó y se esforzó por no generar ni justificar.

La búsqueda por limitar el discurso experimentada en el primer grupo de discusión hace pensar en algunas conclusiones. Primero, casi por obviedad, en el hecho de que se trata de un discurso *non grato*. El autorreferencial y el identitocomunitario fueron discursos generados en el grupo en cuestión, aunque la mayoría de las veces para ejemplificar ideologías y prejuicios existentes dentro de la comunidad y en la sociedad en general. Esa actitud hacia los discursos revisados refuerza la opinión del grupo de que son discursos políticamente incorrectos y que, además, limitan la posibilidad de integración de la comunidad por el prejuicio y las ideologías que suponen. En otras palabras, el esfuerzo del grupo estuvo puesto en silenciar lo dañino, lo que es inabordable por perjudicial para la comunidad.

Segundo, el segundo grupo, con su capacidad para generar discursos autorreferenciales e identitocomunitarios, confirma que estos discursos son una realidad en la interacción entre miembros de la CGM, y que existen rasgos comunes en sus integrantes que forman parte de su sistema de creencias en tanto cogniciones compartidas (*cómo creemos nosotros que somos*).

Tercero, ambos grupos reafirman en sus discursos los modelos mentales que el grupo comparte: el esfuerzo del primer grupo de discusión por evitar cualquier tipo de prejuicio y tipificación habla de la existencia de eso que se quiere evitar (lo que no existe no tendría por qué evitarse, ni por qué decirse que no se use ni obligar a otros miembros del grupo a no hablar de ello); el segundo grupo lo ejecuta directamente, casi sin recelos.

Cuarto, sobre la existencia o no de una comunidad, la sucesión temática y los esfuerzos de construcción discursiva grupal de ambas prácticas pueden demostrar su existencia, aunque de dos modos distintos. El primer grupo niega la existencia de una comunidad porque no ve en sus integrantes ni criterios de membresía ni creencias compartidas ni sentido de pertenencia, pero en



su discurso construye y comparte, como el segundo grupo hace directamente, historias en torno a los lugares de reunión, la interacción con otros miembros de la comunidad y la búsqueda grupal por acceso a derechos y garantías. El segundo grupo ni siquiera se cuestiona la existencia de una comunidad: la defiende y además aporta al decir que los heterosexuales también tienen la suya, y que se trata de dos comunidades cuyos referentes, creencias y constructos están en contacto. Ambos grupos, pues, construyen a la comunidad desde sus discursos, o hablan de la que existe ya construida y a la que están integrados, aunque renieguen de ello o no quieran nombrarla como tal.

Finalmente, todo esto se considera un hallazgo que podría orientar algunas reflexiones metodológicas: ¿por qué grupos distintos generan discursos distintos? ¿Qué factores en la integración del grupo es posible contemplar para generar qué discursos: número de participantes, escolaridades o edades, profesiones, autoconceptos, historias personales?⁶² ¿Y qué factores en la ejecución misma del grupo de discusión (ambiente, lugar, hora del día)?

Uso de *topoi*

Esta categoría detecta y analiza si en el discurso obtenido se hace uso de expresiones sobre los tipos de gays referidos o sobre la CGM en su conjunto que manifiestan lugares comunes o expresiones fijas en el habla coloquial.

Normalmente, el enunciador recurre a este tipo de expresiones con el fin de facilitar la producción discursiva, seleccionando sus propias opiniones (Van Dijk, 1984, p. 73). Los *topoi* son, entonces, temas estereotípicamente expresados, que permiten al enunciador *ahorrarse* su estructuración, pues se adhieren a y expresan un modelo situacional para el momento de la interacción (lo que incluye un modelo contextual) en la conformidad de que los interactuantes poseen el mismo *common ground* y que por tanto entenderán e incluso compartirán la opinión estereotípica expresada.

Además, los *topoi* permiten al enunciador, normalmente, *salvar la cara*, es decir, generar una buena representación de sí mismo como alguien que posee conocimientos, es abierto al trato con *los otros* o *los diferentes* o es respetuoso de las diversidades, por dar tres posibilidades. Todo lo dicho en este párrafo apunta a que los *topoi* delatan la enunciación de un discurso prejuicioso y potencialmente discriminatorio, pues lo acompañan y *apuntalan*. Dado que se fundamentan en

⁶² En el Apéndice 3 se señalan las características generales de los informantes de las prácticas realizadas en esta investigación (entrevistas individuales y grupos de discusión), como apoyo para futuras reflexiones y decisiones metodológicas.



la existencia de creencias valorativas, es decir, opiniones sobre el discurso a enunciar (*es bueno/malo decir esto*), se puede asegurar que están *cargados* de ideología, o dicho de otro modo, son puramente discurso ideologizado.

En los discursos recopilados, se detectaron los siguientes *topoi*:

- 1) *Cada quien....* Este *topoi* fue normalmente acompañado de estructuras gramaticales diversas: "... sus gustos" (RG); "... sabe" (RG); "... tiene sus motivos" (JF); "... puede asumir [...] a su manera" (PE); así como de otros *topoi*: "por mí no hay inconveniente" (RG); "... y cada cabeza es un mundo" (BB). Mediante su uso, el enunciador se desmarca de los actos ajenos, evitando se le ligue a, responsabilice o señale por ellos. Este *topoi* acompaña a la enunciación de un rasgo sobre los otros o una opinión, de modo que mediante su uso el enunciador busca no comprometerse con lo dicho, una especie de justificación enunciable como "ellos son así, pero yo no los juzgo".
- 2) *Todos lo hacemos/es muy común.* El *topoi* "todos lo hacemos" le permitió a los participantes del primer grupo de discusión, descrito en las categorías anteriormente revisadas, justificar la existencia de lo que consideran discriminación en las expresiones y discursos autorreferenciales y negar estos discursos como rasgo identitocomunitario, algo enunciable como "si todos discriminamos, es un rasgo humano, no comunitario". Se detectó también la presencia de la forma de este *topoi* enunciada como "es muy común", para referirse a las prácticas discursivas vinculadas con lo autorreferencial: "es común, por la cuestión esa del bufe" (RG); "creo que a esa edad de los veinte es muy común" (AD); "me atrevo a decir que puede ser hasta un poco más común" (JF); "para nosotros es súper común" (PE); "es tan común que ya lo ves como normal" (MR). De algún modo, este *topoi* con sus dos formas de enunciación parece ser utilizado en los discursos recopilados para ejecutar dos movimientos: *exentar* a la comunidad gay de una exclusividad en las prácticas discursivas prejuiciosas o discriminatorias, pues "todos lo hacen", y justificar a quien lo utiliza acompañado de explicaciones sobre el uso del discurso autorreferencial, justificación enunciable como "yo lo hago, funciona así, pero es algo muy común". Esta doble acción delata la presencia cercana de un discurso prejuicioso o discriminatorio, y lo acompaña en su enunciación.
- 3) *No veo nada de malo/no lo veo mal.* Este *topoi* se utiliza para *liberar* al tipo de gay de quien se está hablando de todo posible juicio negativo. Al tiempo, su uso va dirigido a una estrategia del enunciador de potenciar una imagen positiva de sí mismo, articulable



como “si otros los atacan, yo no” o “lo que para otros es censurable, para mí es aceptable”. Curiosamente, su utilización va vinculada a la mención de los tipos de gays o de sus características, aun cuando el uso del discurso autorreferencial se está criticando o denunciando: “No veo yo nada de malo en que alguien quiera ser jotita, quieras ser brincona, quiera ser musculoca” (GI); “ser pasiva o activa no tendría nada de malo” (GI); “ser gay y expresarse y vestirse, si quiere, como una mujer, no tiene nada de malo” (YH). Este *topoi*, entonces, ejecuta una doble acción en el discurso: 1) muestra al enunciador que lo utiliza como, digamos, *sensible*, respetuoso y abierto a la diversidad; y 2) al mismo tiempo reconoce la existencia del discurso que pretende criticar, así como la existencia de diferencias de comportamiento u otras características que separarían a esos tipos de gays del resto de la comunidad, o a los integrantes de la comunidad de las personas que no forman parte de ella. Con esta última acción, paradójicamente, refuerza al discurso autorreferencial y al identitocomunitario mientras critica su ejecución.

- 4) *Hay de todo*. Este *topoi* marca la existencia de *niveles* o diferenciación incluso dentro de los tipos de gays. Permitió a los enunciadores que lo usaron referirse, por ejemplo, a que “hay de vestidas a vestidas”, como dijo SD, para marcar un límite entre las vestidas que tienen cuidado en su arreglo personal y las que andan “muy muy muy vulgares”. También, acompañado del *topoi* “no puedo generalizar” o “sé que mi caso no es el mismo de todos” (JF), permitió a los enunciadores *aislarse* de ser percibidos como prejuiciosos o discriminadores por usar los discursos autorreferenciales o identitocomunitarios, algo enunciable como “no puedo hablar de tipos porque no puedo juzgarlos a todos por igual”. También, de alguna manera, el uso de este *topoi* delata involuntariamente un acto prejuicioso discursivo: decir que “hay de todo” señala que hay unos que son malos o que tienen conductas que se consideran erróneas o censurables, por ello es que este *topoi* suele ir acompañando descripciones de esa *maldad*: “no me gusta generalizar pero pues hablo desde mi experiencia [...] [Los tipos de gays más femeninos] tienden a ser agresivos, tienden a estar a la defensiva, tienden a juzgarte, tienden a ver las maneras superficiales” (JF); “también es un ambiente que tiende a la promiscuidad, no podemos decir que todos, no podemos decir que es la regla, pero sí sucede, y es más, me atrevo a decir que puede ser hasta un poco más común que lo otro [no promiscuidad], por lo menos se ve más” (JF).



- 5) *Tengo la experiencia*. Este *topoi* se utiliza para justificar con vivencias personales lo que va a decirse de algún tipo de gay o de la comunidad en su conjunto. Así lo hace, por ejemplo, JE al explicar por qué no se relaciona con el tipo de gay conocido como *el vaquero*: “o sea me ha tocado como la mala experiencia de que me inviten una chela y así y ya después de que [me digan]: ‘ay, te vas a venir conmigo’ y es como de [que les digo]: ‘[sólo] me invitaste una chela’, o sea. Y a raíz de esa mala experiencia ya no me desenvuelvo de la misma forma con ese tipo de personas”. Otro ejemplo lo da PE, cuando explica que los gays que acuden mucho a los antros son los miembros de su comunidad con los cuales recomendaría no relacionarse mucho: “yo siento y en mi experiencia he considerado que este tipo de grupitos son los que muestran esas mayores tendencias [a ser conflictivos]”. El uso de este *topoi* permite justificar al enunciador sobre el acto discursivo potencialmente prejuicioso, legitimando su opinión y eximiéndola de toda acusación de prejuicio, algo interpretable como “tengo la razón/digo la verdad/es auténtico lo que digo sobre el otro, porque a mí me ha pasado”.

Uso de disclaimers

Esta categoría permite señalar cuando en el discurso obtenido se hace uso de *jugadas semánticas*, esto es, movimientos discursivos que buscan introducir información no positiva sobre los tipos de gays a que se está haciendo referencia, o sobre la comunidad en su conjunto, a través de enunciaciones discriminatorias o prejuiciosas, generalmente negativas sobre los otros, que van acompañadas de una justificación o explicación breve previa. Suponen en general la ejecución de una *contradicción discursiva*: primero se dice algo cuyo objetivo es que el enunciador salve la cara, y luego se menciona algo malo sobre el otro.

Se señalan a continuación los tipos de *disclaimers* encontrados en los discursos y sus ejemplos. Se ha marcado en *itálicas* dentro de los mismos el momento discursivo en que se ejecuta la jugada semántica.

- 1) *Negación aparente*. Este *disclaimer* se expresa como “no tengo nada en contra de X, pero...”. Usualmente lo que contradice al “no tengo nada en contra de X” sucede a dicha enunciación, pero puede también antecederlo:

MR: [sobre llevarse con obvias] tengo gente que ya siendo muy amigos es muy obvia, y no me molesta, *pero si* en algún momento caen en lo ridículo tomo mi distancia.

RG: [sobre miembros de la CGM que se nombran entre sí en femenino] [...], sé que a ellos le gusta, y a mí ni me gusta ni me desagrada, o sea, no pasa nada, *pero* hay gente que conozco que lo hace todo el tiempo, o sea, que es parte de su... lenguaje.

GE: O sea, ser pasiva o activa no tendría nada de malo, *pero* nosotros los gays, y ahí sí está súper mal, o sea, el ser penetrado pues lo vemos como [...] relacionado con la mujer, y [se cree que] la mujer es menos.

SD: [...] yo respeto cada forma de vivir de cada uno, yo respeto mucho, a mí no me interesa [juzgar] porque pues yo no soy quién para criticarlos ni decirles estás bien o estás mal, *lo único* que sí me he hace así como que, ay, como que no, no aceptable en mí, por ejemplo, como te comentaba, las obvias, de que muchas veces por actitudes o por sus formas de ser piensan que toda la comunidad es igual [...].

- 2) *Concesión aparente*. Se expresa como “algunos de los X son (característica positiva), pero...”. Este *disclaimer* pretende concederle alguna virtud al otro sobre el que se está hablando, para inmediatamente después señalar sus defectos. En ocasiones puede suceder al revés: primero se dice el rasgo negativo y luego se realiza la concesión:

JF: [hablando de si alguno de los tipos de gays puede sentirse orgulloso de serlo] el chacal, bueno, sí, el de chacal sí [puede estar orgulloso], porque saben que tienen un mercado muy específico [...], *pero* yo creo que quienes lo dicen generalmente son *scorts*, o personas que están vendiendo sus servicios [sexuales].

JF: [...] ninguno son [sic] malos, *pero* ten en cuenta que un chichifo es quien tal vez te va a tratar bien amigable *pero* pues va a tratar de que le compres cosas.

MR: [hablando de la comunidad gay] si algo yo definiría es [que] son versátiles, sí, *pero también* son muy volubles y difíciles, es una comunidad muy difícil.

- 3) *Empatía aparente*. Se expresa en proposiciones como “por supuesto que los X pueden tener problemas, pero...”. El *disclaimer* pretende marcar la existencia de un conocimiento y sensibilidad sobre los problemas de otros, aunque luego eso se desestime discursivamente:

JF: [hablando de que las musculocas suelen tener problemas emocionales que las llevan a ser banales] ojalá esas personas no lo estén viviendo, ¿no?, *pero* pues la experiencia y [de acuerdo] con quien me ha platicado pues me tiende a decir que sí, hay algo que debe[n] resolver, y creo, casi me animo a decir que es porque tienen traumas de su niñez.

AD: El divo, pues el divo no creo que aporte mucho *pero hay que* ver por qué se siente divo, por qué esa seguridad [personal parece ser distinta], por qué es así.

- 4) *Ignorancia aparente*. Se expresa como “yo no sé, pero...”. El enunciador pretende señalar que no es alguien conocedor sobre lo que opina al mismo tiempo que realiza la enunciación, demostrando que no es, después de todo y paradójicamente, tan ignorante sobre el tema en cuestión:

MR: [hablando de que los gays deberían cuidar la obvedad] me molesta, porque es como *no sé, no tienes por qué hacerlo, creo* que las cosas se van dando, fluye natural y no tienes por qué llegar gritando.

RG: [hablando de la musculoca] *a lo mejor me equivoco, no, no sé yo, pero* la mayoría he tenido experiencias con gente así, mala onda, se creen superiores a uno, y se les nota, cómo te barren, y te miran despectivamente.

SD: [hablando de que los gays suelen no formar parejas estables] *no sé, pero* me ha tocado amigos de que ya conocen a alguien, se tratan y ya resulta que a la hora de aclarar las cosas de que pues ¿qué onda, va a ser algo formal?, es de [que se dicen]: “no, mejor hay que seguir como estamos, y si a ti te gusta alguien más [andas con él]”.

- 5) *Transferencia*. Expresable como “a mí no me molesta, pero a otras personas...”. Este *disclaimer* busca desligar al enunciador de los rasgos negativos que señala sobre el otro concediéndole dicha opinión o actitud contraria a alguien más. En ocasiones, incluso, no queda claro quién es el enunciador original de dicha opinión o el poseedor auténtico de dicha actitud:

RG: [hablando de llamarse en femenino en la interacción discursiva entre miembros de la comunidad gay] Tengo amigos, o sea, que por ejemplo, *a mí no* me agrada, *pero* o sea *a ellos les gusta*, y no pasa nada, por ejemplo, que te hablan como en femenino: “ay, ¿cómo estás, amigui?” o “¿cómo estás, preciosa?” o “babosa” o “perra” o cosas así, es extraño.

BB: [explicando sobre el uso del discurso autorreferencial] todos los hemos usado *pero* la connotación, la intención con la que lo hacemos y el discurso que tenemos *no es nuestro* porque obviamente nosotros lo aprendimos y es de *un ambiente que viene más atrás*.

- 6) *Excusas aparentes*. Expresable en enunciados como “perdón, pero...”. Este *disclaimer* pretende señalar que el enunciador se disculpa por lo que va a decir, normalmente negativo, prejuicioso o discriminatorio, al mismo tiempo que lo dice:

RG: [hablando de por qué no andaría con un oso] yo no andaría con una persona así [...]. Con un oso no [...]. Porque *no me gustan gorditos, pero no por eso me voy a burlar* de ellos.

AD: [...] *no podría decir* cómo es el mundo heterosexual, *pero* en mi entorno gay sí me he fijado que hay mucha promiscuidad, no digo que en el otro mun[do, hablando del heterosexual], que con la demás gente no lo haya, *pero* aquí [en la comunidad gay] sí se da mucho [la promiscuidad].

YH: [explicando la expresión *jotita*] yo *creo que se ve mal, pero* es un gay que vale menos que yo.

Manifestación de categorías del esquema ideológico del grupo

Las categorías englobadas como de expresión del esquema ideológico permiten analizar las construcciones discursivas realizadas en torno a la conformación identitaria del grupo, esto es, los modelos mentales sobre el grupo que poseen sus propios miembros y que son revelados y transmitidos en los discursos que hablan sobre su *sí mismo grupal*. En términos de Van Dijk, mediante estas categorías atestiguamos a la construcción del *autoesquema del grupo* (2000b, p. 57).

El discurso del grupo sobre el grupo, que hemos denominado en el presente trabajo *discurso identitocomunitario*, habla de las creencias particulares que el grupo comparte y que, según la mirada teórica y metodológica que hemos elegido para el presente estudio, condicionan su accionar como conjunto de individuos unidos por creencias específicas, incluidas sus actitudes y opiniones potencialmente prejuiciosas y discriminatorias. El conjunto de modelos mentales que el grupo comparte estaría conformado por esas creencias, actitudes y opiniones sobre su *sí mismo grupal*, formaría el *autoesquema de grupo*, y sería revelado por el discurso identitocomunitario.

Aunque se detecta que el discurso autorreferencial también contiene elementos en su construcción y expresión que manifiestan estas categorías, entre los discursos recopilados durante el trabajo de campo en la presente investigación, el discurso identitocomunitario presenta en mayor medida las categorías del esquema ideológico del grupo. Esto es de esperarse por la composición y objetivos mismos de este tipo de discurso, que pretende hablar directamente del grupo y sus límites, y es la razón detrás de que gran parte de los discursos analizados con estas categorías se trate de identitocomunitarios.

Como se ha hecho con las categorías anteriormente analizadas, se presenta la categoría de expresión del esquema ideológico del grupo acompañada de una explicación sobre su contenido y función, y posteriormente se señalan los ejemplos encontrados a lo largo de los discursos recopilados. Esta propuesta de presentación pretende apuntar a que se trata de creencias particulares sobre el grupo que son reveladas en más de un discurso de un informante, por lo que

hablan de la existencia de modelos mentales que el grupo comparte, es decir, que son parte del autoesquema del grupo y no sólo creencias de uno de sus integrantes. Más discursos representativos de lo analizable con estas categorías están igualmente disponibles en el Apéndice 2 del trabajo.

Criterios de pertenencia (o identidad)

Esta categoría analiza cuando en los discursos recopilados se habla directa o indirectamente de quién pertenece o no a la comunidad. En ese sentido, revisa los rasgos particulares que los informantes señalan que debe tener todo hombre que se integra al grupo, estableciendo directamente características físicas o sobre actitudes, comportamientos y opiniones que les son propias a sus miembros.

En los discursos analizados, el criterio de pertenencia manifestado por excelencia por los informantes es la orientación sexual del miembro. En ese sentido, se considera a la homosexualidad como criterio principal de inclusión, y los informantes oponen ese criterio a la existencia de otras orientaciones sexuales respecto de las que se establece un límite que define la integración comunitaria:

JO: [...] hay dos tipos de personas, el heterosexuales [sic], que gustan de su diferente sexo, de su sexo opuesto, y gay es cuando se gustan de su mismo sexo, entonces *comunidad gay* es un grupo de personas, no necesariamente que sean un oso o una musculoca o alguna de estas cosas, no es necesario que tenga raza o edad o condición socioeconómica [...], este grupo está para ayudarse dentro de los mismos aspectos, personalidades de todas las personas que gustan de su mismo sexo.

MR: Pues una comunidad de personas que les gusta la gente del mismo sexo.

JV: Pues que son personas con afinidad por el mismo sexo, en lo que se refiere a una relación sentimental o a una relación sexual [...].

Incluso hay informantes que se manifiestan a favor de que en esta comunidad sean consideradas como miembros personas con otras orientaciones, pero siempre excluyendo a la heterosexualidad:

BB: [...] partiría de explicarte que hay hombres y mujeres en el planeta Tierra, y que si se juntan ellos dos a través de una relación sexual procrean, pero la comunidad gay, o más bien, los hombres no están limitados a solamente estar con una mujer, pueden estar con un hombre, entonces la mujer es igual, y las variaciones de esa combinación



es lo que conformaría la comunidad gay: si un hombre está con un hombre, si una mujer con una mujer, si un hombre quiere vestirse de mujer y una mujer de hombre, todas esas variantes entrarían en la comunidad gay.

SD: Pues principalmente es una forma de vida muy normal, no es nada anormal como otras personas lo toman, creo yo que el ser hétero, el ser homosexual, el ser bi[sexual] no es diferente. El punto para mí es que buscamos el mismo fin un hétero y un gay, que es amar a alguien, que es buscar amor, es buscar felicidad, es buscar con quien pasar el resto de tu vida. [La comunidad gay] somos una gran cantidad de personas, tanto mujeres como hombres que buscamos el gusto por el mismo sexo. [...] Como ya lo habíamos dicho, pues hay diferentes tipos de personas [incluibles en la comunidad]: las personas que buscan andar como mujeres [obvias o travestis], que buscan ser mujeres [transgénero o transexuales], que desde que nacen ellos se sienten [mujeres], te digo porque lo he visto, que se sienten atrapados en un cuerpo de hombre, pero se sienten mujeres, y es cuando buscan [decir]: “me gusta [y] quiero usar tacones, quiero vestirme de mujer, quiero buscar todo ese tipo de cosas”, ¿no?

GI: Yo siempre he estado un poco en desacuerdo con esto, yo te diría la comunidad gay, como yo al menos trataría de definirla, [es] cualquier persona que no sea heterosexual, así tal cual, porque ahí entraría[n] incluso los bisexuales, los pansexuales, todos lo demás que se han estado inventando, cualquier persona que no sea heterosexual o que no tenga preferencias heterosexuales entraría dentro de la comunidad gay, [...] incluso que no sea cisgénero, por decirlo así.

La mención de GI de las personas *cisgénero* hace pensar con pruebas discursivas más concretas que la comunidad gay debe considerar en su integración la expresión de género distinta a la androcéntrica tradicional (hombre-masculino; mujer-femenina), y ya no sólo la orientación sexual. La misma idea de una comunidad que integra a sexualidades diversas (orientaciones, expresiones de género, identidades de género, identidades biológicas sexuales) la manifiesta PE:

PE: primero te diría que es un segmento de la población pequeño, de toda la humanidad, que tiene ciertas tendencias, orientaciones y gustos muy diferentes a los de la mayoría de la población, y esto generalmente es hacia cuestiones como sexuales y como de identidad.

Ahora bien, aunque el criterio principal de membresía sea la orientación homosexual o la identidad sexual distinta a la heterosexual-masculina, los informantes señalan que se puede estar *mejor* en el grupo, *encajar* en él con mayor capacidad de acción, si el miembro cuenta con determinados rasgos físicos y de comportamiento, como una buena apariencia o poder adquisitivo:



MR: O sea, también, como en todos lados, en el que quieras, en la escuela, en el trabajo, en donde sea, hay diferentes grupos, y vuelve a ser los populares, y los no populares, y demás [...] claro, acá nadie está estudiando [ríe], pero es el cómo te ves físicamente, claro que también está esa distinción. [...] Yo creo que es de entrada si eres delgado, es algo que te permite encajar directamente, y también si eres, o sea, si son como gorditos [...] pues ya de plano se van al oso [...]. Y luego están, de nuevo vuelve la clasificación, el chacal, porque es alguien que es atractivo pero es pobre, de alguna manera, y la musculoca, pues tiene un buen físico, se dedica al gimnasio, *fitness* y demás, pero al final del día, puede no gustarle eso, simplemente está intentando encajar en este grupo. Y también está esta parte de la gente que vive cada ocho días de fiesta y entonces tú también le tienes que invertir a estar cada ocho días de antro, y te vuelves popular y entonces llegas y aunque haya cadenero te pasan automáticamente y demás [...], pero debe haber gente que tal vez no tiene el súper físico pero al final del día sí termina encajando con ellos, tal vez por su cotorreo o porque tiene dinero, porque también el dinero puede ser, si no es el físico, es el dinero al final del día influye. Sí, definitivamente, claro, tenerlo o aparentarlo.

PE: siento que es una comunidad a veces muy superficial, muy enfocada hacia cosas materiales, a darle mucha importancia al aspecto físico, al aspecto de dinero, al aspecto de la fiesta, y que, por ejemplo, si fueras una persona que no está dentro de esos cabales, pues te mereces alguno de estos [discursos autorreferenciales].

La pertenencia al grupo también puede estar vinculada a la vivencia de experiencias comunes. Aunque algunas de ellas se revisarán en las categorías de *actividades* y *normas* y *valores*, como es el caso de las interacciones en lugares de reunión, se destaca aquí, por su carácter directamente vinculado a la expresión de la orientación sexual, la experiencia fundacional del asumir dicha orientación, conocida como *salir del clóset*:

GI: [...] compartimos de una u otra forma, tal vez, experiencias similares por lo mismo de ser como somos. Tal vez la fase en la que tuvimos que aceptar que éramos gays, el aceptarnos a nosotros mismos como somos, el proceso para decírselos a nuestros familiares, a nuestros amigos, o si siguen en el clóset pues estar todavía batallando dentro, o sea, son experiencias que al final de cuenta creo que sí compartimos y que eso hace que tengamos algo en común, al menos la mayoría, y tal vez por eso es como mi antítesis de mi misma tesis, de que sí es como también algo que nos hace ser esa comunidad, porque entendemos lo que es vivir en una sociedad machista y lo que tenemos que batallar para salir adelante.

SD: [entran en la comunidad tipos de gays como el que dice]: “soy gay, pero viv[o] en un mundo donde no puedo externarlo, no puedo compartirlo porque me da miedo que me critiquen, me da miedo que me señalen, me da miedo que mi familia me rechace”, y viven en una mentira tan enorme porque empiezan a hacer lo que quiere la familia, que es relacionarse [con mujeres], tener novias, tener todo eso, pero en el fondo no quieren eso, y es cuando terminan, que se ha escuchado sinfín de veces, de que tienen familia, tienen esposa, pero andan engañando [a su esposa] con hombres, y andan en ese tipo de ambiente, porque no se aceptan y por el temor de que los señale la gente, la familia.



Estamos [en la comunidad], háblese yo, los que dijimos: “sí, sí soy gay, mi familia no sabe, me cuido que no se entere, pero no me da miedo que mi entorno se entere que soy gay, porque no tengo por qué darle explicación a nadie, sí me cuido de mi familia porque me da temor de que también me rechacen, pero no va a ser algo que me impida vivir mi felicidad o que me vaya a impedir buscar lo que yo quiero que es encontrar a alguien con el cual yo compartir mi vida”, [y entonces] se da la oportunidad, compartes con tu familia, pues entras en tu plenitud, ¿no?, de que ya no tienes la necesidad de estar mintiendo [...].

La salida del clóset es mencionada como experiencia vinculante entre los miembros en tanto en realidad es una vivencia que marca el inicio de un proceso de lucha por la defensa de la propia identidad en un medio donde la ideología heterosexista-androcentrista tiene carácter de norma como conjunto de creencias mayoritariamente asumidas y compartidas.

Finalmente, más como sinónimo de actitud de apertura hacia ella que como una realidad social, algunos informantes señalaron a la diversidad como una característica que es criterio de integración comunitaria:

PE: Creo yo que es una comunidad muy amplia, o sea, esas abreviaturas de l-g-b-t-t no sé qué más le han agregado, creo que ha creado una pluralidad muy amplia de que esté [en la comunidad] ya no solamente la persona que le gusta el mismo sexo, o que tiene un gusto por vestirse extravagante [¿travestis?], por así decirlo, sino que ya caben otras personas que se enamoran por la mente [sapiosexuales] o porque les gusta[n] otras cosas, personas que nacen con esta cuestión que te decía, o sea, de que nacen hombre[s] pero se sienten mujer[es], o al revés. Yo siento que es una comunidad que ya no es tan como si fuera un club, como que todo mundo cabría ahí.

RG: somos hombres con diferentes personalidades y características. Algunos tirándole a ser muy mujer y otros a ser como masculinos. Ahí vas a encontrarte ciertos grupos en los cuales te puedes identificar dependiendo de tus gustos porque para todos hay. Hay personas que tienen trabajado muy bien su cuerpo y que todo el tiempo viven para ello, hay otros que les gusta dejarse engordar, que es un descuido, dejarte engordar, y ser peludos y barbones y así, como tipos [con] barbas, que se hacen llamar *los osos* o *lobos*; el chacal, que es el hombre naco, moreno, de bronce, que huele mal, o bueno, huelen bien; y las pasivas, las chicas, que son muy jotolonas, que son obvias, y que bueno, todos somos parte de la misma comunidad, pero entre nosotros mismos nos gustan como solamente buscar siempre esas personas, ese estilo de personas para estar más contentos con nuestro grupo social.

JV: [respondiendo a la pregunta de por qué cree que existen tantos tipos de gays] Incluso dentro de la diversidad existe más diversidad, y pues en gustos se rompen géneros, bien dicen, entonces ¿por qué creo que existe tanta diversidad? Porque es parte de la naturaleza humana, que no a todos les van a gustar las mismas cosas, es lo que yo creo. [...] y como la comunidad es conformada por distintos tipos de personalidades, no todos son iguales, siempre va a haber una diferencia.

La mención de expresiones autorreferenciales durante la enunciación de la diversidad como criterio de pertenencia a la CGM permite pensar que la existencia de tipos de gays está vinculada con una necesidad del colectivo, al menos como creencia, como elemento cognitivo, de dar espacio a todos aquellos que la norma heterosexista-androcentrista rechaza. Los grupos al interior de la comunidad funcionarían entonces como potenciales espacios de integración con los similares, en el marco de un grupo diverso y comprometido con una actitud de apertura a lo diferente, a lo no normativo.

Esto, por supuesto, sucede al margen de prácticas prejuiciosas o discriminatorias que la misma formación de dichos grupos al interior delata, lo que lleva a reflexionar en torno a cómo podría una comunidad que manifiesta como criterio de pertenencia la actitud de apertura a la diversidad en sus miembros generar discursos autorreferenciales prejuiciosos y discriminatorios contra sus propios integrantes diversos.

Actividades

Esta categoría analiza cuando en el discurso se habla directa o indirectamente de quién hace qué y cómo en la comunidad gay. En ese sentido, la emergencia de esta categoría en los discursos permite detectar labores o actividades que son propias del grupo.

Una de las creencias compartidas por los integrantes cuyos discursos se recopilaron en torno a las actividades es la participación en marchas, en concreto en las llamadas *marchas del orgullo* o *prides*:

JO: [...] el *pride* de cada año [...]. Es una marcha donde marchan todos los estereotipos del homosexual con el fin de darse presencia para seguir luchando por los mismos derechos de la comunidad.

RG: Yo he observado que mucha gente, a mí en lo personal no me gusta, pero por ejemplo, cuando son las marchas, se reúnen todos a la marcha gay, con sus amigos, propios y extraños, de la comunidad, y la gente de fuera que quiere o [que] los apoya o que nomás está de metiche.

BB: Creo que simplemente por el hecho de que hay una marcha, y de que se manifieste[n] así diferencia mucho, y no puedo decir “desgraciadamente”, porque son manifestaciones propias de ellos, pero que la gente no está dentro del ambiente considera que todos los gays son así [...] que el ambiente gay es un desfile, como la marcha que se hace.

Los últimos dos discursos transcritos, de RG y BB, manifiestan una doble creencia compartida por el grupo: 1) la de que las *marchas* o *prides* son actividades grupales o eventos propios de la comunidad en los que se reúnen una gran cantidad de sus miembros, y que, en ese sentido, son identitarios, pues no existe una marcha realizada con el fin de que los heterosexuales manifiesten y defiendan su orientación; y 2) la que se relaciona con una opinión negativa sobre las mismas (“no me gusta”; “no puedo decir ‘desgraciadamente’”).

En ambos informantes, la opinión negativa hacia esta actividad propia del grupo se relaciona con que puede funcionar para la transmisión de creencias sobre cómo es la comunidad: “la gente que no está dentro del ambiente considera que todos los gays son así” (BB); “siento que es mucho exhibicionismo, no me avergüenza, pero por ejemplo las vestidas sólo andan enseñando pechos” (RG).

Estas creencias sobre la transmisión de una imagen o referente sobre la comunidad que sucedería en las marchas parecen relacionadas con una actitud dentro de la propia comunidad dirigida al deseo de que no haya una manifestación de la orientación, lo que hace recordar a su vez las creencias en torno a la obiedad y la discreción, revisadas en la categoría de *implicación*.

Esta misma creencia respecto a que una actividad como el *pride* debería ser desarrollada en ciertos parámetros de discreción apareció revelada en la actividad de mayor aparición en los discursos recopilados: la reunión en antros o centros de diversión exclusivos para la comunidad gay.

El *antro*⁶³ o la *fiesta*, como fue mencionada, es una actividad cuya presencia en los discursos fue tal que incluso hay narraciones construidas en grupo sobre cómo los informantes han experimentado lo que también llaman *el ambiente*:

JF: [los miembros de la comunidad gay] son personas que tienden a ser muy fiesteras, les encanta salir, o sea, lo que más puedo identificar como parte del ambiente es el salir de noche a los antros, a los bares, a conocer personas que utilizan mucho las redes sociales, sobre todo específicas para ellos, para contactarse entre sí [...]. Donde más se ve esta comunidad pues obviamente es en las discos, abiertamente gays, o en [los de] la colonia Chapultepec, por la colonia Americana, últimamente están ahí mucho.

SD: Pues para mí [el antro] antes era todo, yo, uy no, me la vivía en los antros.

PE: Sí.

⁶³ Salvo que se especifique lo contrario, cuando se menciona “antro” o “antros” se está haciendo referencia a antros gay, es decir, exclusivos o amigables con la comunidad y la orientación homosexual.



SD: Porque era en el espacio en el que me sentía yo, que yo podía llegar y si quería caminar muy meneado pues me valía quién me viera, si quería bailar como quisiera bailar [lo hacía].

Guía: Pero ¿en un antro gay?

SD: Exactamente, no, incluso yo voy a un antro buga y no sé cómo comportarme.

PE: Sí.

Sí: Porque uy, [pienso]: “¿cómo bailo, cómo le hago?”

LU: Sí.

[Risas y aprobación indistinta].

MR: Sí, y la verdad es que [en un antro buga] te sientes como muy observado.

SD: De que si ya ande con la copa encima y que ya se me salga que la pirueta o algo así, porque cuando estoy ebrio soy muy de que [me refiero a otros con expresiones como]: “ay, tú, perra”, y que se enteren [que soy gay los bugas] o algo así [me da pena], y sí siento como que en el [antro] buga así como que va a haber el homofóbico que a lo mejor va a decir [enchuecando la cara] “uy”.

PE: Te la puede hacer de tos.

SD: Ay, exactamente, como que se van a ofender.

Según manifiesta el discurso de SD, la creencia es que el antro gay o la fiesta, como lugares exclusivos, cerrados (en oposición a las marchas, que son actividades que se realizan en la calle, lugar público y abierto), permiten que los miembros de la comunidad se relacionen sin temor a ser obvios y sin guardar la discreción con obligatoriedad. Se trata, pues, de la creencia de que es un espacio seguro dónde departir libremente con otros gays:

JO: He visto más antros gay llenos que heterosexuales, o de mucha concurrencia [más gay] que heterosexual.

Guía: Entonces ¿en ti tiene que ver con un tema de seguridad?, ¿de sentirte en un espacio seguro?

SD: Y sí, o sea, siempre ha sido así, como que de un antro [buga] a un antro gay, no, prefiero un antro gay.

PE: Yo creo que si hubiera una lotería gay sería la primera carta, esa.

Guía: ¿El antro?

PE: Yo creo que sería la primera, sí, porque es como, o sea, dejando de lado el [hecho de que se vincule al] alcoholismo, yo lo veo que es un lugar de mucha expresión, pues, o sea, te puedes expresar, puedes bailar, puedes...

LU: Socializar.

PE: Socializar. Ahí no importa, ahí sabes que si hay heterosexuales o no, tú te puedes mover y bailar y brincar, o no bailar.

SD: Te sientes en tu familia, o sea, [si] es un antro gay y llega un buga, es así como [que puedes decirle]: “tú estás en mi terreno, y si no te parece, pues vete”.

El antro como espacio de interacción segura con los iguales implica para los miembros de la CGM la detección de lugares, con nombre y ubicación específica, que la comunidad sabe que

son exclusivos o amigables con ella: Siete pecados, Babel, Californias, Green Light, La Prisciliana o Circus —este último ya extinto— fueron algunos de los más mencionados por los informantes, y esto tan sólo en Guadalajara, la ciudad desde la que se realizó el estudio.

Además de como *lugares* específicos, los discursos revelan varias creencias que delatan al antro o la fiesta como *actividades* llenas de significado para el colectivo: los informantes dicen “salir *de* antro” tanto como “ir *al* antro”.

Una de estas creencias en torno al antro como actividad llena de significados para el grupo es que la asistencia a dichos espacios está vinculada al consumo de sustancias (drogas o alcohol), y que aunque dicho consumo es algo común en todo lugar de reunión, gay o heterosexual, el antro gay parece tener mayores antecedentes de su ejecución:

RG: [...] entonces las adicciones, la borrachera, las drogas, [...], [son cosas que] se puede[n] dar en la fiesta, te [las] puedes encontrar fácil en la fiesta.

JF: Hay muchos que de repente consideran que ese ambiente es muy pesado, que es muy denso, sí hay muchas cosas muy densas dentro del ambiente, hay muchas personas que tienen adicciones y que se manejan sustancias muy fuertes, pero pues no es todos, ¿no? Sería como tonto decirte “todos”.

También, los discursos revelan la creencia sobre que el antro potencia prácticas de interacción que permiten la libre expresión de la identidad personal y la orientación sexual, lo que liga al antro como actividad con la diversión:

SD: Bueno, yo en lo particular cuando voy a un antro llega una etapa en la que sí estoy muy retra[ído], o sea, soy muy cohibido en un momento porque no socializo y estoy con mis amigos, [pero] llega un momento en el que ya estás con la fiesta a todo lo que da, y sí empiezo a saludar, empiezo a conocer y empiezo a social[izar], y es cuando empiezo a hacer muchos amigos. Hubo un tiempo en que sí tenía amigos cada que llegaba a un antro, todo mundo me conocía porque yo llegaba y empezaba a hablar con todo mundo. Veía chavos, chavas, sentadas, y [les decía]: “vente, vamos a bailar, no estés sentado”, y así.

RG: La fiesta. Porque todo mundo sabe que si vas a un antro gay te vas a divertir porque te vas a divertir. Te va a salir barato porque te va a salir barato. Ese [asunto] creo que puede ser parte de la pertenencia.

AD: he ido a antros héteros y me parecen aburridos, no sé, como que la pura música y cada quien en su rollo, y vas a un antro gay y están los *shows*, está todo mundo bufándose [...], hay mucha carrilla, pero lo toman con alegría y se burlan de sí mismos, no todos, pero la mayoría, entonces no sé, es divertido, o incluso escucho gente hétero que



dice “ay, los gays son súper buena onda, y son bien divertidos, y me encanta ir a los antros gays”, no sé, somos alegres, yo creo.

Incluso, los informantes se aventuran a generar explicaciones que revelan creencias sobre por qué esta actividad es propia del grupo y que están vinculadas con otras creencias, como la preferencia por la libertad, o con el contexto social y económico propio del colectivo, donde se incluye el panorama actual del acceso de la CGM a derechos como el matrimonio o la adopción:

RG: La mayoría de los gays no tienen como relaciones, como familias, hijos, o sea, compromisos que los obliguen a estar en casa, entonces las adicciones, la borrachera, las drogas, el hecho de encontrar con quién tener una noche de pasión, [son cosas que] se puede[n] dar en la fiesta, te puedes encontrar fácil en la fiesta o en una aplicación, pero pues es un negocio redondo: a todos nos gusta divertirnos. Hay mucha gente que les gusta divertirse de esa manera y otros de otra manera, pero siempre un antro o bar tiene afluencia de gente y siempre son las mismas personas, ya los conoces, y siempre están ahí. Yo te digo, yo lo hice mucho tiempo [visitar continuamente antros y fiestas] y ya fue algo que ya pasó en mí, ya viví, y ya no lo aguanto, la edad, los compromisos, las otras cosas que tengo que hacer, y me detiene el dinero [ríe], lo lejos que vivo de aquí, entonces siento que [si] la mayoría de todos nunca faltan como al antro [es] porque siempre como que buscan el hecho de ser vistos, el hecho de que les echen [miradas], o simplemente porque los hace feliz[es].

JO: Principalmente porque no tenemos responsabilidad de hijos, entonces como no tienes que cuidar a un niño puedes salir con tus amigos o buscar a una pareja o buscar a más amigos. Es un punto de reunión para todos, por ejemplo, si estás estudiando y en la escuela al final quieres distraerte de esos dos [estudio y escuela], pues la única salida es ir a un bar o hacer una fiesta en casa.

Estos discursos revelan la pertenencia del antro al esquema ideológico del grupo junto a creencias como el gusto por el libre ejercicio de la identidad y la libre manifestación de la orientación sexual, la socialización como aspecto clave del desarrollo del individuo en la comunidad, la carencia de responsabilidades mayores ligables con un modelo heterosexual-androcentrista de la familia (tener esposa e hijos) y la necesidad de departir en un entorno seguro.

Los discursos sobre el antro revelan también la existencia de categorías al interior de la comunidad, propias de los discursos autorreferenciales. Es decir, al hablar del antro se habla también de “osos”, “lobos”, “musculocas”, “chacales”, “gays pachangueros”, “fresitas”, y a su vez de “personajes”, “perfiles” y “subgrupos”, todos compartiendo la actividad común e identitaria que es la fiesta. Con ello, se revelan también las creencias sobre la *división* que existe dentro del grupo, y otras cogniciones en torno a la manifestación de la orientación sexual distinta

a la heterosexual y la expresión de género femenina (es decir, la obviedad), la posesión de un específico tipo físico o la pertenencia a un específico grupo considerado de élite (elitismo o clasismo):

JF: Hace unos dos, tres años, había lugares específicos para cada subgrupo, o sea, había como antros específicos para los osos, con los lobos [...], y luego había como antros y en el mismo antro estaba la zona que era como *techno*, o de *rave*, o así, y entonces ahí estaban las personas musculocas bailando sin camisa, y todos los demás que traían camisa pero pues nomás bailaban abajo. Entonces había antros en los que podías llegar a encontrar chacales, y que sabías que ahí iban a estar [...].

Entrevistador: ¿Cómo es esa parte de la comunidad que sí ve al antro como un lugar así importante?

SD: Pues es el [gay] pachanguero, el que le gusta ir al antro y ligar con uno, con otro. Al que le gusta tener la apariencia de fresita, el que [manifiesta]: “yo tengo [recursos]”, el elitista, el que [dice]: “si eres como yo de acuerpado o carita eres bienvenido, si no pues ni te acerques”, el que dice: “todo mundo se compró una botella”, [y si le contestas:] “ay, pero no tengo [dinero]”, [te dice:] “uy, pues entonces no perteneces a mi rol, porque nosotros somos de los que hoy salimos de antro y, uy, [compramos] botellas, si no pues ¿para qué vienes?”. Es como muy así ese perfil.

Entrevistador: ¿Y dirías que son la mayoría o la minoría? ¿O son iguales?

SD: Pues yo creo que de lo que yo me he movido para mí es la mayoría.

Si la división entre gays se presenta en el antro, y si esta está aparejada a prácticas discursivas que los informantes englobaron en el término *bufe*, esto permite pensar que el bufe también estará presente en el antro, siendo dos actividades propias de la CGM. Según lo manifiestan los discursos, en el bufe, que el antro como espacio presenta y potencia, estarían actitudes como la rivalidad y la crítica, de presencia también comunitaria, con diversas motivaciones, del nivel socioeconómico a la apariencia, pasando por el afeminamiento de quien es bufado:

MR: La competencia pues con mis amigos con los que recién salía cuando inicié lo de ir al antro y demás, era mucho de [competir por] desde el cómo vistes, lo que gastas, a dónde vas y cada cuánto sales, de alguna forma eso es competencia, el estar todo el tiempo diciendo “si ya compraste yo compro”, “si tú vas al antro tres veces entonces yo también voy tres veces” [...], y también llega a ser competencia el [si] estás con pareja o no estás con pareja: si estás solo es como un cierto grupo, si estás en pareja es otro grupo, y vuelve a ser popular o no popular.

AD: El bufe es carrilla, pero pesada. Pues puede ser desde [sobre] defectos físicos, desde tu forma de ser, condición social, ahora sí que todo, o sea, cualquier detalle de una persona [se usa bufe para] hacerlo como más notable y más como humor negro, no sé, como hacer que tus defectos se burlen los demás. Y es ahí donde tienes que aprender a



ser fuerte, también porque si no imagínate, para librarla aquí, porque desde el hecho de que tú sabes [que te dicen]: “ay, que este no estudió”, o “este no tiene tal marca de ropa”, o “este no trae eso”, entonces todo el bufe, pues siempre es carrilla, en mala onda, o en buena onda, pero siempre en el ambiente hay mucha carrilla, mucho señalamiento.

RG: Yo creo que sí, [los gays femeninos] son más violentados, son más discriminados también. Cada quien sus gustos, o sea.

Entrevistador: ¿Pero a ti te han discriminado por eso?

RG: Sí, a mí me discriminaron por ser gay, porque se me note.

Entrevistador: ¿Adentro de la comunidad? ¿Sí? O sea, ¿otros miembros de la comunidad?

RG: Claro, sí, es común, por la cuestión esa del bufe, o sea, mucha gente que le encanta criticar, y ni siquiera se dan la oportunidad de conocerte y ya te están humillando porque humillarte para ellos es, no sé, sienten como placer [al] ver que la otra persona se agüita.

Ahora bien, la mención del bufe en los discursos revela la creencia en que esta actividad podría o no estar vinculada con prácticas discriminatorias. Para los informantes, esto dependería del nivel de confianza que existe con la persona a la que se bufa:

LU: A mí me molesta de [quien] sea, heterosexual u homosexual, me molesta cuando no tengo esa confianza, y digo, ya con la confianza, con mis amigos que son heterosexuales y homosexuales, pues me pueden decir “jota” y todo lo que quieran y a mí no me molesta ni me ofende, porque saben que nos llevamos así, pero porque ya existe una confianza, si no existe eso sí me molesta.

MR: Yo, por ejemplo, en el trabajo, en realidad todos son heterosexuales dentro del lugar en el que estoy, y digo ya llevo ahí casi diez años trabajando, y con algunos de ellos más de cinco años trabajando, y hay una chava en específico que ella ya la conozco desde [hace] los casi diez años, y ella por ejemplo un día de salida del trabajo me dice: “Martina”, y yo le contesté: “estúpida”, y tenemos mucho tiempo [de conocernos], o sea, ella me capacitó cuando yo ingresé a trabajar, pero eso no le da ningún derecho a llamarme como quiera. Ajá, o sea, porque hay confianza pero no a ese nivel, yo nunca le he hablado de groserías ni nada, no me llevo como con el otro chavo, por ejemplo, [...] ese chavo, por ejemplo, lo veo en el pasillo y cuando me ve venir lo primero que dice es: “eeella”,⁶⁴ “sola”, y que no sé qué, es hétero, pero también yo puedo pasar y aunque él sea hétero yo le digo “eeella”, y se burla, o sea, le vale madre.

RG: Bufar es como hacer menos a una persona, pero con el simple hecho de humillarla, a lo mejor no directamente pero con tus otros amigos sí, o sea, si hay un grado de confianza, porque es común a veces. Por ejemplo, mi círculo

⁶⁴ Según los informantes, la expresión “ella”, normalmente pronunciada alargando la “e” inicial (“eeella”) se utiliza como un saludo que hace referencia a que la persona a la que se saluda, normalmente hombre, es afeminada.



de amigos no tengo muchos, pero sí nos bufamos un ratillo, es decir, nos molestamos con cosas que nos puedan como hasta cierto punto molestar o herir, pero no pasado [de nivel], o sea, porque es como carrilla, o llevarse nada más. No, entre amigos no [molesta], ya cuando es otro externo, [en que te molesta alguien] que no conoces, ahí sí te puede llegar a molestar porque no hay confianza o tú no le estás permitiendo a la persona que sea así contigo, y te puede hasta molestar o herir, es lo que yo creo.

Finalmente, los discursos revelan la creencia en el bufe como un aspecto identitario de peso, por práctica propia del grupo y surgida de la comunidad, y porque además posibilitaría la generación de orgullo para el colectivo:

PE: es una comunidad que puede bufar, en un sentido como de mofa sin agresión, pero que también quitarlo [el bufe] sería como quitarle una especie de su identidad, o sea, pues sería así como que al mexicano quítale el tequila o quítale el picante, o no sé, quítale sus palabras, entonces sería como que quitarle una parte de su cultura o de su identidad. Yo siento que aunque sí se lleguen a usar en mal sentido [los discursos autorreferenciales], pues sí sería quitarle parte de su identidad [prohibir su uso].

GI: [...] también no me quiero poner como tan paranoico. Igual pudiera considerarlo [al discurso autorreferencial y al bufe como] que forma parte de [nuestra] cultura, de divertirnos, de hacer mofa de las palabras, incluso como de apropiarnos de toda la mierda homofóbica machista que nos tiran y nosotros tomarla y burlarnos de ella, o sea, también podría verlo como por ese lado. O sea, a mí en general me gusta que exista, me gusta que nosotros lo utilicemos, lo único que no me gustaría es que se utilice siempre como yo en ocasiones lo he llegado a utilizar, que es para ofender, denigrar o denostar a las personas, porque entonces yo estoy replicando este mismo sistema que tanto critico machista, homofóbico, de que tenemos todos que ser súper masculinos y la chingada, porque así es como nos ha dicho la pinche sociedad machista que tenemos que ser.

Normas y valores

Esta categoría analiza cuando en los discursos recopilados se habla directa o indirectamente de lo que los miembros de la comunidad gay consideran bueno o malo, permitido o prohibido. Al igual que con sus creencias en torno a criterios de pertenencia y sus actividades distintivas, la emergencia del esquema ideológico grupal en el discurso estará relacionada con la manifestación de las creencias del grupo sobre los comportamientos, actitudes, deseos y aspiraciones que considera positivos o negativos.

Al señalar las acciones como deseables o indeseables, las creencias en torno a las normas y valores del grupo estarán señalando también los comportamientos que el grupo identifica como propios, rutinarios o constantes.



En ese sentido, en el discurso de los informantes destaca la creencia respecto a la alta valoración que tiene dentro de la comunidad la conservación de una imagen física atractiva:

JO: [...] [los gays] cuidan de su apariencia física.

Entrevistador: ¿Cómo dirías que es esta cuestión del cuidado de la apariencia física?, ¿cómo se manifiesta?, ¿qué hacen?

JO: Supongo que a veces es como inseguro [inseguridad], porque aquí en Guadalajara he conocido muchos amigos de diferentes personalidades, pero la mayoría [son] personas que [son] despectivas, entonces esa misma inseguridad de buscarle a alguien más [defectos] te hace que vayas al gimnasio o que cuides tu salud.

BB: Creo que uno de ellos [de los criterios de pertenencia a la comunidad] es como pertenecer a la moda, [...] como ser glamoroso, que los gays siempre se tienen que vestir bien, tienen que ser impecables.

Esta aparición en los discursos recopilados de la creencia en torno a la importancia del cuidado de la imagen personal, la buena apariencia, como parte de las normas y valores del grupo puede relacionarse con la construcción discursiva –y sus creencias vinculadas– sobre lo que hemos denominado como *cultura intrínseca de la agresión*.⁶⁵

Los informantes refieren que la confrontación al interior del colectivo parece una situación constante. Incluso para la sola formación de vínculos, resalta la creencia en que estos se realizan desde la oposición y la pelea como principios actitudinales:

MR: Eh, domina el sarcasmo de alguna forma, somos gente muy peleonera.

Entrevistador: ¿Físicamente?

MR: No, no, es más verbal, es mucho verbal y mucha palabrería, y mucho hacerla de pedo, pero verbalmente. Hay quien llega a los golpes, pero creo que es de lo que menos me toca ver, pero verbalmente, somos gente que nos gusta pues hacerla de tos [...], con todo el que se ponga de modo [ríe].

Entrevistador: Pero ¿como por qué cosas pelean los miembros de esta comunidad?

MR: Porque me ves mal, porque no sé, a veces hasta porque me gusta lo que tú traes, puedo yo llegar a [pelearte].

JE: y yo creo que [la discreción] se vincula directamente [con] el hecho de que en la comunidad siempre hay alguien que te está comiendo o hay alguien [al] que le caes gordo o hay alguien que te critica o hay alguien que tiene algo que decir de ti sin siquiera conocerte, o sea, realmente creo que eso no cambia mucho si eres homosexual o no, pero creo que en los homosexuales es muy marcado porque adoptan los rasgos femeninos de tragarte, y los rasgos masculinos de [decir]: “si me caes gordo te pego en tu madre”, creo que es un poco más peligroso, más rudo.

⁶⁵ El término fue tomado del discurso de un informante, JF.



JF explica la cultura intrínseca de la agresión mediante una argumentación que está acompañada de la narración de una vivencia personal:

JF: yo lo identifiqué la primera vez que conocí a una pareja que llevaba[n] años juntos. Eran como muy ermitaños, estoy hablándote de señores de más de cincuenta años, y eran una pareja que llevaba no sé cuántos años, y me llamó mucho la atención cómo sus *actitudes siempre eran muy a la defensiva*. Yo una vez fui con un amigo a su casa a cenar, y todo estuvo a gusto y todo, pero le comenté: “oye, ¿no te diste cuenta que todo el tiempo o era como a la defensiva o *de cierto modo muy tajante*?”, y me dice: “sí, pero pues imagínate lo que para ellos fue hace veinte años conocerse, ser una pareja abiertamente gay, todo lo que tuvieron que vivir”. Y pues claro, ¿no?, me imagino que [en] los setentas, sesentas en México, en Guadalajara, no debió de haber sido muy fácil ser una pareja gay con toda la cultura que vivimos aquí. Las locas, por ejemplo, que son las personas que tienden a ser mucho más femeninas, extrovertidamente, pues no es como que un día decidieron ser así y dejaron de ser como eran antes, ¿no? Me puedo imaginar que en su niñez y en su crecimiento, de adolescen[tes], pues tenían también esos rasgos, con *el riesgo de que los ofendieran*, ¿no? Desde que [en] *la escuela te dijeran: “maricón”, te dijeran “putito”, te dijeran “niña”,* y luego pues ya *llegan acá a la comunidad* y pues *les dicen “ay, tú eres una pinche loca”,* y [en consecuencia] casi todas las personas que son así, no me gusta generalizar pero pues hablo desde mi experiencia [...], *tienden a ser agresivos*, tienden a *estar a la defensiva*, tienden a *juzgarte*, tienden a *ver las maneras superficiales*, no es que yo me dé baños de pureza, ¿verdad? Yo también puedo *perrear* a gusto, también lo aprendí, es como el *mecanismo de defensa* que usan todos, o sea, creo que ahí está la respuesta, es un mecanismo de defensa que aprendimos desde chiquitos, ¿no? Entonces las locas que fueron muy amaneradas desde chicos pues aprendieron como a *defenderse como podían*, entonces llega alguien más, que es hombre también, y me quiero imaginar que se remontan a lo que han vivido durante toda su vida y que piensan que van a llegar a agredir. Entonces pues como mecanismo de defensa lo haces, yo lo hago como mecanismo de defensa y de inseguridad.

Se han destacado con *itálicas* los términos que elige JF en su explicación que permiten materializar discursivamente las nociones en torno a la creencia de la cultura intrínseca de la agresión. Así, elecciones léxicas como “actitudes siempre muy a la defensiva”, “de cierto modo muy tajante”, el riesgo de ser ofendido, ser llamado en ciertos ámbitos con epítetos (“maricón”, “putito”, “niña”, “pinche loca”), la tendencia a la agresividad y a juzgar, o “mecanismo de defensa” integran temas reveladores de la creencia respecto a la agresividad como un elemento de fuerte presencia en las interacciones entre los miembros de la CGM.

La mención de una elección léxica más hecha por JF en su explicación, “tienden a ver las maneras superficiales”, permite relacionar la cultura intrínseca de la agresión con la creencia en torno al valor dado por esta comunidad a la imagen personal: tener una imagen personal no bien valorada por el colectivo podría ser un detonante de agresiones del propio colectivo, lo que permite entonces pensar a la cultura intrínseca de la agresión con una doble función: 1) como

impulso a la actividad, sirve para castigar a los miembros del grupo que infringen las normas o con sus acciones atentan contra los valores comunitarios, y 2) como cognición forma parte también de su esquema ideológico, de su sistema de creencias. Respecto a este último punto, la creencia en concreto sería enunciable en una proposición como: “las interacciones entre los miembros de nuestro grupo pueden ser agresivas”, o, incluso, “tenderán a ser agresivas”.

La relación de esta creencia con otras es visible al menos en dos casos de cogniciones que parecen formar parte del esquema ideológico del grupo: el elitismo y el machismo. Ambas creencias tienen una manifestación en los discursos autorreferenciales prejuiciosos o discriminatorios. Para el caso del elitismo, piénsese en las elecciones léxicas, predicaciones e implicaciones delatadas y ya revisadas en el caso de la expresión autorreferencial *chacal*; para el machismo, piénsese en las elecciones léxicas, predicaciones e implicaciones delatadas y ya analizadas para las expresiones autorreferenciales *musculoca*, *jotita* u *obvia*.

El elitismo, por su parte, es referido por los informantes como creencia propia del grupo y que incluye la actitud desfavorable hacia clases sociales de menor nivel socioeconómico o educativo:

LU: Creo que somos un grupo muy elitista.

MR: Toda la vida.

SD: Muy elitistas [...]. Así, que el que luce mejor es el [que genera reacciones]: “uuh” [abriendo mucho los ojos, como indicando sorpresa], [o el] que trae el teléfono más de moda, [el] que trae la marca también es el que todo mundo, no todos, tal vez, pero sí es como el que quiere tal vez llegar y ser el líder de todos, pero sí, a mí se me figura que ahorita sí influye mucho el tener dinero.

LU: Nos dejamos llevar por eso.

SD: [Ahí está] la inventada, que quiere sentirse la millonaria, y que pues no tiene nada, ahora sí [esa es] la inventada, prácticamente.

MR: Yo creo que la edad nunca ha sido como un problema [en la comunidad], sino más bien la apariencia. Toda esa parte de qué tienes que ser. Sí, siempre hemos sido elitistas, pero creo que hoy somos [más] elitistas [...], siempre íbamos hacia los lugares gays porque era donde no había el cadenero que te estaba haciendo filtro, pero aun así tú como parte de la comunidad te arreglabas de cierta manera, para encajar en ese grupo, te vestes de acuerdo o aparentas de acuerdo al grupo con el que quieres encajar, y eso siempre va a ser y es porque somos elitistas, porque vivimos de apariencia.

Las elecciones léxicas en los discursos seleccionados (“aparentar”, “materialistas”, “sentirse millonaria”, “inventada”, “estatus”) permiten identificar los temas relacionados con esta creencia

del grupo. La importancia del elitismo como ideología en la CGM es que condicionaría las capacidades de acción de sus miembros (quién accede a qué; quién tiene derecho a qué), e incluiría la valoración positiva de quien posee el estatus mayor y la negativa de quien es desfavorecido para, a partir de ello, *justificar* la formación de élites, es decir, grupos mejor valorados y con mayores capacidades de acción, esto no sólo tratándose de recursos económicos, sino también de imagen personal:

RG: Y una musculoca, un chico *fitness no va a andar con alguien* que no hace ejercicio [se señala con ambas manos].

Entrevistador: Pero, ¿por qué te señalas?

RG: Porque yo no hago ejercicio. Porque yo tengo cuerpo de adolescente, ya te había dicho. Entonces no, no lo haría, o sea, si alguien me pretendiera a lo mejor sí, pero *eso no va a pasar*. Entonces como que [en] los grupos hay gente que *su estilo de vida gira como alrededor de eso, del grupo*. Por ejemplo, estas [señalando la carta de la musculoca] son las *cotizadas*, gente cotizada.

SD: Entre los *círculos sociales*, me toca ahorita mucho, ya ahorita en la actualidad se maneja mucho, tú ve a un antro, y está el *grupito* de los mamaditos, de los fresitas, de los que tú vas al antro y si tú *tratas de socializar* es así como que [te contestan]: “pero *no estás carita, no estás como que acuerpado*, no estás como que a nuestro *nivel económico*”, y entonces así como que de [que te dicen]: “¡no!, gracias” [...].

Entrevistador: Pero también mencionaste el materialismo, ¿cómo son materialistas?

SD: Ay, pues de que sí son muy dados a que por ejemplo el [decir a otros]: “ay, tu playera, qué padre está, ah, ¿qué *marca* es?”, [y si les contestan:] “no, pues me la compré aquí en el tianguis”, [les dicen:] “uuy” [enchuecando la boca en señal de desagrado], *muy criticado el que se compra su ropa en el tianguis* [...]. Sí hay, abunda mucha gente así.

Entrevistador: ¿Como que se le da importancia a un *status*, a una clase social?

SD: Exactamente, a una *apariencia*, de que el que *entre más tenga* es [el] que, no sé, más *sobresale*, el más *popular*, el que *viaja*, el que para todo el mundo de lados se mueve, y el que trae hasta el zapato más simple [que] es de marca [...].

Las enunciaciones marcadas con itálicas en los discursos transcritos permiten identificar la creencia del grupo a través de sus opiniones. Dinero y una imagen física atractiva se convierten entonces en elementos de separación intracomunitarios.

Desde los discursos recopilados y aquí transcritos respecto al elitismo como creencia fundamental que condiciona las interacciones del grupo, es posible ver la relación de esta creencia con otra convertida en acción, la de la cultura intrínseca de la agresión, pues los miembros de la comunidad que tienen acceso a menos recursos, o evidencian mediante su apariencia personal algo no propio de un determinado subgrupo o no deseable para el resto de la



comunidad, son atacados, bufados. Incluso, la cultura intrínseca de la agresión como creencia se aliaría con el elitismo para atacar a un miembro de la comunidad que ha conseguido pertenecer a un círculo específico de miembros:

Entrevistador: ¿Qué suele envidiar la comunidad en sus miembros?

MR: El dinero y la estabilidad, en el sentido que sea, si es económica, lo que te decía, no va a faltar quien se te acerque porque eres alguien que de alguna forma le otorga un beneficio, o va a buscar obtener un beneficio de ti siendo que eres estable económicamente. Si es a nivel personal, digamos, tu grupo de amigos, tu pareja, lo que sea, también no va a faltar al que le moleste [que seas estable] y en ese sentido la forma en la que [se] busca en pareja [romper tu] estabilidad es con la parte de la envidia, el hablar mal de ti, o el acercarse a ti como tu amigo y luego terminar pues apuñalándote a la espalda, ¿no? Y pues eso, si fuera como romper con tu grupo de amigos, también de repente pueden buscar romper con tu misma estabilidad personal, metiéndote ideas en la cabeza y diciendo “fulanito dice”, el lleva y trae, “él dice que tú dices que no sé qué”.

Es dable pensar que la formación de grupos y élites y la cultura intrínseca de la agresión que *castiga* a quien no pertenece a ellos tienen relación con fenómenos parecidos fuera de la comunidad:

AD: Yo creo que [usar las expresiones autorreferenciales] lo hacemos como [porque] de por sí ya estamos discriminados, entonces a lo mejor, yo así lo veo, si yo por ejemplo discrimino o señalo a alguien, estoy señalándolo a él y yo ya voy a decir “que la demás gente lo señale y no me vean a mí”.

Esto hace pensar que el elitismo existe fuera del grupo, en la sociedad en general, y que en la comunidad encuentra una manifestación específica interaccional y discursiva y se integra como parte de su esquema ideológico.

La existencia de ideologías en la sociedad mexicana en general que el grupo toma e integra a su propio sistema de creencias es más evidente cuando se piensa en la segunda ideología relacionada con y manifestada a través de la cultura intrínseca de la agresión: el machismo.

Desprendido del heterosexismo-androcentrismo como conjunto de creencias más general, el machismo integra un conjunto de creencias, actitudes, opiniones y prácticas sobre la relación entre lo masculino y lo femenino, con énfasis particular en la superioridad del primero que justifica su capacidad de acción sobre el segundo (de ejercicio de la violencia o de determinación del sujeto femenino) (ver: capítulo 4).

La orientación homosexual sería valorada negativamente por la ideología machista porque implicaría la posibilidad de que el hombre (sexo biológico), con su masculinidad deseable



(expresión e identidad de género masculinas), asuma actitudes y comportamientos que desde estas creencias se consideran propios de la mujer (sexo biológico), con su feminidad deseable (expresión e identidad de género femeninas). Una de esas actitudes y comportamientos es el ejercicio del rol pasivo (receptivo) en la relación sexual, o en términos de discursos autorreferenciales, ser *la pasiva*:

JF: [...] ¿cómo le hacemos para no seguir con las mismas conductas que aprendimos desde, va a sonar trillado, pero desde un heteropatriarcado, donde crecimos?, etcétera, ¿no? Pues sí, es la realidad: vivimos en una cultura mexicana que tiende a ser muy machista, que tiende a no atreverse a ver nuevos tipos de relaciones. Entonces, lo que más me llama la atención es el típico [discurso autorreferencial] de “la pasiva”, ¿no?, siempre se le refiere y se le hace menos, como “pues es una pasiva”, y creo que en el subconsciente es porque lo asociamos con que es como la persona débil de la relación, como que es la persona que es la mujer en la relación, viene desde el machismo en el que crecimos, y al haber crecido en un entorno generalmente de un papá y una mamá, o en [el que] aunque no hayas tenido papá y mamá, pero en general ves unas familias de [padres] hombre y mujer, y el machismo está intrínseco, entonces creo que en nuestro subconsciente tendemos a repetir el mismo patrón. Entonces cuando llegamos a una pareja donde hay dos hombres o dos mujeres, ¿no?, [la gente se pregunta:] “ay, ¿quién es el hombre y quién es la mujer?”, ¿no?, aunque nos ofendamos que nos lo preguntan, o aunque les digas “no, pues los dos”, creo que todos en nuestra condición [reproducimos creencias machistas].

MR: [...] también algo que siento que se está poniendo de moda dado que ya es tanta gente pasiva [la que existe en la comunidad], o tantos del mismo lado [rol sexual], pues ahora todo mundo es *inter*, es decir, ya yo puedo lucir femenino pero en la intimidad yo puedo jugar otro rol. Siento que eso ya es más, desde mi punto de vista, mentir por convivir o con el afán de adaptarse a la situación en la que estamos, y entonces ahora también vuelves a la misma base: o es dinero o es ser atractivo físicamente [lo que importa en la comunidad], y después de eso, dado que cumple con esas otras características, pues ya el rol queda como de lado.

Entrevistador: ¿Entonces no crees que existan los *inter*?

MR: Para mí no. Si vamos a ir a la base de lo que dijo mi amigo, soy el gay más homofóbico que existe [ríe]. Para mí no, porque como yo lo veo es algo de las dos cosas lo que más te llama, y dado eso es el rol con el que vas a cumplir.

El discurso de MR, antes transcrito, revela la creencia en la imposibilidad de que exista alguien identificable con rol *inter*, esto es, alguien que en la relación sexual entre homosexuales pueda ser tanto pasivo como activo. Para MR, como anticipa el discurso de JF también transcrito, la ejecución de un rol sexual señalado desde la creencia machista como vinculable a lo femenino determina ciertas actitudes, que se esperan también femeninas (“es algo de las dos cosas lo que más te llama, y dado eso es el rol con el que vas a cumplir”).



El machismo como ideología estaría detrás de actitudes agresivas o justificaría interacciones discursivas violentas al interior de la comunidad, valorando como aceptable o normal que a un miembro de la comunidad gay se le condicione su participación en el grupo, se le ignore o se le ataque por tener un comportamiento femenino siendo de sexo biológico hombre:

AD: Hay mucho machismo en la comunidad gay, sí. Mira, por ejemplo, tú abres una aplicación gay y hay anuncios de: “obvias, absténganse”, ¿no?, “afeminados absténganse”, o sea, ya le estás poniendo una barrera a cierta gente, o sea que solamente piensan que por ser una persona más afeminada o así es menos, entonces eso ya es machismo para mí. Tienes que ser varonil, barbón. Entonces yo creo que eso es machismo.

JV: Pues, no sé, por ejemplo, [por] la forma en la que se llega a tratar a la musculoca, o en la que se llega a tratar a cualquiera de las divisiones, por así decirlo, cualquiera de los estereotipos, creo que no hemos aprendido a respetarnos a pesar de nuestras diferencias y sobre todo que existe un problema muy grande respecto a la masculinidad y lo femenino, pues creo que aún no hemos llegado a un punto de aceptación hacia lo femenino tanto como en algún otro lugar quizá, no sé, si te vas a East Village pues la gente suele ser más femenina y no por eso tiene que ser más discriminado, pero aquí en México tristemente [sí lo es], no sé por qué, no sé si sea verdadero, pero lo que yo he visto es que las personas con un nivel socioeconómico más bajo tienden a ser personas peor tratadas en el ámbito gay porque son más femeninas, pues, por el hecho de ser femeninas, pero por lo regular se suele dar en los niveles socioeconómicos bajos.

Entrevistador: O sea, ¿que alguien de nivel socioeconómico bajo suele ser más femenino?

JV: Y suele ser discriminado, tanto por su estatus social como una persona de nivel socioeconómico bajo como por ser femenino.

JF: Yo creo que ahí es el machismo puro mexicano, ¿no?, o sea, [nos decimos en femenino]: “sí, mana” y “sí, lo que quieras”, pero también me ha tocado que haya ofensa, ¿no?, como en el sentido de decirle [al otro] el femenino. Nunca he escuchado que le digan “la osa”, ¿no?, por ejemplo, porque tienden a identificarlos como muy masculinos, el chacal también [...], pero sí, si te fijas, los términos que son más denostativos tienden a tener un adjetivo femenino, ¿no?, o sea, la musculoca, es la loca, la bufona, la chichifa, o sea, y yo creo que eso sí viene del machismo que los mismos homosexuales vivimos. De hecho, me ha tocado conocer homosexuales que son misóginos, pues, y parecería que fuera, como mucha gente pensaría, que pues eso no [es posible], que al contrario, ¿no?, que deberíamos estar apoyados, no, no es cierto, no pasa [que todos nos apoyemos sin machismo].

Al final, la creencia en la cultura intrínseca de la agresión señala al machismo y al elitismo como ideologías vinculadas a las que acompaña para valorar como viable o incluso normal el ataque a o la interacción agresiva con otros miembros de la propia comunidad. Las tres, pues, se integrarían al esquema ideológico del grupo y funcionarían como estrategia discursiva para



mantener el orden heterosexista-androcentrista intracomunitario, castigando y limitando a los miembros del grupo según sus creencias propias.

Siguiendo con el análisis de las creencias en torno a normas y valores en el grupo, resulta pertinente traer a colación las ya mencionadas cogniciones en torno a la obviedad y la discreción. Los discursos transcritos revelan la creencia, vinculada con el machismo y ya explicada a través de otras categorías de análisis, de la obviedad, esto es, la abierta manifestación de la orientación homosexual e identidad y expresión de género femeninas en un sujeto de sexo hombre, como indeseable, o la creencia de que debe moderarse en ciertos contextos de interacción:

RG: Tengo amigos que, por ejemplo, a mí no me agrada pero a ellos les gusta, y no pasa nada, por ejemplo, que te hablan como en femenino: “ay, ¿cómo estás, amigui?” o “¿cómo estás, preciosa?” o “babosa” o “perra” o cosas así, es extraño porque, bueno, lo hago cuando sé con quién, otra vez, porque sé que a ellos les gusta, y a mí ni me gusta ni me desagrada, o sea, no pasa nada, pero hay gente que conozco que lo hace todo el tiempo, o sea, que es parte de su lenguaje, ya es común en ellos, así de [decirle a otros]: “ay, sí, tu bolsa”, “me siento muy perra” o “qué perra me vi”, o sea, para todo hay quien, o sea, en mi trabajo obviamente no voy a estar joteando, en la escuela menos, o sea, con mi grupo de amigos pues lo puedo hacer, por ejemplo, también, mi hermana, que es con quien vivo, [con] ella sí digo “ay, qué perra”, “ay, méndiga”.

BB: [...] como todo individuo, me he construido y me sigo construyendo, y no me gusta decir que soy gay, sino como llegar y presentarme. Yo hace poco tuve una experiencia en un trabajo, conocí a una chava que casi casi llegaba y te decía “hola, soy fulatina y soy gay”, en otro trabajo que tuve, y a mí se me hacía, bueno, cada quien y cada cabeza es un mundo, pero se me hace como absurdo mostrarme, siento que la sociedad tiene un concepto de la comunidad gay que al mostrarte como [que] te cosificas, te cosificas como gay, te vuelves un objeto, pero sí un objeto limitado [...], como que delimita muchísimo las posibilidades de que sigas construyendo hacia los demás, no en lo personal.

Entrevistador: ¿Has tenido alguna experiencia compartiendo con gente no reservada? ¿Qué sucede cuando [te ven que] compartes, cuando tu círculo cercano son gente evidentemente gay?

MR: Pues me retiro.

Entrevistador: ¿Por qué?

MR: Porque no me siento cómodo, digo.

Entrevistador: ¿Pero hay alguna razón?

MR: Sí, claro. Tiene que ver con el hecho para mí de que durante los primeros dieciocho años [de mi vida] aunque yo me acepto, me recuerdo como ya gay desde cuarto o quinto de primaria, siempre viví en casa de mis papás y todo era como pues súper cerrado, de hecho yo nunca he hablado con alguien [en mi casa] de si soy, si no soy, etcétera, al final del día pues es evidente [ríe], pero nunca le[s] he llegado a decir “ay, sí, es que soy gay”, y así, no, nunca en la vida, y siento que es eso. Mi papá es agricultor, mi mamá es ama de casa, en algún momento pensé que mi papá



iba a ser el más cerrado y mi mamá súper buena onda, y resultó completamente lo opuesto, mi mamá es súper cerrada, mi papá es súper *light*, o sea, mi hermano es gay y en algún momento mi hermano habló con ellos y mi papá lo acepta, y como de alguna forma [toma] distancia en el sentido de [que] no se mete, no te pregunta, no hace nada simplemente está ahí, si necesitas el apoyo te lo da, y del lado de mi mamá no, mi mamá cuestiona pero esperando que le digas lo contrario a la realidad, entonces como la señora no quiere escuchar de razones, pues no se le dice nada, y siento que de ahí viene esto de [que] dice un amigo que soy el homosexual más homofóbico que existe [ríe], pero creo que es eso, el cómo se dio la mayor parte de mi vida [...]. Tomo mi distancia, pongo mi barrera y demás, y sí puedo convivir, tengo gente que ya siendo muy amigos es muy obvia y no me molesta, pero si en algún momento caen en lo ridículo tomo mi distancia.

Entrevistador: Pero ¿te incomoda que te vean con ellos?

MR: Sí, de alguna forma sí.

Entrevistador: ¿Porque te pueden relacionar a eso, o por qué?

MR: No, porque vuelvo a lo mismo, siento que no es algo que tienes que ir anunciando, y cuando la gente es como demasiado... como cuando lo hacen por llamar la atención, me molesta, porque es como, no sé, no tienes por qué hacerlo, creo que las cosas se van dando, fluye natural, y no tienes por qué llegar gritando, ¿no?, y cuando llegas gritándome es como que para mí pierde sentido porque estás diciendo “hey, voltéame a ver, soy diferente”, y no es cierto, no eres diferente [ríe], eso es lo que digo, no tienes por qué llegar gritando, no eres diferente, no eres especial, y de ahí viene eso.

El discurso de MR, transcrito al final, señala la oposición, ya revisada en otras categorías, entre la obviedad y la discreción, esta última creencia que agrupa cogniciones, actitudes y opiniones sobre la no manifestación de la orientación homosexual o la identidad o expresión de género femeninas en el sujeto con sexo biológico hombre como algo que es deseable para la comunidad:

GI: [...] el machismo lo tenemos tan implantado que de una u otra forma esto te habla [...] de esta creencia del gay bueno y del gay malo. O sea, de que [se dice]: “ok, sé gay, pero sé como un gay discreto, ¿para qué te tienes que estar exhibiendo como una loca o como una pasiva?, mejor sé alguien discreto”, entonces eso te habla de que existe como una cultura muy arraigada machista incluso dentro de la misma comunidad, una cultura de la intolerancia, por lo mismo de estar clasificando de “esto es mejor que esto, es mejor ser un gay discreto que ser una loca pasiva brincona”, entonces eso también [habla] de lo mal que estamos nosotros, no sólo como comunidad, sino como sociedad en general.

Entrevistador: ¿Y como qué rasgos prefieres en la gente con la que te relacionas, en los gays con los que te relacionas?

JV: Prefiero que sean masculinos. Lo mismo [ríe].

[...]

Entrevistador: Ok, que tengan como comportamientos, ¿rasgos físicos también?

JV: No necesariamente.

Entrevistador: Pero comportamiento sí masculino.

JV: [asiente con la cabeza]

Entrevistador: Ok, ¿por un asunto de comodidad o por...?

JV: Por un asunto de comodidad y porque creo que cuando vas por la calle se llama más la atención cuando es una persona como más, ¿cómo se podría decir?, con una personalidad más vivaz, no sé.

El hecho de que el machismo esté integrado en su esquema ideológico grupal valorando positiva la discreción y negativa la obviedad conlleva que todo miembro del grupo que desee no ser discriminado o atacado deberá esforzarse por ser masculino y discreto en la expresión de su orientación sexual:

JE: Lo que sí encuentro, pues, en los homosexuales es pues una idea de mucha libertad pero mucho silencio al mismo tiempo. Siento que todos los homosexuales son muy libres hasta cierto punto pero siempre tienden como a buscarle la explicación o lo que piensan que las demás personas dicen de ellos. Creo que todo el tiempo estás buscando la aprobación de las demás personas [hasta] cierto punto, y la comunidad homosexual puede ser muy buena, puede ser de mucho apoyo cuando la necesitas, o también puede ser muy mala o muy negativa, porque los homosexuales creo que somos hasta cierto punto muy criticones, muy venenosos, y depende mucho de la persona. Yo conozco muchos [homosexuales] que son como muy discretos o guardan mucho silencio o siempre están buscando como la aprobación tanto de la comunidad como de sus demás amigos, y ese tipo de cosas, por eso hasta cierto punto puedo decir que es como [que en la comunidad gay existe] mucha libertad, se habla de mucha libertad, pero al mismo tiempo de mucho silencio o de mucha represión personal, creo.

El discurso de JE permite ver, con elecciones léxicas como “silencio”, “[preocupación por] lo que piensan que las demás personas dicen de ellos”, “todo el tiempo estás buscando la aprobación” o “represión personal”, cómo hay un esfuerzo por los miembros de la comunidad por regular su comportamiento para ser aceptados, esto según los márgenes que la discreción indica y alejándose de la obviedad, por lo menos en ciertos contextos de interacción.

Ahora bien, todo el conjunto del sistema de creencias del grupo que se integra en su esquema ideológico según lo revelan los discursos comunitarios analizados, y que es posible identificar como ideologías presentes en la cognición de la sociedad en su conjunto (el machismo, el elitismo y sus actitudes y opiniones, discriminación y prejuicio a ellos vinculados), tiene un *punto de flexión* en uno de los principales criterios de membresía de la comunidad, esto es, la ya analizada creencia vinculada a la apertura del grupo para integrar en él a toda orientación sexual distinta a la heterosexual y a las formas de identidad y expresión de género distintas al modelo heteronormativo-androcentrista.

Este criterio de membresía que integra al grupo permite que exista en su sociocognición la creencia de que los modelos tradicionales de relación inter- e intragenérica o sexual pueden cuestionarse o incluso es deseable que lo hagan:

JO: siento que cuando rompes ese estereotipo de que desde niño eres criado con unas creencias de tus padres, heterosexual, y cuando rompes ese estereotipo de, no sé, de lo que tus padres te han inculcado y descubres algo en ti que te llama la atención y decides seguirlo, eso te abre la mente, y por lo cual te hace absorber muchos conocimientos de lo que más te interesa, haciéndote más creativo o especializándote en alguna área.

Entrevistador: ¿Como una sensibilidad, dirías?

JO: Perfecto, sí. [...]. Por ejemplo, los *drag* no necesariamente es de que les gusten de su mismo sexo, sino se visten de mujer y [hacen] tutoriales ahora para maquillarse o para vestirse, y hacen sus propias cosas, sus propios vestidos y usan peluca y hacen *show* y son muy ocurrentes cuando cuentan chistes o algo así. Eso es interesante.

Entrevistador: ¿Algo que haya en ella que a ti te parezca como que es de la comunidad?

JV: Pues que hasta cierto punto lo femenino y lo masculino terminan por [inaudible] [...], pues relacionados, por así decirlo, o sea, lo masculino y lo femenino terminan en un punto de encuentro en el que puedes ser algo más femenino, más masculino, sin tener que definirlo como tal.

Entrevistador: Esto que estás diciendo respecto a lo masculino o lo femenino, ¿[los miembros de la comunidad] tienen como características de expresión o un derecho de expresión?

JV: Pues más características, porque no creo que sea un derecho propio de nosotros hablar de esa forma, cualquier persona lo podría hacer, simplemente que para nosotros es más sencillo porque conocemos el lenguaje que se maneja dentro de la comunidad, y lo que te decía es que, bueno, lo masculino y lo femenino realmente termina[n] por mezclarse [...]. Porque no sé, por ejemplo, con Quique [su mejor amigo], le digo: “*madame*”, o cosas por el estilo, y entonces, si ves que está algún hombre con sus amigas por supuesto que no va a ir por la calle, o sea, si es heterosexual, [diciéndoles]: “hey, *madame*”, pues no. Entonces creo que [en la comunidad] existen más libertades para expresarse sin importar el género con el que se elaboren las frases o las oraciones o cualquier otra cosa.

Los dos discursos transcritos ejemplifican la creencia comunitaria en la apertura a la diversidad de las sexualidades como propia del grupo, identitaria. Enuncian materializaciones del permiso que da la comunidad para que en su interior sus miembros desafíen las normas señaladas por el heterosexismo-androcentrismo y el machismo, y aprueben y reproduzcan dinámicas de interacción, incluidas discursivas (“existen más libertades para expresarse sin importar el género”, dice JV), que se contraponen a los lineamientos dictados por dichas ideologías.

Según los discursos comunitarios, esto supondría una contradicción: por un lado, el machismo y el heterosexismo-androcentrismo serían ideologías presentes en las creencias del grupo sobre las interacciones y comportamientos válidos entre sus integrantes, pero al mismo



tiempo se promovería entre los miembros de la comunidad una ruptura con los modelos de relación inter- e intragenérica y sexual que los mismos machismo y heterosexismo-androcentrismo imponen en la sociedad en general. Mientras el grupo ataca a miembros femeninos, y mientras sus miembros esperan que la obviedad sea limitada mediante la discreción, se considera propia del grupo la creencia en la diversidad en la expresión de la identidad de género no normativa. Como dice JV, lo masculino y lo femenino encontrarían en la CGM un punto de encuentro donde se incentiva a los miembros a ser distintos, interactuar distinto, expresarse distinto, relacionarse distinto, cuando al mismo tiempo se cuestiona y censura a quien lo hace fuera de los marcos señalados por la discreción.

Esta contradicción misma entre prácticas y opiniones mediadas por ideologías al interior del grupo, que se integran a su sistema de creencias y condicionan actitudes y opiniones entre los miembros y también respecto al grupo en su conjunto, respecto a lo que el grupo opina de sí y cómo espera que se relacione con otros grupos, sería un aspecto cognitivo identitario del colectivo. Al final, el propio grupo, amante de la *diversidad*, es también quien buscaría en lo heteronormativo creencias que considera aceptables, deseables y que esperarían condicionar actitudes y opiniones específicas dentro de su sí mismo grupal.

Esta *contradicción ideológica identitaria* es también clara cuando se habla de los modelos mentales en torno a la formación de parejas en la comunidad:

RG: Siento que debería de haber como más oportunidad de valores, en cuestión de que desde chicos, o sea, se les inculcara [a los gays] que realmente sí tuvieran una pareja [estable], o que se les enseñaran como [a] las parejas héteros, que se les enseña que deben de crecer y conocer a alguien y casarse y entablar una familia, y acá [en la comunidad] creo que no, desde el principio no [se] nos inculcó así, y yo conozco a alguien [gay] que es de Canadá, y me dicen que allá sí les enseñan eso [a los gays], desde muy jóvenes. A lo mejor no desde los seis años, porque no, pero preparatoria sí, [se les enseña que] si tienes una pareja tienes una familia, o algo así, y eso está bien.

MR: [...] hay mucha promiscuidad, o sea, si algo caracteriza también [a la comunidad gay], y ahorita recordaba, lo discuto mucho con mis compañeros del trabajo heterosexuales, sí, ellos son mucho de que entablan una relación o intentan entablar una relación un hombre con una mujer, y es como la primer salida, y van viendo qué onda, y entonces ellos dicen “le inviertes dos tres salidas para llegar al [sexo]”.

Entrevistador: ¿Como progresivo?

MR: Exacto. Y en la comunidad gay no, en la comunidad gay al contrario, o sea, vas, te llama la atención la persona, te la [hace movimiento con sus manos aludiendo al acto sexual], y entonces ves qué pudiera pasar después.



El discurso de MR, transcrito en el segundo ejemplo anterior, evidencia la creencia sobre la existencia de promiscuidad al interior del grupo, o más específicamente, prácticas promiscuas en las relaciones de pareja, normalizadas o al menos comunes para los integrantes de la CGM. El discurso de RG, por su parte, la creencia sobre prácticas deseables de vinculación (formación de familias y pareja) que son aprendidas en la sociedad heteronormada, y que el grupo por lo general parece no replicar. El grupo señala sus creencias en torno a que sus prácticas de formación de parejas y de interacción entre los integrantes de estas (hombre-hombre) son distintas a las heterosexuales (ellos son educados para tener hijos y familia, nosotros no; ellos comúnmente van por etapas antes del sexo, nosotros no). En cierto sentido, esta diferencia señala que las relaciones de pareja al interior del colectivo se rigen por creencias a *contrasentido* de las pertenecientes al heterosexismo-androcentrismo:

MR: Yo creo que en general es una comunidad más relajada, y sobre todo por los homosexuales, no tanto en las lesbianas, porque el hombre por naturaleza es, pues, no sé, polígamo [ríe], siento que es así, y eso, ya combinado con todos [los hombres de la comunidad], lo hace mucho más relajado. Yo, por ejemplo, algo que le digo a los del trabajo es que [la] diferencia entre nuestras salidas y las de ellos [heterosexuales] es [que] yo puedo ir a un antro todavía, o a algún lugar, y conocer a una persona, y si me gusta tal vez ni siquiera voy a saber o no me recuerdo cómo se llama cuando se presentó, pero si me gusta, no sé, me lo voy a besar, y a lo mejor va a pasar algo más ese día, y en los heterosexuales puede también haber ese tipo de casos, pero no llegan a ese nivel, son como más conservadores y van por pasos, y entonces en la tercera, en la cuarta cita [tienen interacción sexual], y sobre todo pensando por las mujeres, que lo defienden un poco más, pero el hombre por naturaleza es más relajado, y eso vuelve a la comunidad también más desmadre en el aspecto sexual, en el aspecto de las relaciones, puede ser más de, no sé, [que se dice]: “hoy pasó algo, pero no tenemos nada qué ver, simplemente pasó porque nos gustamos y ya”, lo superas, y del lado heterosexual siento que por el hombre no habría ningún problema pero la mujer es más intensa y entonces ahí es donde se detienen un poco y también es si el chavo quiere o no algo serio con ella, etcétera, le meten como más factores, y nosotros tendemos a ser mucho más relajados, prácticos, ¿me entiendes? Simplemente [pensamos]: “¿me gusta? me doy [tengo relaciones con él], y ya, no pasa nada, seguimos” [ríe].

Guía: ¿Los demás cómo ven esto?

LU: Sí, también lo vemos así.

SD: Pues es que ahorita ya no se sabe, pues sí, yo ahorita ya tengo mi pareja estable, entonces así como que veo amigos que [dicen]: “es que no manches, conocí a fulanito, y todo iba bien, pero pues ya me salió con que ya mejor ya nada más quiere como que ya nada más el *free* y ya, no una relación formal”. Ya nada más como que quieren, queremos, estar juntos, pero si tú quieres estar con alguien pues está[s], pero [el otro te dice]: “yo voy a estar ahí cuando tú quieras [algo informal]”, no sé si [son] la mayoría o la minoría, no sé, pero me ha tocado amigos de que ya conocen a alguien, se tratan y ya resulta que a la hora de aclarar las cosas, de que [preguntan]: “pues ¿qué onda,

va a ser algo formal?”, es de [que el otro les contesta]: “no, mejor hay que seguir como estamos, y si a ti te gusta alguien más [te puedes ir con él]”.

MR: Sin responsabilidades.

LU: [...] vives como tan tranquilo sin darle explicaciones a nadie.

MR: Que prefieres esa tranquilidad, ja.

LU: Ajá, entonces, sí, aunque te falta esa parte, dices: “prefiero desarrollarme en otra área queirme hacia el lado del amor”.

RG: Ah, la putería [ríe].

Entrevistador: ¿Cómo la defines?

RG: Se les hace fácil como no tener una relación estable, o sea, andar con muchos, eso es como muy común entre los gays, es más común el hecho de que estén, por ejemplo, las lesbianas, ellas sí tienen relaciones largas y los gays no podemos, no sé por qué, pero como dicen las lesbianas: somos putos por naturaleza.

Los informantes manifiestan en estos discursos que esta creencia sobre la formación de parejas en la CGM reporta una doble opinión: la capacidad de formar relaciones diversas es vista positivamente (“son como cualquiera otro simplemente con gustos, con atracciones, con personalidades distintas”; “prefieres esa tranquilidad”; “vives como tan tranquilo sin dar explicaciones a nadie”), pero la promiscuidad que conlleva es valorada negativamente (“los gays no podemos [formar relaciones largas]”; “somos putos por naturaleza”; “sin responsabilidades”; “más desmadre”).

De cualquier manera, reiteramos, se trata de la existencia de modelos de formación de parejas que revelan creencias que contradicen lo heterosexista-androcentrista, ideología desde la cual los vínculos afectivos se presuponen monógamos y duraderos. Mientras el heterosexismo-androcentrismo dicta en el grupo una *lucha* contra la obviedad y a favor de la discreción, esa misma ideología es puesta en contradicción en los modelos comunitarios de formación de pareja, que no obedecen a lo que marcan dichas creencias.

¿Puede una misma ideología aparecer detrás de ciertas actitudes, opiniones y prácticas discursivas y luego ser contradecida en otras en el mismo grupo? Pensamos que es oportuno reflexionar que un esquema de grupo tendrá creencias distintas detrás de prácticas distintas, incluidas las discursivas, y que todo, creencias y prácticas, serán identitarias al formar parte del mismo esquema. Además, no concebimos los esquemas de grupo como líneas de creencias vinculadas entre sí, sino que, pensamos, las creencias podrán tener distintos niveles de organización, por ejemplo, en que algunas sean más importantes que otras, o sólo lo sean para



ciertas prácticas grupales mientras que en otras sean menos fundamentales o estén menos presentes, dictándolas. Puesto así, lo aparentemente contradictorio no es otra cosa que identitario, en tanto obedece a un *acomodo* variado de la misma creencia en actitudes y opiniones diferentes del mismo esquema de grupo.

Así, hay algunas creencias de la CGM que parecen tener mayor peso o importancia en lo general por estar vinculadas a mayor cantidad de prácticas u otras creencias. Por ejemplo, los informantes relacionan la creencia sobre las libertades al interior del colectivo en la formación e interacción de las parejas con una más general sobre la defensa e importancia de la libertad misma y otros valores que le están relacionados, como el libre ejercicio de las pasiones y el desarrollo de la creatividad, la sensibilidad (artística, emocional) y la expresividad como actitudes posibles al interior de la comunidad:

PE: es una comunidad muy creativa, muy apasionada, demasiado, y muy expresiva, o sea, en esa búsqueda del ser ellos en todas las expresiones, o sea, en música, en [sus] negocios, en pintura, en cualquier expresión de las que ellos puedan ser partícipes yo siento que dan una pasión por lo que hacen.

Entrevistador: ¿Dirías que hay más libertad en la comunidad gay que en, por ejemplo, en la heterosexual, o en el grupo heterosexual de la población?

MR: Yo considero que la libertad es la misma, pero la forma en la que expresa un grupo y otro es diferente. Hay muchos más tabús dentro del heterosexual que en el homosexual, y eso hace ser como más fácil expresarlo dentro del homosexual, de alguna manera tomas la actitud de “no tengo nada que perder y no me importa, y al final del día soy yo y puedo solo”, y sueltas todo lo que quieres soltar, y de la parte heterosexual siento que es más mentir por convivir, quedar bien.

MR: No, bueno, a nivel general, tanto en pareja como en amigos, es una comunidad que se presta para experimentar en diferentes aspectos.

Entrevistador: ¿Como en cuáles?, dame ejemplos.

MR: Puede ser sexuales, o en la parte social, en cuanto a fiestas, tipo de gente con la que puedas convivir, [consumo de] drogas también, es algo que se presta mucho para [que pase] dentro de la comunidad.

La libertad de experimentación y expresión que señala MR en los ejemplos transcritos como creencia *positiva* del colectivo tendría una manifestación en la participación de los miembros del grupo en la creación y difusión de actividades culturales, como la moda, tendencia que también los discursos de los informantes destacan como identitaria:



JV: Pues ¿quizá a la forma de vestir? Que se tiene un sentido, bueno, que se tiene una orientación más precisa respecto a las tendencias en las formas de vestir [entre los miembros de la comunidad]. Se tiene como un sentido más *fashionista*.

Entrevistador: O sea, [si quiero formar parte], ¿tendría que estar como más al pendiente de qué se está usando?

JV: Ajá, no necesariamente, pero por lo general se tiene como un mayor conocimiento, una afinidad más artística, ¿se podría decir? Incluso si son masculinos, creo que existe como determinado lado femenino que sigue mostrándose a pesar de que sea masculino, por el conocimiento que tienes, por las experiencias que tienes, creo yo.

BB: Creo que uno de ellos [de los criterios de pertenencia a la comunidad] es como pertenecer a la moda, [...] como ser glamoroso, que los gays siempre se tienen que vestir bien, tienen que ser impecables [...]. La moda, bueno, sí, la moda, como estar muy al pendiente de las tendencias de la moda, del vestir.

Además de la moda, otro producto cultural vinculado con la creencia en la defensa de la libertad de expresión que parece marcar a la comunidad es la música. Ya Laguarda (2009) había descrito la importancia de la música para la constitución de la identidad gay en los miembros de la misma en la Ciudad de México, pero en el caso concreto de los discursos recopilados en el presente estudio, una discusión suscitada durante el segundo grupo de discusión deja clara la importancia de cierta música no sólo como canal de expresión y referente identitario de la comunidad gay, sino además como un medio de contacto con los no homosexuales, en concreto con los heterosexuales:

MR: A mí se me ocurre que varias de las canciones que han salido, no sé, poperas,⁶⁶ en algún momento las han pasado a banda, y de alguna forma el hecho de que sea en banda o norteño o esas cosas lo vuelve más heterosexual que si es pop, entonces yo creo que esa podría ser una [característica de la comunidad], la música, ese puede ser en un sentido, porque si es en pop pues no la escuchan [los hombres heterosexuales], o no dicen “ah, está padre”, pero si ya la escuchan en otra versión, dicen: “ah, sí, está súper chido”. Yo creo que es un ejemplo.

[...]

MR: Ah, no, pero digo, por ejemplo, no sé, una canción que puede cantar *María José*, y luego la ponen [versionan] con alguien de banda, y un bato que es heterosexual no va a andar cantando la de María José, pero si se la pones en banda ya la acepta. Es en ese sentido que digo que algunas canciones las han llevado así, de un género a otro, y ya con eso la aceptan [los heterosexuales] [...].

LU: Pero bueno, antes de eso, nos pones el ejemplo de María José, pues antes María José [lo que cantaba] eran puros *covers*, entonces los *covers* que ahorita canta ella eran de señoras [...]. Ok, entonces, ¿nosotros para exportar eso [fuera de la comunidad gay] tuvimos que importar las otras canciones?

⁶⁶ Relativo al género musical *pop*.



MR: No, porque siento, por ejemplo, no sé, si María José canta muchísimo de *Marisela*, Marisela todo el tiempo ha sido [una cantante] de mujeres [es decir, dirigida a un público femenino], y no sé, de gays, hay muchísima gente gay, hay muchísima gente de la comunidad que le puede encantar eso, y no sé, la pueden ya llevar a otro género y entonces ya ahí es aceptada; el bato heterosexual no la aceptaba, pero ya poniéndosela a que la cante un hombre, o le ponga alguna modificación, ya la acepta y ya es parte de su día. Son canciones muy específicas, desde mi punto de vista.

[...]

MR: Claro, son [las cantantes de las cuales se disfrazan] las vestidas que salen ahí [en los *shows* de los antros y bares gays] [ríe]. Porque siempre son como un cierto grupito que está ahí, no sé, *Alejandra Guzmán* tiene que ser un referente, *Gloria Trevi* tiene que ser un referente, no sé, por ejemplo, de Gloria Trevi se me ocurre, la [canción] de *Cinco minutos*, no era algo que [estuviera] como tan de moda, pero la pusieron también en banda y ya entonces es mucho más aceptada.

[...]

PE: Yo sí creo eso, o sea, siento [que] no que estemos casados comunitariamente, pero sí es como un gusto muy muy grande, toda la música de *secretaria engañada de los ochentas*.

[Ríen y asienten].

PE: Secretaria engañada, así le digo yo, [a] las nuevas [cantantes] estas, María José o Gloria Trevi.

Como es visible, los participantes de la discusión en el grupo pueden identificar intérpretes y canciones que les son referentes (Gloria Trevi, Marisela, María José, Alejandra Guzmán, *Cinco minutos*), incluso enunciando tipologías que ellos mismos han construido y que hablan de modelos mentales construidos y que la reacción aprobatoria del grupo señala como compartidos o reconocibles (“música de secretaria engañada de los ochentas”). Al respecto, esta discusión recuerda a otra suscitada durante el primer grupo de discusión, cuando se argumentaba grupalmente si existía o no un *mercado gay* (o *mercado rosa*):

AL: Pero en el mercado también está la parte de la microsegmentación, que crea productos diferentes, o sea, no todo el mercado gay está concentrado en...

MA: *Lady Gaga*.

AL: En Lady Gaga o el que va a ver *Mentiras el Musical*. Hay otro mercado gay. Ah, no, aunque veas la mayoría ahí, no [son todos].

[Risas y bromas indistintas].

MA: Es real.

Guía: ¿Qué es real?

MA: Exactamente [lo que dice AL], o sea, no todo está segmentado así, o sea, Lady Gaga, como te dije, y [el mercado gay que frecuenta] *Puerto Vallarta*.



AL: Sí, pero hay otra parte de la comunidad que compra artículos, juguetes sexuales, a lo mejor de manera oculta, y se los tiene que llevar [ocultos] a casa porque no se animaría a ir en público, y no es ese mercado que va a ir a *Mentiras*.

Llama la atención que en esta parte la discusión, hablando del consumo de productos en la comunidad, se derivara al tema de la música y se mencionara una obra de teatro musical, *Mentiras*, y una compositora e intérprete, Lady Gaga.

Mentiras es un musical ambientado en los años ochenta en México donde uno de los personajes, Lupita, es una mujer de oficio secretaria que es engañada por su amante, una “secretaria engañada de los ochentas”. El musical está hecho de canciones de la época, incluidas algunas de la cantante Marisela, mencionada en el otro grupo de discusión, y muchas de las cuales han sido regrabadas, como *covers*, por María José y por Gloria Trevi, otras dos de las intérpretes que fueron mencionadas en el segundo grupo.

Lady Gaga, por su parte, es una cantante y compositora anglosajona cuya mención también se da en una de las entrevistas individuales, la de BB:

BB: Siempre he dicho que a quien le gusta Lady Gaga es gay, el pop, digo, que tampoco escuchar pop te hace gay, pues.

La mención de géneros, artistas y canciones en distintos discursos recopilados hace pensar definitivamente en esta clase de música, en concreto el pop, como escuchada por la comunidad, y en la sensibilidad musical y la expresión e interacción a través de esta como características del colectivo, que al tener a la música como marco de referencia puede articular desde ella modelos mentales compartidos que le permiten interactuar con propios y extraños (dígase, heterosexuales).

Otro fragmento de los discursos identitocomunitarios recopilados que ayuda a comprobar esta creencia del grupo en torno a su relación con la música liga este producto cultural con el antro, otro de los aspectos identitarios del grupo, ya analizado:

PE: te comenté lo de la música, porque por ejemplo me ha tocado mucho amigos heterosexuales, hombres y mujeres, que les gusta mucho cómo se mezcla la música gay en los antros, tanto la popera como la electrónica.

Guía: ¿En los antros gays?



PE: En los antros gays. El más claro ejemplo, Babel, que tiene sus tres pisos y son variados.⁶⁷ Tengo muchos amigos que les encanta el segundo piso, porque es popero a más no poder [...], y está el tercer piso, que es como no sé qué tipo de música sea, pero yo le digo electrónica a toda, ¿no?, pero para los que saben de ese género pues les gusta. Entonces [a los hétero] les gusta mucho la música que se mezcla en los antros gays, y suele ser muy variada, y en los antros bugas no pasan del *reggaetón* y de cosas así, pues, como que están de moda.
[...]

SD: Y que se llegan a contradecir [los heterosexuales], porque yo tengo amigos que, por ejemplo, puedo estar ahí en el banco [su trabajo], y no sé, a veces tenemos música, y sale una canción de las JNS,⁶⁸ y yo me agarro cantándola, y es de [que me dicen]: “ay, pinche joto, estás cantando a las [cantantes para] gays”, pero nos hemos ido al antro y las ponen [las canciones de las JNS], y no, andan [cantándolas] [como] que se sienten en el escenario [...].

Antes de pasar a la siguiente categoría de análisis, se vuelve pertinente destacar que los discursos en torno a la creencia en la música como algo importante para el colectivo marcan incluso las creencias en torno a la relación con los no miembros, los heterosexuales o los sujetos heteronormados. La mención de MR de cómo ciertos géneros pueden ser considerados por los heterosexuales como menos aceptables que otros (pop, contra banda o reggaeton), o de SD sobre cómo ciertos grupos o canciones son identificadas por los heterosexuales como propias de la comunidad gay (“[cantantes para] gays”), señalan la creencia en que la sensibilidad hacia la música es distinta en ambos grupos, y que eso puede establecer un límite entre ellos o también un punto de contacto, cuando unos consideran aceptables las cantantes, géneros o canciones que creen más cercanas al otro.

Finalmente, esto también confirma la existencia de dos grupos con ideologías en contacto, muchas veces comunes, y con actitudes y opiniones compartidas y funcionando como puntos de conexión, al mismo tiempo que existen creencias, o manifestaciones o actitudes respecto a las mismas, que permiten señalarlos como grupos distintos, comunidades con creencias y sentidos de pertenencia fundados en aspectos diversos y que marcan sus propios límites grupales, en el marco de sus propios esquemas ideológicos.

⁶⁷ Babel, antro gay situado en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México, ocupa un edificio de tres pisos, cada uno de los cuales es ambientado durante el funcionamiento del lugar con un género de música distinto. La planta baja es de pop, la primera planta de electrónica y la planta superior de música *lounge*.

⁶⁸ Un grupo musical popero, mexicano, presente en la escena musical en la primera década de los años dos mil y que recientemente se reintegró.



Metas

Esta categoría analiza cuando se habla directa o indirectamente de qué es importante para la CGM obtener o alcanzar. Es decir, los objetivos que el colectivo persigue, mayoritariamente al menos.

Los informantes señalan al respecto las creencias en torno a la defensa del derecho al amar libremente, en oposición a toda posible creencia heterosexista que señalaría este derecho como limitado únicamente al amor entre hombre y mujer:

SD: [los gays] buscamos el mismo fin que es encontrar a la persona indicada con quien compartir nuestra vida, eso.

JE: hiciste referencia también a [que] como comunidad luchas por bienes comunes que los heterosexuales ya poseen, si no [luchas], estás siendo apartado de toda la comunidad en general, de los ciudadanos del mundo. ¿Por qué siendo homosexual sí te privan de esos derechos?, ¿y por qué siendo heterosexual no? O sea, si dices que la comunidad como tal tiene que pelear por esos derechos, entonces ¿cómo no te sientes excluido de la comunidad del mundo?, o sea, de ser un ciudadano del mundo. Claro que estás excluido, solamente por el hecho de ser homosexual no tienes el derecho de casarte y de poder adoptar, eso es ser excluido para mí, o sea, estás siendo excluido de una sociedad como tú dices, no hablando de normalidad o anormalidad, sino simplemente por tener un gusto diferente estás siendo excluido de esa sociedad, [de] ese cúmulo de personas en general, de ciudadanos del mundo [...].

MR: Es eso [lo que se expresa en la búsqueda de derechos], lo que quieres es una familia, bueno, estar con alguien, adoptar, hijos, etcétera, en el fondo es eso.

Esta creencia en el derecho al amar a quien se elija y formar los lazos necesarios al respecto, incluso si se trata de alguien del mismo sexo, se vincula con la búsqueda por el acceso a otros derechos que la comunidad persigue. Por ejemplo, los discursos grupales señalan el derecho a la inclusión social y la libre expresión, esta última ya analizada en la categoría de *normas y valores*:

RG: siento que realmente ya logramos mucho, como comunidad, la inclusión. Hace unos años, aquí era súper penado que te vieran [en la calle] agarrado de la mano de otro hombre, o besándote con otro. Es muy raro que se besen, pero sí es más común que se agarren de la mano, o sea, sí ves que uno u otro se besan así a la discre [discretamente] pero pues es está bien, y siento que las cosas han cambiado, o sea, ya es más común ver parejas, se les nota, se les ve que caminan muy enamorados y que están platicando en el parque, que están enamorados, y ya siento que ya como comunidad avanzamos mucho, o sea, ya es una ciudad incluyente, o sea, que [sus habitantes] nos pueden ver igual[es a ellos].

JF: [...] Formo parte también de un colectivo que nos estamos formando para poder incidir en las próximas elecciones, y que realmente cualquier candidato pueda tomar todos los temas de LGBT, sí tenerlos en su agenda; no estamos pidiendo la gran cosa, sino simplemente los derechos.

PE: Yo diría que sus integrantes son unidos en ciertos aspectos, buscan de hecho el derecho a totalmente expresar su ser, buscan totalmente su expresión sin que eso les conlleve insultos, sin que eso los lleve a agresiones, y que principalmente buscan ser ellos, el poder ser ellos.

Los discursos también hacen énfasis en la necesidad del colectivo de vincularse entre sí para el alcance de sus metas. En ese sentido, manifiestan la creencia sobre que, así como al colectivo le es propia la lucha, le debería también ser propia la solidaridad por el alcance de sus propios objetivos, como el acceso a derechos a la salud, la no discriminación y el matrimonio:

JO: Conozco a alguien en Puerto Vallarta, salí de ahí hace poquito, es un momento que, igual que aquí en Guadalajara, es muy fuerte el ambiente gay, entonces estas comunidades ayudan a personas que alguna vez no tienen hogar, y les dan asilo, o se dedican a juntar dinero para comprar medicamentos para personas con enfermedades, y luchan para tener derechos como igualitarios para personas que son gay, como el matrimonio del mismo sexo. He escuchado que actualmente se está luchando para también la adopción homoparental [en el estado], entonces son personas que [...] se dedican a hacer algo por los demás, a luchar por los mismos derechos.

PE: yo siento que no es correcto [utilizar el discurso autorreferencial], o sea, como catalogarnos tanto así porque denota o hace ver que la comunidad es lo contrario a lo que se busca: unidad, respeto, amor y todo eso. Siento que al nosotros dar a entender que pues hay muchas diferencias o que hay mucho odio o que hay mucha discriminación entre la misma comunidad, siento yo que las causas por las que pueda estar buscando todavía la comunidad pues no serán tomadas tan en serio.

JF: los del movimiento LGBT, está mal [que no nos apoyemos], deberíamos de ir en conjunto, porque pues estamos buscando necesidades en ciertos puntos similares, y debemos de luchar por una misma causa [...]. Muchas veces tendemos a ver como nuestra realidad y la vemos con todos los privilegios que tenemos, y no suponemos que hay alguien más que no tiene los privilegios que nosotros tenemos y que tenemos que luchar también por esas personas.

Como los discursos señalan, la comunidad misma se cuestiona, en el marco de sus propias metas, sobre cómo creencias que le son propias, como las vinculadas a la cultura intrínseca de la agresión, y que se manifiestan en sus prácticas discursivas, como en los discursos autorreferenciales ya analizados, podrían ayudar o impedir el acceso del colectivo a derechos, es decir, sobre cómo podría algo identitario coartar el acceso a posibilidades de mejora en sus condiciones de vida, como respecto a su visibilidad o legitimización como grupo.



Finalmente, es una contradicción ligada a la que se reporta dentro del colectivo, y que aproximamos como identitaria, entre las ideologías heterosexistas-androcentristas que llegan a la comunidad desde la sociedad en general y que esta adopta y manifiesta en sus interacciones discursivas, y las creencias sobre la libertad y la libre expresión de la identidad y la orientación sexual como deseables o permitidas dentro del grupo, como propias de él. En este caso, la contradicción entre sus prácticas y el acceso posible a derechos o aceptación es, además de ideológica, pragmática, pues redunda en las posibilidades de acción de la CGM en su propia esfera social.

¿Cómo podría el grupo desde sus prácticas diversas acceder a recursos en una sociedad que se resiste, por ideologías específicas, a aceptar dichas prácticas? ¿Cómo podría el grupo legitimarse desde sus ideologías que potencian discriminación y prejuicio en su interior? ¿Cómo podrían estas contradicciones identitarias solidificar la composición del colectivo en tanto rasgos de su propio ser? O en dado caso, ¿deberían hacerlo?

Posición (o relaciones grupales)

Esta categoría permite analizar cómo en los discursos se habla directa o indirectamente de aliados o enemigos de la comunidad, es decir, sujetos que funcionan como apoyos o como obstáculos para la CGM y sus metas y valores o normas de interacción, fuera o dentro de ella.

Al respecto, una creencia que los discursos de los informantes permiten identificar es aquella vinculada con la relación con los heterosexuales. Al igual que en el caso de otras creencias como las que giran en torno al antro como actividad o la discreción como característica-actitud valorada por el colectivo, los informantes destacan respecto a su relación con los heterosexuales la creencia en la importancia de la confianza, es decir, la necesidad del establecimiento de vínculos sólidos y respetuosos para que dicha relación pueda funcionar, o al menos para que los gays puedan manifestar su orientación o afeminamiento con libertad:

MR: Sí, al inicio cuando recién llegué al grupo [de compañeros de trabajo heterosexuales no pude hacer buenas relaciones], pero ya [...], conforme el grupo fue cambiando, y fue como más gente de mi edad, o hasta un par de años más jóvenes, ahí fue como más la confianza, pero ya fue como el ambiente que se formó entre todos, gente más abierta, gente más liberada, que sí en las primeras ocasiones en las que interactúas ponen su barrera, porque no saben realmente qué tan llevado eres, o hasta qué punto vas a querer llegar con ellos, pero en el momento en el que ven que es cotorreo y demás, ahí dicen: “equis, no importa, que diga lo que quiera”, y ellos cotorrean y yo cotorreo con ellos, pero esa onda de nada más hablado, sin tener que estar haciéndolo físico, sin tener que estar tocándolos o así[...], rompes esa barrera y empiezas a cotorrear y empiezas a hablarte en femenino o a decirte cosas.





SD: Él es buga, a mí sí me molestó mucho porque habíamos [sic] dos gays en la sucursal, entonces con uno sí era como muy pesado y como que conmigo como que se pensaba un poquito más [el interactuar], y el otro era como muy reprimido, muy de clóset, entonces trató conmigo así como que referirse en femenino, y sí fue así como que [le dije]: “¿sabes qué?, o sea, pues conmigo no [te lleves], a mí sí me molesta”, que tal vez si lo acabo de conocer y no me llevo de tal confianza así como que me llega [a molestar].

Según se delata en los discursos, esta creencia no delata dos comunidades en conflicto. Las diferencias entre los colectivos son una realidad, pero la calidad de su relación intergrupal más bien suele estar condicionada a que los heterosexuales acepten la posibilidad de convivir desde sus diferencias:

Guía: ¿Dirían que [la expresión autorreferencial] es propia de la comunidad?

LU: Es propia de la comunidad, y sin embargo, digo, de mis amigos, tengo muchos amigos que no son gays, y como es como un círculo, tengo otros dos amigos que son gays, y otros tres que no son, y entonces somos un grupo, y mis amigos que no son gays pues usan esos términos [expresiones autorreferenciales], entonces cuando vamos a un antro gay y nos referimos a alguien, así: “ay, ahí va la musculoca”, o algo por el estilo, ellos ya saben a qué nos referimos.

Guía: De quién están hablando...

LU: Sí, entonces también dependiendo qué tanta afinidad haya.

Los discursos de los informantes, de hecho, enuncian un mejoramiento progresivo en la calidad de la relación entre ambos grupos. La comunidad gay ha encontrado en ese sentido la conversión de los heterosexuales de antiguos *enemigos* a posibles aliados:

MR: A mí me llegó a tocar que cuando estaba [el bar heterosexual] Cantina de los Remedios, a un lado de Gran Plaza, yo fui con el que fue mi pareja, y ya en algún momento, ya estando pedos,⁶⁹ en un lugar que era heterosexual, nos estábamos besando y llegó el de seguridad a decirnos: “dejen de besarse o los voy a sacar”. Entonces fue la única experiencia que me tocó en un lugar heterosexual, que me dijeran: “te vas a tener que retirar” [...].

MR: Había bastante intolerancia. Sí, pero al final el [simple] hecho de que lleguen y te digan ya es incómodo. Y hoy creo que es al contrario, no importa si vas a un [lugar] heterosexual o a un lugar gay, hay de todo, y es más relajado, ya no creo que llegas al antro con el plan de ligar, ya es más llegar, echar desmadre y estar pues cotorreando con tus amigos. Yo puedo ir con mis amigos no gays a los antros gay y algunos heterosexuales van a Babel, a Open [...].

LU: Creo que ahorita hay como una relación más sana, nos podemos llevar ya muy bien, compartimos espacios en las escuelas...

⁶⁹ En estado alcoholizado.

MR: Hay mayor tolerancia.

LU: Ajá. Yo me acuerdo cuando estaba en la primaria que me hacían muchísimo *bullying* porque era gay, bueno, no abiertamente, pero algo amanerado.

[...].

LU: Sí, claro, y ahora veo, como con mis hermanos, que tengo hermanos pequeños, y creo que se llevan muy bien, y ya no hay como tanta discriminación hacia este grupo.

MR: Pero siento que ahí ya se conecta con lo que él [PE] había dicho antes, creo que tú lo dijiste, lo de que las nuevas generaciones lo ven mucho más natural, y es eso, o sea, es más abierto y quien va llegando lo va viendo como más normal, y hay más tolerancia.

Los discursos que señalan la creencia sobre el mejoramiento de las relaciones entre heterosexuales y gays, antes transcritos, hacen referencia en concreto a contextos de interacción, como los antros para uno u otro grupo o las escuelas. Esto permite vincular esta creencia con la anteriormente descrita que relacionaba la importancia que el grupo da a la socialización. Si los heterosexuales se rebelan en una creencia del grupo como amigos o enemigos, es según su comportamiento en la interacción entre las dos comunidades en los espacios de socialización.

Los discursos de los informantes también harían pensar en ciertos tipos de gays como enemigos, es decir, en la creencia de enemigos al interior del colectivo. Según se revisaba en el análisis de la categoría de la *selección temática negativa*, los gays con comportamientos femeninos son potenciales enemigos del grupo en tanto pueden transmitir la creencia a los heterosexuales de que todos los gays son femeninos:

SD: [...] las obvias, [...] muchas veces por actitudes o por sus formas de ser piensan [los no homosexuales] que toda la comunidad es igual, [por]que muchas veces esos son los que son muy promiscuos, que les gusta andar pues con uno, con otro, teniendo prácticamente actividades muy explícitas en lugares, antros, y todo eso, entonces se me figura que las personas que son como bugas, hétero, no sé cómo te lo han definido, lo toman como de “ay, todos los gays son iguales, todos, todos, son bien, pues no sé, así como bien vulgarcillos, bien así como nada más porque ven un hombre ya se lo quieren manosear”, o cosas así [...].

Ligando esta creencia con otras señaladas anteriormente, existiría la creencia en el gay obvio como enemigo, en tanto amenaza para ciertos aspectos de la comunidad gay, y en el gay discreto como aliado deseable, como miembro favorecedor de algunos de los intereses (visibilidad, acceso a derechos, respeto) del colectivo.

Aparte de toda categoría: la construcción de la creencia en el gay ideal

La existencia de categorías al interior del grupo (subgrupos), y la valoración positiva o negativa de los tipos de gays pertenecientes a esas categorías, según sus rasgos, conforme a ciertas creencias fundamentales que el grupo comparte, ya revisadas, hacen pensar en una posible *escala* de grados de masculinidad o feminidad de los rasgos valorados en la cual podrían ubicarse las opiniones respecto a los miembros de la propia comunidad.

Dicha escala resulta difícil de elaborar desde los discursos recopilados. Estos marcan aspectos considerados masculinos o femeninos, y los ligan a tipos de gays, pero la escala no podría poner a un tipo de gay antes que otro respecto a la opinión que genera en su comunidad simplemente analizando estos discursos. Sin embargo, la existencia de una categoría superior podría pensarse como una cognición del grupo que reuniera las características que el grupo valora más positivamente en sus integrantes, es decir, las que cree en un nivel *superior* o en un extremo máximo positivo de la escala.

Los discursos autorreferenciales e identitocomunitarios de los *youtubers* gays, revisados durante la primera parte del trabajo de campo, señalaron la existencia de algo que en los videos fue llamado *el gay ideal* o *gay normal*. Sin embargo, los informantes no reportaron dicho tipo de gay durante las entrevistas ni los grupos de discusión realizados. Esto hace pensar que ese tipo de gay no refiere necesariamente a un gay identificable por el colectivo, posicionable en tanto conjunto de creencias sobre una persona física, sino a una construcción posible a partir de las creencias y opiniones del grupo. Una especie de *súperyo grupal*.

Reflexionando respecto a que esta construcción, en tanto relacionada con las creencias fundamentales del grupo, y en particular con aquellas que señalan lo deseable, lo valorado más positivamente, podría revelar precisamente qué opiniones y actitudes tiene la comunidad respecto a *lo mejor*, y con ello confirmar las creencias fundamentales del esquema ideológico del grupo ya delatadas por las categorías en el análisis de los discursos, se procedió a pedir a los informantes en dos ocasiones, durante una entrevista y durante uno de los grupos de discusión, que enunciaran los rasgos que tendría este *gay ideal*.

La construcción discursiva generada al respecto revela rasgos coincidentes en ambos ejercicios. Se transcriben íntegramente a continuación ambos discursos contruidos. Se señalan en *itálicas* los rasgos concretos enunciados, y posteriormente se realiza una contrastación y conclusión de los discursos surgidos en ambas prácticas de campo. El lector puede revisar con detenimiento los discursos transcritos o pasar directamente a su análisis.

Discurso sobre el gay ideal en el grupo de discusión

MR: Yo creo que de entrada tiene que ser *alto* [ríe].

SD: Sí.

MR: En general.

LU: *Arriba de uno ochenta.*

Guía: Ya, puntual.

MR: Ya ahí la otra [ríe], yo digo alto [en general] [ríe].

Guía: Es que esto es un ejercicio colectivo, entonces necesito que si él ya dijo la altura, y alguien dice: “no, ¿sabes qué? Yo creo que más bien los buscamos, o la comunidad los busca así”, construyan un acuerdo, ¿ok?

PE: Así como que mezclando así de con mis amigas de mi generación y todo, sí me fijo mucho en que sea *varonil*, que sea *blanco*, que sea alto, que tenga *dinero*, que tenga un *trabajo*.

MR: Que tenga *varo*.

LU: Yo diría que tenga *barba*, la verdad.

MR: Pero es parte de que sea varonil.

PE: Sí, o sea, que sea ¿como blanquito? Eso, nada más.

Guía: ¿El tono de piel?

PE: Sí, que sea blanco y que sea alto, que tenga un trabajo, que pues [sea] *ejecutivo*, o algo así.

SD: Un *buen carro*.

PE: Un buen carro, que sea más *apegado a la masculinidad*. Yo creo que eso es lo básico así, pues, o sea, lo principal.

Guía: ¿Coinciden los demás?

[síes de todos]

MR: Alto, blanco, si es ejecutivo, o *si es dueño de su propia empresa*, pues mejor.

SD: Yo opino que mientras exista el dinero no importa la profesión que tenga, *mientras saque la cartera y traiga o tenga dinero*.

MR: Te va a valer, que haga lo que quiera [ríe].

LU: No me importa [ríe].

SD: Y va a haber quien, de hecho, puede llegar uno totalmente feo, o no con físico ideal, pero teniendo dinero van a decir: “bueno, no importa”.

LU: Entonces si cumpliera como con las características físicas, pero si es pobre, ¿no lo aceptarías? O sea...

MR: Para el fin de semana sí, pero no te lo vas a quedar [ríe].

Guía: Si es femenino, ¿qué pasaría?

SD: Bueno, no, yo no, no es que yo sea como súpervaronil, ¿verdad? Pareciera que ya soy bien macho, no, pero sí siento como que no, no [no me gustaría].

PE: ¿Tú crees que la comunidad no le importa tanto eso?

SD: ¿Cómo?

Guía: No, sí, él dice que sí, él dice que él por ejemplo no lo aceptaría, y creo que está hablando por la comunidad, o sea, crees que la comunidad...

MR: Sí, coincido en lo mismo, tiene que ser alguien que se vea *varonil*, y que actúe varonil, que sea *discreto*, *no esperas que sea alguien que llegue hablándote en femenino*, y *que llegue joteándose*, y *que llegue amanerado*, porque no, no va a llamar tu atención, para amiga está súper bien, y súper amiga, pero hasta ahí.

PE: Yo eso es lo que siento, y creo que en general todo eso [se] engloba ahí, pero yo creo que también el heterosexual es lo mismo, ¿no? O sea, las mujeres yo creo que también, no sé, pero así mis amigas me han comen[tado] como que, o sea, no sé por qué, [pero] tienen tan arraigada esa cuestión del color de la piel.

MR: Porque así nos lo han vendido siempre.

PE: Porque así nos lo han vendido siempre.

Guía: ¿Creen que el gay ideal es heterosexual?

MR: Sí.

PE: Más *apegado a lo heterosexual* sí.

Discurso sobre el gay ideal en la entrevista individual

JO: Sí existe, soy yo [ríe]. Es mi prometido, bueno, para mí es el ideal, pero no, no tanto como pareja sino también como amigo, ¿voy a hablar primero de sentimientos?

Entrevistador: Sí.

JO: Que sea *respetuoso*, que *apoye*, que *esté disponible para atender una llamada de cuando estás triste* o cuando estás muy feliz *compartir logros*, o ¿lo contrario de logros?

Entrevistador: ¿Fracasos?

JO: Fracasos. Que *esté incondicionalmente*.

Entrevistador: Ok.

JO: Ahora, ya relacionándolo conmigo, es algo muy muy chistoso: siento mucha atracción por la *piel blanca*, entonces mi prometido es de Estados Unidos y es *alto* y tiene *pelo en pecho*, y *ojos de color* y es un poco *más alto que yo*, mide dos metros cinco.

Entrevistador: ¿Tú mides cuánto?

JO: Uno ochenta y siete.

Entrevistador: Y eres alto, aun así.

JO: Sí [ríe]. No es musculoso, no es flaco, es como ¿*complexión normal*? Pero sí se ve como [con] un[os] *rasgos* un poco *marcados*, *no panza*, ese *pelo en pecho* es como “aah”, sexy. Afortunadamente nos dedicamos a lo mismo, logística, entonces lo ideal aquí es que *compartimos* la misma *pasión* por nuestra carrera.

Entrevistador: Claro.

JO: Que es logística, y para mí ideal es *que sea él de la mismas cosas*, que [compartamos la] *visión*. Por ejemplo, que yo estoy terminando mi carrera y él tiene carrera, y *hacemos complemento* de conocimientos, *cocinamos juntos*, estamos ahí para apoyarnos, en búsqueda de empleo me apoya, sugiriéndome empleos en los que pudiera

postear, dos, tres veces me he quedado como muy justo para pagar la escuela, renta, comida, [y] también él me ha apoyado. [Es] *abierto a conocer* a mi familia, mi familia lo conoce, abierto también para conocer a mis amigos, mis amigos lo conocen.

[...]

Entrevistador: ¿Y crees que es masculino?

JO: Aaah, sí [poniendo los ojos en blanco y engrosando la voz].

[risas]

JO: Sí, sí es *masculino*.

Entrevistador: Ok, ¿dirías que encaja en alguno de los tipos de gays? ¿O es aparte?

JO: [señalando la carta del lobo] Sí, en el *lobo*, creo, sí.

Entrevistador: ¿Podrías etiquetarlo como un lobo?

JO: Sí.

Entrevistador: Pero ¿qué lo diferenciaría del lobo? ¿A lo mejor no físicamente...?

JO: Sí, [señalando la carta] es *como lobo* [ríe].

[risas]

[...]

Entrevistador: Ok, esa es tu opinión, ¿algo más que quieras agregar? ¿A lo mejor que él no tiene? Él no va escuchar esta entrevista. A lo mejor [algo] que él no tiene y que tú considerarías propio del gay ideal, de lo que tú crees que es el gay ideal, de lo que debería de tener el gay ideal.

JO: Que *no habla español*.

Entrevistador: O sea, ¿también debería ser como de tu mismo idioma?

JO: No, ideal es que es algo diferente a mí, y ese...

Entrevistador: O sea, te gusta que no hable español...

JO: *Choque* o combinación *de cultura*, que *esté abierto a aprender de mi cultura* y yo estoy abierto para aprender de la de él, eso es ideal, que *no se cansa de escuchar* lo mismo, o [que no tiene actitud] de no querer aprender algo, eso es importante, y algo fuera como de la conversación es algo que me gusta, siempre *compartir* algún *nuevo conocimiento* que tenga, esto me deja algo como satisfacción personal y pues al mismo tiempo haces que otra persona conozca algo y esa misma persona tiene la oportunidad de esparcirlo, entonces sí, ser un punto de conocimiento es hacerlo. Eso es ideal también.

Entrevistador: Que esté abierto a conocer.

JO: *Mente abierta*, sí.

[...]

Entrevistador: Entonces ¿crees que si existe el gay ideal en la comunidad tendría que ser alguien *seguro*?

JO: Sí.

[...].

Entrevistador: O sea, el tipo ideal de un oso sería un oso.

JO: Sí, bueno, en base a mi experiencia.

Entrevistador: De eso se trata. Ahora, empezaste por los vestidos, ¿cuál sería el tipo ideal de un vestido?, ¿cómo dirías que sería el gay ideal para un vestido?

JO: Ah, alguien muscul[oso], alguien masculino.

Entrevistador: ¿Masculino?

JO: Porque tiene tanta experiencia de femenino que algunas veces necesitamos llenar algo que nos hace falta, entonces tienen mucho femenino, necesitan una parte masculina.

Entrevistador: Ok.

JO: De ahí se puede *complementar*, no sé, eso es lo que yo pienso.

En el discurso generado en el grupo de discusión, los enunciadores se permiten hablar a título de la comunidad gay pues se les pregunta el tipo con características ideales no sólo según lo creen ellos, sino pensando en qué opiniones y actitudes tienen otros miembros de su grupo que ellos podrían identificar como mayoritarias. Es un discurso, pues, construido *sobre lo que creen que se cree en su grupo*. En el caso de JO, el entrevistado individual, este hace énfasis en su enunciación en que no podría hablar por la comunidad, así que elige señalar las características que para él, como individuo, tendría un gay ideal (en su caso, sacándolas de las que tiene su propia pareja, que para él es un gay ideal).

A pesar de esta diferencia en el asumir o no el discurso en torno a las opiniones comunitarias, como se observa, en ambos tipos de discursos se manifiestan características comunes que tendría este gay ideal. Es decir, a pesar de que JO no se atreve a hablar por su grupo, aludiendo a su *diversidad* –característica que, ya se analizó, le es intrínseca–, replica en su cognición personal sobre el gay ideal muchas de las características que los enunciadores en el grupo de discusión sí se atreven a señalar como ideales para la comunidad.

Así, las creencias en torno al gay ideal coinciden en los siguientes puntos:

- 1) Altura. Incluso se detalla mayor de 1.80 en ambos casos;
- 2) Masculino. Con énfasis en la ostentación de vello corporal y la discreción: “con barba”; “pelo en pecho”; “no amanerado”; “que no llegue joteando”; como el “lobo” y sus rasgos;
- 3) Piel blanca;
- 4) Que posea una estabilidad económica y profesional. Los informantes en el grupo de discusión hablan de “dinero” o “varó”, “trabajo” –especificando incluso que tenga un puesto como “ejecutivo” o sea dueño de su propia empresa–, y “buen

carro”; JO habla de que tenga una profesión –también para poder compartirla– y pueda ayudarlo incondicionalmente, incluso en temas financieros;

5) Apegado a lo heterosexual.

El último punto, sobre la característica del tipo de gay descrita en el grupo de discusión como “apegado a lo heterosexual”, puede hacer pensar en el aspecto de la expresión de género masculina, varonil, que ha mencionado también JO, pero también es posible plantearse si las características enunciadas por JO que tienen que ver con comportamientos en la pareja (“respetuoso”, “que apoye”, “disponibilidad”, “incondicionalmente”, “comparta logros”, “compartir pasión”, “complemento de visión”, “abierto a conocer a la familia”) encajan en un modelo ideal del hombre como pareja en la población heterosexual.

Si pudiera identificarse que el heterosexismo contempla entre sus creencias el comportamiento deseable del hombre en la pareja heterosexual, y no sólo la heterosexualidad como orientación deseable, sería posible prever de forma más amplia que ambos discursos coinciden en esta visión: cuando los informantes del grupo de discusión se refieren a “apegado a lo heterosexual” como característica del gay ideal, estarían haciendo alusión a las mismas creencias en torno a los comportamientos de dicho gay ideal que manifiesta el discurso de JO.

Ahora bien, el llamado de los discursos a un gay ideal “apegado a lo heterosexual”, como el resto de las características enunciadas y coincidentes entre los discursos contruidos, señalan muchas de las creencias propias del grupo que aquí fueron analizadas con las categorías del ACD vandijkiano. El heterosexismo-androcentrismo y el elitismo o clasismo, por ejemplo, podrían pensarse manifestadas en la mención de la masculinidad y el repudio a todo rasgo femenino, la piel blanca (asociable a una específica raza, posiblemente considerada superior) y la estabilidad económica o profesional (asociable a recursos, y también al establecimiento de distinciones dentro del colectivo basadas en el acceso a esos recursos materiales y simbólicos).

El próximo capítulo presenta las conclusiones emanadas de los datos analizados. Serán retomados algunos de los puntos revisados en el capítulo de resultados a través de las categorías del ACD utilizadas y se reflexionarán los hallazgos más allá de los ejemplos discursivos. Sobre todo, se buscará profundizar sobre la manifestación de la constitución identitaria de la CGM según sus creencias fundamentales emergentes en los discursos revisados. Es decir, se retoma el esquema ideológico del grupo y se piensan desde él los aspectos identitarios de la comunidad.

El objetivo de dicho capítulo final es no sólo plantear las respuestas posibles a las preguntas de la investigación, sino también las interrogantes emanadas del proceso de realización

de la misma. Entendemos y asumimos que este proceso no está terminado, pues las reflexiones y hallazgos alcanzados despertarán más preguntas cuya solución no contempla nuestra investigación. El esfuerzo aquí está puesto en responder a cómo los discursos analizados manifiestan la constitución de la identidad de la comunidad que los produce según transmiten sus creencias grupales particulares, y en ahondar en torno a cómo discursos, identidades e ideologías constituyen y participan del mundo social en que la CGM se ha desenvuelto a lo largo de su historia.

7. Conclusiones

Antecedentes

La presente investigación tuvo como objetivo general analizar la constitución identitaria de la comunidad gay en México (CGM) según aspectos de su ideología grupal identificables en o delatados por dos tipos de discursos propios de dicho grupo: el autorreferencial y el identitocomunitario.

El objetivo planteado supuso de inicio la necesidad de delimitar la elección conceptual desde la cual sería entendida la identidad, esto porque se trata de un objeto de estudio complejo, abordado a través de múltiples teorías y modelos, no sólo en el campo de la comunicación sino en las ciencias sociales en general.

Para ello, se recurrió a los marcos conceptuales de los estudios del discurso y la cognición social, en concreto los planteamientos sobre identidad social, discurso, ideología, prejuicio y discriminación desarrollados por Teun Van Dijk. Esta elección se vinculó con la del análisis crítico discursivo (ACD) como metodología para la reflexión en torno de la información arrojada por los discursos, desde las categorías del ACD desarrolladas por el propio Van Dijk. Las categorías vandijkianas permiten revisar la conformación de discursos ideologizados y, con ello, los rasgos identitarios de un grupo identificables en los discursos que comparte.

Estas elecciones dejaron de lado cualquier otra conceptualización posible en torno a la identidad: para este trabajo, la *identidad del grupo* existe en el conjunto de modelos mentales, o cogniciones, que el grupo comparte y que se expresan en discursos, actitudes, opiniones y prácticas diversas. Es decir, en las creencias propias de la comunidad bajo estudio, que guían la interacción entre sus miembros, condicionan valores, metas y normas que hacen al grupo ser y que motivan las relaciones intra- e intergrupales, pues son creencias (modelos mentales) que forman su *sí mismo* grupal pero también los *sí mismos* de otros con los cuales tiene contacto.

En dicho concepto de *identidad*, como ya se dijo, el discurso juega un papel fundamental: es transmisor de las creencias propias del grupo, es decir, de sus creencias identitarias, y por tanto condiciona la existencia o modificación del esquema ideológico grupal. Además, el discurso puede ser un elemento identitario por su exclusividad, esto es, si es del grupo y para el grupo.

Señalada dicha delimitación conceptual y metodológica, el trabajo se dirigió entonces a trazar el esquema ideológico de la CGM revelable en sus discursos generados y compartidos. El conjunto de resultados planteados en el capítulo anterior definió una serie de rasgos integrables

de ese esquema ideológico según lo reportado por las categorías del ACD utilizadas. El presente capítulo pretende desarrollar las conclusiones en torno a lo arrojado por los resultados.

Por ello, consideramos que vale la pena volver a la pregunta de investigación señalada en la introducción del presente estudio: ¿cómo se manifiesta la constitución identitaria de la CGM en los discursos autorreferencial e identitocomunitario según las ideologías del grupo?

Una comunidad imaginada con su historia, su contexto, sus formas de pertenencia y su bagaje

Hay algo sobre la pregunta –y el diseño mismo de la investigación– que resulta fundamental recordar. El andamiaje completo del estudio que aquí se concluye partió de un acuerdo conceptual, bajo el cual se argumentó que era posible llamar *comunidad gay* a la población homosexual mexicana que se identifica como parte de un conjunto de personas agrupables por compartir su orientación homosexual además de una serie de referentes y sentidos, de significados transmisibles en símbolos y otras formas de discurso, y una historia colectiva en torno a luchas y construcción de cultura (cultura gay), que generan modelos de pertenencia específicos. El concepto de *comunidad imaginada*, de Benedict Anderson, ya había sido retomado por Rodrigo Laguarda (2007, 2009) en sus trabajos sobre la identidad de la CGM en la Ciudad de México, y resultó fundamental para poder conceptualizar a una comunidad que a veces, como algunos de los discursos señalaron en los resultados, parece *renegar* de considerarse a sí misma comunitaria en estricto sentido.

Entendemos que habrá miembros de la población homosexual mexicana que no identifiquen su pertenencia, bajo ninguna circunstancia, a una *comunidad gay*, y otros que lo hagan de formas que la comunidad y cultura gay mayoritarias no reconocerían como parte de sus modelos sociocognitivos, sus referentes y su historia. También comprendemos que un estudio sobre otras formas no mayoritarias de pertenencia sería de interés, pero que estas han quedado fuera de los alcances del presente estudio, que supone la existencia de una comunidad gay identificable a partir de ideologías mayoritarias transmitidas en discursos también mayoritarios (o con los que sí se identifica una gran parte de quienes se saben incluidos en una comunidad).

Recordado esto, habría que precisar un punto que apenas se mencionó durante la relación de los resultados, en el capítulo anterior. Un estudio como el presente, que busca la composición identitaria de una comunidad según las creencias que esta comparte reveladas en sus discursos, resultaría superficial y lejano a toda posible explicación si olvidara algo que los estudios del discurso consideran fundamental para que este diga algo más que sólo palabras: el contexto en

que los discursos son producidos, y, por ende, el contexto en el que se desenvuelven las comunidades que los comparten.

En ese sentido, lo primero que debe señalarse para responder a nuestra pregunta de investigación es que las creencias fundamentales compartidas por el grupo, y constitutivas de su identidad según el enfoque teórico-metodológico elegido, no son exclusivas de la CGM. El machismo, el elitismo, el racismo, el heterosexismo-androcentrismo que los discursos del grupo delatan y que funcionan como creencias fundamentales que guían sus interacciones (nombrar categóricamente a sus miembros y tener actitudes y opiniones sobre ellos) y las que tienen con otros grupos (señalar y defender diferencias específicas respecto a los no gays) tienen lugar en la sociedad mexicana en general y en ella condicionan también interacciones, normas, valores.

La CGM no ha crecido en una burbuja. Sus integrantes, incluidos los que han participado como informantes en la presente investigación, son sujetos sociales, integrados a dinámicas específicas, es decir, actores del medio social en que desarrollan sus vidas, es de esperarse, cumpliendo múltiples roles de múltiples formas. Marchan, trabajan, promueven derechos, son jefes de familia, tienen negocios, participan de la vida activa del país y su sociedad. Incluso, como se vio en el capítulo 4, construyen una cultura que participa de la cultura nacional –y en años más recientes de la cultura global–: los libros, películas, programas de televisión y referentes en general que producen son consumidos también por no miembros de la comunidad.

Los gays que integran la comunidad de hoy día, como los que la integraban hace cuarenta años, cuando se realizara la primera marcha del orgullo aún sin la existencia de referentes de la cultura gay que se han acumulado especialmente tras los movimientos de la liberación sexual y los cambios ideológicos que ha experimentado el país y que han ido de la mano con el aumento en la visibilidad y el acceso a derechos para el grupo, todos han crecido en un México con ideologías y por ende actitudes, opiniones y estructuras que marcan las interacciones entre los miembros de la sociedad; que no han surgido como *propias* de su grupo, aunque el grupo las asuma e integre en su propio esquema ideológico.

Lo dicho supone entender que si se desea ahondar sobre la identidad de esta comunidad, no puede dejarse de lado que las ideologías que le dan constitución, que modelan sus referentes y sus actitudes y opiniones y se observan en sus discursos, son comprensibles primero fuera del grupo –como se detalló en el capítulo 4, al menos para el caso de la ideología heterosexista-androcentrista– y luego constituyen aplicaciones específicas que el grupo comparte y que moderan la interacción entre sus miembros.

La ideología heterosexualista-androcentrista y el machismo en los discursos comunitarios

Pensemos de inicio en las creencias fundamentales sobre los roles y comportamientos que deben cumplir o se espera que cumplan, normativamente hablando, el hombre y la mujer, es decir, en lo determinado por la ideología heterosexualista-androcentrista y el machismo. Los discursos autorreferenciales e identitocomunitarios de la CGM analizados señalan la presencia de estas ideologías, pero dado que esta comunidad está integrada exclusivamente por sujetos de sexo biológico hombre, los roles y comportamientos esperados de sus integrantes estarán vinculados, por la influencia de dichas ideologías, con lo relacionado con la expresión de género masculino.

Desde el heterosexualismo-androcentrismo, no se espera que un hombre-varón tenga comportamientos (expresión de género) femeninos, que para dicha ideología corresponderían exclusivamente a un individuo de sexo biológico mujer. Los resultados de la presente investigación señalan en este sentido la reacción que los miembros de la CGM tienen o manifiestan hacia tipos de gays femeninos según lo expresan en sus discursos autorreferenciales.

La musculoca es un tipo de gay que detona discursos autorreferenciales claro ejemplo de esto. La musculoca se vincula a elecciones temáticas y léxicas que señalan una oposición aparente entre su apariencia masculina (físico con musculatura) y su comportamiento femenino (representado en los discursos con menciones a su vestimenta, su amaneramiento o su expresividad). Esta oposición se expresa discursivamente como un *choque*, y normalmente es referida en la autorreferencialidad con marcadores adversativos (tiene musculatura, un rasgo considerado masculino, *pero* es afeminado).

Como se dijo en el apartado contextual, las creencias androcentristas suponen que el sexo hombre-género masculino tiene un mayor valor, y las machistas vinculan a su vez ese valor al posible ejercicio de poder –simbólico y no simbólico– en el ámbito social sobre el sexo-género contrario (mujer-femenino). Las sociedades occidentales, con un sistema patriarcal de funcionamiento, como la mexicana, parecen operar con dichas creencias rigiendo las interacciones entre los individuos, estratificados o valorados según su sexo-género. Desde estas ideologías, un hombre-masculino que se feminiza pierde valor al hacerse cercano al *sexo débil*, el sexo-género con menos poder, y además adquiere los rasgos negativos de dicho sexo-género: la vulnerabilidad, la excesiva expresividad, la dependencia económica y racional, la pasividad.

Nada de eso se espera de un hombre. El hombre-varón que elige una identidad sexual vinculable a lo femenino (expresión de género y rol pasivo en la relación sexual) supone una

amenaza para su género pues *desdibuja* con sus acciones la frontera que lo separa del opuesto, lo que también lo vulnera. Si quienes son hombres no actúan masculinamente, ¿qué será entonces lo masculino? ¿Qué separará al hombre de la mujer además de las diferencias biológicas? ¿Dónde se representaría en imagen física y actitudes el derecho del ejercicio del poder de un género sobre el otro si esa imagen y actitudes son puestas en cuestionamiento, o peor, si están en riesgo?

Además de la musculoca, en la comunidad gay, que ha integrado a su esquema ideológico grupal las ideologías heterosexistas-androcentristas y machistas, los tipos de gays como la jotita, la obvia o la pasiva, por tratarse de hombres que han elegido feminizarse en sus actitudes, en su expresión e identidad de género, serán considerados una amenaza. Han *traicionado* al género masculino, y ponen en peligro los límites que lo separan del binomio mujer-femenino. Por ello, según los discursos autorreferenciales analizados, estos tipos de gays serán vistos con recelo por su propio grupo y se les ligará a acciones funestas, considerándolos culpables, por ejemplo, de una cognición con carga negativa que la sociedad heterosexual pudiera tener sobre la comunidad gay. Para salvar al resto del grupo, serán entonces *movidos*, a través del discurso, al sitio que ocupa *el otro*: son *ellos* los que dan mala imagen, son *ellos* los que cometen el error de feminizarse y con ello adquirir los rasgos rechazables del género femenino, el resto *no somos* así.

La cultura intrínseca de la agresión: vigilar y castigar

Al interior de la CGM, como sucede también fuera de ella, el hombre afeminado debe ser censurado, perseguido, atacado. El discurso autorreferencial juega un papel crucial en la comunidad para vigilar y castigar la falta que comete, el ataque al *statu quo* de los géneros sexuales: *loca*, *pasiva*, *jotita*, *vestida*, son expresiones que detonan discursos que segregan y discriminan. Dan nombre a tipos de miembros de la comunidad que les otorgan una etiqueta que lleva prejuicio y estigma, que está marcada y que además condiciona: si gays son todos quienes integran la comunidad, será labor de los propios integrantes ser un *gay deseable*, un gay aceptado. Por poner en vilo al género masculino, los tipos femeninos no están, por supuesto, dentro de los márgenes de la aceptación, y debe tenerse cuidado en no ser *de esos* tipos de gays.

Puede correrse el riesgo de que estos procesos discursivos y actitudinales sean vistos como meros acontecimientos, aislados o dispersos, que suceden en la CGM por su participación en una sociedad marcadamente heterosexista-androcentrista y machista. El error está en dejar de lado que la comunidad en cuestión está determinada respecto a la interacción entre sus miembros por estos procesos. Es decir, al tratarse de discursos, se trata de la comunicación entre los

integrantes, y con ello de la compartición de los mensajes que la alertan, cohesionan, que le dan significado. También, se trata de autorreferencialidad que implica la valoración de los propios *cocomunitarios*. Es, pues, la vida misma del grupo la que está siendo marcada por estas creencias-actitudes-opiniones.

Nuestra investigación ha dado con un concepto fundamental, emergido del trabajo de campo: la *cultura intrínseca de la agresión* ha demostrado ser, según los discursos analizados, un dispositivo actitudinal que marca las relaciones al interior de la comunidad, señaladamente agresivas o violentas, como si hubiera entre los integrantes una predisposición a que toda interacción se realice partiendo de actitudes como la envidia y la insidia, la mala saña.

Con extraños, pero también con propios, en el marco de la cultura intrínseca de la agresión, la comunidad gay ejecutará el bufe, o *bufará*, lo que significa que criticará, tachará, maltratará, violentará con su interacción a través del discurso (“con palabras”, dijeron los informantes) al otro, amigo o enemigo, tomándose en mal según el nivel de confianza en el que el bufe se realice. Por supuesto, los tipos de gays considerados femeninos serán bufados justo por dichos rasgos afeminados, en los que se enfocará la ejecución de la cultura intrínseca de la agresión con sus poseedores.

Caso contrario, quienes dentro de la comunidad sean incluíbles en tipos de gays considerados masculinos (el lobo y el oso, por ejemplo), estarán en menor posibilidad de ser sujetos al bufe, al menos por aspectos relativos a su identidad y expresión de género. Esto no significará, por supuesto, que los miembros masculinos estén exentos de ser bufados por sus compañeros de comunidad: la CGM misma vigila y castiga a quienes en su interior infringen una norma heterosexista-androcentrista, pero además a quienes no, porque la cultura intrínseca de la agresión y el bufe con ella se ejecutan también contra feos, morenos, pobres, carentes de estudios, contra todo aquel, pues, que no pertenezca a una *élite* que la comunidad ha señalado como atractiva, blanca, de buena apariencia, masculina y con recursos.

Es necesario hacer énfasis en que todos estos procesos son parte de la identidad de la comunidad que los ejecuta. Se trata de acciones discriminatorias y prejuiciosas ejecutadas por discursos que los miembros del grupo generan para los miembros del grupo según creencias que, si bien no nacidas en él, han sido asumidas por este y sumadas a su esquema ideológico para marcar las actitudes y opiniones de la totalidad de sus integrantes. Prueba de ello es que el bufe es un acto de enunciación oral agresiva o violenta en que, por ejemplo, ser afeminado supone motivo de ataque para el enunciador y genera sentido de estar siendo atacado para el receptor.

Dos miembros de la misma comunidad, bufador y bufado, comparten creencias sobre cómo debe ser un gay aceptable y sobre cómo ser uno afeminado va en oposición a dicha creencia sobre lo ideal, y antes que ello, sobre cómo un gay (hombre) femenino supone una amenaza para los otros hombres, para el género que comparte con ellos y para el orden social en su conjunto, estratificado sobre la existencia y ejecución del binarismo sexual-genérico. Porque comparten una sociocognición, bufador y bufado sabrán de qué va el bufe entre ellos.

También será identitaria la creencia en los roles sexuales específicos. Dado que en la CGM no hay mujeres, el heterosexismo estará integrado en el esquema ideológico del grupo y mediará la interacción de sus miembros señalando que sea esperable que un gay femenino (*obvio*) sea pasivo (receptivo) en la relación sexual, y uno masculino (*discreto*) sea activo, por *imitación* de lo que dicha ideología señala para la sociedad fuera de la comunidad, donde hombre y mujer tienen muy específicamente señalados qué rol sexual y actitudes en la relación les corresponden según sus gónadas (y donde incluso para el hombre la exploración anal en el sexo es tema tabú, por su carácter receptivo y *antinatural*, como se mencionó en el capítulo contextual).

El modelo heterosexista de interacción entre los sexos es adoptado por la comunidad gay para justificar la creencia de que ciertas actitudes y comportamientos de sus miembros supongan un rol sexual específico, pero también para marcar que la ejecución del rol pasivo será motivo de bufe, de agresión, por su carácter femenino. Así, ser llamado *pasiva* constituirá una ofensa que aludirá al rebajamiento que supone para un hombre asumir en la relación sexual el papel del *sexo débil*, la mujer.

Incluso, como reportó Carrier (2001), el modelo heterosexista y machista imperante en México predispone la creencia, muy en boga durante el siglo pasado pero cada vez más en desuso, de que sólo puede ser considerado homosexual quien ejecuta el rol pasivo en su vida sexual. Esta creencia recuerda a una expresión autorreferencial, la de *mayate*, que incluso fue poco mencionada en los discursos recopilados, pero que aludía a un hombre que, considerándose heterosexual, sólo llevaba a cabo relaciones sexuales con otros hombres en rol activo (insertivo). Esa misma característica fue adjudicada mayormente al tipo de gay *chacal*, lo que hace pensar en un cambio en el significado de la expresión por asociación con los rasgos masculinos que se asignan a este último tipo de gay: si el mayate era masculino –y defendible– por no dejarse penetrar, el chacal y el mayate serán equiparables o hasta sinónimos por la masculinidad que comparten como rasgo característico.

Otras ideologías identitarias de la CGM: la adopción del clasismo y el elitismo

Las otras creencias fundamentales compartidas por el grupo que median sus interacciones y resultan, con sus propias posiciones de pertenencia al esquema ideológico grupal, identitarias para el mismo, tienen un comportamiento parecido al del heterosexismo-androcentrismo y el machismo: la CGM las ha tomado de la sociedad de que forma parte, y adaptado a las dinámicas y criterios propios del grupo.

Así, los discursos analizados dieron cuenta de la manifestación de clasismo y elitismo al interior de la comunidad. Dichas ideologías, que suponen respectivamente la existencia de un conjunto de creencias sobre la valoración de pertenencia a determinada clase social (más positiva para clases favorecidas, y menos para no favorecidas) y el establecimiento de grupos con acceso a poder y recursos (donde aquellos que poseen recursos son mejor valorados), encuentran un lugar en el esquema ideológico de la CGM que se expresa con la dotación de legitimidad y aceptación a algunos miembros de la comunidad según sus rasgos propios de dicha clase social o grupo de élite.

El *chacal* es la expresión referencial que más claramente manifiesta estas ideologías en los discursos autorreferenciales que la incluyen. Los informantes de la presente investigación señalan al chacal como un tipo de gay dotado de ciertas cualidades vinculables en principio a su expresión de género masculina: físico con musculatura, posible vello corporal, actitud o maneras rudas, discreción (al grado de que puede, como se dijo antes, ni siquiera asumirse como homosexual), o su participación en trabajos que involucran esfuerzo físico.

No obstante, los discursos lo diferencian de otros tipos de gays también considerados masculinos (como el oso o el lobo) por su pertenencia a una clase social poco favorecida, lo que se vincula ideológicamente con su falta de educación (el adjetivo “barbaján”, usado por uno de los informantes, sirve para ejemplificar ese aspecto) y su color de piel (“chacal de bronce”, enunciación autorreferencial de uno de los informantes, recuerda a la denominación “raza de bronce”, utilizada en el habla coloquial mexicana para referir, metonímicamente por el color de la piel, morena, al conjunto de pueblos mestizos del país, surgidos tras la conquista española).

Así, la CGM valora, de nuevo, los rasgos masculinos de su propio miembro, pero lo rechaza por su no pertenencia a grupos favorecidos. Su falta de educación, su carencia de recursos, incluso su nivel laboral (no está en la cognición del grupo que el chacal sea *ejecutivo* en una compañía o *dueño de una empresa*, características que los informantes señalaron como propias del *gay ideal*), son rasgos que la comunidad utiliza para marcar negativamente a su

integrante, al grado que su masculinidad, considerada positivamente en otros casos, pierde peso positivo frente a su situación de paria.

Ahora bien, con los datos obtenidos del análisis, no es posible decir si este rechazo a la situación de clase o élite del chacal estaría para la CGM en un nivel de mayor o menor importancia respecto a la forma en que practica su orientación sexual. Los discursos revelan que el chacal es señalado por los miembros de la comunidad por su tendencia a tener sexo con otros hombres sin identificarse como gay. Aunque esto no aparece sino como una posible marca referencial del chacal (es decir, no es una práctica *chacalística* que de tan común se vuelva única o propia de dicho tipo de gay), la sola plausibilidad de su aparición genera una reacción del grupo, cuando menos discursiva.

El colectivo puede ver dicha decisión del chacal de llevar una orientación sexual no asumida como una *traición*, y considerar la misma como una afrenta al grupo. Esto haría reflexionar sobre la existencia de *grados de la discreción* no expresados discursivamente por el colectivo, pero presentes en su cognición, que van de la que el grupo fomenta y espera (alejada de toda forma de obviedad, incluido el afeminamiento), a la que el grupo toma en mal, como estar en el clóset o las relaciones sexuales entre hombres sin que se asuma la orientación sexual, de inicio discursivamente (porque el llamado *performance del desclosetamiento*, el acto de asumir públicamente la orientación sexual es, primariamente, una enunciación, es decir, discurso).

Así, si el gay ideal sería “más cercano” a lo heterosexual, como expresaron los discursos contruidos en torno a dicho tipo de gay hipotético, no se esperaría que este, aunque discreto y masculino, *viviera en el clóset*. La doble vida que supone tener relaciones sexuales con otros hombres y no asumirse homosexual sería, para el colectivo, censurable y reprochable. Sin embargo, dado que esta posible *graduación de la discreción* no apareció enunciativamente en los discursos analizados, queda como un mero acercamiento para futuros estudios.

Por otro lado, existen tipos de gays como la musculoca o el oso que son señalados por los miembros de la CGM como propensos al establecimiento de grupos cerrados que sólo aceptan incluir entre sus integrantes a quienes comparten características que ellos mismos valoran positivamente, lo que daría lugar a la formación de *subgrupos*. Los osos, por ejemplo, establecerían al menos una serie de criterios basados en aspectos físicos (tener sobrepeso, barba y vello corporal).

Las musculocas, por su parte, tendrían como requisitos de membresía la posesión de un físico atlético (con musculatura), pero también la ostentación de objetos considerados propios de una clase social favorecida (modelos de celular, marcas de ropa y zapatos) y la ejecución de prácticas asociadas con el mismo criterio (como la frecuencia de visita a ciertos comercios donde dichos objetos se venden o a ciertos lugares de reunión).

Aunque en la musculoca la formación de subgrupos hace evidente la presencia de elitismo, los discursos dejan claro que la práctica de discriminar a miembros de la propia comunidad por la no ostentación de recursos económicos y materiales sucede en toda ella y no sólo entre determinado tipo de integrante. El acceso a recursos es valorado por la CGM, y quienes no los poseen pueden ser dejados fuera de ciertas prácticas de interacción. Esto se espera que pase, es decir, no sorprende a los miembros saber de dichas prácticas de exclusión o hablar de ellas, y aunque el grupo es crítico sobre las mismas también parece ser comprensivo, de modo que cuando sus integrantes se saben no poseedores de los criterios de membresía simplemente eligen no acercarse a grupos elitistas que podrían discriminarlos.

El entretejido de las creencias identitarias: una línea arcoiris del elitismo a la socialización, pasando por el amor libre, el antro y la sensibilidad estética

La constitución de un esquema ideológico de grupo implica relaciones y jerarquías entre las creencias que lo forman. Al respecto, es destacable que las creencias fundamentales de la CGM que aparecen en los discursos revelan su relación de unas con otras: el elitismo lleva necesariamente a la creencia comunitaria sobre la confianza y la socialización como otros aspectos identitarios grupales de peso, pues los miembros de la CGM considerarán importante socializar pero sobre todo hacerlo, al interior de su propia comunidad, con quienes les son afines.

Los lazos de amistad son importantes para los miembros de una comunidad que ha crecido en un medio dominado por ideologías que le son contrarias, que la castigan y segregan. Las alianzas al interior resultan fundamentales para el mantenimiento del grupo tanto como para el desarrollo pleno de las identidades individuales de sus integrantes, que sin amigos de la comunidad difícilmente podrían atreverse a asumir y entender su identidad y orientación sexuales en un mundo heterosexista-androcentrista y machista. Sin la experiencia y el contacto con los otros, con los similares, sin el conocimiento emanado y difundido por ellos, y más aún, sin la compartición de elementos identitarios relacionados con su orientación e identidades sexuales,

sin la comunidad, pues, los gays encontrarían mucho más complicados su desarrollo personal y la vida en sociedad.

Las socializaciones se forjarán sobre una confianza que incluso permite la ejecución de la cultura intrínseca de la agresión, del bufe, como base interaccional, en el entendido de que se ejecuta entre amigos y no entre, por ejemplo, elitistas y discriminados, lo que lo haría rechazable. El bufe, como práctica básica interaccional, atacará con base en creencias fundamentales del grupo, como las machistas, y al menos entre extraños con fundamento en la apariencia del otro, lo que se vincula con la creencia sobre la superficialidad como otro aspecto identitario revelado por los discursos.

También, la socialización como aspecto identitario llevaría a reflexionar sobre los modelos cognitivos que el grupo comparte acerca de los contextos de interacción y las actividades que le son propias y en las cuales desarrolla esa socialización identitaria. En los discursos emergen el antro y la fiesta, la noche y el ambiente, más que como espacios físicos o modelos contextuales, e incluso más que como simples enunciaciones, nombres de locales y puntos de la ciudad donde se comparte la música y la interacción, como referentes que el grupo tiene integrados a su propio sí mismo, a los *huesos* de su *sí comunitario*.

En el antro como modelo situacional de una actividad identitaria emergen otras actividades también identitarias, como el bufe o el ejercicio del derecho al *amor entre iguales*. En el antro se busca pareja, y se ejercita la creencia comunitaria en la libertad en las formas del amor, más allá de toda expresión de género y más allá de todo marco de formalidad. En el antro se observa que en la comunidad se puede amar por unas horas o una noche, se puede amar mientras se ama a otro, o se puede amar siguiendo los criterios heteronormativos que exigen formalidad en la relación y el establecimiento de lazos monógamos duraderos. Se puede relacionarse sin amor, de hecho, teniendo como aliada a la libertad, otro rasgo identitario que los discursos manifiestan, pero aplicada en ese caso al ejercicio de las sexualidades (identidades, expresiones, roles).

El antro también permite observar la sensibilidad estética que los discursos de los informantes revelan como propia de la CGM. Dicha sensibilidad apunta por lo menos a dos cuestiones concretas: el, llamémoslo así, *sentido de la moda*, y la música como expresión y referente cultural. Respecto a la moda, para el antro se elige qué vestir, y en la elección se participa o no de ciertas dinámicas de interacción, se pertenece o no a ciertos grupos, se manifiesta o no la feminidad, porque el sentido de la moda también se considera femenino, o más bien, tenerlo es un rasgo de afeminamiento para los miembros de la comunidad. Los discursos

de los informantes delatan que *es gay* ir tras las tendencias en el vestir, estar informado de ellas, criticarlas en quienes no las siguen. El sentido de la moda transmite mensajes acerca del que lo posee y del que lo pone en práctica. La moda funciona así para la comunidad como un posible discurso, un evento comunicacional que transmite sentido y referente, y los miembros de la CGM se manifiestan como entendidos del mismo.

Respecto a la música, en el antro como lugar y como actividad se baila y se canta la música “de los gays”, identificada así por los miembros de la comunidad, y antes que ellos por sus aliados heterosexuales, que asisten a los antros comunitarios atraídos precisamente por el ambiente que la música logra en ellos. Los informantes revelan que la música, con ciertos intérpretes, canciones y géneros delimitados, de aparición recurrente en los discursos, funciona como un *medio de enlace* entre los miembros de la comunidad, pues les permite comunicarse en una especie de lenguaje común que los productos culturales asociados (canciones, videos, coreografías, vestuarios, producciones discográficas, obras de teatro musicales) contienen y transmiten.

No parece entonces fuera de lugar decir que expresiones como *ícono* o *ídolo gay*, de uso coloquial dentro y fuera de la comunidad para referir a intérpretes y compositores favoritos del grupo, tienen relación con esta idea de la música como aspecto identitario del mismo: no puede hablarse de *íconos* sin carga de significado, pues el ícono mismo es representación de un objeto, al que llama como su exponente superior, digno de adulación, y esa capacidad de los íconos musicales del colectivo de ser admirados deviene de lo que pueden transmitir para y sobre la comunidad a través de la música y sus productos culturales asociados.

Es entendible que haya quien discrepe de considerar al antro y sus actividades y cogniciones relacionadas como *comunitarias*, quien, considerándose parte de la CGM, opine que no es aconsejable señalar a la sensibilidad estética o a la apertura en las relaciones amorosas o sexuales como aspectos identitarios del grupo, unidos a cogniciones integradas en su esquema ideológico y por tanto mayoritarios. Lo que llama la atención es que aunque las voces contrarias de los informantes han enunciado la imposibilidad de asegurar que todos los miembros de la comunidad sean sensibles a las tendencias de la moda o practiquen las relaciones abiertas, por dar dos ejemplos, las mismas voces han hablado de estos aspectos como algo, palabras más palabras menos, que *se sabe* o *se cree* por lo común sobre el grupo y que *se reconoce* como más usual entre sus miembros que entre heterosexuales. Es decir, las mismas voces han delatado el carácter de *sociocogniciones* de estos aspectos, si no totalitarias, sí mayoritarias.

Esas sociocogniciones, ya se ha visto, serán variadas en sus expresiones y prácticas. Integradas en la misma comunidad, interactuando y en ocasiones entrando en crítica o conflicto, las creencias del grupo sobre el grupo atravesarán en cada miembro distintas escalas de identificación. Los integrantes de la CGM reconocen las sociocogniciones mayoritarias de la comunidad y pueden o no participar de ellas, sentir las o no integradas o vinculadas a sus propios sistemas de creencias personales. Pueden participar del amor libre, la fiesta, el antro, el ambiente, la música, el sentido de la moda, pueden ser seguidores de los ídolos gays, o hacerlo sólo en parte, en ciertos lugares, horarios, contextos de interacción, sentir afinidad únicamente hacia ciertos intérpretes o gustar sólo de ciertas canciones. Sin embargo, habrá algo por encima de sus identificaciones personales con lo propio del colectivo que les permitirá reconocer la *suma* que es esa identidad grupal. Algo más uniforme, más señalable, más traducible en discurso identitocomunitario. Podrán, entonces, generar ese discurso, como lo han hecho los informantes de la presente investigación, aún reconociendo sus diferencias personales respecto a lo que identifica al grupo en sí.

En ese sentido, la idea de Gilbert Baker de hacer del arcoíris el emblema de la comunidad gay –de inicio la anglosajona, luego la mundial– resulta llena de sentido: los colores que la integran, como las identidades y creencias de cada uno de sus miembros, son diferentes entre sí, y el todo que forman, como sucede con la identidad y esquema de creencias del grupo, es diferente a la simple suma de sus franjas; como en la sociedad, esa estructura que supera al actor y su andamiaje personal, y que además es diferente a la sola conjunción de los individuos.

Esto también nos lleva a un punto crucial sobre la identidad de un colectivo. Si bien nuestro trabajo de investigación la ha analizado desde los propios discursos del grupo, procurando encontrar los rasgos de su constitución desde las creencias compartidas y transmitidas en estos, es posible decir que otras caras de la identidad estarán en las cogniciones que otros grupos (exogrupos) tengan sobre el nuestro (endogrupo) y en lo que nosotros, sus miembros, pensemos que otros creen sobre nuestro grupo. En conceptos de Van Dijk, en los modelos mentales que poseamos sobre los modelos mentales que otros tienen de nosotros. Aunque los discursos recopilados podrían develar estos modelos, no ha sido interés de la presente investigación analizarlos, pues interesaban los del grupo sobre el grupo.

El contra-heterosexismo-androcentrismo como tema a discusión posible

Por otra parte, el planteamiento de nuestro problema de investigación anticipó que en los discursos identitocomunitarios se manifestaría algo que elegimos llamar *ideología contra-heterosexista-androcentrista*. Entendiendo que son discursos del grupo sobre su sí mismo comunitario, sobre los aspectos que le son propios, anticipamos delatarían creencias que el grupo comparte y que, por tanto, marcarían un límite respecto a otros grupos en lo que le es sustancial, esto es, al menos de inicio, la orientación sexual y el ejercicio de las sexualidades. Que señalarían un grupo que actúa y se asume *diferente* respecto a las creencias que los heterosexuales comparten y ejercen en actitudes y opiniones sobre dichos temas.

La posible manifestación del contra-heterosexismo-androcentrismo en los discursos identitocomunitarios de la CGM anticipaba a su vez una aparente contradicción entre dichas creencias del grupo y las manifestadas por los discursos autorreferenciales, que se han comprobado, entre otras, heterosexistas-androcentristas. Presuponíamos que la comunidad separaría a sus integrantes en tipos (con discursos autorreferenciales sobre esos tipos) según las creencias fundamentales que existen en la sociedad en torno a los géneros y sexos, pero que basaría sus creencias sobre lo que la constituye como grupo a contrasentido de esas mismas creencias fundamentales, buscando separarse del grupo que las tiene como constitutivas, es decir, los heterosexuales.

El análisis realizado revela que creencias fundamentales heterosexistas-androcentristas están detrás de la separación por tipos en la comunidad gay del país, que señala y categoriza a los tipos por sus rasgos femeninos, y también de la interacción entre los miembros, pues el mismo heterosexismo-androcentrismo motiva las actitudes y opiniones discriminatorias, eminentemente discursivas, hacia esos mismos tipos femeninos, y además estas se consideran identitarias, con la cultura intrínseca de la agresión y el bufe de por medio como elementos propios del grupo.

El análisis revela que el grupo tiene en claro que las creencias fundamentales que guían estas formas discriminatorias y prejuiciosas, violentas, de interacción entre los miembros son tan identitarias para el grupo como las prácticas prejuiciosas y discriminatorias mismas. Sin embargo, el grupo también es claro respecto a que parte de su identidad está fundada en otras creencias fundamentales que tienen que ver con quién forma parte de la comunidad, y que el criterio básico de membresía dictado por esas otras creencias es el ejercicio de sexualidades (identidades y orientaciones sexuales y expresiones de género) distintas a las señaladas por las ideologías heterosexistas-androcentristas y las actitudes machistas.

Para la comunidad, podrán formar parte todos los, llamémoslo así, *otros sexuales*: hombres homosexuales, principalmente, pero también el resto de las diversidades no heteronormadas. El grupo acepta y da la bienvenida bajo la misma etiqueta de *comunidad gay* a travestis, transexuales, transgénero, asexuales, bisexuales, lesbianas y *queers*. Todos aquellos *otros* a quienes la sociedad androcentrista, heterosexista y machista ha rechazado sistemáticamente y visto como amenaza.

La creencia fundamental de, digamos, *apertura a las diversidades*, es propia del grupo y fortalece su constitución. Ser el *grupo de los otros sexuales* permite una conformación comunitaria clara según un criterio de membresía específico. En ese sentido, se trata de una creencia fundamental que contradice al heterosexismo-androcentrismo y sus modelos mentales, sus actitudes y sus opiniones. La constitución comunitaria está amparada en la predisposición del grupo a dar espacio a todo aquello que los modelos tradicionales sociales repelen, segregan, discriminan.

Los discursos analizados revelan entonces que el grupo rechaza lo femenino en sus miembros hombres y nombra con expresiones autorreferenciales discriminatorias a sus integrantes que eligen expresiones de género consideradas femeninas, pero se funda en una apertura a toda expresión de género no cisgénero binaria (hombre-masculino; mujer-femenina), en una serie de creencias contra-heterosexistas-androcentristas.

Tras la investigación realizada, consideramos posible, incluso necesario, no pensar este fenómeno ideológico como una contradicción, sino como otro aspecto identitario. El grupo tiene prácticas específicas de interacción, discriminatorias, violentas, que le son identitarias, que tienen nombre incluso, y también tiene creencias sobre quién pertenece y quién no. Unas creencias y otras, con sus respectivas aplicaciones y discursos que las manifiestan y transmiten, son identitarias, e identitario es también que convivan en el mismo esquema ideológico del grupo. La aparente contradicción *es el grupo*, no sólo *del grupo*.

La CGM se autoconcibe formada sobre las creencias que comparte, que le son particulares, como las que dictan sus criterios de membresía, e incluye dentro de estas creencias las que guían sus propias actitudes y opiniones, sus propios discursos y sus prácticas interaccionales en general. Además, concebimos el esquema de grupo como un todo integrado, pero en el cual las creencias tienen distintos niveles de importancia: pensamos que las mismas creencias pueden justificar ciertas prácticas y también otras con menor fuerza o importancia, todas del mismo grupo. Todo está en el mismo esquema ideológico del grupo, con las mismas

ideas tanto adoptadas como, digamos, *traicionadas*, formándolo, y esto es posible porque son creencias que orientan dos *conjuntos de prácticas* distintas de la CGM: las de la interacción entre miembros y las de la adhesión de los mismos.

Ahora bien, hay que considerar la posibilidad de que lo identitario también cambia. Si asumimos la identidad no como algo inmanente y fijo, sino como establecida sobre un conjunto de creencias que son propias, pero se modifican, no hay en esa posibilidad ninguna contradicción. Es decir: las creencias de la sociedad mexicana se han modificado con el tiempo y con las prácticas, sin que la sociedad deje de poseer identidad. Múltiple, diversa, hasta institucionalizada, pero que permite pensar en una nación más allá de su diversidad –o que incluso tiene a esa diversidad como parte de su identidad nacional–.

Del mismo modo, las creencias que la CGM ha adoptado de la sociedad en general y aplicado a sus propias prácticas interaccionales y discursivas al interior cambiarán y darán forma a otras prácticas, que también serán identitarias, propias del colectivo y cargadas de sus propias cogniciones grupales, transmisoras del sentido para el grupo en un específico momento de su historia en el país.

La historia de la comunidad revela esa evolución de sus creencias como posible: el grupo actual ya no es igual al de los años setenta, cuando ni siquiera podía llamarse a sí mismo *comunidad* ni *gay*, ambas partes del nombre adoptadas después de los años ochenta. Su visibilidad se ha ampliado al mismo tiempo que se han diversificado las prácticas en su interior. Creencias nuevas sobre su sí mismo han traído otros discursos y otras formas de interactuar. Los discursos y las expresiones autorreferenciales han variado con los años, y nada permite anticipar que dejarán de hacerlo.

Una identidad con futuro: la autocrítica comunitaria como arma

Es posible ver en el marco de todas estas creencias fundamentales reveladas por los discursos cómo la comunidad gay en el país tiene constituida su identidad sobre ideologías que marcan las interacciones entre sus miembros y definen los límites del grupo según son asimiladas en sus opiniones y actitudes. La predisposición al ataque, el bufe, la cultura intrínseca de la agresión –ejecutada sobre todo aquel que contradiga las conductas marcadas por el heterosexismo-androcentrismo, el machismo, el clasismo y el elitismo– son prácticas que la CGM reconoce como propias y que realiza a través de sus discursos.

No obstante, desde los discursos recopilados en la presente investigación, es posible decir que la CGM puede ser crítica respecto a sus propias creencias y prácticas fundamentales. Sería arriesgado, incluso erróneo, decir que todos los miembros de la comunidad únicamente comparten, asumen y reproducen este tipo de discursos. Lejos de ello, lo recopilado y analizado revela que la CGM conoce las prácticas propias de la comunidad vinculadas a ideologías como el heterosexismo-androcentrismo-machismo, pero además puede cuestionarlas. Incluso, la visión crítica sobre los discursos ideologizados, sobre todo los autorreferenciales, le permite a la comunidad cuestionar su existencia misma como tal, en el sentido de que sus miembros considerarían no formar parte de un grupo cohesionado por intereses concretos y compartidos si este discrimina y prejuzga a sus propios integrantes, y, además, si tiene incluso como rasgo identitario mecanismos de ejecución de esa misma discriminación, institucionalizados o normalizados en las prácticas al interior.

Dentro de los discursos recopilados, fueron varias las voces de los informantes que señalaron la extrañeza e inconformidad provocada por las prácticas de la cultura intrínseca de la agresión relacionadas, al menos, con creencias heterosexistas-androcentristas, pero en general con su aparición orientada por otras ideologías como el clasismo o el elitismo. En las entrevistas individuales, pero también en al menos uno de los dos grupos de discusión realizados, se evidenció el esfuerzo de los miembros de la comunidad por señalar y tachar las formas en que la comunidad prejuzga y discrimina a sus propios miembros por no ser cercanos a un modelo ideal de comportamientos vinculado al género mientras manifiesta incluir entre sus criterios de pertenencia la ejecución de toda forma *diversa* de la sexualidad, esto es, no heterosexista-androcentrista o *tradicional*. Incluso, como se documentó en el caso del primer grupo de discusión, la investigación reveló un intento comunitario por censurar toda existencia de discurso autorreferencial a través de silencios y limitación de opiniones sobre él, una serie de prácticas que llevarían a pensar en un intento de los miembros de la CGM auspiciado bajo una lógica que dictaría: “si no hablamos de eso, nadie sabrá que existe”.

La extrañeza provocada en la comunidad por sus propias prácticas discursivas ideologizadas es entendible, pues la posesión de una creencia particular no exime su crítica, y también lo es la reproducción de esas prácticas a pesar de la extrañeza misma, pues la crítica parece no eximir su reproducción. Los miembros de la CGM pueden reconocer lo vulnerable que hace al grupo la agresión de sus propios miembros como aspecto identitario, pero la ejecución

de dicha agresión, en tanto aspecto identitario, existirá mientras el colectivo posea y difunda las creencias que la justifican.

En ese sentido, creemos, los cambios que la sociedad mexicana en su conjunto parece estar viviendo en torno a las relaciones intergenéricas, sobre todo respecto a la valoración de lo femenino y la ejecución del poder masculino sobre dicho género, cambios que movimientos de voz reciente como #MeToo potencializan (Gutiérrez, 2018; Vela, 2018), podrían hacer una diferencia intracomunitaria si esas creencias cambiadas también son adoptadas por la CGM en sus propios esquemas de interacción. Si las creencias en sociedad no son eternas, tampoco lo serán para la comunidad.

En todo esto, los discursos funcionan como un elemento fundamental. Como difusores, transmiten los esquemas de grupo y las ideologías que los integran. Es a través de los discursos que los miembros de la comunidad gay aprenden quién debe ser rechazado y quién aceptado; qué tipo de gay es deseable y cuál, por sus características, bufable; incluso es a través de los discursos que los criterios de una categoría hipotética, el *gay ideal*, se comparten y construyen. Es gracias a los discursos que los miembros de la CGM de Ciudad Juárez a Chiapas, pasando por Ciudad de México, Zacatecas y León, pueden coincidir en sus modelos mentales sobre los aspectos identitarios del grupo del que forman parte y comunicarse a partir de ellos.

El papel de los discursos es tal que es dable decir que sin ellos no habría una comunidad gay en el país. Porque sin los discursos no sólo estarían limitados sus procesos comunicacionales –de hecho, resultan inimaginables, impensables–, sino porque difícilmente las creencias propias comunitarias tendrían difusión y legitimación. Aspectos que se han revelado como partes de su constitución identitaria, como la música, el sentido de la moda o su historia como grupo, todos necesariamente se basan en o son discurso.

Además, como se ha demostrado a lo largo del presente trabajo, es a través de los discursos que los miembros del grupo se nombran, nombran a miembros de otros grupos con los que tienen contacto, piénsese los heterosexuales, y es también a través de los discursos que esos otros grupos tienen conocimiento de la CGM y sus aspectos identitarios. Hablar de *la inventada* o la *jota liosa*, entender qué se está señalando cuando un gay nombra a otro gay así, es posible para integrantes de la CGM gracias a los discursos en que explican y comparten esos significados, pero además es posible para no miembros de esta comunidad, que también adoptan y utilizan los referentes que la comunidad *exporta* fuera de sus límites, reconociéndolos como surgidos y propios de ella.

Permítasenos hacer un paréntesis para resaltar el papel que para la difusión de los discursos comunitarios han jugado en los últimos años las redes sociales digitales. Los informantes reconocen y utilizan discursos en torno a *la inventada*, por ejemplo, una expresión autorreferencial cuyo surgimiento se detecta en *Escándala*, una página de Facebook de temática gay. Este tipo de páginas en redes sociales permiten el acceso a contenidos (videos, *posts*, transmisiones en vivo, fotografías) que son discursos en sí mismos a los cuales puede acceder, por el carácter mismo de las redes sociales, cualquier miembro o no miembro de la comunidad, lo que potencia la posibilidad de difusión de los discursos comunitarios y con ello de sus ideologías.

Igualmente, los informantes señalan que aplicaciones hechas para la búsqueda de pareja amorosa o sexual en la comunidad gay, como Grindr, también funcionan como medios de difusión de las creencias fundamentales del grupo expresadas en sus discursos. Como en otros canales, las prácticas discursivas del grupo prejuiciosas y discriminatorias se ejecutan de forma constante en estos medios digitales, que superan por mucho el poder de difusión para las creencias compartidas por el grupo que tuvieron en su momento las revistas, hojas informativas o programas de radio usados por la CGM en el pasado como canales de comunicación intracomunitarios. Es imposible prever en qué medida y de qué formas estos nuevos medios digitales impactarán el desarrollo y las capacidades de esta comunidad, pero es previsible que en mucho pues así lo han hecho en el resto de la sociedad, y no deseábamos concluir este trabajo sin hacer mención de ello. Hasta aquí el paréntesis.

Más allá de los discursos y sus canales, es factible preguntarse si habrá otras formas no discursivas que constituyan identidad comunitaria. Es decir, si en algo además de discurso podría posicionarse y revisarse el sí mismo de una comunidad como la gay mexicana. Aunque por las elecciones que marcan la naturaleza de la presente investigación responder a un cuestionamiento como este quedaría fuera de sus alcances, podemos asegurar, tras los resultados alcanzados, que también esas otras posibles materializaciones y visibilizaciones de lo identitario de la CGM difícilmente tendrían asequibilidad sin discursos para explicarlas, transmitir las, compartirlas. Sin discursos serían ininteligibles, o al menos inaccesibles, los contextos, historia, pensamientos, cultura, aspectos, ya se mostró, fundamentales para una comunidad como la que aquí se ha estudiado.

En ese sentido, compartimos lo expresado por algunos de los informantes en la presente investigación: si la CGM tiene el potencial de seguir avanzando en su historia colectiva, si puede

seguir accediendo a derechos, visibilidad y aceptación social, si ha de vencer su papel de identidad colectiva minoritaria y cultivar un lugar central en la sociedad mexicana, legitimado y reconocido, sus propios discursos jugarán un papel fundamental en dichos procesos de alcances.

8. Referencias

- Academia Mexicana de la Lengua (2016a). “Cholo”. *Diccionario de mexicanismos* [versión digitalizada]. Recuperado de: <https://www.academia.org.mx/obras/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-de-mexicanismos>
- Academia Mexicana de la Lengua (2016b). “Gato”. *Diccionario de mexicanismos* [versión digitalizada]. Recuperado de: <https://www.academia.org.mx/obras/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-de-mexicanismos>
- American University (s/f). “Lavender languages. Previous conferences”. Recuperado de: <http://www.american.edu/cas/anthropology/lavender-languages/previous.cfm>
- American University (2016). “Recapping the Lavender Languages Conference”. Recuperado de: http://au.blogs.american.edu/public-anthropology/recapping-the-lavender-languages-conference/?_ga=1.47490336.688315412.1489981861
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Área Queer (2007). *Medios de comunicación y discriminación: desigualdad de clase y diferencias de identidades y expresiones de géneros y orientaciones sexuales en los medios de comunicación*. Argentina: Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: http://www.obserdiscriminacion.gob.ar/wpcontent/uploads/2009/10/AREA_QUEER_Medios_y_discriminacion_VERSION_FINAL11.pdf
- Baker, P. (2015). “Gay and lesbian language: historical perspectives”. *The international encyclopedia of human sexuality*. doi: 10.1002/9781118896877.wbiehs168
- Barrientos, G. (28 de agosto de 2018). “Películas CAMP que seguramente son tus favoritas”. *Soyhomosensual*. Recuperado de: <https://soyhomosensual.com/ocio/peliculas-camp-que-seguramente-son-tus-favoritas/>
- Bautista, J. C. (2010). “La noche al margen. Brevísimas relaciones de la vida nocturna gay”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 209-228). México: Planeta.
- Bedinelli, T. (13 de abril de 2018). “La fe evangélica abraza las urnas en América Latina”. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/04/13/america/1523653238_321594.html

- Benwell, B., y Stokoe, E. (2006). *Discourse and identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bertrán, A. (2015). *Chulos y coquetones. Conversaciones con protagonistas del mundo gay*. México: Ediciones B.
- Bianchi, M., Piccoli, V., Zotti, D., Fasoli, F., y Carnaghi, A. (2016). "The impact of homophobic labels on the internalized homophobia and body image of gay men: The moderation role of coming-out". *Journal of Language and Social Psychology*, (s/n), 1-12. doi: 10.1177/0261927X16654735
- Blanco, J. J. (2010). "Ojos que da pánico soñar", en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 254-262). México: Planeta.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brito, A. (2010). "Por el derecho a todos los derechos", en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 240-246). México: Planeta.
- Brubaker, R., y Cooper, F. (2000). "Beyond Identity". *Theory and Society*, 29, 1-47. Recuperado de: https://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/18_Beyond_Identity.pdf
- Calderón Castillo, J. (08 de noviembre de 2017). "Las iglesias evangélicas y el poder conservador en Latinoamérica". *Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica*. Recuperado de: <http://www.celag.org/iglesias-evangelicas-poder-conservador-latinoamerica/#>
- Carnaghi, A., y Maass, A. (2007). "In-Group and Out-Group Perspectives in the Use of Derogatory Group Labels. Gay versus Fag". *Journal of Language and Social Psychology*, 26(2), 142-156. doi: 10.1177/0261927X07300077
- ——— y Fasoli, F. (2011). "Enhancing Masculinity by Slandering Homosexuals: The Role of Homophobic Epithets in Heterosexual Gender Identity". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(12), 1655-1665. doi 10.1177/0146167211424167
- Carter, D. (2004). *Stonewall. The riots that sparked the gay revolution*. Nueva York: St. Martins Griffin.
- Carrier, J. (2001). *De los otros. Intimidación y comportamiento homosexual del hombre mexicano*. Madrid: Talasa.
- Castañeda, M. (1999). "La homofobia internalizada", en, *La experiencia homosexual: para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera* (pp. 109-131). México: Paidós.

- ——— (2006). “Homofobia y discriminación”, en, *La nueva homosexualidad* (pp. 107-133). México. Paidós.
- Chaves, J. R. (2010). “Afeminados, hombrechicos y lagartijos”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 65-85). México: Planeta.
- Chávez, L. M. (2014). “La conformación del movimiento LGBT en Guadalajara, Jalisco”. *Argumentos*, 27(76), 241-273. Recuperado de: http://argumentos.xoc.uam.mx/muestra_documento.php
- Chesebro, J. (2002). “Does a General Theory of Homosexuality/Gay/Queer Communication Exist?” (ponencia presentada en el *Annual Meeting of the Central States Communication Association Convention*). Milwaukee: CSCA. Recuperado de: <https://jameswchesebro.files.wordpress.com/.../homosexuality.doc>
- CEAV (2015). *Cartilla de derechos de las víctimas de discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género*. Recuperado de: <http://www.ceav.gob.mx/2015/06/cartilla-de-derechos-de-las-victimas-de-discriminacion-por-orientacion-sexual-identidad-o-expresion-de-genero/>
- Cobián, J. (2013). *Los jotos. Cronología y diccionario*. Guadalajara: Codise, Prometeo Editores.
- Collignon Goribar, M. M. (2011). “Discursos sociales sobre la sexualidad: narrativas sobre la diversidad sexual y prácticas de resistencia”. *Comunicación y Sociedad*, (16), 133-160.
- Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (2015). *Investigación sobre la atención de personas LGBT en México. Informe final*. Recuperado de: <http://www.ceav.gob.mx/wp-content/uploads/2016/06/Investigaci%C3%83%C2%B3n-LGBT-Documento-Completo.pdf>
- *Con lugar* (03 de mayo de 2017). “Ep. 2. De perrito” [videoserie disponible en línea]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=mqGDyObp2u8&t=2s>
- Connell, R. W. (1992). “A very straight gay: masculinity, homosexual experience, and the dynamics of gender”. *American Sociological Review*, 57, 735-751. Recuperado de: http://wikis.lib.ncsu.edu/images/2/23/Connell_A_very_straigh_gay.pdf
- Cox, L., y Fay, R. (1994). “Gayspeak, the linguistic fringe: Bona Polari, Camp, Queerspeak and beyond”, en S. Whittle (ed.), *The margins of the city* (pp. 103-127). Aldershot: Arena/Ashgate Publishing. Recuperado de: https://www.academia.edu/1309968/Gayspeak_the_linguistic_fringe_Bona_polari_camp_qu_eerspeak_and_beyond

- Criado, E. (1997). "El grupo de discusión como situación social". *Reis*, (79), 81-112. Recuperado de: http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_079_05.pdf
- Cuartas, P. (20 de febrero de 2013). "LGBTI se discriminan entre ellos". *El Espectador*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/vivir/lgbti-se-discriminan-entre-ellos-articulo-406006>
- De la Torre, R., Hernández, A., y Gutiérrez Zúñiga, C. (2017). "Religious diversity and its challenges for secularism in Mexico". *International Journal of Latin American Religions*, 1(2), 180-199. doi: 10.1007%2Fs41603-017-0020-7. Recuperado de: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs41603-017-0020-7.pdf>
- El Colegio de México (2018). *Desigualdades en México 2018*. Ciudad de México: El Colegio de México, Red de Estudios sobre Desigualdades. Recuperado de: <http://desigualdades.colmex.mx/informe-desigualdades-2018.pdf>
- *El Informador* (12 de junio de 2015). "Alerta Conapred sobre discriminación en redes sociales". *El Informador*. Recuperado de: <http://www.informador.com.mx/mexico/2015/597558/6/alerta-conapred-sobre-discriminacion-en-redes-sociales.htm>
- Eller, W. A. (2013). *Sociolingüística del español gay mexicano. Variación fónica, estereotipos, creencias y actitudes en una red social de hombres homosexuales*. México: UNAM. Recuperado de: http://www.posgrado.unam.mx/publicaciones/ant_col-posg/50_Esp_Gay.pdf
- *Escándala* (23 de mayo de 2017). "Tanta inventada. Nivel Dios". Recuperado de: <https://www.facebook.com/escandalamx/videos/476213096055367/>
- Fairclough, N., y Wodak, R. (2000). "Análisis crítico del discurso", en T. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social* (pp. 367-404). Barcelona: Gedisa.
- Falomir-Pichastor, J. M., y Mugny, G. (2009). "'I'm not gay... I'm a real man!': Heterosexual Men's Gender Self-Esteem and Sexual Prejudice". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35, 1233-1243. doi: 10.1177/0146167209338072
- Flores Dávila, J. I. (2007). *La diversidad sexual y los retos de la igualdad y la inclusión*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fundeu (29 de enero de 2012). "Socialite/socialité". Recuperado de: <https://www.fundeu.es/consulta/socialite-o-socialite-15252/>

- Gaona, P. (2015). "5 conductas de los gays homofóbicos". *Revista Chilango*. Recuperado de: <http://www.chilango.com/general/nota/2015/11/17/5-conductas-de-los-gays-homofobicos>
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gleason, P. (1983). "Identifying identity: A semantic story". *The Journal of American History*, 69(4), 910-931.
- González Pérez, C. (2003). "Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos". *Alteridades*, 13(26), 123-140. Recuperado de: <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/329/328>
- Grajeda, E. (22 de diciembre de 2009). "Asamblea del DF aprueba uniones gay y adopciones". *El Universal*. Recuperado de: <http://archivo.eluniversal.com.mx/primera/34131.html>
- Graumann, C. F. (1994). *Discriminatory Discourse. Conceptual and methodological problems*. Alemania: University of Heidelberg. Recuperado de: <http://www.psychologie.uni-heidelberg.de/institutsberichte/SFB245/SFB071.pdf>
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Guasch, O. (2011). "Social stereotypes and masculine homosexualities: The Spanish case". *Sexualities*, 14(5), 526-543. doi 10.1177/1363460711415216. Recuperado de: <http://sex.sagepub.com/content/14/5/526.abstract>
- Gutiérrez, V. (21 de febrero de 2018). "El #MeToo llega a México". *El Economista*. Recuperado de: <https://www.economista.com.mx/arteseideas/El-MeToo-llega-a-Mexico-20180221-0135.html>
- Gutiérrez Pérez, P. (2014). *El debate sobre matrimonio entre personas del mismo sexo en la Asamblea Legislativa del D. F. en 2009. Un análisis argumentativo e ideológico del discurso político* (tesis de maestría inédita). Universidad de Guadalajara: México.
- Haslam, N., y Levy, S. R. (2006). "Essentialist beliefs about homosexuality: Structure and Implications for Prejudice". *Pers Soc Psychol Bull*, 32(4), 471-485.
- Hayes, J. (1976). "Gayspeak". *Quarterly Journal of Speech*, 62(3), 256-266. doi: 10.1080/00335637609383340
- Hernández Cabrera, P. M. (2001). "La construcción de la identidad gay en un grupo de jóvenes de la Ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico". *Desacatos*, (6), 63-96. Recuperado de: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1208/1056>

- Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C., y Baptista Lucio, P. (2006). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Ibáñez, J. E. (1979). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica*. México: Siglo XXI.
- Iniesta, E. (25 de septiembre de 2014). “Algo de jerga gay”. *Martha Debayle*. Recuperado de: <http://www.marthadebayle.com/sitio/md/radio/algo-de-jerga-gay/>
- Islas Azaïs, H. (2005). *Cuadernos de la igualdad. Lenguaje y discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación. Recuperado de: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1962>
- Jellison, W., McConnell, A., y Gabriel, S. (2003). “Implicit and explicit measures of sexual orientation attitudes: ingroup preferences and related behaviors and beliefs among gay and straight men”. *Personality and social psychology bulletin*, 30(5), 629-642. doi: 10.1177/0146167203262076. Recuperado de: <http://www.allenmcconnell.net/pdfs/soa-PSPB-2004.pdf>
- King, J. (25 de junio de 2015). “Meet the Trans Women of Color Who Helped Put Stonewall on the Map”. *Mic*. Recuperado de: <https://mic.com/articles/121256/meet-marsha-p-johnson-and-sylvia-rivera-transgender-stonewall-veterans#.D7rhxhdoG>
- La Saga (21 de junio de 2017). “Adela Micha entrevista a Quique y Aurora de Escándala” [video disponible en línea]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=H90NbXja5KI>
- Laguarda, R. (2007). “Gay en México: lucha de representaciones e identidad”. *Alteridades*, 17(33), 127-133.
- ——— (2009). *Ser gay en la Ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: CIESAS.
- Lamas, M. (1996). “La perspectiva de género”. *La Tarea. Revista de educación y cultura de la sección 47 del SNTE*. Recuperado de: http://www.ses.unam.mx/curso2007/pdf/genero_perspectiva.pdf
- Leap, W., y Motschenbacher, H. (eds.) (2012). “Launching a new phase in language and sexuality studies”. *Journal of Language and Sexuality*, 1(1), 1-14. doi 10.1075/jls.1.1.01lea
- Llanos Martínez, H. (28 de junio de 2016). “De cisgénero a intersexual: diccionario del arcoíris LGBT+”. *Verne. El País*. Recuperado de: https://verne.elpais.com/verne/2016/06/27/articulo/1467024906_662429.html

- Lozano, I., y Díaz-Loving, R. (2010). “Medición de la homofobia en México: desarrollo y validación”. *Revista iberoamericana de diagnóstico y evaluación psicológica*, 2(30), 105-124. Recuperado de: http://www.aidep.org/03_ridep/r30/RIDEP%2030%20-6.pdf
- Lozano Verduzco, I. (2014). “Violencia institucional homofóbica y emociones de hombres gay en la Ciudad de México”. *Revista puertorriqueña de psicología*, 25(2), 298-312. Recuperado de: <http://www.repsasppr.net/index.php/rebs/article/view/262>
- Marcial, R., y Vizcarra, M. (2010). “‘Por ser raritos’: presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX”, en C. Gutiérrez Zúñiga (coord.), *Jalisco: independencia y revolución. Volumen III. Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario* (pp. 17-106). Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Maroto Sáez, A. L. (2006a). “Del mundo de las medidas al universo de lo posible. Objetividad, cultura, lenguaje y performatividad”, en, *Homosexualidad y trabajo social. Herramientas para la reflexión e intervención profesional* (pp. 35-58). Madrid: Siglo XXI.
- ——— (2006b). “Heterosexismo y homofobia. Dos caras de una misma intolerancia”, en, *Homosexualidad y trabajo social. Herramientas para la reflexión e intervención profesional* (pp. 59-70). Madrid: Siglo XXI.
- Matzner, A. (2004). “Sexism”. *Glbtc archives* [archivos de enciclopedia en línea]. Recuperado de: http://www.glbtcarchive.com/ssh/sexism_S.pdf
- *Milenio* (2018). “Un país violento pero gay friendly”. Recuperado de: <http://www.milenio.com/tribuna/un-pais-violento-pero-gay-friendly>
- Mendoza Luna, D. (09 de noviembre de 2014). “Comunidad gay realiza congreso nacional”. *Milenio*. Recuperado de: http://www.milenio.com/region/comunidad_gay-congreso_gay-inclusion_social_0_406159542.html
- Motschenbacher, H., y Stegu, M. (2013). “Queer Linguistic approaches to discourse”. *Discourse & Society*, 24(5), 519-535. doi: 10.1177/0957926513486069
- Monsiváis, C. (2010). “Diez y va un siglo”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 263-267). México: Planeta.
- ——— (2011). *Que se abra esa puerta* [edición en kindle]. México: Paidós.
- Mr. Richie Pay (29 de noviembre de 2013). “Tipos de GAYS (jotas)” [videoblog en línea]. *Youtube*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=9Hx4ddJx9zM>
- Nascimento, M. (2010). “Homofobia e homofobia interiorizada: produções subjetivas de controle heteronormativo?”. *Athenea Digital*, (17), 227-239.

- *Notimex* (06 de junio de 2017). “Cinépolis abre espacio en su cartelera a la diversidad sexual”. Recuperado de: http://www.milenio.com/hey/cine/cinepolis-cartelera-lgbt-diversidad_sexual-milenio-noticias_0_970103432.html
- Olarte Rosso, N. (2013). *La homo-lesbofobia en el discurso: análisis del debate para la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en la sesión ordinaria de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, 21 de diciembre de 2009* (tesis de licenciatura inédita). UNAM: México.
- Ortiz, T., y Rivera, N. (2010). “El éxtasis a una identidad del deseo. La música como experiencia de libertad”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 187-201). México: Planeta.
- Páramo, P. (2008). “La construcción psicosocial de la identidad y del *self*”. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 40(3), 539-550. Recuperado de: <http://publicaciones.konradlorenz.edu.co/index.php/rlpsi/article/view/363/261>
- Paz, O. (2000). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pepe y Teo (23 de noviembre de 2012). “Tipos de gays” [videoblog en línea]. *Youtube*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IMQKstCj2tA&t=77s>
- ——— (27 de febrero de 2014). “Marioconario Mex-Esp” [videoblog en línea]. *Youtube*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=eVSmrt9JeQg>
- Pérez Damasco, D. (2018). *Imparables. Radiografía de organizaciones, medios de comunicación y estado de los derechos de las comunidades LGBTI+ en América Latina*. S/p: Distintas Latitudes.
- Pineda, E. (1984). “La dictadura del heterosexismo”. *El País*. Recuperado de: http://elpais.com/diario/1984/06/23/opinion/456789610_850215.html
- RAE (2017). “Intensión”. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=Lrxyz9o>
- ——— (2018a). “Afeminado”. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=0wtotJy>
- ——— (2018b). “Femenino”. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=HjghBNR>
- Redacción Animal Político (16 de mayo de 2013). “Policía de DF lanza protocolo para proteger a comunidad gay”. *Animal Político*. Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/2013/05/policia-del-df-establece-protocolo-para-comunidad-gay/>

- Redacción Unión (10 de enero de 2017). “Festival Arena 2017 para febrero en Playa del Carmen”. *Unión Cancún*. Recuperado de: <http://www.unioncancun.mx/articulo/2017/01/10/turismo/festival-arena-2017-para-febrero-en-playa-del-carmen>
- Reina, E. (31 de julio de 2018). “México atraviesa la época más sangrienta de su historia”. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2018/07/30/mexico/1532975393_686143.html
- *Revista Chilango* (25 de agosto de 2014). “Diccionario básico gay-español”. *Chilango*. Recuperado de: <http://www.chilango.com/general/nota/2014/08/25/diccionario-minimo-para-entender-las-conversaciones-gay>
- Rodríguez Gómez, D., y Valldeoriola Roquet, J. (2009). *Metodología de la investigación*. Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya.
- Rodríguez González, F. (2010). “El lenguaje gay y lésbico español”. *Revista digital universitaria*, 11(8), s/p. Recuperado de: <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num8/art74/index.html>
- Russel, G., y Bohan, J. S. (2006). “The case of internalized homophobia: Theory and/as practice”. *Theory & Psychology*, 16(3), 343-366. doi 10.1177/0959354306064283. Recuperado de: <http://tap.sagepub.com/content/16/3/343.full.pdf>
- Salinas Hernández, H. M. (2017). “Matrimonio igualitario en México: la pugna por el estado laico y la igualdad de derechos”. *El Cotidiano*, (202), pp. 95-104. Recuperado de: http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/articulo.asp?id_articulo=3651
- Sánchez, F. J., y Vilain, E. (2012). “‘Straight-Acting Gays’: The Relationship between Masculine Consciousness, Anti-Effeminacy, and Negative Gay Identity”. *Archives of Sexual Behavior*, (41), 111-119. doi: 10.1007/s10508-012-9912-z
- Schuessler, M. K., y Capistrán, M. (coords.) (2010). *México se escribe con j*. México: Planeta.
- Serna, E. (2010). “Primer desfile de locas”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 268-271). México: Planeta.
- Sims, A. (2004a). “Gayspeak”. *Glbtc archives* [archivos de enciclopedia en línea]. Recuperado de: http://www.glbtcarchive.com/ssh/gayspeak_S.pdf
- ——— (2004b). “Language and gender”. *Glbtc archives* [archivos de enciclopedia en línea]. Recuperado de: http://www.glbtcarchive.com/ssh/language_gender_S.pdf

- Smorag, P. (2008). "From closet talk to PC terminology: Gay speech and the politics of visibility". *Transatlantica*, 1. Recuperado de: <http://transatlantica.revues.org/3503>
- Stack, L. (19 de junio de 2017). "New York's L. G. B. T. Q. Story Began Well Before Stonewall". *New York Times*. Recuperado de: https://www.nytimes.com/2017/06/19/us/gay-pride-lgbtq-new-york-before-stonewall.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FStonewall%20Rebellion&action=click&contentCollection=timestopics®ion=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=3&pgtype=collection
- Stanley, J. (1974). "When We Say 'Out of the Closets!'". *College English*, 36(3), 385-391. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/374858>
- Tajfel, H., y Turner, J. (1986). "The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour", en S. Worchel, y W. G. Austin (eds.), *Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24). Chicago: Nelsol. Recuperado de: http://web.mit.edu/curhan/www/docs/Articles/15341_Readings/Intergroup_Conflict/Tajfel_&Turner_Psych_of_Intergroup_Relations_CH1_Social_Identity_Theory.pdf
- Taylor, S. J., y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Téllez-Pon, S. (2010). "La fuerza oculta del otro amor. La poesía homoerótica", en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 101-117). México: Planeta.
- Van Dijk, T. (1984). *Prejudice in discourse. An analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. Recuperado de: <http://www.discourses.org/OldBooks/Teun%20A%20van%20Dijk%20%20Prejudice%20in%20Discourse.pdf>
- ——— (1998). *Ideology. A multidisciplinary approach*. Londres: Sage.
- ——— (2000a). *Ideology and discourse. A multidisciplinary introduction*. Barcelona: Pompeu Fabra University.
- ——— (2000b). "El discurso como interacción en la sociedad", en T. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social* (pp. 19-64). Barcelona: Gedisa.
- ——— (2000c). "El estudio del discurso", en T. Van Dijk (comp.), *El discurso como estructura y proceso* (pp. 21-65). Barcelona: Gedisa.

- ——— (2001). “Discurso y racismo”, en D. Goldberg, y J. Solomos (eds.) y C. Berger (trad.), *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies* (pp. 191-205). Oxford: Blackwell. Recuperado de: <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20y%20racismo.pdf>
- ——— (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
- ——— (2005). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo XXI.
- ——— (2010). “Análisis del discurso del racismo”. *Crítica y emancipación*, II(3), 65-94. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>
- Varderí, A. (2010). “Masculinidad y cultura gay. Apuntes para una mirada *kitsch*”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 229-239). México: Planeta.
- Varios autores (16 de junio de 2016). “El matrimonio igualitario en México (1)”. *Milenio*. Recuperado de: <http://www.milenio.com/opinion/varios-autores/escuela-libre-de-derecho-de-puebla/el-matrimonio-igualitario-en-mexico-1>
- Vela, E. (26 de febrero de 2018). “#MeToo en México”. *Nexos*. Recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=36297>
- Youtube (s/f). “Estadísticas”. Recuperado de: <https://www.youtube.com/yt/press/es-419/statistics.html>
- Zapata, L. (2010). “*Highlights* de mi vida como gay”, en M. K. Schuessler, y M. Capistrán (coords.), *México se escribe con j* (pp. 11-25). México: Planeta.

9. Apéndices

Apéndice 1. Youtube como espacio de observación

Hemos considerado importante incluir un apartado en que se expliquen los aspectos contextuales que llevaron a elegir Youtube como espacio de observación para la fase previa de la investigación aquí presentada. También, creemos que concentrar en un mismo texto algunas explicaciones sobre el funcionamiento de dicha plataforma de videos en línea puede ser una discreta aportación paralela a la de nuestros objetivos del trabajo, pues la explicación del contexto sobre los *youtubers* no se ha encontrado plasmado antes en obras académicas.

En el argot de la red social Youtube, se denomina *youtuber* o *vlogger* (presumiblemente de la unión de *video* y *blogger*, es decir, creador de blogs en video) a todo aquel usuario de la plataforma que, además de ser espectador de los videos producidos por otros, posee uno o más canales personales en los cuales sube los videos que él mismo produce.

Dichos videos pueden ser editados o no, con lo cual varía perceptiblemente su calidad de producción, así como el estilo personal en que cada uno de los *youtubers* define la identidad de su canal.⁷⁰

Los *youtubers* se relacionan entre ellos a través de la sección *Comentarios*, ubicada al pie de sus videos, así como mediante la realización de videorrespuestas (esto es, videos en que se contesta a lo comentado por otro *vlogger*), colaboraciones entre ellos, y el uso de *tags* (videos en que cada uno de ellos realiza un reto y luego reta a otro *youtuber* a realizarlo, o videos sobre la misma temática que varios *youtubers* tratan, adaptándolo a su estilo particular y el de su canal).

Cabe señalar que existen *youtubers* de varias nacionalidades (mexicanos, españoles, chilenos, estadounidenses e ingleses, por mencionar algunos), y que en su mayoría estos relacionan los contenidos de sus canales con otras redes sociales en que participan (Facebook, Instagram y Twitter, por mencionar algunas).

Igualmente es importante tener en cuenta que Youtube tiene la opción de que los usuarios de Youtube se conecten entre sí a través del botón *Suscribirse*. Al dar clic en él, cualquier usuario de la plataforma tiene acceso, en mayor medida a través de notificaciones directas en su cuenta personal de correo electrónico registrada, a conocer en primer momento cuando el *youtuber* al

⁷⁰ Por ejemplo, la mayoría de ellos poseen un mensaje-formato fijo de saludo y despedida, utilizan tonos de voz o frases particulares, e incluso, en algunos casos, hace uso de escenografías y ambientaciones específicas.

que está suscrito ha subido (esto es, sumado a su canal en la plataforma) un nuevo video. Diversas actualizaciones realizadas por Youtube a la plataforma han incluso *refinado* los métodos de suscripción, y recientemente (agosto 2017) un gran número de suscripciones fue dado de baja al considerarse que los suscriptores no veían los videos de los canales a los que se encontraban suscritos; además, Youtube instaló un nuevo botón (con el logo de una campana) que el suscriptor debe activar para recibir notificaciones de cierto canal, esto para discernir entre los suscriptores activos y los no asiduos a los canales.

La frecuencia de subida de nuevos videos de cada *youtuber* es indefinida, dado que cada uno de ellos decide si lo hace por periodos específicos (diario, cada tercer día, cada semana, etc.) o no específicos. Cabe aclarar que hay casos en que una frecuencia ya definida no es respetada, y que esto no interrumpe necesariamente la transmisión de contenidos posteriormente (es decir, un *youtuber* puede dejar de subir videos un par de semanas o meses, y luego volver a hacerlo).

Estos sujetos no transmiten mensajes únicamente a través de Youtube. Muchos de ellos poseen ya libros publicados, dan entrevistas en revistas y otros medios de comunicación, y realizan conferencias y reuniones con otros *youtubers* (*meet and greets*, según el propio argot de la red social). Además, sus canales, que suelen ser temáticos, también son espacios para que ellos, en tanto productores de sus propios materiales, hablen de su vida personal y compartan en sus videos, incluso, momentos privados particulares (imágenes con o entrevistas a sus familiares, reuniones con amigos, asistencias a eventos públicos, etc.). Esto es importante en la medida en que permite asumir que son sujetos no sólo virtuales, como personajes, sino también partícipes de su entorno social específico, pero que utilizan la plataforma para comunicarse.

Ahora bien, dentro de los *youtubers*, se denomina *youtubers gay*, *youtubers LGBT* o *vloggers gay* a aquellos que hablan, abierta o veladamente, de sus preferencias sexuales distintas a la heterosexual, y de aquello que es conocido en el argot de la comunidad gay como *temática gay* o *temática LGBT*, esto es, los temas que son cercanos o familiares para dicha comunidad: “lo que nos pasa a los gays”, “lo que nos pasa a los vloggers gay”, “cosas que como gay debes saber”, “mandamientos de los gays”, etc., por citar algunos ejemplos de temáticas de sus videos. Además, al interior de los videos utilizan expresiones propias del argot de la comunidad – incluidas las autorreferenciales revisadas en la presente investigación –, así como emblemas relativos a la misma, como la bandera arcoíris, símbolo de la comunidad gay y de las luchas por los derechos de las diversidades sexuales (Marcial y Vizcarra, 2010, pp. 63-69). En el caso de los

youtubers gays mexicanos, estos también acuden a eventos dirigidos a la comunidad gay en México (CGM), y realizan videos sobre ellos, de tipo documental.

La razón para la elección Youtube en la primera fase del estudio radica en la capacidad encontrada en dicha plataforma de representar el discurso de la CGM existente fuera de la red, en la realidad (no virtual), capacidad fundamentada en el presupuesto de que sus usuarios, es decir, sus *youtubers*, y quienes la utilizan como espectadores de los videos, son, como ya se dijo anteriormente, sujetos que además existen en el medio social (no sólo, digamos, sujetos digitales).

Es decir, en el sentido de la representatividad, consideramos que por sus más de “mil millones de usuarios (casi un tercio de las personas conectadas a Internet), que miran cientos de millones de horas de videos en YouTube y generan miles de millones de vistas todos los días” (Youtube, s/f), esta plataforma puede tener una mayor capacidad de representar, por ejemplo, las manifestaciones del discurso autorreferencial e identitocomunitario de la CGM en los videos que hablan sobre él, como los que fueron analizados en la presente investigación.

Apéndice 2. Otros discursos analizados por categoría del ACD

El presente apartado incluye fragmentos discursivos que fueron analizados con las categorías del análisis crítico del discurso (ACD) vandijkiano, pero que por motivos de espacio y facilidad de lectura se decidió no presentar en el apartado correspondiente, ya que se consideró que otros fragmentos eran igualmente o más representativos. La intención de este espacio del documento es proporcionar al lector interesado otros discursos recopilados de la comunidad gay en México (CGM) autorreferenciales e identitarios que manifestaron los aspectos ya dilucidados en el capítulo de resultados.

Como se ha hecho en el capítulo 6, los fragmentos extras se presentan aquí separados por categoría. En algunos casos, por ser pertinente, se incluyen párrafos introductorios y explicativos.

Constitución de sentido y referente

➤ ☐ **Nivel de descripción (particularidad) y grado de completitud**



Discurso sobre establecimiento de *deslinde* del enunciador respecto a ser referido por los miembros de su comunidad como algún tipo de gay, en este caso como *la dramática*, prefiriendo autodefinirse como “abierto” al trato con muchos grupos intracomunitarios antes que encasillable en uno:

PE: O sea, puedo tener un poco de características de cada uno de esos, yo siento que sí, pero en mi personalidad yo siento que soy una persona como muy, pues abierta, o sea, no sé, como a muchos grupos, entonces no, no me catalogaría como en uno solo en sí.

Constitución de sentido y referente

➤ ✕ **Selección temática negativa (macro y microestructural)**



En discursos que hablan de la feminidad como elección temática negativa, JV explica que incluso la *guapura* puede no ser un rasgo de tanto peso en cuanto a atracción para otros miembros de la comunidad si se compara con el rasgo de la masculinidad, al grado de que dos tipos de gays masculinos sí tienen más posibilidad de sentirse atraídos entre sí:

JV: Ajá, eh, me imagino que una musculoca no buscaría otra musculoca.

Entrevistador: ¿Qué buscaría?

JV: Quizá buscaría a un oso o a un chacal, no sé, creo que prácticamente... no, los osos yo no creo, o no sé, cualquier otra persona [ríe].

Entrevistador: ¿Diferente a él?

JV: Que sea más [masculino], yo creo que la norma sería que sea más masculino y que sea musculoso, pero que no sea femenino.

Constitución de sentido y referente



Predicación



Discursos sobre la musculoca:

[...] a mí no me gustan las musculocas [...], no me late tener que estar adulando a alguien, de [tener que decirle]: “ay, estás súper guapo y me encantas” (JE).

[...] [tengo un amigo] que no sale del gimnasio, pero *mta*, se comporta como Lucía Méndez, entonces [digo que] tengo [un amigo que es] la musculoca (GI).

[...] es una persona que le gusta su cuerpo, pero no es musculoco, es hacerlo como al lado machista, como tomar [en cuenta] que el lado masculino es más que el femenino (PE).

[...] [la expresión *musculoca*] es como más reciente, de ahora que se puso como súper de moda lo del *gym* y [el estilo de vida conocido como] *fitness*, pues es gente demasiado obvia pero que trabaja su cuerpo marcado [...], es muy femenino pero a la vez trabaja su cuerpo solamente porque es como una tendencia o algo que está de moda (MR).

[...] su mismo como cuerpo hace ver como [que es] bueno, hasta que no habla, tal vez, el ejemplo de mi amigo [ríe], sí utilizaba playeras para lucir más músculos y se ve muy masculino porque usaba barba y un aretito y así como súper masculino, pero ya cuando hablaba la voz la tenía como muy de pito de calabaza (JO).

[...] tiene un buen físico, se dedica al gimnasio, *fitness* y demás, pero al final del día puede no gustarle eso, simplemente está intentando encajar en este grupo (MR).

[...] una musculoca no va a andar con [...] alguien que no hace ejercicio (RG).

[...] Tiene que gustarte pues más o menos como un estilo de vida saludable como para que encajes bien con alguien así. Y bueno, [a] una persona que es así, si eres un borracho, drogadicto, o así, no creo que le interese mucho. O sea, es como que tienes que entrar dentro de ciertos parámetros (JE).

[...] ellos mismos como que su ego se va por los cielos, o sea, de que creen que el mundo no los merece, no sé, a lo mejor me equivoco, pero la mayoría [de las veces] he tenido experiencias con gente así, mala onda, se creen superiores a uno, y se les nota, cómo te barren, y te miran, despectivamente [...], ni te voltean a ver, o sea, como si realmente no existieras (RG).

[...] [una musculoca es] como muy divo, porque sabe que está muy bien [...]; una persona que piensa que todo lo puede, que nadie lo merece, que se siente superior a los demás (AD).

[...] si ellos te rechazan deberías de entender que tal vez no perteneces a su grupo y no insistir (JO).

La musculoca es abiertamente gay, el chacal no (JE).

Discursos sobre el chichifo:

[...] [chichifo es] un hombre heterosexual que tiene sexo con hombres la mayoría de las veces mayores de edad, o sea, ya de la tercera edad o al menos de cuarenta para arriba, a cambio de dinero, favores, y demás, pero ya cuando le pones en femenino me imagino que lo aplicas [...] como para gays [...] al chico súper joto que está con su *sugar daddy* (GI).

[...] están con su mentor, con su hombre, y andan puteando, por todos lados, porque saben perfectamente que ahí lo pueden tener [al *sugar daddy*] (RG).

[...] con la chichifa [no te relaciones] porque va a querer sacarte algo (RG).

[...] te diría que no [te juntes con el chichifo] porque te va a estafar (AD).

[...] tampoco [me puedo identificar como chichifa] porque no le bajo nada a nadie (AD).

[...] [después de preguntarle con qué tipo de gay recomendaría menos interactuar] yo me imagino que sería pues a la chichifa, porque luego [puede suceder] que te quite el dinero (JV).

[...] lo de [ser] chichifa tampoco es algo que va conmigo, yo siento que al final del día todas mis relaciones de amistad o con pareja siempre han sido de ir parejos al cincuenta cincuenta [con los gastos] [...]; no comparto esta forma de pensar o de ser, de vivir, o sacar provecho de los demás (MR).

[...] si me bajó el galán alguien [le he dicho a alguien]: “ay, pero ¿qué [tiene]?, pues es una pinche chichifa” [...]. Tal vez te va a tratar bien, amigable, pero pues va a tratar de que le compres cosas, y bueno, pues si estás dispuesto a pagar por su compañía, pues adelante [, paga] (JF).

[...] alguna vez intenté ser así, chichifo, pero no lo logré, no me gustó, y no porque yo quisiera sino porque el chavo fue muy insistente y dije “bueno”, y me dejé, pero al final me lo cobró, entonces no fue buena experiencia, y la verdad que me sentí mal, me sentía como puta (RG).

[...] no son capaces de agarrar sus propios logros, de decir “ay, yo lo hice, yo lo manejé, yo lo compré”, y hasta cierto punto el hecho de que estén ahí pues son prisioneros de lo mismo [...] están nomás por estar, por comodidad (RG).

[...] si alguien es muy persignado no me voy a poner a hablarle de una chichifa (GI).

[...] me imagino un sexoservidor afeminado, es lo que yo entiendo por *chichifa* (JV).

[...] [después de describirlo como prostituto] sí, sí, te digo, se me figura como más femenino (SD).

Siendo chichifa, o sea, no sé, si andas con un viejito que pues literal pues ya no puede tener una erección, pues a lo mejor te toca ser el activo [rol sexual insertivo], o [en caso contrario] a lo mejor te toca ser el pasivo [rol sexual receptivo], pero pues también conozco muchos güeyes que también se agarran [se emparejan con] güeyes no tan grandes, o sea, más o menos que igual y les doblan la edad [...] y ellas hacen de pasivas, o sea, depende mucho de la pareja [para adoptar] comportamientos muy femeninos en algunos [casos] y en otros muy masculinos (JE).

Discursos sobre la pasiva:

[...] [si eres pasiva, se dice que] te encanta que te cojan (GI).

[...] pasivo, siempre se asocia mucho lo pasivo con lo femenino, pasividad (AD).

[...] traemos, creo que en general la comunidad, cargando un tema de machismo que trasladamos entonces a una relación gay, donde aunque hay dos hombres uno tiene que ser menos que el otro generalmente por la posición sexual que utiliza y se le entiende así: es una pasiva (JF).

[...] ser pasiva o activa no tendría nada de malo, pero nosotros los gays, y ahí sí está súper mal, o sea, [consideramos que] el ser penetrado pues lo vemos [...] como relacionado con la mujer y la mujer es menos, entonces el pasivo es algo menos, y está súper mal (GE).

[...] ¿por qué seguimos pensando que los chavos afeminados son pasivos? (GE).

[...] [hay] mucha gente que se ofende que sea [nombrado] pasivo, ¿no?, o sea, y lo cambiamos a pasiva: “esa es pasiva”, o sea, como en término despectivo, de que es menos (PE).

[...] pues es como [decirle a la persona] “bien que te gusta [ser penetrado]” o “eres bien pasiva” o “eres un tremendo mujerón”, y cosas así, sí es como muy común entre nosotros, o muy significativo, el hecho de que bufas a la persona [con esas frases] (RG).

[...] ya es muy común que se bufan en los videos de Youtube, en la radio, en la calle, o [dicen en el bufe]: “ser pasiva no es motivo de vergüenza” [ríe] (RG).

[...] en la carrilla todo mundo le empieza a señalar de “eres pasiva” (AD).

[...] es al final del día el que cumple con el rol de mujer pero no llega a ser al punto de la obvia, que la obvia sí puede llegar a utilizar no sé, ropa femenina. En algún momento me tocó en el antro gente en tacones, y eso para mí es una obvia, sin embargo, la pasiva puede ser lo mismo: es una persona amanerada y demás, pero puede ser discreta (MR).

[...] no estaría con alguien que sea pasivo [ríe], o mucho menos con alguien que es súper obvio, porque ese es un rol que de alguna forma yo ya juego (MR).

[...] todos tenemos nuestros cinco minutos de cada uno de esos [tipos de gay], todos somos parte de esto, todos somos la pasiva [...], pasiva y activa pues no, te digo, yo creo que eso es como [de] todos, no sólo este, todos, o sea, está la osa pasiva, la osa activa, o sea, es que pasivo y activo es de todos (AD).

[...] las pasivas pues las hay en todos grupos, o sea, puedes ser osa pasiva, pues [...], si no hubiera pasivas pues ni modo que todos fueran activos, pues, o sea, pa[ra] que haya activos se necesitan pasivos, punto, ya, es la ley de la vida (JF).

Discursos sobre la jota/jotita:

[...] ya cuando le pones o lo cambias a femenino me imagino que lo aplicas para [designar a alguien afeminado], y aparte por la pose [afeminada] que me está poniendo aquí [en la carta de la chichifa], [...] aquí estoy viendo al chico súper joto (GI).

[...] un chavito algo afeminado... o como muy delicadito, muy finito, bueno, y afeminado [...]. [Todas las características femeninas que te dije] completamente todas las femeninas, [las ubico] en las jotitas (BB).

[...] me gusta como con mis amigos que son súper jotísimos dirigirme a ellos y ellos se dirigen a mí en femenino (JE).

[...] [al desmarcarse de la posibilidad de ser designado como *jotita*] o sea, sí soy medio jotolón [ríe], pero pues es que realmente soy, yo me considero como una persona normal, como simplemente yo, o sea, ni soy, bueno, ni soy tan femenino ni soy tan masculino (RG).

[...] Con mis amigos no, sí me hablo de todo, pues, [nos decimos] *perra, puta, pasiva, jota*, pero son tres, cuatro amigos, o sea, y si son amigos que acabo de conocer, aunque sean del ambiente homosexual, no me gusta, hasta que agarro confianza (PE).

Cuando yo estaba trabajando con ellos obviamente hubo gente que puso su barrera, ¿no?, o sea, [dijo] de: “este es jotito” (MR).

[...] [hablando de una etapa de su vida en que utilizaba la expresión *pinche jota*] [al utilizar la expresión hacía referencia a], pues es como yo creo que se ve mal, pero es un gay que vale menos que yo [...]. O que es igual a mí, [gay], pero pues para mí es menos, ¿no?, a lo mejor (GI).

[...] claro que sí [es despectivo el término *jota*] [...] que jota, de que te comportas como una mujer y que eres súper afeminado (GI).

[...] [hablando del mayate, la gente suele decir]: “no, es que no es gay el afeminado, joto, entonces hay que ponerle una clasificación [distinta al gay afeminado, que es el joto]” (GI).

JE: El problema es cuando segregas.

AL: Cómo lo utilizas, porque puedes decirle a tu amiga, “hey, jota”, “loca”, pero en el momento que agredes o dañas a la otra persona, ¿qué onda?, no, no es divertido.

BB: Es como una manera de [hacer] burlas y de decirles “jotitas”, si yo le digo “jotita” a él, es una connotación, es un discurso de...

MA: Machista.

BB: De que yo soy más porque yo no soy jotita, y al decirte “jotita” te estoy asumiendo como menos.

[...] tú le estás diciendo “jotita” a alguien porque entonces estás asumiendo que ser jota es malo, y ser mujer es malo, entonces viene como desde el trasfondo, ¿no? (JF).

[...] [el uso de las expresiones podría no ser denostativo si] ya no lo estaríamos refiriendo como que si algo fuera que valga más una [persona que otra], o sea, que valga más un discreto que una jotita, por decirlo así (GI).

[...] no me gusta andar en la calle y que me anden señalando, entonces siento como que si ando con una que es vestida por la calle sí siento como que van a [decir]: “ay, mira, los jotos esos”, ¿no? (SD).

[...] sí hay muchos [amigos] que [alguien] si es muy gay, critican mucho eso [...], [en mi círculo cercano] sí lo critican, así como que digan “eso está mal, no me gusta”, o así, no, pero sí son muy dados de [decir]: “ay, mira, esta jota loca”, o cosas así (SD).

Hay personas que les encanta que les digan “ay, güey, no se te nota que eres gay”, y hay otras tantas que les dicen: “ay, eres muy joto” o “eres muy mujer”, o así, y lo ven como algo negativo, porque debe[n] de representar la figura de un hombre, ¿no?, entre comillas (JE).

Discursos sobre la obvia/loca:

[...] [la obvia] sí [se utiliza para señalar]. [Refiere a] una persona que es muy femenina, o un chavo que [...] tiene demasiados ademanes (MR).

[...] la loca, pues también hay que ver por qué es así, o sea, porque todos tenemos un poco de amanerados, pero esa lo exagera [...]. A lo mejor es su forma de llamar la atención, o a lo mejor es su forma de sobresalir, y en este ambiente se busca mucho sobresalir (AD).

[...] el chico que es muy femenino pero que es como más connotado en su caminar, o en su expresar, son los chicos que les gusta, pues, estar más femeninos, pues, más nenonas (RG).

[...] las locas, por ejemplo, que son las personas que tienden a ser mucho más femeninas, extrovertidamente (JF).

[...] [hablando con amigos, les digo]: “yo no haría un acto lésbico”, es decir, no estaría con alguien que sea pasivo [ríe], o mucho menos con alguien que es súper obvio porque ese es un rol que de alguna forma yo ya juego (MR).

[...] [les dicen a este tipo de gay]: “tú eres una pinche loca”, ¿no? porque generalmente va acompañado de eso, ¿no?, es “pinche loca”, o “loca bufona”, o no sé, hay miles de características (JF).

[...] estoy seguro que más de una persona ha dicho [sobre mí]: “esta es una jota loca”, porque a veces... también termino teniendo comportamientos pues exagerados, o me gusta estar expresándome de más (GI).

[...] a una que era muy obvio le decíamos “ay, mira la chica”, “ay, esta pasiva” (RG).

[...] [una vez] íbamos a coger y yo pues como lo veía que era súper afeminado no pensé que me quisiera coger a mí entonces [al darme cuenta que quería ser activo conmigo dije]: “pinche loca brincona” (GI).

[...] cuando de plano estás diciendo “es que ella es una pinche loca pasiva”, o sea, y ahí claro que se nota mucho [que] tiene que ver con esto que decías de cómo lo estás diciendo, que claro que lo estás diciendo con todo el afán de demeritarlo [a quien llamas así] (GI).

[...] los términos que son más denostativos tienden a tener un adjetivo femenino, ¿no?, o sea, *la musculoca*, es *la loca*, [...], o sea, y yo creo que eso sí viene del machismo que los mismos homosexuales vivimos (JF).

[...] hay veces que también estoy con un cliente y sí llega alguien [y me dice]: “ay, qué pinche loca”, o así, [les digo]: “no manchen” [ríe, escondiendo su cara con su mano], y sí llega a molestar porque hay veces que hasta el mismo cliente se sonríe o tiene una ligera reacción, entonces es como muy incómodo [que mis compañeros me digan *loca* frente al cliente] (SD).

[...] esta creencia del gay bueno y del gay malo. O sea, de que [te dicen en sociedad]: “ok, se gay, pero sé como un gay discreto, ¿para qué te tienes que estar exhibiendo como una loca o como una pasiva?, mejor sé alguien discreto (GI).

Obvia es otro de estos [términos para referir], es lo que te decía, pareciera que es, o sea, si ponemos como una escala de los adjetivos, pues *obvia* es malo, ¿no?, o sea, si te dicen: “eres una obvia”, es como [que te dicen que] está mal que seas tan obvia, ¿no? Y pues no sé si estuviera bien eso, no creo que esté bien, o sea [...], no debería de ser una ofensa y ya (JF).

Discursos sobre la vestida:

[...] como la vestida [...] la discriminan, es discriminada (AD).

[...] [te recomendaría juntarte con la *drag*] porque en caso de que descubras que te gusta vestirse de mujer te pueden enseñar a ser mujer (JO).

[...] vestida no [sería], nunca, no, nunca me he puesto nada [de mujer], por el estilo (GI).

es alguien fuerte porque si tú como gay sufres, imagínate la vestida, o el travesti, entonces es bueno conocer cómo le batallan ellos, ¿no?, cómo ellos todavía luchan más que tú, y aprendes la vida que han llevado, muy difícil [...], porque un travesti no, nunca he visto una boda de travesti, o no veo un doctor travesti, no veo, les cierran las puertas en todas partes, o sea, como gay todavía pues bueno, pues digamos te aceptan o te respetan, pero un travesti no lo veo en un puestos importantes, de aquí en que tienen que terminar haciendo *shows* o haciendo cosas, buscar autoemplearse (AD).

[...] el maquillaje [como objeto femenino] lo pongo en *la vestida* (AD).

[...] a mí me llegó a tocar en Mónicas, pues en Mónicas o Caudillos, que la chava o el chavo que estaba haciendo el *show*, lo primero que preguntaba era “¿qué somos, putas o pendejas?”, o sea [...], y era un travesti, en la parte del *show* (MR).

[...] pues el que se ve muy machito, ¿cómo se va a juntar con una vestida, no? Y ya como que eso empieza a generar como que conflicto (SD).

[...] sí tengo amigos vestidas que incluso hacen *shows* (GI).

[...] las vestidas que a lo mejor te puede[n] divertir, pero, no sé, si vas a andar con una vestida pues mejor con una mujer, para mi gusto, pero ellos pues obviamente se siente más identificados porque realmente sí se sienten atrapados en el cuerpo de un hombre, pues totalmente válido que quieran ser felices (RG).

[...] [a la comunidad] les gusta[n] las vestidas que dan *show* (RG).

[...] son las que andan de mujer, las travestis, las que andan ahora sí que como mujeres en el antro [...]. Son hombres, pero andan de mujer [...]. Obviamente hay de vestidos a vestidos, porque hay vestidas que se van bien, que sí se ven como mujer, y otras que van muy vulgares, ahora sí que hay de vestidas a vestidas: unas como que cuidan mucho su apariencia y las otras son así que sí usan las minifaldas y que andan muy muy muy vulgares (SD).

[...] tengo contactos en Face[book] de personas que son travesti[s], pero pues ahora sí que [son] contacto nada más, porque [me refiero a ellos como]: “ay, este sutanito era el que daba el *show* aquí”, “ay, no, pues que ese es el que daba el *show* acá” (SD).

[...] además de nombrar a las personas como musculocas, vestidas, traves[tis], todas las connotaciones negativas que existen son para segregar, ¿no?, a las personas, o no incluirlas en la comunidad gay que llamamos todos (MA).

[...] la comunidad gay incluso yo a veces lo digo a mí mismo, y me viene la idea como esto de... los jotos en marchas, con la bandera de multicolores, y las *drag queens* y todo[s] forman parte, pero no es el todo [de la comunidad] (GI).

[...] [la loca] entra como la vestida casi, la discriminan (AD).

[...] están disfrazados, tienen como que la forma de cómo ser ellos mismos en su expresividad, yo siento así, que es expresividad, y nos la han contagiado a los que no somos travestis ni esas cosas (PE).

Discursos sobre el oso:

[...] la onda era: ¿qué es un oso?, y ya pues [podías responder que son] gorditos, barbones, peludos (MR).

Alguien gordito, peludo, o aunque no esté peludo, pero alguien gordito, casi siempre va para alguien gordito (AD).

[...] si quiero formar parte de un grupo de osos yo diría que no porque no soy alto, no soy peludo (PE).

[...] hay chavos que en lo personal a mí no me gustan, yo no andaría con una persona así [...], con un oso, no [...] porque no me gustan gorditos (RG).

[...] los osos pues son barbones, son flojos, [...] hay muchos como que a propósito se dejan engordar, o sea, no se cuidan, y no por, o sea, yo digo, por salud debes de tener una estabilidad, ¿no? [...], por ejemplo, yo conocí a un chavo que yo lo conocí delgado y se dejó engordar y se descuidó y engordó mucho y ya no quiere volver a estar delgado porque le gusta verse como es, o le gusta buscar gente de ese estilo [...], identificarse como oso. No sé, yo en lo personal a mí no me gustaría (RG).

[...] no por ver a alguien gordito barbón le voy a decir: “eres un oso”, o sea, [más bien le diría:] “eres fulanito” (BB).

[...] el oso lo pongo en lo masculino (AD).

[...] [el oso lo considero] masculino (PE).

El oso sí, tal cual, [es] masculino (JE).

Oso entra dentro del género masculino (GI).

[...] [la] masculinidad, y demás, [como rasgo es detectable] pues en el oso y el chacal [...]. Si alguien es varonil un poco más natural es el chacal y después el oso (MR).

[...] [el chacal] creo que es la [expresión que] menos es [despectiva], bueno, es como el oso, pero con un buen cuerpo, una persona atractiva (AD).

[...] la chichifa, pues, está usando a alguien para un beneficio, o sea, no le está dando algo bueno, [en comparación con] el oso [que] no le hace daño a nadie por ser oso [...]; yo preferiría hablarle a una persona que es oso, que es lobo, incluso a la musculoca, que a alguien que es chacal o chichifo (AD).

[...] los osos y los lobos, que yo los agrupo generalmente, también están juntos, pero pues ninguno es malo (JF).

[...] generalmente los más alivianados o son estos o estos [señalando las cartas del oso y el lobo] (RG).

[...] hay otros que les gusta dejarse engordar, porque es un descuido, dejarte engordar, y ser peludos y barbones y así, cómo tipos [con] barbas, que se hacen llamar *los osos* o *lobos* (RG).

[...] hay quien le puede gustar el oso, ajá, y hay quien puede hacer [con tono de desagrado]: “ay, un oso”, bueno, es que es así como que [...] [ambivalente], ándale, ajá (AD).

[...] sus círculos pues la verdad sí, son algo, muy cerrados, como los osos, ¿no?, o sea, cerrados, que si tú eres delgado, como yo, y flaco, no tengo vello, pues no entro a ese círculo (GE).

Discursos sobre el lobo:

[...] [el] lobo y el oso los dos son peludos, pero uno está gordo y el otro está mamado (JF).

[...] para mi gusto [el lobo] es como muy bueno [...] [todas las expresiones autorreferenciales se utilizan para criticar] a excepción del lobo y el oso (JF).

[...] lo que veo yo aquí [en la carta de la lotería] representado es como el típico gay súper guapo, ¿no? Así como que está, pues sí, el lobo, como cazando (JE).

[...] sí sé identificar el lobo, pero no recuerdo de dónde lo escuché, o sea, no hay alguien que [yo recuerde que] lo haya utilizado para referirse a alguien o para burlarse (JO).

[...] la mayoría con los hombres con los que he tenido como relaciones estables son como de este estilo [señala la carta del lobo] (RG).

[...] es como el oso, pero con un buen cuerpo, una persona atractiva (AD).

Discursos sobre el chacal:

[...] tienden a identificarles como muy masculinos, [a] el chacal también (JF).

El [término] del chacal [lo usas] cuando estás entre amigos, y así, si ves a alguien que, digamos, no es el mejor vestido, pero es atractivo, o digamos [que] viste medio humilde [ríe], puede ser un chacal [...]; es alguien que es atractivo, pero es pobre (MR).

Chacal [es] [haciendo énfasis en la voz denotando gusto o placer] masculinaaazo [...], es como de que trabaja como en la obra, y sí, jijí, es chacal, sí, a parte *chacal* es como, no, bueno, lo que yo conozco no es como muy obvio, muy gay, no sé cómo decirlo, es como macho y no sabes que es gay (JO).

[...] si alguien es varonil, un poco más natural, es el chacal (MR).

[...] el chacal es una figura bastante masculina que no necesariamente sus facciones son guap[as], o sea, no es una persona guapa por así decirlo [...] para mí en ocasiones son muy feos, a pesar de que sean muy musculosos (JV).

[...] un tipo así como medio cholillo, así tatuado, muy varonil [...]. [En su expresión es] varonil, así como medio rudo, pero así, tatuado (SD).

[el chacal] tiene que ser una persona ruda [...]. Como rudo, como poco afectivo, como [que es alguien que dice]: “te doy sexo, pero... sin ser cero cariñoso”, [es] una persona cero cariñosa, y también me he fijado mucho que se usa porque, por ejemplo, una persona morena, a la gente de tez morena [se le dice]: “ay, el chacal”, porque es moreno, nunca veo que le digan chacal a alguien güero, o así (AD).

[...] el chacal muchas veces he escuchado que roban, pegan, después de hacerte un favor te chingan, ¿no?, entonces no lo veo muy viable [juntarme con ellos] (AD).

[...] [tengo amigos que clasificaría como chacales porque son] marihuanos y súpercholos, pero de vez en cuando sí se andan acá sacando las cuentas, [o sea], han tenido sexo con hombres, entonces entrarían en *chacal* (GI).

[...] el chacal, pues, sería al final de cuentas como un hombre común y corriente, y en cambio acá [en la carta de la musculoca], o sea, estás poniendo al hombre [musculoca, en comparación] en tacones y con esta postura [afeminada] (GI).

[...] [se usa la expresión] burlándose de ellos (JO).

Siempre lo he utilizado [el término] para señalar a alguien (MR).

Al chacal le hace falta dinero [para ser el gay ideal] [ríe] [...], la base de toda esta comunidad yo diría que es la banalidad, entonces obviamente vas a buscar alguien que físicamente sea atractivo y en seguida que tenga dinero, y si no a la inversa, que tenga dinero y ya después le puedes perdonar, dado que tiene dinero, el [poco] atractivo (MR).

[...] son bien alivianados, bien desmadrosos, que les da igual cogerse una vieja que a un bato (RG).

[...] generalmente todos son closeteros, o sea, son personas que no aceptan abiertamente su homosexualidad o su preferencia sexual, entonces son como los típicos que sí salen con gays, pero son como los típicos [haciendo comillas con sus dedos] hétero, entre comillas [...], que salen a divertirse [con gays] porque les gusta el cotorreo de los antros gays [...] y que les gusta la música de los antros gays (JE).

[...] [al explicar por qué no se relacionaría con un chacal] No me gusta como lo dominante. No me late el pedo como de lo dominante, así tal cual. Me gusta [tener] como amigos más relajados, y no me gustan las personas que están como con nervio de que te vean con ellos, ¿sabes? Y eso no lo comparto, como de “ay, güey”, o sea, como por ejemplo, de que se encuentran un amigo heterosexual, güey, en alguno de esos lugares, o inclusive cuando nosotros vamos a los lugares heterosexuales con ese tipo de amistades [chacales], y de que se encuentran otros güeyes y de que el bato así de “ah, estoy con mis compas”, el güey [te dice]: “actúa normal”, así como de... güey, ¿por qué tengo que pretender ser heterosexual [contigo] si, pues, vengo en loba, no? güey no va a funcionar esto (JE).

[...] un chagal es gay, pero no tiene nada qué, bueno, igual no es gay, pero tiene sexo con hombres y no es gay, pero no entra en este estereotipo de afeminado, de que tiene conductas [afeminadas] (GI).

Discursos identitocomunitarios sobre las características de la CGM:

[...] como [la homosexualidad] hasta sigue siendo algo bajo la mesa todavía, pues es fácil no tener un compromiso y hacer muchas cosas [con distintas parejas] (AD).

[...] me parece chistoso [este tipo de expresiones autorreferenciales], y tal vez sería bueno empezarlo a ver de esa manera, para poderlo tomar como algo positivo y no como desnotarlo [sic]. Muchísimas veces el adjetivo con el que se te califica dentro de la comunidad tiende a denostarte más que a identificarte, entonces creo que esto podría ser un experimento interesante para poder decir “bueno, en vez de que me digan eso y que me pueda ofender, me pueden decir eso y me puedo sentir orgulloso de serlo”, ¿no? (JF).

Articulación estructural del discurso



Uso de narración/argumentación



Mediante una narración, MR ejemplifica los rasgos de obviedad que reprueba en los miembros de su comunidad que son obvios:

Entrevistador: Ok, entonces, ¿con la pasiva o la obvia tampoco [te relacionas]?

MR: No, de hecho, por ejemplo (GENERACIÓN), cuando recién entré a trabajar a la compañía nos tocaba estar en un *call center* y había un chavo en particular que no sé, tenía yo un par de meses de haber entrado a la compañía (CONTEXTO-ORIENTACIÓN) y le festejaron su cumpleaños y le pusieron así los globos rosas, un cetro, una corona, una bandera gay y la banda, así, para mí eso es demasiado exagerado (COMPLICACIÓN-EXPLICACIÓN), creo que no tienes por qué ir por la vida gritándoselo a todo mundo (EXPLICACIÓN), entonces me gusta más o coincido más con la gente que es discreta (SOLUCIÓN). Al final del día, en el estar interactuando, terminas destapándote y terminas siendo amanerado y terminas cotorreando, pero en general es como [de] en un uno a uno, no es como que vas por la vida haciendo el escándalo o anunciándote, ¿no? Es por eso que me relaciono con gente un poco más discreta (CONCLUSIÓN).

Articulación estructural del discurso



Interacción discursiva



Durante el primer grupo de discusión realizado, la interacción discursiva se vio afectada cuando el guía formuló la pregunta número 8 del guion, de carácter hipotético: “Siguiendo con el planteamiento hipotético de la pregunta antepasada [que supone que se está ante un venido de

otro planeta y se le pretende explicar qué es la comunidad gay y cómo son sus integrantes], ¿con qué tipo de gay me recomendarías relacionarme más o menos y por qué?”.

A la enunciación de la pregunta, sucedió un silencio que duró varios segundos y en medio del cual los integrantes del grupo no hicieron más que intercambiar miradas. El silencio se rompió brevemente con un “Ande” de GI, al que le siguieron carcajadas de parte de todos los participantes. El nerviosismo se delató en esas risas y en el hecho de que nadie se atrevía a hacer uso de la voz.

Quien rompió con esa imposibilidad de enunciación fue JF, para indicar, aunque con dificultad y mediando pausas, un tipo de gay y generar discurso autorreferencial:

Guía: Lo pueden pensar todo lo que quieran, pero yo necesito que...

JF: Yo sí te diría...

[se escuchan risas y murmullos indistintos].

Guía: Voy llegando y ya me explicaron estos rasgos que pueden...

JF: Sí, sí te diría que evitaras juntar con con con las liosas, o unas así, porque tienden a ser como muy agresivas, entonces eeh... te podrían lastimar, criticarte o así.

Nótese los marcadores discursivos en el uso de la voz de JF que manifiestan duda o recelo al expresar una opinión contraria a la del grupo (repetición: “con con con”; muletillas: “eeh...”, “entonces”; generalización: “o unas así”).

Después de este uso de la voz de JF, el grupo pidió un descanso. El enunciador debió retirarse durante el receso, y cuando el discurso de JF fue retomado por el guía algunos minutos después, ya sin él presente, el grupo regresó al discurso políticamente correcto que JF rompió y a buscar la coherencia en su construcción común:

Guía: Si quieren seguimos, ya no les vamos a quitar mucho tiempo. Me gustaría que siguiéramos con esta misma cuestión, digo, JF aventó la piedra y se fue, pero me gustaría que siguiéramos abonando. Entonces llegamos a este lugar de reunión, dígame el Cali[fornias] o dígame otro, y yo les pregunto, bueno, ¿con quién me convendría más relacionarme de estos grupos y por qué? Ya me explicaron que con la jotita liosa no porque es muy peleonera...

GI: Es la Regina George del antro entonces...

Guía: ¿Quién más?

GE: Pues yo te diría, como eres un extraterrestre...

MA: Vamos a dar la putivuelta.

[risas]

GE: Conoce a todos, y si eres un extraterrestre que le gustaría conocer a todos y platicar, pues tú platica con todos, o sea, no los conoces, no nos hagamos...

[...]

GE: Mm no, o sea, primero conócelos y ya si tú te quieres besar con todos pues ya, pero primero conócelos, porque ¿qué tal si te besas con uno y otro estaba mejor, y no sé?, ya decides después, sí decídete.

MA: Sí, yo haría eso, yo diría vamos a dar la putivuelta, nos paramos en cada círculo y convives con los vaqueros, aprendemos a bailar como ellos, si te gusta, bueno, te quedas un rato, si no, seguimos con los otros y con los otros hasta donde tú quieres y el tiempo que quieras.

GI: Muy buena esa.

Llama la atención la última toma de voz, de GI, con función emotiva: “Muy buena esa”, que aprueba y alienta que MA y GE hayan podido salvar el tono y conservar la coherencia para el discurso del grupo.

Articulación estructural del discurso

➤  *Disclaimers*



Negación aparente:

JE: [sobre los vaqueros] no es como que realmente los evite o me moleste convivir con ellos, o sea, *simplemente* como que prefiero estar como en mi onda.

RG: [sobre la decisión de ser discreto u obvio en su ámbito laboral] No me molestaba [ser obvio] *pero viéndolo de manera fría*, y de manera completa, eso te puede de alguna u otra manera perjudicar para que te puedan tomar en cuenta, en otro ascenso, en otro departamento, y *no porque sean homofóbicos, sino* que no eres alguien que eres serio en tu trabajo.

Concesión aparente:

JF: [hablando de que los integrantes de la comunidad gay son promiscuos] no podemos decir que todos, no podemos decir que es la regla, *pero* sí sucede, y es más, *me atrevo a decir* que puede ser hasta un poco más común que lo otro [no promiscuidad], por lo menos se ve más.

MR: [hablando de los osos] a veces son demasiado... tratan de mostrarse como extrovertidos, *pero en realidad* es inseguridad.

MR: [hablando de las musculocas] Es muy femenino, *pero a la vez* trabaja en su cuerpo solamente porque es como una tendencia o algo así o algo que está de moda, estar bien físicamente o llamar la atención, *pero no* termina de ser alguien muy varonil, y por eso es *musculoca*.

MR: [hablando de las musculocas] pues es gente que es demasiado obvia, *pero* que trabaja su cuerpo, [que está] marcado.

SD: [hablando de las musculocas] Tipos así muy acuerpados, *pero* que son muy femeninos, como muy nenas, ahora sí, como que muy metrosexuales, *pero* a la vez muy femeninos.

SD: [hablando de las obvias] hay unas que sí son muy obvias, *pero* respetan [...].

MR: [hablando del ser ventajoso o aprovechado como rasgo de los miembros de la CGM] tienes que estar muy alerta con la gente con la que te relacionas, hay gente [de toda], hay como en todos lados, *pero sí* definitivamente abunda la gente que le gusta sacar provecho o ventaja.

RG: [...] obviamente sí hay más de uno que lo hace [relacionarse amistosamente con otros miembros de la comunidad], y piensa igual que yo o igual que tú, *pero* la mayoría no, como que somos una comunidad demasiado como que nos atacamos entre nosotros.

Ignorancia aparente:

JF: [hablando de cómo ningún tipo de gay puede estar orgulloso de serlo] hígole, estoy tratando de recordar, *pero nunca he escuchado* que llegue un amigo y diga “ay, yo soy una loca pasiva”.

AD: [hablando sobre por qué la loca es un tipo de gay que exagera su amaneramiento] *A lo mejor* es su forma de llamar la atención, o a lo mejor es su forma de sobresalir, y en este ambiente se busca mucho sobresalir [...]. *No sé, no sé, a lo mejor* por la falta de aceptación que hay afuera, pues aquí sobresales y [eres visto hacia] arriba.

MR: [hablando de que los gays son polígamos] el hombre por naturaleza es, pues *no sé*, polígamo, *siento que es así*, y eso, ya combinado con todos [el hecho de que en la comunidad sean sólo hombres], lo hace [al ambiente gay] mucho más relajado.

AD: [explicando cómo considera el oportunismo o el ser aprovechado un rasgo femenino de comportamiento] *no sé* si sea si sea la palabra correcta, *pero* yo por ser mujer no cargo un garrafón, yo por ser mujer pues tengo que ser primera en sentarme.

Transferencia:

JF: no necesito eso [pelear con un chagal para que no me baje al novio], *pero me han contado* que durante muchos años *así fue*.

Excusas aparentes:

JF: [hablando de que los tipos de gays más femeninos son más conflictivos] no me gusta generalizar, *pero* pues hablo desde mi experiencia.

MR: [...] obviamente va a haber gente triste, gente mala, gente buena, *pero* [también hay] cosas muy características que *yo he visto*.

Esquema ideológico del grupo



Criterios de pertenencia



Discursos sobre los aspectos que se consideran criterios de membresía a la CGM, o sobre cómo pueden identificarse los miembros entre sí:

RG: Somos un grupo de personas diferentes que nos atraen los hombres, somos hombres, porque somos hombres, con diferentes personalidades y características.

PE: Te explicaría que, por ejemplo, se considera que la mayoría de la población tiene relaciones con el sexo opuesto, otro género, y esta población no, o sea, [la de la comunidad gay] es gente que le gusta tener relaciones con gente de su mismo sexo, en ocasiones, o con los dos sexos [bisexualidad] [...], es gente que puede tener gustos muy extravagantes, exóticos, eso en otra minoría dentro de esa minoría, que también se señala que son parte de [esta] comunidad, o sea, gente que se viste del sexo opuesto [travestis], o gente que usa muchos colores, gente que usa mucho destello, que son otra parte de su población, son personas que tienden a o que nacen con el sexo opuesto dentro de su cuerpo, y que eso les causa gran conflicto [transexuales y transgénero] [...], o sea, solamente [es criterio de membresía] tener una especie de característica que se considere ahorita no heteronormada o no heterosexual.

RG: Entre nosotros nos identificamos por el hecho como nos miramos. Nos miramos [algunos] con odio, y a lo mejor [sólo] nos identificamos, pero siempre es así, [es] normal, o sea, vas en la calle y te voltean a ver, te das cuenta [y piensas]: “ah, mira, es gay”, a lo mejor a unos sí se les nota un poco más y otros menos, pero siempre la mirada es lo primero que delata [...]. Tú vas caminando y ves a alguien y luego luego, por cómo te mira, y también influye mucho en la forma de ser de la persona, como su vestimenta, el cómo camina, cómo se comporta, te das cuenta que es [gay], pero por el contacto visual sí te das cuenta quién es y quién no. A veces falla, porque hay hombres que son heterosexuales y que pueden llegar hasta a confundirte, pero la mayoría [de los gays se reconocen] en la forma en la que te miran, o sea, hay unos que te miran con deseo, podríamos decir, y otros que te miran con desprecio, que es

muy dado en los chicos de que a lo mejor porque no te vieron bien vestido o porque te ven así menos, inferior, te bufan, o sea, te bufan y te quieren hacer sentir menos, es lo que yo he notado.

JF: creo que la cultura gay de alguna u otra manera, o la persona LGBT, es rechazada de la sociedad, ¿no?, de alguna u otra manera, igual ahora menos, pero pues yo lo sigo pensando, ¿no?, [que] a veces no tengo muchas personas con quién platicarles cómo me siento más que con las mismas personas LGBT, y no con todas me identifico porque pues como es un mundo tan extenso pues hay personas muy distintas [...]. Me di cuenta también en mi caso en particular que a mí cuando yo recién salí del clóset y empecé a conocer personas así, pues los amigos [no gays] eran pues como [para tratarse] con puntitas, ¿no?, porque pues te tenías que estar cuidando como de tu familia, o de la sociedad, entonces con ellos [los miembros de la comunidad] sí te explayabas y todo, pero al mismo tiempo tenías como mucho tus reservas, entonces las relaciones de amistad pues como que realmente no se creían [posibles] hasta ya años después, ¿no?, y era más como que nos juntaba una necesidad de empatía específica que era [por] el no sentirnos aceptados en nuestra casa o con la sociedad [...].

JF: Bueno, cada vez es un grupo de personas muy diverso, muy distinto, con muchas variantes entre ellos. Tienden a ser muchos más hombres que mujeres, y a diferencia del resto del grupo de mamíferos o de humanos que has visto, estas personas se identifican emocionalmente, amorosamente, al relacionarse con personas que son de su mismo sexo, a diferencia de lo que ves en mayoría, que es hombre-mujer.

AD: yo creo que dentro del mismo ambiente hay mucha diversidad, y es muy válida y está muy padre, qué bueno que hay tanto tipo de gente dentro de la misma comunidad.

BB: [hay] gays que tienen actitud de hombre, y que están juntos [por] que les gustan los hombres, [...] hay jovencitos que les gustan los mayores, hay mayores que les gustan los jovencitos, hay gays que comparten sus gustos por la música, por el arte, y eso los hace estar juntos, y bueno, creo yo que lo que yo he notado, y no me gusta, pero el concepto *gay* como que un tiempo se veía limitado a la fiesta, a los excesos, al antro, al *glamour* [...], al momento en el que yo empecé a entrar [en la comunidad] era como el estereotipo de gay que yo percibía [...], pues, [que] todo era fiesta y todo era que forzosamente si eras gay tenías que vivírtela en el antro [...], y a los diez años que llevo fuera [del clóset] es como [que sé que] no es cierto, no, el mundo gay no se limita a una marcha, o a un antro.

JF: Tiende a ser un grupo, como te decía, muy diverso, muy distinto a los demás, [incluso] dentro del mismo grupo, de la comunidad, pero que al mismo tiempo pues todos tienen como un mismo [aspecto] común, que es que les gustan los hombres a los hombres [...]. Yo creo que sería literal un pastel multicolor, un pastel arcoíris, que lo suman cada uno de estos, no puedes hablar de comunidad gay sin identificar a todas las personas que involucra, desde las personas que están en el clóset y siguen siendo parte de la comunidad, desde las personas que son profesionales, que están totalmente alejados y que solamente están en su vida profesional, enfocados en eso, también son parte de la comunidad [...]. La comunidad la forman todos, y la forman los lobos, y la forman las musculocas, y la forman las pasivas, que es como un subsubgénero, y las chichifas, y los osos y las *muyerts*, y los chacaes, y el güey que simplemente dice: “pues yo no me identifico con nada de eso, y pues aquí estoy y vine a bailar hoy” [...]; no me

atrevería a decir que la comunidad tiene una personalidad única, o sea, tendría que ser entonces como un ser mitológico griego, la hidra, que le cortas una cabeza y salen dos, o sea, porque no me atrevería a hablar de comunidad gay sin incluir a los travestis, sin incluir a las personas transexuales, sin incluir a las personas que no son parte activa de la comunidad, porque entonces ya no hablaríamos de comunidad, hablaríamos de un grupo en específico, un subgrupo, y creo que ese es el gran reto: cómo identificar a una minoría que está tan segmentada para que todos se sientan parte, porque hasta el arcoíris ya no nos representa a todos.

GI: [...] si te lo quisiera [decir] como muchas veces la gente [lo dice], lo tendría [que expresar] como estereotipo: “ay no, pues sí son más buena onda, y saben de moda”, y no, realmente no es así, y más porque yo lo he visto: hay homosexuales que en su vida han visto algo de ropa, de moda, y no saben para nada de eso, y otros que sí entrarían en este estereotipo de “me la vivo viendo Ru Paul Drag Race cada fin de semana y no me pierdo Fashion Police, y me sé todos los videos de todas las temporadas de Double Trouble”,⁷¹ o sea, [...] incluso si te quisiera decir algo bueno, pues [te diría]: “es que todos son muy *open mind* por esto mismo de que luchamos por la igual”, y no es cierto, porque también yo he conocido homosexuales que son súper conservadores. Entonces no le vería nada diferente más allá de sus propias, o sea, sus gustos e identidad sexual.

En el último ejemplo, la mención de GI a la diversidad en la integración, hecha por el informante buscando no caer en la mención de estereotipos, más allá de marcar una inexistencia de criterios de pertenencia, le permite sentar las bases para establecer una creencia que separa las opiniones y creencias intracomunitarias y que también lo incluye como enunciador: existe el gay que cree que existen otros criterios de pertenencia al grupo, y existe el gay que cree que el único criterio de pertenencia al grupo es la orientación homosexual. Este último gay parecería con creencias cercanas a o identificables como de *discreción*:

GI: Eh, bueno, el discreto entra completamente en esta parte de [decir]: “como lo único que me hace gay es que me gustan los hombres, y de ahí en fuera no hay ningún rasgo de mi actitud de mi forma de vestir ni de actuar que me haga entrar dentro del estereotipo de homosexual, por eso es que soy el discreto, porque jamás nadie se daría cuenta, por lo mismo de que soy discreto”.

⁷¹ *Ru Paul Drag Race* es un *reality show* estadounidense en que un grupo de travestis, transgéneros y transexuales realiza competencias de habilidades. *Double Trouble* es un canal de *youtubers* gays. *Fashion Police* es un programa televisivo estadounidense sobre moda.



Los informantes pueden identificar prácticas específicas que se vinculan al antro gay como lugar de reunión, y con ello revelan sus propios modelos mentales comunitarios sobre cómo se vive la actividad en estos espacios:

BB: [...] otro [criterio de membresía] es como el antro, la fiesta.

SD: No, y que incluso, bueno, ahorita ya no me ha tocado ver, pero, por ejemplo, antes cuando el Siete pecados estaba más decente...

Guía: ¿Era un antro aquí en la ciudad?

SD: Ajá, que estaba un poquito más decente, ahí la persona de la entrada sí decía, por ejemplo, si veía que venían personas bugas sí les decía: “vienes a un antro gay, el comportamiento es así, si hay quien te acose no ocasiones problemas, si estás de acuerdo [entra], si no pues no entres”, y sí había personas que decían: “no, pues no, mejor no [entro]”, y se iban, o a veces sí les negaban el paso a los bugas en ese antro.

MR: Pero ese en particular [Siete pecados] es desde mi punto de vista de los que tiene el ambiente más pesado.

SD: Bueno, ahorita yo tendría años que no voy, pero cuando yo iba sí.

MR: Bueno, pues es que yo creo que desde que entras sientes como la vibra, es un lugar que era mucho más oscuro.

Guía: ¿La iluminación o metafóricamente?

MR: La iluminación, sí era un lugar más oscuro y siento que también, bueno, tenía su cuarto oscuro, aparte de todo [ríe], y desde un principio era mucho más abierto a todo este tema de [consumo de] drogas.

SD: El puro nombre del antro, o sea, Siete pecados, pues.

MR: Sí.

Guía: Ok, o sea, ¿dentro había consumo?

LU: Sí, pero en todos los antros hay consumo, ¿no?

MR: Es lo que te digo, en todos, pero sí hay otros lugares más abiertos en los que te pueden dar lo que quieras [de droga] a la hora que quieras, y en otros se cuidan en algún momento un poco más. A mí me ha tocado ir a lugares bugas y en cualquiera de los que vayas en la entrada del baño te preguntan: “¿qué [droga] vas querer?”, pero siento que el Siete pecados fue de los primeritos que empezaron con esta onda y es lo que lo volvía pesado, siento que también por eso les hacían como la advertencia.

JF: hay muchos otros [gays] que son mucho más discretos, [...] no salen como a estos ambientes, entonces si realmente te los quisieras encontrar y quisieras convivir con ellos pues tendrías que ir como a este ámbito que tiende siempre a ser pues un punto de reunión para todos.

MR: es algo súper característico de vivir en la fiesta, y aún hoy hay gente que ya había ya iba terminando la carrera cuando yo iba iniciando y hoy viven el antro cada ocho días. Si tú vas a un mismo antro, te vas a dar cuenta que hay

grupos muy específicos que si tú los buscas este sábado y el que sigue y en seis meses ahí están, entonces definitivamente sí es una característica.

Entrevistador: ¿Y por qué crees que le guste tanto la fiesta a esta comunidad? ¿qué hay en ella? ¿Qué vivías tú en ella, por qué te gustaba tanto a ti?

MR: Yo creo que es una forma de sentirte libre [...].

RG: [...] la mayoría sale de antro y yo siento que no es como antes, ya todo mundo está en su celular.

Entrevistador: ¿Antes cómo era?

RG: Pues salías, y de alguna u otra manera era como más sociabilizable [sic], la sociabilización, que por ejemplo había lugares que no dejaban entrar bugas, y ahora ya dejan entrar y ahora los bugas van y se divierten con poco dinero, y saben que completamente van a agarrar la fiesta. Hay lugares gays que cierran a las diez de la mañana que están llenos de bugas [...], entonces siento que la comunidad sí es como más [de que] por eso se caracteriza, porque les gusta la fiesta, les gusta la jotería, les gusta la [música] electrónica, les gusta[n] las vestidas que dan *show*, les gustan los *chippendales* con sus bailes,⁷² los tantos lugares que hay.

Entrevistador: Me da curiosidad que menciones el antro. ¿Dirías que el antro es algo particular de esta comunidad? ¿Y en qué forma?

AD: Sí hasta cierto punto, ¿sabes?, porque un heterosexual después de los veinte ya se casa, tiene hijos, y empieza a dejar ese mundo, no es que ya no vayan, pero empieza pasa a un segundo plano. Entonces en este ambiente, como en la mayoría de los casos ni hay hijos ni hay matrimonio, pues la vida siempre es de fiesta, siempre es una fiesta, entonces siempre está el antro.

JF: Creo que sí alcanzaría a identificar a la a la comunidad en un lugar, que es una disco con música y fiesta y colores.

Entrevistador: Como reunida.

JF: Reunida, pero con muchos personajes.

Entrevistador: ¿Crees que el antro sea como muy identitario de la comunidad?

SD: Mm, pues no para todos, yo creo, porque tengo amigos que desde que han salido del clóset que ya son personas que sus papás y todos saben, y no van al antro, y socializan en otros lados.

Entrevistador: ¿Para alguna parte de la comunidad sí?

SD: [moviendo la cabeza afirmativamente] Mjm.

AD: en este ambiente, si te echas enemigo de uno te echas enemigos de un montón. Todo mundo se conoce y no, es como una élite, no sé, es como, si te metes demasiado en el ambiente pues sí se conocen todos y es como “ay, este le echó el pleito [a mi amigo]”, y, por ejemplo yo me entero en Twitter, yo sigo mucho Twitter y a los *rps*

⁷² El *chippendale* es un bailarín nudista.

[relacionistas públicos] de los antros los queman mucho y les empiezan a tirar cosas, o se te empiezan a ir encima, y así.

Entrevistador: *Wow*, ¿como si hubiera equipos?

AD: Ándale, como *socialités*,⁷³ ¿has visto como la película de *Chicas pesadas*? Pero de la comunidad gay, haz de cuenta.

JO: he escuchado muchas veces que el peor enemigo de un mexicano es otro mexicano, entonces ya te vas clavándolo al ambiente gay, entonces es también lo mismo, [...] no sé, aquí en Guadalajara, que es muy seccionada la clase social, somos muy despectivos aquí en esta parte de México, y pues siempre es [a]sí, se atacan unos a otros.

Discursos sobre el bufe como actividad comunitaria:

SD: [somos] muy criticones, muy que llegamos en momentos hasta tal vez a ofender de más y hacer sentir mal a las personas [...].

JE: El bufe pues es la criticadera. El bufe encaja en varias partes, pero generalmente es para referirse a cuando estás hablando despectivamente de otra persona, o cuando estás criticando, haciendo una crítica cero constructiva de otra persona. O sea, bufar por bufar es como simplemente aventar veneno porque sí. O sea, no tiene que ser una razón bien fundada, puede que te caiga bien [o] puede que te caigan mal, o puede que en el mismo bufe hasta saques cosas positivas, pero generalmente es para referirse a algo negativo.

RG: Por ejemplo, en una oficina donde estaba, pues éramos tres gays y un chico hétero y otra chica, [y] entre nosotros a una que era muy obvio le decíamos “ay, mira la chica”, “ay, esta pasiva”, y también al chavo hétero le tirábamos carrilla, y después le decíamos “frutona”, “putona” [ríe]. Sí. Bueno, hasta cierto punto pues es *bullying*, pero es permitido dentro de nosotros porque no le molesta [al otro], cuando ya le molesta entonces es cuando ya tienes que parar. No con todas las personas lo haces o lo puedes hacer, o sea, es dependiendo [de la confianza].

Discursos sobre la importancia de la confianza en el establecimiento de relaciones e interacciones para los miembros de la CGM dentro y fuera de la comunidad:

PE: Mira, por ejemplo, yo en mi trabajo en lo personal no tengo problema que la gente sepa que soy gay y todo, pero no me gusta andarlo divulgando. [...] O sea, no me gusta [tampoco] quedármelo [...], [sólo] no le doy tanta importancia, entonces cuando yo ya veo que la persona se ganó mi respeto o así, pues ya le doy entrada a que hablemos así, o sea, ese es mi primer [contacto], como de que [digo]: “oye, sí soy gay”, y todo, y ya pues poco a poco se van dando las cosas. Cuando ya la persona tenga poquito, o mucho tiempo [tratándome], pues ya depende de la persona con la que me lleve así. Con mis amigos no, sí me hablo de todo, pues, o sea, les digo “perra, puta, pasiva, jota”, pero son tres, cuatro amigos, o sea, y si son amigos que acabo de conocer, aunque sean del ambiente

⁷³ “La palabra realmente es *socialite*, inglesa (pronunciada algo así como /sóushelait/). La forma *socialité* ha sido formada por quienes la creen francesa. Se pueden utilizar los términos *famoso* o *celebridad*, aunque en inglés *socialite* añade el matiz de que se es célebre sobre todo por las relaciones sociales” (Fundeu, 2012).

homosexual no me gusta, hasta que agarro confianza. Con heterosexuales tampoco me molesta, nada más que pues sí se da, te digo, cuando yo ya siento como que ya le doy tipo entrada, porque yo en mi personalidad laboral soy muy serio, entonces no le doy entrada a la gente que se empieza a llevar así conmigo tan rápido.

GI: Normalmente las he utilizado [las expresiones autorreferenciales] con otros amigos gays. O sea, cuando estamos platicando entre amigos gays, pero no con todos, o sea, son como ciertos amigos que saben del tema, o que igual han tratado el tema. Ah, una que otra vez lo he usado con mis amigos heterosexuales, e incluso hasta les he enseñado el significado.

[...]

Entrevistador: Y en el caso de amigos heterosexuales, ¿también con ciertos amigos o ahí sí todos?

GI: No, con ciertos, también, o sea, tiene que haber ya la confianza como para explicarles qué es una musculoca.

Entrevistador: Oye, ¿y qué características tienen que tener esos amigos gays o heterosexuales concretos a los cuales les puedes explicar o con los cuales puedes hablar de esto?

GI Mira, lo primero que comparten los dos [es que] tienen que ser personas de confianza. O sea, tienen que ser personas de mi círculo cercano, y que aparte yo sepa que son como entre extrovertidos y *open mind*, en el sentido de que si alguien es muy persignado no me voy a poner a hablarle de una chichifa.

Esquema ideológico del grupo



Normas y valores



En los discursos que manifestaron la creencia de los informantes sobre la importancia que tiene para el colectivo la imagen personal, esta puede relacionarse con la construcción discursiva y cognitiva en torno al antro como lugar: “[si vas a] salir muchas veces en la noche tienes que cuidar tu cuerpo, tu salud” (JO); o en torno al tipo de gay *musculoca*, que, como se revisó en otras categorías, detona discursos autorreferenciales que delatan la implicación de un *choque* provocado por la aparente contradicción, para los miembros de la CGM, que genera al tener una apariencia masculina (cuerpo musculoso) pero ademanes o comportamientos afeminados:

JF: si yo me la viviera haciendo ejercicio y cuidándome y todo, pues claro que llegaría al antro y me quisiera quitar la camisa pues para que me vieran, y pues claro que yo creo que el término *musculoca* pues salió de alguien que dijo “ay, ¿esa qué? es una loca musculosa”, ¿no?, y loca, como era lo malo, ¿no?, de ser femenina, entonces, pues como que no cuadraba mucho alguien masculino y mamado y así [femenino], pues qué chido, sí, pues es una musculoca. Yo creo que de ahí viene la envidia, y otra vez, ellos tienden a ser como muy sólo su grupito, [dicen]: “sólo [me junto] con los que son como yo, sólo le hablo a los que se parten la madre en el *gym* todo el fin de semana”.

Discursos sobre el elitismo-clasismo como creencia que media la interacción en la CGM:

RG: Sí, [se considera de estatus tener] estudios. Porque aquí también el estatus es así. O sea, por ejemplo, si no tienes escuela eres de los menos, si no tienes coche eres menos, si no vives solo eres menos, entonces aquí se da mucho eso, somos demasiado demasiado materialistas. A mí me ha pasado, o sea. Por ejemplo, si quiero salir con alguien y no tengo carro, soy menos.

MR: [...] la base de toda esta comunidad yo diría que es la banalidad, entonces obviamente vas a buscar alguien que físicamente sea atractivo y en seguida que tenga dinero, y si no a la inversa, que tenga dinero y ya después le puedes perdonar, dado que tiene dinero, el [faltante de] atractivo.

PE: pero esos mismos clubs [tipos de gays] dentro de ese club grande [comunidad gay] sí te marca[n] muchos requisitos, o sea, por ejemplo, en mi caso nunca he sido parte de un club de osos porque yo siento que no tengo la altura ni la complexión física, y [es] algo que a lo mejor y ni tiene nada que ver, o sea, pero yo simplemente por la complexión física ya me estoy excluyendo de un grupo [en el] que podría hacer muy buenos amigos [...].

Entrevistador: Tú mismo te excluirías, decías.

PE: Ajá, y posiblemente puede ser que sea un grupo muy amigable.

Discursos sobre el elitismo que castiga mediante la cultura intrínseca de la agresión:

PE: esa búsqueda de ser ellos, en algunas ocasiones, causa [el] mismo conflicto entre la misma comunidad, por, no sé, pues por cuestiones de que pues la misma comunidad, a veces en la búsqueda de ser ellos mismos [sus integrantes], quieren bloquear a otros mismos miembros de su comunidad, que no sean como son, o sea, yo digo que eso puede ser como el principal aspecto en el que se generan estas como divisiones internas que existen que la misma búsqueda de ser. [Ser] como yo soy me hace negar que otras personas sean como ellas quieren ser, es lo que principalmente yo creo.

PE: siento que en parte es una comunidad que como que no ha logrado salir de la superficialidad, o sea, como que es una comunidad que perdió una especie como de humildad o de integración, por ejemplo, o sea, a lo que me refiero es que, por ejemplo, veo a la comunidad de negros, y que ellos han luchado por sus derechos, y no veo una especie como de discriminación entre ellos tan fuerte, y nosotros los miembros de la comunidad, por así decirlo, o sea, se ha perdido mucho de integración, de que pues ya se alcanzaron ciertos derechos en cierto sentido y eso ha dado una libertad que puede llegar a ser como que negativa entre los mismos miembros, o sea, se buscan ciertos derechos o ciertas posiciones en la sociedad, y una vez que se han logrado como que ya hay como que mayor libertad como para hacer denostación de otras personas.

Discursos sobre el machismo que castiga a través de la cultura intrínseca de la agresión en la CGM:

RG: Pues [en la comunidad] no quieren chicos femeninos. Hay de gustos a gustos, o sea, por ejemplo, a mí, digo, yo sé que no soy el hombre más masculino del mundo, pero tampoco soy el hombre más femenino de este mundo, entonces [tengo] estatus normal, porque me dicen: “ay, es que a ti se te nota hasta al caminar”, y yo siento que no

me meneo, a lo mejor sí lo hago y no sé, pero simplemente soy yo [...]. Obviamente sí hay más de uno que lo hace [no discriminar], y piensa igual que yo o igual que tú, pero la mayoría no, la mayoría como que somos una comunidad demasiado como que nos atacamos entre nosotros, o sea, aquí nadie piensa en que te estás haciendo viejo y que te vas a quedar solo.

MR: Como yo lo veo, ejemplo, yo no andaría con una vestida, porque andar con una vestida y con una mujer pues obviamente te vas con lo que está completo, la mujer.

JV: Porque cuando entras a Grindr, o sitios por el estilo, o siempre [aparecen anuncios]: “no musculocas”, ¿me explico? Como que todavía sigue este rezago en la comunidad por parte de personas que actúan de forma femenina, a pesar de que la fisiología sea bastante masculina.

Entrevistador: O sea, [por] fisiología te refieres a...

JV: Al físico.

Entrevistador: O sea, su físico es masculino.

JV: Ajá, y quizá su forma de actuar, su carácter, es más femenino.

Entrevistador: ¿Y eso te parece que ocasiona discriminación?

JV: Discriminación para ellos, sin embargo, en ocasiones también ellos son los que dicen “ay, no gordos, no asiáticos”, o cosas así.

Entrevistador: ¿Y por qué crees que ellos discriminan así?

JV: Yo creo que quizá porque se sienten discriminados, no sé, o porque buscan personas afines y no les importa [discriminar].

JF: [sobre los discursos autorreferenciales] estoy casi seguro que cuando yo lo he hecho [usarlos en la interacción], cuando mis amigos lo han hecho, cuando otras personas lo han hecho, no es con el afán de ofender, pero venimos con una cultura intrínseca de ofendernos y de la agresión; muchas veces pues no física pero [sí] verbal, o hasta de caras, gestos, modos.

JF: hay mucha discriminación interna. O sea, hay mucha división, está muy marcado el estereotipo incluso dentro de [la comunidad], y esto podría o no apoyar para la lucha de los derechos.

Discursos sobre la obiedad como conducta indeseable y la discreción como deseable:

RG: En el trabajo no puedo [ser obvio] porque es una oficina, y bueno, trabajo con ejecutivos de otro gremio que, vaya, [en] mi trabajo todo el tiempo estoy ocupado, entonces si me tomara un tiempo como para echar relajo perdería tiempo en mis actividades, entonces por seguridad de trabajo, y aparte mi jefe, pues no, como que no le agrada mucho eso [...]. Soy responsable en mi trabajo y no ando con eso de estar exhibiéndome, porque pues no, porque por ejemplo, mi jefa habló conmigo y me dijo: “mira, yo no tengo ningún problema, solamente que necesito que seas comprometido en evitar ese tipo de cosas porque si, por ejemplo, si se abre un crecimiento no te podrían tomar

en cuenta si tú estás con ese tipo de actitudes muy joterías, porque al dueño no le gusta, no está en contra, porque o sea, él vende cosméticos, y ese es su trabajo, vaya, entonces no estaría padre, o sea”, y yo [le contesté]: “ah, bueno”.

RG: Por ejemplo, ahorita no les doy la libertad [a mis compañeros de trabajo] de que se expresen así de mí [en femenino], o que tengan la confianza, y si yo hablara así, de que lo supieran abiertamente por parte mía, sería como más objeto de burlas, porque la gente no respeta y eso no me gusta. No, yo no tengo ningún problema que se enteren, ni nada, si me preguntaran a mí no me importaría, no tendría ningún problema en decirles que lo soy, obviamente no necesitan preguntarme, pero no me gustaría que se involucraran en mi vida. Ya, así como que estoy muy cansado de que en otro trabajo toda la gente, la mitad de la empresa o toda la empresa lo sabía, y sabían de mi vida y sabían por mis amistades cosas, y ya no quiero eso, [aunque] no me avergüenza ser lo que soy.

BB: [...] como por ejemplo ahorita, aquí en mi trabajo, nomás le he dicho a una compañera, pues, porque mi jefe siento que es bien persignado, bien católico, y digo, además no siento la necesidad de que lo sepa, no tiene por qué saberlo ni yo por qué andárselo diciendo, ni voy a llegar “hola, soy BB, y soy gay”, no, o “soy un lobo”, o “me gusta...”. No, no es algo que tenga que mostrarle a la gente, pero no tengo problemas con que sepan [...]. Claro [que elijo los espacios dónde estar fuera del clóset], pues por ejemplo, es mi trabajo, todos los días vengo, es mi jefe, que sé que ahí puede haber una [problemática], no sé qué piense él acerca de la homosexualidad, pero si no le parece a lo mejor puede haber conflictos, pero en otros espacios que no veo trascendencia [...] no tengo problemas.

JE: desde mi punto de vista yo creo que a mí eso [manifestar mi orientación] no me funciona como [en] mi vida en general, o sea, en mi vida diaria y cotidiana no es como que me identifique tanto con esa personalidad o con esa conducta porque por parte de mi trabajo pues no estaría *cool* así como que igual anduviera como en plan de andar zorreando o acechando a mis compañeros de trabajo. Siento que sería muy incómodo y por lo tanto no es una situación en la que me gustaría desenvolverme de esa forma, no es un contexto agradable, yo creo, y pues en mi vida cotidiana realmente paso mucho tiempo con mi *roomie* y todo el demás tiempo lo paso en el trabajo, o a veces fines de semana que veo algún amigo o que salgo con mi mejor amigo, o sea, es como básicamente eso, pero tampoco siento que con mi mejor amiga [lo pueda hacer], si salgo no sería como tan *cool*, o sea, creo que sí lo he hecho pero no me late tanto la idea como de que salgamos y que ella se sienta como incómoda y que yo esté acá como ligando con las mil personas y tampoco sería como el contexto como para utilizarlo. Yo creo que más bien [manifestas tu orientación] cuando vas como en un plan así como de que las mismas personas con las que vas buscan o tienen los mismos intereses, de divertirse de esa manera esa noche o así.

Discursos sobre la aparente contradicción entre el machismo intrínseco comunitario y la creencia del grupo en las sexualidades diversas:

JE: De cierta forma yo considero que pues sí, las conductas masculinas son tal cual lo que te han inculcado, ¿no?, lo que un hombre representa, o sea, el hecho de cómo se tiene que comportar, la seriedad, ¡la formalidad! con la que un hombre se debe de comportar. Entonces, yo creo que cuando estoy en un ambiente más cómodo, en un ambiente

completamente cómodo, así de cotorreo con amigos, sí adopto conductas que no van como tanto con lo masculino, que pueden inclinarse hasta lo femenino.

JF: [...] que muchos de ellos tratan de ocultar todo lo que sufrieron para llegar al punto en el que están actualmente porque generalmente ellos no crecieron mediante un ambiente fácil, entonces vas a encontrar que son personas que muchas veces tienen máscaras antes de realmente encontrar lo que verdaderamente son, que tratan de ser perfectos en muchos aspectos para que no descubras las fallas que tienen o que tenemos dentro, pero que a fin de cuentas son personas que lo único que están tratando es de encontrar su lugar.

Discursos sobre la libertad en la ejecución de las relaciones en el interior del grupo:

JF: Sí, también es un ambiente que tiende a la promiscuidad, no podemos decir que todos, no podemos decir que es la regla, pero sí sucede, y es más, pues, me atrevo a decir que puede ser hasta un poco más común que lo otro [la no promiscuidad], por lo menos se ve más, o hay menos pudor en expresarlo, pero pues que [los gays] no son malos, ¿no? A fin de cuentas no es, o sea, podrías con esta descripción pensar que son seres malos y así, pero pues no, la verdad es que son como cualquiera otro, simplemente con gustos, con atracciones, con personalidades distintas.

AD: Pues mira, por ejemplo, yo no trato mucho con gente heterosexual, entonces realmente no podría decir cómo es el mundo heterosexual, pero en mi entorno gay sí me he fijado que hay mucha promiscuidad, no digo que con la demás gente no lo haya, pero aquí sí se da mucho, creo que también falta de compromiso de mucha gente, porque como hasta sigue siendo algo bajo la mesa todavía, pues es fácil no tener un compromiso y hacer muchas cosas [en cuanto a las relaciones de pareja].

RG: Y aquí [en la CGM] nadie quiere algo serio, ahorita ya hay más medios para conocer gente, y pues te da más oportunidad de coger, que es lo único que quieren, me ha pasado, que conozco y quieren coger, o se esperan cuatro meses, sales con ellos y ya pasa lo que tenía que pasar y te dejan. [asiente] Y es cuando la autoestima baja porque dices: “¿no lo sé hacer qué pasó, o qué quería, o por qué está serio?” No lo sé, es algo extraño. Yo cada vez me convenzo de que... yo duré con un novio seis años, y creí que me iba a quedar con él, y no, las infidelidades no se pueden aceptar. Me di cuenta [que me era infiel] y ya no podía fingir que lo perdoné, lo perdoné, pero en ese momento era algo que me molestaba, sobre todo por salud. Obviamente te cuidas, pero no está padre, al menos compartir a mí eso no me gusta, o sea, no, ¿por qué si estás conmigo sí puedes salir con alguien más y yo no?

MR: Es una comunidad muy difícil, voluble, son volubles, siento que hay demasiada competencia, y pues dentro de la misma competencia es bastante traición, de alguna manera, envidias, es muy difícil, es una comunidad muy difícil, a nivel relación de pareja también es súper voluble, o sea, un día te quieres y otro día ya no [ríe], es así, del minuto al minuto, entonces para mí sería eso, yo, si algo yo definiría es son versátiles, sí, pero también son muy volubles y difíciles, es una comunidad muy difícil.

Entrevistador: Entonces, esto de la volubilidad en la pareja, ¿cómo se manifiesta?

MR: Mmm, creo que es tanto en la pareja como en las amistades, o sea, al final del día somos tan cambiantes y tan centrados en [nosotros] mismos, de alguna manera, que todos buscamos ser como el centro de atención, y en el

momento en el que alguien te da un poquito más de atención que la que te da el que tienes, ya sea amigo o pareja, te volteas hacia otro lado, y vas buscando como esa parte.

Entrevistador: Entonces ¿dirías que las parejas no duran en esta comunidad?

MR: No, digo, hoy en día tanto en lo heterosexual como en la homosexual es el mismo [caso], pero es una tendencia mucho más marcada en la comunidad gay, sí.

Entrevistador: Okei, y en ese sentido también decías tú “si alguien me llama la atención”, ¿estando en una misma relación? o sea, ¿hay infidelidad?

MR: Sí, es algo súper común, la infidelidad.

Los discursos sobre la libertad en la comunidad gay y cómo condiciona formas de interacción distintas a las de otras comunidades también encuentran ejemplo en las narraciones que permiten identificar diferencias en cómo se ha vivido en los últimos años esta creencia en la libertad como favorable e identitaria del colectivo:

MR: [...] en el momento en el que siento que a mí me tocó, diría, la gente como de mi edad, y un poco más grandes, estaba muy reprimido [el ambiente gay], y entonces la única oportunidad que tenías o el momento en el que salías y te liberabas de alguna manera era en la fiesta, porque era muy específico el grupo con el que estabas yendo. Tú podías ir y decirle [a tus papás]: “voy a ir a una cena”, “voy a ir a un cumpleaños”, “voy a ir a tal cosa”, y no era cierto, terminabas en el antro, entonces [pasabas de] el estar tan reprimido [a] después llegas a una fiesta y pues con ese grupo y es donde de alguna manera esa libertad llega a convertirse en libertinaje, pero siento que viene derivado de la represión que hubo en su momento, hoy siento que es al contrario, es demasiado abierto el tema, y aun así es como el punto en el que vas y te expresas y donde te juntas con tus amigos y te sientes dentro del mismo ambiente y entonces te puedes expresar.

Esquema ideológico



Metas




Discursos sobre la búsqueda de derechos como objetivo en la comunidad gay:

JF: admito que hay muchísimas cosas que yo ni siquiera conozco de cosas básicas como cómo están los derechos actualmente, qué es lo que realmente se permite y qué no se permite, qué dice la constitución al respecto, o sea, todo eso es básico para poder saber qué exigir, ¿no? Es como de repente veíamos que le fueron a pedir a una casa ciudadana [cada de enlace, de un diputado] que ya se aceptara el matrimonio homosexual, oye, pues hay que entender cuál es el proceso que se está llevando y dónde realmente deberías de exigir. Hemos ido con otros entes para entender, desde la Fiscalía de Derechos Humanos, cómo se puede operar por ahí, la Contraloría del estado, cómo podemos incidir desde ahí, [con] regidores del Ayuntamiento, y hemos enfrentado a distintos actores políticos para entender por qué está trabado actualmente en Jalisco el tema del matrimonio homosexual, ¿no?, porque bien te podrían decir que ya está, que ya fue aceptado, etcétera, pero pues te das cuenta que en realidad está homologado para la Ciudad de México, que aquí te puedes casar, pero pues todavía no puedes tener los privilegios que tiene una

persona casada como cualquier otra, entonces es falso, o sea, es como un papelito y una ceremonia bonita, pero no significa nada [...]. También ha salido varias veces al tema de buscar la cohesión de todas las personas que forman parte de la comunidad y cómo identificar no agredir al otro, cómo son los temas de comunicación [en el colectivo]. Hemos platicado con periodistas, con *bloggers*, etcétera, como para ver formas más creativas de organizarse, hasta dónde realmente está la libertad de expresión, ¿no?

JE: yo creo que ya estamos en una sociedad demasiado avanzada como para que sigamos preocupándonos por [nombrar y separar] homosexuales, gays, lesbianas y demás, como para realmente enfocarnos en cosas que sí son una problemática real, no tanto ya hablando de que no te puedas casar, o sea, realmente creo que ese [derecho al matrimonio] ya quedó mucho muy atrás, o sea, ya en estos tiempos hablar de religión como un tema tabú y tema [de] miedo y tema de represión y de vergüenza no creo que vaya, entonces yo creo que hacer referencia a la comunidad homosexual como una *comunidad* es retrógrado, porque yo creo que nos divide como ciudadanos en general, como personas en general.

Esquema ideológico

➤  **Posición (o relaciones grupales)**



Discursos sobre las relaciones con heterosexuales, necesitadas de confianza para existir:

GI: Con heterosexuales así que yo la haya utilizado [el discurso autorreferencial], es un poquito más selecto con quien lo he utilizado, a menos aquí ya es más común, pero igual tiene que haber como esta confianza, este grado de acercamiento, y que sepa que pues que no se lo van a tomar como de ofensa, sino que puede haber como esta plática, o sea, como una confianza.

Apéndice 3. Desglose de informantes

Con el fin de que aportar claridad respecto al origen de los discursos de la comunidad gay en México (CGM) recopilados y analizados en la presente investigación, se detallan en el presente apartado los datos de los informantes que participaron en las entrevistas individuales y grupos de discusión realizados. El objetivo de esta información es proveer un acercamiento a los datos contextuales de la diversidad de voces que generaron los discursos revisados, y evidenciar esa misma diversidad lograda con los criterios de selección de informantes elegidos.

AD

Edad: 31 años; ocupación: empleado (administrativo); profesión: bachillerato (con conocimientos en barbería); lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.

AL

Edad: 29 años; ocupación: funcionario público, profesor y autoempleado; profesión: mercadólogo; lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.

BB

Edad: 32 años; ocupación: empleado (sector público, municipal); profesión: licenciado en sociología (en proceso); lugar de origen: Tepatitlán, Jalisco.

GE

Edad: 32 años; ocupación: empleado en sector privado; profesión: licenciado en turismo; lugar de origen: Ciudad de México.

GI

Edad: 23 años; ocupación: estudiante (licenciatura); profesión: licenciado en comunicación (en proceso); lugar de origen: Puerto Vallarta, Jalisco.

JE

Edad: 24 años; ocupación: vendedor; profesión: medicina (trunca); lugar de origen: California, Estados Unidos (20 años viviendo en Guadalajara, origen familiar mexicano).

JF

Edad: 29 años; ocupación: investigador financiero; profesión: maestro en gestión pública; lugar de origen: San Juan de los Lagos, Jalisco.

JO

Edad: 28 años; ocupación: empleado sector privado; profesión: licenciado en comercio internacional (recién egresado); lugar de origen: Guadalajara, Jalisco (habitando en diferentes ciudades y pueblos del mismo estado durante su vida, lo que se reflejó al momento de hablar de los discursos de la comunidad y enunciar los suyos).

JV

Edad: 27 años; ocupación: productor de eventos privados; profesión: licenciado en comunicación; lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.

LU

Edad: 30 años; ocupación: profesionista sector privado; profesión: licenciado en biología; lugar de origen: León, Guanajuato.

MA

Edad: 28 años; ocupación: diseñador de modas-empresario; profesión: diseñador de modas; lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.

MR

Edad: 32 años; ocupación: empleado sector privado (supervisor en un *call center*); profesión: mercadólogo; lugar de origen: Calera, Zacatecas.

PE

Edad: 26 años; ocupación: contador; profesión: maestro en finanzas internacionales; lugar de origen: Ciudad Juárez, Chihuahua. Durante la realización de su entrevista y su participación en el grupo de discusión, PE habitaba en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, mientras cursaba un

programa de posgrado (maestría). Al término de los dos años de duración del mismo se regresó a su ciudad de origen, de donde no había salido para radicar antes en otro lugar del país.

RG

Edad: 34 años; ocupación: empleado sector privado y estudiante de licenciatura (administración, semiescolarizada); profesión: licenciatura en administración (en proceso); lugar de origen: Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco.

SD

Edad: 29 años; ocupación: empleado (bancario); profesión: bachillerato concluido; lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.

YH

Edad: 21 años; ocupación: estudiante (licenciatura) y empleado (medio turno, sector privado); profesión: licenciado en comunicación (en proceso); lugar de origen: Guadalajara, Jalisco.