



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Hombres de carne y pelo

Los 'osos' de Barcelona desde una mirada etnográfica

Tesis doctoral en Antropología Social y Cultural

Por Isabel Ferrándiz Armero

Dirigida por Virgínia Fons y Josep Martí

Julio 2019

Departamento de Antropología Social y Cultural

Facultad de Filosofía y Letras

Universitat Autònoma de Barcelona

A la Carmen, la Mari, ma mare, per la seva força i tendresa.

Agradecimientos

No me cabe entre los brazos la gratitud que siento y que merecen las personas que han hecho posible esta memoria. Comienzo mostrando todo mi eterno agradecimiento a todos los *osos* (y los *no-osos*) que me han facilitado horas en las pistas de baile, en las barras de bar o en las mesas de una cafetería confesando retales de intimidad, compartiendo conmigo momentos de euforia y angustia. Gracias a todos los que, sin conocerme, me han invitado a aprender un mundo que no es el mío, aunque ahora ya lo siento como propio gracias a su amistad y su eterno cuidado.

Agradezco a mis directores Virgínia Fons y Josep Martí la atención y los conocimientos brindados. Han sido numerosas horas de lectura, de debates y de vulnerabilidad frente a las dudas que me han ayudado a superar. «La tesis» es todo un ritual de paso que no podría haber realizado sin su acompañamiento. Muchas gracias por contribuir a transformar y enriquecer una mirada, la mía, que se siente mucho más madura y serena que cuando empezó.

Realizar una memoria de doctorado como la aquí presente es un proceso solitario pero que no necesariamente debe vivirse en soledad. Recuerdo durante una entrevista que Ricardo citó una frase que se decía en el programa *La Bola de Cristal*: «solo no puedes, con amigos sí». Hago mías también estas palabras porque detrás de estas páginas, no solo hay mucho esfuerzo personal, sino también toda una red de apoyo que me ha acompañado durante este camino. Una carrera llena de obstáculos que, de no ser por ellas y ellos, habría abandonado en numerosas ocasiones. Porque si una hace la tesis, la hacemos todas.

Tota la meva gratitud a les meues tècniques de camp, Les Antònies, per tantes hores –fins i tot gravades– de xerrades interessants i constructives, pels whatsapps que fan sabor d'arenga; us dec tota la fe que heu dipositat en mi. También, abrazo agradecida a las ya doctoras Marta L. y Pau L., por estar codo a codo conmigo cuando tenía pánico a la página en blanco o a la entrada en el campo; cuando, en definitiva, me aterraba al ver el precipio que aparecía de forma recurrente en este camino. Gràcies també a Emma, per ser espenta final i a la Eli, companyera, «una de les meues persones favorites»: moltes gràcies per tot l'humor, els «tía, vas de puta mare» i la força de gegant que mostres en temps de precarietat (també acadèmica).

Un gracias eterno a mi Alberto, por hacer de la curiosidad nuestro estandarte y a mis otras incondicionales: Laura y Belén. *Han estat dies, hores i anys construint una amistat que ja és una llar eterna a la que sempre tornar.* Gracias también a Alex G., Elena A., Alex C., Andrea, Carol, Jose, Bego y Mari por resistir conmigo como un feudo el paso del tiempo y de esta memoria. Muchas gracias a M^a Ángeles por acompañarme tan bien, y a los que afortunadamente nos queremos tras el Ferrándiz y el Armero: Juanjo, M^a Amparo, Canfin, Isa, Elenita, Juanmi, Marieta, Jaime y Andrés. *Eternes gràcies al Dani perquè ens fem molt feliços aprenent i caminant junts.*

No puedo cerrar esta tanda de agradecimientos sin recordar a mi padre, que ha estado sin estar y al que he sabido conocer mientras me aprendía.

ÍNDICE

Introducción	11
Capítulo 1. Sexo, (sub)cultura y cuerpo. Algunas claves teóricas.	25
1.1 ¿Qué entendemos por sexo?	26
1.1.1 La matriz ideológica sexual	27
1.1.2 ¿Masculinidad(es)?	31
1.1.3 Un armario para gobernarlos a todos	34
1.2 A propósito de las <i>subculturas</i> sexuales. Estilo y escena	40
1.2.1 Subcultura, <i>lifestyle</i> y escena.	42
1.2.2 Problemas de estilo. Entre el gay y el <i>oso</i>	48
1.3 El cuerpo y su centralidad	54
1.3.1 El cuerpo y la sociedad ideal.	55
1.3.2 Yo, cuerpo y práctica social	58
Capítulo 2. Entrar, comprender(se) y contar. A propósito de la etnografía.	63
2.1 Entrar a conocer	63
2.1.1 Observación y participación	63
2.1.2 Entrevistas	68
2.1.3 Documentación	72
2.2 Comprender(se) y contar	73
2.2.1 Aprender con el cuerpo	73
2.2.2 Codificar y triangular. El panóptico de la escena	75
2.2.3 Etnografía o la escritura vertebral	79
Capítulo 3. ¿De dónde han salido estos hombres?	85
3.1 The <i>Bearthday</i> o el nacimiento del <i>oso</i>	86
3.2 Una historia –también– de ensamblajes	92
3.3 El sustrato cultural estadounidense	95
3.4 La llegada del <i>oso</i> a Catalunya	101
Capítulo 4. Descifrándose y conociéndose	109
4.1 Y tú, ¿cuándo descubriste la heterosexualidad?	109
4.1.1 Saberse diferente.	112
4.1.2 Aprender el estigma	120
4.2 Habitar al gay. Estrategias frente a la eficacia del estigma	126
4.2.1 Ocultar el estigma.	127
4.2.2 Mostrarse, I. El contacto con los iguales	133
4.2.3 Mostrarse, II. El entorno heterosexual.	137
Capítulo 5. Definiendo el estilo <i>bear</i>. De la corpografía a la jerga.	143
5.1 La rebelión de los cuerpos	143
5.2 La barriga es a la naturaleza como el músculo a la cultura	147
5.2.1 Ropa casual	147

5.2.2 Un cuerpo al descubierto	150
5.3 El <i>oso</i> como el hombre	153
5.3.1 El adulto	154
5.3.2 El heterosexual	156
5.3.3 Hombre de campo	162
5.4 Una comunidad semiótica	166
5.4.1 <i>No hay una comunidad que clasifique más que los ‘osos’</i>	166
5.4.2 <i>Woof!</i> Banderas, huellas y peluches	173
Capítulo 6. La producción del valor <i>bear</i>	179
6.1 Producir, consumir y sostener el estilo	179
6.1.1 Espacios de encuentro virtual. Las aplicaciones.	179
6.1.2 Espacios de encuentro físico. Locales, eventos y <i>kdadas</i>	187
6.1.3 Producciones culturales y <i>bear’chandising</i>	194
6.2 Economía simbólica o el mercado de la carne	198
6.2.1 El <i>oso</i> como fuente de estatus.	200
6.2.2 [C]Osificarse. Los efectos de la representación.	204
Capítulo 7. El <i>oso</i> a escena	213
7.1 Territorializar el espacio. Puertas, decoración y paisaje corporal	213
7.1.1 Donde acaba el umbral heterosexual	213
7.1.2 Huellas, cuadros y <i>bodyscape</i>	218
7.2 Noche, luz y sexo	230
7.2.1 El <i>oso</i> : un espacio/tiempo	230
7.2.2 El mandato sexual.	232
7.2.3 Regímenes de luz.	240
7.3 Mirar y ser mirado. A propósito del control	246
7.3.1 Planimetría visual	246
7.3.2 Control informal y el manejo de las impresiones.	250
7.4 El ritmo de la noche. Música, colores, pelos y plumas	255
Un gruñido final. Conclusiones y líneas futuras	267
Referencias	277
Bibliográficas	277
Cinematográficas	291
Enlaces web	291
Anexo(s)	
Relación de interlocutores entrevistados	293
Guion de entrevistas	295

Se me ocurre pensar en el clásico «quíete a ti misma». [...] Prefiero pensar que podemos crear colectivamente condiciones de posibilidad donde las existencias corporales, a veces incómodas, no se vivan en soledad. Una vez alguien me dijo: «mi cuerpo lo que quiere es que lo quieran», y con esta frase entendí muchas cosas.

Lucrecia Masson, 2014

INTRODUCCIÓN

Barcelona, febrero de 2004. En la Rambla de Catalunya a la altura del número 90, el ya extinto cine Alexandra acoge con sorpresa la reunión de un gran grupo de hombres maduros y barbudos que con entusiasmo contemplan su propia presencia. Algunos se saludan con un beso rápido en la boca, otros optan por darse dos besos en las mejillas. Muchos se abrazan o se mantienen agarrados por los brazos y la nuca, recortando así un espacio corporal no permitido tan a la ligera para amigos de esa edad. Muy probablemente estos peculiares espectadores son conscientes del impacto ambiental que ocasionan. «¿Has visto cómo nos miraba la señora que estaba detrás nuestro en la cola?» indicarán con sorna algunos, «¡uh! seguro que la pobre estaba pensando ‘¿dónde han dejado a sus mujeres estos señores?’» contestarían otros, provocando las carcajadas de los presentes. Claro, con esas arrugas y esas barbas enfundadas en camisas de cuadros y vaqueros, lo normal sería que uno ya fuese al cine con su mujer y los hijos, o si me apuran, en grupos de parejas. Rien conscientes del pequeño boicot que supone su presencia y su forma de relacionarse en un espacio como el cine, tan neutral como heterosexual. Ya en la sala, las luces irán disminuyendo su brillo, barriendo a su paso voces, risas y murmullos. Nunca antes una sala de cine se había convertido en el punto de reunión de tantos *osos*¹. ¿El motivo? El estreno de la película «Cachorro» del director Miguel Albadalejo.

Fue divertidísimo. Fue en el cine de la Rambla Catalunya, yo fui el primer día. Y... aquello era... fui a la función de las 10, pero aquello parecía la *kedada* de *osos*. El cine era 200 butacas de tíos peludos ahí viendo la película [risas]. Es una película que la mayoría de la comunidad *bear* española se siente muy identificada. Yo me sentí muy identificado con esa película, porque ahí ves un poco lo que te han estado contando (Ramón, 48 años).

Me he permitido abrir esta memoria de tesis con un pequeño ejercicio de imaginación etnográfica a partir de los recuerdos que Ramón me compartió durante la grabación de

¹ A lo largo de toda esta memoria utilizo la cursiva para distinguir a este grupo social de la especie animal, para la que, en cambio, emplearé el término sin más. Dado que es frecuente también el uso del término *bear* para referir al estilo y a los varones que se identifican con el mismo, a lo largo de este trabajo emplearé también este último como sinónimo de *oso* para evitar una escritura redundante.

nuestra entrevista. De la misma forma que él me transportó en su momento, yo he tratado de evocar una escena que permita, a quien sostiene estas páginas entre sus manos o la proyecta en la pantalla de su ordenador, trasladarse a aquella reunión y a lo significativo de la misma. A grandes rasgos los *osos* se describen como varones mayoritariamente autoidentificados como *gais*² que ensalzan una imagen particular del hombre «natural». Cuerpos gruesos, peludos –de barba y pelo en pecho– con una media de edad superior a los 35 años, construyen una imagen insólita si consideramos las representaciones propias del *mercado rosa*³. Desconozco la orientación sexoafectiva de la persona que me atiende ahora mismo, pero es posible que al leer este breve pasaje se haya identificado como alguien que podría estar en la escena mirando con sorpresa aquella reunión de hombres gruesos y peludos y, al mismo tiempo, haya empatizado con las sensaciones que por ejemplo Ramón, como tantos otros *osos*, tendría desde dentro.

Se trata de una escena significativa en la medida que configura un paisaje humano inusual: muchos hombres de perfiles corporales similares, ocupando la entrada y las salas de un cine céntrico de la ciudad de Barcelona. La concentración de varones con una estética similar es precisamente el hecho que llama la atención; de lo contrario, dudo que alguien que no esté familiarizado con la cultura y la escena gay repare en un hombre que luce barba y viste la barriga con una camisa de cuadros o una camiseta en la que puedan aparecer motivos referidos al oso animal. Como si de un ejército que irrumpe en la ciudad se tratara, la concentración estética de estos cuerpos hace visible la necesidad de una segunda lectura o, como mínimo, de una interrogación sobre ellos.

² Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en español el plural correcto del término «gay» es «gais», por lo que haré uso de esta última modalidad. Asimismo, soy consciente de las críticas que acarrea el término gay, no solo por los debates en torno a lo deficitario de toda identidad para aprehender la multiplicidad y la complejidad de quienes somos, sino también por su configuración como una identidad globalizada que establece formas de consumo y modelos de representación limitados y excluyentes. Sin embargo, a falta de un término mejor y en la medida que los interlocutores se autoidentifican mayoritariamente como *gais*, utilizaré este «gay» para referir a la configuración identitaria en base a la orientación sexoafectiva. En algunos casos también emplearé la etiqueta homosexual como sinónimo porque así lo usan muchos interlocutores, pero señalaré, cuando sea conveniente, las diferentes connotaciones entre ambos términos.

³ «Mercado rosa», «capitalismo rosa» o «gaypitalismo» son términos empleados para referir a la creación de un nicho de mercado aprovechando las necesidades que tienen los varones *gais* como sector social discriminado. Particularmente, existe un predominio de servicios y *commodities* diseñadas para un perfil concreto de consumidor caracterizado por ser hombre gay, cisgénero, blanco y de clase media alta. Bares, discotecas, cruceros, agencias de viaje o líneas de ropa ofrecen la posibilidad de un consumo especializado que se anuncia como paradigma de la felicidad y el éxito gay mediante el empleo de modelos jóvenes y musculados.

Los *osos* pasan inadvertidos a ojos de quien no los conoce y no sabe descifrar los significados contenidos en la apariencia, razón por la que muchos de ellos y una parte de la literatura emplea el término «subcultura» para referir al estilo *bear* y a todos los espacios de ocio y socialización que ha abierto a su paso. Más adelante, en el primer capítulo de esta memoria, desarrollaré teóricamente las implicaciones y las críticas vertidas sobre el concepto «subcultura». Por el momento me adelanto a advertir que se trata de un término muy evocador pero que no ofrece un vocabulario analítico adecuado, de manera que a lo largo de esta memoria, empleo términos como «estilo» o «escena» para referirme a diferentes aspectos del mundo *bear*. Sin pretender avanzarme al debate que se incluye posteriormente en estas páginas, me parece interesante destacar los posibles motivos por los que la literatura dedicada a este grupo lo lee en clave subcultural, aunque no justifique de forma explícita dicha decisión.

De un lado, la referencia a los *osos* como una subcultura gay denota que se trata de un grupo de varones cuyo estilo e imagen no es el dominante, sino que es minoritario o desconocido. El efecto que producen los *osos* es de cortocircuito dentro del imaginario heterosexual porque no encaja con la imagen que se espera de un varón gay. Prueba de ello es la reacción que a menudo encuentro al explicar el sujeto de estudio de esta investigación, generando un inicial desconcierto –pero ¿estudias animales? – para luego, tras mi breve explicación, dibujar en su cara una mueca de sorpresa o incluso de sorna. Aunque estas manifestaciones son bastante contenidas, reconozco con facilidad el sonido interno de una imagen que se resquebraja; el ruido de una frontera –la que delimita la masculinidad heterosexual– arrastrándose para reubicarse rápidamente; el chispazo producido tras reconocer la lejanía –estética– de los *osos* respecto al estereotipo gay. Yo, que tampoco estoy libre de prejuicios, precisamente me acerqué a ellos por este preciso producido en el corazón de nuestro sistema de clasificaciones sociales

De otro lado, en la medida que las subculturas se vinculan a menudo con grupos sociales subalternos, a lo subcultural se le asocia también una carga divergente respecto a la norma hegemónica. En este sentido, los *osos* generan interferencias dentro del imaginario heterosexual al tiempo que se distancian del modelo gay predominante en los medios y las instituciones gais⁴ que se caracteriza por la juventud y los cuerpos de músculos esculpidos.

⁴ Guasch (1995) emplea el término «instituciones gais» para referir a toda la batería de bares y clubs que se desarrollan para garantizar un entorno seguro en el que poder mantener contactos sexo-afectivos con otros varones.

La propuesta *bear* no sólo tiene implicaciones más o menos disonantes con respecto a la perspectiva heterocentrada, sino también respecto a una identidad gay que dificulta el combate frente al aislamiento afectivo y social al obstruir la pluralidad de experiencias y cuerpos.

La relación entre cuerpo gordo, masculinidad y orientación sexoafectiva supone la piedra angular que acota la mirada de las personas que nos hemos aproximado a los *osos* (Barret, 2017; Benavines-Meriño, 2016; Cabezas Pino, 2014; Domingos 2016; Ferrándiz-Armero, 2015; Gough & Flanders, 2009; Gutiérrez, 2004; Hennen, 2005; Higa y Saljayi, 2011; Liarte, 2013, 2014; Lin, 2014; Manley, Levitt & Mosher, 2007; Monaghan, 2005; Moskowitz, Turrubiates, Lozano & Hayek, 2013; Sáez, 2005, 2012, 2015; Suresha, 1997, 2002; Wright 1997, 201). Los trabajos relativos a este grupo centran su atención en a) la intersección entre género y sexualidad a la hora de generar identidades, abordada siempre desde un bagaje teórico feminista; o en b) la relación entre masculinidad y cuerpos gordos desde una perspectiva social y cultural con el objetivo de poner en jaque la mirada biomédica al respecto de la salud y la belleza. Aunque la literatura citada incorpora a menudo ambos ejes, pueden diferenciarse dos líneas de trabajo en función del énfasis que ponen en uno u otro eje de discriminación a la hora de abordar a los *osos*.

Respecto a los trabajos que interpretan a los *osos* como un grupo que se sobrepone y revaloriza el cuerpo grueso en el marco discursivo de la salud corporal en términos estéticos, destacan las aportaciones de Gough y Flanders (2009), Monaghan (2005) y Moskowitz, Turrubiates, Lozano y Hayel (2013). Parten de la afirmación de que las actuales *sociedades occidentales*⁵ presentan una creciente ansiedad sobre la salud corporal, la cual ha pasado a convertirse también en un régimen estético que provoca un gran rechazo a la gordura, tildada con frecuencia de peligrosa y/o poco deseable. Estos autores se alejan de la mirada médica –que a menudo se carga de moralismo para juzgar lo sano y lo perjudicial– para atender a los cuerpos desde una perspectiva social que recoja los significados culturales con que son leídos. Siguen la idea planteada por Goffman (1970) respecto al carácter relacional de los atributos estigmatizantes: el valor de las características que nos definen no es fijo, sino que varía en función del contexto y la persona con la que se interactúe. Todos estos autores

⁵ La división entre Occidente y Oriente es una visión conflictiva y problematizada en una era globalizada. No obstante, la reproduzco aquí porque los autores mencionados utilizan este término en su argumentación.

coinciden en señalar que los *osos* revalorizan los cuerpos gordos adjudicándoles significados masculinos.

En la otra línea del frente, allá donde se sitúa la literatura relativa al estigma (homo)sexual, existe mayor proliferación de trabajos (Benavines-Meriño, 2016, Cabezas Pino, 2014; Ferrándiz-Armero, 2015; Gough, 2009; Gutiérrez, 2004; Hennen, 2005; Higa y Saljayo, 2011; Lin, 2014; Manley, 2007; Moskowitz, 2013; Sáez, 2005, 2012; Suresha, 1997, 2002; Monaghan, 2005; Liarte, 2013, 2014; Wright, 1997, 2014) que, dado que parten de bagajes teóricos feministas y *queer*, centran su mirada en el modelo de masculinidad propuesto por los *osos*. Una masculinidad que, sin embargo, necesita ser adjetivada como «natural», «tradicional» o «decente» en la medida que existen otros grupos gais también articulados a partir de modelos de masculinidad diferentes a los *osos*. Al margen de estos adjetivos, los autores citados se preguntan por el alcance político de este modelo masculino, en la medida que su expresión reúne códigos propios del modelo heterosexista sobre el que se justifica la discriminación de las mujeres y las personas LGTBQ+ (Lesbianas, Gais, Transexuales, Bisexuales, Queer + otras disidencias a la norma heterosexual). Habiendo sido privados de masculinidad en el momento de asumirse como gais –cuestión que ampliaré en los capítulos 1 y 4 de esta memoria– estos trabajos se interrogan respecto al estilo de los *osos* como una propuesta que teatraliza, recupera o reproduce masculinidad heterosexista.

La literatura citada anteriormente refiere a la estrategia *bear* en términos de «resistencia frente a» o «reproducción de» modelos hegemónicos de sexualidad, sexo y género atravesados a su vez por discursos normativos de salud y belleza. En última instancia se pretende dilucidar si la propuesta ursina para sobreponerse a situaciones de discriminación corporal y sexual es, a todos los efectos, una opción política que sacude un orden social jerárquico e injusto. Como señalaré a propósito de los modelos de acción y discurso configurados por homosexuales y gais en el primer capítulo de esta memoria, este esquema de interpretación se enmarca dentro de la tradición de la práctica política gay preocupada, como define Villaamil (2004), por las definiciones del homoerotismo entre varones para hacer frente a su condición subordinada dentro del proyecto heteronormativo (pp. 10-11). El estilo de los *osos*, dentro de un marco discursivo regido por el binarismo «poder y contrapoder», es incómodo e inagotablemente ambivalente.

Más allá de los debates políticos que se abren a partir de la configuración de los *osos*, y al que sin duda me atreveré a contribuir a la conclusión de esta memoria, los trabajos aquí

recogidos presentan unos valiosos resultados. Sin embargo, muchas de estas aportaciones realizan una interpretación respecto al estilo *bear* sin apenas profundizar en las prácticas sociales que se producen tras la espectacularidad del estilo. Ciertamente existen referentes previos de corte etnográfico como el de Liarte (2013, 2014) en Córdoba (Argentina), el trabajo de Gutiérrez (2004) para el Club de *Osos* de la Ciudad de México D. F o las obras de Hennen (2005) y Barrett (2017) centrados en el contexto estadounidense, pero en el Estado español no se ha elaborado a día de hoy ningún trabajo sustentado por datos empíricos sistematizados. Existe, por tanto, un vacío de conocimiento al que trato de contribuir con esta memoria centrada en la ciudad de Barcelona.

Del mismo modo, aunque desde la década de los 90 del siglo XX han proliferado trabajos en relación a la homosexualidad o la identidad gay en el campo de la antropología española, no son tampoco tantos los autores y autoras que han tratado de analizar y sistematizar la práctica social desde dentro de las instituciones gais. El primer trabajo etnográfico en el Estado español que analiza la acción social dentro de este universo gay ya delimitado en bares y discotecas de Catalunya, es la obra de Oscar Guasch (1995) *La sociedad rosa*. Desde entonces, a excepción de *Poder y deseo. La homosexualidad masculina en Valencia publicada* de Begonya Enguix (1996), la obra de Fernando Villaamil *La transformación de la identidad gay en España* (2004), que recoge un par de capítulos a propósito del modelo Chueca y la reciente tesis doctoral de Jose Antonio Langarita (2014) al respecto de la ritualidad que rige los intercambios de sexo anónimo entre varones, no son muchas las obras que han realizado trabajo de campo abordando la socialidad en los espacios de encuentro gais. Sí han proliferado, en cambio, más trabajos respecto a los discursos y las formas de representación de la homosexualidad y la identidad gay desde el campo de los estudios culturales. Si bien los análisis e interpretaciones sobre los discursos y las formas de representación de la homosexualidad, de los gais y, en este caso concreto, de los *osos* son contribuciones necesarias, creo conveniente complementarlas con una mirada etnográfica. No hacerlo, por el contrario, puede hacernos incurrir en dos problemas hacia los que dirijo mi atención y que también considero objetivos de esta memoria.

De un lado, analizar exclusivamente a los *osos* por lo que representan, y no por lo que hacen, dificulta la comprensión de la complejidad y la contradicción existente en todo grupo humano. Al igual que ocurre con muchos grupos que se entienden como subalternos, la romantización y la demonización de los *osos* aparece en diferentes trabajos e, incluso, entre

los propios interlocutores, como consecuencia de la potencia simbólica del estilo *bear*. Dicho estilo viste el cuerpo con unos significados y unos valores concretos que se rompen, se retuercen o se contradicen al momento de poner a funcionar la dimensión corporal; de moverla y adecuarla a los diferentes espacios de encuentro *bear*. Creo, por tanto, que entender a los *osos* no sólo comporta interpretar qué evocan, sino también qué hacen. Por ello, al plantear la adopción de una mirada etnográfica como una de las principales metas de este trabajo, trato de atender a los cuerpos en su dualidad y comprender así los marcos de interacción que emergen a propósito de los *osos*, pues, como señala Ingold (2017), la etnografía tiene la capacidad de reparar la brecha entre imaginación (teórica) y realidad (práctica).

De otro lado, lejos de guiarme por los paradigmas teóricos que evitan abordar el mundo en términos representacionales, advierto que uno de los principales sesgos que emergen en muchos de los trabajos que han abordado a los *osos* es el de interpretarlos como si de una realidad homogénea se tratara. A menudo se afirma qué o cómo son los *osos* sin reparar en la existencia de diferentes posiciones dentro de la escena o de las diversas formas de vinculación social con el estilo. Así, además de los significados que se entretujan para configurar dicho estilo *bear*, otro de los objetivos que abordo desde la etnografía son las dinámicas sociales que emergen como consecuencia: cuáles son los usos del valor simbólico del estilo, de qué forma se producen estos valores y qué conflictos internos surgen.

Este trabajo no sólo pretende contribuir a la escasez etnográfica en el estudio de la escena gay como marco de acción, sino también visibilizar la amplia diversidad a la que siempre se apunta cuando se mencionan los límites representacionales de la identidad gay. Unas aportaciones que, por otro lado, se realizan desde una mirada, la mía, tan cómplice como formada en la alteridad. Descubrí a los *osos* durante mi estancia en Berlín hace ya siete años aproximadamente. Al igual que yo, un buen amigo de un pequeño pueblo cercano a la ciudad de València, llegaba por primera vez a la capital alemana. Berlín nos abrió la puerta a la libertad del anonimato y al descubrimiento de nuevos mundos *underground*. En su caso, la percepción de aterrizar en una ciudad libre fue mucho mayor que la mía porque pudo comenzar a expresar públicamente su deseo hacia los hombres. Sin embargo, como me es evidente ahora, no le gustaba cualquier varón. Se mostraba atraído por varones con barriga y barba, de caras bondadosas que no fueran particularmente femeninos, aunque tanto a él como a mí nos encantara derrochar feminidad y pluma. Fue él quien comenzó a hablarme de

los *osos* y yo, que hacía años que venía interesándome por los estudios al respecto del género y la sexualidad, sentí que se desmoronaban las categorías con las que miraba al mundo. Un derrumbe que, por otro lado, fue el comienzo de mi interés por las masculinidades, por la sexualidad no-normativa y por la problematización de las clasificaciones sociales. En la medida que yo había emprendido un proyecto de reflexión sobre la configuración de la feminidad, creí conveniente seguir la línea del cableado simbólico y acercarme a la masculinidad, a su construcción y funcionamiento; a sus aristas, sus privilegios y sus constreñimientos.

Parto desde un posicionamiento feminista, «descubierto» durante mi trayectoria académica en primer lugar y, posteriormente, militado en asambleas de mujeres. Un paradigma político desde el que interpreto mi propia experiencia y entorno y cuyo cuerpo teórico me acerca a las disidencias sexo-genéricas. En la medida que fui desgranando la categoría del género, fui también deshilachando la sexualidad y releendo mi propia trayectoria vital como heterosexual. La realización de este trabajo me ha dotado de unas gafas con las que problematizar aspectos que, desde una mirada paternalista y *naif*, daba por resueltos y que ahora me avergüenza recordar. Sin embargo, como ya señalaría Dolores Juliano en un debate informal a propósito del estigma: «vivimos a través de estereotipos, es inevitable, pero podemos desaprenderlos complejizando nuestra mirada»

Creo que quien lee ahora estas páginas, se preguntará cuáles han sido las dificultades que he encontrado para realizar mi trabajo de campo sobre el que se sustenta esta memoria. Mi encaje en un mar plagado de hombres que me superaban en edad no siempre ha sido cómodo: la noción de ser diferente me ha intimidado tanto como la sensación de estorbo en muchas ocasiones. Asimismo, existen espacios y ámbitos a los que tampoco he podido acceder: bien porque el acceso a mujeres estaba vetado o bien porque requería unos niveles de intimidad que, por motivos evidentes, han sido inalcanzables. Quizás por ser una mujer joven, mi presencia ha sido disonante, aunque también me ha permitido camuflarme porque no producía intensidad alguna: ni amenaza, ni deseo. A medida que he ido tejiendo relaciones y vínculos, mi lugar en estos espacios se ha ido tornando más fluido y natural, llegando a poder acudir a alguno de ellos sin necesidad de acompañantes.

No ha ocurrido lo mismo con el sustento material que se esconde tras esta memoria. Realizar trabajo de campo sin beca doctoral me ha obligado a desatender esta investigación en diferentes etapas para trabajar en otros ámbitos. Del mismo modo, tampoco me ha sido

posible costear los gastos de la totalidad de los eventos existentes, debiendo gestionar bien mi asistencia a ellos. Sin embargo, debo agradecer de nuevo a todos los interlocutores que me han facilitado el acceso a los espacios, introduciéndome a nuevas relaciones y, en definitiva, volcándose para que este trabajo viera la luz.

La presente memoria se estructura en siete capítulos. En el primer capítulo establezco los tres ámbitos conceptuales desde los que dialogo junto con el material empírico: sexo, subcultura y cuerpo. Esta elección se fundamenta en el hecho de que los *osos* nacen en relación a su experiencia como gais, que generan todo un universo propio desde el que expresar una sexualidad no siempre pública y que el cuerpo constituye uno de los pilares que da sentido a la configuración de su estilo.

Me aproximo a nuestra concepción de «sexo» para hacer evidente el soporte ideológico sobre el que descansa y se justifica la creación de la categoría homosexual y gay⁶. La sexualidad, el género o el cuerpo se revelan como engranajes necesarios para sostener un orden que regula, jerarquiza y distribuye los recursos –sociales, políticos o simbólicos– de forma desigual en función de las formas de deseo y afecto. Un orden simbólico que, lejos de permanecer en una esfera teórica o abstracta, queda incrustado en la práctica social que nos constituye como *sujetos* (Butler, 2001).

A continuación, abordo el concepto «subcultura» desde sus aciertos y sus límites, haciendo visibles también términos alternativos como «estilo de vida» propuesto por Chaney (1996) –que recoge la dimensión identitaria del consumo– así como el concepto de «escena» teorizado por Irwin (1997) que permite enfocar mejor la mirada a la situación actual de la identidad *bear* en Barcelona. A saber, un contexto urbano marcado por la era de la comunicación global en la que sus habitantes son conscientes de otras realidades (sub)culturales de su entorno y donde la llegada del «modelo gay» (Aliaga y García-Cortés, 2000; Guasch, 1995; Mira, 2004, Villaamil, 2005), la creciente visibilidad mediática y los avances en materia legal permiten el desarrollo de una vida gay mucho menos dificultosa que décadas anteriores. Seguidamente, relaciono las principales ideas respecto al término subcultura con los tres grandes modelos de expresión e interpretación de las culturas

⁶ La diferencia entre uno y otro término resulta de la mirada que las configura. Así, «homosexualidad» es una categoría médica que patologiza el deseo homoerótico, mientras que gay resulta de la politización de los movimientos de liberación sexual y, al mismo tiempo, hoy día constituye también una categoría identitaria que no sólo define una orientación sexoafectiva, sino también un estilo de vida (Aliaga y García-Cortés, 2000; Coll-Planas, 2010; Enguix, 2000; Guasch 1995; Weeks, 1992)

homosexual y gay que propone Mira (2004), pues a partir de este trabajo es más fácil contextualizar las posiciones respecto a la potencia subversiva de la propuesta *bear*.

Dado que el cuerpo resulta un elemento central para comprender la propuesta de los *osos*, para cerrar este primer capítulo me aproximo al cuerpo como fenómeno simbólico sobre el que la sociedad materializa el orden social y, al mismo tiempo, enfatizo en sus capacidades sensoriales para aprehender el mundo. Cuerpo y experiencia resultan elementos sinónimos sobre los que abordar las interacciones en los espacios de encuentro *bear* de la ciudad de Barcelona; sin embargo, no solo atiendo a lo que hacen los cuerpos, sino al conjunto de agencias y afectos que producen tanto el resto de actores como los diferentes elementos atmosféricos que configuran los contextos de socialización. Teorizar sobre el cuerpo me prepara para el marco de acción que rige estos espacios y que demanda un registro y una conducta diferente a la que se tendría en otros ámbitos como el trabajo o, por ejemplo, el antiguo cine Alexandra sobre el que he centrado la anécdota que abre esta memoria.

En el segundo capítulo, expongo los criterios metodológicos que he seguido tanto para la recogida de material empírico como para su análisis y exposición. Justifico la elección del perfil de los interlocutores entrevistados a raíz de su vínculo con la escena *bear* de Barcelona, entendiendo que alude a aquellos espacios en los que confluyen las personas que se muestran identificadas con los *osos* o, como mínimo, interesadas en ellos. Se trata de una elección de casos que no habría sido posible sin mi observación y participación en estos espacios de homosocialidad *bear*, configurados mayoritariamente en torno al ocio nocturno. A partir del material empírico reunido, también me ha sido posible recopilar documentación relativa a las producciones culturales que dotan de discurso y visibilidad a la cultura *bear*: libros, películas y plataformas web.

Seguidamente, narro el proceso de fabricación de esta memoria como resultado de mi trabajo de campo. Desde el empleo de herramientas como el teatro, que me han ayudado a aprehender la masculinidad desde la práctica corporal, hasta las estrategias desarrolladas para sistematizar y analizar el material recogido. Todo un proceso que queda reflejado en esta memoria y cuyo estilo narrativo me ha supuesto, como la mayor parte de las etnografías, uno de los principales retos. Resulta imposible, debido a los límites que impone el formato y la extensión de una memoria de tesis, resumir todo este proceso de aprendizaje; sin embargo, sí creo que esta transformación se plasma en el cambio de registro que hago cuando adopto un formato teórico y un registro etnográfico que me visibiliza en el campo como un

agente que también forma parte de la trama. Por ello, antes de entrar en la materia propiamente etnográfica, cierro este segundo capítulo reflexionando a propósito de las decisiones que he tomado para la escritura de una realidad viva que se resiste a la congelación.

En el tercer capítulo, muestro la literatura dedicada a historiar los orígenes de los *osos*. Unos inicios difíciles de rastrear hasta la materialización del sujeto *oso* gracias a la publicación de la revista *BEAR Magazine* a finales de la década de los ochenta del siglo XX. Una época que en Estados Unidos no sólo coincide con la crisis del VIH y la criminalización del cuerpo gay, sino también con la contestación del modelo gay tanto por la institucionalización de unos espacios de encuentro vertebrados en torno al consumo, como por la hegemonía de un estilo de vida que va a definir la orientación sexoafectiva en cuerpo y hábitos. Del mismo modo, su visión particular del cuerpo natural y de la masculinidad también merece ser contextualizada en el imaginario estadounidense, pues la apropiación del oso y del mundo natural enraíza con una particular visión del hombre en relación con la naturaleza. En último lugar, y en consonancia con la globalización del modelo gay estadounidense que ya retrata Guasch (1995), presento la llegada de los *osos* al contexto catalán. Un aterrizaje que se produce a través de páginas web y foros *on-line*, espacios donde se crea una comunidad virtual afín y que más tarde se materializa en encuentros, eventos y locales.

Tras este primer recorrido histórico, en el cuarto capítulo centro mi atención en la trayectoria de vida de los interlocutores entrevistados a propósito de su configuración como gais. La mayoría de ellos se sitúan entre los 35 y los 50 años de edad y aunque existe un número relevante de varones que proceden de Latinoamérica, la mayor parte de ellos han nacido y se han criado en una España caracterizada por la ausencia de referentes positivos y marcada por la ocultación y el secreto como se desprende de sus relatos de vida. En este capítulo me aproximo a la manera en que se descubre la heterosexualidad como un régimen normativo al que cabe adecuarse corporal y afectivamente a riesgo de sufrir una suerte de ostracismo social. La configuración identitaria en base a la orientación sexoafectiva aparece como un proceso largo y lleno de cuestionamiento respecto al género y a las formas de relación afectivas –amistades o parejas– y su asunción como gais constituye una suerte de decisión relativa a la expresión pública del deseo y a su ocultación o no para con el entorno.

No abordo la autoidentificación personal con los *osos* hasta posteriores capítulos porque las afinidades con el *oso* beben de la configuración problemática como gay; una cuestión a la

que también se refiere Wright (1997) cuando señala que uno primero se descubre como hombre, luego como gay y finalmente como *oso* (pp. 4). Por ello, exploro las razones que conducen a la identificación con el *oso* a medida que deshilacho los significados que troquelan el estilo *bear*.

Dado que el estilo se vertebra en relación a la dimensión corporal, en el quinto capítulo propongo el término corpografía porque, como si de un mapa se tratara, cartografío los significados que recorren el cuerpo de los *osos*. La barriga, las canas, las arrugas y el vello facial y corporal adquieren una dimensión simbólica que permite vertebrar un discurso identitario en oposición a un modelo gay con el que muchos de los interlocutores no se sienten identificados. La valentía con la que se aceptan las imperfecciones físicas frente a una presión estética que exige el universo gay, la tolerancia y la inclusión, la belleza interior o la erotización de la carne y el vello por medio de una masculinidad madura, heterosexual y rural son las principales cuestiones que evoca el cuerpo *bear*. El oso actúa como símbolo dominante, vinculando elementos orgánicos, como el pelo o la carne con elementos ideológicos como la tolerancia y la vida relajada o reivindicando que el homoerotismo no supone una pérdida de masculinidad.

La particular relación metonímica con el oso permite también desplegar toda una taxonomía de animales con los que se etiquetan los cuerpos y roles de seducción en el marco de las relaciones sexoafectivas. Si bien este sistema de clasificación interno dota de singularidad al estilo de los *osos*, muestra coherencia con él al abrir la puerta al ingenio lingüístico y al juego metonímico desde el que se integran gruñidos, aullidos o ingeniosas referencias al término *bear* y diferentes personajes infantiles.

Habiendo mostrado la forma en la que se configura el estilo de los *osos*, entendido como conjunto de objetos y/o significados que se apropian y reorganizan con un sentido propio, en el sexto capítulo abordo la producción y circulación del valor simbólico y diferencial del *oso*. Aplicaciones web, eventos internacionales, bares y locales aparecen para reunir y permitir el contacto y los intercambios entre diferentes varones que se sienten identificados o atraídos por los significados *bear*, al tiempo que blogs, películas, cómics, novelas y fanzines ayudan a visibilizar y fijar un discurso propio. El desarrollo de la escena *ursina* emerge de la continuidad que existe entre espacios de homosocialidad, medios de comunicación y productos culturales. En la medida que el *oso* dota de admiración y deseo a los cuerpos, el número de varones que tratan de apropiarse del estilo aumenta. Son los

medios o los espacios de encuentro y las producciones culturales que sostienen y materializan el estilo *bear*, los encargados también de distribuir y jerarquizar su valor simbólico. Así, aquellos varones que se acercan con mayor acierto al ideal sostenido desde las producciones o los hombres que son más visibles en los medios o de la escena *bear* –ya sea su frecuencia en ella o el papel que desempeñan en la misma– cuentan con mayor estatus dentro del mundo *ursino*.

En el séptimo capítulo centro mi atención en los locales que componen la escena *bear* y los muestro como espacios polivalentes que basculan entre formas de protección, mecanismos de control informal y fórmulas de distinción. Expongo los diferentes marcos de interacción partiendo de la idea de un cuerpo abierto que adopta registros de adecuación en función de diferentes elementos atmosféricos. Las puertas y la decoración contribuyen no solo a invertir el sentido de lo público y lo privado respecto al deseo homoerótico, sino también a dibujar un paisaje que descentra el sentido de lo grueso y lo delgado. Por otro lado, la mayor parte de los locales que componen la escena *bear* de Barcelona, se articulan en torno al ocio nocturno y juntos construyen la noche como un espacio-tiempo social y cultural en la medida que se ve configurada por discursos, prácticas y redes-sociales contrapuestas al día. Tanto la oscuridad de la noche como de los locales, invita a la intimidad y al contacto seguro que esos espacios garantizan. Incluso cuando afuera la luz solar todavía empapa las aceras, los locales que trabajan en un horario más vespertino se ven forzados a recrear esa noche eterna en su interior. Los contactos se regulan en función de los regímenes de luz, estableciendo así un marco de seducción dominado por el mandato de virilidad.

A continuación, acudo también a la planimetría para mostrar el control visual de estos espacios donde la seducción adquiere una dimensión importante y el dominio de las apariencias rige una parte importante de la práctica social. Se observa con atención el lugar que se ocupa en el espacio, la gestualidad o la presencia/ausencia de acompañantes entre otros factores. El dominio del cuerpo también se rige en función de los colores y la música a partir de los cuales se adoptan registros feminizados o masculinizados. Mientras el recurso al cuerpo contenido y serio se asocia con una forma concreta de baile rígido y música *techno* que favorece la proyección de una masculinidad deseable, la vertiente feminizada clama por colores brillantes, música *dance* y *pop* y la apertura del cuerpo en movimientos curvos y

amplios. Mientras el registro masculinizado trata de producir distinción entre los cuerpos, el feminizado favorece la identificación *entre iguales*⁷.

En último lugar, la memoria incluye un apartado de conclusiones donde resumo las principales contribuciones de este trabajo e identifico los aspectos que quedan por profundizar y ampliar para futuras investigaciones. Asimismo, al final de estas páginas adjunto las referencias bibliográficas y cinematográficas, los principales portales web consultados en esta memoria y dos anexos que recogen tanto con el guión de las entrevistas como la relación total de interlocutores entrevistados a los que, nuevamente, agradezco toda su ayuda.

⁷ Hablar de *iguales* puede resultar contraproducente si se pretende mostrar la diversidad que impera bajo la categoría *gay* u *homosexual*, pues es evidente que las personas somos sujetos y productos multifactoriales. Sin embargo, empleo dicho término a lo largo de esta memoria en clara sintonía con la perspectiva de Goffman (1970), para quien los *iguales* son aquellos que comparten el mismo estigma. En este caso, el que empaña el deseo homoerótico al margen de las diferentes configuraciones identitarias que se hagan al respecto. Con el fin de mantener presente la diversidad existente en la mirada del/la lector/a, para este término utilizaré la cursiva en las páginas que siguen a partir de aquí.

CAPÍTULO 1

SEXO, (SUB)CULTURA Y CUERPO

ALGUNAS CLAVES TEÓRICAS

Dado que mi intención principal en este trabajo es comprender a los *osos* como grupo de personas configurado a partir de un «algo compartido», en este capítulo abordo los principales conceptos teóricos que componen el marco interpretativo de mi mirada hacia este grupo. Su construcción, lejos de ser apriorística, es el resultado del diálogo constante con el material empírico.

Considerando que los *osos* nacen en relación a su experiencia gay, me aproximo en primer lugar a la figura del gay y del homosexual. Tomando como referencia las aportaciones de Butler (2002, 2007), Fausto-Sterling (2000, 2006) y Rubin (1996), abordo el soporte ideológico que sostiene nuestra noción de «sexo», «género» y «sexualidad» como categorías culturales que se entrecruzan para legitimar un orden heterosexista. A continuación, dedico especial atención al concepto y funcionamiento de «la masculinidad hegemónica» planteada por Connell (1997, 2003) apoyándome también en la reformulación que propone Demetriou (2001) y las interpretaciones posteriores de Schrock y Schwalbe (2009). Seguidamente, a partir de las obras de Foucault (2006, 2008) y Sedgwick (1998), planteo la dicotomía homosexualidad y heterosexualidad son categorías históricas.

En segundo lugar, abordo los debates relativos al término subcultura, en la medida que la cultura homosexual, gay y, por extensión la *bear*, han configurado espacios de encuentro *entre iguales*. Planteo las principales ideas contenidas en conceptos como «estilo» y «subcultura» trabajados por la Escuela de Birmingham, al tiempo que incluyo las críticas y reformulaciones tanto de Chaney (1996) sobre los «estilos de vida» y de Irwin (1997) respecto a las «escenas». A continuación, relaciono las principales ideas del término «subcultura» con los principales modelos de interpretación de las culturas homosexual y gay, pues a partir de aquí es más fácil contextualizar y encajar la preocupación de buena parte de la literatura respecto a la potencia subversiva de los *osos*.

Finalmente, puesto que la corporalidad es uno de los principales ejes a partir del cual los osos configuran su estilo, abordo también el cuerpo desde una vertiente teórica. De un lado, planteo el cuerpo como símbolo en el que se incardina el orden social y enfatizo la relación entre cuerpo, homosexualidad e identidad gay a partir de autores como Guasch (1995, 2006 y 2008), Mosse (2001) y Pichardo (2002). De otro lado, abordo el papel del cuerpo en el análisis de la práctica social y la configuración del yo, poniendo en valor tanto la idea de intercambio social a partir de los términos *agencia* y *afecto*, como la noción de cuerpo sensorial y abierto al entorno planteada por Anderson (2009) en las «atmosferas afectivas».

1.1 ¿Qué entendemos por sexo?

El término «sexo», al menos en castellano, aglutina diferentes significados. Una primera acepción hace referencia principalmente a los órganos genitales; la segunda definición es una extensión de la primera y define cuerpos sexuados como machos y hembras. En tercer lugar, sexo hace referencia también a un acto que muy difícilmente puede encontrar una definición acotada: ¿dónde empieza y acaba lo sexual? ¿es lo sexual una cuestión de placeres? ¿se trata sencillamente de placeres vinculados exclusivamente a la zona genital? La biología trata aspectos como la fisiología pero, aun siendo una parte de la realidad que merece ser atendida, no es capaz de explicarlo todo sobre el sexo dado que la manifestación de emociones, identidades, imágenes o formas de deseo son tremendamente maleables. El hecho de que el término sexo defina al mismo tiempo cuerpos, identidades y prácticas hace de él un fenómeno denso que cuesta sostener con coherencia cristalina.

Son diferentes las disciplinas sociales que han tratado su aspecto cambiante y relacional, cultural y social; sin embargo, tanto la historia como la antropología han aportado mayores pruebas a esta causa, evidenciando que aquello que definimos como sexual no siempre ha sido leído como tal por otros grupos sociales a lo largo y ancho del tiempo –histórico– y el espacio –geográfico y antropológico– (Vance, 1997; Weeks, 1992). El ejemplo quizás más pertinente y clásico para la materia que nos ocupa es el de Herdt y la centralidad ritual que adquiere el semen para los sambianos de Papúa Nueva Guinea (citado por Gutmann, 1997). Su extracción vía oral se realiza exclusivamente entre varones y, lejos de ser una práctica de placer erótico, es una forma de adquirir la fuerza esencial masculina para realizar el tránsito a la madurez de los hombres. Otro caso, icónico entre los movimientos de liberación gay, es la Atenas clásica cuyo idealizado homoerotismo mantiene en el fondo rígidas normas de honor. Deseo y placer

sexual –eros– pueden ser satisfechos por hombres o mujeres indistintamente, siempre y cuando se manifiesten de forma moderada y contenida. Al mismo tiempo, las relaciones entre varones adultos y púberes se producen en el marco de relaciones a) no-remuneradas y, b) carentes de horizontalidad, a diferencia de las relaciones homoeróticas sobre las que se construyen las relaciones gais actuales (Clark, 2010).

Si atendemos al sexo biológico, obras como la de Laqueur (1994) ya nos advierten de la mutabilidad de los discursos científicos respecto a los cuerpos sexuados. Este autor traza un recorrido por las representaciones científicas de la anatomía humana desde la Antigüedad griega hasta el siglo XVIII, mostrando el cambio de paradigma que se produce a partir de esta fecha: desde el sexo masculino como cuerpo único que relega lo femenino a una versión inacabada del primero, hasta el establecimiento del «dimorfismo sexual» –existencia de diferencias evidentes entre varones y hembras, mujeres y hombres– como nuevo paradigma científico.

Los comentarios anteriores evidencian claramente que nuestra idea de sexo encuentra límites allá donde prácticas, cuerpos e identidades no son connotados de la misma manera y ello nos obliga a asumir no sólo el alcance de lo que definimos como tal, sino también las consecuencias de nuestros sistemas de clasificación.

1.1.1 La matriz ideológica sexual

Nuestra aproximación al concepto de sexo es inevitablemente social y cultural. Si entendiéramos únicamente el sexo como un fenómeno puramente reactivo y hormonal que se explica por su función reproductiva, estaríamos obviando todos los filtros que rigen su manifestación: el dónde, el cómo, el cuándo o el con quién. Al hacer esta afirmación, no pretendo negar la evidencia material de los procesos químicos que experimenta nuestro cuerpo, y que podríamos definir como «pasión», sino que desde la disciplina que me compete, dirijo la atención hacia los significados que le atribuimos al sexo, a su expresión y a la dirección del deseo como un conjunto de unidades interconectadas. El sexo de nuestro objeto de deseo –que a partir de ahora nombraré como orientación sexoafectiva– y nuestro sexo están relacionados en términos culturales. Por esta razón, en la entrevista que Suresha (2002) realiza a Eric Rofes a propósito de los *osos* y la masculinidad, este último señala que «el género siempre ha sido una cuestión crítica para los hombres gais» (pp. 8). Se trata de un conflicto que hunde sus raíces en la construcción del hombre y la mujer, del género en definitiva, sobre la base de la procreación.

Tal y como se presenta en el ya clásico trabajo de Rubin (1996), la reproducción biológica ha sido y es uno de los elementos característicos de nuestra regulación sexual cuyos ecos reverberan todavía en la organización social de la economía y el parentesco (Stolcke, 2014). En consonancia con el feminismo lésbico de los años 60 y los 70 del siglo pasado, entre cuyas figuras destacan Adrienne Rich y Monique Wittig, Rubin (1996) denuncia que la división de la humanidad en hombres y mujeres –el género– se fundamenta directamente en la heterosexualidad: «ambos sexos» unidos entre sí para garantizar la continuidad de la especie como mitades que se necesitan para formar el todo. En su tarea por mostrar el pensamiento heterocentrado de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, Rubin (1996) plantea que la regulación del matrimonio no solo se sobrepone al tabú del incesto al limitar el grado de parentesco permitido en las uniones, sino implícitamente establece otra prohibición al no contemplar la posibilidad de uniones entre personas del mismo sexo. Esta autora precisamente destapa la asunción, como natural y universal, de una economía sexual basada en la heterosexualidad procreativa que se refracta en la sexualidad y en el género. Al advertir que la construcción de nuestro sistema dualista sexual –aquello que denomina y construye una noción de «hombre» y de «mujer»– descansa sobre el principio procreativo/heterosexual, Rubin (1996) afirma que la naturaleza binaria del término impide definir un género si no es por oposición a otro, sacando a la luz la categoría género como un concepto relacional y heterocentrado.

Poco después Rich (1996) populariza el concepto de «heterosexualidad obligatoria», mientras Warner (1991) perfila esta misma idea con el término «heteronormatividad» para referir a la configuración de la heterosexualidad como la «opción» sexual obligatoria: un mandato cultural tan rígido que llega a ser entendido como natural, normal o mayoritario. Se abre así una línea de estudio de la intersección⁸ entre sexo y género que no sólo estructura una teoría social y cultural de la sexualidad, sino que modifica considerablemente el discurso gay⁹: ya no se trata

⁸ La mirada en clave interseccional, entendida como la atención a la intersección o el cruce de distintos ejes de ordenación social, caracteriza el feminismo de la tercera ola. Esta «perspectiva» pone el acento en los límites que presenta el «género» a la hora de abordar las opresiones que enfrentan las mujeres, pues no es posible explicar la complejidad de la realidad de todas ellas únicamente desde la condición de género. Sin embargo, se trata de un concepto de difícil manejo para describir y analizar cómo se produce la interacción entre diferentes ejes de discriminación. Lejos de ser una mera suma de ejes, la interseccionalidad pone el foco en la mutua constitución de, por ejemplo, la clase y el género o la «raza» ‘adscrita’ y el género. Para saber más consultar (Platero, 2012, 2014; Rodó-de-Zárate, 2016; Stolcke, 2014; Yuval-Davis, 2012)

⁹ Empleo el término gay y su plural, gais, por dos motivos. El primero es porque las implicaciones de la categoría gay no son las mismas que las de la categoría homosexual como mostraré a lo largo de este capítulo. El segundo es porque, pese a que las luchas por la liberación sexual comprometen a lesbianas, transexuales, bisexuales y *queer*, cada una de estas tiene trayectorias y demandas diferentes. No hacer esta diferenciación, a mi juicio, es borrar la diversidad de las siglas LGBTQ+.

de convencer a la sociedad de las bondades de los homosexuales, sino de dirigir la crítica a la sociedad misma (Seidman, 2009).

Butler (2002, 2007) toma la propuesta crítica de Rubin (1996) y profundiza con mayor ahínco en la cadena de relaciones que nuestro sistema de clasificación sexual establece. La segunda ola del feminismo ya se había hecho eco del concepto «género» para enfatizar que el hombre y la mujer son categorías construidas, conductas moldeadas socialmente, por lo que no es la biología –fisiología y anatomía– aquello que determina quiénes somos, sino la sociedad (Stolcke, 2004). Butler (2002 y 2007), en contraposición al dualismo género y sexo, va un paso más allá y establece que no son dos unidades diferenciadas sino una misma. Añade el cuerpo, el sexo anatómico, como un constructo de género, afirmando que el sexo biológico –aquello que se presupone como «la naturaleza» anatómica– también es el resultado discursivo del género, pues no podemos leer los cuerpos sino es bajo las lentes del binarismo.

Fausto-Sterling (2006) aporta consistencia a esta última idea en la que es quizás su obra más popular: *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. En ella la autora aborda la(s) intersexualidad(es)¹⁰ como ejemplo de la gradualidad de los cuerpos, mostrando de qué forma el sexo se tambalea entre gónadas, genitales externos, cromosomas y hormonas, evidenciando con ello que «nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que ‘sexo’ no es una categoría puramente física» (Fausto-Sterling, 2006: 14). Esta autora dedica buena parte de su obra a describir los procedimientos médicos que se llevan a cabo en la asignación de género a personas intersexuales. Se realizan toda una serie de estudios cromosómicos, hormonales y anatómicos para determinar el sexo que se asigna a la persona; una decisión que se basa en criterios de «funcionalidad» tales como la reducción de ambigüedad estética, la posibilidad de utilizarlos para la penetración coital –¿independientemente del placer?– o la fertilidad.

Sexuar el cuerpo es sobre todo un ejercicio simbólico en la medida que supone intervenirlo – quirúrgica o químicamente– para adecuarlo a la norma social de género. Por ello, cuando Butler

¹⁰ Remarco el plural de la figura intersexual para poner el énfasis en el amplio abanico de posibilidades que existe. De hecho, la propia autora planteó la existencia de cinco sexos atendiendo sólo a genitales –pene y vulva– y las gónadas – ovarios y testículos (Fausto-Sterling, 2000). Propuso una taxonomía sexual más extensa en la que, además de machos (pene y testículos) y hembras (vulva y ovarios), también existían herms (con un testículo y un ovario), merms (con testículos, algunos aspectos genitales femeninos y sin ovarios) y fermms (con ovarios, algunos aspectos genitales masculinos y sin testículos).

(2002, 2007) se refiere a hacer inteligibles el sexo/género de los cuerpos para configurar a los sujetos como tal quiere decir que los sujetos y sus cuerpos deben ser comprensibles tanto para sí mismos como para su afuera.

El «sexo» no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese «uno» puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural (Butler, 2002: 19)

Para esta autora, el género se percibe como *natural* en la medida que sostiene una coherencia entre diferentes elementos: cuerpo sexuado (macho/hembra), expresión o apariencia (femenino/masculino), roles de género (mujer/hombre), deseo sexoafectivo (heterosexualidad) y prácticas sexuales¹¹. Una coherencia que, aunque arbitraria, se legitima sobre la base de la «reprosexualidad» (Warner, 1991), la heterosexualidad o la procreación. Cualquier «desviación» de las líneas que traza el género se torna un elemento conflictivo que amenaza «la autenticidad» del perímetro sexual trazado. Y, como todo elemento disruptivo, la solución pasa por su etiquetaje como un extravío criminal o patológico. Desarrollaré esta idea en páginas posteriores a propósito de la figura del homosexual.

La coherencia de elementos que establece el sistema normativo de género se produce en el tiempo mediante la imitación y repetición de unos actos que se postulan tan cotidianamente que se tornan naturales. De esta forma, el género –y su coherencia– se inscribe y se interioriza en el cuerpo por medio de la reiteración constante hasta convertirse en la única opción posible¹². Son estos actos los que la autora caracteriza como performativos¹³ dado que su realización crea aquello que hacen, es decir, producen género.

¹¹ Precisamente porque la heterosexualidad es un sistema normativo más que un deseo o unas prácticas concretas, la *heteronormatividad* es una cuestión sumamente transversal que se materializa en la cotidianeidad de las personas y cuya presencia se nos hace evidente en el momento que presiona e incomoda nuestro sentir. Una molestia que, no obstante, no acucia con la misma intensidad en función de la proximidad de nuestras experiencias a la norma heterosexual o, mejor dicho, al imperativo *reprosexual* tal como lo definió Warner (1991), dejando ver con ello que lo problemático del orden heterosexual es el imperativo reproductivo por el cual también se condena la libertad sexual de las mujeres.

¹² Para Butler (2002, 2007) evidenciar la artificialidad del género es uno de los principales objetivos cuando se pretende desmontar su estructura reguladora. Para ello cabe evidenciar sus costuras, visibilizar su andamiaje por medio de caricaturas, la desarmonía y la discordancia.

¹³ Butler (2007) propone desprenderse del género por su estricto y determinante vínculo con el sexo biológico al no permitir al sujeto su libre configuración sexual. Sin embargo, porque es a través del cuerpo y de la interdependencia como nos constituimos, su propuesta respecto al desapego de las identidades como si estas no estuvieran incardinadas en el cuerpo ha causado muchos problemas. De hecho, tras este primer trabajo la obra de Butler ha virado en torno al apego, la dependencia y las formas colectivas de resistencia a partir de los cuerpos afectados en común (Butler, 2001, 2015).

1.1.2 ¿Masculinidad(es)?

La atención a la fabricación del género desde la performatividad ha sido particularmente resaltada por Connell (1997, 2003) a propósito de la masculinidad, porque «el género es una práctica social que se refiere constantemente a los cuerpos y a lo que éstos hacen» (pp. 109). La mayor contribución de su obra *Masculinities* (2003), se encuentra en el tercer capítulo en el que aborda la estructura de funcionamiento del género como fenómeno que se produce y reproduce mediante la acción social. En este sentido, una de las principales aspiraciones de Connell en esta obra es contraponerse a la teoría de roles sexuales que concibe el género como modelos normativos que ordenan y disponen la conducta social en función de la masculinidad y la feminidad, obviando las relaciones de poder inherentes a el género que cabe considerar para comprender los cambios históricos en los modelos normativos de masculinidad.

Para llevar a cabo la formulación del concepto de masculinidad hegemónica, Connell (2003) parte de dos postulados ya desarrollados por la teoría crítica feminista. El primero considera que el género es una categoría relacional que necesita apoyarse en otros ejes simbólicos como ya había evidenciado Rubin (1996) de forma rotunda a propósito de la heterosexualidad. No sólo porque la masculinidad necesita de la feminidad para poder parcelarse, sino porque requiere de la relación con otras categorías como la edad, la orientación sexoafectiva, el fenotipo o la clase social para configurarse. La segunda idea sobre la que descansa su propuesta teórica es la vinculación del poder con el esquema sexo/género. El hecho de que el género se constituya a partir de un esquema binario que sitúa lo femenino y lo masculino en polos contrapuestos y «claramente» diferenciados, constituye una de las formas más básicas por las que se representan las relaciones de poder (Scott, 1996). No sólo distribuye significados, sino que produce diferente valor en función de este reparto (Segato, 2003).

A partir de ambos supuestos, Connell (2003) desarrolla el concepto de «masculinidad hegemónica» para definir un conjunto de prácticas que permite sostener una posición de mando y dominación respecto a la feminidad y/o las mujeres. La masculinidad, como categoría, se define respecto a la feminidad, pero lejos de hacerlo de forma horizontal, establece una relación jerárquica donde lo masculino adquiere valor en la medida en que se sitúa por encima de lo femenino.

El modelo de masculinidad hegemónica es tan ideal como inalcanzable de forma total: es difícil encontrarlo personificado completamente en un hombre como unidad integral. Sin embargo, que este modelo sea irrealizable no significa que no ejerza un efecto controlador sobre los sujetos y sus prácticas. Aunque no todos los varones encarnan por completo el modelo hegemónico, sí son muchos los que, en cambio, se benefician de su posición dominante tanto a nivel institucional, cultural como social. Por ello, menciona la complicidad como una forma de relación interna a la masculinidad que permite sostener la hegemonía (Connell, 2003).

Esta autora sugiere también la existencia de relaciones de poder intra-género que sustentan la supremacía del modelo hegemónico y revelan la existencia de una gama más extensa de masculinidades no-hegemónicas que se entrecruzan con otros ejes de organización social tales como la clase, la orientación sexoafectiva o la «raza» ‘adscrita’. Las relaciones entre esta gama de masculinidades y el modelo hegemónico varían desde la subordinación o la marginalidad hasta la complicidad. La «masculinidad hegemónica» trata de dominar y supeditar otros modelos de masculinidad para sustentarse como modelo de referencia. Dentro de este marco teórico, la homosexualidad es uno de los tipos de masculinidad que la hegemonía necesita diferenciar y subordinar para detentar la posición dominante; una idea que autores como Kimmel (1994) o Sáez (2005) para el caso de los *osos*¹⁴, también comparten cuando afirman que la masculinidad se construye no solo mediante el rechazo a las relaciones sexoafectivas entre varones, sino también mediante la negación de la infancia. Madurez –no ser un niño– y heterosexualidad –no ser mujer, ni homosexual– son ejes que construyen la identidad masculina a partir de los cuales se fijan otros atributos definitorios «como la competición, la racionalidad y la agresividad» (Enguix, 2012: 151). Al mismo tiempo, y aunque no sea una relación de subordinación que encarne un rechazo tan grande, el modelo hegemónico margina otras formas de masculinidad aunque también reconozca en ellos ciertos elementos propios de la masculinidad hegemónica. Quizás esta sea una forma de dominación que Connell (2003) no acaba de definir con acierto, pues ella misma es consciente de que el término «marginar» no ilustra a la perfección la forma en que «la «raza» ‘adscrita’ o la clase interseca con el género en la construcción de la hegemonía.

El uso del concepto de «masculinidad hegemónica» en diferentes trabajos ha sido prolífico y las críticas, algunas más acertadas que otras, no se han hecho esperar. De entre las más

¹⁴ Sáez en su trabajo *Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos*, escribe que aunque los *osos* utilizan códigos masculinos, al final se produce «una traición no son hombres ‘de verdad’» porque son *gais* (2005: 145).

constructivas, destaco las matizaciones que hace Demetriou (2001) a la formación de la hegemonía siguiendo el planteamiento de Antonio Gramsci sobre el que Connell (2003) fundamenta su esquema teórico. Para Demetriou (2001), uno de los puntos débiles de la formulación de «la masculinidad hegemónica» reside en las relaciones de poder intra-género porque se fundamentan en una dinámica de dominación sobre las otras masculinidades con el objetivo de perpetuar el control sobre las mujeres. Su pregunta es concisa: ¿aceptan estas otras masculinidades la subordinación o la marginación sin más? Este último autor considera que el dualismo hegemónico vs. no-hegemónico no explica el intercambio y apropiación de elementos que se produce, por ejemplo, entre el modelo dominante –inherentemente heterosexual– y los modelos gais occidentales. De hecho, obras como *La crisis de la heterosexualidad* de Guasch (2007) plantea precisamente la adopción de códigos gais por parte de muchos varones heterosexuales al tiempo que la «*subculturay*» gay –como él la denomina– se rige por lógicas heterocentradas y homófobas. No es, sin embargo, el único que alerta de la adopción de masculinidades homofóbicas en la cultura gay, pues como he mostrado en la introducción de esta memoria, una buena parte de la literatura que ha trabajado sobre el modelo de representación de la masculinidad *bear* muestra preocupaciones similares.

Demetriou (2001) descarta el concepto «hegemonía» y opta por emplear el término «bloque». Lo hace siguiendo la propuesta de Homi K. Bhabha, para quien la creación de un bloque dominante se produce mediante «*la negociación en lugar de la negación*» (Homi K. Bhabha citado por Demetriou, 2001: 348); es decir, la producción y reproducción de la dominación masculina ocurre al articular e incorporar, en lugar de negar, marginar o eliminar. Así, Demetriou (2001) habla en términos de *bloque masculino* como conjunto plural de masculinidades que, lejos de formarse mediante la represión de unas por otras, es el resultado de la negociación y la hibridación de diferentes elementos.

El término «masculinidades», en plural, se popularizó tras la conceptualización de «la masculinidad hegemónica». No solo permitió visibilizar una gama más amplia de modelos sino que también puso el foco en las relaciones de poder que establecen entre ellos. La pregunta que surge ante tal pluralidad es la siguiente: ¿qué tienen en común las diferentes masculinidades para ser consideradas como tal? Demetriou (2001), al igual que Connell (2003) también, considera que la masculinidad es una categoría occidental –a pesar de su globalización– que tan sólo puede definirse a partir del esquema binario. Una estructura que, lejos de basarse en un régimen de complementariedad, esconde relaciones de poder y dominación. De esta forma, la

negociación y la hibridación aparecen como estrategias de adaptación a los contextos dinámicos que tienen como objetivo perpetuar la dominación sobre las mujeres. Las relaciones de poder internas que forman el bloque de masculinidad se estructuran siguiendo el esquema fundacional de distinción y jerarquización entre feminidad y masculinidad. Por esta razón, los atributos o elementos que la caracterizan cambian, pero no así su estructura y su funcionamiento.

Demetriou (2001) y Connell (2003), también junto a Messerschmidt (2005), no son los únicos autores que llaman la atención sobre el orden jerárquico que subyace al binarismo de género y, por tanto, a la masculinidad. Schrock y Schwalbe (2009), tras una cuidadosa revisión de los trabajos enmarcados en el estudio de las masculinidades, llaman a recuperar la perspectiva crítica feminista para dejar de catalogar masculinidades y examinar cómo las prácticas masculinas generan desigualdad. La idea que subyace al texto –y que bebe de la visión connelliana– es que la masculinidad lejos de ser «biológica» debe ser reconocida públicamente. No basta con ser varón, sino que hace falta comportarse y actuar como un hombre, aprender a ajustar los actos en función de la audiencia, que es la que, en definitiva, reconoce y «concede» el lugar como hombre¹⁵. Así, ambos autores consideran como «actos de hombría» aquellos que tienen como objetivo la demostración del manejo de los signos atribuidos al ser varón: a) estrategias de control como el uso y abuso de la violencia o la contención emocional, incluyendo con ello la rebeldía como resistencia a la dominación; b) racionalidad, competitividad o dominio del conocimiento especializado; o c) sexualización de las mujeres para confirmar la heterosexualidad¹⁶ (Schrok & Schwalbe, 2009).

1.1.3 Un armario para gobernarlos a todos

El primero trabajo de Rubin (1996) evidencia la intersección de género y sexualidad en la creación de las categorías «hombre» y «mujer». Sin embargo, en años posteriores, plantea que

¹⁵ El reconocimiento público como acto constitutivo de la hombría queda bien diseccionado en el trabajo de Rita Segato a propósito de los feminicidios y las fratrias masculinas en Latinoamérica. En «Los principios de la violencia» de su obra *Las estructuras elementales de la violencia* (Segato, 2003), la autora disecciona los mecanismos de la violencia letal contra las mujeres como actos expresivos cuyos significados sólo pueden comprenderse en el marco de regímenes de estatus. Para Segato (2003) la violencia emana de la interconexión de dos ejes normativos o estructuras simbólicas: uno horizontal que rige las relaciones de alianza o competición entre iguales y otro vertical que ordena categorías con distinto valor en la medida que expresan estatus. Aunque aparentemente sean mecanismos contrapuestos, es el cruce de ambos ejes lo que permite su funcionamiento, pues la exacción para la obtención de estatus es un requisito indispensable para formar parte del eje horizontal, del orden de pares.

¹⁶ Creo que cabe matizar esta última cuestión en la medida que en el universo gay se reproduce este esquema: los varones son también objetualizados sexualmente y la expresión pública del deseo por los mismos se entiende como sinónimo de virilidad tal y como muestro en el capítulo siete de esta memoria.

el análisis del género y la sexualidad no necesariamente debe ir unido (Rubin, 2004) tal y como ya habían propuesto Butler (2001, 2007) y Sedgwick (1998). Estas tres autoras son la cara visible de una prolífica literatura *queer* que emerge a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado a partir de estudios gais y lésbicos, cuya máxima busca el desmantelamiento del discurso biologista/esencialista al respecto de las identidades (homo)sexuales. Todas ellas llaman a desligar el género de la sexualidad a sabiendas de que su lectura yuxtapuesta es un elemento central en la configuración de la homosexualidad como categoría identitaria. En palabras de Sedgwick «[sin] un concepto de género sencillamente no podría existir ningún concepto de homo o heterosexualidad; pero muchas otras dimensiones relativas a la elección sexual (auto o aloerotismo, dentro o entre generaciones, especies, etc.) no tienen esta conexión conceptual particular y explícita con el género» (Sedgwick, 1998: 45-46).

Sedgwick (1998) es la autora que más focaliza su atención en la homosexualidad masculina como categoría construida que fuerza a la creación de identidades deterministas. Señala que los intentos por desnaturalizar la homosexualidad a través de un utillaje tan útil como la historia, paradójicamente refuerzan su actual esencialización. Ejemplifica esta afirmación mediante las definiciones que Foucault (2006) y Halperin (1990) establecen para «la homosexualidad como hoy día la conocemos»: mientras que para uno esta queda definida por la feminización del alma, para el otro la homosexualidad actualmente reafirma la masculinidad (Sedgwick, 1998: 60-65):.

El homosexual definido desde el eje de género, aunque sea en direcciones contrapuestas, ha sido y es un modelo identitario, pero no el único. De hecho, el modelo homosexual al que aluden Foucault (2006) y Halperin (1990) bien podría referir a contextos históricos diferenciados por la emergencia del sujeto político gay durante la década de los setenta del siglo XX. Un momento en el que, al calor de los movimientos por los derechos de las personas no heterosexuales, los colectivos gais reivindican un cambio de paradigma en el modelo de representación y definición del homosexual. Se rechaza de manera frontal la feminización que les devuelve el régimen heterosexual y reafirman su identidad sexual desde la masculinidad. La homosexualidad, ahora convertida en identidad gay, se reconfigura con respecto al género, lo que advierte de la maleabilidad simbólica y contextual de esta categoría. De igual modo, Cleminson y Vázquez (2007) o Altman (1996) recogen otras definiciones respecto a la homosexualidad que también han sido, y aún lo son, operativas e independientes del género. Desde el homosexual definido como un rol durante la práctica del coito –pues solo los penetrados son considerados

homosexuales– hasta el que trasciende la dimensión carnal y se define por amar y proyectarse en pareja con otro varón.

Ante la diversidad cambiante de los criterios empleados para definir la homosexualidad, Sedgwick (1998) afirma que lo único que tienen en común los homosexuales¹⁷ es el armario. La centralidad del secreto en su propuesta hunde sus raíces en la arquitectura teórica de Foucault (2006), quien en su obra *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber* muestra la creación de toda una red de vigilancia propia de las sociedades disciplinarias¹⁸. Este último autor consigue dibujar el circuito y los mecanismos de poder que, durante el último tercio del siglo XIX, *inventan* «la homosexualidad» como una categoría identitaria. Al señalar la homosexualidad como creación no pretende negar la existencia de relaciones homoeróticas entre varones en el pasado, sino señalar la lógica psicosocial que instaura esta nueva categoría. Las nuevas identidades sexuales establecen una continuidad entre el yo y un numeroso espectro de manifestaciones homoeróticas. Clark (2010) ilustra este cambio comparando las reacciones de un pre-moderno y un moderno frente a un sueño homoerótico. El primero, a diferencia del segundo, no se levantaría pensando que es homosexual porque antes de la modernidad las identidades sexuales se configuraban a través de las relaciones con los demás y no tanto a través de una esencia interna del yo. Las identidades sexuales no son un fenómeno nuevo que ha traído consigo la sexualidad moderna; en cambio, la revelación del sexo como una esencia auténtica que constituye al sujeto como tal, sí lo es.

La genealogía foucaultiana apunta a los siglos XVIII y XIX como momento histórico en el que el sexo cobra un mayor grado de importancia, hasta el punto de convertirse «en un foco para el control social» (Giddens, 2006: 27-28). La sexualidad, la familia y el amor se consideran temas de interés público y, lejos de reprimir la expresión del sexo, se habla más que nunca de él (Foucault, 2006). Cabría abrir un apartado entero para explicar las transformaciones históricas que caracterizan los pilares clave de la modernidad, un concepto histórico resbaladizo por lo que respecta a su delimitación temporal y ontológica, pero que pretende aglutinar las principales

¹⁷ Sedgwick (1998) dedica un apartado en su introducción para reflexionar en torno a lo pertinente de la teoría gay para abordar también las experiencias lesbianas. La autora traza diferentes interrogantes mediante los cuales concluye que, al estar atravesado por problemáticas de género diferentes a los gays, cabe analizar el lesbianismo al margen de la homosexualidad masculina, sin por ello obviar los puntos comunes con las vidas gays que, en definitiva, también resultan marginales para el sistema heterosexista.

¹⁸La obra de Foucault (2006) centra su interés en el ejercicio del poder y los procesos de normalización en las democracias occidentales del siglo XX. Para él, la relación poder/saber, sostenida de forma institucional, resulta clave para garantizar la dominación y el sometimiento de los sujetos y es por este motivo que Foucault las clasifica como «sociedades disciplinarias».

transformaciones de carácter socio-simbólico en la forma de concebir a la persona y el orden social (Le Breton, 2004; Mauss, 1979). Transformaciones que van desde la corrosión del mandato divino que sustentaba el orden estamental, pasando por la gestación y avance del individualismo, la consolidación de las tesis liberales –tanto políticas como económicas, hasta una creciente autoridad del pensamiento científico-racional, entre otras. Lejos de adentrarme en los debates sobre aquello que define la modernidad punto por punto, me interesa destacar cómo buena parte de estos procesos que arrancaron en tiempos anteriores, cristalizan durante los siglos XVIII y XIX con la construcción de los estados liberales en buena parte de Europa y América. Y es aquí, en este momento histórico que señala Foucault (2006), donde se enmarca la preocupación que muchos contemporáneos decimonónicos sienten por la moral y las costumbres, pues se delega su salvaguarda en la nación o en el pueblo, términos tan abstractos como conflictivos respecto al lugar de la autonomía y la voluntad individual y colectiva. Resentidos los pilares ideológicos del «viejo» orden que caracterizan las monarquías absolutas y la autoridad religiosa, los «nuevos» gobiernos liberales consideran necesario atender a los valores que definen la conducta viciosa respecto a la virtuosa y a los criterios bajo los que se juzgan los comportamientos morales (Morant y Bolufer, 1996). La familia nuclear y el espacio privado/intimo adquieren mayor relevancia para el bien público en la medida que se desregulan las uniones matrimoniales¹⁹ al tiempo que se redefinen las funciones de la institución familiar en el marco de una creciente economía de mercado. No obstante, su control no se produce por medio de la represión, sino mediante su visibilización, identificación y asignación de lugares sociales desde supuestos de verdad.

De un lado, el ascenso de la ciencia positivista como nueva autoridad moral coloca la «verdad» en el lugar que antes ocupaba la «fe». Foucault (2006) acierta cuando menciona la construcción de un corpus científico o *scientia sexualis* (pp. 32-45), en el que se buscan patrones y causas que informen sobre las verdades del sexo. La particular relación entre poder y saber pone de relieve el papel que la ciencia tiene en la producción de sentido y significado respecto al sexo, arrancando e imprimiendo en los cuerpos «la verdad» de su deseo. La conexión entre prácticas y conductas que realiza la sexología es la que hace emerger al homosexual del antiguo sodomita.

¹⁹ Como recuerda Giddens (2006), y posteriormente desarrollará también Illouz (2012), la construcción de estados liberales y la economía de mercado capitalista transformaron también las relaciones en el ámbito del parentesco. La progresiva trascendencia del amor romántico debe entenderse en relación a la (des)regulación de las uniones que trae consigo la esperanzadora movilidad social al tiempo que resquebraja las fronteras sociales que anteriormente salvaguardaban el patrimonio. Así, el sexo adquiere poder como eje de ordenamiento social al tiempo que el amor romántico, monógamo y heterosexual emerge como paradigma virtuoso del matrimonio y la familia nuclear.

Del mismo modo, también la psicología, particularmente la tradición freudiana²⁰, habla, describe y diagnostica acerca de la (homo)sexualidad. La verdad tiene la potestad de crear, reconocer y, en última instancia, constituir, por ello este autor sitúa la confesión como el principal mecanismo de dominación pues obliga a un examen profundo respecto a lo oculto y lo impuro, y no sólo en los actos, sino también en los pensamientos y los sentimientos, para revelarlos posteriormente ante un superior (Foucault, 2008).

«La verdad» se convierte en la principal herramienta disciplinaria del deseo sexual y en torno a ella se despliega toda una red de control. Ya sea para disipar o confirmar las sospechas, las prácticas de vigilancia y regulación de los comportamientos se materializan en el cuidado de sí (mismo): los movimientos del cuerpo y sus hábitos, los pensamientos, los sueños o los impulsos son objeto de observación y celo porque ya no es necesario mantener relaciones homoeróticas para ser homosexual. Se pone un cerco cada vez más estrecho a la expresión de sentimientos y deseos entre hombres que hasta ese momento habían gozado de cauces legítimos para su expresión tanto física como emocional. Como cuando los grandes seductores del siglo XVIII mostraban una actitud refinada y afeminada –para nuestros patrones actuales– y, sin embargo, sus «maneras», lejos de ser atribuidas al deseo homoerótico, eran consideradas signo de heterosexualidad (Mira, 2004).

Que el sexo se nos revele como una verdad esencial del sujeto no es discriminatorio en sí mismo. En todo caso deberíamos tratarlo como un corsé determinista que simplifica la diversidad humana porque considera que la verdad es eterna, fija e inmutable. El esencialismo sencillamente naturaliza determinados elementos y los convierte en roca madre, fijos, primigenios, eternos e impermeables a los cambios y las transformaciones. El problema yace cuando ese esencialismo se convierte en el fundamento que justifica la desigualdad. Siguiendo una de las principales premisas de Becker (citado por Gelder, 2007) al respecto de los procesos de normalización y etiquetaje, Sedgwick (1998) afirma que la heterosexualidad necesita de la permanencia del armario para existir, requiere del secreto, de las sexualidades minorizadas y del mantenimiento de la homofobia para existir. Si bien es cierto que las contribuciones de Foucault (2006) han sido claves para entender por qué el sexo genera verdad sobre el yo, olvida apuntar también hacia otros procesos históricos que ocurren en paralelo y que tienen un papel

²⁰ No hay duda que Freud abre una brecha para una teoría más radical del sexo en el que el deseo sexual no es consustancial a la función reproductiva (Weeks, 1992); sin embargo, tanto él como sus posteriores seguidores, no cuestionan el ordenamiento social de la sexualidad y asumen que la correcta dirección del deseo obedece a los mandatos biológicos para la continuación de la especie.

clave en el hostigamiento de la homosexualidad, como es la voluntad de señalar. La construcción de un blanco de tiro por parte de la ciencia no explica la conversión inmediata de la homosexualidad en una figura de peligrosidad social. Como bien recuerda Weeks (1992), la obsesión taxonómica de psiquiatras y sexólogos no siempre tiene como objetivo la criminalización de la homosexualidad, sino todo lo contrario como bien ejemplifica el caso de Karl H. Ulrichs²¹. No se puede olvidar que la práctica legal, en connivencia muchas veces con la práctica médica, es la que se encarga de corregir, controlar y reprimir la expresión de la homosexualidad.

Son diferentes los historiadores que arrojan una mayor luz a esta particular cuestión, señalando que el miedo a la decadencia y a la degeneración propia de la crisis finisecular europea es la que entronca con esta proliferación de tratados médicos al respecto de la sexualidad (Cleminson y Vázquez, 2007; Mira, 2004). No es casual, insiste Mira (2004), que la aparición del término «homosexualidad» ocurra precisamente en este momento de incertidumbre, considerando además que la sexualidad se ha convertido en un tema de debate público y político. Particularmente en España, y tras el desastre de 1898²², se hacen palpables movimientos regeneracionistas que presentan una lectura de la homosexualidad en clave alarmista. Justifican el mal estado en el que se encuentra el país por la presencia visible de homosexuales en las calles de Madrid o Barcelona que no hace sino confirmar el mal estado en el que se encuentra el país. Sea innata o no, las autoridades jurídicas españolas centran sus esfuerzos en contener lo que perciben como una amenaza que debilita el estado de la nación.

Es más que evidente la relevancia política, social e ideológica que adquiere la (homo)sexualidad. Y es que, retomando la propuesta de Sedgwick (1998), la definición de la homosexualidad es relevante a la par que imprecisa porque se encuentra atravesada por nudos epistemológicos que basculan entre dicotomías irresolubles como lo público y lo privado, la mayoría y la minoría, el sexo y la reproducción, lo natural y lo artificial o el conocimiento y la

²¹ Karl H. Ulrichs (1825-1895) fue un sexólogo alemán que diagnosticó la homosexualidad como un «tercer sexo» y no como una anomalía. Fue además uno de los primeros activistas en favor de su despatologización y normalización.

²² Tras la independencia de la mayor parte de las colonias del imperio español a comienzos del siglo XIX, entre 1895 y 1896 tanto Filipinas como Cuba se alzaron también por la independencia; sin embargo, estos conflictos adquirieron mayores dimensiones con la entrada en escena de Estados Unidos en 1898. En julio de ese mismo año, la monarquía hispánica firma el armisticio que más tarde le lleva a aceptar el Tratado de París en el que Cuba es declarada independiente bajo la «protección provisional» de Estados Unidos, país al cual España también le cede Puerto Rico y Filipinas a cambio de 20 millones de dólares. Las consecuencias del conocido «desastre» del 98, más allá de las pérdidas económicas y humanas, son sobre todo destacadas a nivel político. La pérdida de las pocas colonias que le quedaban al imperio español redimensiona la percepción de decadencia que aflige a España. Surge así el conocido regeneracionismo, un movimiento intelectual y político que trata de identificar y alertar sobre las causas de tal deterioro.

ignorancia, entre otras. Son dicotomías clasificatorias que componen nuestra matriz de pensamiento y por esta razón nuestra definición respecto al sexo de nuestro objeto de deseo resulta tan crucial. ¿Cómo se explica si no que, pese a la existencia de otras tantas características sexuales por las que podríamos definir nuestras identidades sexuales –personas a las que les gusta el sexo, personas a las que les aburre, personas que disfrutan mucho más con el placer autoerótico y otras que consideran el sexo un placer secundario, ...– sea el eje heterosexual/homosexual el que mayor trascendencia tiene?

Sedgwick (1998) defiende el desplazamiento del eje naturaleza/cultura hacia la dicotomía minorizador/universalizador a partir de la cual el heterosexismo se convierte en un asunto problemático a todo el espectro de sexualidades y no sólo a una minoría (homo)sexual. Efectivamente, los mandatos de la heterosexualidad normativa, o reprosexualidad, no presionan de la misma forma a trabajadoras sexuales, lesbianas o mujeres heterosexuales; sin embargo, estas últimas, que a primera vista pueden resultar privilegiadas dentro del orden sexual por su cercanía a la heterosexualidad, sienten también la presión de las expectativas sociales cuando deciden vivir sin descendencia ni hombre junto a ellas. Así, esta última autora nos invita a pensar la sexualidad desde la perspectiva universalizadora que, en contraposición con la visión minorizadora, busca la interrogación (universal) respecto a los prejuicios y estereotipos sostenidos y depositados en diferentes alteridades, que, en última instancia, configuran nuestro lugar/posición/identidad.

1.2 A propósito de las *subculturas* sexuales. Estilo y escena

Tras todo lo expuesto en el apartado anterior, «la homosexualidad» se nos evidencia como una categoría social que se deshace entre las yemas de los dedos hasta el punto de preguntarse por lo pertinente de su estudio. No hay una diferencia objetiva para su definición, no descansa sobre una verdad universal y, en cambio, existe porque su señalamiento y persecución permite el mantenimiento de otras posiciones sociales. Como acertadamente señalan Cleminson y Vázquez (2007): «to be homosexual is not just to fill a discursive space or to take on a cultural role but (still) to suffer the consequences of being labelled and labelling oneself as such an individual²³» (pp. 6). Por ello, y aún cuando sea desde una buena voluntad, la pregunta que

²³ «Ser homosexual no solo es encajar en un espacio discursivo o asumir un rol cultural, sino también sufrir las consecuencias de ser etiquetado o etiquetarse como tal» [Traducción propia].

sigue es inevitable: ¿considerar la homosexualidad no refuerza acaso la segregación, la opresión que se deriva de ella?

La pregunta, lejos de ser baladí, pone en jaque la concepción de la diferencia para encarar la lucha por el reconocimiento social, jurídico y político de las personas y colectivos LGBTQ+. Se trata de una paradoja que se deriva del carácter ambivalente de la identidad, pues esta legitima la existencia de «un modelo» de persona que reúne aquellos elementos empleados para su discriminación, al tiempo que restituye un sentido de unidad al ser desde donde orientar su vida (Weeks, 1992). La identidad es simultáneamente una etiqueta práctica que se apoya en la experiencia cotidiana y una categoría analítica que se acuña desde la distancia. Aunque la perspectiva esencialista y determinista ha sido fuertemente desacreditada por argumentos ya expuestos, los esfuerzos del antiesencialismo se han centrado mucho en la dimensión analítica del concepto –resaltando su carácter construido, múltiple y fluido– pero poco en la vertiente emocional que sirve precisamente como aglutinante (Brubaker & Cooper, 2000).

Ignorar la relevancia de la sexualidad en las vidas de muchos de los *osos* es omitir *de facto* su papel segregador y las cicatrices que forman estos cuerpos y no otros, como poéticamente confesaba Juan M. Burgos al escribir «llevo marcas de miradas por todo el cuerpo, cicatrices que no cierran y se actualizan en cada parpadeo –y sin embargo, que sean vistas es, al final del día, lo único que espero» (Burgos, 2012 citado en Masson, 2014: 231). La experiencia que se deriva de su orientación sexoafectiva es «lo único» que les agrupa bajo un mismo paraguas, pero también es lo suficientemente importante como para reunirlos en la barra de un bar cada jueves, cada viernes o cada sábado.

Pese a la rica diversidad de personas que bajo esta categoría identitaria puede albergarse, *la*²⁴ comunidad gay se ha ido configurando de forma compleja sobre la base tanto de los movimientos políticos e intelectuales como de la(s) subcultura(s) gay(s) (Weeks, 1992), para reafirmarse frente a unas heridas comunes. Se trata de necesidades dinámicas que han ido variando y transformándose debido a 1) la disminución de la homofobia social y legal en países como España y, 2) la cooptación de las subculturas y los espacios de reunión gay por parte del capitalismo de consumo. Todo ello ha avivado viejos y nuevos conflictos por la definición de una identidad que pueda aglutinar experiencias cada vez más alejadas entre sí. En consecuencia,

²⁴ Planteo el artículo en cursiva porque, debido a la necesidad de visibilizar la diversidad interna, referirse a la comunidad gay puede conducir a reproducir un sesgo homogeneizante. A falta de otro término mejor, empleo la cursiva para alertar del peligro de este sesgo al igual que he hecho con el término *iguales*.

y siguiendo con el argumento de Weeks (1992), no queda muy claro si hoy en día la identidad gay es una orientación sexual, una identidad política, un estilo de vida o una subcultura. No se sabe si autoidentificarse con este término refiere al deseo homoerótico sin más, o si por el contrario es sinónimo de un posicionamiento ideológico y político concreto o de una identidad personal definida por las formas de ocio y consumo.

En este segundo apartado del capítulo abordo los matices teóricos que comportan términos como «subcultura», «estilo de vida» y, en última instancia, «escena». A partir de aquí, será más fácil entender las diferentes interpretaciones del estilo «natural» que distingue a los *osos*. Valoraciones que entran de lleno en el debate sobre qué hacer con la diferencia en un marco en el que borrarla genera exclusiones y reforzarla construye modelos de vida no aptos para todos los públicos.

1.2.1 Subcultura, *lifestyle* y escena

Los debates sobre los significados de las subculturas giran en torno a la forma en que se narran y se interpretan. Es, muchas veces, una cuestión de narrativas. Si referimos a grupos sociales que expresan y dotan de sentido su experiencia social mediante toda una red de significados propia, bien podría haberse reproducido el término «cultura» sin más como hace Feixa (2004) para hablar de las culturas juveniles. Sin embargo, el prefijo *sub-* –que puede denotar inferioridad– fija uno de los principales atributos con que frecuentemente se han interpretado estos mundos sociales: su carácter no-normativo. Tanto Gelder (2007) como Williams (2007) coinciden en señalar que las diferentes líneas epistemológicas que han abordado su estudio afirman que aquello que convierte los símbolos y signos en subculturales es su configuración en torno a significados disonantes para la normativa hegemónica. Su caracterización como grupos sociales disidentes de la norma constituye una de las líneas de interpretación de las subculturas más tradicionales; una lectura que viene acompañada de admiración exotista y/o rechazo estigmatizador a partes iguales. Como lúcidamente señala Gelder (2007: 2) las subculturas acarrean todo un conjunto de narrativas sobre sí mismas generadas de forma interna y sostenidas desde su exterioridad y, por ello, lo importante de ellas no es su autenticidad sino las reacciones –e interpretaciones– que genera.

Al revisar las principales propuestas teóricas que han abordado el estudio de las subculturas, la obra de Hebdige (2004) es de obligada referencia por la importancia que en su trabajo adquiere «el estilo». Entendido como un conjunto de cualidades simbólicas que se otorgan a diferentes

elementos materiales e inmateriales, el estilo queda configurado por medio de lo que Hebdige denomina «bricolaje» (2004: 142-147). Se trata de un proceso de improvisación mediante el cual diferentes objetos y significados del entorno inmediato se apropian, dislocan y reorganizan de forma diferente para darles un sentido propio. Entre todos los elementos que caracterizan el estilo de la subcultura, o del grupo social, existe una correspondencia simbólica, unos significados que son entretejidos de forma homóloga o equivalente para expresar las principales inquietudes del grupo. Es posible encontrar diferentes ejemplos de «bricolaje» dentro de las subculturas gais. Quizás el más paradigmático es el *hanky code* que procede de los grupos *leather*²⁵ que practican BDSM –*bondage*, dominación, sumisión y masoquismo– y que se popularizó a principios de la década de los setenta del siglo XX. Se trata de un código de comunicación no verbal que se expresa mediante pañuelos de colores y cuya colocación –en el bolsillo trasero derecho o izquierdo– y color informan de la preferencia sexual y del rol escogido durante la práctica sexual. Del mismo modo, la erotización de los uniformes propios de la clase obrera masculina por parte de la cultura gay es un ejemplo conocido de apropiación, rearticulación y traducción simbólica (Blachford, 1981 citado por Demetriou, 2001).

Los objetos de simbolización destacan la música, la estética, las actividades focales, la jerga e incluso las producciones culturales; sin embargo, el estilo no trata del uso y apropiación de objetos, actividades y valores, sino de su organización como reflejo de la identidad grupal (Feixa, 2004). Para Hebdige (2004), los estilos tienen una clara intención comunicativa y, por ello, lo sustancial de los mismos es cómo se agrupan los significados y qué expresan con ellos. Mientras que las formas de expresión simbólicas convencionales son tan habituales que pasan inadvertidas, los estilos subculturales pretenden interrumpir el flujo ordinario para ser reconocidos y leídos, utilizando para ello objetos que actúan a veces como claves evidentes de distinción y en otras ocasiones como claves ocultas esperando a ser descubiertas.

Las propuestas de Hebdige (2004) se enmarcan dentro de la corriente epistemológica conocida como la Escuela de Birmingham –pues sus principales referentes proceden del Centro Contemporáneo de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham – para la que tanto la semiótica como el marxismo ejercen una influencia clave. Sus planteamientos epistemológicos beben de la influencia de Roland Barthes y Antonio Gramsci al respecto de la hegemonía como

²⁵ Refiere a otro grupo, o subcultura como muchos la definen, caracterizada por el uso de prendas de cuero y otros artículos complementarios con un fin erótico, de ahí que se les nombre como *leather*, «cuero» en español. Aunque suele asociarse a hombres que mantienen relaciones con otros hombres, no es exclusivo de ellos, y a menudo se vincula con prácticas BSDM.

sistema de dominación. Se trata de una propuesta teórica que bien puede intuirse de lo planteado anteriormente a propósito de la masculinidad hegemónica. Dentro de este marco conceptual, el estilo es interpretado como el ámbito donde se expresa el conflicto entre grupos dominantes y grupos subordinados. Una disputa por los significados que no es sino la manifestación simbólica de los conflictos existentes dentro de la estructura social. La ideología hegemónica –entendida como la de los grupos dominantes y que esta escuela define como *cultura burguesa*– es efectiva gracias a su alianza con otros grupos sociales, aunque se encuentra en constante conflicto debido a su dependencia del consenso social. No es extraño, por tanto, que para Hebdige (2004) las fuentes del estilo subcultural no sean sólo las del contexto social de procedencia, sino también los discursos y retratos elaborados desde la ideología dominante:

Los miembros típicos de una cultura juvenil de clase trabajadora en parte replican y en parte aceptan las definiciones dominantes de quiénes y qué son, y existe una sustancial cantidad de terreno ideológico compartido no sólo entre ellos y la cultura adulta de clase trabajadora –son su subterránea tradición de resistencia) sino también entre ellos y la cultura dominante (por lo menos en sus formas más ‘democráticas’ y accesibles) (Hebdige, 2004: 120).

En un ejercicio paralelo, tanto Guasch (1995, 2007) como Mira (2004) señalan precisamente la conexión directa entre las «subculturas gais» y la «cultura madre» heterosexista, como la denomina Guasch (2007), cuyas reivindicaciones y subversiones siempre acaban, de una forma u otra, empleando pautas del discurso dominante.

El discurso contra el mito homosexual llevará siempre a crear mitos alternativos. La refutación de cierta imaginaria siempre introducirá otra. En particular, cualquier discurso de resistencia a la homofobia acabará contagiado o contaminado por las ideas que marca la pauta de esa resistencia, siempre fruto del heterosexismo. Esto no es sorprendente, si recordamos que el discurso de resistencia está supeditado a las pautas marcadas por el ataque [...]. Eliminar esta contaminación homofóbica del discurso de resistencia es tan difícil como inútil: el propio hecho de elaborar un discurso en primera persona no subordinado al heterosexismo significará que ese discurso de resistencia ha dejado de ser necesario (Mira, 2004: 58).

[...] Sin embargo, en la subcultura gay sobreviven buena parte de los valores derivados del modelo heterosexual. Pero no debe sorprender que la subcultura gay reproduzca la mayoría de las características de la heterosexualidad; ninguna subcultura puede escapar del marco global en el que se inserta (Guasch, 2007: 134).

Pese a la indudable importancia que tiene la Escuela de Birmingham para el desarrollo de los estudios subculturales, su énfasis en la dimensión cultural y en los conflictos internos de la estructura de clase han sido bastante cuestionados. En primer lugar, se ha criticado su excesiva atención a la diferencia, a lo espectacular del estilo, a su «ruido» como diría Hebdige (2004). ¿Hasta qué punto el estilo es una interpretación o es la realidad en sí misma? Para algunos

autores como Muggleton, Weinzierl, Benett, Kahn-Harris o Huq englobados dentro de la corriente *postsubcultural*, (Gelder, 2007; Williams, 2007), la importancia concedida al campo cultural omite detalles mucho más mundanos y cotidianos cuya visibilización, como ya advertía Hebdige (2004), desactivan el valor subversivo del estilo subcultural. En efecto, existe el peligro de olvidar la potencia simbólica de estos grupos al reducir su estudio a las condiciones sociales de sus miembros; no obstante, omitir aquellos detalles mundanos, como pretende Hebdige, dimensiona un relato que tampoco se corresponde con la realidad²⁶.

En segundo lugar, y aun cuando el deshilachado teórico de Hebdige (2004) respecto al estilo sigue siendo muy útil hoy día, su énfasis en la clase como variable explicativa es altamente cuestionado. Como ya evidencia buena parte de la literatura feminista y LGTBQ+ –tanto en la academia como en los movimientos sociales– existen y han existido, subculturas organizadas en torno a otros ejes de estratificación social como la sexualidad, sin que ello comporte la omisión de diferencias internas de clase. Un buen ejemplo de la existencia de tales diferencias en espacios homoeróticos masculinos es la tesis doctoral de Langarita (2014) sobre las zonas de intercambio sexual anónimo en la costa catalana. Aunque la realidad de los usuarios de estas zonas de *cruising*²⁷ les impide participar activamente en bares propiamente gays –bien porque evitan visibilizarse como gays o porque la participación en estos espacios requiere una forma de consumo económicamente elevada– el aglutinante social de estos espacios de reunión es, en primera instancia, una sexualidad no-normativa.

En tercer lugar, se ha cuestionado también que la subcultura sea una fuente de resistencia (simbólica) frente a la élite burguesa. Para la escuela de Birmingham *mods*, *teddy boys*, *skinheads* y *punks* comparten dos rasgos en común: su procedencia obrera y la juventud. Interpretan la coincidencia de ambas variables como la expresión de un conflicto derivado de su experiencia de clase y de su adscripción a una «nueva» categoría, la juventud. Esta categoría no sólo se construye de forma homogénea sin atender a las diferencias de clase social, sino que además la «reciente» cultura del consumo de masas crea un nuevo nicho de mercado para ella Clarke, Hall, Jefferson, & Roberts, (2003). Por ello, esta corriente interpreta las subculturas

²⁶ En cierta manera, la dicotomía entre lo que es real –sociológicamente– y lo que es imaginario –teórica y estéticamente– recuerda el debate que Anderson (1993) recoge respecto de la nación y del nacionalismo. Afirma que se trata de un fenómeno de difícil definición para los historiadores porque, habiendo disociado valores y relatos de los hechos históricos, encuentran que en la nación, aunque esta exista, no hay «nada». Ante tal encrucijada, este autor acaba concluyendo que: «Las comunidades deberían distinguirse, no por su falsedad/autenticidad, sino por el estilo en que son imaginadas» (Anderson, 1993: 24).

²⁷ *Cruising* es un término inglés que refiere a la actividad sexual, principalmente entre varones, en lugares públicos

juveniles como la expresión de una cultura obrera y una cultura juvenil que parecen no tener cabida la una en la otra. Sin embargo, mientras que para los autores de la Escuela de Birmingham la subcultura opera como un modelo opuesto o alternativo a las culturas dominantes –la burguesa y la adulta/parental– autores como Chaney (1996) consideran que las culturas juveniles son una manifestación simbólica de distinción y no de oposición.

Es muy difícil diferenciar de forma analítica la subcultura del estilo de vida. Para Chaney (1996) y otros autores de la corriente *post-subcultural* la diferencia reside en la presunción de alienación que acompaña al consumo. Según la Escuela de Birmingham, la subcultura es la expresión simbólica del malestar de los jóvenes obreros que se ven atrapados en una posición conflictiva dentro de la estructura. No obstante, consideran que estas manifestaciones son soluciones endebles puesto que, lejos de forzar transformaciones en la estructura que los oprime, fomentan la cultura de consumo; cultura que, paradójicamente, produce la pérdida de conciencia de clase (obrero). Chaney (1996), en cambio, considera que la cultura de consumo obliga a un mayor grado de reflexividad respecto a la propia posición social del individuo. Para este autor, las identidades sociales se expresan actualmente sobre la base del consumo; somos lo que consumimos y la forma en que lo hacemos, por lo que, lejos de alienarnos, la forma en que empleamos nuestro dinero constituye un ámbito de expresión acerca de quiénes somos y qué queremos (*ser/tener*). Puesto que las subculturas suelen definirse por su carácter disidente, Chaney (1996) prefiere hablar de estilos de vida o *lifestyles*. Los define como conjuntos de acción e interpretación que dotan de sentido lo que hacemos en el ámbito del consumo –del ocio y del tiempo– y mediante los cuales nos diferenciamos socialmente para adquirir estatus.

Ambas propuestas –la de la Escuela de Birmingham (Clarke, Hall, Jefferson, & Roberts, 2003; Hebdige 2004) y la de Chaney (1996)– no son necesariamente excluyentes²⁸ ya que el estilo puede ser una manifestación de distinción individual tanto como de oposición grupal en la medida que, como señala Thornton (1997), las ideologías subculturales –o estilos– son canales a través de los cuales se imagina tanto el propio grupo como otros grupos sociales. En la medida en que confieren distinción a sus miembros, suelen entrañar el reclamo de cierta autoridad al tiempo que presuponen la inferioridad de «los otros» (Gelder & Thornton, 1997).

²⁸ Quizás el rechazo abierto de David Chaney a la propuesta de Birmingham tiene más que ver con la forma en que cada uno de los modelos explicativos alientan a una u otra solución política frente al capitalismo.

En cuarto lugar, introduzco la crítica que se le hace a tanto a Dick Hebdige como al resto de integrantes de la Escuela de Birmingham acerca de la excesiva romantización del estilo subcultural. Reproduce, para muchos y muchas autoras, el sesgo desviacionista de la Escuela de Chicago, que reduce cualquier mundo social a un modelo único: *el punky*, *el skinhead*, *el mod* o *el homosexual*. Una homogeneidad estática que poco o nada contempla las diferencias internas, y que, en caso de hacerlo, se sitúa en la dicotomía entre autenticidad y falsedad.

Ante la heterogeneidad interna y las dificultades de delimitar con exactitud dónde empiezan y acaban los límites de la subcultura, autores como Williams (2007) y Gelder (2007) ponen de manifiesto el valor del concepto «escena» acuñado por Irwin (1997). Su propuesta proviene del interaccionismo simbólico desarrollado en la Escuela de Chicago por Herbert Blumer en 1937 y surge al calor de los debates en torno a la desviación que, lejos de ser una anomalía individual como sugieren los criminólogos del primer tercio del siglo XX, se constituye como resultado de un proceso social. El interaccionismo simbólico se interesa por el proceso comunicativo –y por tanto, altamente interpretativo– mediante el cual una persona asume su lugar como desviada²⁹. Posteriormente, sociólogos como Goffman (1970, 1981) adoptan un enfoque teatral para analizar estas interacciones sociales: la actuación de roles en función de lugares, significados adscritos a dichos lugares y, por lo tanto, la interpretación de acciones en función de los papeles esperados.

Las escenas de Irwin (1997) son lugares creados e imaginados por personas que también son conscientes de su papel en ellas. Lejos del hermetismo social que parece acompañar al término subcultura, hoy día las personas saben de la existencia de otras realidades (sub)culturales en su entorno inmediato –tanto físico como virtual– y, por ello, la subcultura se ha convertido en una categoría de cuya existencia se es más consciente (Irwin, 1997). En este sentido, Irwin (1997) y Chaney (1996) parecen coincidir precisamente en la capacidad de elección y de agencia de las personas a la hora de escoger un estilo de vida o de pertenecer a determinadas escenas. El término *escena* ha sido ampliamente utilizado para describir y analizar los significados, valores y actitudes de las identidades lésbicas y gais por cuanto, como recogen Lapovsky y Medeline (citado por Gelder, 2007), la reunión en bares y clubs permite que la seducción sea explícita y

²⁹ Es bastante fácil entender el hecho de que una parte de la literatura académica LGTBQ+ haya utilizado el interaccionismo simbólico para enfatizar la idea de que el homosexual como identidad social *desviada* de la heterosexualidad –norma– no nace, sino que se hace. No obstante, para profundizar sobre este tema puede consultarse el trabajo de Plummer (1996). *Symbolic Interactionism and the Forms of Homosexuality*. En Steven Seidman [ed.], *Queer Theory/Sociology* (pp. 64-83), Cambridge: Blackwell Publishers.

pública –a diferencia de lo que ocurre fuera de ellos. En el ámbito español, y pese a lo que muchas personas podrían pensar, las instituciones –o las escenas– gays todavía hoy son un pilar fundamental de resistencia, reparación y empoderamiento colectivo que sirve también como medidor de los niveles de homofobia social. No es extraño que sean las grandes concentraciones de población urbana donde se asientan la mayor parte de los enclaves propiamente gays, logrando así una visibilización que resulta relevante a la hora de medir las capacidades de expresión y autoorganización del colectivo gay (Salinas, 2007). Con todo, lo más interesante de la propuesta de Irwin (1997) es que teoriza lo «subcultural» asumiendo la fluidez, los límites difusos y el cambio interno.

1.2.2 Problemas de estilo. Entre el gay y el *oso*

Después de haber expuesto las ideas clave del concepto «subcultura», así como las críticas y alternativas válidas derivadas de su teorización, me interesa resaltar ahora la vertiente simbólica del estilo debido a las reacciones que este genera, tal y como ya he mencionado anteriormente en varias páginas de esta memoria.

El estilo de los *osos* cortocircuita el imaginario heterosexual al tiempo que los diferencia como grupo respecto a otros gays. La posición de los *osos* dentro del entramado simbólico que aúpa el heterosexismo es compleja y por ello autores como Sáez (2005, 2012) –para el caso español– Hennen (2005) –para el estadounidense– o Gutiérrez (2004) –para el caso mexicano– muestran su preocupación por los significados del estilo *bear* en términos de «resistencia frente a» o «reproducción de» modelos normativos de sexualidad y salud/belleza. En muchos casos, se pretende dilucidar si la propuesta *ursina* para sobreponerse a situaciones de discriminación corporal y sexual es una opción política que sacude un orden social jerárquico y desigual.

No obstante, la preocupación por el impacto político de los *osos* se enraíza en las inquietudes que han acompañado la práctica política de la identidad homosexual y gay que, como muchas identidades estigmatizadas, es ambivalente. La configuración del homosexual como figura y categoría identitaria de la que emana posteriormente el gay, se ha articulado tanto desde el voluntarismo que los criminaliza y los marca como corruptores o pervertidos, como desde el esencialismo que dificulta la lucha contra las fuerzas del deseo (Mira, 2004). Aunque es conceptualmente frágil y difícil de sostener como ya he demostrado, la identidad –homosexual y gay– es también un instrumento estratégico y potente en la medida que afirma al propio sujeto y su deseo (Goffman, 1970; Weeks, 1992).

Las respuestas frente al estereotipo y el estigma homosexual siempre han existido –a pesar de su condena social, política y jurídica– como describe deliciosamente Mira (2004). La mentira, la elección de vivir el disfrute sexual de forma feliz lejos de culpas y desdichas o la expresión del deseo de forma velada tanto en el cine, en la pintura o en la literatura son algunas de las estrategias de resistencia –o supervivencia– que muchos varones han utilizado ya desde finales del XIX y principios del siglo XX. Y ya entonces, según refieren Cleminson y Vázquez (2007), la «subcultura» homosexual era mucho menos homogénea de lo que podamos imaginar y más visible de lo que el «mito» de la liberación (homo)sexual, que eclosiona a partir de las revueltas de Stonewall, presume (Chauncey, 1995; Cleminson & Vázquez, 2007; Huard, 2014; Mira, 2004). Y es que las estrategias de resistencia/supervivencia emergen a partir de un nudo común –cómo se concibe la diferencia y qué se hace con ella– sin que por ello haya una forma de respuesta única. Bersani (1995) lo ilustra de forma lúcida cuando afirma que «mantener relaciones sexuales con otros hombres no es necesariamente ningún credencial de radicalismo político» (pp. 90).

La variedad existente en las actitudes de respuesta se debe a la incoherencia y ambigüedad con la que el estereotipo del homosexual ha sido creado como ya he señalado, por lo que los diferentes modelos culturales desarrollados en el seno de la experiencia homosexual son muchas veces contradictorios entre sí (Mira, 2004). En la línea de Chaney (1996) o Irwin (1997), entiendo por modelos culturales aquellos conjuntos de acción e interpretación que dotan de sentido lo que hacemos y quiénes somos. En consecuencia, los tres modelos propuestos por Mira (2004) me ayudan a enmarcar adecuadamente los debates en torno a la identidad gay, y por extensión, a la literatura referida a los *osos*.

En primer lugar, encontramos el «modelo homófilo» que reivindica la normalidad de la homosexualidad, enfrentándose así al discurso médico-jurídico y rechazando frontalmente asumirse en la marginalidad. Este modelo focaliza la inclusión dentro del sistema sexual normativo, sin por ello cuestionar la lógica mediante la que se generan posiciones de normalidad y anormalidad (Coll-Planas, 2008; Mira, 2004). Este discurso ha sido, desde la década de los 70 del siglo XX, el que más visiblemente ha contribuido a los avances en materia de igualdad legal y derechos civiles de los homosexuales.

El segundo modelo, conocido como «el decadentista o malditista», se caracteriza por reivindicar lo contrario que el primero: la marginalidad, convertida en un signo de orgullo y rebeldía frente a la norma (Coll-Planas, 2008; Mira, 2004). Este modelo se basa en la idea de que

homosexualidad y heterosexualidad son mundos sociales y culturales distintos y claramente diferenciados. Considera que los márgenes sociales –allá donde la norma los expulsa– son lugares de libertad para poder inventar nuevas formas de vida porque no necesitan del reconocimiento heterosexual para su constitución. No deben «demostrar» que merecen la normalidad y la igualdad, como si eso debiera concederse. Se trata de un posicionamiento que cuestiona las lógicas jerárquicas, coercitivas y excluyentes inherentes al proceso de normalización y busca tejer alianzas con otras posiciones ubicadas en los márgenes sociales.

El tercer y último modelo procede de la tradición *camp* –también conocida como «pluma» en nuestro ámbito cultural– que se caracteriza por ironizar y caricaturizar los atributos propios de la feminidad mediante la exageración o la ambigüedad (Coll-Planas, 2008; Mira, 2004). Supone una respuesta frente a la construcción del estereotipo homosexual desde el modelo de inversión del género. La pluma, como señala Coll-Planas (2008), es una forma de relacionarse con la propia injuria con la que ha sido señalada la homosexualidad pues supone una estrategia de dramatización que permite controlar los efectos reguladores del estigma por medio del humor. A menudo activa la complicidad colectiva y el reconocimiento *entre iguales*, provocando y burlándose de las normas heterosexistas respecto al género; sin embargo, al igual que ocurre con el modelo decadentista, corre el riesgo de reforzar la lógica que lo estigmatiza. En este sentido autores como Aliaga y García-Cortés (2000), Guasch (1995) o incluso Weeks (1992) plantean que un gay con apariencia y actitud masculina desestabiliza mucho más el paradigma heterosexista que la pluma, que reproduce los clichés de un modelo que no amenaza la posición del hombre (hetero)normativo, sino que lo legitima.

Ya sea desde posiciones homófilas o decadentistas, la pluma se ha ido arrinconando paulatinamente sobre la premisa de que reproduce los clichés heterocentros, devuelve una imagen estigmatizante de las relaciones sexoafectivas entre varones o de que no es erótica. Como sugiere Bersani (1995). «La parodia es contraria a la excitación erótica; todos los gays lo saben. Una conversación con un inusitado despliegue de plumas puede resultar divertida en una cena de amigos, pero en cuanto se plantea la posibilidad de ligar con alguien, las plumas se devuelven al armario» (p. 95).

Los tres modelos de interpretación/acción de la homosexualidad planteados no son compartimentos ideológicos monolíticos, sino que lo más común es encontrar posiciones híbridas y matices que varían en función del contexto, del interlocutor y del momento. De hecho, Villaamil (2004) señala una distinción entre el discurso normativo para un público

heterosexual y una normativa grupal interna entre gais de la que yo también doy cuenta en páginas posteriores. Si bien buena parte de los tres modelos o tradiciones se mantienen relativamente estables, sus contornos se yuxtaponen en la medida que la percepción de la homosexualidad esta en constante cambio. Es por ello que el estilo *bear* plantea interpretaciones ambivalentes sobre su papel político respecto a la mirada heterosexista; valoraciones y explicaciones que basculan entre atribuirle la reproducción o el desafío a nuestro sistema sexual. Una ambivalencia que emerge al abrir el abanico de escenarios y ejes sobre los que se articulan los *osos*, pues no sólo se configuran respecto al estigma heterosexista, sino que también se distancian respecto del modelo gay hegemónico como ya he señalado en la introducción de esta memoria.

Si bien la homofobia ya no invade la cotidianidad, también es cierto que sigue existiendo bajo un nuevo pelaje que minimiza la importancia de la orientación sexual al tiempo que mantiene arraigada la diferencia. ¿O es que acaso no es común escuchar un «se le nota» o «no lo parece» cuando conocemos que alguien es gay o lesbiana? El mapa de la homofobia social es más desigual de lo esperado³⁰. No obstante, puede afirmarse que la homosexualidad ha dejado de estar condenada al ostracismo social *per se* en buena parte de los países que integran la Europa occidental o América del Norte. El cerco legal y social ya no es el mismo de épocas anteriores. La segregación homofóbica para el caso gay se ha reducido considerablemente en las últimas décadas con la adquisición de derechos civiles, una mayor presencia y visibilidad de las personas LGBTQ+ –tanto en el debate público como en ámbitos profesionales que tradicionalmente les eran restringidos– y una consecuente apertura de la sociedad ante la diversidad. Ser gay se ha convertido, en palabras de Mira (2004): «en una condición que permite una vida desproblematizada» (p. 629). El peaje a pagar no sólo ha sido alto, sino que ha inflamado las brechas existentes dentro de *la* comunidad gay.

Muchos de los nudos que dificultan el acercamiento entre posiciones malditistas y homófilas o que interpretan el estilo de los *osos* en términos de reproducción o desafío a la norma, surgen en relación a la integración de muchos gais al sistema (hetero)normativo. Se genera una brecha entre aquellos gais que llevan una vida asociada a valores de respetabilidad heteronormativa – y que Duggan define como *homonormativa* (citada por Moreno Sánchez y Pichardo Galán,

³⁰ Es muy difícil establecer un balance general del estado de la homofobia en la sociedad española por cuanto las diferencias entre las grandes ciudades y las localidades rurales presentan un contraste considerable respecto a la aceptación y la visibilidad de los colectivos LGBTQ+, tal y como puso de manifiesto en el *Second European Rainbow Cities Conference* de 2016 celebrado en Barcelona .

2006)– y aquellos que no. No obstante, los debates que emergen en torno a las luchas por una ciudadanía (sexual) plena³¹ también se dirigen hacia la configuración del modelo gay –de carácter global y configurado a partir de la propia voz– como una alternativa que, aunque no sigue los modelos de vida heteronormativa en sí misma, resulta también excluyente como manifiesta, de forma explícita y consciente, el estilo *bear* en su apelación a los cuerpos gruesos, mayores y peludos.

Pero ¿en qué consiste la identidad gay y qué la diferencia del modelo homosexual? Como señalan diferentes autores (Enguix, 2000; Foucault, 2006; Guasch, 1995; Mira, 2015; Weeks, 1992) la homosexualidad es una categoría médica como ya he mostrado en el apartado anterior de este capítulo. Es una etiqueta generada desde la mirada heterosexista y mantiene un sesgo patologizante. En cambio el modelo gay, según Altman (1996), se trata de una forma de conciencia y de identidad social que emerge a partir de la homosexualidad y que se extiende a lo largo del mundo con la inercia económica y cultural de la globalización. Se caracteriza, en primer lugar, por tomar como referencia la masculinidad, en lugar de la feminidad como ocurre con la homosexualidad. Una estrategia que, si bien confronta la propia masculinidad heterosexual, no necesariamente cuestiona los pilares de dominación sobre los que se sustenta respecto a las mujeres (Demetriou, 2001).

En segundo lugar, el modelo gay se define también por la institucionalización del *ambiente*. Como recoge acertadamente Villaamil (2004) *el ambiente*, más que a un marco espacial, refiere a a la la expresión de las relaciones que se establecen estratégicamente entre *iguales* (pp. 71-75). El modelo gay dispone esta relacionalidad dentro de toda una red de bares, saunas y discotecas orientados al comercio y los servicios; unos espacios de encuentro y consumo que tanto Guasch (1995) como Villaamil (2004) denominan *instituciones gais* –porque considera que cumplen una función espacial que garantiza el éxito de los contactos homoeróticos; esto es, delimitan claramente los lugares donde mantener relaciones afectivas y sexuales entre varones con el objetivo de: a) aumentar la eficacia sexual y b) minimizar los riesgos de rechazo. Es común escuchar referencias a este universo institucionalizado como «ghetto» en la medida en

³¹ La cuestión de «la ciudadanía sexual» es uno de los núcleos centrales que vertebran la lucha por los derechos de las personas LGBTQ+. Autoras como Richardson (1998, 2004, 2017) afirman que la ciudadanía, como lugar jurídico, se sustenta sobre la base de la heterosexualidad. Por ello, cuando Duggan acuña el término «homonormatividad» abre el debate respecto a la conquista de derechos como el matrimonio entre personas «del mismo sexo» como una medida que no transforma las bases del sistema heterosexista, sino que adormece la potencia crítica que podrían aportar los grupos sociales ubicados en los márgenes de la sociedad. Los debates en torno a la ciudadanía sexual enraízan nuevamente en los dilemas respecto a «la diferencia» y su gestión.

que se replega sobre sí mismo, encerrando los cuerpos apelados por la posibilidad de vivir la sexualidad que desean (Duggan, 1994). Se erige como el único espacio donde el homoerotismo puede ser «público»; sin embargo, también impone con rigidez algunas pautas en la socialización y el consumo para la integración dentro de los mismos. Como el *ghetto* se mantiene oculto y no confronta el ámbito heterosexual y al mismo tiempo se configura simultáneamente como «el único espacio de libertad aparentemente posible», la sujeción que provoca es muy fuerte.

Finalmente, el modelo gay se caracteriza por enfatizar tanto las relaciones emocionales como las sexuales (Altman, 1996). Como recoge Villaamil (2004) la transformación del parentesco – y del matrimonio– como un contrato libre fundamentado en la elección individual –y en el amor romántico– ha dotado de centralidad las relaciones emocionales entre personas del mismo sexo más allá de unas prácticas sexoafectivas. Este mismo autor, de la mano de D’Emilio, Adams y Greenber & Byrstyn (citado por Villaamil, 2005: 13-15), pone el énfasis en la conjugación del sujeto gay –y del homosexual– dentro un marco ideológico liberal y capitalista, que ha ido transformando los significados y las relaciones de la familia como institución. Importado del Estados Unidos posterior a Stonewall, el gay se caracteriza por el posicionamiento consciente de su orientación sexoafectiva y la expresión de la misma a través del consumo en el marco de un nicho de mercado que se abre en torno a él. Por este motivo, muchos autores definen la identidad gay como un estilo de vida que colapsa la manifestación del deseo erótico y las prácticas sexuales entre varones .

It has become fashionable to point to the emergence of ‘the global gay’, the apparent internationalization of a certain form of social and cultural identity based upon homosexuality. He –sometimes, though less often, she– is conceptualized in terms that are very much derived from recent American fashion and intellectual style: young, upwardly mobile, sexually adventurous, with an in-your-face attitude toward traditional restrictions and an interest in both activism and fashion³² (Altman, 1996: 77)

Mientras las críticas a la integración de las personas LGTBQ+ en el sistema heteronormativo apuntan a la pérdida de potencia para transformar el modelo hegemónico que los discrimina, estas mismas posiciones críticas también señalan que el modelo gay, al compás del marketing y del consumismo tampoco constituye una alternativa eficaz en la medida que adormece la

³² «Se ha vuelto una moda hasta el punto de emerger el ‘gay global’, la aparente internacionalización de una forma particular de identidad social y cultural sobre la homosexualidad. Él –a veces, aunque pocas, ella– se concibe en términos que generalmente derivan de un estilo intelectual y estético bastante reciente en América: joven ambicioso, sexualmente aventurero, con una actitud desafiante frente a las restricciones tradicionales y un interés común por el activismo y la moda» [Traducción propia]

conciencia crítica. Como señalan Guasch (2008), Pichardo (2002) y Villaamil (2004) este modelo ha creado la ilusión de una vida feliz capaz de conseguirse siguiendo unas pautas concretas de consumo que, como si de una quimera se tratara, borra la existencia de otros ejes de discriminación social como pueden ser el capital económico y cultural, los cuerpos racializados o, para el caso de los *osos*, los cuerpos gordos, no-musculados o viejos.

Por lo tanto, la identidad gay tiene mucho que ver con el cuerpo, la juventud, la edad, tener una red de amigos gays, estar a la moda, que te guste un tipo de música, bailar, tener tiempo de ocio (y preparación) para poder disfrutar la lectura, el cine y la cultura en general, trabajar en una profesión liberal, vivir en una gran ciudad y, a ser posible, en un barrio gay, salir de marcha, en determinados círculos el utilizar determinadas drogas, como la droga gay por excelencia: el *popper* (nitrito de amilo en forma de líquido inhalable con efecto estimulante), pero también otras como las pastillas o el éxtasis... (derivados anfetamínicos con efectos alucinógenos). En definitiva, ser gay se relaciona, sobre todo, con tener dinero. (Pichardo Galán, 2002, on-line, <http://www.aibr.org/antropologia/boant/articulos/ABR0202.html>)

No es extraño, por tanto, que en repetidas ocasiones Weeks (1992) afirme que saberse gay es fruto de una elección que se asume desde la reflexividad –valorando y comparando nuestra afinidad–, aunque yo añadiría también que su asunción comporta, en numerosas ocasiones, una lucha por los matices.

1.3 El cuerpo y su centralidad

En este último apartado dirijo mi atención al campo de lo corporal para mostrar su relevancia en la configuración de los modelos sexuales y de género, particularmente de la masculinidad ideal. Parto de la idea de que el cuerpo moderno se ha convertido en objeto de juicio moral e ideológico en las sociedades actuales y que las presencias corporales encarnan significados derivados de la propia organización social (Chaney, 1996). Después de haber mostrado la relevancia que adquiere el cuerpo como extensión del yo social, creo que será más fácil entender las tensiones de los *osos* respecto al cuerpo gay.

A continuación, y dado que mi objetivo es comprender la acción social que tiene lugar en la escena *bear* de Barcelona, abordo la dimensión corporal, no solo como un lienzo sobre el que se imprimen significados, sino también como un medio de comunicación y aprendizaje dadas sus capacidades sensoriales y perceptivas. El ámbito del cuerpo nos devuelve a la práctica social y a sus texturas. Nos obliga a atender a las diferentes lógicas de intercambio con otras personas, ya sea de bienes, significados, sentimientos, experiencias, ideas, miradas

o caricias. Intercambios que, en efecto, se producen dentro de los parámetros de lo identitario y del juego establecido por las distintas manifestaciones del orden social.

1.3.1 El cuerpo y la sociedad ideal

El cuerpo es, tal y como evidencia Douglas (citada por Van den Bogaert, 2016) un símbolo de la sociedad que replica los sistemas de clasificación social y moral, encarnando y materializando sus fronteras sociales. Los significados y las funciones atribuidas tanto a las partes como a los orificios corporales reflejan, al tiempo que justifican, el orden social que lo hace inteligible. Bourdieu (2000), por ejemplo, explica la dominación de la masculinidad sobre la feminidad como un fenómeno que encuentra su base en la estructura simbólica de nuestra sociedad, una dimensión cultural en la que también participa el cuerpo:

La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual (Bourdieu, 2000: 20)

Son sobradamente conocidas las contribuciones de Douglas (1973) respecto a la impureza, la suciedad y la contaminación corporal, pero no como hecho objetivo, sino como hecho social y simbólico que aglutina todo aquello que rompe o desestabiliza el orden. Siguiendo con esta idea, y al hilo de la cita anterior de Bourdieu (2000), las partes del cuerpo están connotadas social y simbólicamente: el culo y el pene dentro de las (sub)culturas *gais* replican el orden sexual normativo cuando son leídos desde la dicotomía heterosexual. Asumir el rol de penetrado –pasivo– se asocia muchas veces a la feminidad o incluso representa una prueba de amor y confianza debido al nivel de intimidad y vulnerabilidad que comporta. Es bastante común que se depositen expectativas, posteriormente frustradas, en el rol y el tipo de actividad sexual de una pareja. A menudo muchos *gais* se quejan de que por muy masculino o «machote» que uno parezca, el hecho de adoptar el rol de penetrado reviste de feminidad a la persona.

Lo sucio y lo impuro no sólo hace referencia a actos. También se extiende a la totalidad del cuerpo, creando, al mismo tiempo, figuras sociales diferentes. A lo largo de este capítulo he mostrado que lo novedoso de la homosexualidad no es que descubriera las relaciones afectivas y sexuales entre varones, sino que marcara e imprimiera los actos impuros en el

cuerpo. Así, y aún cuando deben considerarse diferentes niveles de análisis, la dimensión simbólica y los significados adheridos a la corporalidad ejercen una influencia directa, tanto en las políticas corporales –entendidas como formas de domesticación y disciplina del cuerpo– como en la experiencia individual (Lock, & Scheper-Hughes, 2013).

La concomitancia entre estos tres niveles –orden social y moral, disciplina política e individuo– se revela de forma evidente cuando analizamos la forma en que nuestra sociedad produce cuerpos mediante la creación de modelos ideales tanto positivos como negativos. En este sentido, Mosse (2001) describe como un rasgo de la modernidad la creación de estereotipos caracterizados por conectar la apariencia externa y la virtud interior, produciendo imágenes inmutables y homogéneas. De hecho, son diversos los autores y autoras que afirman que la modernidad se caracteriza por el desarrollo de la cultura visual en la que la apariencia actúa como extensión de nuestra identidad (Le Breton, 1992, 2004; Martí, 2008, 2010; Rizo García, 2015). Ya desde el siglo XVIII, el cuerpo se convierte en símbolo de virtudes, vicios, peligros, ideales o esperanzas sociales que, ahora sí, «pueden» verse, tocarse y ser admirados o repudiados. En cambio, tal y como ya he mencionado anteriormente, educar los ojos para la lectura del cuerpo fue tarea de científicos, teólogos y legisladores.

Para la creación del ideal de humanidad, sinónimo a su vez del ideal de masculinidad moderna (Haraway, 2015; Mosse, 2001), se necesitó a) externalizar la virtud que la iba a definir, b) hacerla pública y c) plasmarla en una imagen corporal capaz de significar la integridad moral con que fue definida. Esto es, el ideal de belleza corporal masculina debía mantener una clara correspondencia con el cultivo del alma, dado que el cultivo corporal sin el correspondiente trabajo interior podía convertirse en barbarie³³. Tanto García-Cortés (2004) como Mosse (2001) coinciden en señalar que el modelo corporal masculino cambia poco a lo largo de la historia europea y resiste a los diferentes regímenes políticos –nacionalistas, conservadores, liberales o comunistas– porque los atributos corporales que lo definen dependen de un imperativo moral que unifica la apariencia. El cuerpo del hombre se convierte en salvaguardia de la nación y el orden social. Es de esta forma como la belleza

³³ Mosse (2001) plantea que la construcción del ideal de masculinidad moderna como sinónimo de civilización, se entrecruza con otros ejes como la clase o la «raza» adscrita. En este sentido, de la mano del estereotipo ideal de masculinidad –blanca, heterosexual y burguesa– se construyeron otros estereotipos en los márgenes para así auparla como modelo de excelencia moral. La barbarie entendida como falta de (auto)contención, se plasmó en los cuerpos de los hombres negros y, en determinados momentos, en los cuerpos proletarios, ambos ejemplos de una masculinidad desmedida y desequilibrada.

masculina, símbolo de la fuerza del espíritu, cobra mucha más importancia. El proceso de perfeccionamiento del estereotipo masculino se basa en la idea de un necesario equilibrio entre el cuerpo y el intelecto, un mandato que, junto al movimiento higienista del siglo XIX, impulsa la promoción de gimnasios.

El cuerpo ideal del hombre se define como bello y normativo al imprimir fealdad, anti-patriotismo, egoísmo, falta de disciplina o feminidad en los (otros) cuerpos. Durante buena parte de los siglos XIX y XX, vagabundos, judíos, negros, locos, criminales u homosexuales fueron caracterizados por el desarreglo moral y físico, la exageración en lugar de la mesura e, incluso, el trastorno nervioso propio de la falta de robustez corporal que proporciona el trabajo y el ejercicio físico y que ayuda a refrenar, tanto como a disciplinar, la naturaleza humana. Resulta particularmente significativo que Mosse (2001) destaque a judíos y homosexuales como los modelos más temidos, precisamente porque podían vivir sin ser reconocidos. Este temor no hace sino reforzar la idea ya mencionada por Sedgwick (1998) de que la diferencia que define la homosexualidad no es totalmente sólida y de que la heterosexualidad se siente menos amenazada cuando controla y define sus alteridades.

Los intentos por fijar el deseo homoerótico en el cuerpo provocan que el control de las impresiones por parte de los que saben que cargan con el estigma sea todavía mayor (Goffman, 1970). Por ello, el cuerpo es, y ha sido, un campo de batalla para las (homo)sexualidades. No sólo porque comporte la lucha contra la culpabilidad, criminalización o patologización que pesa sobre los placeres y el deseo, sino porque su (re)presentación social es una de las claves de su definición y, consecuentemente, una cuestión a politizar.

Como señalan Aliaga y García-Cortés (2000), las formas de autorepresentación de la identidad homosexual dan un vuelco como consecuencia de la politización del sujeto gay a partir de las revueltas de Stonewall: el cuerpo efébo, dócil y pasivo que había caracterizado al homosexual durante el modelo pre-gay (Guasch, 1995) se convierte en un cuerpo gay al vestirse con marcadores de masculinidad como el vello, los músculos y la actitud desafiante. No obstante, la problemática que se abre con respecto al cuerpo como marco definitorio de lo gay es que se ha convertido también en un elemento de inclusión y exclusión en los espacios de homosocialización gais (Mira, 1999). El tardocapitalismo ha basado su expansión en estrategias de marketing que apelan a identidades específicas e incluso marginales como la homosexual, generando un mercado específico y unas pautas de

consumo a su alrededor (Demetriou, 2001), como habría ocurrido con la juventud como nicho de mercado tras la segunda guerra mundial. Por ello, en la actualidad, la identidad gay se ha convertido también en un estilo de vida con reglas de consumo que aspiran a construir cuerpos musculados, jóvenes y vestidos a la moda con ropa estrecha que hace evidente las horas de gimnasio (Pichardo, 2002). La aplastante visibilidad de este tipo de cuerpos en locales y medios de comunicación gay, en detrimento de otros cuerpos, ha acabado por convertir al tipo musculado, la «musculoca» según el argot gay, en el modelo gay por excelencia. Una imagen que no sólo se caracteriza por unos hábitos corporales determinados, sino también por una vida encerrada «en el ghetto», donde los servicios se disponen para permitir «una sexualidad pública» que no puede producirse de otra manera. La «musculoca» es el ejemplo paradigmático del modelo gay que muchas voces critican por haber convertido la identidad política en una identidad de consumo y que Guasch tilda de «identidad basura» (2006, 2008). Tal y como discuto en esta memoria ésta es la identidad a partir de la que los *osos* tejen su estilo.

1.3.2 Yo, cuerpo y práctica social

El hecho de que la sexualidad se haya impreso en los cuerpos con ahínco, no parece ser una excepción, sino más bien un ejemplo de la creciente importancia que ha adquirido la imagen y la visualización como fuente de comunicación, de apropiación del sentido y de constitución de la realidad. En esta más que asentada cultura visual nuestra, la apariencia es motivo de observación propia y ajena. Aunque las causas históricas de la creciente visibilización de los cuerpos son todavía difícilmente identificables, resulta interesante destacar la aparente unanimidad en torno al hecho de que vivimos en sociedades cada día más visuales que, en plena era de información y fragmentación social, simplifican con imágenes la complejidad social existente (Chaney, 1996; Martí, 2008). Los cuerpos –sus movimientos, su presentación– se entienden como extensiones del yo, informan de quiénes somos, de nuestros hábitos o nuestras creencias y las personas, conscientes de ello, modulamos la información que proyectamos a través de nuestra presentación corporal.

La observación de la apariencia tiene una relevancia clave en la explicación foucaultiana del poder anteriormente recogida. Según Foucault (2008), la importancia de la presentación corporal del yo obliga a la vigilancia y a la disciplina de la vertiente expresiva. En el intento por controlar las apariencias frente al resto de personas, también se domestican los cuerpos.

No obstante, es bastante reconocido que el punto ciego del planteamiento foucaultiano reside en la unidireccionalidad del poder y que sólo los discursos y los saberes tienen la capacidad de afectar y modelar a los sujetos. Pero la realidad no solo existe al ser dominada por la palabra (Callero, 2003; Giddens, 1995). El nominalismo foucaultiano analiza la realidad desde el poder de la palabra y la sumisión a la misma, pues considera que el sujeto acepta la dominación al darse por aludido cuando es nombrado; es decir, el homosexual acepta su dominación al establecer una estrategia frente al etiquetaje, ya sea asumiéndose como tal o intentando desvincularse de la homosexualidad como identidad. No obstante, propuesta de Foucault no desarrolla en profundidad la forma en que el poder se rechaza o se incorpora al cuerpo, la forma en que nos constituimos también a través del intercambio. En este sentido, la mirada de Foucault hacia el cuerpo cae en el dualismo cartesiano al concebirlo como un mero soporte de la razón y de la palabra.

Es Butler (2001) quien reformula las contribuciones de Foucault respecto al papel del poder en la formación del yo. La autora parte de la idea de que los cuerpos y las identidades no se producen como resultado del autogobierno racional del individuo, sino al hacer en sociedad. Esta propuesta resulta interesante, entre otras cosas, porque trae a colación la idea de la socialización, del intercambio social. Siguiendo a Sigmund Freud y a Jacques Lacan, comparte que el yo –en sus dimensiones psicológicas y corporales– nace en el momento en el que se accede a los significados de la cultura y se constituye como sujeto con la separación y la toma de conciencia de su diferencia. El cuerpo es la evidencia material de esta separación como ya sugirió Durkheim (citado por Le Breton, 2004). Precisamente porque ya constituye un «yo», adquiere significados sociales y culturales y se torna comprensible tanto interna como externamente. Ser sujeto significa para Butler (2001), «estar sujeto» a los significados sociales y culturales a los que nos subordinamos a cambio de mantener vínculos esenciales en primera instancia –como los lazos con la madre o el padre– porque el ser humano es inherentemente dependiente y, por ello, vulnerable.

El individuo y la sociedad no son unidades separadas, sino que pueden considerarse como polos de una misma relación que constituye la continuación uno del otro. Por esta razón, y aun cuando el poder nos forma, Giddens y otros autores afines al interaccionismo simbólico (Callero, 2003) rescatan el concepto de «reflexividad» a través del cual enfatizan que el «yo» también tiene la capacidad de producir significados respecto a sí mismo, narrarse, interpretarse y con todo ello, regularse dentro de un marco simbólico ya establecido. En este

sentido, Butler (2001) trata de completar los vacíos de Foucault (2006, 2008) partiendo precisamente del mismo concepto de reflexividad, aunque sin trabajar desde las contribuciones del interaccionismo simbólico. Asume la ambivalencia del «yo» – simultáneamente sujeto de la acción/poder y objeto del mismo– al tiempo que recuerda su vulnerabilidad al necesitar de categorías sociales externas para comprenderse. Y así, la autora entiende que la importancia de la confesión tan crucial en la explicación de Foucault (2006, 2008) sobre la verdad del yo, no es un ejercicio de sometimiento total al poder externo, sino un mecanismo de diálogo con un «otro»; narrándose, reinterpretándose, negociándose entre el afuera y el adentro (Butler, 2001)

He necesitado presentar tanto las propuestas de Butler (2001) como las del interaccionismo simbólico para sacar a colación dos puntos clave que me parecen muy útiles para comprender tanto la territorialización de los espacios por parte de los cuerpos *bear*, como la acción social y la vertiente sensorial que cabe atender al estudiar «las escenas» (Pfadenhauer, 2005). No existe una esencia *osa* en sí misma; sino que lo *oso* emerge a partir de un relato basado también en la experiencia sensorial y afectiva que emana de la interrelación con otros cuerpos. De lo contrario, no podrían comprenderse las contradicciones que existen entre lo que se dice –como discurso ordenado y autocontrolado de presentación– y lo que se hace.

La primera de las claves que quiero destacar es que comprendemos quiénes somos a partir de relaciones e intercambios con el afuera³⁴. Se está en constante relación con otras expresiones –miradas, gestos, palabras, tonos de voz, silencios, movimientos del cuerpo, muecas, etc.–, y esto significa que se afecta y se es afectado al mismo tiempo. Lejos de estar congelados, desplazamos, adquirimos, rechazamos e incorporamos significados. Como describe Martí (2016). «el individuo, como cualquier otro elemento existente, se halla inmerso en un extensivo sistema de relaciones, con todo lo que le rodea, ya sean seres orgánicos u objetos. Pero no es tan solo que se halle inmerso. De hecho, el individuo se constituye a partir de este sistema de relaciones» (p. 40).

³⁴ Las dificultades por encajar la textura social entre el libre albedrío –desprovisto de la interdependencia afectiva y de su bagaje simbólico– o el determinismo estructural que niega la autonomía, ha llevado a diferentes autores a plantear la socialidad como fruto de la *enacción* propuesta por Francisco Varela (Froese & Di Paolo, 2011; Law & Mol, 2008; Martínez-Freire, 2006). Desde esta perspectiva, el conocimiento no se construye únicamente a partir de un mundo ya representado y conformado de antemano, sino que surge a partir de la acción y el intercambio. Como resume Freire (2006), la *enacción* plantea que a) el conocimiento surge a partir de la acción efectiva y no únicamente de la representación y b) el aprendizaje social y la experiencia surgen dentro de una red de elementos interconectados tan autónomos como interdependientes, una simultaneidad que aprehende la realidad desde la estructura y la agencia al mismo tiempo.

No me interesa abrir aquí un debate más o menos fructífero respecto a la posibilidad de conocer los fenómenos puros, o de los posibles encajes que la fenomenología tenga con el estructuralismo. Lo que me interesa es destacar la propuesta de Ahmed (2006) y su fenomenología *queer* por el énfasis que hace en la relación de los cuerpos con la orientación espacial y temporal. Según Ahmed, el mundo es un paisaje que se conforma por unas líneas determinadas –el orden social y simbólico– antes de nuestra existencia; sin embargo, nuestros cuerpos se sitúan y se orientan en relación a estas pautas: ya sea desde el contraste o desde la semejanza (Ahmed citado por Belmonte García & Ortega Rodríguez, 2017). Es precisamente de la relación entre el orden social y simbólico preestablecido a nuestra existencia y la autonomía afectiva para sentir el contraste o la semejanza la que me interesa resaltar para conectar la fenomenología *queer* de Ahmed (2006) con la propuesta que ofrece Wetherell (2014) a propósito de los afectos y el nacionalismo banal teorizado por Michael Billig.

Billig sugiere que el nacionalismo –y su consecuente adscripción identitaria– se incorpora por medio de hábitos rutinarios, de fórmulas lingüísticas cotidianas y de símbolos omnipresentes que de manera mecánica se van encarnando. A propósito de las líneas trazadas por Billig respecto a la práctica social como forma de regulación de los límites de lo posible, lo imaginable y lo reprimible –pues critica la falta de precisión que ha guiado el concepto freudiano de represión– Wetherell (2014) trata de pensar también los afectos. Del mismo modo que la ideología se aprehende tanto como se incorpora rutinariamente hasta banalizarse, también las experiencias afectivas y emocionales. Estas, lejos de ser puramente individuales e internas, beben de hábitos y prácticas que disponen nuestros esquemas afectivos –nuestro vocabulario, criterios y sus normas de expresión– en la socialidad. Siguiendo este planteamiento, hablar de heteronormatividad sería lo mismo que hablar de «heterosexualidad banal» en la medida que las normas sociales se sustentan sobre unos hábitos y unas prácticas afectivas. Unos criterios y unos hábitos banalizados e invisibles, como recoge Ahmed (2006) que solo se hacen palpables en el momento que no se siente o se desea como corresponde socialmente. El deseo homoerótico, a diferencia del heterosexual, se aprende como un deseo incómodo en la medida que contrasta con las líneas sociales preestablecidas.

Finalmente, la segunda de las claves que destaco, y que guarda una estrecha relación con la primera, es que estas interacciones o relaciones que nos constituyen están hechas de agencias

y afectos. Por agencia entiendo fuerzas que tienen la capacidad de afectar (Martí, 2017), mientras que los afectos son potencias o intensidades que no pueden ser representadas; es decir, no pueden ser catalogadas según nuestro inventario de significados aunque luego sí consigamos descifrarlas como emociones atendiendo a sus causas y sus características (Wetherell, 2014). Ambos conceptos forman parte de aquellos paradigmas o giros – sensorial, corporal y afectivo– que tratan de contrarrestar explicaciones de la realidad que sólo atiendan al ámbito de lo discursivo, de lo que puede representarse o nombrarse. La atención al cuerpo pone de manifiesto la necesidad de atender a otros elementos ambientales y relacionales que operan también durante la práctica social.

Los giros corporal y afectivo beben de diferentes propuestas y disciplinas, entre las que destaca la fenomenología o el interaccionismo simbólico ya mencionado en apartados anteriores a propósito de Irwin (1997) y «la escena». No coloco los paradigmas corporales, sensoriales y afectivos en una posición opuesta al análisis del discurso o a aquellas corrientes que toman por realidad sólo lo visible, lo verbalizable y lo representado, sino que los considero complementarios en la medida que apuntan a niveles y aspectos de realidad diferentes. Un ejemplo de ello es el concepto de «atmósfera afectiva» acuñado por Anderson (2009). Aunque la atención a los procesos comunicativos que propone el interaccionismo simbólico resulta un enfoque esencial para el análisis de la práctica social, considero también interesante abrir el espectro de elementos «climáticos» o «atmosféricos» que entran en juego en los intercambios que tienen lugar en la escena *bear*. Las «atmósferas afectivas» resaltan el carácter sensorial de los cuerpos, así como su capacidad receptiva. No basta sólo con analizar qué hacen los actores en función de las personas de su entorno, sino que cabe atender también a su comportamiento y a cómo se modulan según los elementos atmosféricos. Nos invita a dirigir nuestra atención a aquellos elementos que componen los escenarios –como la decoración, la luz, la cantidad de personas alrededor, ...– y que influyen en sus intercambios. Valorar la importancia tanto de la gestualidad como la de los elementos que componen los escenarios de interacción, facilita la comprensión del contraste que emerge entre el discurso *bear* y su hacer en la escena.

CAPÍTULO 2

ENTRAR, COMPRENDER(SE) Y CONTAR. A PROPÓSITO DE LA ETNOGRAFIA

Habiendo establecido los ejes teóricos que guían mi análisis, en este segundo capítulo describo las estrategias que he seguido tanto para la recogida de material como para la interpretación del mismo y su posterior elaboración para realizar esta memoria. Parto de la idea de que ambos procesos son fases que se experimentan de manera yuxtapuesta como parte del aprendizaje y de la transformación de la mirada. Las reflexiones y los esfuerzos de aprehensión provocan que a menudo se solapen las decisiones que corresponderían a una u otra etapa; sin embargo, he creído conveniente exponerlas de manera separada para facilitar su lectura y comprensión.

En primer lugar, explico el tipo de herramientas que he utilizado para recolectar información cualitativa y empapar me de los significados que operan en el mundo *bear*. Justifico la utilización de cada una de ellas junto a los criterios seguidos en la selección de los interlocutores, los contextos y las producciones *bear* que, lejos de responder a un diseño delimitado por variables fijadas inicialmente, fueron tomando forma a medida que mi presencia en los locales de *osos* se iba afianzando. En segundo y último lugar planteo las pautas que he seguido para el análisis y posterior escritura del material recopilado.

2.1. Entrar a conocer

2.1.1 Observación y participación

Que la observación-participante es una de las principales herramientas que componen el futuro de una etnografía es un hecho más que evidente para la disciplina. No es posible conocer los contextos sociales y culturales sin realizar una inmersión en ellos, entendiendo «conocer» como la aprehensión de su complejidad. Sin embargo, esto no significa que la observación-participante constituya la etnografía en sí misma tal y como critica Ingold

(2017) en un artículo cuyo título³⁵ manifiesta su hartazgo por el uso y abuso del adjetivo etnográfico/a. Este autor denuncia que, en numerosas investigaciones, el empleo de este término es una sinonimia de técnicas cualitativas que comportan una fragmentación e invisibilización no sólo del engranaje interno de una etnografía, sino también de sus tiempos de reflexión y transformación. Retomaré esta idea más adelante cuando atienda al proceso de análisis y escritura; ahora, por el contrario, centro mi atención en la «construcción» del campo para la recogida de material.

Esta memoria de tesis es, en parte, resultado de un gran esfuerzo de inmersión en los eventos y locales de ocio nocturno que componen la escena *bear* de la ciudad de Barcelona durante un total de nueve meses aproximadamente. En el primer capítulo de esta memoria ya he recogido algunos de los principales debates en torno al concepto «subcultura» y descrito cómo, a partir de ellos, se ha matizado y redefinido dicho concepto, dando lugar a términos como «estilo de vida» o «escena». Me interesa rescatar aquí algunos aspectos del concepto de «escena» planteado por Irwin (1997) que he utilizado para delimitar no sólo los espacios de observación y participación, sino también para escoger a las personas entrevistadas.

Para Irwin (1997), la ciudad no es sino una forma de organización comunal llena de extraños que no interactúan entre sí, en la que los y las ciudadanas son conscientes de la variedad de mundos sociales que en ella habitan. Atendiendo a las dificultades que el término «subcultura» como fenómeno urbano plantea respecto a sus límites y la adscripción de sus miembros –¿quién pertenece a ella y quién no?– este autor propuso «la escena» como espacios que son convertidos en lugares por las personas que allí se reúnen para realizar actividades conjuntas (Gelder, 2007; Irwin, 1997). Las escenas son la materialización, en el espacio físico de la ciudad, de un estilo –de vida, de ocio o de consumo– que permite la confluencia de personas que comparten gustos comunes. Atendiendo a esta definición, acoté el estudio del estilo *bear* y del mundo social que genera escogiendo los principales locales y eventos de *osos* de la ciudad de Barcelona a los que el acceso a las mujeres estaba permitido. Estas condiciones redujeron los contextos a los siguientes espacios de encuentro homosocial y ocio nocturno:

³⁵«That's enough about Ethnography» es el título del artículo original publicado en la revista *HAU: Journal of Ethnographic Theory* en 2014. Tres años después la Revista Colombiana de Antropología publicaba su traducción al castellano de forma exclamativa: «¡Suficiente con la etnografía!»

1. Tres locales *bear* –*Bacon Bear Bar*, que operaba diariamente, *Woofy (I)* y *Woofy (II)* que abría sus puertas solo durante los fines de semana. Hablo de *Woofy I* y *II* porque, como expondré con mayor detalle en el sexto capítulo de esta memoria, este negocio cambió de local entre 2013 y 2017.
2. Dos fiestas de carácter mensual: *PopAir* y *Fly Butter Fly*. También acudí a otro tipo de actos vinculados a *Pop Air*, como la presentación del segundo número del fanzine que publican, titulado *Hairy*.
3. Un encuentro anual de *osos* en Sitges durante mayo de 2013 y septiembre de 2017 y otro en Barcelona durante la semana santa de 2013 y 2018.

Realicé una primera aproximación durante los meses de febrero, marzo y abril de 2013 y los resultados de aquella prospección formaron parte de mi trabajo final de máster en Antropología titulado *Peludos y orgull-osos. Una aproximación al colectivo bear de Barcelona*. Posteriormente, di continuidad a este trabajo –que hoy se materializa en esta memoria de tesis doctoral– y volví de nuevo a los locales anteriores desde el otoño de 2017 hasta el inicio del verano de 2018. Alguno de los bares no habían cambiado, mientras que otros, por el contrario, eran nuevos. Respecto a los eventos, sólo uno de ellos había desaparecido. Las modificaciones en el mapa de la escena *bear*, sin embargo, no me pillaron por sorpresa, pues durante ambos periodos de inmersión intensiva mantuve el contacto con diferentes varones que conocí en 2013 y también seguí visitando algunos de los bares comentados. Mi relación con el campo –compuesto por personas, relaciones y espacios– nunca se desconectó por completo, por lo que me fue más fácil acceder a nuevos espacios y a las personas que acudían a ellos ya en 2017. Aunque considero que cabe poner en valor el conocimiento generado durante estos años intermedios, también prefiero señalar las fases de 2013 y 2017-2018 como conjuntos delimitados y separados del intervalo que se sucede entre ambas, no sólo por la intensidad de mi presencia, sino también por la forma de realizar la compilación del material recogido.

Más adelante describiré las entrevistas como una técnica complementaria a la observación-participante, pero las cito ahora para comentar que a través de ellas pude acceder a los locales que componen la escena *bear* en Barcelona. Una charla, una cerveza y pronto me invitaron a acudir a uno de los eventos que se organizaban para *osos* aquella semana de febrero de 2013. Fueron varios los varones que amigablemente me invitaron a acudir con ellos a alguno

de los locales o eventos *bear*, y desde estas líneas aprovecho de nuevo la ocasión para mostrarles mi más sincera gratitud. Fue así como poco a poco fui conociendo a más *osos*. Algunos eran clientes regulares, mientras que otros eran esporádicos; con algunos de los trabajadores y gerentes de determinados locales entablé también una buena relación y, por ello, durante el intervalo entre una fase y otra acudí esporádicamente a estos locales para visitarlos.

En cada una de las fases de observación y participación empleé un diario de campo. En él registré lo que iba ocurriendo en los diferentes locales de ocio nocturno para *osos* que visitaba entre una y dos veces por semana. Abrumada por la cantidad de información a registrar, decidí comenzar el diario de campo describiendo de manera meticulosa los diferentes espacios a los que fui accediendo. Atendí a sus colores, planimetría, elementos decorativos o el tipo de música que sonaba. También traté de describir la corporalidad de los varones con los que me iba cruzando, pero en función de los días y los momentos de la noche, resultó ser un ejercicio difícil de realizar debido a la cantidad de hombres que me rodeaba.

No obstante, lo que verdaderamente me ayudó a comprender la acción que tenía lugar en estos locales fue aquello que me fueron contando los interlocutores. Refiero a este tipo de información como relatos para diferenciarlos de las entrevistas. Los relatos son opiniones, valoraciones o explicaciones que forman parte de las prácticas; son acciones verbales encarnadas en su contexto. Atendiendo a mi posición periférica dentro de una buena parte de las interacciones y teniendo en cuenta que el grueso de la acción que tiene lugar en bares y clubs se codifica de manera no-verbal, la explicitación en palabras de sensaciones e interpretaciones respecto a lo que allí ocurría constituyó mi principal entrada al aprendizaje de un mundo tan cercano como ajeno. En las entrevistas, por el contrario, las personas manifiestan generalmente un mayor control sobre aquello que dicen de ellos mismos, aunque también es cierto que en muchas ocasiones estas se tornaron conversaciones donde se produjeron verdaderos momentos de confesión e intimidad. No digo con ello que las entrevistas estén plagadas de elaboraciones sofisticadas, ni mucho menos, sino que pueden estar menos conectadas a las contradicciones que emanan de la práctica.

En todo momento, la gente con la que charlé y me relacioné siempre supo la razón de mi presencia en los eventos y locales que visitaba, incluidos trabajadores y gerentes que en ellos trabajaban y a quienes también entrevisté como indicaré más adelante. Explicar los motivos

por los que me encontraba allí de manera regular fue una decisión que tomé casi sin pensar: no creí que fuera posible no hacerlo. Pienso que cualquier intento de comprender las formas de ser, pensar y sentir de personas o grupos requieren de relaciones de confianza y horizontalidad. Como señala Ruiz-Ballesteros «cuando el investigador pasa de ser el interrogador a resultar interrogado, desde ese momento las relaciones experimentan mayor simetría que en cierta medida las lubrica y naturaliza» (Andrada, Cantero y Ruiz-Ballesteros, 2015: 222 citado por Ruiz-Ballesteros, 2017).

Así, más allá de un meticuloso registro de acciones e interacciones aparentemente desprovistas de significado –como sugiere la propuesta de Geertz (2003) respecto a «la descripción densa»– la inmersión requiere relaciones sociales para entender su propio sentido: charlar con las personas, pensar y sentir con y a partir de ellas e involucrarse en su cotidianidad. Y precisa, por supuesto, del cuerpo de quien realiza la observación. Considero que no es posible observar sin participar, pues lo que principalmente ocurre cuando «se observa» es que se participa del mundo que se quiere conocer. Yo misma me fui transformando, poco a poco, a medida que el contexto social aceptaba mi presencia. Fui dándome cuenta de que era capaz de comprender desde dentro y empecé a prever acciones, así como intuir y entender la parte no explícita de las interacciones, como los silencios y los códigos no-verbales. Aprendí y comprendí muchas de las relaciones y significados que operan en el mundo *bear* al practicar yo misma cómo comportarme –borrarme o hacerme visible– y cómo se comportaban los demás cuando me colocaba yo misma en *la escena*.

Más que una técnica, yo definiría la observación-participante como un arte que no sólo requiere de un código ético que debe vestirse no sin pocos dilemas, sino también de habilidades sociales y emocionales que permitan esa participación en el medio. El hecho de que las relaciones y los vínculos socioafectivos sean la forma en la que la disciplina antropológica compila «datos» o material –como prefiero denominarlo– provoca inseguridades en alguien que por primera vez aborda una investigación de este calibre. No seré la primera ni la última persona que reconozca sentirse aturdida por la tensión que yace en el seno de la observación-participante cuando se inicia la inmersión que dará lugar a la etnografía. Hace falta realizar verdaderos equilibrios para sostenerse entre la abstracción y el apego de quien pretende mantener una mirada externa al tiempo que se involucra y genera vínculos sociales y afectivos. En este sentido, mi ‘yo’ fue transformándose, pero no fui consciente de ello hasta que, al charlar con otras colegas y amistades ajenas a estos contextos,

parecían no asumir como obvias y «normales» cuestiones que para mí ya lo eran. Fue entonces cuando comprendí la dificultad y la necesidad de habitar esta dualidad, navegando entre los diferentes mundos y sus distintas audiencias, pues a través de la confrontación entre ellos, emergían las preguntas y salían a la superficie las huellas de mi aprendizaje.

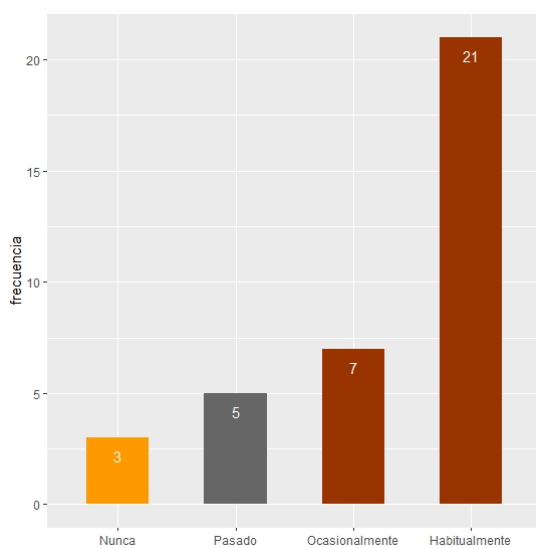
Aunque los locales que componen la escena *bear* en Barcelona fueron los principales espacios que acotaron mi trabajo de campo, en 2017 y 2018 acudí a varias excursiones que organizaba un grupo de senderismo compuesto en su mayoría por varones autoidentificados como gais, aunque no todos viviesen una vida abiertamente gay. Algunos de sus miembros eran clientes regulares de algunos de los locales donde estuve, como el *Bacon Bear Bar*, mientras que muchos de ellos no: bien porque ya no les apetecía participar de sus dinámicas o bien porque nunca lo habían hecho. Todos compartían sus preferencias por hombres tipo *oso* e incluso muchos encajaban en el perfil corporal *bear*. Pude acceder a este grupo a partir de uno de los varones que entrevisté y me decidí a participar en las excursiones no sólo para conocer otras formas de relación y encuentro más allá de los locales nocturnos, sino también para atender también las voces alejadas de la escena *bear* nocturna.

2.1.2 Entrevistas

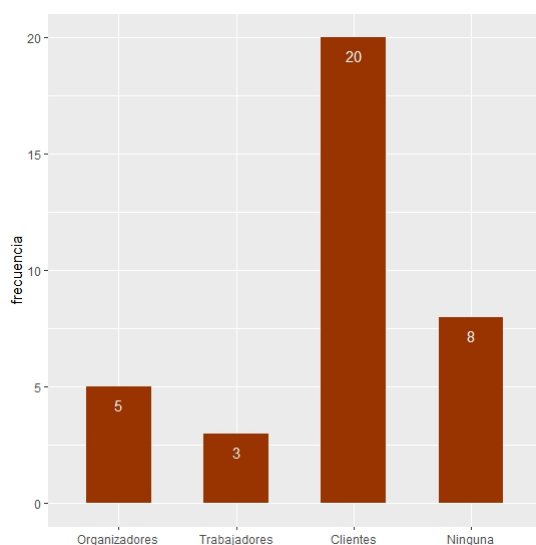
Me he referido anteriormente a la combinación de la observación-participante con las entrevistas como un tándem necesario para comprender la complejidad del mundo observado. No sólo porque me posibilitaron la entrada a una realidad entendible solo por ellos, sino porque también me permitieron afianzar individualmente relaciones de confianza. Si no hubiese sido por ellas y por la generosidad de los varones que entrevisté, no me hubiera sido posible acceder tampoco a los espacios de observación

He realizado un total de 36 entrevistas. El criterio de selección de las entrevistas fue de «bola de nieve»: la propia red de entrevistados me permitió el contacto con unos y otros. No obstante, para favorecer que el material de las entrevistas recogiera un abanico amplio de opiniones y puntos de vista –y no sólo los de un grupo concreto de personas– abrí distintos espacios de comunicación entre diferentes redes de personas que no tenían relación entre sí. A medida que profundizaba en mi inmersión, tanto en la escena nocturna *bear* como en el grupo de senderismo, fui teniendo referencia de los hombres más populares, los clientes regulares y de aquellos que organizan eventos. De esta forma, y aunque «la bola de nieve» fue un eje de selección clave, yo misma fui acercándome desde la periferia –varones que no

acudían nunca a los locales de *osos* o que acudían muy puntualmente— hasta el centro: aquellos que organizaban la noche *bear* o que resultaban populares en los propios locales. Aunque no siempre se tiene tanto control como se espera inicialmente, lo cierto es que traté de entrevistarme con aquellos varones que consideré más significativos para intentar comprender el afuera y el adentro del estilo y la escena *bear*. Por ello, las principales variables de selección responden al grado de asistencia a estos locales (gráfica 2.1) y al tipo de relación con la escena *bear* (gráfica 2.2).



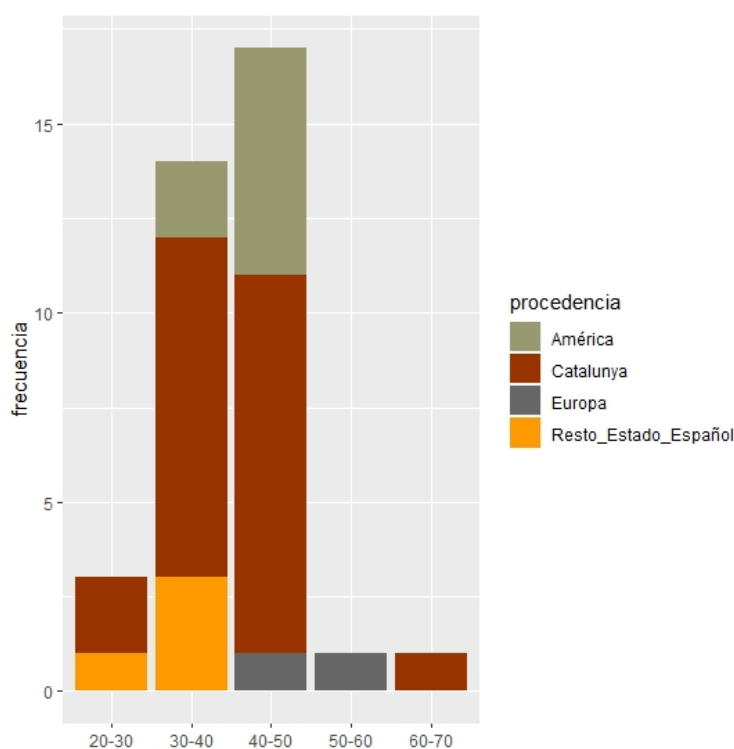
Gráfica 2.1. Frecuencia de entrevistados en relación a su no asistencia a locales/eventos *bear*, asistencia en el pasado pero no en la actualidad y asistencia en el presente, esta última clasificada como ocasional o habitual.



Gráfica 2.2. Frecuencia de entrevistados según el tipo de relación que mantienen con la escena *bear*

En segundo lugar, los interlocutores fueron también seleccionados atendiendo a su edad. Traté de abarcar desde los más jóvenes a los mayores, pero como muestro en la gráfica 2.3

la mayor parte de ellos presentan edades comprendidas entre 30 y los 50 años. Esta característica constituye un reflejo fiel del perfil etario de los *osos*. No he considerado el lugar de origen y la migración como una variable clave en el análisis de esta investigación, pero sí creo que podría sugerir líneas de investigación futuras. Según puede apreciarse en la gráfica 2.3, la mayor parte de los entrevistados (22) son nacidos en Catalunya y casi la mitad de estos casos son hijos de migrantes andaluces y manchegos. Del mismo modo, cuatro de los casos escogidos proceden de otras comunidades autónomas del Estado español mientras que un total de ocho proceden de América Latina y uno de Europa.



Gráfica 2.3. Relación de entrevistas según edad y lugar de origen

En último lugar, la totalidad de los varones entrevistados se autoidentifican como *gais* u homosexuales. Destaco este aspecto porque tanto en el grupo de senderismo como en los diferentes locales *bear* existe una minoría de varones casados en matrimonio heterosexual y son también varios los interlocutores que me han recalado la existencia de hombres que se identifican como heterosexuales a pesar de mantener relaciones sexoafectivas con varones.

Durante 2013 realicé un total de once entrevistas y entre 2017 y 2018 acabé por completar las 36 que recoge esta investigación. En un inicio, y dada la voluntad exploratoria con la que abordé mi trabajo final de máster, el guion de entrevista que seguí fue flexible y prácticamente nada estructurado. Me encontraba abierta a la realidad, pero también

consideraré que hacía falta fijar unos asideros, por mínimos que fueran, a partir de los que facilitar los intercambios que generarían el grueso del material a analizar posteriormente. Por ello, siempre comenzaba las entrevistas con un interrogante: «¿Qué es un *oso*?». Me pareció que era una pregunta que podía sacar a la luz la forma en la que mis entrevistados definían al *oso* y a partir de aquí interrogar acerca de los puntos más sobresalientes del discurso. A medida que el número de entrevistados fue creciendo, en cada nueva entrevista también intenté relacionar y confrontar ideas y opiniones de anteriores entrevistados, sosteniendo siempre estas citas de forma anónima para garantizar la confidencialidad de la información. En las entrevistas, y siempre sin dar nombres, preguntaba acerca de afirmaciones y valoraciones que otros interlocutores me habían aportado, generando así puntos de referencia que me permitieran situarme en los principales temas de consenso y disenso dentro del mundo *bear*.

En 2017 y 2018, sin embargo, estructuré el guion de las entrevistas en tres bloques temáticos atendiendo a la información que había recogido durante 2013. En el primero de ellos, las preguntas se centraban en cómo estos varones habían vivido su sexualidad, recogiendo así las dificultades y/o las facilidades que habían encontrado debido a su orientación sexoafectiva. En el segundo de los bloques centré mi atención en el mundo de los *osos*. Incorporé de nuevo preguntas respecto a la definición de lo *bear* y de cómo habían llegado a conocerlo y también me interesé por aspectos tales como las sensaciones que los interlocutores entrevistados tenían al moverse en locales y lugares de *osos*, así como sus expectativas y frustraciones.

Finalmente, en el tercer bloque les pedí que reconstruyeran su propia red personal de contactos colocando a las personas con las que acostumbraban a socializar en orden de proximidad afectiva. Aunque la intención de estos últimos datos era el análisis de redes, aparqué este objetivo por dos motivos. El primero fue que tan sólo contaba con información de 25 entrevistados por lo que no iba a poder ofrecer datos de todos los casos. En segundo lugar, decidí descartar esos datos porque ya disponía de material de análisis suficiente. Con todo, debo reconocer que pese a que estas redes no han recibido un estudio sistematizado en esta memoria como sí lo ha hecho el resto del material compilado, han sido muy útiles para la elaboración de interrogantes e hipótesis que, sin duda, podrían ser contestados y confirmados en futuras investigaciones.

2.1.3 Documentación

La inmersión para la comprensión de un mundo social y cultural «diferente» requiere de la combinación de varias técnicas. Como ya he comentado anteriormente, la observación-participante y las entrevistas son técnicas complementarias que necesitan combinarse. No sólo porque permiten el contraste entre discursos y prácticas, sino porque también me ayudaron a afianzar y enriquecer las relaciones con los interlocutores que componen el mundo *bear*. En esta línea, la documentación es el tercer elemento que completa la fase de recogida de material, pues existe todo un océano de servicios y de contenidos culturales creados alrededor de los *osos*.

La documentación que he escogido y revisado para esta memoria es, básicamente:

1. Cuentas de Instagram y páginas de Facebook pertenecientes a los locales y eventos en los que apliqué la observación participante. Me proporcionaron información valiosa respecto al tipo de imágenes y textos que acompaña su promoción. Del mismo modo, también accedí a un grupo privado de Facebook que lleva por nombre *Barcelona Bears Events*, en el que sus administradores, así como diferentes miembros, comparten ofertas de ocio para *osos* en la ciudad de Barcelona.
2. Carteles y folletos promocionales, así como el último número del fanzine *Hairy*, publicado por los organizadores de uno de los eventos de *osos* que se organizan en Barcelona. En los capítulos 5, 6 y 7, adjunto algunos ejemplos de esta documentación para ilustrar determinadas ideas. Particularmente, en el séptimo capítulo he priorizado mostrar este tipo de documentos para sustituir las fotografías tomadas en los locales. La justificación tiene una base ética: garantizar el derecho a la intimidad de aquellas personas que aparecen en las imágenes. Dicho esto, en el último capítulo aporté material fotográfico de uno de los locales que retraté cuando se encontraba vacío.
3. Producciones culturales, concretamente obras literarias y cinematográficas, que versan sobre el mundo de los *osos*, así como blogs on-line asociados a los autores de estos productos. Como detallaré en el capítulo seis de esta memoria, he escogido las películas que suponen referencias dentro del mundo *oso* y aquellos libros y novelas gráficas que han sido promocionados en eventos de *osos* o mencionados por diferentes varones con los que interactué.

4.- Aplicaciones de contactos y redes sociales, en particular *Growlr* y *wwwbear*. Por motivos éticos a la investigación no analicé las interacciones que se producen en estos medios y solo me limité a recoger los relatos que los interlocutores hacían sobre ellos. De la mano de algunos de ellos, también aprendí su funcionamiento.

2.2 Comprender(se) y contar

2.2.1 Aprender con el cuerpo

«Mirar es el acto de tocar, andar, alcanzar, probar, manipular, trabajar, sin mover un dedo, estando quieto. Ciertamente, la mirada es un movimiento, o mejor dicho, es una fuerza con la que uno se mete dentro del paisaje del espacio y alcanza las distancias y toca las cosas que están donde el cuerpo ya no llega, tanto porque están muy lejos como porque el cuerpo está cansado.[...] La mirada es lo único que sale de paseo, que se desprende del cuerpo y se dedica, por así decir, a olfatear, a tocar, a gustar, a su manera» (Christlieb, 2005: 8). Para Christlieb (2005), la mirada es el principal sentido que los humanos hemos desarrollado para relacionarnos con el mundo. Precede al resto de sentidos hasta el punto de adquirir como propias propiedades que no le corresponden: *¡mira cómo suena!* como si los ojos pudieran oír. Estoy de acuerdo con este último autor respecto a la hegemonía cultural que tiene la vista en nuestra cultura, pero también pienso que no siempre ocurre así necesariamente. Que algo no se nombre (o no se vea), no significa que no exista o no opere en la realidad. Si efectivamente conociéramos el mundo únicamente a través de la vista, la «observación» no hubiese necesitado de una segunda matización —«participante»— que haga evidente la necesidad de colocar el cuerpo por entero a disposición del contexto a estudiar.

Como he señalado en la introducción de esta memoria, el cuerpo y su movimiento constituyen un eje analítico fundamental para comprender las prácticas que tienen lugar en la escena *bear*. Y lo son porque me interesan también las formas de interacción entre las personas que allí acuden, por lo que la apariencia —el cuerpo que adecua su presentación y sus movimientos— resulta un fenómeno a considerar. Si la etnografía no es sino el relato de un aprendizaje que, con rigor, tiende puentes entre diferentes mundos, cabe esperar que la transformación de la mirada sea también la del cuerpo del/la etnógrafo/a. Como señalaba Ruiz Ballesteros (2017) «tras captar las acciones y las representaciones (lo tangible), tenemos que penetrar en las formas de pensar y sentir» (pp. 7). Así, se precisa movilizar el

cuerpo para la comprensión del contexto a estudiar, pues el registro sensorial resulta tan importante como los mapas conceptuales y la triangulación que podemos hacer *a posteriori*.

En mi caso, tomé muy seriamente esta premisa, no sólo para conseguir mimetizarme en los locales –aun cuando mi presencia ya era de por sí disonante, sino porque la noche para ser comprendida necesitaba ser experimentada. Dada la influencia de Goffman (1970, 1981) en el estudio de los intercambios sociales y las interacciones simbólicas que ya he recogido en el primer capítulo de esta memoria, durante la elaboración de esta investigación me inscribí en varios talleres de teatro en un intento por comprender mejor todos los códigos del lenguaje corporal. Particularmente, me interesé por el Teatro del Oprimido por su hincapié en la improvisación y el ensayo de la realidad³⁶. Y de aquí di un último salto a uno de los talleres que más me atravesaron y enriquecieron mi comprensión de la afectividad, la corporalidad y el género.

Puesto que mi inmersión se estaba produciendo en entornos plagados de hombres, me decidí a realizar un taller de *drag king* dirigido por la cooperativa catalana *Fil a l'Agulla*. Al igual que las *drag queens*, los *drag kings* son mujeres transformistas que teatralizan la masculinidad, no sólo desde la caracterización de la apariencia física, sino también desde los gestos y la actitud³⁷. Durante cuatro sesiones, fuimos experimentando con la movilidad y expresión corporal: desde las diferencias en los movimientos –circulares y rectos–, hasta dar la mano, sonreír, mirar o llevar a cabo gestos tan cotidianos como beberse una cerveza. También realizamos actividades de observación sin participación: salimos a la calle fijándonos bien en cómo los hombres separan los brazos del tronco, cómo se utilizan más o menos las articulaciones o de qué forma apoyan los pies al caminar.

Llegó la tercera sesión y fue entonces cuando se produjo el cruce «al otro lado». No se trataba de pretender ser un hombre, ni tampoco de *disfrazarse de*: había que ser un hombre con todo lo que eso comporta. Me di cuenta de que muchas de las que allí estábamos nunca antes habíamos cruzado «al otro lado» y una especie de miedo y vértigo se apoderó de muchas de

³⁶ Augusto Boal, dramaturgo y director de teatro, fue quien desarrolló el Teatro del Oprimido entendido como metodología pedagógica para la transformación social. Para saber más consultar Boal, A. (1998). *Juego para actores y no-actores*. Barcelona: Alba Editorial.

³⁷ Desde la década de los 70 del siglo XX, los talleres de *drag king* han proliferado y se han desarrollado dentro de los movimientos feministas como espacios de laboratorio a partir de los que indagar y experimentar con los códigos de masculinidad al tiempo que se cuestiona, por medio del cuerpo, el sistema sexo-género. Para una lectura más profunda consultar Barbé, A. (2013). Ésser al llindar. La performance *drag king*: un indret en pugna per establir nous i diferents ordres sociosexuals. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 18 (1), pp. 1-18 y el documental *Man for a Day* (2012) dirigido por Katarina Peters.

nosotras. Nos aterraba saber que se trataba de un viaje que no nos dejaría indiferentes y que difícilmente ya no volveríamos de nuevo a la casilla de inicio. Poco a poco fuimos construyendo nuestro personaje/hombre y a medida que lo vestíamos, lo peinábamos y dábamos forma a su vello facial íbamos entrando más en él. Interactuamos con la calle por medio de miradas desafiantes ante los ojos que con curiosidad o sorna nos interpelaban, sacamos pecho mientras mirábamos hacia otro lado como una sutil forma de dar legitimidad a nuestra presencia y finalmente nos sentamos en círculo alrededor de una cerveza.

Las sensaciones que nos atravesaron durante aquellas sesiones fueron volcadas durante la última sesión. Yo, sin embargo, tardé mucho más tiempo en poner palabras a la que había sido una lucha por el reconocimiento de mi masculinidad, a la experimentación consciente³⁸ con el estatus y el poder y, en definitiva, al movimiento de mi cuerpo. Sentirme atravesada por todos aquellos ejes, sin duda, me permitió empatizar mucho mejor con los interlocutores, entender de otra forma las prácticas y los relatos y, sobre todo, atender al movimiento del cuerpo como nunca antes lo había hecho.

2.2.2 Codificar y triangular. El panóptico de la escena

He mencionado las técnicas empleadas para la recogida de material y las estrategias seguidas para movilizar mi cuerpo –y con ello, también la mente– en aras de una mayor comprensión del contexto de estudio durante el periodo de inmersión. Expongo ahora los procedimientos empleados para la interpretación de todo el material compilado.

Respecto a las **entrevistas**, he transcrito manualmente todas ellas. Comienzo recalando esta cuestión porque, por muy ardua que sea esta tarea, la transcripción no sólo permite una lectura previa y profunda de los datos, sino que activa simultáneamente la reflexión y la interpretación. La codificación no tiene sentido si no conocemos bien los datos disponibles, por lo que su lectura y relectura es indispensable para su posterior agrupación y análisis.

El material derivado de las entrevistas transcritas resultó ser una auténtica selva de opiniones, confesiones y afirmaciones. Una densidad de datos que decidí «domesticar» elaborando una primera codificación temática generando categorías amplias y generales que facilitaran el manejo de los datos y su posterior reducción en unidades más pequeñas. La

³⁸ Hablo de experimentación consciente porque la técnica del teatro permite y obliga, entre muchas cosas, a revivir situaciones.

tarea resultó mucho más ligera de lo previsto porque las entrevistas seguían un guion temático con bloques perfectamente diferenciados y estructurados. De esta forma, fui separando aquellas afirmaciones, opiniones y valoraciones por núcleos de contenido afines a partir del software de análisis de datos cualitativos *Atlas.ti*. Quedaron así fijadas cuatro categorías amplias referentes a los locales, los *osos*, el deseo homoerótico y las aplicaciones. Dentro de cada una de estas grandes categorías, fui introduciendo sub-categorías en cada una de ellas.

Por lo que respecta al material recogido en mi **diario de campo**, realicé una tarea similar. Primero separé la información en grandes categorías y posteriormente las fui subdividiendo en categorías más pequeñas. Así, inicié la primera división atendiendo a tres grandes grupos en función del tipo de información a que referían: descripción de ambientes, relatos y secuencias de acciones.

Para la descripción de ambientes construí tablas comparativas con las características ambientales y espaciales de cada uno de los locales y eventos *bear*: luces, género musical, planimetría y colocación de la barra, tipo de decoración e incluso las tonalidades de color predominantes. Este trabajo me permitió contrastar las semejanzas y contrastes entre los locales y con ello, comenzar a pensar en la existencia de diferencias respecto a las formas de interacción en ellos. Una reflexión que también fui conectando con las categorías y códigos ya elaborados. Para los relatos utilicé esos mismos códigos elaborados para las entrevistas y amplié algunos más a medida que fui necesitando. Tangencialmente, en las secuencias de acción elaboré un mapa de acciones a modo de panóptico. A menudo, la reflexión se estimula a partir de las formas en las que presentamos los datos, por lo que me decidí a generar una suerte de tablero en el que figuraban, una por una, las unidades mínimas de acción que se producen en los locales *bear*. Este mapa de acciones que yo definí como panóptico de la *escena* (Plano 2.1), me permitió adquirir un punto de vista distinto de los datos, colocados a modo de planimetría desde donde poder comenzar a trazar conexiones y relaciones entre códigos.

Entrar	Adular	Abrirse paso	Bailar	Beber	Comer	Confrontarse	Contactar físicamente
Salir	<p style="text-align: center; color: red;"> ¿A quién? ¿Con quién? ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Para qué? ¿Por qué? </p>						Conversar
Simular no conocer a nadie							Criticar
Saludar							Deambular
Ostentar							Emborracharse
Piropear							Estar acompañado
Observar							Estar de pie
Mostrar partes del cuerpo							Estar en grupo
Mirar	Ligar	Introducir a gente	Ignorar a personas	Fumar	Examinar	Estar solo	Estar sentado

Plano 2.1. Panóptico de la escena donde figuran las unidades mínimas de acción más comunes que en ella se producen.

Al ir interrogando las prácticas una por una, fui poco a poco comprendiendo su sentido así como las diferentes secuencias. A cada pregunta que iba emitiendo, fragmentos de relatos y entrevistas resonaban en mi cabeza, de manera que, al releer las secuencias, fui introduciendo diferentes fragmentos en los códigos correspondientes al tiempo que construía otros nuevos hasta armar una relación final de categorías y códigos (tabla 2.1).

Categoría	Subcódigo
<i>Ambientes</i>	Descripciones
	Prácticas de autoafirmación gay
	Prácticas de examen
	Prácticas de seducción
	Sensaciones
	Usos de los locales
	Valoraciones
<i>Aplicaciones</i>	Características
	Usos
	Valoraciones
<i>Deseo homoerótico</i>	Elementos deseables/indeseables
	Percepción de la homofobia
	Primeras experiencias sexoafectivas
	Proceso de identificación
	Referencias a las parejas sexuales
<i>Osos</i>	Aspectos de comodidad o de incomodidad
	Cambios de percepción/postura respecto a los <i>osos</i>
	Capital erótico
	Capital «subcultural»
	Descripciones interfaz
	Hipótesis/prototeorías <i>bear</i>
	Percepción jerarquía
	Usos de la categoría <i>bear</i>
	Usos de la taxonomía <i>bear</i>

Tabla 2.1. Relación de las categorías y códigos más sustantivos

La tarea de establecer códigos más finos y conexiones entre unos y otros fue una de las más complicadas de todo el proceso. En este ejercicio de elaboración de códigos y de interconexión entre retales de diarios y entrevistas, a menudo una avanza una casilla al tiempo que retrocede tres, por lo que resulta complicado conseguir esta libertad de movimiento –físico y mental– cuando se efectúa por medio de programas informáticos. Quizás uno de los defectos que muchas personas han encontrado en el manejo de softwares especializados en el análisis de datos cualitativos es la forma en que estos programas predeterminan la visualización del material, dificultando –al menos en mi caso– aprehenderlos como propios. Yo continuo reflexionando aún hoy de manera analógica y sólo anotando de mi puño y letra soy capaz de reflexionar y conectar. Por este motivo, efectué la triangulación de los datos manualmente: imprimí la relación de códigos y las citas correspondientes de cada subcategoría, anotando en los márgenes matices, ideas y reflexiones. Las anotaciones laterales me facilitaron lecturas rápidas y me proporcionaron una perspectiva a vista de pájaro de las principales ideas con las que iba estructurando esta memoria. Me ayudaron a referenciar con rapidez los núcleos conceptuales, permitiéndome con ello la triangulación entre diferentes *memos*.

Para el análisis de las **imágenes en red**, empleé también los códigos elaborados; sin embargo, **las películas y las novelas** las trabajé como discursos de los que analizar: a) el argumento y b) su ejecución, interesándome particularmente en aquello que quedaba fuera y dentro del mismo³⁹. No fue un análisis en profundidad. Estas obras me sirvieron de referencia sobre la que apoyar todo aquello que había ido desvelando del estilo y discurso *bear*, permitiéndome al mismo tiempo, contrastar o encontrar semejanzas respecto al material que ya estaba trabajando en entrevistas y diarios de campo.

2.2.4 Etnografía o la escritura vertebral

Resulta difícil adscribir el análisis del material a una fase concreta de la investigación, porque está siempre presente desde el mismo momento en el que diseñamos la investigación. De hecho, podría decirse que todo este capítulo es en sí mismo una exposición del análisis de esta investigación: desde las técnicas de recogida de material, hasta las estrategias utilizadas para su interpretación. En la práctica, el análisis aparece como una suerte de

³⁹ Para el análisis fílmico recomiendo un manual básico y práctico que he empleado en varias ocasiones a lo largo de mi trayectoria académica. Casseti, F. y Di Chio, F. (1991). *Cómo analizar un film*. Barcelona: Paidós.

maraña rizomática que nos va acompañando permanentemente en todo el proceso de investigación y que toma una forma final en el momento de la escritura. No en vano Ingold (2017) propone que la etnografía es, en esencia, este ejercicio posterior de interpretación y escritura.

La creciente atomización de lo etnográfico en técnicas de recogida de material –más que en estrategias de análisis– no hace sino omitir el tiempo de cocción que precisa y el código deontológico que la define como etnografía. Cuando Ingold (2017) publica un alegato a su favor como forma de conocer(nos) y comprender(nos) en un mundo complejo y cambiante, trata con ello de revitalizar la importancia de la etnografía a la hora de crear conocimiento, pero no en un sentido profiláctico y elitista, sino como una teoría útil para pensar y reflexionar cómo (con)vivimos en sociedad. Por ello, ataca de forma frontal la imagen del/la etnógrafo/a que solo describe aparentes particularidades de mundos pequeños y aislados, pues lo relevante de la investigación cualitativa a pequeña escala es que permite construir puentes desde los que entender no solo las diferencias en sí mismas, sino también procesos globales y estructurales. Considerar que lo etnográfico es sencillamente anecdótico niega de partida la capacidad que esta parcela de mundo y realidad nos aporta a un «nosotras», entendido como conjunto de personas que no pertenecen al contexto etnografiado.

Al realizar esta memoria he aprendido que la teoría, en manos de alguien con un perfil militante y académico como el mío, puede convertirse en una suerte de telón tras el cual me he escondido en diferentes momentos de mi vida. Explicaciones ordenadas, con las prioridades bien jerarquizadas y en ocasiones, tan abstracta que puede inmunizarnos a los dolores de la realidad que nos afecta. Pero el mundo social es complejo, móvil y a menudo impredecible. Navegar su caos, sus interrogantes y sus contradicciones constituye una tarea difícil y eternamente inacabada, pero, al mismo tiempo, es la única forma de permanecer conectada al mundo.

La relación entre realidad e imaginación –si es que no son, en definitiva, una extensión una de otra– ha sido una de las preocupaciones latentes a lo largo de mi vida y comienzo a creer que es también el principal interrogante que ha guiado esta memoria –cómo (nos) contamos el mundo y qué hacemos a partir de ese relato. Por ello, el diálogo y la reflexión entre los conceptos teóricos y el material compilado han sido incesantes, haciendo equilibristas entre lo que me une y me separa de los *osos*, alertándome constantemente de la necesidad de mirar con matices para evitar caer en imágenes totales y absolutas que hacen pendular la

percepción entre el exotismo, la idealización naif o la condena. Pero para mi sorpresa, esta vocación latente que yo creía personal, parece ser intrínseca a la antropología, pues en este mismo artículo de Ingold (2017) al que he hecho referencia, su autor revaloriza la antropología como una disciplina que tiene como objetivo conseguir el diálogo entre la práctica y la imaginación, entre lo que es y lo que debiera ser: «ciertamente, la etnografía y la teoría se parecen más que nada a dos arcos de la hipérbola, que lanzan sus rayos en direcciones opuestas, iluminando las superficies de la mente y el mundo respectivamente. Están espalda contra espalda y la oscuridad reina entre ellas». (Ingold, 2017: 158)

Atendiendo a esta premisa empática que subyace a la antropología, la escritura es quizás una de las tareas nucleares –sino definitorias– de toda etnografía. La interpretación de los datos ha venido ligada al proceso de escritura, que es cuando una comienza a preguntarse de qué manera expresa lo vivido, reflexionado y anotado sobre el papel. El flujo de movimientos entre la interpretación de datos y la (re)lectura bibliográfica y teórica se fue multiplicando a medida que construía los pilares de esta memoria; un espacio/tiempo denso y concentrado a partir del cual se destilan, gota a gota, las oraciones. No en vano son diversas las metáforas empleadas para referir la tarea de la escritura etnográfica como una suerte de laboratorio (Latour, 2008 citado por Ruiz Ballesteros, 2017) o de alquimia (Ruiz, 2017), y a quien la realiza como un autor (Geertz, 1989) o incluso un artesano (Mills, 1959 citado por Ingold, 2017) en la medida que aparece como un proceso experimental, intuitivo, sin pautas claramente marcadas y, sobre todo, creativo.

Durante la escritura de esta memoria una de las preocupaciones más recurrentes que he tenido ha sido precisamente cómo contar todo el trabajo realizado, el conocimiento adquirido y el material recogido; de qué manera podía domar y modelar lo aprehendido en forma de relato riguroso, reflexionado y apoyado en material empírico. Del mismo modo, la atención y el cuidado por la escritura me ha abierto sendos espacios de reflexión: no solo porque la narración etnográfica debe ser honesta con el material compilado, sino porque al escribir sobre el mundo *bear*, sus relaciones y las personas que lo viven soy responsable de la imagen y también parcialmente de las opiniones que la audiencia pueda hacerse al respecto.

Con todo, en este esfuerzo por relatar con rigor y cuidar tanto el material como a las personas que han hecho posible esta memoria, he tomado varias decisiones que creo conveniente justificar aquí. Por un lado, es cierto que toda producción académica debe tener un registro lingüístico que permita establecer la distancia emocional respecto a los sujetos de estudio e

invertir de rigor lo que se cuenta, pero también considero que otros códigos más sensitivos son igualmente necesarios para romper, precisamente, esa barrera con la alteridad que busca implícitamente todo estudio etnográfico. Parto de la base de que la aprehensión de mundos, personas e ideas ajenas siempre es posible en el momento en que se moviliza el cuerpo y su capacidad sensorial, pues como advertía Verena Stolcke en una entrevista, «en toda teoría hay algo de biografía» (Clua, Tamarit, Ribas, & Blasco, 2008: 15). Por esta razón, he optado por emplear un tono literario en determinados momentos de la redacción de esta memoria para transportar el cuerpo, en la medida de lo posible, al sentir de las ideas.

He decidido anonimizar tanto a los autores de los fragmentos de entrevistas que cito, como a otros interlocutores que aparecen en pasajes o anécdotas que empleo a lo largo de esta memoria para ilustrar determinadas ideas. Durante mi trabajo final de máster creí conveniente emplear una fórmula de numeración, aquella que para salvaguardar la identidad de las personas sencillamente codifica sus nombres con un número. No obstante, se me advirtió entonces que aquella fórmula deshumanizaba a las personas y aceptando por completo la crítica, en esta memoria he optado por emplear pseudónimos. Consciente de que la elección de uno u otro nombre tiene una carga importante a la hora de prefigurar una imagen de la persona, he tratado de mantener la relación idiomática de los nombres y por ello, aquellos varones con nombres catalanes y castellanos, respectivamente, aparecen en esta memoria con otros nombres de su mismo idioma. Del mismo modo, puesto que existe una diferencia notable entre llamarse Francesc o Pol, en la elección de los nombres he intentado también mantener una concordancia generacional, tratando de seleccionar los nombres más habituales según la época de nacimiento.

No obstante, huelga señalar que sí he empleado los nombres originales de aquellos interlocutores que han jugado un papel clave en el origen y la evolución de la escena *bear* en Barcelona. Esta elección, previamente informada, pretende otorgarles el reconocimiento histórico que merecen.

Finalmente, por lo que respecta al lugar del investigador o investigadora, la «crisis de representación» y la crítica a la autoridad de la etnógrafa/o se hizo visible durante la década de los setenta. La obra *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* de James Clifford y George Marcus publicada en 1986 es la cara visible de un paradigma epistemológico, el posmoderno, que ha llamado la atención sobre las formas de producción del conocimiento. Desde finales de los 80 han saltado al debate de la disciplina cuestiones

tales como las relaciones de poder entre observadores y observados, el valor y la literalidad de las voces que se recogen o la necesidad de relativizar y contextualizar al etnógrafo o etnógrafa y su mirada como afluentes de un mismo problema: la objetividad del conocimiento. Sin embargo, como señala Bell (1993) en la introducción de la obra *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, la incorporación de reflexividad sobre la producción del conocimiento y su expresión en la construcción teórica ha sido una postura epistemológica ya practicada por antropólogas, en femenino, como Margaret Mead, Ruth Benedict, Zora Neale Hurston o Elenore Smith Bowen entre otras. Estas investigadoras fueron conscientes de sus propios sesgos porque se enfrentaban a un mundo académico tan «neutral» como blanco y masculino, con lo que su posición de «alteridad» irremediamente las hacía sospechosas de producir etnografías sesgadas. Ello comportó que sus trabajos se vieran teñidos de reflexiones profundas respecto a la forma de interpretar la realidad que tenían de frente: su situación, el impacto de su presencia y los dilemas que surgen al hecho de ser observadora y participante al mismo tiempo.

Lejos de profundizar en un debate que ya ha superado las posturas antagónicas con fórmulas intermedias, creo conveniente justificar la razón que me ha llevado a escribir utilizando la primera persona del singular en vez del plural mayestático. Aunque hay quienes consideran que toda etnografía es, *de facto*, una autoetnografía por ser un producto de fabricación propia, durante la escritura de esta memoria y del diario de campo traté de evitar el exceso de autorreferencias –cómo soy percibida, cómo me siento, ...– para no eclipsar la mirada hacia el afuera. Esto no significa que evitara cuestionar mi punto de vista, pues en mi diario de campo utilicé un color diferente para anotar opiniones y valoraciones más personales en relación a mi posición en la escena. Nada puede ser aprehendido si el yo en su totalidad no participa y se transforma, pero no considero que por ello deba hablar única y exclusivamente de mi metamorfosis. Si bien es cierto que a lo largo de esta memoria en ocasiones me coloqué en el centro de la acción de determinados pasajes, he preferido centrar el foco de atención sobre los *osos* como interlocutores. Por ello, en el intento por visibilizarme como una voz situada y contextual que al mismo tiempo cede la atención al contexto, para la redacción de esta memoria he optado por la primera persona del singular.

CAPÍTULO 3

¿DE DÓNDE HAN SALIDO ESTOS HOMBRES? BREVE APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LOS OSOS

En la introducción de la obra *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*, Delaney y Yanagisako (1995) plantean que preguntarnos por las identidades, por el *quiénes somos*, nos obliga inevitablemente a pensar en el pasado *–de dónde venimos–* y a proyectarnos en el futuro *–hacia dónde vamos*. Esto es, las narrativas fundacionales dan sentido a la existencia misma porque nos cuentan qué tipo de mundo hemos construido y cuál es nuestro lugar en él. Aunque las historias fundacionales son relatos ya muy manoseados que organizan el sentido presente, las subculturas y *lifestyle* aparecen en contextos históricos, sociales y culturales concretos que es necesario considerar para comprender qué expresan. Mientras Hebdige (2004) y la Escuela de Birmingham plantean que los estilos aparecen como soluciones colectivas a problemas estructurales de clase, Chaney (1996) también lo explica en términos de conformación de nuevas sensibilidades como resultado de cambios en la estructura social, económica y política.

Por ello, y considerando que los *osos* como grupo diferenciado son un fenómeno relativamente nuevo y *made in USA*, en este capítulo nuestro tanto sus orígenes como su desarrollo en los Estados Unidos. A riesgo de ser nominalista, lo que nos encontramos antes de la mención del sujeto *oso* en revistas y panfletos publicitarios es una historia por fragmentos, con referencias inconexas a modo de retales pero que anuncian su llegada como esas primeras burbujas que se dibujan antes de que el agua rompa a hervir. De forma complementaria, el segundo apartado del capítulo amplía la mirada hacia aquellos grupos que también han ejercido influencia en la configuración de los *osos* debido a su cercanía no sólo en espacio y en tiempo, sino también en su presentación como grupo identitario. El tercer apartado sondea las aportaciones de los escasos autores que han tratado las vinculaciones entre los *osos* y el imaginario estadounidense respecto al mundo «animal» y «salvaje». Finalmente, el último apartado muestra cómo se produce la aparición del *oso* en España, considerando para ello, y de forma esquemática, las características del contexto histórico en el momento de su llegada.

3.1 The *Bearthday* o el nacimiento del *oso*

Les K. Wright es el principal autor que ha trabajado sobre la historia de los *osos* en Estados Unidos. Es, desde 1994, fundador y director del *Bear History Project*, una colección de archivos que recoge numerosas fuentes documentales –boletines, revistas, correos, ...– a partir de los cuales nacería tres años más tarde *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture* (1997) y posteriormente *The Bear Book II. Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture* (2014). Su arduo y laborioso trabajo de archivo se ve reflejado en *A Concise History of Self-Identifying Bears* (Wright, 1997) que todavía hoy constituye la principal referencia histórica sobre los *osos*. En este texto, el autor realiza una búsqueda de los orígenes ursinos a partir de la constitución del *oso* como categoría con la que identificarse.

Sitúa las primeras referencias de los *osos* en 1966 en el boletín del club de motociclismo Satyrs de los Ángeles (California). Aparece por primera vez la mención a un «club de *osos*» aunque el autor no conoce con exactitud su significado. Cuatro años más tarde, en el estado de Florida un testimonio señala el bar *The Ramrod* en Miami como un espacio exclusivamente masculino que sirve como punto de encuentro y reunión desde donde, posteriormente, acudir a casa de alguno de los clientes regulares del bar. Estas fiestas improvisadas en casas particulares son mencionadas como «fiestas de *osos*» y, según describe dicho testimonio, la primera vez que asistió a una de ellas encontró un grupo reducido de hombres velludos y con barba que acabaron por congregarse en casa de uno de ellos para jugar a las cartas, contemplar la luz de la luna y, poco a poco, ir desapareciendo hacia lugares ocultos en el interior de la casa o rincones escondidos del patio, donde mantener sexo⁴⁰.

Wright (1997) afirma que los *osos* se configuran a partir de un discurso contra-hegemónico respecto a la identidad homosexual masculina, quedando la historia *bear* íntimamente ligada

⁴⁰ El testimonio del informante que Wright expone dice lo siguiente: «No conocía su paradero y cuando ya supe la dirección del bar, resulta que se encontraba sin señalizar en medio del oscuro centro de la ciudad. Así que llegué tarde pero tampoco demasiado. Una docena o así de hombres con barbas, muchos de ellos peludos, se acumulaban fuera de la puerta del bar mientras entraba. Dos de ellos me agarraron del brazo y uno dijo: ‘¡Por fin! ¡eres el que faltaba!’ . Yo empezaba a salir del armario, incluso para mí mismo, pero me dejé arrastrar (con una sonrisa de preocupación). Pensé que me conducían a mi primera orgía (gay o hetero), pero resultó ser una fiesta de verdad, en casa de uno de ellos ubicada en uno de esos islotes entre Miami y Miami Beach. Hombres de verdad pasándolo de muerte sin ninguna mujer a la vista. ¡Imagínate! Vimos la segunda parte del partido de los Dolphins, jugamos a cartas y después nos sentamos afuera bajo la luz de la luna, mientras poco a poco íbamos desapareciendo por parejas hacia el interior de la casa o nos desvanecíamos entre diferentes rincones ocultos y de ese patio tropical» (Wright, 1997: 24-25). [Traducción propia]

a la evolución de la cultura gay estadounidense desde finales de los 60 del siglo XX. Pese a la existente diversidad que habitaba dentro de la categoría homosexual, las revueltas que en 1969 ocurrieron en el bar *Stonewall Inn* de Nueva York supusieron un hito clave para el activismo LGTB de los Estados Unidos, dando lugar a la conformación, entre otras organizaciones, del Frente de Liberación Gay⁴¹. El impacto social de Stonewall dotó de fuerza a la lucha por los derechos civiles de los gays⁴² que arremetieron con intensidad contra la estereotipada imagen que se tenía de la homosexualidad –enfermos obligatoriamente feminizados o asaltantes pervertidos– y trataron de inflamar las normas heterosexuales de la más que construida decencia sexual. Como ya he señalado en el primer capítulo de esta memoria a propósito de las diferencias entre el modelo homosexual y el modelo gay, a lo largo de los 70 del siglo XX la estética *butch*, o masculinizada, se fue haciendo cada vez más visible en diferentes núcleos urbanos de los Estados Unidos:

Se comprende que en un momento de relajamiento de la opresión lo primero que intentaron los militantes homosexuales fue redefinir la identidad homosexual liberándola de la imagen que hacía del homosexual, con suerte, un hombre afeminado, y sin ella, una mujer *rateé*. En reacción contra esta caricatura, el hombre superviril, el macho, se convirtió en el tipo idóneo en el medio homosexual: [...]. (Pollak citado por Guasch, 1995: 79)

El cuero, las prácticas BDSM, el vello facial y los uniformes de trabajo asociados al mundo obrero masculino, empezaron a pasarse por las calles del barrio de Castro en San Francisco o el neoyorquino distrito de Greenwich Village. Esta mezcla dio como resultado al *clone* caracterizado por exaltar la masculinidad a través del bigote, los pantalones vaqueros y los músculos marcados; un modelo estético gay con el que se acompañó un discurso de liberación sexual caracterizado por el orgullo y la confrontación frontal a las formas de criminalización de las relaciones homoeróticas (Levine, 1990). A lo largo de los 70 del siglo pasado, el 'Macho Men' se convirtió en el paradigma de lo deseable dentro del «ambiente» gay estadounidense tal y como reflejó la banda de música disco *Village People* en el verano de 1978. Con una irónica canción, evidenciaba que ser un machote de músculos perfectos

⁴¹ Las revueltas del 27 de junio de 1969 en el bar *Stonewall Inn* no fueron las primeras en la historia gay de los Estados Unidos, sino que han sido grupos activistas gays de Nueva York los que posteriormente lo convirtieron en el icono de liberación LGBTQ+ por excelencia. Su conmemoración anual –*Gay Pride Parade*– constituye ya un lugar de memoria colectiva. Para saber más consultar Armstrong, Elizabeth A. & Crago, Suzanna M. (2006). Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. *American Sociological Review*, vol.71, 724-751.

⁴² Relatar la historia de la lucha de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales, junto a otras disidencias sexogenéricas (LGBTQ+) resulta controvertido ya que, pese a tener un objetivo común, las demandas, trayectorias y estrategias han sido notablemente diferentes. Por ello, en este apartado centro mi atención exclusivamente en el caso de los movimientos gays –en plural.

capaz de mantener relaciones con infinidad de hombres se había convertido, ya en los 70, en un imperativo gay:

*Every man wants to be a macho, macho man
to have the kind of body, always in demand
jogging in the mornings, go man, go
works out in the health spa, muscles glow
you can best believe that, he's a macho man
ready to get down with, anyone he can
Hey! hey! hey, hey, hey!
macho, macho man (macho man)
i've got to be, a macho man
macho, macho man
i've got to be a macho! ow....
Macho, macho man
i've got to be, a macho man
macho, macho man (yeah, yeah)
i've got to be a macho!*

Entre los *clones* se popularizó el *hanky coloured code* inspirado en los códigos comunicativos de los grupos *leather*⁴³ que practicaban BDSM. Consiste en colocarse un pañuelo vaquero del color correspondiente a las preferencias sexuales, ya fuera en los bolsillos traseros derechos del pantalón –si le gustaba recibir esa práctica o, según la jerga gay, si es *pasivo*– y/o en los izquierdos –si era *activo*. Por ejemplo, un pañuelo de color amarillo refería al gusto por la orina o «lluvia dorada» y su colocación a la derecha o a la izquierda del cuerpo –en el bolsillo del pantalón o maniatado a la muñeca– significaba que prefería orinar o ser orinado. Fue en este contexto, según apunta Wright, donde la figura del *teddy bear* empezó a tomar presencia como expresión disidente ante el rígido estilo de vida que parecían haber establecido los *clones*. En contraposición al *hanky colour coded*, a principios de 1980 diversos hombres empezaron a portar un pequeño oso de peluche en los bolsillos traseros de sus tejanos como símbolo de rechazo frente al extendido código de pañuelos que sistematizaba las prácticas sexuales entre varones. Parecían plantear con ello la posibilidad de establecer relaciones sexuales con hombres al margen de estas clasificaciones, buscando, de alguna forma, una intimidad menos preestablecida de antemano.

⁴³ Refiere a otro grupo, o subcultura sexual como muchos la definen, caracterizada por el uso de prendas de cuero y otros artículos complementarios con un fin erótico, de ahí que se les nombre como *leather*, «cuero» en español. Aunque suele asociarse a hombres que mantienen relaciones con otros hombres, no es exclusivo de ellos, y a menudo se vincula con prácticas BDSM.

Desafortunadamente Wright no clarifica si a) el uso de la imagen del oso emergió con la necesidad de conformar una identidad en torno a la expresión o reivindicación de otras formas de relación afectiva y b) si la colocación de este pequeño oso en los vaqueros refería a la preferencia por una corporalidad masculina concreta.

La idea de un sujeto *oso* conjugado a partir de un cuerpo y una actitud definida tal y como lo conocemos en la actualidad aparecerá por primera vez en 1979. Si bien hasta hace poco se consideraba la publicación en 1987 de la *BEAR Magazine* como el medio que «hizo aparecer» a los *osos*, en 2014 los editores de *The Advocate* –una de las revistas más antiguas y consolidadas de Estados Unidos que trata temas LGBTQ+– reeditó el artículo *Who's is who at the Zoo: A Glossary of Gay Animals*, publicado en esta misma revista por George Mazzei el 26 de julio de 1979, con el fin de reivindicar la autoría de Mazzei sobre la aparición del término *oso* y por consiguiente de la revista. En él se designaba a los *osos* actuales bajo la etiqueta *bear* acompañándola asimismo de una irónica descripción de sus rasgos:

Los *osos* generalmente son machos, tipos gruesos, reminiscencia de los ingenieros ferrocarrileros y los grandes jugadores de fútbol. Tienen pechos y barrigas más grandes que el promedio y piernas notablemente fuertes. Sin embargo, algunos *osos* italoamericanos son más delgados y pequeños; es la actitud la que hace al *oso*. (Mazzei, 1979)

A través de una cómica tipología, Mazzei (1979) ironizaba sobre los diferentes modelos gais que podían encontrarse como si fueran especies animales de un zoo. Los búhos, gais y lesbianas de edad superior a la media representada, se caracterizan por su sarcasmo, por tener cuerpos gruesos y, en el caso de los gais, por teatralizar la feminidad –motivo por el que se caricaturizara por medio de un ave con plumas. Los cisnes, por otro lado, también son connotados como «femeninos», visten con ropa cara, aman el lujo y alardean de tener un capital cultural elevado; son representados a su vez como narcisistas. Los gatos, en cambio, visten como los *osos*, pero son depredadores natos: no generan vínculos afectivos, sino que consumen cuerpos sexualmente sin considerar ni cuidar las emociones de sus parejas. Unos rasgos también parecidos a los monos titis, que son, en cambio, inalcanzables debido a su vanidad: todos ellos lucen muy bien, pero difícilmente podrás volver a mantener relaciones con ellos una segunda noche. A las gacelas, finalmente, les encanta mostrar sus torsos musculados, salir de fiesta y tomar drogas sin parar.

El autor recogía así un sentir que nos informa sobre la existencia de una variedad de perfiles en los espacios de socialización gais donde ya circulaba la noción de *oso*. No obstante, es el

lanzamiento de la *BEAR Magazine* también en 1987 a manos de Richard Bulger y Chris Nelson lo que supuso la consolidación al sujeto *oso* gracias a su traducción en fotografías eróticas. Se trata de una revista pornográfica donde se mostraban hombres gruesos, mayores y más peludos que el arquetípico joven, musculado y *depilado* tan representado en el mercado pornográfico gay del momento; un ligero cambio en el modelo corporal que todavía bebía del 'Macho Men'. No hay duda de que el papel que desempeñó la *BEAR Magazine* fue crucial para la configuración del *oso* como una categoría identitaria, pues no sólo relleno su definición con representaciones⁴⁴ iconográficas, sino que también favoreció el contacto entre sus usuarios. Se trata de una revista que incluía anuncios personales y fotografías de hombres descamisados, muchos de ellos lectores de la propia *BEAR Magazine*, con un perfil corporal concreto: vello corporal y facial, que entremezclaban «la tradicional agresividad masculina y el femenino deseo de acariciar», con edades superiores a los modelos encontrados en el resto de revistas pornográficas, vestidos con ropa propia de trabajos asociados a la clase obrera y transmitiendo una actitud confiada y de seguridad en sí mismo (Wright, 1997: 31). Al poco de la primera publicación de esta revista, tuvo lugar la aparición de espacios propios, tanto en internet –con la creación en 1988 de la *BML (Bears Mail Listing)*, una lista de correos electrónicos destinada a usuarios ursinos– como en el *ambiente gay*, con la apertura del *Lone Star Saloon*, un bar dedicado al público *bear* en el barrio de Castro en San Francisco, y que todavía hoy constituye un lugar emblemático –casi de peregrinación– para muchos *osos*.

Como mencionaba anteriormente, tanto la prehistoria *bear* –que todavía no ha generado una categoría ni ha producido relato sobre sí misma– como la aparición final del *oso*, discurren en relación a las luchas de liberación sexual de los 70 del siglo XX, las cuales, lejos de mantener una tendencia estable y progresiva, han venido sorteando momentos de relajación y recrudescimiento de la homofobia. En este sentido, tanto Wright (1997) como Sáez (2012) destacan la extensión pandémica de la infección por VIH/SIDA⁴⁵ como un factor clave en

⁴⁴ Refiero a representaciones como el producto de una selección de rasgos, características y atributos que van a definir aquello que se presenta (García-Cortés, 2004).

⁴⁵ Hablo de infección por VIH y la distingo de SIDA porque son fenómenos diferentes. Agradezco las correcciones de mi colega Josep Tomás respecto a esta diferenciación. El primero refiere a la infección que cualquiera que sea portador padece. Al hablar de SIDA, en cambio, me remito a un estadio avanzado de la infección, aquél en el que el deterioro del sistema inmunológico es lo suficientemente grave como para que el cuerpo no pueda defenderse, y por tanto aparezcan toda una serie de enfermedades. La infección por VIH la tienen todas las personas portadoras del mismo, pero no todas ellas llegan o llegarían a un estadio propio de SIDA. Por ello, lejos de hablar de «enfermedad» o personas enfermas, es más correcto y adecuado emplear términos como «infección».

la aparición de los *osos* en el contexto estadounidense. No sólo por la criminalización de la homosexualidad que llevaron a cabo los medios de comunicación de masas, sino también por el cerco que produjeron las políticas neoconservadoras del gobierno de Reagan (1981-1989). Desplegaron todo un programa antónimo a los valores surgidos al calor de los movimientos contraculturales de los 60 y 70 del siglo pasado (Harvey, 2007) que se tradujeron en redadas policiales a locales y espacios de reunión de gais, lesbianas y transexuales (Rubin, 1989). Esto no hizo sino acrecentar los miedos y ansiedades de todas aquellas personas que, en términos de sexualidad y género, se encontraban en los márgenes sociales. La extensión de la infección por VIH/SIDA supuso una vuelta al silencio y a la ocultación tras la «euforia» sexual de la década de los 70 precisamente porque los medios de comunicación difundieron la idea de que este sólo afectaba a determinados grupos, los conocidos como grupos de riesgos⁴⁶. En lugar de dirigir la atención a la prevención y los tratamientos de lo que pasó a conocerse como el «cáncer gay», el SIDA se homosexualizó, como señala Llamas, al señalarse y criminalizarse las prácticas y los sujetos (Llamas, 1994: 158-167). Los gais portadores del VIH eran «culpables» por sus prácticas, su «promiscuidad», mientras que otros portadores como los hemofílicos eran «inocentes» porque su infección se había producido «por accidente». Durante mucho tiempo los heterosexuales se consideraron totalmente ajenos a la infección por VIH/SIDA, un error de percepción que no sólo retrasó muchos años la prevención entre la comunidad heterosexual, sino que al hacerlo arrebató muchas vidas, pues la heterosexualidad se sentía ajena a esa enfermedad propia de «maricones y drogadictos» (Sáez, 2012: 203).

La representación particularizada del virus lo convirtió en un dispositivo de castigo y estigmatización de las conductas moralmente problemáticas incluso también entre gais, pues se extendió la creencia de que sólo unos modelos concretos de varones se exponían al contagio debido a su estilo de vida. Fue entonces cuando el modelo del ‘Macho Men’ fue el primero en señalarse por su asociación con la promiscuidad sexual. El pánico a la transmisión del VIH impactó de lleno en los espacios de reunión, que sufrieron el cierre –en el caso de saunas y bares– o una considerable disminución en la asistencia a los mismos. Sin embargo, también contribuyó a la creación de nuevos márgenes sociales dentro de la comunidad gay.

⁴⁶ Según señala Mira (2003), en el caso español el grupo de riesgo más mediatizado fueron los drogodependientes más que los varones gais.

El cuerpo gay volvió a ser señalado como portador de muerte y de destrucción nacional. De hecho, la práctica de la depilación se extendió durante la década de los 80 del siglo XX como muestra de salud en los momentos más duros de la pandemia, pues el pelo permitía esconder las evidencias del sarcoma de Kaposi –protuberancias de color rojo azulado o púrpura– asociadas a las personas portadoras del VIH en estadio de SIDA, tal como sugiere Rusty Barrett (Barrett, 2017). Junto con el destape de la piel –que ahora quedaba más expuesta al ojo clínico– se entretejieron también los músculos para alzarse con la hegemonía del modelo corporal saludable (Wright, 1997: 14-16; 27-29). No obstante, Barrett (2017), Hennen (2005), Sáez (2005, 2012) y Suresha (1997) señalan también que los cuerpos gruesos de los *osos* se configuraron asimismo como ejemplo de salud, o mejor dicho, como no portadores del VIH, consiguiendo romper de esta manera la relación que existía entre infección por VIH/SIDA y vello corporal. Del mismo modo, la relación entre el impacto social de la infección por VIH/SIDA y la consolidación de los *osos* no se reduce exclusivamente a los significados sociales que se inscriben en sus cuerpos, sino que según apuntan Wright (1997) y Sáez (2005, 2012) muchos lugares *bear* acabaron por convertirse en espacios de seguridad y solidaridad dentro de un contexto marcado por el pánico frente a la infección.

3.2. Una historia –también– de ensamblajes

El relato histórico de Wright (1997) nos informa, de una forma u otra, de una ruptura: los *osos* nacen para resquebrajar la representación hegemónica del modelo de vida gay, poniendo para ello el acento en la autenticidad del ser frente a la apariencia social, en la naturalidad de los cuerpos y la aceptación de la diferencia (Saez, 2012). La sensación de ruptura que acompaña el relato, se ha acabado convirtiendo en un mito fundacional como bien se desprenden de los resultados etnográficos que se recogen en la presente memoria, así como de la literatura gris o de algunos de los autores que a la hora de contextualizar históricamente la aparición de este grupo, reproducen a Wright (Barrett, 2017; Domingos, 2016; Pino, 2014; Saez, 2005, 2012). Lejos de cuestionar la veracidad histórica de los datos que aporta Wright (1997), sí parece pertinente entender qué más estaba pasando en el momento en que los *osos* entraron en escena. Aunque Wright (1997) sí hace mención a otros factores contextuales que tuvieron peso en la configuración *bear*, no profundiza en ellos. Es principalmente Ron Suresha (1997) quien destaca la importancia de atender a las semejanzas

y las continuidades que mantienen los *osos* con otros grupos gais, suavizando así la aparente ruptura que caracteriza el relato sobre el origen *bear*.

Suresha (1997) se cuestiona la emergencia cuasi-revolucionaria de los *osos* y por ello rastrea otros factores que pudieron llegar a influir o accionar la aparición del grupo *bear*.

1. El surgimiento de las *Radical Faeries* –«Hadas radicales» en español– fue un grupo nacido durante la década de los 70 del siglo pasado, que ensalzaba buena parte de los valores propios de la contracultura estadounidense con el objetivo de cuestionar los valores de la mirada heterosexual. La contracultura remite a un marco discursivo o conjunto de ideas, creencias y valores que florecieron a mediados de la década de los 60 y se extendieron hasta los 70 del siglo pasado. Fue protagonizado principalmente por la generación del *baby boom* y se caracterizó por oponerse a la cultura dominante que, en los Estados Unidos posterior a la Segunda Guerra Mundial, suponía la oposición al capitalismo, al protestantismo y el militarismo. Concedió primacía a la vertiente espiritual sobre la material así como al predominio del hedonismo sobre el cálculo o la racionalidad funcional y el sacrificio (Richard Neville citado por Payne & Barbera, 2010: 152). No puede hablarse de un movimiento con una serie de acciones concretas, sino como conjunto de valores que impulsaron nuevas prácticas sociales como las que hacían referencia a la libertad sexual, el consumo de drogas o la construcción de modelos educativos no-autoritarios. Del mismo modo, la comuna pasó a convertirse en un modelo alternativo a la familia donde, junto a los festivales de música, se trató de poner en práctica estos nuevos valores.

Las *Radical Faeries* son un grupo que sí se encuentra en sintonía con el espíritu post-Stonewall pero que, en cambio, redefinirá el modelo hegemónico gay del momento a través de valores contraculturales vinculados a la vida rural y en comunidad, organizada políticamente a partir de consensos asamblearios. Echarán mano de todo un imaginario sincrético y exotista sobre la espiritualidad y el holismo de los nativos norteamericanos para justificar su modelo de vida –rituales para fundirse con la naturaleza, danzas, ...– que contrastará, sin embargo, con el travestismo como práctica habitual. Las hadas ensalzarán los valores femeninos atribuidos a la homosexualidad, pero manteniendo a su vez una noción de cuerpo no-intervenido o natural: barbudo, con vello corporal y que evidencia el paso del tiempo. Toda una «vuelta» idealizada del ser humano a la naturaleza para deshacerse de «las máscaras» que impondría el decoro social estadounidense con el objetivo de trascender así la condición humana.

En 1974, unos años antes de la primera publicación de *BEAR Magazine*, un grupo de *Radical Faeries* fundaron la revista *RFD: A country journal for Gay Men Everywhere*, donde se visibilizan los cuerpos «naturales» de los hombres gais con fines eróticos. Suresha (1997) conecta a las *Radical Faeries* con los *osos* por ser ambos grupos que ensalzan los cuerpos masculinos «naturales» por estar menos intervenidos en relación al modelo musculado tan extendido ya durante los 70 y los 80 del siglo XX. Sin embargo, el autor plantea también una diferencia clave entre estos dos grupos: el contexto de su desarrollo. Mientras los *osos* se originaron en núcleos urbanos con una fuerte presencia de población gay, las *Radical Faeries* se ubican en contextos rurales, rechazando así, según Suresha (1997), el consumismo y las jerarquías estéticas propias de los ambientes gay urbanos. Lejos de confirmar que las *Radical Faeries* se originaron en un contexto rural o fruto de un éxodo urbano, sí parece evidente que emergen vinculadas a un discurso político contracultural; esto es, a una decisión politizada que moldea su forma de vida. Los *osos* por el contrario parecen emerger a raíz de una percepción del cuerpo estigmatizado que no tiene cabida dentro del *ambiente gay* urbano.

2.- El lesbianismo radical de los años 80 del siglo pasado, o movimiento *dyke*⁴⁷ como también refiere Suresha (1997), constituyó una de las fuerzas junto con otros grupos de mujeres, que denunció y combatió el yugo sexista que sometía a los cuerpos femeninos. Mujeres masculinas, gruesas y sin depilar, que se rebelaban contra el maquillaje y la disciplina del cuerpo con el objetivo de lucir deseable para los hombres, politizando con ello la relación entre el cuerpo femenino/objeto y la mirada masculina/sujeto. Wright (1997) sí señala, muy puntualmente la influencia de figuras como Andrea Dworkin o Mary Daly (p. 28), ambas feministas de la diferencia⁴⁸ y lesbianas, que criticaron con dureza la relación entre sexismo y capitalismo por ser estas las fuentes de la cosificación del cuerpo femenino. Para Suresha (1997), el impacto del movimiento *dyke* tuvo sus efectos al motivar la salida a la superficie de modelos corporales hasta entonces no considerados —e incluso rechazados— dentro del mercado de consumo gay entre los que se encontraban los *osos*.

⁴⁷ Su equivalente sería el de «bollo» o «bollera» en español.

⁴⁸ El feminismo de la diferencia considera que el lenguaje y la cultura es tan neutral como androcéntrico como expone Irigaray (1985), una de las principales referentes de esta corriente. Reivindica la diferencia como elemento emancipador en la medida que no se subordina al orden hegemónico representado por la masculinidad. Critica, por tanto, el concepto de igualdad dado que esta supone aceptar el modelo masculino y por ello sus esfuerzos se dirigen hacia la configuración de un orden simbólico no-androcéntrico: una mirada, un vocabulario y unos referentes propiamente femeninos. El feminismo de la diferencia, sin embargo, tiene sendos problemas para integrar las críticas al binarismo sexual que la teoría *queer* propone como estrategia para dismantelar el heterosexismo.

3.-Finalmente, la unión con *Girth-and-Mith*⁴⁹ fue para Suresha (1997) Suresha & Wilgoren (2002) y Hennen (2005) un elemento clave y poco reconocido en la configuración de los *osos* como grupo, pues contribuyó a erotizar las barrigas y la carne. Se trata de un movimiento estadounidense, todavía activo, surgido durante la década de los 70 del siglo XX en ciudades como San Francisco y Nueva York como repuesta a la discriminación gordofóbica que se vivía dentro del *ambiente gay* urbano (Whitesel, 2014). El énfasis de la gordura como elemento característico de los *osos* no se produciría, según estos autores, hasta que los *chubbies*⁵⁰ y los *chubbie-chasers*⁵¹ empezaron a frecuentar espacios ursinos a principios de los 90 del siglo pasado. Hasta ese momento, por tanto, el elemento definitorio de los *osos* había sido dado por la presencia de vello facial y corporal por su vinculación con el patrimonio corporal masculino –aunque las mujeres también seamos «naturalmente» peludas.

Las aportaciones tanto de Suresha (1997) como de Hennen (2005) ofrecen un panorama histórico más rico respecto al expuesto por Wright (1997). La conformación de los *osos*, lejos de ser un proceso estable, lineal y endogámico, se produce mediante el ensamblaje de diferentes elementos y grupos sociales. Si bien los *osos* sí emergieron en un momento de crisis del modelo de vida gay que además no les daba cabida, parece que no fueron los únicos. Lo *bear* parece nacer con el empuje de otros grupos de gais y lesbianas que durante las décadas de los 70 y los 80 del siglo XX problematizaron el cuerpo, sus derechos y sus libertades. Los movimientos políticos de empoderamiento lésbicos y feministas, la exaltación del medio rural como alternativa política a la ciudad heterosexista y al modelo gay consumista o la reivindicación del derecho a ser deseables por parte de otros cuerpos generaron un caldo que hizo factible la emergencia de la propuesta *bear*.

3.3 El sustrato cultural estadounidense

El recorrido histórico realizado hasta aquí me ha permitido situar la aparición de los *osos* en relación a la evolución estadounidense de los modelos gais. No obstante, considero relevante

⁴⁹ En español se traduciría como «redondo y jovial».

⁵⁰ Su traducción al español sería «gordito» y es un término empleado para definir un modelo de varón deseable precisamente por su sobrepeso.

⁵¹ Su traducción literal es «cazadores de gorditos». Refiere a aquellos hombres sin sobrepeso que sienten atracción sexual hacia varones gruesos.

indagar acerca del lugar que ocupa la representación del mundo natural en el sustrato cultural estadounidense, en la medida que este grupo hace suyo el mundo animal. ¿O es que acaso nadie se pregunta por qué fue un oso el elegido y no una iguana, un águila o un reno?

En la obra de Les K. Wright, Ramsay (1997) realiza un breve mapeo del lugar que ocupa el oso en las cosmovisiones de diferentes grupos nativos norteamericanos con el objetivo de diferenciar el uso identitario que los *osos* –como grupo– hacen del animal y la vinculación totémica establecida por otros grupos humanos. En esta línea, los mitos y leyendas⁵² respecto a los osos entre los nativos de América del Norte recogen osas creadoras, esposas ursinas o cuentos sobre cazadores de osos. De una u otra forma, las menciones a este animal pasaban por el reconocimiento de algunas de sus diferentes cualidades: el poder de su fuerza, su capacidad de «renacimiento» tras hibernar o su habilidad para la recolección de hierbas y bayas. Al mismo tiempo, los vínculos con el oso configuran y establecen el orden social dado que definen buena parte de las funciones y el destino de los miembros del grupo.

Hoy en día, sin embargo, Ramsay (1997) reconoce que el oso ocupa un lugar diferente en la actual sociedad estadounidense. Habiendo edulcorado su ferocidad, los osos se han convertido en peluches y dibujos animados que nos recuerdan la importancia de proteger los bosques o la necesidad de tomar la vida con filosofía, con tranquilidad y positividad, disfrutando de placeres sencillos como hace Yogui en Yellowstone, el Baloo de Disney, Winnie the Pooh o Jackie y Nuca del bosque de *Tallac*. Un buen ejemplo de estos valores los encontramos en aquél pegadizo estribillo que cantaba Baloo, el amigo oso de Mowgli en la adaptación al cine que hizo Disney de *El Libro de la Selva*, y que no dejan de ser lecciones sobre cómo encarar la vida en el paso hacia la adultez de un niño atrapado entre dos mundos: «Busca lo más vital, no más, lo que has de precisar no más, y olvídate de la preocupación». Tal y como como mostraré en capítulos posteriores, este tipo de referentes infantiles son a

⁵² Uno de los ejemplos más conocidos, según Ramsay (1997), es el del mito fundacional de la madre osa presente en distintos grupos nativos norteamericanos. A pesar de las variaciones que puedan encontrarse, el argumento nuclear nos habla de un tiempo previo a estos grupos humanos, en el que había una joven cuya actitud a la hora de recolectar bayas era considerablemente reprochable: hablaba sin parar y se mostraba poco respetuosa con el entorno, quejándose particularmente de los osos de la zona. Los espíritus ursinos de la zona la escucharon y, asumiendo formas humanas, consiguieron persuadirla para que les siguiera hasta conducirla con el resto de los osos. Una vez allí el hijo del jefe del clan la forzó a casarse con él. La joven recolectora vivió entre los osos durante muchos años, dando a luz también a numerosos hijos. No obstante, un día los hermanos-humanos de la joven decidieron salir a buscarla y ella, haciendo uso de distintas señales, consiguió conducirlos hasta ella. El marido-oso, consciente de que su esposa volvería con los humanos, le enseñó a ella y a sus hijos, canciones e instrucciones para recolectar y cazar de forma respetuosa. Los descendientes de la joven y el oso se convirtieron en grandes cazadores y progenitores de la actual estirpe humana.

menudo empleados por los propios *osos* como iconos de fiestas o juegos metafóricos e irónicos que ocultan un mundo no siempre evidente para la comunidad heterosexual.

Estos osos convertidos en personajes infantiles emergen como símbolo de una filosofía de vida relajada, pragmática y desenfadada. Desde este prisma, el oso actúa como representante de una concepción particular de la naturaleza sobre la que se proyectan las ansiedades de la vida urbana. Según apunta Keith Thomas (Citado por Chaney, 1996: 7-8) esta concepción se transformó entre los siglos XVI y XVIII debido al éxodo rural, al crecimiento de los núcleos urbanos y a los nuevos problemas sociales vinculados a la vida en la ciudad. Una suerte de nostalgia por los tiempos pasados fue en aumento, romantizando e idealizando el medio rural y natural. Del mismo modo, la distinción entre civilización y salvajismo fue duramente confrontada por el romanticismo del siglo XVIII, que hallaba en el medio salvaje las verdades más puras y elementales. Todos estos factores cristalizaron posteriormente en una sensibilidad por la conservación del medio ambiente.

Aunque la explicación de Keith Thomas se aplica al caso de la moderna sociedad británica, bien podría trasladarse, con matices, a los Estados Unidos de principios del siglo XIX. El oso emerge, en efecto, como un símbolo de una naturaleza idealizada que debe apreciarse como lugar donde hallar la verdad elemental y pura. Sin embargo, autores como Hennen (2005) o Barrett (2017) también señalan que en el caso estadounidense, la figura del oso evoca ideales de hombría. La forma en que los hombres se ven a sí mismos en relación con el mundo animal y natural constituye un pilar importante en el imaginario estadounidense (masculino y blanco) como recoge Michael Kimmel en *Manhood in America. A cultural history* (2006). Entre 1800 y 1840 los «nuevos» Estados Unidos vivieron un *boom* económico importante fruto de la emancipación económica respecto de la metrópolis británica que siguió tras la revolución de las Trece Colonias⁵³. El mercado capitalista rehizo la «nueva nación»: la ampliación del sistema de transporte nacional permitió desarrollar el comercio transoceánico tanto como el doméstico, mientras el sistema financiero se expandió y el trabajo fuera de las granjas creció. El repentino crecimiento económico consecuentemente comportó una expansión hacia el oeste y con ello un aumento del

⁵³ La Revolución de las Trece Colonias o Revolución estadounidense es el nombre con el que se conoce el proceso revolucionario que dio lugar a) a la independencia (1776) de las 13 colonias que el Imperio Británico poseía en los actuales Estados Unidos y b) su posterior configuración, una vez emancipado, como estado liberal en forma de república constitucional. Fue la primera revolución liberal de la «era de las revoluciones» con la que da comienzo la Edad Contemporánea.

crecimiento urbano (Kimmel, 2006: 16). Estos cambios económicos alentaron transformaciones de corte político, social e ideológico, entre los que Kimmel destaca el cambio de paradigma en el modelo de masculinidad como sinónimo de ciudadanía americana.

In the growing comercial and, soon, industrial society of the newly independent America, the Self-Made Man seemed to be born at the same time as this country. A man on the go, he was, as one lawyer put it in 1838, “made for action, and the bustling scenes of moving life, and not the poetry or romance existence”. Mobile, competitive, aggressive in business, the Self-Made Man was also temperamentally restless, chronichally insecure and desperate to achieve a solid grounding for a masculine identity⁵⁴. (Kimmel, 2006: 13)

El *Self-Made Man*, como describe Kimmel, se erigió como el arquetipo dominante en el país de la libertad y la igualdad de oportunidades en el marco de una economía de mercado en expansión. Hacia la mitad del siglo XIX, este nuevo hombre hecho a sí mismo hizo América a su imagen y semejanza: inquieto y competitivo, prosperó sin descanso y con esfuerzo (Kimmel, 2006: 30). En la «nueva América» nada estaba garantizado, uno podía prosperar económicamente tanto como arruinarse, por lo que la identidad social nunca estaba asegurada: cabía demostrar la propia valía masculina en todo momento. Este nuevo contexto sociopolítico marcado por la competitividad, abrió paso a dos únicas opciones: quedarse y competir para convertirse en máquinas poderosas capaces de ganar cualquier competición o huir al Oeste, a la frontera, donde comenzar de nuevo y hacer fortuna alejados del constreñimiento de la civilización y la vida doméstica. Una civilización que resultaba ser una fuerza tan castrante como feminizadora (Kimmel, 2006: 30-47).

Donna Haraway, en su obra *El Patriarcado del osito Teddy* (2015), realiza un análisis de la concepción de la naturaleza en el imaginario estadounidense a propósito del Museo de Ciencias Naturales de Nueva York. Esta se concibe como un entorno noble alejado de la civilización, la vida urbana y los discursos disidentes que amenazan la virilidad norteamericana y blanca (Haraway, 2015; Kimmel, 2006). La frontera oeste tanto como las altas montañas y los despoblados bosques se convirtieron en lugares homosociales; lugares de hombres y para hombres (blancos) a los que huir para retornar a la *esencia masculina original*, viviendo aventuras, enfrentándose a retos y poniendo a prueba las propias

⁵⁴ «Con un tejido comercial e industrial en auge, el hombre hecho a sí mismo pareció nacer junto con la nueva e independiente sociedad americana. Era un hombre que improvisaba sobre la marcha y, como describió un abogado en 1838, ‘estaba hecho para la acción y el ajetreo de una vida en constante movimiento, y no para una vida romántica y contemplativa’. Ágil, competitivo, agresivo en los negocios, el hombre hecho a sí mismo no descansaba, estaba eternamente inestable y desesperado por conseguir un base sólida para su masculinidad.» [Traducción propia]

capacidades de supervivencia. La naturaleza se concibió, para ese *Self-Made Man*, en el lugar al que huir para demostrar(se) la propia hombría. Incluso aquellos varones de clase media que no podían huir al lejano Oeste ni al medio natural, accedían a las virtudes de las tierras salvajes por medio de la ensoñación y la fantasía de la mano de las biografías de exploradores o relatos de ficción (Kimmel, 2006: 43).

El oso (animal) encarna la fantasía del hombre que huye y se encuentra a sí mismo, al enfrentarse con su hombría a un medio salvaje e indómito. En este sentido, Haraway afirma que a finales del siglo XIX y principios del XX, la caza mayor se convirtió en una actividad de caballeros blancos y ricos con la que reforzar su posición social como si de una gesta heroica se tratara. Los significados atribuidos a animales como el gorila o, en este caso, el oso, se convirtieron en presas predilectas precisamente por su semejanza con el hombre y los convertía en dignos oponentes de un duelo que tenía como fin la ratificación y el triunfo del honor masculino. De hecho, el oso de peluche esconde tras él a cazadores y taxidermistas, pues fue el regalo reparador que se hizo a Theodor Roosevelt después de una cacería fallida en Mississippi. A falta de un trofeo que disecar, el pequeño *Teddy Bear* fue regalado como un presente con el que restaurar la herida abierta en su orgullo masculino (Haraway, 2015: 18-19). Aunque otras versiones cuentan que, aunque Roosevelt sí se acercó a su presa, decidió apiadarse de ella.

La ensoñación por la huida a un mundo natural que permite empezar desde cero, ser alguien diferente y restaurar así la propia imagen es una idea que subyace a la masculinidad blanca estadounidense y, según señalan Barrett (2017) o Rofes (1997), de clase media urbana también. El estilo de los osos se compone de referencias asociadas a un modelo masculino *redneck*⁵⁵ cuya puesta en escena parece expresar rechazo a un estilo de vida gay que se entretiene con una capacidad de consumo de clase media-alta. Estos significados se materializan en a) interacciones *on-line* entre osos donde se replican los acentos o las faltas ortográficas asociadas a la forma de hablar y/o escribir de los granjeros sureños de los Estados Unidos, a menudo tildados de «paletos» o *white trash*⁵⁶ (Barrett, 2017); b) camisetas

⁵⁵ El concepto *redneck* –literalmente, cuello rojo– se utiliza para referir de forma estereotipada a granjeros y trabajadores blancos de las zonas rurales de los Estados Unidos. Aún cuando señala un rasgo característico del trabajo al aire libre como es la piel quemada por el sol, el término *redneck* les atribuye de forma despectiva características como la falta de cultura, un pensamiento conservador y racista, así como también un cierto salvajismo estético y moral. Suele asociarse con la *white trash* o el *Hillbilly*.

⁵⁶ La etiqueta *white trash* se utiliza también de forma despectiva para referir a la clase obrera blanca a la que se vincula con el alcoholismo, la violencia y el racismo.

con logos de marcas cuyo consumo es frecuente entre *rednecks* o *bluecollars*; o c) cartelería y fiestas que muestran y/u ofrecen comida y bebida a estos últimos. De forma similar, Rofes (1997), ya una década antes, señalaba la importancia de considerar la categoría de clase a la hora de analizar la construcción identitaria del *oso* y se preguntaba si verdaderamente actuaba como un hombre de clase obrera o si, por el contrario, actuaba como imagina que actúan *bluecollars* y *rednecks*; una idea que retoma Wright (2014) en su segundo libro *The Bear Book II* al respecto de la nostalgia de clase aun cuando hoy día electricistas y fontaneros cobren un sueldo similar a aquel que trabaja en un banco.

Si bien no existen trabajos cuantitativos que tomen en consideración la procedencia de clase entre los *osos*, lo que me interesa destacar aquí es la hipótesis que manejan tanto Rofes (1997) como Barrett (2017). Se aventuran a formular que la erotización de los cuerpos de *rednecks* y *bluecollars* refuerza sus privilegios de «raza» adscrita y de clase y permite combatir así la ansiedad de la marginación debido a su orientación sexual y/o de la falta de seguridad económica. Ambos autores, de hecho, justifican la ausencia de diversidad racial dentro de este grupo porque las representaciones y los modelos masculinos que los *osos* toman como referencia son principalmente blancos. Por ello, no tienen problemas para identificarse con animales a diferencia de los afroamericanos, acusados, históricamente, de salvajes e incivilizados (Hennen, 2005), ni tampoco con un modelo de masculinidad sureño que esconde tras de sí una historia de discriminación racista (Barrett, 2017).

En una línea similar, en su introducción al monográfico Fat Masculinities de la revista *Men and Masculinities*, Farr (2013) plantea que a la hora de leer los cuerpos de hombres gordos, entran en juego otras categorías como la «raza» adscrita, la edad o clase que, inmediatamente, apelan a estereotipos o modelos de masculinidad diferentes. Ejemplo de ello son los resultados que presentan Trautner, Kwan y Savage (citado por Farr, 2013) donde muestran cómo, entre diferentes estudiantes estadounidenses, ciertos atributos como la holgazanería, la inteligencia o la fuerza son leídos de forma diferente en función de si los hombres gruesos son blancos o negros, por lo que el deseo que muy probablemente despiertan remite a imágenes distintas.

La sobrerrepresentación de varones blancos estadounidenses como modelo paradigmático del *oso* se perpetua también dentro de la academia como bien denunciaba Lin (2014). Según señala, los resultados obtenidos por Moskowitz, Turrubiates, Lozano y Hayek (2013) en su intento por dilucidar los rasgos físicos, conductuales y psicológicos de los *osos*, omiten la

acotación geográfica (Estados Unidos) de sus resultados y extrapolan así estas características a la categoría *bear* sin considerar las variaciones sociales y culturales. En contraposición a estos, Lin (2014) señala que los *osos* chinos participan de estos espacios no tanto por el rechazo que han sufrido debido a su orientación sexual, sino, principalmente, por el estigma corporal que padecen. Asimismo, considerando la educación escolar de la República Popular China, donde no hay cabida para diferentes verdades según apunta el autor, los *osos* son considerablemente más cerrados que en Estados Unidos y el modelo de belleza ursina opera como catalizador para ganar poder y estatus dentro del grupo. La existencia de una jerarquía determinada por la cercanía al ideal de belleza *bear*, no obstante, ha sido también señalada en otros trabajos como el posterior libro de Wright (2014) la investigación de Liarte Tiloca (2013) en Córdoba (Argentina) o el trabajo de Cabezas Pino (2014) centrado en los *osos* de Manchester (Inglaterra).

3.4 La llegada del *oso* a Catalunya

Hacia finales la década de los 80 del siglo XX, los *osos* ya eran un grupo identificable y consolidado gracias al papel de revistas y bares; sin embargo, su expansión internacional se produjo durante la década de los 90 del mismo siglo por medio de internet. Así lo relatan los fundadores de diferentes clubs y asociaciones de *osos* en Argentina, Australia, España, Inglaterra, México, Sudáfrica o Turquía que recoge Suresha (2002) en su obra *Bears on Bears*. El testimonio de Mehmet Ali «Mali» Sahin, fundador y presidente del único grupo de *osos* de Turquía, resulta un ejemplo paradigmático de cómo los *osos* han ido asentándose internacionalmente:

My story is the same as Eduardo and Justin's. I first encountered Bears while looking for hairy gay pictures on the Internet in 1997. At first, the Word 'Bear' seemed a joke to me. Then I reached the Resources for Bears Web Site. I was kinda shocked that day. I spent many hours on those pages. Day by day, I learned more about Bears; I understood that this was what I'd always wanted and had always been. I identify myself as a Bear and decided to become part of the Bear movement. In 1998, we started a Little group here with five Friends⁵⁷. (Suresha, 2002: 320)

⁵⁷ «Mi historia es similar a la de Eduardo y Justin. Descubrí a los *osos* por primera vez en 1997 mientras buscaba imágenes de gais peludos en internet. Al principio la palabra 'Bear' me pareció una broma. A partir de ahí me hice con todas las páginas de *osos* que había en Internet. Estaba un poco en shock aquel día. Pasé muchas horas en aquellas páginas web. Día tras día aprendía más sobre los osos y entendí que aquello era lo que siempre había querido y siempre había estado ahí. Me

Hoy día es posible encontrar *osos* en muchos países de Europa como Alemania, Francia, Inglaterra, Italia o Rusia. La aparición de *osos* en Catalunya se produce gracias a la llegada de Internet a numerosos hogares españoles. Sin embargo, es importante considerar cuál era entonces la situación del universo homosexual en el momento de su aterrizaje. Al igual que Wright (1997) liga los orígenes y el desarrollo de los *osos* con las escenas gays de Estados Unidos, ofrezco aquí algunas pinceladas sobre la situación de la homosexualidad en Catalunya para que sea más fácil comprender el marco y el tejido en el que emergen los *osos*.

Con la muerte de Franco se inicia la Transición hacia un régimen democrático en el que se visibilizan y reivindican cuerpos y discursos disidentes a la heteronorma marcada por la moral nacionalcatólica al tiempo que la censura formal inicia su desaparición. Autores como Huard (2016), Mira (2003) o Guasch (1995) entre otros, señalan que, pese a la fuerte represión que caracterizó la dictadura franquista, la homosexualidad no fue invisible al régimen. Prueba de ello fue la promulgación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS) de 1970⁵⁸ mediante la que se trató de reafirmar, sin ambigüedades, la persecución penal de «los enemigos sociales» del nacionalcatolicismo: prostitutas, drogadictos, corruptores de menores o consumidores de pornografía entre otros (Mira, 2004: 324-328). Huard (2014, 2016) señala con rotundidad que la represión y la consecuente invisibilidad de los homosexuales durante la dictadura debe ser especialmente matizada para no dar lugar a lecturas sesgadas y reduccionistas de la «liberación» durante la Transición. Señala que la persecución de homosexuales fue particularmente más notoria entre varones de sectores populares. A ellos se les aplicó con mayor crudeza la LPRS al no poder justificar un trabajo o salario digno, mientras que las clases más acomodadas de la burguesía catalana pudieron vivir su deseo con más holgura. Del mismo modo, en el Barrio Chino de Barcelona –actual barri del Raval– la homosexualidad también era considerablemente visible. Entre las Ramblas y la zona portuaria se desplegaba un número importante de burdeles y la prostitución tanto femenina como masculina era uno de los principales focos económicos del barrio. Si bien muchos de estos establecimientos cerraron sus puertas a consecuencia de su prohibición durante la década de los cincuenta, aparecieron también *meublés* clandestinos que, sin embargo, eran de sobra conocidos por vecinos y autoridades locales. Juntos a ellos,

identifiqué como *oso* y decidí formar parte del movimiento bear. En 1998 organizamos un pequeño grupo con cinco amigos aquí.» [Traducción propia]

⁵⁸ El artículo referido a la homosexualidad no fue eliminado hasta 1979.

entre la calle Avinyó y las Ramblas se concentraban los bares y locales frecuentados por homosexuales. Estaciones y baños públicos, como los de la Plaça Catalunya, también fueron espacios de encuentros furtivos y sexoafectivos entre varones como señalan Guasch (1995), Huard (2016) o incluso Francesc, uno de los interlocutores que entrevisté en 2013:

Jo m'enrecordo també de jovenet que la plaça Catalunya, on està l'oficina de turisme que està al soterrani, abans eren un lavabos públics i allà era un lloc de trobada dels gais de l'època. Saps que els homes com que hem de fer pipi drets, funciona molt això de mirar. I m'han dit que el que et donava el paper pel wàter, es veu que era gai, i quan la gent li donava una propina, es ficaven al lavabo. O a les estacions de tren als jardins, que encara funcionen, i llocs així. (Francesc, 64 años)

Que fuera visible como denuncia Huard (2016) no significa, en cambio, que la imagen y/o el modelo de representación público fuera positivo y deseable. Si bien cabe distinguir diferentes etapas en la estrategia represiva del franquismo, en términos generales esta condenaba al homosexual a la marginalidad: tanto en el plano espacial como en el simbólico (Mira, 2003: 388). La censura del régimen franquista obstaculizó las posibilidades de configurar un contradiscurso a *la loca* (Guasch, 1995), a *la marieta* o a *la mitjanena* construidas desde la óptica heterosexista. Francesc, de hecho, señala que las opciones eran escasas para los que no contaban con la «libertad de movimiento» de las clases adineradas:

Clar, perquè com a referents visuals tenies els que treballaven al Paral·lel. Saps que al Paral·lel era el lloc que.... fa poc que es va morir a Sitges el Antonio Malla, que era molt famós. Després hi havia un que no sé si és viu o potser ja és mort que es deia «Lescamillo» que sempre anava amb unes capes... que era de la Barceloneta. I, clar, quines referències com a persona homosexual tenies de jovenet? Eren aquests. Perquè clar, després amb l'amic primer que vaig tenir, que va ser l'únic més gran que jo que he tingut, clar, aquell, el seu amic era la classe alta, alta, alta, alta de burgesia catalana que jo l'he conegut. Allò de senyors de Barcelona, Liceu fila tres. Que el Liceu està així *[fa un gest amb els punys indicant que hi han molts]* d'homosexuals. El metge amb el seu amic o amb el seu secretari. Anava amb la seva dona i el seu secretari. I et podria dir noms de l'alta burgesia catalana homosexuals, però casats, molt ben casats amb cognoms de nom. Perquè és lo d'aquella època: o eres un travesti de revista, o eres d'aquesta alta burgesia. (Francesc, 64 años)

La lectura que arroja Francesc de su trayectoria durante nuestra entrevista queda bien reflejada por Guasch (1995) para quien las experiencias homosexuales pivotaron entre dos modelos de adaptación estratégicos durante el franquismo: el de la loca y el reprimido (pp. 57-61). El primero constituye una forma de escapar al control informal –aquél que se construye mediante cuchicheos y bulos respecto a la orientación sexoafectiva– visibilizando de forma explícita y notoria su deseo por medio del amaneramiento y la apariencia

feminizada. Una visibilidad que, por otro lado, también les convertía en objetivo principal de arrestos bajo la LPRS. No obstante, la estrategia de «la loca» no amenaza al régimen heterosexual porque pasa a ocupar el lugar que se ha diseñado para ella como ya señalaría Guasch (1995). En todo caso produce simpatías y burlas a partes iguales. El segundo modelo, el de reprimido, en cambio, se mantiene sujeto al armario y su estrategia se basa en la ocultación. No se ajusta al modelo de «la loca» que le obliga a renunciar al rol masculino y por ello evita también definirse como homosexual.

Si bien la LPRS tampoco era mucho más diferente que la Ley de Vagos y Maleantes modificada en 1954 para incluir, en los artículos segundo y sexto, a «homosexuales» junto a rufianes y proxenetas, su instauración en un clima de visible contestación al régimen suena como un puño golpeando sobre la mesa y acaba por desencadenar una corriente activista entre homosexuales. Así, durante la década de los setenta del siglo XX, el movimiento de liberación (homo)sexual comienza a expresarse mediante agrupaciones políticas. Barcelona, como señala Mira (2003), será la capital que liderará «esta activación» política: tanto por la existencia de una disidencia sexual manifiesta en las calles del Barrio chino, como por la politización de la lucha antifranquista que, desde el nacionalismo catalán, dotaba de utillaje discursivo para la configuración de una minoría en lucha (Mira: 2003, 475-476). Así, Catalunya vive el nacimiento de AGHOIS (Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual) en 1970. Su principal actividad se centra en la publicación de un boletín mensual desde la clandestinidad, en el que se incluyen artículos de carácter político o cultural que tratan de unificar o dar forma a una conciencia grupal. Al poco tiempo, AGHOIS pasa a denominarse MELH (Movimiento Español de Liberación Homosexual) y ya en 1975 se configura bajo las siglas FAGC (Front d'Alliberament Gai de Catalunya), aunque su legalización no llega hasta 1980.

Con el dictador ya fallecido, el 26 de junio de 1977 Barcelona protagoniza la primera manifestación por la liberación sexual que reivindica la derogación de «los actos de homosexualidad»⁵⁹ incluidos como delito en la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS). Los años que siguen inmediatamente a la muerte de Franco abren un periodo que Garlinger (citado por Barbé, 2015) acertadamente señalaba como «liminal» en la medida que la dictadura nacionalcatólica con sendas muestras de agotamiento abre paso a nuevos

⁵⁹ Ley 16/1970 sobre peligrosidad social y rehabilitación social. Recuperado de: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1970-854>

tiempos marcados por la incertidumbre (p. 83). Con la Transición se produce una explosión de contenidos y producciones, tanto culturales como académicas, que parecen querer enmendar el tiempo perdido. Son los años de Nazario y Ocaña paseando por las Ramblas sin pudor, del arranque de la movida y del cine del destape con altas dosis de erotismo y desnudos femeninos. Son años donde todo es reivindicable y en los que todos aquellos grupos sociales que encarnaban la amenaza frente al nacionalcatolicismo confluyen.

Tanto Guasch (1995) como Mira (2004) coinciden en señalar que durante la Transición se visibilizan sobre todo «locas» y travestis, por lo que la virilidad como marco de definición de lo gay en España tarda un poco más en llegar. Guasch (1995) explica que las movilizaciones a pie de calle son encabezadas por «locas y travestis» en la medida que llevan años siendo mucho más visibles que los varones reprimidos que ocultan su orientación. Barbé (2015), sin embargo, ofrece un relato opuesto al señalado por Guasch (1995). Basa su opinión en una entrevista personal a Nazario, quien señala que, en la manifestación de 1977, el FAGC trata de eliminar a «locas y travestis» de sus primeras filas para evitar, a todas luces, la mirada heterosexista respecto al deseo homoerótico (Barbé, 2015: 89). Fuera antes o después, en la medida que todo está por hacer y cabe recuperar el tiempo perdido, las tensiones entre los modelos culturales de los homosexuales –malditista, homófila y *camp*– se hacen más palpables, pues se disputaban los parámetros de representación de la homosexualidad masculina. De esta forma, buena parte del activismo trata de configurar una imagen liberadora y alejada del modelo que el franquismo había reservado para el homosexual, por ello el afeminamiento es frontalmente batallado. Y no es para menos. Independientemente de la legítima reclamación de derechos por parte de travestis y varones afeminados y del potencial crítico y provocador que esta estrategia aguarda, los medios de comunicación convierten al travesti y a «la loca» en el paradigma del destape y la modernidad desde tonos dramáticos y humorísticos para entretenimiento –y confort– de la heterosexualidad (Mira, 2003).

Las acusaciones de asimilacionismo y reproducción de estereotipos fueron una constante entre los colectivos políticos del momento. Así, de la FAGC se escindirá la CCAG (Coordinadora de Col·lectius de' Alliberament Gai) que integraría en su seno miembros que consideraban que el rechazo tanto a la pluma como al «ghetto» por parte de la FAGC constituían formulas discursivas que desembocaban en la asimilación del deseo homoerótico en el sistema heterosexista (Mira, 2003). Las disputas en torno a la definición de la

homosexualidad y su expresión condujeran, sobre todo en el ámbito catalán, a escisiones políticas que con el paso de los años iría diluyendo la fuerza del activismo organizado políticamente. Los conflictos entre diferentes facciones del activismo gay deben comprenderse en el marco de liminalidad que abrió la Transición. La entrada a un contexto que aparentemente –y de forma repentina– abría la puerta a la pluralidad y la libertad de expresión tras años de represión, clamaba por la desaparición del armario: ya fuera negando la necesidad de la categoría homosexual o fortaleciendo su expresión como forma de emanciparse de la culpa y el control informal heterosexista.

La Transición marca el punto de arranque de un cambio en la configuración de los referentes culturales desde los que se construye la identidad. A finales de los setenta y principios de los ochenta del siglo XX, el modelo gay llega tanto en Catalunya como al resto del Estado español. Aliaga y García-Cortés (2000), Guasch (1995), Mira (2003) y Villaamil (2004) coinciden en señalar que, a diferencia del homosexual, el gay interpela directamente a los miembros del grupo. Proliferan así revistas comerciales, películas homófilas y editoriales que comienzan a dirigirse a los gais como audiencia y también como consumidores, y el deseo homoerótico se desvincula del modelo de inversión de género que había caracterizado a «la loca» durante el franquismo.

Al mismo tiempo, la desaparición de la censura formal y la creciente visibilización de cuerpos y discursos disidentes de la moral nacionalcatólica redimensionó la percepción de que la (homo)sexualidad «ya no era perseguida» como antes y que por tanto no hacía falta expresarla. Tras la inicial euforia que se abre con la Transición, a partir de la mitad de los ochenta se instala un marco discursivo regido por la homofobia liberal. Este se caracteriza por el ninguneo y la armarización del deseo (homo)sexual, sustituyendo el señalamiento por el «no tiene importancia» y por tanto «no hace falta pregonarlo a los cuatro vientos». Como señala Mira (2003), la ola de sexualidad mediática que recorrió a la sociedad española no se tradujo en una mayor comprensión del homoerotismo entre varones. Todo parecía indicar que la visibilidad conseguida durante la Transición había contribuido a cambiar el pelaje del heterosexismo pero no su contenido. A pesar de la existencia de una producción cultural que comenzaba a tomar en consideración las voces gais, los principales medios no mostraban un régimen de representación normalizada. O bien caricaturizaban a los homosexuales con unas lentes retrógradas y cargadas de los principales y más tradicionales clichés, o bien minusvaloraba sus obstáculos por razón de sexualidad.

De otro lado, autores como Fernández Salinas (2007) o Guasch (2008) señalan que otra de las consecuencias de la llegada del modelo gay al Estado español, fue la institucionalización del *ambiente*. Se delimitan y encierran así los espacios de encuentro con el fin de garantizar la seguridad y comodidad de los usuarios en una sociedad aún homófoba que paradójicamente hace gala de su aperturismo y tolerancia para con la homosexualidad. Posteriormente, con la institucionalización del universo gay y el desarrollo global del tardocapitalismo llegó el modelo Chueca (Mira, 2003) que ampliaba su oferta de consumo más allá de locales nocturnos hasta edificar un auténtico barrio con cafeterías, librerías, tiendas de ropa, restaurantes o agencias de viaje dirigidas a un consumidor gay.

En Barcelona los locales de encuentro entre varones tradicionalmente se habían ubicado en el Barrio Chino y algún que otro local en las inmediaciones de la Plaça Catalunya como el *Drugstore* de Passeig de Gràcia (Huard, 2016). Posteriormente, durante la década de los ochenta del siglo XX, y en una estrategia por alejarse de la imagen de marginalidad –y los estragos de la heroína– del actual barrio del Raval, el ambiente gay –principalmente nocturno– se mudó a la zona Diagonal cercana a la Vila de Gràcia. Sin embargo, y aunque el ocio y los espacios homosociales gais se concentraban en zonas concretas de la capital catalana, será en la década de los 90 del siglo XX cuando tome forma la construcción de un Chueca, un barrio rosa, en Barcelona. El Gayxample –delimitado por las calles Balmes, Comte Urgell, Aragó y Gran Vía– surgió con la apertura de la mítica discoteca *Metro* y el ya clásico local *El Punto*. Así lo relataba, Walter, uno de los socios fundadores de la primera organización de *osos* en Barcelona y una de las primeras figuras en dinamizar la escena *bear* en esta ciudad.

Walter: Todo empezó cuando se abrió «El Punto», y... la Metro. Y ya después estaban «Este bar», «Satanasa», después abrieron «Dietrich», «Zeltas», ... eh... «Medusa» y más locales así que fueron... «Castro», el restaurante «Castro». Aquella época era muy de cosas nuevas y era como que... surgía el... [no acaba la frase]

Isabel: Y esto era ya en el Gayxample ¿no?

Walter: En el Gayxample, sí. Quisieron hacer como una especie de barrio-ghetto como en muchas ciudades, como Chueca en Madrid o el Soho, o Castro en San Francisco. Pero aquí no cuajó, no sé. Tampoco hay cultura... La gente sale muy tarde por la noche. El rollo de cafetería ese como que no funciona mucho.

Al igual que Walter, tanto Salinas (2007) como Mira (2003) coinciden en señalar que en Barcelona el nuevo *gay village* no acabó de tener el mismo éxito que en Madrid. A diferencia

de Chueca, el «nuevo» barrio gay no acabó de cuajar, posiblemente porque el precio de la vivienda en el distrito del Eixample siempre ha sido de los más elevados de la ciudad o porque, como insinúan otras voces, Barcelona se ha caracterizado por ser mucho más abierta a las disidencias sexuales.

Con todo, los *osos* llegan al Estado español a finales de los noventa y emergen frente a un vacío de representación determinado por la coyuntura del momento. De un lado, se encuentran todavía en contextos marcados por la ocultación –y las consecuentes distorsiones grotescas que produce el desconocimiento– del deseo homoerótico, al tiempo que parecen no encontrar cabida dentro de unos espacios de socialidad gay no apto para todos los públicos. Desde principios de los 2000, el estilo de los *osos* ha ido abriendo espacios de encuentro y homosocialidad en Barcelona al tiempo que las plataformas web, las aplicaciones y las producciones culturales han proliferado como mostraré más adelante en el sexto capítulo de esta memoria.

CAPÍTULO 4

DESCIFRÁNDOSE Y CONOCIÉNDOSE

Antes de abordar las diferentes formas de vinculación con el estilo *bear* y en la medida que su emergencia contribuye a perfilar la orientación sexoafectiva y sus manifestaciones, dirijo mi atención a las trayectorias personales que han conducido a los treinta y seis hombres entrevistados a autoidentificarse como homosexuales o *gais*⁶⁰ en primera instancia. Quizás los procesos de identificación como *gais* sean hoy mucho menos dolorosos y vergonzantes, pero la mayoría de los interlocutores con los que me relacioné durante mi trabajo de campo se sitúan entre los 35 y 50 años, por lo que han configurado su identidad en un contexto marcado por la censura formal del régimen franquista y sus posteriores ecos del mismo durante la década de los ochenta y los noventa del siglo XX.

En el presente capítulo, centro mi atención en las trayectorias *gais* de los varones entrevistados. Recojo los recuerdos que han sido hilados a propósito del proceso de diferenciación como no-heterosexual y del aprendizaje del estigma homosexual y/o *gay*. Dos fases que, aunque mostraré de forma relativamente separadas, son sincrónicas y se constituyen mutuamente en la vida de los varones entrevistados. Seguidamente, lejos de mostrar un mapa homogéneo, ofreceré las principales estrategias que señalan los testimonios aquí recogidos para sortear y sobrellevar un deseo que, todavía hoy día, constituye un motivo de discriminación social o, cuanto menos, no parece ser una opción deseable en primera instancia.

4.1 Y tú ¿cuándo descubriste la heterosexualidad?

Cuando al inicio preguntaba a mis entrevistados cómo habían vivido su sexualidad, lo que encontré generalmente fueron relatos bastante ordenados de episodios pasados con los que explicaban su presente. Nada fuera de lo común, todo el mundo lo hacemos; sin embargo, es muy probable que esta misma pregunta hubiera generado una respuesta diferente en un

⁶⁰ Conviene subrayar que no todas las personas con las que los interlocutores entrevistados comparten espacios *gais* y/o de *osos* –aplicaciones móvil o web, locales de ocio generalmente nocturno y encuentros anuales– se autoidentifican como homosexuales o como *gais*. Resulta, como ya he advertido en anteriores capítulos, una forma de identidad social y cultural que establece unos parámetros relaciones y expresivos que no todos comparten.

hombre heterosexual. Quizás no habría sabido ni qué ni cómo contestar. Yo misma, de hecho, no sabría qué decir o, mejor dicho, no sabría ni por dónde empezar. Y es que, más que un final, las historias tienen un inicio. Así se me reveló a los pocos minutos de comenzar a charlar con Pep:

Isabel: Molt bé. Bueno, també volia que em contessis una mica com vas conèixer tot això dels óssos i tal.

Pep: Bueno, suposo que com la majoria, per internet. Bueno, si vols començo pel principi. Jo al principi anava amb noies, jo m'estava portant una mica per la inèrcia de l'institut. Vaig sortir amb noies i als vint i...vint-i-un anys em sembla, o així, vaig decidir que això no era lo meu. Mirava més al noi que a la noia. (Pep, 42 años)

Mi interés por la trayectoria sexual emergió durante y a partir del propio trabajo de campo. Por vergüenza a lanzar el tópico número 45 del manual clásico de la homofobia –en tono irónico– ese que con frecuencia pregunta «en qué momento te diste cuenta de que eras homosexual», había decidido omitirlo de mi guion de entrevistas. Pero, precisamente por ser un cliché ante el que se enfrentan a menudo los varones gays, pronto encontré que muchos de ellos ya tenían armado un relato al respecto. Lejos de ser retratos minuciosos sobre las prácticas sexuales y el placer, como lúcidamente me recordaba Ricardo (45 años) al señalarme que *para follar [tuvo] pues los mismos problemas que pudiste tener tú cuando te comiste una polla la primera vez*, la narrativa se articula en torno a las heridas, reflexiones y estrategias que uno va acumulando a medida que constata que su deseo tiene un lugar concreto dentro de una *matriz ideológica* de desigualdad.

Además de ser una elaboración importante que organiza y da sentido a la situación del yo presente, este ejercicio retrospectivo es un relato que tiene su razón de ser en un contexto – como mínimo– heteronormativo. Hago esta matización para enfatizar los límites del término «homofobia» que han sido puestos sobre la mesa por buena parte de la academia (Adam, 1998; Bryant & Vidal-Ortiz, 2008) y de los activismos tanto feministas como LGTBQ+. Sin entrar a profundizar en el debate terminológico, señalo el concepto debido a dos cuestiones principalmente. De un lado, la homofobia, lejos de ser una forma de discriminación individual o una especie de desarreglo psicológico, hunde sus raíces en un orden sexual como he mostrado a propósito de la sexualidad y el género en el capítulo teórico de esta memoria. De otro lado, bajo el paraguas de la «homofobia» existe una sobrerrepresentación de agresiones explícitas, físicas y directas que consecuentemente invisibilizan: a) otras formas más cotidianas y normalizadas y b) otros ejes de discriminación que también

intersectan la sexualidad y el género. Considero que la respuesta de Miquel (38 años) ante mi pregunta sobre la existencia de episodios de homofobia en su día a día, ofrece un buen ejemplo de las limitaciones del término homofobia a la hora de describir la intensidad de la violencia y su complejidad:

Hi ha l'homofòbia de molts graus. Hi ha l'homofòbia activa, l'homofòbia passiva, no? Hi ha gent que és homòfoba i no ho sap. Llavors... l'homofobia passiva o cultural, aquesto la percebo a diari multiplicada per un fum. L'homofòbia activa la percebo poc, la veritat. Jo no he tingut problemes. Però clar, que a la meva mare li costi... bueno, que li costi no, que encara no volgui conèixer la meva parella de fa 9 anys; o que a casa quan es demana... si... si la parella del meu germà anirà a dinar el cap de semana, i no es demana a la meva, saps? Clar, això no sé si dir-li homofòbia. Vist fora de context ho és, no? Vist dintre de context... potser com que jo he estat educat dintre d'aquest món que naturalitza aquestes coses, segurament ho trobo fluix. (Miquel, 38 años)

En la confección de esta narrativa de vida respecto a la orientación sexoafectiva, los interlocutores entrevistados seleccionan aquellos hitos que justifican su visión actual con respecto a la homosexualidad/heterosexualidad, por lo que sus narrativas oscilan continuamente entre ambos polos. De un lado, la superación de dificultades, que supone admitir diferencias existentes con respecto a la norma heterosexual; de otro lado, la negación de estos escollos para poder recortar distancias con la heterosexualidad y afirmar así la normalidad.

Aunque el grado de hostilidad y dificultad sentida varían en función de cada testimonio, la autoidentificación de los entrevistados como gais debe entenderse como fruto de un diálogo mantenido con un *afuera normativo*⁶¹ que mira, reacciona, señala, cataloga e imprime el deseo homoerótico en la figura simbólica del homosexual. Uno no nace gay u homosexual, sino que se constituye como tal al mirarse y ser mirado así en su entorno; un entorno que Schütz (Natanson, 2015) ya definiría como «mundo del sentido común» o «mundo de la vida». Entendido como la estructura de sentido que opera en la vida cotidiana, según este autor, el sentido común rige el mundo de la vida y con ello también la matriz de la acción social (Hall, 2003).

⁶¹ El «afuera constitutivo» está muy presente en otros autores preocupados por el deseo, la represión y la formación de la identidad. Partiendo de un esquema freudiano sobre la formación del ego, el «afuera constitutivo» refiere a la formación o constitución del sujeto estigmatizado como un proceso de articulación –en su sentido más literal– entre el afuera y el adentro (Hall, 2003:18).

El «mundo de la vida cotidiana» tiene su propia lógica y organización y los actores son independientes a ella; es un mundo preinterpretado en la medida que tratamos de dominar o cabalgar su lógica antes que entenderlo (Natanson, 2015: 30). El sistema normativo que rige el sentido común –su marco de interpretación y acción– no es monolítico ni cae sobre las espaldas de pronto, sino que desde una «situación biográfica» (Natanson, 2015: 19) concreta se va aprendiendo poco a poco a medida que las personas intercambian y comparten espacios de acción e interpretación. Por ello es interesante rescatar una mirada longitudinal que permita comprender de qué manera los interlocutores entrevistados han aprendido los significados de su deseo dentro de este «mundo de sentido común» o sentido dominante y han actuado en consecuencia. Aunque la diferenciación y el aprendizaje del estigma son procesos que se van entrelazando de forma simultánea e intermitente, en aras de una mayor claridad argumentativa, trato de explicar ambos procesos de forma separada.

4.1.1 Saberse diferente

En los recuerdos de los hombres que entrevisté, el juego y la experimentación sexual a menudo campan sin nombre ni constreñimiento hasta que se produce una separación entre el yo y ese *afuera normativo*. Tanto Miquel como Lucas recuerdan el momento en el que se produce la articulación de la mirada externa junto con la interna, ese instante en el que el deseo precognitivo se torna simbólicamente social, adquiriendo así el sentido de un deseo minoritario y/o vergonzante.

Ya sabía que era gay, me dí cuenta que era gay... O sea, tú sabes que eres gay desde pequeño, creo, pero hay un momento en el mapa, en el calendario que dices «vale, es que soy gay». [...] Yo ya era, lo era, pero confirmé y empecé a preocuparme por ello el día que mis amigos me preguntaron que yo en qué pensaba cuando me la pelaba. Y yo siempre había pensado en chicos, probablemente en alguno de ellos porque era lo que tenía alrededor. Tú no piensas en algo que no conoces. (Lucas, 32 años)

Si que tinc un record molt fort del moment en el que als nens començaven a agradar-los les nenes, si? [...] Clar, un dia xerrant amb un altre em diu: «Saps què m'he enterat? Que al Pau li agrada aquella nena!». I jijiji, i jajaja. I a mi m'agradava el Pau, m'entens? Que era lo normal, a veure, els nens érem millors que les nenes; lo normal era lo meu, m'entens, o no?[...] I llavors li vaig dir a un: «Escolta, que m'ha dit aquell que li agrada aquella nena» i em fa: «Ah, si? A mi també m'agrada aquella». I clar, va ser «A tu també t'agrada aquella nena?». I no recordo com va anar la conversa, però recordo que em va xocar que el que havia dit que li agradava

aquella nena i a qui després jo li havia confiat que nosaltres som normals i l'altre no –per veure si el podem criticar– doncs aquell em deia que també li agradava aquella nena. Osti tu! Vaig provar amb dos o tres més i el quart que em va dir que també li agradava una nena... Tinc imatges del dia que tornant a casa pensava «i si el normal no sóc jo?» [riu]. Perquè jo era normal! Però no, es veia que no, que a tothom li agradaven les nenes, tu. Osti, tu. (Miquel, 38 años)

El proceso de diferenciación como gay u homosexual deja a menudo rastro en la memoria. Por ello, los recuerdos que se rescatan en estos relatos autobiográficos son cicatrices de aquellos momentos en los que los entrevistados sintieron interferencias incómodas con respecto a su entorno social más próximo. Y como le ocurría a Lucas o a Miquel, ese malestar aparece al sentir obstrucciones en los canales de formación *del niño, del chico y del hombre*; una creación producida por prácticas sociales de demostración y reconocimiento público de la masculinidad. Antes de ahondar en este planteamiento, considero que el testimonio de Guillermo puede arrojar mayor claridad a esta idea.

De hecho, yo estaba entonces con un chico, mi primer novio y... yo le dije a mi madre «mama, cuéntaselo al papa». Mi padre trabajaba de noche, mi madre va a media tarde que mi padre estaba en el quinto... sueño, y: «Antonio, Antonio, que tu hijo es gay, que no le gustan las chicas» y él: «¿Cómo, cómo?». Claro, ya mi padre se quedó blanco perdido y él: «pero... ¿y por qué? pero si siempre va con chicas –obvio, obvio [risas]– ¡Pero si le gusta el fútbol!». Y es como de sí, bueno, a los gais les gusta el fútbol también, a mí me gusta el fútbol, de hecho, juego a veces. Y... «pero si lo hemos educado bien, le hemos dado una buena educación». Y dice mi madre: «Antonio, por favor, que estamos ya en una época para pensar así». [...] Y me llama ese mismo día, que mi madre le había contado a mi padre que yo era gay, y yo estaba con mi novio en aquel entonces. Habíamos salido del cine y me llama mi padre y me dice: «Guillermo, tú tienes la suficiente confianza para saber que yo soy tu padre y te voy a querer igual ¿no?» y digo: «sí, supongo» y me dice «pues cuéntamelo». Y le digo: «¿tú sabes el chico que había el otro día en casa que se quedó a dormir?» y me dice «sí» y le digo «pues no es mi amigo» y me dice «¿qué es, tu enemigo?» [reímos]. Mi padre es muy chistoso también. Y yo «no papa, es mi novio, por favor, ponte serio» y me dice «¿y por qué no me lo cuentas?» y yo: «pues no sé papa, tú siempre estás en plan ¡mira esa tía que buena que está! o ¡mira qué tetas tiene! o ¡mira qué no se qué!». (Guillermo, 32 años)

Para Antonio, el padre de Guillermo, la (hetero)sexualidad era invisible hasta ese momento porque la expresión pública de su deseo hacia las mujeres no había sido atormentada, confrontada y ni siquiera limitada; esto es, no había sido diferenciada con respecto a la norma. Su hijo Guillermo, por el contrario, había aprendido que la heterosexualidad no solo establece límites de acceso, sino que el deseo heterosexual de los hombres se expresa sin pudor. Dentro del marco discursivo heterosexista los hombres –sujeto– desean a las mujeres

–objeto–, pero estos no pueden, o no deben, desear abiertamente a otros hombres. El mal llamado «piropo callejero» es un buen ejemplo de ello. Lejos de esperarse una respuesta complaciente de la mujer que recibe tales comentarios, se espera que calle, se avergüence y continúe su camino tratando de ignorar lo sucedido. Dirigir y expresar este deseo entre hombres es entendido como una transgresión en la medida que sitúa a uno de los varones en el lugar del objeto. Hacerlo supone arriesgarse a obtener una respuesta violenta como me han señalado en numerosas ocasiones no solo los entrevistados, sino también muchos otros interlocutores durante mi trabajo de campo.

El padre de Guillermo también se muestra sorprendido porque no comprende que su hijo, gustándole el fútbol, sea gay. Pero Antonio no es el único que relaciona este deporte con la orientación sexual, ya lo habían destacado también otros testimonios como el de Jesús o el de Ramón:

Entonces, te digo, yo veía que tenía cosas muy normales con respecto a esto, pero también había una afinidad mucho mayor con niñas que con niños. Hacía cosas con ellas porque no me gustaba hacer ciertas cosas como deportes, prefería saltar lo que allá se llamaba el elástico. [...] Sí, me gustaba jugar de vez en cuando a eso, saltar la cuerda, que son actividades que hacían más las niñas. De vez en cuando hacía deportes, pero odiaba el fútbol. No me gustaba y eso que fui capitán de un equipo ¡no lo logro comprender! [risas]. (Jesús, 42 años)

Pero claro, ellos odian el fútbol porque dicen que es homófobo, pues ya van contra el fútbol o contra toda la gente que les gusta el fútbol. Entonces a mí me toca las narices, porque oye, yo no me meto porque a ti te guste Eurovisión, y te diga «loca» porque te gusta ver esa cantidad de... de locas cantando. Yo no te lo voy a decir, si te gusta perfecto, pero no te metas con lo que a mí me gusta. A mí me gusta el fútbol, ¿y por qué no me va a gustar? Pero hay gente que es de: «¡Ay... vaya tú que te gusta el fútbol!» Bueno, pero eso yo lo veo más en Facebook, a mí personalmente no me lo dicen a la cara. (Ramón, 48 años)

La mención al deporte, y particularmente al fútbol, no parecer ser un detalle menor dado que se destaca con frecuencia en relación a lo que se espera que hagan los niños y las niñas o a los gustos que pueda tener un adulto gay. Resulta, por tanto, un ámbito óptimo para la regulación de sexo/género⁶². No obstante, al igual que ocurre con el fútbol, los entrevistados mencionan también la gestualidad, la forma de hablar o de mirar, la vestimenta, el cuerpo o la sexualidad por ser ámbitos y conjuntos de prácticas inherentemente vinculados a la

⁶²A lo largo de este capítulo empleo este término para enfatizar la construcción de la masculinidad dentro de un marco heterosexista que produce valor social (desigual) y categorías en torno al sexo y al género. De esta forma, emplearé el sistema sexo/género para referir a nuestro orden heterosexista

percepción de masculinidad. Como ya he mostrado en el primer capítulo de esta memoria a propósito de la(s) masculinidad(es), el género es un eje de organización social en la medida que impele a los individuos a realizar determinados actos para tornarse inteligibles como hombres y mujeres dentro de un marco de interpretación concreto que permite leer estos actos –y cuerpos– como masculinos y/o femeninos. Esto es, el género 1) requiere de actos simbólicamente eficaces para ser perceptible y constituirse; 2) tiene una naturaleza grupal y/o pública; y 3) es preceptivo dado que vehicula la integración social de los individuos. Veamos con mayor detenimiento estos tres elementos.

En primer lugar, es necesario destacar la naturaleza simbólica de las prácticas de género, por cuanto son capaces de evocar, conectar o aludir de forma directa a la masculinidad o a la feminidad. Ricardo, por ejemplo, confiesa no haber tenido problemas por saberse gay, entendiendo que su entorno no ha sido manifiestamente anti-homosexual y en cambio considera que las dificultades que tuvo para afirmar su identidad sexual responden a una falta de confianza en sí mismo. Una falta de seguridad que no sólo responde a su orientación sexual, sino también a un cuerpo que se percibe como carente de vigor:

Claro, claro. Me refiero a que yo creo que es la confusión, como todo el mundo. No tuve problemas, de verdad. O sea no ... no sé. Hombre, probablemente si hubiese tenido un pollón y un cuerpazo pues hubiese salido antes y hubiese sido... porque hubiese tenido mucha más confianza en mí mismo. Eso de que es que la gente te ve y flipa ¿sabes? De la otra manera, al ser gordito, el no se qué, tampoco he tenido nunca un pollón descomunal ni nada, pues como que vas un poco más de decir: «pues bueno ...» [muestra las palmas de la mano indicando que reduce la velocidad]. Sabes que los adolescentes son unos hijos de puta, o sea que era de ... pero ya está. Pero me refiero que yo trauma ninguno, ni nada. (Ricardo, 45 años).

Ricardo considera que no contó con el estatus suficiente para afirmarse como gay sin verse perjudicado por el estigma que le acompaña, al no poder compensar su imagen mediante recursos suficientemente viriles. Su caso ofrece un ejemplo paradigmático de la importancia del falo en la construcción de una masculinidad que se define por su valor diferencial. El pene no sólo es un marcador de masculinidad, sino también un marcador de estatus capaz de extender su eficacia semántica al resto del cuerpo. «El cuerpazo» al que refiere Ricardo es un cuerpo capaz de significar virilidad y poder mediante la musculatura y la ausencia de grasa.

Al mismo tiempo, tanto las dinámicas como las prácticas que sostienen la masculinidad tienen una doble función apelativa y preceptiva que obliga al receptor no sólo a reaccionar,

sino a actuar también según las pautas marcadas. Por ello desentonar o no participar en determinadas actividades puede provocar la expulsión de la categoría masculina. Así, admirar públicamente la belleza o expresar el deseo hacia una persona, incluso mirar detenidamente determinadas partes de su cuerpo, son acciones que reconocen o desacreditan la masculinidad del varón en función de si el objeto de atención es un hombre o una mujer. Una hecho social que, sin embargo, no ocurre de forma generalizada entre mujeres, pues admirar la belleza de las otras es una práctica bastante común. Como se desprende de los testimonios de Pep y Jesús –y también del testimonio de Guillermo cuando relataba la reacción de su padre al enterarse de su orientación sexoafectiva– en nuestra sociedad la mirada opera también bajo regulaciones de sexo/género. Tanto el objeto de la mirada –aquello que se mira– como su prolongación temporal constituyen prácticas reguladas por el sistema sexo/género:

Vaig sortir amb noies i als vint i...21 anys em sembla, o així, vaig decidir que això no era lo meu. Mirava més al noi que a la noia. (Pep, 42 años)

Y mis amigos siempre han sido de «¿ya viste a esta tía? ¿ya viste qué tetas y qué culo?», y no se qué y no sé cuántos... Y yo no entendía qué tipo de atracción era. Y después cuando empecé a entender fue como de bueno mira, ya puedo entender. Hoy por hoy con mis colegas hablamos «¿has visto ese tío? ¿ya viste las piernas, el culo ...?». Y ya entendí que ¡ah! yo soy como ellos, pero simplemente como no era lo que me gustaba pues yo no decía absolutamente nada. (Jesús, 42 años)

Por otro lado, la masculinidad tiene también una naturaleza grupal y/o pública que convierte las dinámicas y las prácticas que la sostienen en un mecanismo de disciplinamiento social. Ante la amenaza de ostracismo del grupo masculino y con ello la pérdida de estatus, la masculinidad necesita demostrarse y afirmarse públicamente a los *iguales*, por lo que su reconocimiento obliga al sujeto a modular su propia imagen. El temor que se evidencia en los testimonios de Lalo y Abelardo dan buena cuenta de los efectos que tienen las prácticas de control de género. De un lado, Abelardo narra cómo el día de su cumpleaños los amigos decidieron acudir a un «bar de chicas» y contrataron a una joven puertorriqueña para que pasara la noche con él. Después de que Abelardo le explicara a la joven que no se produciría ningún contacto sexual debido a su orientación sexoafectiva, decidieron sencillamente echarse a dormir y sellar en secreto que allí no había ocurrido nada. Su testimonio, da buena cuenta de cómo hubo de adecuarse a una situación ritual en la que se teatralizaba la heterosexualidad y cuya eficacia permitía el reconocimiento *entre iguales* o la revelación de

la diferencia. Por otro lado, Lalo recuerda las sensaciones que deja el aprendizaje de la masculinidad pública:

Era muy introvertido, no levantaba la voz por no hacerme notar, porque me criaron en un: «no camines así», «no hables así», «camina como un hombre», «el dedito cuando tomes el...». Reprimiendo, reprimiendo, reprimiendo. Y toda esa represión crea gente insegura, crea seres humanos inseguros. (Lalo, 42 años)

Estas prácticas y dinámicas *generizantes*⁶³ son eficaces porque validan o invalidan, reconocen o desacreditan la masculinidad entre las personas que las realizan. La masculinidad es una ilusión cultural profundamente real que se configura a partir de la referencialidad. Necesita un contraste a partir del cual definirse y por ello es también gradual: suele reproducirse de forma fractal en los intercambios sociales por lo que siempre encontramos alguien más o menos masculino o femenino que uno mismo. En muchas ocasiones, las prácticas generan masculinidad al instante de instaurar estas posiciones graduales, a partir de las cuales se establece una competencia con el objetivo de evitar el lugar no-masculino. Un buen ejemplo de esta estructura la expresa el grito de «maricón el último» o la medida del pene como ya se desprendía del testimonio de Ricardo en la página 115, y ahora también me explicaba Miquel:

Amb una educació heterosexual, una vida heterosexual, jo lo més proper que havia tingut fora de l'heterosexualitat eren aquells unisex de les perruqueries. O siga al meu cap no existia cap paraula que no fos... Bueno, jo crec que ni 'sexual' existia. El meu cap vivia completament allunyat de tot això, no? Bueno, i viu allunyat d'això fins que s'adona de què allà resulta que es fa educació física, i entre els nois quan vas a educació física és tradicional vanagloriar aquell que la té més grossa, no? I menysprear aquell que la té més petita, no? Jo no sé si era el que la tenia més petita o no, però deuria estar dintre el grup dels que la tenia més petita, perquè a més de ser un nen que vivia al seu món totalment apartat, que no tenia gaire amics, a sobre, pues tampoc havia destacat per tenir una gran polla. Per tant segur que això era un motiu per ficar-se amb mi. Això va anar creant també un costum de riure's de mi, de matxucar-me. (Miquel, 38 años)

De esta forma, antes de que el deseo hacia los chicos se encuentre claramente perfilado, son numerosas las narrativas sexuales que rescatan recuerdos de la infancia o de la adolescencia sobre las relaciones de género y sus cortocircuitos. No todos los pasajes que tejen los relatos de los interlocutores entrevistados son propios, sino que los fueron incorporando a su

⁶³ Así como en el ámbito anglófono existen los términos *gendering* y *gendered*, el español no recoge ningún concepto que aluda tanto al proceso de creación de género como el producto del mismo. Consciente de que me encuentro frente a un neologismo o, en el peor de los casos, que incurro en un error lingüístico, señalo en cursiva el adjetivo *generizante* para enfatizar en el proceso activo de estas prácticas para generar masculinidad, feminidad y disidencias normativas.

narrativa de vida después de que alguien del entorno próximo –madres, padres, hermanos o hermanas– los desempolvaban aduciendo que «siempre había sabido que era gay». Guillermo, por ejemplo, me explicaba que su madre supo que era gay porque cuando jugaba con sus hermanas emparajaba a las muñecas con las muñecas y a los muñecos con los muñecos.

Aún cuando orientación sexual y género no determinan posiciones concretas, para muchos entrevistados aparece como una relación tensa que hace falta considerar, repensar y descifrar. Sin ir más lejos, la existencia de hombres divorciados o que han seguido casados en matrimonios heterosexuales aún manteniendo con frecuencia relaciones homoeróticas, es un tema frecuente. Lo relevante de esta observación, sin embargo, es que, al igual que Juanna, muchos señalan que el hecho de asumirse como gays de forma tardía – independientemente de que se hubieran mantenido relaciones sexoafectivas con otros varones previamente– se explicaba por la ausencia de feminidad en la apariencia y la gestualidad:

Lo que sí ocurre es que sí que puede haber cierta tendencia porque, un poco recogiendo la definición que te he dicho antes, son hombres que son masculinos y a lo mejor por algún motivo no han aceptado o no han descubierto hasta ahora su homosexualidad. Entonces, gente gay que a lo mejor es más... eh... que tiene más pluma o que es más evidente que es gay, pues puede ocurrir que desde el principio lo tuvieran claro, y ni siquiera se hubieran planteado el estar con una mujer. Sin embargo, gente así, sí que puede pasar «desapercibido» entre comillas, o porque ellos, a sabiendas, lo han querido hacer, o porque no lo sabían. (Juanma, 36 años)

Que las prácticas de género deban actuar como un indicador de la orientación sexoafectiva constituye, como he comentado en capítulos anteriores, uno de los pilares discursivos sobre los que descansa la configuración de la homosexualidad desde la mirada heterocentrada. En un contexto donde el heterosexismo domina el esquema afectivo, resulta complicado distinguir género y sexualidad. No existe un vocabulario que matice y permita interpretar con el utillaje adecuado el torrente emocional y afectivo. De hecho, las figuras de la *marimacho*, *el mariquita* o el *nenaza* actúan ya desde la infancia como modelos punitivos a las transgresiones del género antes incluso de que la (hetero)sexualidad irrumpa. Los colores, el tipo de referencias culturales –superhéroes o princesas– o los juegos –con requerimientos actitudinales y físicos diferenciales– construyen género desde la homosocialidad. Así, las actividades y las formas de organización grupal segregan a niños y niñas. Durante la infancia ya existe una mirada reguladora respecto a las prácticas de género; la heterosexualidad, sin

embargo, se añade a este esquema organizativo y lo refuerza al establecer que el *nenaza* o la *marimacho* transgreden el género debido también a su orientación sexoafectiva.

Llegados a este punto, no puedo evitar preguntarme si esos indicadores habrían tomado la misma relevancia en caso de que hablásemos de una historia heterosexual, porque ¿no hay hombres heterosexuales que también odian el fútbol? ¿o hombres heterosexuales que también han tenido experiencias homoeróticas a los once años con sus compañeros? ¿con quién experimentaban estos treinta y seis entrevistados entonces? La respuesta, obviamente, es afirmativa, pero sus interferencias no forman parte de su narrativa heterosexual; en todo caso, su historia sexual está plagada de silencios y omisiones, como sugieren esos encuentros eróticos entre amigos que más tarde enterraron como el más tenso de los secretos. Por ello, muchos de los testimonios aquí recogidos reflejan cierta perplejidad cuando, más que revelar su orientación sexual, descubren la heterosexualidad:

Bueno, pues como te decía, nunca he tenido ningún problema. El único problema que he tenido fue... ¿qué? Entre los... diecisiete y diecinueve años, fueron un par de años que pasas por esa fase en la que te crees que eres el único gay del pueblo. Que no era así, pero los amiguitos con los que antes teníamos contactos se vuelven todos heteros. Entonces es cuando empiezas a pensar «¿pero me he quedado yo solo?», y entonces te empiezas a enamorar de los heteros: el amigo del alma... Y, claro, te rechazan muy amistosamente. Con mucho cariño, pero te sientes rechazado. Entonces me acuerdo que pasé dos años con este malestar, pero no por ser gay, simplemente por estar solo. Eso sí, luego me fui a la universidad y... otro mundo, otra cosa. (Gian, 47 años)

Una vez desarrollada la importancia que cobran las prácticas rituales de masculinidad en los procesos de diferenciación gay u homosexual, pretendo evidenciar que existe un criterio tan arbitrario como intencional por medio del cual a) solo se retrotraen los conflictos con la masculinidad cuando deben validar un relato en torno a la homosexualidad por lo que b) las prácticas de género son ignoradas en la creación de heterosexuales. Es decir, la diferencia entre hombres heterosexuales y homosexuales, lejos de ser un hecho científicamente demostrable, es una creencia sostenida socialmente y con un impacto tangible en la socialización de las personas. Por esta razón, los relatos gais forzosamente mencionan el género, aunque sea con intenciones diferentes, confirmando o desmintiendo tensiones, interferencias, obstrucciones y malestares con respecto a la masculinidad tal y como se intuye de nuevo en el testimonio de Gian.

Pero me ha sorprendido que, aunque con una mentalidad bastante cerrada porque al ser un pueblo pequeño se conocen todos y las cosas se saben, a mí nunca me han tratado mal. Yo siempre he dicho que a lo mejor es porque yo no soy una mariquita, a lo mejor un gay más visible a lo mejor podría haber sido objeto de burlas y esto. Pero también porque yo he sido muy consciente y muy tranquilo de lo que soy desde el principio; no se podían agarrar a nada para burlarse de mí. He desarrollado esta conciencia muy tranquila de... de que esto era mi forma de ser y no me había vuelto gay. Siempre he sido así, nunca he estado con una mujer. (Gian, 47 años)

4.1.2 Aprender el estigma

Las diferentes miradas y experiencias hacia el género como indicador de la orientación sexual informan que el gay u homosexual no tiene una esencia determinante. En todo caso, el único patrón común que he encontrado en ellos era que todos se descifran, no tanto con respecto a la atracción sexual en sí misma como al personaje creado para encarnar ese deseo:

Però fixa't, jo m'enrecordo quan jo em qüestionava d'adolescent la meva sexualitat i tal. Jo mai m'he qüestionat si m'agraden els homes o les dones, jo ho tenia claríssim. Jo el que em qüestionava era si jo havia de ser un home o una dona. (Toni, 48 anys)

Cabría considerar si todavía hoy esta figura lleva impresas las mismas connotaciones o si, en caso de hacerlo, produce la misma ansiedad entre los jóvenes. De hecho, una buena parte de los interlocutores entrevistados consideran que los menores de 30 años no deberían tener problemas para afirmarse como gais, al menos en ciudades grandes como Barcelona. En contraposición, la mayoría de los entrevistados tienen entre 35 y 50 años, por lo que se han configurado como gais u homosexuales en un contexto marcado por la transición de un régimen nacionalcatólico, que prohibía «los actos de homosexualidad», a un sistema democrático que, pese a la progresiva desaparición de la censura formal y los avances en materia de derechos legales, todavía armarizaba y/o ridiculizaba el deseo entre varones⁶⁴.

Mi atención se focaliza ahora en las experiencias de estos treinta y seis varones, de entre 35 y 50 años mayoritariamente, y en cómo descifraron su orientación sexual en contextos sociales y culturales en los que no existían referentes; o mejor dicho, sí existían pero los que habían no eran nada deseables. La simple posibilidad de encontrar(se) semejanzas con ellos producía –y produce– malestar, preocupación, angustia y miedo. Y es que el *homosexual*, el

⁶⁴ Villaamil (2004) señala que las redadas en locales de ambiente se prolongaron hasta finales de la década de los 80 del siglo XX y que, en 1994, según estudios el Centro de Investigaciones Sociológicas, tan sólo el 36% de la población española consideraba que no había nada malo en las relaciones sexuales entre varones adultos. (p. 18)

marica, el *maricón* o el *gay* para muchos de los interlocutores formaban en su conjunto una alteridad que no sólo resultaba desconocida y lejana, sino que también estaba demonizada y ridiculizada. De lo contrario, no habría problema en que el deseo homoerótico se desvelara para quedarse; sin embargo, en los recuerdos de muchos de ellos aparece el anhelo de que fuese una fase que debía esfumarse en algún momento futuro.

Entre las voces recogidas, la estigmatización se articula a partir de discursos con dos vertientes diferentes que enfatizan en el género como eje conductor.

1. El primero se configura desde la feminización del personaje en diferentes ámbitos y da lugar al modelo del «marica». Esto incluye desde la profesión laboral, hasta la forma de vestir, la corporalidad, la gestualidad o la voz. Se trata de una figura que, lejos de ser peligrosa, es risible y humillante. Francesc confiesa que los referentes que tenía de joven, durante la dictadura franquista, eran aquellos hombres que paseaban por el barrio de la Barceloneta vestidos de una forma inusual y que, sobre todo, eran señalados por ello. Jesús, en cambio, recuerda que, en su país de origen, en Centro-América, era común que todos se dedicasen a una profesión feminizada debido a su afeminamiento.

Quan jo era jovenet, els gais no tenien nom de gais, sinó que eren «marieta», «mitjanena». Sobretot de jovenet a mi de vegades m'havien dit «mitjanena», que era la paraula de l'època. Doncs sobretot eren marietes, que perdien oli, o directament «maricons» ja més despectiu. I era el clàssic homosexual molt efeminat, que a lo millor anava pel barri amb un mocadoret i un cistellet. Jo m'enrecordo que, clar, no et sents identificat. Hi ha molta gent que amb aquest prototipus de persona, amb tots els respectes, però no et sents identificat. (Francesc, 64 anys)

Me notaba distinto, por supuesto, pero nunca lo veía... No logras poner el dedo en qué es y me parece es porque no tenía modelos a seguir; modelos... que me dijese «ah, esto es lo que soy yo» y con los cuales me identificase. Y es algo que me encanta de hoy día, que la gente se puede quejar de que hay demasiadas maricas en la televisión. Y no, quizás ahora es una medida de... compensación. Pero tiene que haber esto y no solo este tipo de modelos, sino de todo tipo, para que la gente pueda saber qué coño es. Entonces yo en ese entonces no lo veía, para mí un gay era una persona, y te lo digo literalmente, era una persona que se llamaba Toni y era estilista, y era bastante afeminado. Para mí eso era el estereotipo de un maricón. Y a mí me sorprende la cantidad de Tonis que se dedican a la peluquería ¡es que es flipante! No sé si es una forma de llamarles, pero bueno. (Jesús, 42 años)

La figura del homosexual opera como una posición de otredad, un lugar simbólico, una «acera de enfrente» respecto a la masculinidad/heterosexualidad. Los significados que fijan y circunscriben la masculinidad necesitan un marco de referencia que la haga identificable,

y solo puede hacerse a través de símbolos antagónicos. Aunque con frecuencia tendemos a entender los conceptos de «dicotomía» y «dualidad» como sinónimos, cabe matizar las diferencias respecto a la relación de fuerzas entre ambos elementos. La dicotomía refiere a la subdivisión de un mismo elemento en dos partes opuestas que luchan por sobreponerse una sobre la otra, lo que supone una relación jerárquica. El dualismo, en cambio, hace referencia a un fenómeno formado por dos unidades fundamentales, dos principios independientes cuyas fuerzas son equitativas y, por tanto, se complementan. Hago esta matización porque es frecuente que el género se comprenda como reflejo de un sistema dual en el que existen dos opciones con una relación complementaria; sin embargo, lo cierto es que la masculinidad se construye a través de un opuesto –la feminidad– que, además de complementario, es inferior. Esto es, además de ser duales, masculinidad y feminidad están jerarquizados. Por esta razón, la vulnerabilidad y la debilidad como cualidades inferiores se encarnan en la feminidad y/o la infancia, constituyendo así las líneas rojas que dan forma a la masculinidad.

Como había recogido a propósito del género y la sexualidad en el primer capítulo de esta memoria, el sistema sexo/género es un modelo simbólico organizado de forma binaria, mediante el cual los polos femenino/masculino y hombre/mujer son posiciones no sólo relacionales en la imaginación, sino que se producen y se hacen presentes en la práctica, cuando la relación se lleva a cabo. Solo así, de hecho, el homosexual aparece como una figura de alteridad –femenina– con respecto a la masculinidad heterosexual, un hecho que nuevamente Miquel resumía a la perfección a través de la siguiente anécdota:

Tinc un amic que sempre titlla tot allò homosexual amb coses femenines, no? I un dia estàvem discutint sobre el tema i llavors em vaig aixecar amb tota aquesta força del oso, saps? I li vaig cridar molt fort «groaaaaa» [ruge] i es va fer caca a sobre, no? I li vaig dir: «ho veus? Ara ets tu el femení». Encara que siguis heterosexual i tinguis dos fills, i no puguis entendre... Ara ets tu qui està tenint una actitud femenina segons la definició de femení. Vull dir, que això et demostra que el que és femení o és masculí no va lligat a una condició. Va lligat a una concepció mental que hem fet de coses superiors i inferiors. (Miquel, 38 años)

La posibilidad de identificarse con el homosexual produce miedo y rechazo precisamente porque comporta recortar distancias con la feminidad. Opera como una posición –del yo y del otro– en las formas de clasificación y relación social hasta el punto de alterar y truncar la ubicación del yo en los intercambios. Así lo evidencia el testimonio de Ricardo:

Ah, sí, yo dije «estaría bien empezar a conocer a maricones» ¿sabes? Que están muy bien los heteros, pero... Lo típico que cuando solo vas con heteros, los maricones como que los ves así como de «pff, bueno, no es mi mundo». Aunque sabes perfectamente, en tu coño, que sí que es tu mundo. Pero tienes el miedo a la pluma, plumofobia, ese rollo como de ¡mmeh! [con un brazo simula apartar algo mientras hace una mueca que expresa aprensión o disgusto] (Ricardo, 45 años)

Solo así se explica que muchos hombres prefieran denominarse heterosexuales aún cuando mantienen relaciones homoeróticas con hombres; que se reproduzca y se sostenga simbólicamente el esquema activo/pasivo durante el coito; o que la fisionomía de las parejas sexuales opere en la autopercepción identitaria: besar una barba o acariciar un pecho peludo comporta relacionarse con atributos excesivamente masculinos que confrontan la identidad sexual de muchos varones heterosexuales.

2. El discurso del estigma se construye, en segundo lugar, a partir del vicio sexual entendido como deseo irrefrenable y deshumanizado que no ha sido moldeado por los mitos del amor romántico ni por la pasión. Es una mirada articulada desde el eje civilización vs. barbarie a partir de la cual se despliega una taxonomía emocional que eleva el amor, el cariño y el afecto al plano de lo humano en detrimento de la lujuria. El relato de David respecto a la reacción que tuvo su madre al saber que era gay, o la voz de Raúl cuando me confesaba sus prejuicios con respecto a los hombres bisexuales tras su experiencia con su última pareja, dan cuenta de ello:

Para ella gay era sinónimo de vicio, no comprendía que se pudieran tener sentimientos de amor y cariño por el mismo sexo, independientemente del sexo, que evidentemente en una pareja lo hay. Pero no, ella sólo lo veía como vicio, como algo sexual, no comprendía que hubiera sentimientos. (David, 44 años)

Uf! Bisexuals... no em parlis dels bisexuals [...]. Mira, jo tinc un merder al cap amb els bisexuals... Perquè el meu ex, en principi, és bisexual, aquest que et deia. Però m'he liat amb uns quants de bisexuals, eh? Al final tots et diuen el mateix: «que el sexe amb un tio mola més, però al final s'enamoren de les ties». (Raúl, 34 años)

Al mismo tiempo, no deja de ser paradójico que sea precisamente el deseo sexual irrefrenable el que imprima con bastante resolución la masculinidad en la anteriormente feminizada figura del marica.

Però encara... encara... Hi ha gent que sent molt la seva masculinitat i et diu que «vale, que yo esto lo hago por vicio, que yo soy mu' macho i coses d'aquestes». (Joan, 48 anys)

Se trata de un ejercicio que a menudo se defiende desde la ausencia de proyección sentimental o emocional precisamente porque los hombres heterosexuales no deberían amar a otros; una norma social, un tabú que incluso se refleja bien en la corporalidad y en la proxemia⁶⁵. Al menos en los contextos en los que me he movido, el manejo del espacio corporal durante el saludo es diferente entre hombres heterosexuales y varones gais como ya sugería al inicio de esta memoria. Los primeros se saludan dándose la mano y solo si existe un vínculo familiar o de amistad cercano se dan dos besos en la mejilla. En grupos y espacios de socialización gay, en cambio, el saludo más formal es el que incluye dos besos, mientras que la manifestación del vínculo afectivo se produce por medio del beso en la boca. Lejos de ser casual, la proxemia gay es una forma clara de manifestar un vínculo de protección y confianza que facilita la demostración de afecto entre hombres.

El deseo indiscriminado e irrefrenable imprime masculinidad en el gay, en el maricón o el homosexual por su conexión con la virilidad, un elemento inherente y central en el mandato de género que desarrollaré con mayor detenimiento en el séptimo capítulo de esta tesis. A partir de este se construye un modelo de masculinidad que afecta tanto a heterosexuales como a homosexuales y que presupone que los varones no distinguen entre las personas (mujeres) que desean, sino que sencillamente las observan como objetos sexuales a conquistar. Es un modelo depredador que sexualiza toda relación entre hombres y mujeres o, en este caso, entre hombres y hombres, negando así la posibilidad de tejer vínculos de amistad. Charlando amigablemente con Martín un día, a las puertas del *Bear Bacon Bar*, me explicaba, para su sorpresa, que en la cena de Navidad de su empresa algunos compañeros afirmaban entre bromas que debería estar encantado al trabajar rodeado de tantos hombres. Me lo explicaba escandalizado para mostrarme que la discriminación sexual es todavía hoy un fenómeno muy vivo. Del mismo modo, Guillem me relató anécdotas similares en su entorno laboral.

Se trata de un prejuicio que niega matices y detalles al deseo; sin embargo, al compartir estas ideas con varones heterosexuales, algunos de ellos confesaban haber recibido comentarios similares al verse rodeados de mujeres en el ámbito laboral o de las amistades, algo que en cambio yo no he experimentado en entornos masculinizados pues no soy yo el sujeto deseante. Resulta evidente, por tanto, que lo irrefrenable del deseo constituye un elemento

⁶⁵ Refiere al espacio que rodea nuestro cuerpo, cuyo uso y acceso está regulado por mandatos sociales como el género o la sexualidad entre otros.

ambivalente capaz de imprimir una imagen exitosa de la masculinidad al tiempo que se convierte en un síntoma de peligrosidad social, depredadora y corrupta, cargada de salvajismo y falta de moralidad cuando se entrecruza con otros ejes como la «raza» adscrita o la sexualidad⁶⁶. Sin ir más lejos, la asociación del vicio y la depredación con el deseo homoerótico volvió a alzar el vuelo en octubre de 2017 con Kevin Spacey reconociendo públicamente su homosexualidad en una estrategia torpe de desviar la atención sobre las acusaciones de abuso sexual a menores que pesaban sobre él⁶⁷. Con una repercusión mediática similar, Lucas recuerda a la perfección el caso Arny⁶⁸ como un ejemplo paradigmático de la difamación con la que los medios de comunicación trataron al colectivo gay y el impacto que tuvo tanto en la opinión pública como en su hogar:

Entonces yo en casa siempre he escuchado «es que si alguno de vosotros fueseis maricón...». Siempre ocurría después de alguna noticia de mierda en la tele ¿no? Que saliese Jesús Vázquez hablando de alguna mierda. Recuerdo el caso Arny ¿tú te acuerdas del caso Arny? [...] Había un club en Sevilla, que uno de los morancos estaba metido en el ajo. Jesús Vázquez también. En aquel club pasó algo de que había menores, menores que a lo mejor tenían 17 años, pero bueno, menores. Entonces los metieron a todos en plan: «es que estábais en el Arny, estábais en el Arny». Y el caso Arny fue súper famoso. ¡Uuuh! [da un grito agudo] mariconeo y encima había menores. Terrible. Entonces yo era pequeño y recuerdo haber escuchado durante aquel periodo a mi madre decir: «uh, los maricones estos son unos degeneraos». Esto hizo mucho daño a la cultura gay, mucho daño. Y encima era mentira todo. Hizo mucho daño. Entonces después de todo esto yo estaba acojonao', y yo ya tenía mi verdadero novio en aquel momento. (Lucas, 32 años)

Finalmente, y siguiendo los tentáculos del mito del deseo barbárico, un temor que aparecía –aunque con menor frecuencia– entre mis testimonios, era el que les producía la figura del gay por su vinculación con las enfermedades de transmisión sexual (ETS). Más que una posibilidad a prevenir en todo acto sexual independientemente de quiénes sean sus actores y

⁶⁶ Brigitte Vasallo acuña el concepto *purple-washing* en su artículo «Vienen a violar a nuestras mujeres» publicado en *Pikara Magazine* a propósito de la oleada de agresiones sexuales y violaciones que tuvo lugar en Colonia durante la madrugada del 1 de enero de 2016. Se atribuyó la autoría de tales delitos a refugiados e inmigrantes norteafricanos y árabes, por lo que Vasallo escribió respecto a la utilización de la lucha feminista contra la vulneración de los cuerpos femeninos como forma de justificar el racismo y la xenofobia. Para ver más (<https://www.pikaramagazine.com/2016/01/vienen-a-violar-a-nuestras-mujeres/>)

⁶⁷ El periodista y escritor Owen Jones se mostraba abiertamente enfadado con la maniobra de Spacey porque, como aduce en el siguiente artículo publicado en *The Guardian*, reavivaba viejos fantasmas: (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/oct/30/kevin-spacey-vicious-lie-gay-men-accusation-attempted-sexual-assault>)

⁶⁸ El caso Arny fue un proceso judicial que se abrió en Sevilla en 1994 por prostitución de menores en el bar Arny. La imputación de diferentes celebridades de la pantalla infló su presencia mediática y desató una auténtica caza de brujas contra muchos homosexuales.

actrices, estas enfermedades han sido concebidas durante mucho tiempo como castigo moral a la actividad sexual de gays y trabajadoras sexuales. Aunque el área de la salud sexual no es objeto de esta memoria, me atrevería a decir que posiblemente estos prejuicios provoquen silencios y omisiones a la hora de informar de las ETS durante los intercambios sexoafectivos.

Yo soy hipocondríaco, con lo cual la mínima posibilidad de pensar que puedes contraer, este, una enfermedad venérea, pues era... Y después, quieras que no, el estereotipo de la vida gay es que es... Un amigo aquí, cuando se enteró que yo era gay me dijo: «oye, te juro, ¿no te preocupa todo esto de las enfermedades?». Eso fue lo que me dijo cuando él se enteró. Sí, sí, así, directamente. Entonces esto demuestra que tan estigmatizado está esto y qué tanto nuestro consciente o inconsciente se encuentra esto. Y yo en esa edad, por supuesto, tenía un peso... siendo hipocondríaco, que mi madre decía que me daban diarreas mentales, y teniendo todo esto encima, para mí era siempre: «no, no, porque aquí na' más hago algo y estoy jodido». (Jesús, 42 años)

Los discursos que articulan el estigma homosexual en los contextos de partida de los interlocutores entrevistados ofrecen un esquema de género grotesco que caricaturiza la feminidad y la masculinidad, ya sea para convertirla en una figura irrisoria como una figura de peligrosidad social. La orientación sexoafectiva, que bien podría ser una forma de deseo más dentro de un inventario amplio, encarna inherentemente una figura social estereotipada que convierte en indeseable el homoerotismo.

4.2 Habitar al gay. Estrategias frente a la eficacia del estigma

Aunque el descrédito social se fundamenta en estereotipos, no considero que deban tratarse como sinónimos precisamente porque el estigma imprime valores de inferioridad o contaminación en la construcción del yo. Los estereotipos, en cambio, pueden actuar también como modelos admirables. Por esta razón, mi atención ahora no se dirige a las posiciones que mantienen mis entrevistados con respecto a los diferentes modelos o estereotipos gays, sino que me centraré en la forma en que manejan el desprestigio debido a la orientación de su deseo sexual.

Una de las características del estigma es su eficacia para obnubilar la percepción y desencadenar acciones a su alrededor. En otras palabras, el estigma es *performativo*, en el sentido que propone Díaz Cruz (2008) para los enunciados, porque *hacen presentes realidades y experiencias suficientemente vividas como para conmover, seducir, engañar,*

ilusionar, encantar, divertir o aterrorizar y en consecuencia son suficientemente eficaces como para *alterar o reforzar relaciones sociales, hábitos corporales, posiciones o estados mentales* (Díaz Cruz, 2008: 40). Conscientes de la capacidad de afección que tiene «ser» gay u homosexual, las historias sexuales de los entrevistados también relatan las decisiones que se toman para controlar sus efectos en el entorno; esto es, para evitar que su imagen quede eclipsada por los prejuicios que construyen la homosexualidad y/o la identidad gay. Al no ser un estigma perceptible en un primer vistazo, el comportamiento más habitual es controlar su exposición, tanto para sí mismo como para los demás, con el objetivo de prevenir, en última instancia, el rechazo. Así, el secreto y su revelación dan forma *al armario*, cuyas puertas nunca se abren o se cierran de un portazo, sino que su entrada o salida es también gradual o incluso intermitente.

En las páginas que siguen trato de exponer las diferentes respuestas y situaciones que han experimentado los interlocutores entrevistados en función del contexto de interacción. En primer lugar hablo de las formas de ocultación, seguido del encuentro con los *iguales* y, finalmente, abordo su exposición al entorno heterosexual. En muchos casos pueden considerarse como estadios que se superan en los procesos de afirmación de la identidad sexual debido a que la aceptación propia está también condicionada por el conocimiento y aceptación de las personas de su entorno. Sin embargo, como ya he señalado, no debe comprenderse forzosamente como una progresión sin retorno, pues en muchas ocasiones uno debe *volver al armario* o incluso *salir otra vez* en cada contexto de interacción que se presenta como nuevo.

4.2.1. Ocultar el estigma

Un buen ejemplo de cómo suele manejarse la información del estigma se encuentra en autoafirmaciones tan cotidianas y comunes como decir «soy gay» o afirmar que «me gustan los hombres». Mientras que la segunda descripción dibuja a media luz un hecho personal, la primera suena como una piedra golpeando el agua cada vez que la heterosexualidad ignora –y por tanto omite– esta posibilidad. Sugerir el gusto por las prácticas y las relaciones homoeróticas es un hecho descriptivo que neutraliza los efectos del estigma a menos que el receptor busque una aclaración: «vamos, que eres gay/maricón» o «¿eso significa que eres homosexual?». Por el contrario, saberse gay adquiere la suficiente contundencia como para

organizar y fundar *ese* lugar social que más tarde se revelará asfixiante porque, evidentemente, «soy más cosas además de gay».

No obstante, configurar al yo en torno a una identidad gay, ofrece una posición desde donde entenderse, y eso, pese a su descrédito social, también puede ofrecer alivio, sobre todo si la persona se siente atormentada por otras cuestiones que considera más graves. Jesús, por ejemplo, recuerda cierta angustia pensando que quizás era incapaz de amar y desear como el resto, por lo que reconocerse como gay le descargó de esa angustia. Tardó cerca de diez años en mostrarse como tal a una parte de su entorno heterosexual y en salir al encuentro de sus *iguales*. Había encontrado una posición que daba sentido a su experiencia, pero al hacerlo también había descubierto que era portador de un atributo que podía restar prestigio social.

Tuve también en la universidad una primera experiencia sexual con mi mejor amigo, el de la foto. Nos metimos en la cama juntos, nos tocamos, hicimos, más que nada eso: abrazarnos y tocarnos. Y el chaval se sintió mal porque sintió que me estaba pervirtiendo, así que dejó de hacerlo, y fue un poco frustrante. Y, nuevamente, ahí, inclusive en ese momento, tampoco sentía que estuviese haciendo algo malo. [...] Y mucho tiempo después me acuerdo estar caminando por la escuela, 20 y pocos años, detenerme a la mitad del patio, era un patio que estaba más o menos vacío, y haber pensado «ostia, igual y lo que me está pasando es que soy gay». Y en el momento en el que lo pensé abiertamente se me quitó un peso de encima, pero no cambió absolutamente nada. O sea, bueno, prácticamente, simplemente llegué a la conclusión de que es lo que me había pasado ¿no? Y un montón de cosas en casa, y fue como «a ver, todas las piezas están aquí, vale, esto es lo que me está pasando. Vale, soy gay». Y continué con mi vida. Fue una sensación de relax increíble. (Jesus, 42 años)

Como he descrito anteriormente, llegar a identificarse como gay es el resultado de un proceso de desciframiento con respecto a unas interferencias. No es lo mismo sentir el deseo que configurar una identidad en torno al mismo y mucho menos cuando los modelos comportan un descrédito social. Al igual que Jesús, el camino de desciframiento de muchos de los testimonios que aquí se presentan aparecen plagados de dudas y oscilaciones: admiten haber sentido su deseo confrontado continuamente durante su adolescencia mientras mantenían también relaciones con chicas de su edad; y, sin embargo, de los treinta y seis entrevistados, sólo dos acabaron casándose en matrimonio heterosexual. En las trayectorias de vida es frecuente que las nociones de amor y deseo sexual se entremezclen y se separen, aunque siempre aparecen mencionadas en relación la una con la otra. Algunos interlocutores entrevistados, incluso, confiesan que se resistieron a verse como gais porque en aquellos momentos no concebían un proyecto de pareja que no fuera heterosexual. Miquel, por

ejemplo, optó por acercarse a la fe cristiana, aunque pronto abandonó su carrera como novicio. Lo recuerda como un refugio donde el sexo no tenía lugar, pues «en la fe cristiana a qui has d'estimar és a Dèu, Nostre Senyor i ja està» (Miquel, 38 años). Por esta razón, la primera vez que se enamoró de un joven no supo comprender bien estos dos ámbitos y entendió su amor por esta persona como un amor descarnado y divino. Otros como Sergio, llegaron a casarse con una mujer aún sabiendo de su deseo sexoafectivo por los hombres; e incluso algunos hoy día consideran que pueden amar a las mujeres, aunque sexualmente no se sienten completamente realizados.

Hombre, yo, aunque lleve dos años que voy con hombres, a mí que me gustan los hombres, lo sabía desde pequeño. Lo que pasa que por mis primos, por seguir tradición familiar, eran otros tiempos, estaba como muy mal visto, ... Y entonces, del grupo de amigos, pues yo era el posible gay y mi mujer la posible lesbiana. Y mira, de vez en cuando teníamos relaciones sexuales y, ah, pues no está mal. No era aquello un enamoramiento... eran unas relaciones de, pues bueno, pues está bien. Y nos casamos, tuvimos dos críos, pero a mí los hombres siempre me han gustado y mi mujer lo sabe. Yo iba por la calle y yo no miraba a ninguna tía, yo siempre miraba alrededor de los hombres. Y ahora pues estoy muy feliz, muy libre, hago lo que me da la gana. (Marcos, 49 años)

Descifrarse ante el presentimiento puede convertirse en un camino lento, dubitativo y doloroso, agravado porque el simple hecho de manifestar las dudas comporta el riesgo de rechazo, tanto propio como ajeno. En este aspecto, la democratización del acceso a internet ha jugado un papel clave a la hora de valorar los obstáculos encontrados durante su etapa de identificación como gays. Acceder desde casa, a través de una pantalla y en la intimidad de una habitación propia, evita el control y sospecha, Por el contrario, acudir a un local concreto, a una librería especializada, o incluso compartir las dudas con otra persona comporta una exposición pública:

Jo gràcies a internet i a les xarxes socials vaig poder entendre'm i arribar a comprendre com era. De fet jo buscava molta informació al respecte, saps? La típica pregunta al Google «¿si piensas en chicos mientras te masturbas eres gay?». Llavors ja vas professionalitzant la cerca: vas entrant més al tema, veus blogs de youtube, també blogs escrits, et vas informant, veus que no ets tan diferent, veus que hi ha gent que ho normalitza. I aleshores això va fent que vaig agafant valor per dir «escolta'm, per què no ho puc viure jo amb normalitat?». Llavors aquesta va ser ja la última empenta. Vaig buscar molta informació al respecte i pa'lante. (Guillem, 26 años)

Con todo, el miedo al descubrimiento conduce a muchos a optar por tratar de corregir atributos indicadores del estigma de formas diferentes, pero todos ellos se caracterizan por el control la apariencia para transmitir «heterosexualidad».

Por un lado, como han sugerido los diversos testimonios citados, la estrategia más común de ellos es mostrarse públicamente como un varón que mantiene relaciones heterosexuales. En su intento por evitar las sospechas, algunos mantuvieron relaciones sexoafectivas con mujeres, otros se emparejaron con ellas y en muchos casos la mayoría miente a su entorno sobre estas dos afirmaciones. La (auto)censura del afecto entre hombres en el espacio público es otra de las formas de evitar también el señalamiento, en la medida que la heterosexualidad se asume como la primera opción posible de toda persona, a no ser que el varón mantenga una apariencia o una actitud feminizada. Aún con años de diferencia entre ellos, Diego y Santiago todavía consideran el espacio público como un medio inseguro para mostrar afecto entre hombres:

Si que he sentit l'homofòbia i no fa tant. Fa 3 ó 4 anys jo anava amb el meu xicot per la mà i alguna mirada estranya que notes i dius «estamos en el siglo XXI». Però no és... lo més normal, saps? Crec que Barcelona, la gent que viu aquí és molt... liberal, com a mínim cap a fora. (Diego, 34 años)

Nunca me importa el qué dirán ni nada, pero claro,... yo no puedo cogerle de la mano y darle un beso. Pero no porque me importe lo que los demás piensen, sino para no meterme en un problema porque siempre te vas a encontrar a alguno que siempre te va a decir algo, o te va a querer pegar o lo que sea. (Santiago, 52 años)

En muchos casos, se interioriza afectivamente la regulación heterosexual hasta el punto de sentirse incómodo ante la idea de que se produzca una manifestación demasiado explícita de su orientación (homo)sexual como le ocurre a Lalo:

Por ejemplo, cuando yo comencé con mi chico, íbamos andando por la Rambla un día y le cojo de la mano. Y a los 5 minutos pensé «¿qué coño haces? ¿paseando con un tío de la mano en la calle? ¿qué eres, bollera?» ¡Y me encantan los tios! Pero yo no iría de la mano. Y ahí no puedo excluir porque no se puede excluir, pero yo creo que ese es un tipo de comportamiento que en el oso no es común, el ir con tu pareja cogido de la mano. Siempre habrá uno, evidentemente, y dos y tres, pero por norma general no existe eso. (Lalo, 42 años)

Por otro lado, la demostración de heterosexualidad, entendida como una forma de disipar las sospechas, encarna, nuevamente, prácticas de género con respecto a la corporalidad. En este caso, la presencia de heterosexualidad se define por ausencia de feminidad, por lo que la observación respecto a la propia apariencia deviene fundamental. No en vano en el primer

capítol de esta memòria, planteava que el cos ha sigut i és una dimensió problemàtica per molts homosexuals i gais, en la mesura que el heterosexisme ha tractat de imprimir la sexualitat en els cossos. La conversa mantinguda amb Ignasi (49 anys) i Toni (49 anys) posa de manifest aquesta observació per la aparència:

Ignasi: Clar, jo passo d'estar visquent a un poble de 1000 habitants a anar a viure a una gran ciutat de 70.000 habitants, que per mi allò era Hollywood. [...] I jo sóc marica des del primer moment, vull dir jo als... jo havia sortit del poble amb 14 anys i ja havia fet de tot amb gent del poble que està casada i tenen fills. El que passa és que una cosa és fer-ho i altra dir-ho, d'acord? Però jo arribo a un internat que és un gimnàs que som 60 tios i sóc marica. I sóc marica per tothom.

Isabel: Tothom ho sap, vols dir?

Ignasi: No, no tothom ho sap perquè no ho pregono ni ho publico, però amb qui tens una conversa i vol saber una mica de tu i t'escolta, pues si no ets tonto...

Isabel: Vols dir que t'adones, no?

Toni: En canvi jo, que per mi físic i per mi sensibilitat tot el món em marcava de maricón desde los 7 años, a l'Ignasi no.

Ignasi: Clar, això és el gran avantatge que he tingut. Jo m'he fotut d'òsties en aquest internat per un company meu que era gai i ningú sabia per què l'estava defensant perquè ningú sabia que era gai, perquè ningú no m'ho havia preguntat. Jo tampoc ho explicava, d'acord? [...] Però és que jo tinc una veu greu, sóc alt,... Que després me'n foto uns talons de 3 cm i camino com ningú, per les mariconades també hi sóc.

Ambos habían asumido su identidad como *gais* o *maricas*, pero solo Ignasi había podido controlar la proyección del estigma en su entorno heterosexual aún habiendo tenido intercambios sexoafectivos con jóvenes de su pueblo. Un hecho que muy posiblemente no amenazaría su destape debido al pacto de silencio que subyace a la historia heterosexual. Toni, en cambio, había sido etiquetado como tal ya desde niño y, como me explica en otra entrevista, eso le llevó a esforzarse por domesticar el cuerpo tratando de imprimir masculinidad en él y evitar así su señalamiento como también le había ocurrido a Joan:

I tots en un moment o altre, pues sobretot a l'adolescència que normalment és quan ja ho notes, i tots notem que tenim un puntet i intentes sempre amagar-lo. Pues per la veu, per les maneres [fa referència al moviment de mans: els canells es mouen molt més, i les mans donen més voltes sobre elles mateixes] de : «Ay no se qué!» [fa una veu més aguda]. Els companys de classe són els primers que te ponen en aviso dient-te: «Ay, mira, la mariquita» i al final dius: «Ai no, ¡no, no! Yo soy muy macho» [amaga les mans darrere l'esquena]. (Joan, 48 anys)

En muchos otros casos, el control de las apariencias ya no sólo se produce en el ámbito de lo público, sino también en la esfera de la intimidad. Así tanto Jesús como Joan desestimaron y evitaron intercambios sexo-afectivos con otros varones para evitar un posible rechazo por parte de sus parejas, reservándose la expresión del deseo y la sexualidad a uno mismo. A diferencia de la abstinencia sexual, esta decisión significa practicar una vida onanista que evite la exposición frente a otra persona:

Entonces, entre unas cosas y otras, y pensar «bueno, ya tengo veinte-tantos años, me he perdido un montón de cosas». Entonces yo ya no tenía la confianza para... buscar nada. Sabía lo que me gustaba, pero no tenía la confianza para atreverme a buscarlo. Y después de tantos años de vivir una sexualidad... no sé si decir onanista, en la cual simplemente te pajeas tú mismo y poco más; o encuentras maneras creativas de hacerlo, pues... continué con mi vida de esta manera. Pensé «ya llevas así veinte-tantos años, pues nada, ves tirando pa' lante». Aunque ya sabía que es lo que me gustaba. Y yo nunca lo dije porque no lo veía relevante. Si no voy a vivir una vida gay, pues ¿pa' qué? (Jesús, 42 años)

Veus, jo amb això ho vaig tenir claríssim. Jo quan tenia catorze, quinze anys dic: «Lo siento muchísimo, encuentro a las chicas mu' majas y muy de esto, pero no. No faria res, ni per lo que diran, ni perquè t'ho diu la família, no faria paripé per res». Jo ho vaig tenir claríssim m'estic solter tota la vida i no se ha muerto nadie por serlo. I ho vaig tenir molt clar. (Joan, 48 años)

Finalmente, ocurre también que, ante la posibilidad de ser desacreditado, diferentes testimonios hayan tratado de ganar prestigio y popularidad en otros ámbitos con el fin de amortiguar el rechazo o, en todo caso, desviar la atención y la sospecha. Así Miquel, al igual que harían también Abelardo o David, recuerdan haber dedicado mucho tiempo y esfuerzo a sus estudios con el objetivo de prosperar socialmente o de ganar aceptación y admiración en un ámbito que no les devolviera una imagen negativa de sí mismos.

I, noi, quan vaig arribar a primer de BUP i vaig començar a estudiar, a aprovar, a treure bones notes,... La gent s'emmirallava amb mi. [...] I aquell anys em van escollir delegat de la classe i ja no vaig deixar de ser-ho fins que vaig acabar l'escola. I en aquest tram de vida és quan em començo a adonar que sexualment hi ha alguna cosa diferent, però... [Fa una pausa] Jo a vegades penso que com que havia aconseguit col·locar-me en una posició molt bona en la que la gent em respectava i m'admirava, quedaven súper lluny els episodis de violència... doncs ara no anava a ser el marica altre cop. (Miquel, 38 años)

4.2.2 Mostrarse, I. El contacto con los *iguales*

A propósito de las distintas formas que adquiere la discriminación como fenómeno social, Gabriel J. Martín⁶⁹ planteaba con acierto que la diferencia del estigma por fenotipo o religión con respecto a la orientación sexual es que los primeros al menos encuentran a sus *iguales* en el hogar, mientras que los segundos no. Dada la omnipotencia de la heterosexualidad en el espacio público y las relaciones sociales, no es difícil imaginar el abanico de sensaciones negativas que invaden a muchos de los interlocutores entrevistados: desde la sensación de soledad hasta el sentimiento de culpa y auto-odio por tratar de expeler, sin resultado, el deseo que habita en uno mismo.

Ahí también viene mucho la pelea que muchos, por no decir todos, los gais tenemos para aceptarnos a nosotros a la hora de salir del armario: antes de salir del armario. A mí me pasaba que las primeras veces que yo le tocaba la churra a un tío yo pensaba que Dios me miraba, y claro yo me moría de la vergüenza y me metía debajo de la cama y decía: «¡Ay, qué asco, no quiero ser así! ¡No quiero ser así!». Hasta que llega un momento que dices: «¡A tomar por culo!». Es una cosa que tienes que desembarazártela porque tienes que vivir con ello el resto de tu vida. [...] Pues ya te digo, son ideas atávicas que llevas porque te las han inculcado desde pequeñito (Daniel, 39 años)

La percepción de ser la única persona que cuenta con unos atributos indeseables acaba provocando un aislamiento paulatino en caso de «no hacer algo al respecto» como me sugirió, Jesús (42 años). Puede suceder que, al igual que de Diego, el contacto con los *iguales* sea relativamente fácil no solo porque algún familiar cercano sea homosexual o gay, sino porque su figura cuenta con la aceptación del entorno y ello le permite configurarse como un referente positivo en el que apoyarse.

Sí, bueno, jo sé que he tingut molta sort perquè jo tinc un tiet que és com vint-i-dos anys més gran que jo i... va sortir fa molts anys de l'armari, està casat amb la seva parella. O sigui, que jo sempre ho he vist natural. Bueno, quan jo era petit ell no estava casat, era com més tabú el tema però a casa no. [...] I sempre ha sigut com «bueno, ho sabem i ja està». I jo sempre ho he vist d'una forma normal. I a més amb qui més he parlat sempre ha sigut amb el meu tiet aquestes coses i tal. (Diego, 34 años)

Diego es consciente de la excepcionalidad de su situación porque ha tenido cerca recursos emocionales y afectivos cercanos que le han ayudado a expresar sus dudas y malestar. Otros,

⁶⁹ Entrevista a Gabriel J. Martín y Sebas Martín para *Playground*, (Serrano, 2018) (https://www.playgroundmag.net/lit/Para-sobrevivir-al-ambiente-hay-que-definir-que-es-el-ambiente_28530453.html)

sin embargo, han debido armarse de valor y encarar una situación nueva en busca de otras personas que compartan su mismo estigma con el riesgo, paradójicamente, de encontrarse de frente con sus propios tormentos. Santiago o Francesc, por ejemplo, recuerdan los nervios y la inseguridad que precedió a su entrada, por primera vez, en un local para público homosexual:

Saps allò que jo m'imaginava lo de les pel·lícules, un lloc fosc i la gent molt rara o molt boja, et parlo de fa 20 anys. I em va dir tal lloc, i li dic «i com quedem?» i em diu «a dins». I jo vaig pensar d'entrar en aquell local, pel carrer amunt i avall, aviam qui entrava, com entrava,... Era una porta metàl·lica. Pues clar, entro i tothom anava amb americana pràcticament, perquè era l'època encara, tothom ballant. Jo d'aquella imatge no me n'oblidaré mai, perquè, clar, eren senyors. Jo em pensava que hi haurien els mariquites o els típics travestis, aquest prototipus que tens. I no, eren gent com tu i com jo i més grans i joves. Ballant tot de tios, jo que sé, igual hi havien dos-cents tios allà junts [riu] Clar, és que jo no ho sabia! (Francesc, 64 años)

Si bien para algunos el encuentro con otros varones en un entorno propiamente gay u homosexual devuelve una imagen gratificante de los propios atributos estigmatizados, en otros casos, no hacen sino confirmar sus peores presagios. Tras algún intento de Joan por salir al encuentro de otros varones durante la década de los setenta, decidió dejar de intentarlo por el dolor que le causaba saberse *igual* a la marginalidad que encontraba en el Barrio Chino de Barcelona. Tardó bastantes años en volver al *ambiente*; de hecho, no contactó de nuevos con otros varones en espacios de encuentro y socialidad gay hasta descubrir a los *osos* más de veinte años después:

Jo havia baixat de jovenet, quan tenia disset o divuit anys per Barcelona, un intent com de fugir per trobar algo, saber qui sóc jo, saps allò que et trobes molt desorientat? Però clar, si no saps ni els llocs ni res... Jo havia baixat al barri xinò, que en aquella època als setanta estava tan degradat.... bufff, cutre, cutre! Allò sí que era... hi havia droga i tot, i jo tornava plorant a casa, ja t'ho havia dit. Perquè tornava encara més perdut de dir: «Què hi he anat a fer?». (Joan, 48 anys)

Dado el grado de exposición y el miedo ante estos primero encuentros muchos de los interlocutores entrevistados prefirieron establecer contactos previos que pudieran servir de red de apoyo antes de acceder a espacios de socialización gay. En estos lugares la sensación de exposición personal se redimensiona porque a) el número de asistentes que puedan encontrarse allí es muy grande y b) al estar conceptualizados como espacios homosociales para homosexuales o gais, la efectividad del estigma para recrear temores es mayor.

Antes de internet los *iguales* aparecían en contextos sociales menos esperados, como en el ámbito de estudio, laboral, espacios de ocio heterosexual o ya más concretamente en la sección de contactos de alguna revista; se podía también acudir a determinados locales, pero eso dificultaba la integración a partir de un primer vínculo más íntimo y confiable. Los foros *on-line* aparecen posteriormente. Transformaron las formas de presentación social y facilitaron el contacto, minimizando de esa forma el grado de vulnerabilidad de los cuerpos. A Juan, por ejemplo, el acceso a los chats en red le facilitó su acercamiento a otros gais y amortiguó el posible impacto inicial que genera el acceso a espacios de socialización gay, sobre todo cuando estos, aún por motivos de seguridad, reproducen la ocultación del estigma en su acceso:

Y... bueno, supongo que hasta que no me picó el gusanito de experimentar y descubrir un poco realmente de qué iba este mundo pues no empecé a salir por sitios. [...] Sólo había tres maneras, creo recordar, que era; apuntarte en una revista de contactos, cosas que no iba a hacer jamás; venir solo a los bares, cosa que tampoco iba a hacer; y lo que hice fue comprarme un ordenador y en aquella época se utilizaba mucho el chat, el IRC. Y a partir de ahí me metí en grupos gais y fui descubriendo gente. Y en esos grupos de vez en cuando hacían alguna cena y tal. Pero bueno, ya era diferente porque no era estar en una barra esperando a ver qué pasaba, sino que ya ibas con tus amigos, con gente que conocías ¿no? Y, bueno, pues a partir de allí ya... lo normal. Pero bueno en aquella época, claro,-- ¡ay! «en aquella época», parece que sea muy lejos, pero que tampoco estaban los bares tan abiertos. Eso de tener que llamar a una puerta para que te abran, no sé lo veía muy clandestino ¿no? (Juan, 44 años.)

El acceso a Internet también permite salir al encuentro de los *iguales* sin necesidad de exponerse al control heterosexual que opera de manera informal; esto es, facilita el contacto sin miedo a levantar las sospechas generadas al acudir a locales y espacios conocidos como gais por la comunidad heterosexual. Del mismo modo, el miedo al señalamiento y la necesidad de ocultar el estigma en un entorno de control informal heterosexual, ocasiona que en muchos casos el contacto con los *pares* se produzca tras una migración a núcleos urbanos, donde existe una mayor concentración de población e infraestructura gay y el anonimato dota de fuerza suficiente para acceder a esos lugares sin temor a sentir el rechazo del entorno próximo. Aunque excede el coto de esta tesis, muchos de estos migrantes deben hacer frente a un contexto marcado por la ausencia de apoyo y la falta de recursos económicos, por lo que *el ambiente* se configura como el principal medio donde conseguir una red de amistades. Simultáneamente, en la medida que no todo el mundo puede o está dispuesto a correr los riesgos de una migración –por pequeña que sea, estos movimientos

demográficos pueden ser también fenómenos que se producen únicamente durante los fines de semana. De hecho, como señalaba Ramón, «las comarcas nos visitan» es una expresión conocida para evidenciar estos flujos de movimiento en torno al encuentro y el ocio gay.

El contacto con los *iguales* trata de cumplir dos objetivos: la búsqueda de intercambios sexoafectivos y/o la creación de redes sociales entre *pares*. Ambos intereses pueden ser concebidos como opciones diferentes y aunque no son excluyentes sí demarcan los espacios y las pautas de interacción como mostraré en el capítulo siete a propósito de los locales de ocio nocturno *bear*. Asimismo, y aunque he hablado de locales de socialización gay, muchos habrían entrado en contacto con *iguales* en espacios de intercambio sexo-afectivo anónimo. Es probable, sin embargo, que estos últimos no sean espacios de socialidad donde es posible generar redes de amistad y/o apoyo que ayuden a resignificar el propio estigma, puesto que la interacción está mucho más pautada y dirigida al contacto sexual.

La relación con los *iguales* generalmente permite modificar los significados del propio estigma y también humaniza a los que lo portan. Como me explicaba Matías (34 años), *muchas veces se teme lo que se desconoce, pero una vez te habitúas a ello, no lo sientes como extraño*. Muchos encuentran, ya no solo puntos en común con las experiencias de sus *iguales*, sino también herramientas emocionales para hacer frente a la sensación de culpa y soledad, al mismo tiempo que les ayuda a reconfigurar su autoestima. Así, habiendo compartido experiencias e interpretaciones comunes, Joan o Andrés elaboran hipótesis sobre las causas de formación del deseo homoerótico las cuales, más allá de su veracidad, disminuyen la sensación de culpa que se deriva de la criminalización o patologización de la identidad gay. Otros, además, encuentran entre sus *iguales* la fuerza y el marco adecuado para desarrollar una sensación de pertenencia grupal capaz de ironizar respecto a la heteronormatividad como una forma de miopía:

En Sevilla también recuerdo una vez una anécdota curiosa. Había un chico que nos enseñó la ciudad a un grupillo de unas 20-30 personas y la gente se quedaba mirando en plan: «uy, cuánto hombre junto» y nos decían: «¿Dónde habéis dejado a las mujeres? ¡qué raro! ¿esto qué es, una empresa que ha organizado un viaje para los trabajadores y...?». La gente lo veía raro. Claro, y todos reíamos en plan: «Si dijéramos la verdad...». (Vicente, 28 años)

La relación con los *iguales* es ambivalente y es fácil encontrar varones, como Ramón o Pep, que no se reconocen en sus *iguales* y continúan distinguiéndose de ellos en un intento por distanciarse de los atributos estigmatizados. Por este motivo, es habitual que algunos códigos

y referencias empleados en muchos espacios de socialización gay les resulten incómodos. Y es que, como mostraré a lo largo de esta tesis, los *iguales* también generan pautas de complicidad cuya literalidad puede llegar a incomodar a personas como Ramón y Pep:

También a mí me costaba mucho al principio el llamarse en femenino: «Hola nena...» y todo ese tipo de cosas. Me repateaba porque yo soy un hombre y yo no estoy hablándome en femenino, no me gusta. Ahora, mira, en plan coña sí lo hago, pero en líneas generales no me gusta, porque te repito, trato de ser... no trato de ser, soy muy hetero en la mayoría de las cosas, lo único que me separa es esto otro. Así me veo yo, que una cosa es lo que tú te ves, y otra cosa cómo te ve la gente (ríe). (Ramón, 48 años)

4.2.3 Mostrarse, II. El entorno heterosexual

En anteriores apartados he tratado la forma en que se concibe el estigma vinculado al gay, al homosexual, al marica y al maricón –entendido en su conjunto como una alteridad– tras haber interiorizado previamente el ordenamiento hegemónico de la sexualidad y del género, así como las dificultades que se derivan del proceso de aceptación. Son, por tanto, muy conscientes de la eficacia simbólica del estigma, que no solo es capaz de modificar posiciones mentales sino también de alterar relaciones sociales. En este sentido, revelar el secreto puede truncar las expectativas y la imagen que se tiene exteriormente de la persona, enfrentándole a la decepción de sus familiares. Al mismo tiempo, el estigma puede extenderse también entre el resto de familiares como explicaba Lucas con respecto al acoso escolar del que fue víctima su hermano, o incluso a la sensación de vergüenza que invadió a la madre de David al saber que era el único gay (visible) del pueblo:

Al venirme yo a Barcelona ella dijo: «¿qué hago yo en el pueblo?» y se vino a Barcelona también, y se vino a cuidar a unos ancianos, interna. Y entonces empezó a tratar con gente diferente, con gente de Barcelona capital, donde la vecina de abajo su hijo era gay, por ejemplo. O iba a comprar el pan y con la que hablaba siempre, con la tendera, tenía un primo o tenía un hermano. Yo era como que yo era el único en el pueblo ¿sabes? Y ella se avergonzaba de ello. Y entonces empezó a abrir la mente, y llegó al punto de comprender que se pueden tener sentimientos, y es cuando empezó a aceptarme. Al punto de ser una máxima defensora de los derechos de los gays y de las lesbianas ¿eh? (David, 44 años)

No debería resultar extraño que algunos de los interlocutores entrevistados prefieran mantener oculta su orientación sexual en los entornos heterosexuales más próximos: laboral, familiar y social. Son muchos los que, con acierto, defienden no haberlo contado para reivindicar una posición de igualdad respecto a la heterosexualidad, que no necesita reunir a

sus familiares a la mesa para comunicarles el género de su deseo. Sin embargo, en muchas ocasiones este argumento omite una necesidad –la aceptación del entorno– que no está asegurada, por ello algunos justifican no haber manifestado nada a sus familiares por miedo a generar un daño irreparable y, sobre todo, evitable. Abelardo, por ejemplo, nunca ha expresado de forma verbal que fuera gay a sus familiares, tan sólo a una de sus hermanas cuando esta lo visitó. Viajó con una de sus parejas a su país de origen y se hospedaron en casa de sus padres, pero ni tan siquiera así manifestaron públicamente su relación pues dormían en habitaciones separadas:

Isabel: ¿Tú consideras que ya estabas viviendo tu sexualidad con libertad?

Abelardo: Sí. Lo que pasa que no lo podía compartir con las personas que quería. No porque miraran mal ni nada, sino porque ellos nunca querían saberlo. [...] Por eso que nunca he tenido la necesidad de salir del armario, nunca me he sentido dentro del armario, y nunca he tenido necesidad de decirlo porque siento que voy a hacerle a mi familia mucho más daño por decirles algo que ellos no me han preguntado. No me han dicho ni tienen la curiosidad. [...] Y te das cuenta de que qué bien, qué bien que no tuve que sentarlos y decirles «bueno, yo soy homosexual y acéptenme como soy». No, me siento muy contento de no haberme... de no haber cometido ese error; o sea, considero que si lo hubiese hecho hubiese sido peor. [...] Porque... iba a haber un momento de incomodidad, iba a ver un momento de desagrado, iba a haber un momento de desilusión, iba a haber un momento «escucha, nadie te ha preguntado esto por qué nos vienes a hacer pasar este mal trago». O sea, siento que no era necesario. (Abelardo, 46 años)

Al igual que Abelardo, otros interlocutores entrevistados consideraron –y aún lo hacen– que en su entorno familiar existía un silencio intencionado que obligaba a mantener oculta su orientación sexoafectiva, sorteando de esta forma que la verdad fuera revelada. No obstante, en estas mismas situaciones a menudo también ocurre que traten de mostrarse como gays por medio de mensajes encriptados que no consiguen finalmente romper la membrana del silencio.

En otros casos el armario se entreabre para algunos miembros del entorno familiar al tiempo que se mantiene oculto para otros precisamente porque consideran que no todos sus familiares son igualmente capaces de soportar y/o aceptar la verdad. Entre los diferentes testimonios uno de los patrones más frecuentes es comunicárselo primero a las mujeres de la familia, generalmente las madres, y en último lugar a los padres, si bien en muchas veces nunca llegan a explicitárselo de forma verbal.

En mi casa lo saben mi hermana y mi madre, mi padre no, pero evidentemente mi padre lo sabe, lo sabe. Mi hermana me ha dicho que mi papa lo sabe. Pero yo nunca se lo he dicho directamente, yo sé que lo sabe y él nunca, nunca me habla del tema, nunca. (Abel, 46 años)

Con todo, en ocasiones el silencio incómodo suele romperse por alguno de los familiares. En algunos casos, los entrevistados responden negando la sospecha, mientras que en otros casos aprovechan la situación para contarles acerca de su orientación sexoafectiva. Por ejemplo, la ruptura de Miquel con su primera pareja lo sumió en una tristeza que preocupó a su madre, quien, tras descartar diversas opciones, le hizo la pregunta definitiva. Vicente, en cambio, fue descubierto por su hermana menor quien, en lugar de mantener el secreto como él le había pedido, lo comunicó a la familia. A diferencia de Miquel, para quien *la confesión* disipó todo su malestar, Rafa sintió una excesiva presión por tener que *confesar*:

Lo que es salir, salir, salir del armario... no, porque fue del boca a boca. Se lo dije a mi hermana, mi hermana se lo dijo a mi cuñada y mi cuñada hizo reunión de hermanos. Entre todos ellos se lo dijeron a mi madre, y mi madre se lo dijo a mi padre. Y yo me enteré que lo sabían todos tres meses después. Yo noté un cambio raro en el comportamiento de algunos. [...] A ver, pues uno de mis hermanos, no recuerdo qué estábamos hablando que dijo de repente «ah, no se qué, eso es de maricones» y luego dijo: «bueno, de homosexuales». Y yo ¿ein?, me quedé mirándolo como de ¿cómo?! [risas]. Mis padres me regalaron una esclava que ponía «te quiero, te apoyo» así de repente... y fue en plan «mm... aquí hay algo raro». Ah, bueno y también una vez mi madre vino a decírmelo oficialmente: «Vicente, ¿es que... es que no te gustan... las...las chicas?» y yo: «no...», «¿es que te gustan... los chicos?» y yo «sí...». Y ella «ay, ven aquí», y me dio un abrazo, y yo «ay, qué pasa, joé». [...] Pero bueno, también me facilitó la salida del armario.

Otros, en cambio, no se encontraron una pregunta sino una afirmación esperando ser confirmada. Ricardo y Diego lo recuerdan como un momento natural y cómodo:

Això de dir-li «mama, sóc gai» no havia passat. M'enrecordo que un dia estàvem parant taula, perquè estàvem ma mare i jo a casa sols, jo tenia 16 anys. I un dia em va dir: «bueno, a veure quan em portes un novio a sopar i ja serem tres, no estarem només els dos sols». I va ser com de «ah, vale, què bé!». (Diego, 34 años)

Y mi salida del armario es que no la recuerdo como... ningún trauma. Sí que es verdad que lo típico, de adolescente de que estaba perdido como todos los adolescentes. Y era como de «bueno ¿qué hago? ¿lo digo o no lo digo? ¿lo digo o no lo digo?». Y hasta que un día ¡fue más mi madre que yo en realidad! Estábamos, me acuerdo, viendo un programa en la tele de Isabel Gemio, y no sé qué hablaban de un tío que la mujer descubría que era maricón y mi madre me dice: «pues como tú, ¿qué te crees que no sé que eres maricón?». Y yo de repente con esa naturalidad le dije

«ah, pues sí, vale. Sí, mamá». Y fue como «si ya lo sabía» ¿sabes? Y ya está [risas].
(Ricardo, 45 años)

El momento de la comunicación es incómodo y tenso porque la persona se encuentra expuesta esperando la reacción de sus familiares. Aunque existen modos diferentes de manifestar el secreto, algunos toman la decisión de comunicar su orientación de forma directa, rompiendo el silencio que la envuelve. A menudo, esta decisión es fruto de una planificación previa por medio de la cual los entrevistados mascullan las formas de dirigir su presentación. La más común es informar a sus parientes de que se tiene una pareja estable, para, seguidamente, comunicarles que su compañero es un varón. De esta forma, no solo se visibiliza la propia orientación, sino que se proyecta al mismo tiempo una imagen vinculada al amor respetable.

Aunque en la actualidad no se encuentran las mismas dificultades para romper el silencio que enmarcan las conversaciones sexoafectivas entre padres, madres e hijos, para la mayor parte de los interlocutores entrevistados fueron momentos de gran tensión que todavía permanecen de forma vívida en su memoria. Y es que, para muchos, la confesión es al mismo tiempo la descarga de una tensión interna:

Bueno, a parte yo siempre lo explico porque, no fue drama, pero fue un poco telenovela. Es que llega un punto que... A ver, yo soy una persona que odia mentir, como Benjamín. A parte que se me nota a la legua, no sé mentir, ni mentirijillas. No. Y llevaba ya como medio año o así que me pesaba mucho dentro, y un fin de año yo vestido con mis diecisiete o dieciocho para salir de fin de año con un look súper gay de la época del 2000. Y después de las uvas, me da como un no sé, que me sensibiliza mucho y me entró una llorera horrible porque sabía que no me podía ir ese fin de año sin decirles a mis padres que era gay. [...] (Benja, 42 años)

Las reacciones a *la salida del armario* son diversas. La forma en la que se recuerda este momento tiene mucho que ver con la reacción inmediata y posterior de los receptores de la noticia, pues existe una diferencia cualitativa entre la confesión y la aceptación por parte del entorno familiar. Lucas, por ejemplo, no esperó a que se produjera la aceptación, sencillamente lo comunicó momentos antes de partir de su localidad, sin convivir, por tanto, con el posible rechazo:

Salí del armario a todo el mundo. Le dije a mi madre que había salido del armario, le molestó profundamente porque dijo que todo el mundo en el pueblo iba a hablar de mí. Es muy terrible allí que todo el mundo hable de ti, pero ella no se esperaba la reacción de la gente. [...] En aquél momento fue así, horroroso. La primera vez que volví solo al pueblo sufrí mucho, porque el día que lo cuentas te piras y le dejas a

ellos con el marrón allí. Pero cuando vuelves... aquello fue difícil. Pero que me duró cinco minutos la dificultad. La gente súper abierta: con mi chico todos querían conocerle, saber cómo éramos, cómo es que sois maricones... Y ya, claro, empieza el morbo del «qué hacéis», y las chicas se meaban de la risa. Y, bueno, ya empieza el cachondeo. Fue súper bien, sí, sí. (Lucas, 32 años)

Sucede también que algunos familiares reduzcan intensidad dramática aduciendo que ya lo intuían o que esta revelación no supone ningún problema ni modifica tampoco sus relaciones. Sin embargo, no siempre ocurre así. En el caso de Miquel, a pesar de que su padre inicialmente lo tomó muy bien, fue quien posteriormente más le insistió para que comenzase una terapia psicológica. Por otro lado, también puede ocurrir que después de comunicar la noticia, esta no vuelva a mencionarse nunca o incluso se obstaculice su manifestación. Este fue el caso de Fernando y Lalo, cuyos padres evitaron el trato con sus parejas. En ambos casos, el estigma sigue presente en las interacciones con sus parientes:

Si yo estoy andando por la calle con ‘x’ personas, todo perfecto, pero de ellos no va salir un «oye ¿por qué no te vienes? ¿por qué no quedamos?». De ellos no sale. Claro, el sobresaliente ya es cuando son parte de tu vida, no 24/7 pero te los llevas a cualquier sitio como algunas personas tienen. Con lo cual yo creo que está todo bien, pero no hay más. [...] No es un suficiente, porque un suficiente sería más... ¿cómo se diría? Es que busco una palabra para que lo pillas rápido. No se muestran fríos, que puedes ser educado pero cortante. No, eso no. Hay cierta calidez, entonces es un bien, pero no notas nada. (Fernando, 38 años)

Sí. Yo tengo diez años de pareja, y hace un año mi padre comenzó a preguntarme por mi pareja «¿Cómo está Pedro?» y yo «ooohhh! ¿Pedro? Sí, está bien». Yo sé que eso es mucho para él, yo lo sé, lo entiendo. O sea, ese señor... yo le rompí sus esquemas. Que él se haya recompuesto, y que me pregunte por cómo está mi pareja para mí es mucho. Lo valoro un montón, un montón, un montón. No sabes cuánto lo valoro. (Lalo, 42 años)

La carga emocional, los matices en la definición, las perspectivas y la intensidad de los posicionamientos con respecto a lo que una persona *es* –entendiendo que se identifica así de forma reflexiva– se articula de forma dialéctica y varía en función tanto del receptor –de qué o quién opere en esta interlocución– como del momento. Así, y aunque los obstáculos simbólicos son comunes, las estrategias para la gestión de la diferencia y el estigma varían no solo en función de los recursos emocionales disponibles sino también de los contextos de interacción, tan cambiantes como diversos.

CAPÍTULO 5

DEFINIENDO EL ESTILO *BEAR* DE LA CORPOGRAFÍA A LA JERGA

El presente capítulo aborda al *oso* como un símbolo dominante y polisémico a partir del cual se troquela un estilo capaz de sostener la percepción de diferencia con respecto a otros gais. Al mismo tiempo, y dada la importancia que adquiere el cuerpo entre los *osos*, planteo este capítulo como un ejercicio *corpográfico*⁷⁰; es decir, como una cartografía de los sentidos y significados que adquiere el cuerpo para ellos. Del mismo modo que los mapas son representaciones culturales del espacio físico, los cuerpos son –se tornan inteligibles– dentro de un marco interpretativo cultural y social. Por este motivo, propongo el término *corpografía* para enfatizar el carácter simbólico del cuerpo *bear*. Seguidamente, tras dedicar mi atención a la dimensión corporal en los primeros apartados, abordo otras dimensiones del imaginario de los *osos* que se manifiestan por medio de un argot y una iconografía concreta capaz de reforzar los límites simbólicos que los diferencian como grupo.

5.1 La rebelión de los cuerpos

Todos los hombres con quienes me relacioné durante mi trabajo de campo coincidían en definir al *oso*, en primera instancia, bajo términos corporales. Mejor dicho, señalaban las características que hacían del *oso* una imagen fácilmente identificable:

Yo por *oso* entiendo a alguien grande, grueso o fornido, cubierto de pelo y... no sé, normalmente entre los 30 y 45 años, puedes llegar incluso hasta los 50. (César, 23 años)

⁷⁰ El uso que hago del término *corpografía* es principalmente metafórico. Cuando lo utilicé por primera vez (Ferrándiz Armero, 2015) lo hice para poner el énfasis en una mirada cartográfica que permitiera sobrevolar a vista de pájaro el cuerpo y su orografía semántica. Posteriormente, sin embargo, descubrí que otras autoras y autores también han utilizado este término para referir a los significados sociales y culturales del cuerpo a partir, eso sí, de metáforas. Ya sea a través de la escritura –trabajada por el grupo de investigación Cos i Textualitat vinculado al Departamento de Filología hispánica de la Universitat Autònoma de Barcelona, y dirigido por la Dra. Meri Torras– como también por medio la fotografía como realiza Llorenç Raich en su ensayo *Corpografía. El cuerpo en la fotografía contemporánea* publicado en 2012 por Casimiro Libros. Ambas propuestas refieren a las formas de representación corporal. Es un concepto, por otro lado, que ha ido ganando adeptos por su capacidad para trasladar la idea de cuerpo como producto cultural y social; sin embargo, hasta la fecha no ha sido elaborada una genealogía de su autoría y sus diferentes usos.

Home, clar, la definició més fàcil és la visual: és un tio amb barba que té un cert... una certa forma de vestir. (Diego, 34 años)

La carne y el vello corporal –en forma y cantidad– son los principales elementos que destacan a la hora de definir a los *osos*. Son atributos fisiológicamente palpables y materialmente identificables a partir de los cuales queda entretejida la analogía con el referente animal. Forman parte del *polo sensorial* al que se refiere Victor Turner (1967: 31) en su análisis de los símbolos dominantes a propósito del ritual *Ndembu*, aquella esfera en la que se reúnen los significados estrechamente vinculados a la forma externa del símbolo. Lejos de ser una mera lista de atributos, la carne y el pelo cobran especial relevancia precisamente porque provocan reacciones, por lo que cabe valorar el marco en el que estos aspectos toman importancia.

Tanto los *osos* que accedieron a ser entrevistados como aquellos con los que sencillamente compartí conversaciones durante mi trabajo de campo, a menudo definían al *oso* como un cuerpo sin más. Pero, si se trataba de algo sin importancia ¿por qué era ese y no otro el cuerpo de los *osos*? A medida que mis preguntas trataban de profundizar en los pilares de su definición, los matices que sobresalían hacían más presente que ser *bear* era también una cuestión de actitud. Una «actitud» que pone en evidencia el polo ideológico – las normas sociales, los valores y las aspiraciones personales– que contiene el oso como símbolo dominante (Turner, 1967). Pronto se me hizo evidente que el cuerpo queda inserto en una trama de sentido que permite explicar por qué es ese el cuerpo de los *osos*. Tanto la carne como el vello actúan de soporte ideológico, vehiculando de esta forma aquellos significados que vertebran tanto la distinción del grupo como su definición.

Buena cuenta de ello la dan las imágenes utilizadas para anunciar fiestas y eventos de *osos*, incluso también en la producción artística que se ha generado en torno a este grupo. Sin ir más lejos, una de las películas de referencia para los *osos* entre el público hispanohablante es *Cachorro*, dirigida por Miguel Albadalejo y estrenada en 2004. En ella, los créditos se abren con una escena de sexo entre dos hombres narrada por medio de una cámara que recorre centímetros de pliegues, mallas, carnes y pelo. Otro ejemplo lo encontramos en las imágenes utilizadas para la propaganda de eventos para *osos* como las de la organización *Bear Pride* de Barcelona, así como en la portada de libros que encabezan la saga literaria de Juan Ernesto Artuñedo o los relatos del escritor Bob Flesh.

No obstante, como toda categoría identitaria, esta necesita un marco de referencia sobre el que ubicarse. Al igual que le ocurre a la masculinidad o a la heterosexualidad tal como hemos visto anteriormente, la definición del *oso* solo es posible por medio de un vínculo de dependencia con otras unidades de significado externas. Lejos de ser una mera lista de atributos, para los testimonios recogidos aquello que define al *oso* cobra sentido en relación al *gay standard*, al *típico*, al *estereotipo*. En consecuencia, todos ellos realizan un ejercicio narrativo que sitúa al *oso* en un esquema de oposición con respecto al modelo gay.

Para mí el *oso*... mmm... ya la gente lo quiere catalogar, pero yo lo entiendo mucho por la definición inicial. O sea, la definición inicial es coger un animal que encarna exactamente lo opuesto a lo que la comunidad homosexual era. La gente tenía en el cerebro lo que nos han querido meter: el chico joven, el chico depilado, el chico musculoso, en buena condición física, con profesiones liberales o florista, o peluquero o decorador, o arquitecto. Normalmente ese tipo de cosas. (Ramón, 48 años)

El *oso* se inserta así en el centro de una rebelión contra el modelo gay, al que se le recrimina no sólo una excesiva atención al cuidado del cuerpo, sino también su obligatoriedad. Se trata de un modelo que, como insinúa Ramón, hace de la capacidad de consumo, la juventud y el vigor un mandato a reflejar en el cuerpo. En este marco cultural, las mallas, las arrugas, las barrigas o el vello corporal son entendidos como elementos claramente contrapuestos al modelo corporal gay a la vez que adquieren un sentido subversivo al tratar de convertirse en un referente deseable. De esta forma, la subversión del *oso* no sólo puede verse en muchos casos como un alzamiento voluntario, sino que en su pugna por desmontar o remontar en la jerarquía estética, adquiere fuerza y se expande a nivel mundial. Su mayor victoria es su multiplicación a lo largo del globo.

Era como lo que había que hacer, era algo nuevo, que había estado muy mal visto porque éramos las gordas, ¿sabes? Y de repente, pues como que nos pusimos en formación y montamos un rollo paralelo que se convirtió en algo muy divertido y había fiestas que además, al mínimo que pusieras un poco la oreja tenías: la *kdada*⁷¹ de Barcelona, la de Madrid, la de Sevilla, la de Zaragoza, Sitges, ahora hay una *kdada* en cada pueblo de España, o sea, es terrible. Luego, si te pones a mirar en el mundo, y en Italia hay 5 *kdadas*, en Alemania hay 7, en Estados Unidos hay 65, o sea, ¡es una puta locura! (Daniel, 39 años)

⁷¹ Aunque «quedar» o «hacer una quedada» es un término de uso coloquial muy extendido, refiere a los encuentros y reuniones de carácter estatal o internacional entre *osos* que desarrollaré más adelante.

La noción de un cuerpo *oso* como extensión de un entorno tolerante y alejado de los prejuicios estéticos está bastante extendida y es, de hecho, uno de los principales atractivos del estilo *bear*. Muchos de los varones entrevistados confesaban haberse sentido fascinados tras descubrir de la existencia de este grupo. Tal es el caso de Pablo, quien actualmente detesta el mundo de los *osos* después de haber pasado años en él:

Yo descubrí este mundo por casualidad. Porque, mira, yo tenía una relación que duró bastante tiempo, seis años, y cuando terminó la relación conocí a un chico a través de un chat de estos y... y entonces me habló de una discoteca, que era la Martin's, no sé si te han hablado ya de esta... [...] . Así que un día me presenté en la Martin's con un amigo y me encontré una discoteca llena de gordos, barbudos y peludos ¿vale? Y, claro, a mí me pareció curioso y me hizo gracia porque estás acostumbrado al estereotipo gay de que tienes que ser guapo, moderno, cachas, bueno, divino de la muerte y que no se te mueva ni un pelo. Sí, y con lycras (ríe). [...] Y claro, a mí me hizo gracia y pensé lo que imagino que piensa todo el mundo: «Ah, pues, no sé, me gusta este mundo porque la gente no tiene complejos. Míralos, todos felices y contentos, y son súper guais y felices de ser gordos». (Pablo, 35 años)

De la misma forma que Pablo reconoce que su primera opinión que los *osos* generaban un ambiente libre de juicios estéticos capaz de minimizar los complejos corporales, muchos entrevistados me contaban la historia sobre los orígenes de los *osos* para enfatizar también este aspecto. Así lo hizo Guillem (26 años) cuando lo conocí en el bar. Yo me encontraba en el descansillo por el que se accede al interior del *Bacon Bear Bar* de Barcelona. Diego (34 años) y Guillem se encontraban fumando allí y charlaban en catalán entre ellos, algo poco frecuente en los locales de *osos* de Barcelona. No sé bien si fue este el motivo, o la razón de mi presencia en aquel bar, pero recuerdo que comenzamos a hablar. Visiblemente animados y risueños tras saber de mi objeto de investigación, Guillem rápidamente me preguntó si conocía cuál era el origen de los *osos*. Contesté que tenía una ligera idea, pero prefería conocer su versión. Guillem entonces me respondió que se trataba de un movimiento originado en California, en un local donde se reunía gente que no cumplía con el canon estético gay. Con el fin de conferir autoridad a este hecho, Guillem señaló que en el *Bacon Bear Bar* no se sentía juzgado debido a su gruesa apariencia y que esa era una de las razones por las que le gustaba venir. Continuó dándome evidencias de ello al recordarme que «a dins hi pots trobar penya de tot tipus, fins i tot gent amb la cara desfigurada» y entonces recordé que pocos minutos antes, sentado en la barra, había visto a un señor con la cara completamente deformada bebiendo una cerveza.

Aunque la historia de los inicios del mundo *bear* no siempre contenían los mismos datos, la idea común en todos era la de un bar en San Francisco donde acudían aquellos hombres que no encajaban en otros espacios gais debido, principalmente, a su apariencia. De esta forma, el origen los *osos* no solo tiene un lugar central en el imaginario del grupo, sino que al mismo tiempo constituye un mito fundacional que reaviva los principios y significados que entretejen el estilo y le dan sentido aún hoy en la actualidad.

5.2 La barriga es a la naturaleza como el músculo a la cultura

La contraposición con respecto al modelo hegemónico gay se vertebra a partir de la noción de «naturaleza» entendida como no-intervención; es decir –y siguiendo con la metáfora, como un cuerpo que sigue su propio cauce sin que la acción antrópica coloque diques en ella. Se trata de una injerencia que se entiende a partir de unos hábitos para el cuidado de sí mismo: depilarse, muscularse, nutrirse en lugar de comer, afeitarse la barba o no y vestir de una forma concreta. Así, los distintos términos que se emplean para referir al modelo antónimo del *oso* son los de *marica moderna*, *marica fashion*, *musculoca* y *marilycra*, recogiendo cada uno de ellos un matiz diferente al que contraponerse.

5.2.1 Ropa casual

Por un lado, tanto la *marica fashion* como la *marica moderna* se utilizan en referencia a aquellos varones gais que centran especial atención al vestuario, bien sea mediante el consumo de marcas caras o bien por su afición a la moda y el estilismo. En ambos casos se les presupone una búsqueda de distinción y estatus mediante la demostración de su capacidad de consumo. Por este motivo, muchos varones atraídos por el *oso* leen en ambos modelos una falta de criterio propio, así como una enorme permeabilidad a las tendencias sociales. En consecuencia, los cuerpos de la *marica fashion* y la *marica moderna* encarnan valores como la *soberbia*, la *superficialidad* o la *vacuidad intelectual*.

Los *osos*, en cambio, en su intento por contraponerse tanto a la *marica fashion* como a la *marica moderna*, hacen de la ropa una cuestión secundaria. La elección de zapatillas, vaqueros, camisetas o incluso de camisas de cuadros construyen un estilo mediante el cual se hace presente un esquema de prioridades, así como unos hábitos corporales que tienen

que ver con la gestión del tiempo, el dinero o la imagen y que queda ejemplificado en el testimonio de Gian:

Los *osos* lo que no hacen es juzgar, porque los *osos* sí que tienen su código de la camisa de cuadros, los *jeans*... pero por eso les da igual la ropa que llevas, porque a ellos también más o menos les da igual, no los ves de marca, todos con cosas caras o... Son así, como que lo que encuentran en el armario se lo ponen y esto a mí me encanta. (Gian, 47 años)

La camisa de cuadros y los vaqueros están muy presentes en el modelo de representación del *oso*. Sirva de ejemplo la imagen promocional de la película *Cachorro* (Imagen 5.1). Constituyen un intento por aproximarse a la imagen ideal del *leñador canadiense*⁷² que, como mostraré más adelante, ha construido el imaginario grupal.



Imagen 5.1.
Imagen promocional de *Cachorro*

No obstante, muchos testimonios me explicaban que la camisa de cuadros fue una tendencia que sobre todo existió en los inicios de la cultura *bear*, pero que actualmente ha dejado de

⁷² La imagen de leñador de barba poblada, camisa de cuadros que vive en una cabaña de madera en mitad de algún paisaje boscoso es, curiosamente, uno de los referentes más mencionados entre los interlocutores. Una imagen que se asocia con las representaciones estereotípicas del paisaje boscoso y poco poblado del que Canadá constituye su principal paradigma. Para el caso español, quizás Euskadi –por el papel que ocupa el *aizkolari* en el folklore vasco– vendría a encarnar este mismo modelo masculino idealizado.

estar tan presente y ha dado paso a las camisetas *freakys*: con iconografía y simbología *ursina* o con personajes de ficción sacados de cómics, videojuegos y películas.

La famosa frase de «camisa de leñador» [ríe]. Ha cambiado bastante porque hay muchos que van con camisetas; camisetas con el famoso icono de *oso* *freaky*. Todo el mundo quiere ser un *freaky* ahora porque está guay. Entonces, llevar tus camisetas de las cosas que te gustan... se considera que es chulo. Ya no vas con la camisa a cuadros. Si antes solo éramos cien personas en Barcelona que salían, no había mucho donde elegir, no había tanta ropa donde tú pudieses... y veías que el tío *oso* llevaba su camisa ancha y era de cuadros. ¿Dónde encuentras tú camisas para salir un sábado por la noche que no sean ... ni de vestir ni brillantes? Algo normal, casual. [...] Entonces ya una gran parte se ha dejado la camisa y se ponen más cosas. (Fernando, 39 años)

El testimonio de Fernando es ilustrativo porque destaca tres ideas que están muy presentes, tanto en los espacios de interacción *bear* como en las conversaciones que tuve. La primera es la necesidad de distinguirse frente a la uniformización producida por la camisa de cuadros. Las camisetas con motivos relacionados a sus gustos personales dotan a la persona de un mayor grado de individualidad dentro del grupo. Lalo, por ejemplo, era muy expresivo manifestando el hartazgo de la uniformidad estética:

Lalo: ¿Forma de vestir? Ese cliché por suerte se cambió hace tiempo.
Isabel: ¿Había un cliché?

Lalo: La puta camisa de cuadros y el puto tejano. O sea, maricón, por favor: camisa de cuadros otra vez no, por favor. O sea, la era de camisa de cuadros, ya pasó, ¿qué somos, todas leñadoras? Pues no. (Lalo, 42 años)

En segundo lugar, tal y como señalaba Fernando, las nuevas incorporaciones dentro del estilo *bear* deben respetar la coherencia simbólica con lo *normal* y lo *casual*; es decir, con la distancia respecto a los hábitos de la *marica fashion* o la *marica moderna*. De hecho, es habitual encontrar una diferenciación entre los *osos de verdad* y los *osos artificiales*, precisamente porque estos últimos hacen de los objetos simbólicos meras cáscaras vacías desprovistas del significado original. Este el caso de la *marica hipster*, como sinónimo de *marica moderna*. Muchos de los testimonios se refieren a esta figura para identificar a aquellos hombres que sí presentan estéticamente un estilo *bear*, pero no son *osos* auténticos precisamente porque su imagen está milimétricamente cuidada y diseñada, de manera que, de nuevo, manifiestan ser dependientes de las modas del momento.

Ahora por ejemplo está de moda el rollo de la *marica moderna*, que un poco roba el estilo de los *osos* a nivel de pelos cortos y barbas pobladas, y todo el rollo, pero que son tíos como muy *hipsters*: con las gafas de pasta aquellas enormes, los pantalones

cortitos que van vestidos no sé muy bien si de colegiala o de vampira o no sé muy bien qué [ríe] (Daniel, 39 años)

En último lugar, aunque se entiende como un conjunto de decisiones que tienen como fin la distinción con respecto al modelo hegemónico gay, la ropa también se concibe como un producto circunstancial en el sentido que destacaba Fernando al mencionar la falta de oferta en las camisas. Muchos entrevistados exponen las dificultades que encontraban, y encuentran, para conseguir ropa debido a su físico; sin embargo, otras personas externas a los espacios *bear*, como Toni, lo achacaban a una falta de capital económico.

Normalment están condemnats a comprar-se les mateixes coses. Si tu tens pasta pots comprar-te el que vulguis, i trobaràs coses per la talla que tingues. Però si no... ¿dónde acabas comprando? En el C&A, en tiendas para gordos que... al final van todos iguales. (Toni, 48 años)

5.2.2 Un cuerpo al descubierto

La *musculoca* y la *marilycra*, por otro lado, refieren a aquellos varones gais que esculpen sus músculos a golpe de gimnasio y cirugía o que, de forma sistemática, utilizan cremas y tratamientos estéticos, al tiempo que miden escrupulosamente su dieta nutricional. Depilan su cuerpo y/o utilizan prendas ajustadas para que el resultado de tan laborioso trabajo sea fácilmente visible y su esfuerzo recompensado con el estatus que merece. Se trata de una lógica meritocrática que es fácil de encontrar entre aquellos varones gais que no se identifican como *osos*:

No sé. Aquí entran los promotores de discotecas ¿vale? Con sus cuerpezos que están todos buenísimos, porque están todos muy buenos. Hay uno que se me pone aquí bajo del foco rojo este que... ¡vamos! Tíos que, coño, que se lo han currado en su gimnasio, que nadie les ha regalado nada. Y les miran mal... Pero, tío ¡si lo que tienes es envidia! De que tú eres gordo, estás deforme, has dicho «me dejo barba» y soy *oso*. Eso es lo que es. Ese es mi punto de vista (Pablo, 35 años)

Los *osos*, en contraposición, son hombres de complexión grande en una doble acepción. De un lado, su corporalidad suele ser percibida socialmente como gruesa, aunque también se encuentran entre ellos varones robustos y fuertes de carne turgente y moldeada. La semántica que entreteje el estilo *bear* convierte la gordura en un elemento central para su configuración como grupo, independientemente del peso de sus miembros. La distinción entre peso y gordura es una observación intencional que hago para resaltar que el peso es un intento por cuantificar y convertir en objetivo un atributo que es social y gradual, pues uno se percibe

como grueso más por contraste con su entorno que por los kilos de su cuerpo. Y es que, como encontré a lo largo de mis conversaciones con muchos de ellos, a menudo tenían dificultades para saberse *oso* en un sentido total precisamente porque no se consideraban tan gruesos como otras personas del entorno como en el caso de Ramón; Matías, en cambio, creía ser más gordo que los hombres con los que se rodeaba. La identificación con el *oso*, por tanto, responde más al hecho de no tener un cuerpo musculado e ideal que al de ser o no grueso.

Estoy gordito según el IMC de mi gimnasio, que soy obeso. Con lo cual... ¡Llevo un cabreo! ¡llevo un cabreo! Yo me voy a mi gimnasio, me monto en la balanza y veo «IMC 30» y veo en la tabla que 30 es obeso. Y yo ¡joder! Yo no me veo obeso, tengo mis kilos de más, pero ¿qué pasa? Que el peso que ellos quieren que tenga yo tendría que perder 13 kilos. Una vez lo hice, llegué al peso ese y parecía salido de un campo de concentración. Claro, entonces aquí era todo lo contrario: pareces enfermo, pareces tal, qué te pasa, que te sucede, que enfermedad tienes... pero mira, tenía el IMC 24. (Ramón 48 años)

Entonces es el ambiente en el que me gusta estar, pero para mí mismo, mi propia precepción de la realidad, a mí me falta vello para ser *oso*. Y también debería ser más flaco, tal vez. Yo, ya te digo, cada cual tiene su definición (Matías, 34 años)

El vello corporal, que es quizás el elemento con mayor capacidad para aglutinar la diversidad de subjetividades bajo el estilo *bear*, adquiere también relevancia más por lo que algún día significó en un contexto cultural pasado que por lo que representa en la actualidad. Esto es, en un tiempo como en los 90's y los 2000, en los que el cuerpo masculino gay –y posteriormente heterosexual– era generalmente representado con músculos y sin pelo, rechazar la depilación adquirió un significado contra-hegemónico que muy probablemente hoy día ya no tenga. Sin embargo, este elemento sigue adquiriendo un sentido subversivo con respecto al modelo gay standard.

Yo rechazo bastante, por ejemplo, todo el código de ropa de los gais, que son todos de marca, de camiseta así apretada. ¿Por qué? Porque me saben a conformismo, me saben a plástico. Además, por ejemplo, otra cosa: los que se depilan. A mí me gusta el pelo, pero también me gustan los hombres que no tienen pelo si naturalmente no tienen pelo; pero un hombre que tendría pelo, se lo quita, la verdad no lo entiendo, joder. Y esto lo comparto con muchas mujeres, de hecho. Porque me parece una violencia, me parece un rechazo a algo que Hemos nacido de una forma (Gian, 47 años)

Aunque la carne y el vello adoptan matices y generan posiciones como mostraré más adelante, ambos elementos, junto con la vestimenta del *oso*, responden a un mismo énfasis

tanto en la naturaleza como en la naturalidad que solo se entiende al contraponerse con el modelo gay hegemónico. El cuerpo sostiene así unos marcadores que hacen visible la no-intervención, la falta de disciplina estética y un carente interés por amoldarse a los mandatos de la moda y la belleza del momento. Por esa razón, cuando el vello o la carne son utilizados sin considerar su contenido original, se abre de nuevo la brecha entre *osos auténticos* y *osos de mentira*.

Con todo, el tipo de ropa, la barba, el vello, las barrigas, unos brazos y unas piernas carnosas o las caras redondas –entre otros– refleja, o debería hacer presentes, no solo unos hábitos en el cuidado de sí, sino también unos rasgos personales determinados y un modelo ideológico que orienta y dota de sentido la acción vital. En este sentido, tanto la voluntad por trabajar y transformar el cuerpo según cánones de belleza socialmente establecidos de la *musculoca* y la *marilycra*, como la preocupación por vestir en función de las tendencias que presentan la *marica fashion* y la *marica moderna*, son entendidos como ejercicios de domesticación social. Frente a estos modelos, los *osos* vinculan al cuerpo natural toda una serie de cualidades positivas que tienen como punto central la riqueza personal/interior y la aceptación del propio cuerpo.

Tal y como se muestra en la tabla 5.1, el esquema dicotómico presenta al *oso* como aquél que, debido a las características de su cuerpo, se sabe tranquilo consigo mismo y con su entorno, tolerante, de trato fácil y sociable e incluso campechano. Dedicar su tiempo a los pequeños placeres de la vida y prefiere cultivar su interior, sus valores morales y humanos y no dedicar tiempo a cuestiones efímeras. En contraposición, el antónimo *bear*, representado por la *marica moderna*, la *marica fashion*, la *musculoca* o la *marilycra*, encarna un cuerpo conflictivo, en continua tensión entre sí mismo y su exterior. Ejemplifica la incapacidad –o la falta de voluntad– de frenar la presión estética que establece la sociedad y se muestra narcisista y superficial. Por ello, la única forma de relación que entiende con su entorno es la competición basada en la exclusión de los (otros) cuerpos.

	Oso	Musculoca/Marilycra/Moderna
Hábitos	Cultivo intelectual y espiritual	Cuidado estético
Rasgos de la personalidad	Sociable, campechano, culto, tranquilo, fácil, sencillo.	Soberbio, superficial, narcisista, vacuo, conflictivo
Valores éticos	Tolerancia, integración,	Competición, exclusión

Tabla 5.1. El estilo *oso*: esquema relacional de atributos.

5.3 El oso como el hombre

Hemos hablado del papel que tienen la carne y el vello a la hora de sostener la percepción de un cuerpo natural y, al mismo tiempo, construir un estilo concreto capaz de despertar sensibilidades y afinidad a su alrededor. Sin embargo, también he señalado la presencia de pelo en el cuerpo como la característica que mayor consenso presenta. Jesús lo describe de la siguiente forma:

La definición de libro es un tío con barba, definitivamente peludo, que incluye la barba y el pelo en el pecho, con barriga y con una actitud masculina. La definición de *oso* más normal es «el tío tiene pelo». No, mejor, «el tío tiene barba» y ya está, ya está. (Jesús, 42 años)

Aunque la carne adopta diferentes itinerarios simbólicos y es un elemento crucial que vincula la noción de naturaleza con la de no-intervención corporal, el vello es el atributo que permite imprimir la masculinidad en la imagen del *oso* y generar, al mismo tiempo, una correlación directa entre cuerpo natural y hombría. Su configuración como imagen varonil se produce nuevamente en relación con una alteridad gay *típica* representada por la *marica moderna*, *marica fashion*, *musculoca* y *marilycra*, recogiendo cada uno de estos términos un matiz diferente al que contraponerse. Todas ellas son otredades referidas en femenino que contrastan con la conjugación masculina utilizada para los *osos*.

Para mí tiene que ser un hombre masculino, que no sigue los estándares específicos de lo que se esperaría de lo que es una persona gay... ¿qué significa eso? Que no se preocupa tanto por la apariencia física a nivel de peso: le da lo mismo ser gordo, que no tan gordo y no cuidarse tanto a nivel que la barba tiene que estar bien cuidada, que la piel tiene que estar bien tratada, etcétera, etcétera. Es un poquito *laissez-faire*:

yo soy así y ya está; y bueno, una actitud masculina, una preferencia masculina, en el sentido de que le gusten los deportes, los programas de televisión que sean normalmente orientados al público hetero. Esa sería la definición como ideal, que realmente nunca se alcanza (Matías, 34 años)

5.3.1 El adulto

Existe un quinto modelo gay que, pese a no destacar por el cuidado excesivo de su propio cuerpo, sí refuerza la posición de masculinidad desde la que los *osos* se piensan. La figura de la *niñata* o *el niñato* –cuya referencia anglófona sería la de *twink*⁷³– simboliza la juventud adolescente, caracterizada por una personalidad todavía no formada y en consonancia con un cuerpo a menudo delgado y efébo. Se le atribuye una falta de consistencia orgánica y espiritual que se evidencia mediante un cuerpo lánguido, grácil y lampiño. El *niñato/a* presenta una frontera etaria no sólo con la madurez sino también con la masculinidad precisamente porque en el imaginario simbólico todavía siguen siendo niños. La edad y el género son dos categorías que se producen al mismo tiempo, se ven reflejadas la una en la otra y se definen en consonancia. Del cruce resultante aparece la imagen del hombre, como un sujeto que no es una mujer y tampoco un niño porque un hombre es, por definición, no-mujer y no-niño. En este esquema de oposición dominado por la edad, tanto el vello –ya desarrollado– como la corpulencia del *oso* –fruto de un metabolismo que se hace lento con la edad– producen masculinidad.

Jo entenc que en la conversa de barra de bar necessites posar nom a les coses i hi ha lo femení i lo masculí a certes actituds. Per tant aquesta pregunta que m'has fet tu... de barra de bar et diria: si, la imatge d'un home gros, fort, peluuut, és una imatge masculina. I la imatge d'un home imberbe i... de tacte fi, de pell fina, de moviments senzills o alegres, doncs deu ser femení, no? (Miquel, 38 años)

Si bien es cierto que existen jóvenes menores de treinta años, su presencia es cuasi anecdótica en muchos de los espacios de encuentro tal como me explicaba David después de quince años de experiencia detrás de la barra de uno de los locales donde estuve.

Sí, vienen jovencitos también, pero son los que menos. Vienen jovencitos, pero jovencitos que ya de joven se han clasificado como tal, como *osos*, entonces ya su

⁷³ El término *twink* proviene de la marca *Twinkie*, un producto de bollería industrial. Dadas sus características –el tipo de relleno y el color dorado del mismo– ha sido utilizado en el ámbito angloparlante como analogía de los jóvenes efébicos y delgados sin apenas vello corporal.

actitud, aunque sea de joven, es una actitud más formal que los jóvenes típicos. Se les ve más formales. Pero sí, la media yo creo que está de 40 hacia arriba; entre 40, 50 y hasta 60. Hay más mayores y más jóvenes, pero de 40-60 la media, más o menos. (David, 44 años)

Para David parte del carácter reposado, sereno e incluso desacomplejado responde precisamente a la madurez propia de los *osos*. Esta opinión también ha sido compartida por muchos testimonios, así como la preferencia de los contactos directos en bares y no en aplicaciones puesto que la mayoría de ellos han crecido y socializado en el medio físico y no en el virtual. El cuerpo *bear* refleja el paso del tiempo y muestra una solidez sólo adquirida por medio de la experiencia que permite, por un lado, relativizar o sobreponerse a la presión de las normas estéticas exteriores y que, por otro lado, ha aprendido cómo comportarse «adecuadamente» en los espacios.

Yo recuerdo cuando era más jovencillo e ibas a locales más de... lo que llamamos aquí las «marilicras» (ríe). Suelen ser esas que son como muy cuidados, que se ponen sus camisetas de lycra, y que bueno, y que suelen ser todavía muy adolescentes, ¿sabes? que enseguida montan un drama. (Juanma, 36 años)

O sea, yo he estado trabajando en un bar de aquí al lado que se llama 'Quizás' que al principio era del típico *niñato* que venía con los amigos y las amigas y eran en plan: «¡Mira, me he comprado una camiseta del Loeffler!», que era como de la Barbie y que era como para preguntarle: «Pero, ¿cómo te lo vas a poner, maricón?». Y ahí sí que he escuchado yo bastantes más veces pues: «Ay, señor, ay...». Y también los he escuchado aquí, pero he escuchado muchas menos. Aquí la gente, pues sí, ya te digo, hay quien le encanta montar un psicodrama, pero se ve menos. La gente es como que... es que es un poquito más relajao'. (Daniel, 39 años)

El *oso* adopta una imagen de *hombre natural* que se construye a través de la madurez y la masculinidad. De un lado, su cuerpo proyecta relajación frente a la presión social, una vida sencilla y dedicada a los pequeños placeres de la vida, alejada de la intensidad emocional con la que se ha tendido a retratar la adolescencia, la feminidad y, por extensión a esta última, la homosexualidad. De otro lado, la edad constituye de nuevo un eje divisor en el seno de la masculinidad que divide y clasifica a los varones entre jóvenes y maduros y reproduce la dicotomía fuerza/debilidad y finitud/proceso en la construcción de la hombría. No en vano, muchos testimonios remarcan la relación entre masculinidad y madurez enfatizando el término dos veces para indiciar que un hombre masculino, un hombre *de verdad*, es aquél que ya es maduro, formado y acabado.

Me acuerdo un día que me decían, porque hablábamos del rollo del padre y el hijo, del *daddy* ¿sabes? Y un día no sé quién me decía «nena, la pederastia» y digo «¿pero

qué pederastia ni qué mierda? Yo no estoy mirando al niño ni mucho menos, a mí lo que me gusta es el *daddy*, ¡es el padre!» ¿sabes? Yo lo que quiero es el tío ya formado y un tiarrón ¿sabes? Que eso es lo que me ha gustado de toda la vida. ¿Qué eso es *bear*? Pues entonces sí, soy *bear* [risas]. Eso puedes tener más o menos carne, o más o menos pelo, pero tienes que ser, para mí, un... un tío- tío (Ricardo, 45 años)

5.3.3 El heterosexual

Siguiendo la última idea comentada en el apartado anterior, lo que hace particular y llamativo al *oso* y acaba por entretener masculinidad, naturaleza y madurez es que tanto el cuerpo como el estilo *bear* ocupan un lugar no gayficado para y por la mirada heterosexual. Recuerdo las palabras de Daniel en esta misma dirección cuando una tarde me comentó que, aunque los *osos* ya no eran un fenómeno novedoso, quizás esta investigación sí lo era precisamente porque «la comunidad hetero no sabe tampoco de nuestra existencia». Más que una imagen masculina, el estilo *bear* radica en una apariencia que se afana por romper con los estereotipos homosexuales y gais largamente establecidos, borrando para ello sus principales indicadores corporales: la feminidad como rasgo identificable, la mediatización del cuerpo y la posición femenina en la interacción visual. Profundizo, a continuación, sobre estas ideas.

En primer lugar, por lo que a los rasgos identificables respecta, si recordamos los referentes homosexuales que muchos entrevistados admitían haber tenido, encontraremos que la mayor parte de ellos estaban asociados a la feminidad. La *mitjanena* o la *Marieta* eran todas figuras fácilmente visibles, reconocibles tras un primer vistazo para todo el mundo. El estilo de los *osos*, en cambio, se mantiene imperceptible al control heterosexual. Ramón me lo contaba así:

Ya tú que has estado viendo muchas páginas, pero yo te aseguro que... muchos de los que están aquí ven a dos tios hablando, dos gordos y a menos que vayas ya con ese ojito, pero dos personas no tendrían ni idea de que puedan ser homosexuales. Es eso. No es fácil. (Ramón, 48 años)

La presencia de vello y barba –sin contar la forma en que la ropa pueda llegar a modular esta primera impresión– borra, en un primer intercambio visual, cualquier rasgo de feminidad y por tanto de homosexualidad. De hecho, muchos testimonios señalaban la presencia de pelo como un rasgo de madurez y hombría; como atributos propios de los hombres masculinos que activan el deseo sexual. En la mayoría de casos, además, la justificación de su deseo por la masculinidad es simultáneamente una justificación de su identidad de género, una forma de afirmarse como hombres.

Siempre me han gustado los tios varoniles, siempre. Siempre. Es una cosa que siempre he tenido clara, que, no sé, a lo mejor puedo cambiar, pero siempre yo quiero estar con un hombre. Yo soy un hombre y me considero un hombre que le gustan los hombres y yo quiero estar con un hombre, yo no quiero estar con un afeminado porque, bueno, no quiero decir con esto que algún día me acueste con alguno o me la pase muy bien con alguno, o que tenga un amigo afeminado. [...] Pero me gusta más la figura de un hombre. ¿Y los *osos*? Porque siempre me ha gustado Tom Selleck. No sé, siempre he tenido fijación por los pelos, no sé por qué. (Abelardo, 46 años)

Y... te digo, yo he descubierto que me gustaban los *osos* muy pronto, aunque mi primera experiencia no fue con un *oso*, pero sí la he tenido con un chico que tenía mi edad, a los 14 años, que aparentaba más mayor: un chico muy peludo, muy hombrecito hecho. Entonces ya de esta primera experiencia he visto que lo que me ponía a nivel sexual era poder enfrentarme a alguien que tuviera las características típicas del hombre. Y yo creo que el rollo este de los *osos* conlleva la exaltación de una hipermasculinidad. (Gian, 47 años)

La proyección de una imagen masculina genera unas expectativas de coherencia con respecto a ese mismo cuerpo en movimiento; se espera que su actitud, su forma de hablar y de interactuar sean consecuentemente masculinas también. Pero estas expectativas, por el contrario, pueden truncarse frecuentemente tal como explicaba Pablo:

Pablo: No hay esa actitud *bear*... ¿qué actitud, maricón? Si eres una mujer con barba. No eres más masculino porque lleves barba y no te depiles. No lo eres, no lo eres.

Isabel: O sea, ¿que tú ves que ellos creen que el pelo es lo que les da la masculinidad?

Pablo: Sí, la barba. Yo considero que es un mundo muy hipócrita, igual que el otro o incluso más. (Pablo, 35 años)

La pluma, aún cuando sea un registro de adecuación –como mostraré en capítulos posteriores– es uno de los aspectos quizás más polémicos no sólo dentro del mundo *bear*, sino también en la cultura gay entendida de forma genérica. Este registro tiende a identificarse con la teatralización, la exageración e incluso con una imagen histriónica y llamativa que no concuerda con la imagen del *oso* que trata de alejarse de cualquier intento de identificación con el estereotipo gay u homosexual.

Hace tres años, vino un muchacho que iba vestido, pues yo que sé, prácticamente venía con un traje de faralaes; o sea, era una cosa como muy folklórica, con muchos vuelos y chorreras y...y con el pelo así como repeinado como si fuera un helado del McDonald's. Yo diría que llevaba los ojos pintados. Era una cosa como muy, muy... muy marica, realmente. Y además era un chico que se sentaba así con las piernas cruzadas y era como muy señorita. Claro, cuando este chico después de preguntarme unas cuántas cosas, me

dice: «¿Y yo qué tipo de *oso* soy?» (se queda parado y abre mucho los ojos)... ¡pues ninguno! Y no le sentó bien, me decía: «¡Ay! ¡Es que yo quiero ser un *oso*! Además a mí me gustan los *osos*. ¿Qué tengo que hacer para ...?». A ver, estás mandando un mensaje muy equivocado. (Daniel, 39 años)

Muchos de ellos, sin embargo, hacen distinciones entre la teatralización de la pluma, entendida como un papel o una actitud, y la impresión de la feminidad en el cuerpo. Con esto remarcan que la feminidad no es una esencia interna como la heterosexualidad pretende hacer creer, sino que en muchos casos solo es un recurso cultural y social.

Pero ves, es otra cosa, porque no es la pluma en sí que te molesta, es la pluma asociada con una apariencia afeminada. Hay muchos osos que son osas, nosotros les llamamos las osas, pero se nota mucho menos, es algo que es divertido, pero acaban por despertarte algo físico también. Me da igual si tienen algo de pluma, pero el aspecto es de hombre ¿sabes? (Gian, 47 años)

En segundo lugar, y en relación a la mediatización del cuerpo, los *osos* también borran aquellos elementos propios de un modelo gay, aún cuando este último se haya configurado desde la masculinidad tal y como veíamos en el segundo capítulo de esta memoria. La *musculoca* y la *marilycra* también hacen suyo el modelo masculino y lo imprimen en su cuerpo: el músculo y la carne prieta encarnan simbólicamente el vigor de un falo en continua erección (Aliaga & Cortés, 2000)

El empleo de códigos masculinizados no es un recurso exclusivo de los *osos*, sino que es una tendencia generalizada dentro del modelo gay como ya he mostrado en capítulos anteriores. En la medida que la masculinidad se inserta dentro de un esquema relacional de género que produce valores diferenciales y que sus formas de representación son variables, no resulta extraño que emerjan diferentes perspectivas respecto a esta. Matías lo resumía con mucha lucidez de la siguiente forma:

Yo creo que para el gay en general la masculinidad juega un elemento importante. Y el tema tal vez es que la masculinidad se representa de distintas maneras: para algunos es el tema de vello corporal, para otros es el tema de los músculos, para otros es el tema del éxito laboral, ... pero creo que el elemento principal es eso: quien es más hombre, creo. (Matías 34 años)

La diversidad de nociones, sin embargo, se disputan el valor mismo que produce la masculinidad, por lo que no debe resultar extraño que otros modelos de masculinidad se infravaloren. Así, desde una óptica *bear*, independientemente de que la *musculoca* presente una apariencia masculina mediante la construcción de un cuerpo musculado, son los hábitos

que esconde –las formas de producción de los cuerpos– lo que la devuelven al lugar de la feminidad.

Aún cuando los *osos* caminan en dirección a una masculinidad subida de tono, mantienen ciertos límites con respecto a sus vecinos *leather* y sus vecinos musculados. Las representaciones de la identidad gay en sí misma han venido dadas por imágenes en las que la masculinidad aparecía saturada. *Leathers* y *musculocas* evocaban machos excesivos envueltos en juventud, roles de dominación, cuero y/o músculos. Estos han copado durante largo tiempo las portadas de revistas y ha sido imagen de numerosos productos y eventos enfocados al público gay, mientras que los *osos* han estado mucho menos presentes en la construcción de ese imaginario masculino gay. Quizás por esta razón, el modelo *bear* ha resultado ser una imagen que incluso muchos de ellos no creían que era posible desear hasta el momento de su aparición, precisamente por su inexistencia; algo que, de manera colateral, lo acercaba a la heterosexualidad.

No obstante, los cruces del *oso* con los *leather* y las *musculocas* existen. A partir de estos últimos emergen los *musclebear*, un híbrido que no sólo encarna la hipermasculinidad –cuero, carne prieta y turgente y vello corporal– sino que también es vista con recelo por muchos *osos*. Se trata de una desconfianza basada, nuevamente, en la brecha abierta ya entre el *oso* original y el falso, pues el cuerpo *bear*, al aceptar sus propias imperfecciones, se supone alejado de la masculinidad que se teatraliza para gustar a los demás. Esta percepción se evidencia en la siguiente conversación entre Daniel (39 años) y Ramón (48 años):

Daniel: No, es que a mi siempre me ha llamado la atención, quiero decir, esto de... En sí el espíritu *oso* es el de «mira, estoy a gusto con mi cuerpo, con mi pancha, con mis pelos y no tengo por qué estar machacándome en el gimnasio». Y entonces, esta subcategoría de los *musclebears* no la acababa de...

Ramón: Normalmente esta gente debería entrar más en una categoría *leather*...

Daniel: O en una categoría *butch*... que no tienen nada que ver con los *osos*.

Ramón: Exacto, montarse ellos un rollo por su cuenta.

La falta de visibilización del *oso* merece una considerable actualización –ya que ciertos aspectos del estilo *bear*, como el vello, han sido absorbidos por el canon estético gay más hegemónico– pero su menor presencia mediática entronca con una tercera estrategia de heterosexualización del cuerpo: el lugar generizado de la mirada. El *oso* crea hombría a partir de un cuerpo que no se disciplina para gustar a otros porque no es el objeto de la mirada: ese

es un lugar atribuido socialmente a las mujeres dentro del esquema sexo/género. Wright (1997) apunta en esta misma dirección al inicio de su obra, cuando dedicaba unas páginas a la escisión existente entre osos *de verdad* y *glam bears*. Para el autor, estos últimos encarnan un modelo alejado y contrapuesto a la sustancia auténtica y original, aquella que construye un cuerpo que resiste la domesticación del patriarcado al igual que lo hacían las feministas cuando denunciaban la presión estética sobre la feminidad.

En este sentido, la mirada es también una práctica capaz de crear género como ya recogería Richard Dyer (1982) a propósito de los modelos pin-up masculinos⁷⁴. Los osos hacen suyo un modelo de masculinidad que se caracteriza por ser el sujeto de la mirada y no el objeto a mirar. Esto es algo inusual dentro de la cultura gay si consideramos que –a diferencia de la mirada heterosexual– esta ha sido capaz de objetualizar el cuerpo del hombre y crear toda una producción cultural a su alrededor. El cuerpo *oso* parece decir basta a la cosificación estética, precisamente porque eso comporta ser pasivizado y reducido al lugar del objeto sexual (Mira, 2015), de la feminidad, del hombre que se depila, de aquél que dedica una buena parte de su tiempo y de su sueldo a cuidar su estética.

Se trata, sin embargo, de un tipo de masculinidad que quizás es más propia de mediados del siglo XX que no del siglo XXI, ya que hoy día el hombre heterosexual es también objeto de la presión estética. Joan relata este hecho con un poco de sorpresa, al comprobar que la antigua frontera entre los hombres heterosexuales y homosexuales ya no es la que creía:

O el fet de, jo que sé, d'estar a la fàbrica, estar allà al menjador... pues com que és una feina en cadena doncs et pares a fer el cigarro i vas allà al menjador i et fas una fruita o lo que sigui, estàs allà sentat amb més gent allà també,... i que et trobes tres o quatre parlant de com es depilen i tot això. I jo estic allà i dic: «¿Éstos son los machos? I jo aquí el del otro lado...» [riu]. Ells parlant de depilació i de no se què... jaja! [riu] i dius osti, ¡qué nivelazo! (Joan, 48 años)

*Metrosexuales*⁷⁵, *lumbersexuales* y *spornosexuales* son hoy día términos bastante comunes, con lo que la cosificación corporal no solo abre un nicho de mercado para mujeres y gais,

⁷⁴ En su artículo *Don't Look Now. The instabilities of the Male Pin-Up*, Richard Dyer (Dyer, 1982) habla de la relación entre la masculinidad y la cámara y aborda su tensión comprendiendo que la forma de mirar es también una práctica de género. Comienza su artículo con un breve repaso de escenas de amor y seducción en el cine para mostrar de qué manera hombres y mujeres están llamados a regular también su mirada. No es, como ya he mencionado en otros capítulos, el único que ha abordado la regulación social de la mirada desde el género, pues Enric Mora (2018) también atendía a esta dimensión en su investigación acerca de la expresión verbal y corporal en un gimnasio.

⁷⁵ El término *metrosexual* fue acuñado por Mark Simpson en un artículo publicado en 1994 para *The Independent* titulado *Here Come the Mirror Men: Why the Future is Metrosexual*. Refería a aquellos varones heterosexuales que viven en contextos urbanos y que cuidan su imagen según las últimas tendencias. Posteriormente, Simpson ha sido también el autor del término *spornosexual* y *retosexual*, ambos en relación a la configuración de modelos estéticos masculinos y

sino también para los hombres heterosexuales. Tanto Dyer (1982) como Mira (2015) coinciden en señalar que las décadas de los ochenta y de los noventa, son años de transformación con respecto a este tabú y que a finales del siglo XX el cuerpo masculino no sólo es frecuentemente cosificado, igual que ocurría con las mujeres, sino que se convierte en espectáculo visual. Los *osos*, por el contrario, recogen precisamente el modelo previo a esta transición, aquél que caracterizó al hombre Marlboro y que a finales de los noventa comenzó a desaparecer. Un modelo que era «parco en palabras y gestos, rudo, en contacto con la naturaleza, robusto» (Mira, 2015: 19). Se trata de una definición similar a la que, curiosamente, me daría Guillermo con respecto a la imagen *bear*:

Suele ser... A ver, la imagen del oso es una imagen varonil, grande, seria, bruto,... Pero hoy en día eso no existe ya. O sea, no existe a la hora de ver a las maricas osas glamurosas que van a la PopAir, por ejemplo. Me incluyo yo. Yo soy la más loca de todas. O sea, hoy en día las nuevas generaciones que van llegando ya no es lo que podía ser hace 20 años. Que hace 20 años pues eran los típicos hombres que no estaban aún todavía salidos del armario y eran serios, brutos, varoniles, masculinos, ... los que mojas las bragas [risas]. (Guillermo, 32 años)

Lo paradójico de los *osos* es que exhiben y acaban por cosificar un modelo caracterizado por una constante huida de la *pasivización* visual, convirtiendo determinados cuerpos en modélicos que no podrían serlo de otra manera. En otras palabras, la imagen *bear* se apropia de un modelo heterosexual, lo erotiza y acaba cosificándolo. Los cuerpos *ursinos* posan frente a la cámara, aunque con una mirada desafiante como se muestra en la siguiente imagen (Imagen 5.2).

No en vano, los *osos* suelen considerarse hombres serios y rudos, pero también autoirónicos, pues caricaturizan precisamente su posición como modelo erótico al ocupar un lugar que no les correspondería.

És ben bé el que dèiem: no seguir els cànons d'estètica de la publicitat o de lo que sigui, i sentir-te a gust amb tu mateix.[...] Però bueno, l'estètica, això, de content,

heterosexuales partiendo de códigos tradicionalmente gais. De un lado, el *spornosexual* es el resultado de las palabras *sport* and *porn*, y que refiere a aquellos varones saturados de músculo, tatuajes y piercings como en la pornografía gay. Este término fue acuñado por Simpson en un artículo para el Daily Telegraph bajo el título *The metrosexual is dead. Long live the spornosexual*. De otro lado, *retrosexual*, en clara relación con *lumbersexual*, refiere a aquellos varones que muestran una apariencia descuidada para enfatizar así sus rasgos naturales y masculinos en tanto que frenan la creciente cosificación/feminización de la imagen masculina. En este sentido es importante señalar la entrevista que el periódico La Vanguardia realizó al propio Mark Simpson en su visita a Barcelona a propósito del congreso Men in Movement IV celebrado en 2017

(<https://www.lavanguardia.com/lacontra/20160215/302159862045/el-metrosexual-es-la-norma-ara-arriba-l-spornosexual.html>)

de persona feliç, de tal com és i dir: «Pues mira, aquí estoy yo», i picarón, i sense cap manai d'estar gordo i tot això... és ser oso. (Joan, 48 años)

Potser, passem més dels estereotips més socials, que siguis prim, i som feliços dins del nostre món. No ens molesta tindre panxa,... i com que el nostre cercle és això, doncs tan feliços (Pep, 42 años)



Fotografía 5.1. Imagen promocional del encuentro de osos de Barcelona del año 2016 organizado por United Bears Barcelona, la principal entidad de osos de Barcelona.

5.3.3 El hombre de campo

En ese intento por hacer del cuidado de su imagen algo secundario, el *oso* recurre al mundo natural como salvoconducto frente a una sociedad que trata de domesticarlo. El hombre es espontánea y auténticamente masculino cuando vuelve a entrar en contacto con la naturaleza.

Así lo explica Matías:

Entonces, es el tema de esa masculinidad excesiva y de esa... que es la fantasía de todos: que eres un leñador que vive en el bosque, que no usas luz eléctrica, que no usas agua caliente, y ... una cosa así como muy ruda. Digamos que sería la fantasía de todos, pero la realidad es que no, no. Estamos cómodos con usar jabón, estamos cómodos con comer comida que no hayas cazado tú mismo,... (Matías, 34 años)

Esta es una asociación que no empapa exclusivamente la imaginación de los *osos*, sino que forma parte de una corriente que Sara Martín (2007) denominaba *neoprimitivista* (p. 95) y que contó con gran apoyo masculino en Estados Unidos durante los años 80 y 90. Unas décadas en las que, curiosamente, algunos autores fijan el momento de inicio o de transición en el proceso de cosificación corporal del hombre heterosexual. Con la obra *Iron John* de Robert Bly a la cabeza, esta peculiar visión defiende que todo hombre que se precie tiene,

en el fondo de su ser, un hombre salvaje esperando a ser descubierto. Sara Martín, de hecho, citaba las siguientes palabras de Robert Bly: «Lo que estoy sugiriendo, pues, es que todo hombre moderno tiene, en el fondo de su psique, un gran ser primitivo cubierto de pelo hasta los pies. Entrar en contacto con este hombre salvaje es un paso que los hombres de los 80 y 90 aún tienen que dar» (Bly, 1990 citado por Martín 2007: 95-96)

Aunque no entraré en detalles respecto al eco social de la obra de Bly, sí pretendo poner de manifiesto que la vinculación entre el vello corporal, el mundo salvaje y la masculinidad auténtica responde a un imaginario, como mínimo, propio de la época en la que el sujeto *bear* nace. Y es en este contacto idealizado con la naturaleza donde queda matizada la imagen del *oso* como un hombre rural, auténticamente masculino, para quien el cuidado estético no es sino una imposición social carente de importancia, un ejercicio que se antoja ridículo ante la hostilidad del medio natural.

Hasta ahora he mostrado de qué manera los valores masculinos –el género– se han hecho visibles mediante el cruce simultáneo con varios ejes. Tanto la edad como la orientación sexual han sido permeables a un esquema de sexo-género que ha permitido construir la masculinidad de los *osos* a través de la edad –el hombre maduro– y la orientación sexual en la medida que juegan a aparentar la heterosexualidad debido a su escasa representación en los medios gays y su apuesta por un cuerpo que rehúsa la cosificación estética por considerarla propia de la feminidad. Ahora, además, trataré de evidenciar su vínculo con otro de los campos tradicionalmente ligados a la masculinidad: el lugar productivo que le asigna la clásica división sexual del trabajo.

Para muchos, la imagen del *oso* es la imagen de un leñador o incluso de un camionero para el caso español. Esto, evidentemente, no significa que sus filas estén pobladas de hombres con oficios similares, sino que su estilo evoca una imagen romantizada de un universo laboral masculino y no-cualificado.

Pero es muy como perfil leñador. ¡Mira! Ese sería el perfil de *oso* ¡el leñador! Si. Abans m'has preguntat com identifique un *ós*, no? Doncs això, és rotllo leñador de Canadá, con hacha. (Diego, 34 años)

Y lo que mencionas, pues sí, vas a un evento *oso* y te comportas más como un *oso*, quizás.[...] Básicamente lo de... de la barba, lo de ponerte la camiseta a cuadros, ropa más de este estilo, más de leñador, qué se yo. (Jesús, 42 años)

Es un tío normal con pintas de... de... tío afable con.... A nosotros nos gusta mucho, por ejemplo, la estética de mecánico, de albañil, de camionero, el leñador, ... Todo lo que sea con esa imagen para mí es un *oso*. (Santi, 47 años)

La erotización de ciertos oficios no es algo nuevo en el seno de la cultura gay –ni tampoco de la cultura heterosexual– sino que es un rasgo bastante común en el marco de los juegos sexuales y del imaginario erótico, como me aclaraba Matías en la página 162. En el tercer capítulo de esta memoria ya he mencionado que, según Rusty Barrett (Barrett, 2017: 153-168) en Estados Unidos los *osos* –mayoritariamente de clases medias urbanas– se apropian de elementos *redneck*⁷⁶ como la camisa de cuadros, los tejanos, la cerveza, la comida e incluso cierto estilo de expresión lingüística que reproduce los clichés asociados a la figura del *hillbilly*⁷⁷ y de la *white trash*⁷⁸ de las zonas rurales del sur de los Estados Unidos. No es exactamente este el caso de los *osos* de Barcelona, a excepción, quizás, de la cerveza, los tejanos y la camisa de cuadros; y no considero tampoco que su cercanía a la realidad rural estadounidense sea la misma, sino que esta ha sido incorporada debido a su sobre-representación cinematográfica. De hecho, como ya ha sido mencionado, quizás hoy día el *oso* se encuentra más próximo al informático que colecciona cómics y es un apasionado de la informática, que no tanto al leñador.

Sin embargo, es el leñador el que sostiene idealmente la vinculación entre la masculinidad y el mundo natural. De la misma forma que el esteticista, el peluquero o el diseñador de moda han sido oficios, si no feminizados sí vinculados a la figura del homosexual para muchos de los entrevistados, el granjero, el *cowboy* o el leñador se han asociado tradicionalmente a la masculinidad atendiendo a razones biológicas, como la fuerza corporal⁷⁹. Nuevamente, la

⁷⁶ Recuerdo de nuevo el término *Redneck* –literalmente, cuello rojo– se utiliza para referir de forma estereotipada a granjeros y trabajadores blancos de las zonas rurales de los Estados Unidos. Aún cuando señala un rasgo característico del trabajo al aire libre como es la piel quemada por el sol, el término *redneck* les atribuye de forma despectiva características como la falta de cultura, un pensamiento conservador y racista, así como también un cierto salvajismo estético y moral. Suele asociarse con la *white trash* o el *Hillbilly*.

⁷⁷ *Hillbilly* es un término anglófono peyorativo propio de los Estados Unidos que se emplea para referir a los habitantes blancos de los montes Apalaches a los que, debido a su ubicación geográfica, se les presupone aislados y desconectados de la cultura dominante y la innovación tecnológica. Su imagen responde a la del clásico varón blanco heterosexual del sur, con bajo nivel educativo que va descalzo y habitualmente se representa mellado, conduciendo tractores o tocando el banjo en el porche de casa.

⁷⁸ La etiqueta *White trash* se utiliza también de forma despectiva para referir a la clase obrera blanca a la que se vincula con el alcoholismo, la violencia y el racismo.

⁷⁹ La construcción del modelo de masculinidad a través de la fuerza y el músculo como modelo contrapuesto a la femineidad –delicada y débil– es un modelo atravesado también por el paradigma racial y esclavista. Un hecho que revelaría Sojourner Truth con su famoso discurso *Ain't I a woman* y que posteriormente recogerían las feministas afroamericanas para reivindicar la necesidad de una mirada interseccional dentro del feminismo y alertar de su blanquitud. Para una revisión más profunda consultar la obra compilada de Jabardo, M. (ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

configuración del estilo *bear* a través del leñador o del hombre rural, no hace sino alejar a los *osos* tanto de la imagen femenina vinculada a la homosexualidad como de la imagen de clase distinguida que se presupone a las profesiones liberales⁸⁰ que encarnan el modelo gay:

Perquè quan aquí en aquest país es va liberalitzar o fer més visible el factor gai, es va fer amb dues persones que no tocava perquè son l'antítesi del que la gent normal, entre cometes, és. Que va ser el Boris Izaguirre i el Almodóvar, que si uno tiene dinero, el otro más. Llavors la gent va associar la idea aquesta de mariquita, professió liberal, tiene mucha pasta. I va ser un cocktail molotov. Gent que té problemes per arribar a final de mes? A patades. Cambrers? A patades. Perruquers? A patades. Polícies, bombers, gent que treballa en una fàbrica, el carnisser, el peixater, el de l'estanc, ... no tots ens dediquem al cinema, la literatura, a les belles arts i nadamos en la abundància. I no (Xavier, 45 años)

Aquí no es tan evidente, porque hay gente que realmente parece que coja la ropa del contenedor ¿vale? Porque no... no tienen gusto para nada, y hay que gente que lleva el mismo estilo de ropa y es ropa carísima. Aquí igual que en el otro mundo gay, aquí hay gente con dinero, con buenas profesiones, con... ¿sabes? Es igual. Aquí hay gente con mucha pasta, y hay gente mmm... camarero pues como yo, que me visto con el Primark que es más barato [risas] ¡Que hay camisetas por 3 €! ¿Me entiendes? [risas] (Pablo, 35 años)

Finalmente, y aún cuando la imagen rural sea valorada positivamente como un marco que dota de autenticidad y sencillez al *oso*, también puede albergar connotaciones barbáricas o carente de modales. Un primer ejemplo de ello me lo daba Alonso, un hombre de unos 40 años con quien coincidí durante una de las excursiones del grupo de senderismo. Durante una de nuestras conversaciones aquel día, se mostró visiblemente molesto con los *osos*, pues les achacaba una actitud intolerante con quienes, como él, cuidaban su estética: «a mí me gusta vestir ajustado o con zapatos de punta alargada, muy pijito» me señalaba. Mientras caminamos me contó que los *osos*, por el contrario, vestían siempre con zapatillas de deporte y que iban «muy de machotes». Su preámbulo, finalmente, desembocó en una anécdota que le había sucedido unos días antes y con la que trataba de mostrarme cómo esa negativa al cuidado estético, junto con una excesiva masculinidad, a menudo los convertía en personas poco higiénicas: «Fui a comerle la polla a uno con el que había ligado y al bajarle los calzoncillos, los tenía cagados. Lo miré y pensé: ‘claro, es un *oso*’».

⁸⁰ Por profesión liberal entiendo aquellos oficios que generalmente requieren de un título universitario o en las que el trabajador entabla una relación mercantil directamente con su cliente como es el caso de abogados, médicos, asesores, arquitectos, diseñadores, artistas

Recogiendo esta misma idea, pero apuntando en una dirección opuesta, Daniel me explicó durante la entrevista que a menudo muchos asocian al *oso* con una falta de modales cívicos. Al hilo de una conversación sobre cómo se había producido el nacimiento de algunos locales de *osos*, me comentó lo siguiente:

Daniel: Pero se creó como bar de *osos* antes de que el amor quisiera que fuera de *osos*.

Isabel: ¿Y por qué no quería que fuera de *osos*?

Daniel: Porque no le gustan los *osos* a él. Porque fue hace mucho tiempo y era el rollo aquél de que los *osos* son tíos gordos que eructan y que huelen mal. Yo tenía aquí un cliente que estaba como una puta regadera, todo hay que decirlo, que estaba un día aquí sentado, no había prácticamente nadie en el bar, se tomaba una cerveza y de repente y eructó, y yo me lo quedé mirando en plan: «¿En serio?» y me dijo: «Eh, Daniel, ¿qué pasa? ¡cada día soy más *oso*!» y le dije: «No. Cada día eres más cerdo. Hay animales para todo y esto no es un *oso*, esto es un cerdo». Pero sí, la imagen esta del gordo que le canta el alerón porque los *osos*, mira, sudamos, los tíos gordos sudamos y que somos unos marranos que no nos lavamos... era la imagen que había antes. (Daniel, 39 años)

5.4 Una comunidad semiótica

El oso, situado como símbolo dominante, troquea un estilo vinculado a un cuerpo y unos hábitos concretos; no obstante, este se extiende más allá de la realidad corporal, apropiándose y desarrollando tanto una iconografía como un léxico propio. El estilo de los *osos* abre un espacio para la conformación de una comunidad semiótica, entendida como un grupo cuya coherencia interna e identificación como miembro del grupo pasa por conocer también los términos con los que recogen sus experiencias.

5.4.1 *No hay una comunidad que clasifique más que los ‘osos’*

En el seno de la cultura gay se ha desarrollado toda una terminología taxonómica para clasificar los diferentes modelos gais de su realidad tal como ya recogía Oscar Guasch en su obra *La sociedad rosa* (Guasch Andreu, 1995) y posteriormente también otros autores como Alberto Mira (1999, 2004) o Félix Rodríguez (2008). Sin embargo, tal y como reza el título de este sub-apartado, los *osos* despliegan un peculiar sistema de clasificación interno que muchos de los varones con los que contacté observaban como un fenómeno propio y particular que no existe entre otros grupos gais.

No es del todo cierto que sean el único grupo que ha desarrollado un sistema de clasificación interno. Grupos como los *leathers*, por ejemplo, cuentan con un rico sistema léxico que permite identificar roles y prácticas sexuales a propósito de un esquema de dominación y sumisión. No obstante, sí parece cierto que los *osos* son quizás los que más vocabulario crean a propósito de la diversidad corporal. Una riqueza de términos que, por otro lado, sostiene su coherencia simbólica –e ideológica– con el *oso*, aunque su dimensión metafórica genere también tensiones respecto al sentido de esta taxonomía.

Las subcategorías que recoge esta clasificación son flexibles, aunque en el contexto catalán su número es mucho menor que las generadas por esta taxonomía en Estados Unidos. Constituyen una derivación de un sistema de clasificación previo utilizado en los Estados Unidos y desarrollado por Bob Donahue y Jeff Stoner en 1989 y actualizado unos años después en 1995 (Marmolejo, 2004: 69). Esta taxonomía, conocida como el *Natural Bears Classification System*, reproduce el sistema de clasificación astronómico por el que un elemento –en este caso la imagen de un hombre– se reconstruye mediante variables de clasificación cuantitativa y cualitativa. Así, según recoge Gutiérrez (2004), los principales ejes de definición de un *oso* serían barba, vello corporal, peso, altura, edad, el musculación, tamaño del pene, preferencias sexuales –desde las más duras o las más suaves– que son matizadas también en función de su frecuencia con números y signos positivos (+) y negativos(-) (pp. 68-72). Según esta taxonomía, un varón podría describirse como $B4f^{+}w^{++}k^{-}s^{++}$, que correspondería a la imagen de un hombre de barba cerrada ($B4$), con vello corporal promedio (f^{+}) y grueso (w^{++}), y que se muestra tolerante a las relaciones de pareja abierta (s^{++}) pero no así a ciertas prácticas sexuales (k^{-}).

Y luego en América se usa un código, un código bear. Ves un perfil y ves $j+k^{-}$, ves letras y números y dices «¿qué coño es esto?». Pues un código bear que aquí en Europa no se usa, y allí alguna gente que otra. Supuestamente si eres... v^{++} si tienes mucho vello, v^{+} si tienes menos o v^{-} si no tienes, o c^{+} si eres cariñoso y cosas así. Son 4 ó 6 conceptos y un número y un más o algo así. [...] Sí, el código *bear*. Pero aquí en Europa no verás a nadie que lo utilice. (Vicente, 28 años)

No obstante, como ya advertía anteriormente, este no es el principal sistema de códigos empleado en el contexto catalán, ya sea en los espacios físicos como en la red. Durante mi trabajo de campo advertí que el sistema más empleado es aquél que directamente crea y nombra ciertas figuras concretas relacionadas con el mundo animal o –con el imaginario de las reservas naturales estadounidenses. Aún cuando la diversidad y flexibilidad de estas

figuras varía de país en país, todos los varones contactados coincidían en señalar entre diez y once figuras que sí se utilizaban con mayor frecuencia, probablemente porque son las más comunes en las aplicaciones y páginas de contactos *bear*. A continuación, introduzco de una en una cada una de estas subcategorías y sus especificidades.

Oso. Responde al varón ya descrito con anterioridad: gordo, peludo, grande y con vello facial. Suele tener una edad comprendida entre 35 y 50 años.

Cub. Traducido al español como *cachorro*. Es un varón que difiere del *oso* porque es menor a este, ya sea en términos de edad –inferior a 35 años– como en tamaño corporal –no tan grueso. Mientras algunos ponen el énfasis en el límite etario, otros, en cambio, lo hacen en el peso. De esta forma, aún cuando algunos varones tienen cerca de 38 años, también se consideran –o son considerados– *cachorros*, ya sea porque tienen unas facciones aniñadas o porque confiesan tener *barriguilla* en lugar de *panza*.

Entonces depende de qué zonas a mí me llaman *cachorro*, o hay otros sitios que me dicen «no eres un cachorro, eres un *chaser* porque sí, porque los *chasers* son los que cazan». [...] Hay personas que no son... tan tolerantes. No tengo el mensaje aquí, pero uno de los mensajes que yo he recibido por una web en la que yo tenía puesto que era un *chaser*, era que yo no era un *chaser*, que yo ya estaba más viejo y más gordo así que yo era un *cub*, que dejase de poner *chaser* [risas] ¡me cayó una bronca que no veas! (Fernando, 39 años)

Daddy o daddy bear. Los *papás* o *papás-oso* como se les conoce en español, es un término bastante extendido dentro de la cultura gay que ha sido apropiada por la taxonomía *bear*. De hecho, ya en la década de los noventa Guasch describe para el contexto catalán el uso del término *carroza* que, aunque tiene un uso generalizado para referir a varones viejos o anticuados, refería a aquellos varón de edad superior a la media de los locales y espacios gais (Guasch, 1995). Son hombres velludos, gruesos, con barba y generalmente de edad superior a los 50 años. Al igual que ocurre con el *cachorro*, el límite de edad se torna resbaladizo en la medida que mayor o menor son términos relacionales. Así, los menores de 30 años pueden considerar *papás* a varones mayores de 40 años, mientras que los de 40 a su vez etiquetan como *daddys* a los mayores de 55 ó 60 años. No obstante, aunque la edad es una variable central en la configuración del papá, se rige sobre todo por medio del contraste mayor y menor; es decir, el *papá-oso* no se caracteriza por su edad, sino porque sus parejas suelen ser considerablemente más jóvenes que ellos –o al menos lo parecen. Por tanto, es una figura que emerge a propósito de las relaciones intergeneracionales.

Polar bear, u **osos polares**. Suelen estar vinculados con el *daddy* debido a que su vello canoso les proporciona un aspecto maduro. Se trata de una figura definida únicamente por el tono del vello corporal, a partir del cual se infiere una edad elevada, quedando al margen sus preferencias sexoafectivas.

Chubby. Es uno de los pocos términos cuya traducción al español no se utiliza. Significa, literalmente, «gordito» y se aplica a aquellos varones más gruesos que el *oso* y que tienden a ser lampiños y con escaso vello corporal. El *chubby*, como ya habíamos visto en el capítulo dedicado a la historia de los *osos* en el contexto estadounidense, es una figura que aparece principalmente con el fenómeno *Girth and Mirth*⁸¹ y que posteriormente ha pasado a engrosar las filas taxonómicas de los *osos*. El *chubby* delimita uno de los extremos dentro del variado espectro de cuerpos que pueden encontrarse dentro del mundo *bear*. Muchos la consideran una figura en la que no desearían convertirse porque no es deseable ni saludable. Aunque este comentario no significa que sean indeseables para muchos otros varones, el deseo hacia los *chubbies* se percibe a menudo con asombro, sorpresa o incluso, admiración.

Por ejemplo, tengo un amigo mío que le gustan gordos, pero gordos, ... Como decimos: de esos que tiene desparrame, que tiene eso en la barriga que ya le cuelga, y a mi eso pues no me gusta tanto; y a este, pues cuanta más chicha se gaste, pues más le pone. Claro, lo que a él le puede gustar de un *oso*, pues a mi ese *oso* no me gusta, me gusta pues otro tipo de tío, no con tanto desparrame. Claro, también es muy genérico esta definición, porque es como de: «¿Te gustan gordos? Bueno, pues algunos sí». (Juanma, 36 años)

El *chubby* és una cosa horrorosa, però es porten a uns tíos que jo flipo. Tinc un amic rus *chaser*, bueno... que sempre que ve, bueno em poso molt amb ell, però que li agraden els *chubbies*. [...] Clar, és que els *chubbies* potser és una mica més exagerat, no? I pel que m'explicava també són els que més inseguretats tenen... i... Clar, per això no ho veig una cosa molt sana, digues-li com vulguis. (Raúl, 34 años)

Nutria. Es la traducción del término anglófono *otter*. Además de la variabilidad de *osos*, como el *oso polar* o el *cachorro*, en su extensión metafórica con el mundo animal la taxonomía *bear* abre la puerta también a otras especies mamíferas como la *nutria* o el *lobo*. Su encaje se produce por los atributos externos del símbolo dominante, es decir, por el vello corporal y facial. Así, la *nutria* define a aquellos hombres velludos y con barba pero considerablemente más delgados que un *oso*.

⁸¹ Como he desarrollado en el capítulo tercero dedicado a los orígenes de los *osos*, *Girth and Mirth* es una red internacional de grupos gays que celebra la erótica de los cuerpos gruesos.

Lobo. Se define por el vello corporal y por tener un tamaño intermedio entre el *oso* y la *nutria*. No obstante, los *lobos/wolves* también hacen referencia a los varones que, además de ser peludos y presentar una corporalidad menos gruesa que un *oso*, presentan también una actitud dominante, tanto en las interacciones de seducción como en los intercambios sexo-afectivos.

Musclebear o musculoso. Este término define a aquellos varones con vello facial y corporal, pero carne prieta y músculos turgente fruto del ejercicio físico. Esta es, sin duda, una de las figuras que mayor controversias genera en el seno del grupo precisamente porque retuerce la línea discursiva relativa a la no-intervención corporal. En algunos casos, se alega que sus cuerpos fornidos no son producto de horas de gimnasio, sino del trabajo físico en el medio laboral, o incluso se afirma que siguen siendo varones gruesos, pero de carne prieta. Como mostraré más adelante, la turgencia de la carne abre una brecha en el seno del grupo, pues a partir de esta se ha creado una nueva categoría –presente principalmente a nivel pornográfico– que recibe el nombre de *stocky* o *stocky bear* y que literalmente se traduce como fornido, recio, robusto o incluso achaparrado. Tanto la presencia de vello como la actitud dominante –entendida como masculina– permite la presencia de los *musclebear* dentro de la taxonomía ursina aunque no está exenta de polémica como he señalado.

Chaser. Se traduce al español como *cazador* y define a aquellos varones delgados que se sienten atraídos exclusivamente por *osos*. El *chaser* emerge como una figura definida por su objeto de deseo. Sin embargo, de la misma forma que el *daddy bear* se define como papá por el perfil juvenil –y por ende contrapuesto– de sus compañeros, el cazador está también definido por la contraposición de su cuerpo delgado frente al cuerpo grueso de su pareja. La edad es, sin duda, un elemento clave a la hora de definir también al cazador, pero no tiene la misma relevancia que su corporalidad. Aunque Raúl manifestó en numerosas ocasiones lo absurdo de estas categorías, también se muestra particularmente molesto con su desconocimiento por muchos de los usuarios de páginas de contacto *bear*.

Jo recorde un cop que allà un va posar *chaser* i llavors vaig començar a xatejar amb ell i em diu: «uy, ¿però qué pasa contigo?», i jo li dic: «ui, per què?» i diu: «que eres mu' grande, ¿cuándo se ha visto que una persona flaca pueda estar con uno tan grande?». [Obre els ulls mostrant sorpresa] I jo: «Hello?! Pone *chaser*!». O sigui, el tio no tenia ni puta idea d'això, es pensava que el *chaser* era un tio prim i ja està. I llavors li vaig explicar: «escolta, serà millor que t'informes del tema, que hay muchos tios delgados que me he tirado», i el tio continuava: «que no, que no y que no; que un tio gordo no puede estar con un tio flaco». (Raúl, 34 años)

Oso-bollo. Dado que *el cazador* se define tanto por su objeto de deseo como por su físico, el *oso-bollo* refiere a los varones que, siendo *osos*, se sienten también atraídos por otros *osos*. Rompen el esquema de opuestos (corporales) *chaser-oso* y por ello, en un guiño irónico y burlón al esquema dicotómico heterosexista, emplean el término *bollo* propio de la jerga lésbica⁸². Los *osos no-bollo* y los *cazadores* perciben Barcelona como una ciudad particularmente caracterizada por una alta proporción de *osos-bollos*, por lo que suelen quejarse de falta de público.

Admirer o admirador. Son aquellos varones cuya pareja sexoafectiva procede de un espectro de perfiles notablemente amplio, incluyendo los *osos*. Algunos, en cambio, consideran que los admiradores son *cazadores*, pero de una edad superior a los 50 años ya que, como he escrito anteriormente, el *chaser* también puede definirse por la edad. Finalmente, muchos de los testimonios recogidos consideran que se trata de varones que, independientemente de sus atributos físicos, sienten afinidad por el estilo *bear* y los valores o significados que evoca.

Bueno, hay una categoría que se llamaría *admirer*, admirador, que yo me entraría más en esa categoría. El *admirador* en cierta manera es, no sólo que le guste este ambiente, sino que le gusta el tipo de chico masculino, que no sea afeminado, que rechace un poco el rollo de las modas, camisetas ajustadas, sino que lleve una vestimenta normal. Y, entonces, el admirador admira este tipo de público, y rechaza los estereotipos de «hay que depilarse, hay que ir al gimnasio, hay que cuidarse, hay que tener músculos, hay que no se qué»... rechazan este tipo de estereotipos. Entonces, yo me considero así, me gusta este tipo de gente, este tipo de comportarse. (David, 44 años)

Este es el principal sistema de clasificación –y por tanto los principales términos– que se emplean en el ámbito de Barcelona. Aunque abre la puerta a una variabilidad amplia de cuerpos y roles, las principales figuras propias de la taxonomía *bear* se configuran en torno a cuatro variables, que pueden yuxtaponerse entre sí. La primera variable, edad, que caracteriza tanto al *oso*, como al *cachorro*, el *daddy bear*, el *chaser* o el *admirer*. En segundo lugar, la tipología del vello facial y corporal, en cantidad y tono, permite configurar las figuras del *oso*, el *polar bear*, *la nutria*, *el chubby* o *el musclebear*. Seguidamente, la variable cárnica, estrechamente vinculada al pelo, permite crear diferentes posiciones en función de peso, corpulencia y tensión de la carne, dando lugar así al *oso*, al *cachorro*, el *chaser*, la

⁸² *Bollo* es un término despectivo que ha sido reivindicado por muchas lesbianas en una clara estrategia de empoderamiento colectivo. Al igual que ocurre con el término *marica* o *maricón* entre gays, *bollo* es también apropiado, resignificado y convertido en un elemento de orgullo que no solo dignifica el estigma, sino que su uso entre iguales permite recordar y tejer complicidad frente a la lesbofobia y el heterosexismo.

nutria, el *chubby*, el *musclebear*, el *admirer* o el *oso bollo*. Finalmente, las preferencias eróticas o el rol jugado en el marco de la seducción, construye buena parte de las figuras de esta taxonomía, encontrando así el *chaser*, el *daddy bear*, el *admirer* o el *oso bollo*.

La taxonomía *bear* se caracteriza por ser potencialmente muy flexible y variable. Aunque cada una de las variables ofrece unas figuras concretas, estos ejes pueden combinarse y categorizar a un mismo individuo con diferentes figuras a la vez. Del mismo modo, los ejes desde los que se construyen las diferentes figuras propias de la tipología *bear* se rigen por valores cualitativos que añaden incertidumbre a la perfecta identificación con las categorías. La altura, el peso, la gordura, la vejez o la juventud –entre otras– son medidas relacionales y contextuales que, aunque cuentan con sistemas de medida exactos, no dejan de ser permeables a la percepción social y cultural. En otras palabras, pese a que existen sistemas de medida cuantitativas –peso, altura métrica o edad, percibirse como grueso, bajo o viejo solo es posible en relación al entorno, pues uno es ¿más o menos grueso que quién? Por este motivo, muchos consideran que el auto-etiquetaje no siempre es factible porque la inserción en una u otra categoría depende también de la mirada externa, asumiendo, paralelamente, que esta exterioridad es al mismo tiempo polifónica: lo que uno considera joven, otro lo percibe como maduro.

Claro, si tú eres un tío gordote, todo lo que sea más pequeño que tú puede ser un *chaser* para ti, porque tú eres el *oso*, eres el grande. [...] Así que depende de donde tú estés. «Es que a mí me gustan de 30 a 40 ya tipo *daddy*», bueno, eso era cuando tenías veinte, ahora tienes cuarenta y a lo mejor te siguen gustando de treinta y cuarenta, y ya no los ves como *daddy*. O aunque con veinte sí que veías a los de cuarenta tipo *daddy*, pues ya no te gustan esos *daddys*, porque para ti los *daddys* son de cincuenta ó sesenta (Fernando, 39 años)

Estas figuras internas constituyen una extensión del estilo *bear* y de sus significados, por lo que cuentan también con una vertiente simbólica que cuando se sistematiza con medidas y cantidades, pierde su potencia descriptiva y evocadora. Forman parte del mundo imaginado, nunca mejor dicho, precisamente porque evoca imágenes concretas que, a la postre, orientan las percepciones y el deseo. El sistema de clasificación de los *osos* abre un enorme abanico de figuras plásticas y flexibles que ofrecen una gama variada de cuerpos y deseos. Esta gama mantiene la coherencia simbólica con el polo ideológico que aglutina el oso, en la medida que admite la diversidad corporal en ella siempre y cuando esta se produzca dentro de unos parámetros definitorios marcados por el polo sensorial. Las figuras taxonómicas se tornan eficaces y son tomadas en consideración cuando son entendidas como parámetros que

facilitan la búsqueda de perfiles eróticos. Sin embargo, su valor funcional en los marcos de acción para la seducción entra en contradicción con el sentido figurado -y el polo ideológico- del oso, pues muchos insisten en recordar que, en la medida que el oso rehúsa la cosificación y clama por la liberación del ser sin contenciones, estas no deberían ser categorías esencialistas que congelan una realidad de cuerpos y deseos muy variable.

5.1.2 *Woof!* Banderas, huellas y peluches

La instrumentalización erótica no debe limitar la comprensión del argot *bear* a una mera estrategia de búsqueda sexual puesto que, tal y como confesaron muchos de los testimonios recogidos, las figuras taxonómicas tienen también un sentido lúdico. El hecho de que el estilo de los *osos* se disponga en base a una lectura particular del mundo animal y natural abre la puerta a diferentes procesos creativos y de producción que lo mantiene vivo. Se elaboran así toda una variedad de metáforas y analogías entre los varones y el reino animal que incluye gruñidos -*grrrr*- o aullidos -*¡woof!*-, así como juegos lingüísticos que utilizan los términos *bear* u *oso* dentro de otras palabras: «La fiesta del *bear*-ano» de PopAir⁸³, el evento titulado *Beartigo* y organizado en el *Bacon Bear Bar*, la asociación *Bearcelona* o la popular página web «La cueva del *oso*»⁸⁴.

El aullido *¡woof!* y el gruñido *¡grrr!* forman parte del argot *ursino* y son utilizados para valorar a otro varón como alguien atractivo y que despierta el deseo del interlocutor. Asimismo, son fórmulas presentes en las aplicaciones móvil y páginas web de contactos que sirven para manifestar interés o agrado por otro varón. El gruñido y el rugido propio del animal entronca con la virilidad salvaje que mantiene la conexión entre hombres, naturaleza y mundo animal y evoca un contexto idílico donde los hombres pueden realmente ser hombres, sin los corsés de la sociedad. Una conexión que, como he tratado de mostrar con anterioridad, redimensiona el grado de masculinidad que evoca el cuerpo.

El anterior argumento no implica que ambos sonidos no se utilicen también de forma irónica en los locales de encuentro y entre amigos o que incluso queden conjugados junto a otras palabras. A veces estas fórmulas se utilizan para expresar lo contrario a lo que refieren;

⁸³ Tanto *PopAir* como *Beartigo* son eventos festivos organizados con cierta periodicidad en la ciudad de Barcelona como recogeré en el capítulo 6 de esta memoria.

⁸⁴ Como recojo en el sexto capítulo de esta memoria, *La cueva del oso* fue una de las primeras páginas webs que se creó con contenido relativo al mundo de los *osos*.

gruñen y aúllan de forma irónica, parodiando su dimensión erótica y dinamitando con ello la vinculación entre hombre y animal. En el caso de Ricardo, aunque pueda emitir un ¡woof! o un ¡grrr! para advertir la presencia de alguien atractivo y deseable, sirve también para poner de relieve la distancia real entre los osos y el mundo natural, dado que jamás podrían llegar a relacionarse exclusivamente mediante dichos sonidos. El gruñido o el rugido jamás podrá sustituir el lenguaje verbal, pues se trata de un código de adecuación empleado exclusivamente para situaciones en las que la seducción es central.

A mí siempre me ha hecho mucha gracia y siempre me he reído, en el mejor de los casos, pa' bien, vamos, de que siempre están con el «woof, woof, woof» y... «grrr, grrr, grrr» ¿sabes? Que es lo que cuando tú ligas te ponen un «grrr» todo eso. Un gruñido como si fueras un oso [...]. Entonces yo de siempre cuando veía un amigo mío o a alguien, mi cachondeo siempre era de «grrr, grrr» cuando pasaba alguien que me gustaba de verdad yo hacía «grr, grrr» ¡pero yo lo hacía en plan de cachondeo total! No porque yo lo sintiese eso de verdad, ¡pero es que luego hay gente que lo hace de verdad! ¡Y lo que siente de verdad! A mí me lo han hecho, pero así de veces... [risas] A ver, que me parece muy bien, es como al que le pasa una tía y le dice ¡guapa! Pues lo mismo. Entonces, eso, empiezas como a meterte por ahí por tonterías de... el mundo del oso, el no se qué. (Ricardo, 45 años)

Al igual que ocurre con la taxonomía *bear*, otras manifestaciones del estilo *bear* son también objeto de la tensión entre el sentido figurado y el literal. Esta ambivalencia, de hecho, está tan presente dentro del *oso* que en 2010 Doug Langway hacía un guiño cinematográfico a esta cuestión. *BearCity* (2010, Doug Langway), una de las primeras películas dedicadas al mundo de los osos y a la que dedicaré una mayor atención en el siguiente capítulo, cuenta con una secuencia que ilustra a la perfección el uso de la ironía y los juegos lingüísticos como parte del estilo de los osos. En ella, uno de los protagonistas acude a un local nocturno de osos junto a su amigo Simon, un joven imberbe y amante de la moda que solo tiene ojos para cuerpos esbeltos, jóvenes y musculados. La lejanía entre este personaje y el mundo *bear* se caricaturiza aún más cuando este accede al local aullando y rugiendo a diferentes usuarios que, incrédulos, lo miran sin saber qué hace. Simon protagoniza, efectivamente, una secuencia cómica porque parodia la literalidad con que a menudo se comprende—desde fuera y a veces desde dentro del grupo—el vínculo entre varón y animal.

La creatividad lingüística se traslada también al plano de las referencias populares e infantiles porque también se apropian de todos aquellos osos que aparecen en fábulas, cuentos populares o canciones tradicionales. Se trata de juegos metafóricos en los que se valora el ingenio para encontrar semejanzas entre estos referentes populares y la experiencia

de estos varones, conjugándolos y dando como resultado una rica y creativa producción. Sin ir más lejos, la tradicional figura de la *mariliendre* –aquella mujer heterosexual cuyas amistades son en gran medida varones gais– en Estados Unidos es bautizada como *Golden Locks* (Ricitos de Oro) en honor al cuento popular que editó por primera vez Robert Southey. Esta situación también ocurre con otros tantos personajes y referencias populares como *Winnie the Pooh*, *Baloo* de «El libro de la selva» o la serie *Jackie y Nuca* entre otros.

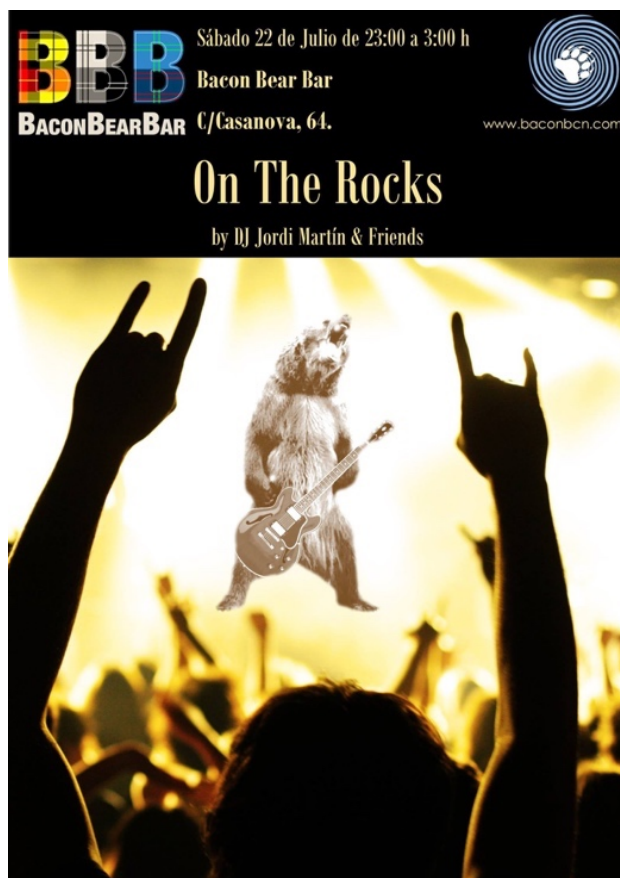


Imagen 5.2. Cartel promocionando la fiesta *On the Rocks* organizada el sábado 22 de julio de 2017 por *Bacon Bear Bar*

De la misma forma, garras, huellas y osos pardos, pandas o polares aparecen frecuentemente en buena parte de la iconografía *bear* posando para la cámara como si de una figura antropomorfa se tratara: guiñando un ojo, tocando una guitarra, con actitud desafiante mientras cruzan los brazos y se apoyan en una pared, o sencillamente desabrochándose la camisa (imagen 5.2).

Otro de los elementos que compone el estilo de los *osos* es su bandera (Imagen 5.3). Cuenta con siete franjas, manteniendo así el esquema de la *rainbow flag* propia de la comunidad gay⁸⁵. Sus colores recogen una gama amplia de tonos que van desde el negro al blanco, pasando por el gris y tonos cálidos como el marrón o el amarillo. Sus colores refieren a las diferentes tonalidades que presenta el vello corporal de los varones –rubios, grisáceos, canosos, morenos, pelirrojos y castaños–, si bien otras versiones recogen el tono dérmico como factor central a la hora de disponer la tonalidad de la bandera que acaba coronándose con una huella de oso en una de sus esquinas.

Mira, la bandera de *osos* van desde el blanco y el negro, pasando por los grises y marrones, amarillos, ... Entonces, cada color representa a una raza de osos, y a su vez representa a un segmento de la sociedad osuna. El blanco al *oso polar*, y los *polar bear*: son *osos* mayores, hombres con barba y pelo blanco. Después están los *chasers*, que son los cazadores o admiradores que son cazadores de *osos*, que nos gustan los *osos*. Están los *chubbies* ¿sabes que son? Muy gordos pero sin pelo; y después están los lobos, las nutrias, ... (Santi, 47 años)



Imagen 5.3. Bandera *bear*

Finalmente, otros de los términos propios del argot *bear* es la *kdada*, encuentros anuales de *osos* cuya programación desarrollaré en el próximo capítulo, dedicado a la producción cultural y su incorporación en el mercado de consumo. Aunque hay ciertas *kdadas* que son

⁸⁵ Aunque la *rainbow flag* es la bandera que mucha gente asocia a la comunidad LGTBQ+, lo cierto es que cada comunidad sexual –lesbianas, transexuales, bisexuales, leather, pansexuales, ...– cuentan con una bandera propia. Al mismo tiempo, ocurre que el colectivo gay ha pasado a ser la comunidad sexual más representada a la hora de abordar la diversidad sexual, llegando a eclipsar al resto de siglas que integran la comunidad LGTBQ+ y que, cada día más, reivindican las singularidades que adoptan sus formas de discriminación y, en consecuencia, sus luchas (Coll-planas, 2008).

multitudinarias, este término sigue utilizándose para referir a estos encuentros debido a su valor patrimonial o memorístico. No sólo materializa a los *osos* en la escena sino que, al mismo tiempo, evidencian la existencia de una red social sostenida a nivel transnacional gracias a Internet.

CAPÍTULO 6

LA PRODUCCIÓN DEL VALOR *BEAR*

Habiendo mostrado la forma en que el estilo *bear* se conjuga, en el presente capítulo abordo los diferentes agentes que materializan el estilo *bear* tanto discursiva como espacialmente. Menciono así los principales medios, espacios de encuentro y socialidad, bienes y producciones culturales. En segundo lugar, y como consecuencia de todo este universo creado en torno al estilo *bear*, muestro las disputas que se generan en torno al *oso* como fuente de estatus y poder. Estas tensiones se concentran en torno a la creación de un ideal tan estético como normativo que, no sólo genera jerarquías internas, sino que produce también lo que se siente como un expolio simbólico.

6.1 Producir, consumir y sostener el estilo

6.1.1 Espacios de encuentro virtual. Las aplicaciones

La percepción de un estilo diferenciado y su capacidad para aglutinar un número notable de varones *gais* a su alrededor se materializa gracias a toda una serie de producciones culturales, plataformas y aplicaciones digitales y una red de comercios, servicios y locales nocturnos. Los estilos –y las personas que los siguen– se manifiestan discursivamente por medio de películas, webseries, novelas y blogs *on-line* que ayudan a definir los límites del grupo y también permiten revertir la valoración negativa en un emblema positivo (Feixa, 2004: 15). Como ya he recogido a propósito del debate sobre las «subculturas», Thornton (1995) plantea que estas, lejos de germinar al márgen de los medios de comunicación/difusión o de la industria del ocio, se desarrollan gracias a estas plataformas que las propulsan para su nacimiento y consolidación (Thornton 1995: 117 citado por Hodkinson, 2002). Su observación apunta a desmontar la relación dicotómica que muchos autores⁸⁶ establecen entre «subcultura» y cultura de masas. La observación

⁸⁶ Tal y como recojo en el marco teórico de esta memoria, autores como Dick Hebdige (2004) o John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts (2003) –cuyo aparato epistemológico a la hora de comprender las «subculturas» juveniles

de Thornton resulta pertinente para comprender el asentamiento de una *comunidad bear* –como muchos varones refieren– en diversas ciudades como Barcelona, Madrid o Sevilla. Al subrayar el término *comunidad*, no me refiero a la recepción de imágenes, películas y revistas que han permitido constituir con nombre y cuerpo un nuevo modelo gay, sino a la creación de unos vínculos afectivos entre los usuarios de estos mismos productos. Benja trataba de explicarme este matiz mediante un símil con los seguidores de la saga literaria y fílmica Harry Potter:

Te voy a poner un caso. Tú eres fan de Harry Potter, ponte el caso. Tú puedes ser muy fan de Harry Potter y plantarte en una feria *freaky* y tú no dejas de ser de Harry Potter, pero si no interactúas con más fans de Harry Potter, tú te vas a quedar ahí. En el momento que tú conoces un grupo y de ese grupo te llevas a otro y tal no se qué, tu red o tu comunidad de fans de Harry Potter es más grande o más pequeña. (Benja, 44 años)

El estilo *bear* llegó a los ordenadores españoles durante la década de los noventa del siglo XX de la mano de páginas webs como *Osos Ibéricos* y *La cueva del oso* –ambos dominios cerraron hace tiempo– o la todavía activa web de *Er Javi*, en las que se compartían fotografías, información, películas pornográficas y otros recursos audiovisuales, enlaces o foros de discusión⁸⁷. Como describen Xavi Navarro (Suresha, 2002; Gutiérrez, 2004) y Walter Banuera (en entrevista personal) –ambos fundadores de *Bearcelona* junto a dos socios más– la génesis de los *osos* en Barcelona se encuentra en un canal de IRC (Internet Relay Chat). Se trata de un gran chat donde los usuarios pueden comunicarse entre sí de forma instantánea, y cuyas conversaciones se desarrollan en canales organizados por temáticas que los propios usuarios proponen como ocurre en los foros. Fue en esta plataforma, IRC, donde se abre el canal *Gay_osos* que acaba convirtiéndose en el principal medio de comunicación colectivo donde confluyen diferentes varones afines al recién aterrizado estilo *bear*. A partir de las interacciones y las relaciones que se tejen en el ámbito virtual, los usuarios de este canal de IRC comienzan a organizar encuentros y *kdadas*, para conocerse cara a cara.

Todo era más fantasioso porque tú te imaginabas a la persona, y te mandaba una foto que pasaba como pasa hoy que era una foto en la que estaba más guapo que nadie, que no se qué, que no se cuántos ¿sabes? Entonces, te llegaba la foto, tú tenías un

ha dado lugar a la Escuela de Birmingham– colocan las subculturas y la cultura de masas en posiciones contrapuestas como si fuese fácil delimitar el alcance de cada una de ellas.

⁸⁷ Entrevista realizada por el escritor de relatos *bear* Bob Flesh a Javi (2015), webmaster del dominio «Er Javi»: (<https://palabradeoso.com/tag/er-javi/>)

nick,... no había vídeos, no había móviles, no había nada. Y entonces las fiestas, las *kdadas* tú te registrabas y decías «yo soy tal» y entonces la gente decía: «¡ahhhh ¡tú eres tal! ¡Ostia, encantado!» y te daban como un... una cinta y tú te ponías el nick. O una cinta o una pegatina, y tú ponías, por ejemplo, en mi caso, Ricardo. Y entonces la gente iba como bailando y entonces te decía: «¿Tú eres tal? ¡Ostia, si yo he chateado contigo mogollón!». Claro, faltaba la tecnología de los móviles de ahora, pero claro en aquél momento era así. [...] Entonces, eso, a raíz de ahí tú conocías a gente, yo sí que conocía a gente que ahora son amigos-amigos [repetición enfática] pero era todo como... eso, como chatear con alguien que no te quiere mandar la foto. Era eso. (Ricardo, 45 años)

Actualmente, los foros han dado paso a otras modalidades de contacto a partir de las cuales los usuarios construyen una forma de presentación más eficaz que no necesita una comunicación previa para poder conversar. No es objeto de esta memoria analizar con detalle las interfaces de cada una de las aplicaciones que han proliferado con el *oso*. Me limito exponer las principales características de estas aplicaciones, así como los usos genéricos que realizan sus usuarios según lo que algunos interlocutores me han mostrado. Las aplicaciones y páginas web de contacto para *osos* más utilizadas son *bearwww* y *Growlr*, aunque existen efectivamente muchas otras como *WBear*, *Bear4U*, *Ninemonsters* o *Bearcity*. Simultáneamente, y aunque no son propiamente de *osos*, *Scruff*, *Wapo* o *Grindr* son también empleadas por muchos de ellos (tabla 6.1). Mientras el foro habilitaba un espacio red con una conversación común, estas nuevas aplicaciones para web y móvil ofrecen servicios de mensajería instantánea y red social. Así, cada usuario dispone de un perfil público o semi-público que sólo presenta la información personal que desea compartir.

	Aplicaciones web	Aplicaciones para móvil
<i>Osos</i>	<i>bearwww</i>	<i>Bear4U</i> , <i>Bearcity</i> , <i>Growlr</i> , <i>Ninemonster</i> ,
<i>No-osos</i>		<i>Grindr</i> , <i>Scruff</i> , <i>Wapo</i>

Tabla 6.1 Relación de espacios de encuentro e interacción no-física

Bearwww es la plataforma web de contactos *bear* más antigua con una cantidad de usuarios muy alto. Opera a nivel internacional y su logo contiene una huella de oso, símbolo que se puede encontrar también en su interfaz –donde predominan los tonos marrones– junto al

dibujo de un varón barbudo y descamisado que muestra un torso grueso y peludo mientras mira con seriedad a la cámara. Cuenta con diferentes espacios publicitarios o *banners* y en el margen derecho del portal web aparece resumida la guía de eventos organizados en diferentes ciudades del estado español para un público *oso* u admirador. Ofrece la posibilidad de acceder a esta guía y buscar con mayor detalle los eventos, locales de ocio nocturno, tiendas, saunas, restaurantes, alojamientos y asociaciones que existen en diferentes ciudades del mundo. Finalmente, en la banda inferior de este mismo portal, destacan las fotografías de diferentes miembros de la plataforma que han sido votados por el resto de usuarios de la plataforma como unos varones atractivos. Aquellos que cuentan con el mayor número de votos, son seleccionados y cuentan, durante esa semana, con una mayor visibilidad en el portal de inicio de la plataforma.

Los miembros que abren un perfil en esta página deben seleccionar el tipo de *oso* que son y la figura concreta que buscan –*oso, chaser, chubby, daddy, cachorro, pareja, musclebear o admirer*. Tienen la opción de redactar una breve presentación personal y ampliar su perfil con datos físicos que pueden completarse por medio de las pestañas desplegadas que ofrece bearwww. Asimismo, puede acotar el marco de interacción sexoafectiva mediante las opciones que ofrece la plataforma (Tabla 6.2). Finalmente, el usuario tiene la opción de adjuntar una serie de fotografías tanto en régimen público –que pueden ver todos aquellos que accedan a su perfil– como semi-público –sólo pueden visualizarse las imágenes a las que el usuario permite su acceso.

En todas estas aplicaciones, la construcción del perfil es un ejercicio consciente de presentación social que pretende ser significativo para el resto de usuarios de la red. El «yo» se moldea bien para filtrar a un determinado público, o bien para conseguir una mayor visibilidad.

Es que al final te vendes amb la pàgina aquesta i és un «mercado de la carne», sempre ho he dit. Són... dues-centes-mil persones em sembla que hi han ficades Uhhh!! [emite un grito agudo para indicar admiración ante tanta abundancia]. De tot el món, clar. I estàs allà i ets un més. Pues si vols tenir... pues t'has de lluir una mica, no? O el text, o el que poses tipus: «pues no sé qué, me gusta viajar,...» i coses així. Clar, hi ha gent que posa al nick: «rompeculos» i dius: «pues vaya, con un nick así no empezamos bien». Hi ha gent que és molt així, i ja saps per on va la cosa, no? Hi ha gent que ja veus que et mana foto i estan ben posats, amb la seva camisa i això, pues dius: «val, aquest va més de formal»; però hi ha alguns que «Hala, ¡aquí estoy yo, porque he venido!» [obre els braços per indicar que és gent que mostra el cos nu

sense vergonya i de forma explícita]. I llavors... més o menys pots triar una mica, si.
(Joan, 48 anys)

Datos personales del usuario	Fotografía del usuario, ciudad/comunidad autónoma/ país de residencia, fecha de nacimiento e idiomas que domina.			
Datos físicos del usuario	Cantidad (cualitativa) de vello corporal	Tipología de vello facial	Altura (cuantitativa)	Figura taxonómica
	<i>Mucho, bastante, un poco, nada.</i>	<i>Barba, perilla, bigote, ninguno.</i>		<i>Oso, cachorro, chubby, daddy, chaser, musclebear, admirer, pareja</i>
Definición del marco de interacción sexoafectivo	Figura taxonómica del interlocutor	Rol y prácticas sexoafectivas		
	<i>Oso, cachorro, chubby, daddy, chaser, musclebear, admirer, pareja</i>	Rol: <i>Activo, pasivo, versátil, sólo sexo oral, solo pajas (masturbación), no lo dice</i>	Prácticas y preferencias: <i>Suave/abrazos, sexo en grupo, Sadomasoquismo, Puños, Lluivia dorada, Spank, Uniformes, Cuero/Látex, Accesorios, Tattoo o piercing, Ropa interior, Pies/Botas, pezones, cigarros, axilas, naturismo</i>	

Tabla 6.2. Resumen de datos requeridos para abrir un perfil en bearwww. Los términos en cursiva reproducen de forma literal las opciones que ofrece la plataforma para cada apartado.

En segundo lugar, se encuentra *Growlr* que fue una de las primeras aplicaciones para móvil exclusivamente de *osos*. Su logo es un oso de peluche y los colores de su interfaz corresponden a los tonos encontrados en la bandera *bear*. Las posibilidades que ofrece el

perfil son similares al *bearwww*, pero muchos varones mencionaron que resultaba más cómoda e intuitiva. Para la elaboración del perfil se introducen datos referidos a la edad, peso, altura, fenotipo o régimen de pareja –soltero, divorciado, prometido, en una relación abierta, ...– así como el tipo de *oso* con el que se identifica y la figura taxonómica que se busca. Ofrece también la posibilidad de señalar qué expectativas se tienen del contacto con el resto de usuarios a través de un desplegable donde pueden leerse términos como «amistad», «relaciones sin compromiso», «marido» o «una red de contactos» entre otras.

Aunque no se pueden votar los perfiles, sí puede *darse un like* a los mismos como ocurre en otras redes sociales. El número de *likes* que tiene el perfil son datos públicos, con lo que todos los usuarios pueden ver esta información. De igual modo, existen también mensajes preestablecidos, como ocurría en *bearwww*, aunque las opciones ahora son mayores. Así, cuando se abre un chat privado con otro usuario, *Growlr* permite enviar mensajes como «woof!» «grrr!» o «hugz»⁸⁸, frases tipo «Hello handsome, how are you?» o «You're hot»⁸⁹, y también otra clase de piropos e insinuaciones más directas e ingeniosas como «I lost my teddy, will you sleep with me?» o «I wanna bag you like some groceries»⁹⁰:

Isabel: Y ¿qué es lo otro del 'grrr' y el 'woof'?

Juan: En el *bearwww* cuando visitas un perfil que te gusta, o que tiene una foto atractiva le puedes enviar mensajitos predeterminados que es un «grrr», un «woof!», un...

Isabel: ¿Pero es escrito o es en sonido?

Iván: No, es escrito. Es como un *like*, claro. (Iván, 34 años; Juan, 44 años)

Finalmente, *Growlr* también habilita un espacio publicitario entre sus servicios. Pueden pagarse anuncios de 24 horas, colocarse *banners* o ya, en último lugar, hacer un *shout*. El *shout* (grito) es un mensaje que llega a todos los perfiles que se encuentran dentro de un radio geográfico concreto y se utilizan para avisar de reuniones espontáneas en domicilios concretos, anunciar eventos o incluso advertir de reflexiones personales acerca de alguna cuestión concreta. Jesús me explicaba riendo la siguiente anécdota:

Este año de repente alguien envió un *shout* y empieza a quejarse del postureo, y empieza a quejarse de los *osos* que están ahí de postureo y que miran a los demás con desdén. Empieza a quejarse de precisamente esto, de que es gente que... se dice

⁸⁸ «Abrazos» [traducción propia]

⁸⁹ «Hola guapo, ¿cómo estás?» o «Eres sexy» [traducción propia]

⁹⁰ «He perdido mi peluche, ¿dormirías conmigo?» o «Quiero rellenarte como a un saco de patatas» [traducción propia]

oso pero que no actúa como tal, que se espera que sea inclusivo. Son reinas haciéndose pasar por *osos*. (Jesús, 42 años)

Todos los varones entrevistados coinciden en señalar la eficacia de estas aplicaciones web y móvil para conseguir intercambios sexoafectivos, ya sea de forma virtual o acordando un punto de reunión para el encuentro. A pesar de ser herramientas muy utilizadas, las interacciones que se producen en este marco no son consideradas como plenamente satisfactorias por muchos de mis entrevistados. Algunos, como David, critican la presencia de actitudes excesivamente directas que no dejan paso a la ambigüedad de la seducción y predeterminan la secuencia de los hechos posteriores; mientras que Quique, en cambio, considera que la gente dedica demasiado tiempo a chatear sobre un posible contacto que, en última instancia, nunca se acaba produciendo.

Jo per fer una conversa de quatre hores, ho sento molt, xerro amb els col·legues. Perquè si estàs a casa i estàs una mica calent, però a les onze de la nit et diuen «no, es que yo no me muevo» i tu: «pues yo tampoco». Pues llavors, xato, acabamos la conversación aquí. O et diuen: «es que ahora no puedo», pues ya està, ya quedamos otro día si eso. Però clar, això d'estar parlant i parlant i parlant molts cops cansa. Que algun cop també ho he fet jo, eh? Però bueno, ja ho saps i ja li dius: «ahora no puedo, si quieres cuando plegues hablamos y miramos a ver, però si no, no». (Quique, 30 años)

Pero por lo general es muy directo de rollo a saco de... ves la foto, ¿te gusta? ¿quieres follar? Sin ir más lejos yo hace seis meses fui al Hospital Sant Pau, a la zona de arriba, y claro, como esto va por zonas, yo al vivir aquí no salgo para la gente que está allí. Y entonces fui a unas cosas al hospital Sant Pau y en el aburrimiento de la sala de espera abrí el Grindr. Claro, como mi cara era nueva en esa zona, me escribió uno de Grindr, precisamente de Grindr. Y directamente lo que dijo fue: «estoy cachondo ¿me quieres follar?», eso fue lo que ponía el mensaje de Grindr. (David, 44 años)

Más allá de las aplicaciones aquí esbozadas, existen muchas otras plataformas de contacto y cada una de ellas se utiliza de forma variada en función de la experiencia que se espera. La búsqueda sexoafectiva condiciona el uso de estas aplicaciones. Mientras algunos de los entrevistados señalan que su elección responde al tipo de perfiles corporales que pueblan los motores de búsqueda, otros ponen énfasis en las preferencias sexuales que predominan entre los usuarios, o la forma de relación –más o menos directa– que pueda entablarse. Sin embargo, estas aplicaciones también permiten sostener la red social de amigos y contactos con los que se sociabiliza. Como en muchas ocasiones los usuarios de locales y eventos son conocidos, las aplicaciones ayudan a mantener el contacto y los recursos afectivos y sociales

sin necesidad de incorporarlos a otras aplicaciones de ámbito más personal o íntimo, como *Facebook* o *Whatsapp* por ejemplo. Se trata de una observación que a menudo me hicieron muchos entrevistados y que pude comprobar un día en que me encontraba con Daniel y César tomando una cerveza en el *Bacon Bear Bar*. Si bien se había establecido un coqueteo entre ambos, Daniel decidió mantener a César al margen de su espacio (digital y personal) más íntimo:

El Daniel torna de la cigarreta i s'atura a l'alçada d'on està l'home que mira al César i li fa un massatge breu. Sembla que es coneixen però no acaba d'escoltar què es diuen. Tot seguit seu a la barra a prop d'on som el César i jo i continuem parlant tots tres. El César llavors decideix fer-nos un selfie a ell i a mi, i el Daniel llavors treu el seu mòbil i ens fa una foto als dos insinuant que la càmera del mòbil del César no té tan bona resolució. Ens l'ensenya i el César li demana que li l'envie. Daniel li pregunta llavors com espera que li l'envie. Es genera un silenci incòmode. El César mira a l'horitzó mentre el Daniel continua mirant a la pantalla del mòbil. Sembla que la possibilitat d'intercanviar els telèfons ha agafat connotacions eròtiques en la mesura que és un pas clau per poder establir contacte més íntim. El silenci continua i el Daniel, que espera una resposta, obre el Growlr. Aquest últim li pregunta al César si està al Growler i aquest li indica que sí. La situació es destensa donat que han trobat una opció des de la que poder compartir les imatges sense haver d'intercanviar els telèfons mòbils. César comenta que no li agrada pas la fotografia de perfil que té al Growlr, i el Daniel respon que no està malament. César diu que té massa cara de xiquet i llavors Daniel li toca els cabells mentre diu "Qué mono". El César comenta que per aquest motiu la gent se n'aprofita d'ell; una idea que ja m'ha repetit en diferents ocasions. El Daniel respon que sí, que clar, que fan ganes de pervertir-lo (24/11/2017, Bacon Bear Bar).

Al igual que Daniel o César, muchos prefieren sostener determinados contactos a través de estas plataformas, que paralelamente son utilizadas como redes sociales. No todas las interacciones que se producen en estas aplicaciones tienen un marcado carácter sexual o erótico. También se utilizan para charlar sobre temas y problemas personales u organizar encuentros sociales que nada tienen que ver con la búsqueda de intercambios sexo-afectivos. Sin ir más lejos, buena parte de los miembros que acuden a las excursiones de senderismo dos domingos al mes, son a menudo conocidos de alguna de estas plataformas web o de los locales de *osos*.

La mayoría es conocida a través del bearwww; a través del bear uno lo conoces y le dices: «oye mira que este hace senderismo». Empezó a hablar conmigo, se vino, y a partir de ahí «oye mira, voy a traer a este amigo» y se apunta. Y se fueron apuntando. Y todo a través de encontrarnos en el Bacon. Gente que yo había visto años, años y años tomando cervezas cada uno con su grupo, pero no nos habíamos comunicado.

Y entonces a partir de esto, de que uno le dijo al otro, y este trajo a este, y el otro trajo a otro, pues mira, se ha ido montando todo un grupo (Ramón, 48 años)

6.1.2 Espacios de encuentro físico. Locales, eventos y *kdadas*

Habiendo visto los espacios de encuentro virtual, cabe también considerar aquellos lugares donde la reunión es física y homosocial. Aunque en el séptimo capítulo de esta memoria profundizaré en *el ambiente* y en las interacciones que ocurren en locales y eventos de Barcelona, esbozaré ahora algunas cuestiones generales referidas a su configuración.

En enero de 2000 nace *Bearcelona*, una asociación que tenía «como objetivo difundir el espíritu ursino en la sociedad catalana, reivindicar el derecho homosexual y ayudar a aquellos que no se acepten por ser gais y a gais que no se acepten por no encajar en el modelo imperante» (Gutiérrez, 2004: 38). Tras un año de andadura, *Bearcelona* celebra la primera *kdada* internacional de *osos* de Catalunya y del resto del Estado español. Como me relata Walter –fundador de *Bearcelona*– su éxito superó todas las expectativas y pronto empiezan a florecer grupos, asociaciones y locales para *osos* a lo largo del territorio estatal.

En otoño de 2001 aparece en Madrid el grupo *Mad.Bear* (Gutiérrez, 2004: 39) y en 2002 organiza su primera *kdada* internacional. Paralelamente, ese mismo año en Sitges comienzan a reunirse para cenar y celebrar festividades locales y nacionales «aquellas personas que valoraban esta filosofía y se sentían integrados y motivados en el Mundo Bear» tal como recoge el documento informativo colgado en la página web de la asociación *Bear Sitges*. A los pocos años, se constituyen como asociación y organizan su primera *kdada* internacional y que actualmente es un referente mundial dentro del mundo *bear* por encima del resto de encuentros estatales. Su labor viene definida por lo que consideran valores inherentes a una «filosofía *bear*» que, como reza la información de su página web, «tiene como principales valores la solidaridad, la hermandad, la inclusión de diferentes clases socio-culturales de las personas así como de su estatus y nivel socio-económico, y todo aquello que suponga inclusión a la normalidad». En años posteriores emergen grupos y asociaciones como *AgroBear* en Extremadura o *Guadalkibear* en Andalucía y las *kdadas* y locales de/para *osos* corrieron como la espuma en diferentes comunidades españolas como Mallorca, Galicia, València o Aragón. La mayor parte de los espacios de encuentro (físico) y socialización de *osos* se encuentran en aquellas ciudades y poblaciones españolas con una sólida red de servicios destinadas al público gay –bares, discotecas, tiendas, restaurantes, cafeterías, asociaciones, alojamiento, ...–. En estas

condiciones el deseo encuentra más facilidades para expresar una mayor cantidad de matices y con ello, la oferta y la demanda tienden a especializarse.

Actualmente, Madrid es la ciudad que mayor cantidad de locales acoge, con bares como el mítico *Hot*, el *Enfrente*, *Banarama*, la *Zarpa*, el *Fraggelpop*, o la discoteca *Bearbie*. València cuenta con dos locales, el *Dakota* y el *Bubu*, aunque buena parte de la clientela del bar *La Seu* sea también *osa*. En Sevilla se encuentra el también mítico *Men to Men* que junto al *Hot* constituyen lugares de referencia para la cultura *bear* española. En el sur de Gran Canaria, en la playa gay de Maspalomas o el centro comercial Yumbo se pueden encontrar también zonas y locales con una gran afluencia de *osos*. Sitges cuenta con locales como el *Bear's Bar*, el *XXL*, el *Horno* o el *Man*. Finalmente, localidades como Benidorm, Alicante, Torremolinos o Gijón tienen también algún local nocturno, aunque su relevancia dentro de la cultura *bear* estatal es menor.

En la ciudad de Barcelona los locales y discotecas han ido variando desde que Walter –socio fundador de *Bearcelona*– decidiera, en el año 2001, abrir las puertas de *Bear Factory*: primero en el cine Arenas – aprovechando la organización de la primera *kdada* de *osos* en Barcelona– y después en el *Passatge Domingo*⁹¹. Este es el primer local que florece en Barcelona y junto al bar *Hot* de Madrid o el *Man to Man* de Sevilla, se convierte en una referencia colectiva para los *osos* españoles. Así lo ejemplifica el testimonio del ya citado Javier Sáez.

El nombre de uno de los bares más famosos para osos da cuenta, quizá a pesar suyo, de lo artificial de la masculinidad osuna: ‘Bear factory’. En efecto, se trata de un proceso de ‘fabricación’ de osos, donde uno asume esos requisitos estéticos y se construye como ‘oso’. Los bares para osos de Sevilla siguen con la misma copla: ‘El hombre y el oso’ y ‘Man to man’, título que nos recuerda una de las peores frases de la tradición heterosexista, cuando el padre se acercaba al hijo y le espetaba con eso de ‘vamos a hablar de hombre a hombre’, frase que producía un pánico inmediato en el hijo en el caso de que fuera marica (Sáez, 2015: 3er párrafo).

Aunque *Bear Factory* hace años que cerró sus puertas su éxito todavía es recordado porque coincidió con una serie de años marcados por la ebullición de una incipiente y consolidada escena no sólo *bear*, sino también gay. Muchos de interlocutores, como Fernando, señalan que

⁹¹ Es una callejuela colindante a *Passeig de Gràcia* en Barcelona. Se trata de un pasaje ligeramente alejado de los núcleos centrales donde se han concentrado la zona de ocio gay: tanto la zona de *Diagonal* a la altura de de la *Vil·la Gràcia* durante la década de los ochenta, como el actual *Gayxample* circunscrito por las calles *Balmes*, *Comte Urgell*, *Aragó* y la avenida *Gran Via de les Corts Catalanes*.

Bear Factory colocó Barcelona en el mapa de la cultura gay a nivel internacional haciéndose eco de ello algunas series o películas de osos como *Bear City* por ejemplo.

Digamos que uno de los puntos más álgidos sería... 2005, 2006 y 2007, fueron puntos muy álgidos. Más que un boom fue un periodo en el que estábamos en el mapa gracias a ciertos locales. Porque además nosotros los que íbamos estábamos allí, y cada semana. Tú vas a un local y no hay nadie, por mucho local que sea... la gente quiere carne. Entonces lo hagas o no lo hagas, tú quieres pasártelo bien con gente y si vas a ir y no te lo pasas bien porque no hay nadie... Sí, es con tu amigo pero, muy bien, ¿no hay nadie más? Ahora, si sigues viendo amigos cada fin de semana y hay gente nueva y dices «anda, ese sí que me gusta, vamos a hablar con él». Cada uno iba con sus ideas, pero siempre había mucha gente, toda Barcelona estaba y todo el mundo que conocía ese mundo iba. Fue una época. (Fernando, 39 años)

En paralelo, un par de años después apareció en la calle Casanova el bar de osos *Bear Bacon Bar*, el único que todavía sigue en pie después de aquellos años dorados. Originalmente era un bar llamado *Phoenix* y estaba enfocado a un público gay en general; sin embargo, como me explicó Carlos, su gerente, allá por 2003 uno de los miembros de *Bearcelona* se acercó a él para proponerle el cambio:

Yo no ofrecía nada más especial que los demás tampoco, era un bar más. Y entonces pasados unos pocos años, no pasaron muchos, un par, se me presentó un chico por aquí que llevaba una organización de osos ¿vale? Pero él lo que hacía era, por ejemplo, negociaba con un bar para hacer un día una fiesta en ese sitio. Pues al mes siguiente o al cabo de unos meses hacia otra fiesta en otro sitio y así. Y él me planteó que por qué no hacíamos de este bar un bar ya realmente de osos, que no tuvieran que estar desplazando a los osos, porque en aquél entonces no había bares. Y dije: «bueno, venga, podemos probar porque con este público que tenemos ahora no llego a ninguna parte» (Carlos, 44 años)

Fue así como nació el *Bacon Bear Bar (BBB)*, el único bar de osos que en la actualidad opera en la ciudad de Barcelona. Cuenta con una mayor afluencia de clientes durante el fin de semana y jueves –día en que ofertan la *Happy Hour* con un dos por uno en cervezas y ofrecen aperitivos gratuitos dispuestos a lo largo de la barra– hasta el domingo. No es el único local que presenta esta oferta, otros locales como el *People* –situado en la calle Villarroel– o el *New Chaps* –ubicado en la avenida Diagonal– tienen ofertas similares; pero *la Happy del Bacon* destaca por la cantidad de comida que ofrece. No sólo ofrece los jueves comida en sus barras sino también ciertos sábados dependiendo de la temática del evento que organiza, como por ejemplo jamón y queso durante la fiesta *Spain is different*.

Junto con el *BBB*, se encuentra el *Woofy (I)*, regentado también por Walter Banuera tras cerrar, en 2009 aproximadamente, las puertas de *Bear Factory*. Se instaló en 2012 en la misma calle Casanova, a pocos metros del *BBB* pero también cerró un par de años más tarde. Al poco tiempo, se mudó al local *Kultur Club* situado en la calle Muntaner, que abría como *Woofy (II)*⁹² los sábados por la noche. Tras finalizar mi trabajo de campo, *Woofy* volvió a mudarse en verano de 2018 al local *Bo Rei Disco*, y una vez más, en enero de 2019, a *Bowery Music Bar*. A diferencia del *Bacon Bear Bar*, el *Woofy* no ha sido un negocio con local propio, sino que en 2017 y 2018 operó como evento semanal en un local concreto.

PopAir es un evento mensual que se organiza desde 2008 aproximadamente. Comenzó siendo una fiesta periódica en la mítica discoteca *Martin's*, y actualmente se organiza en la Sala Tango de Barcelona, aunque también estuvo en la conocida discoteca Metro durante buena parte de los meses que duró mi investigación etnográfica. Cada una de sus fiestas elige como núcleo temático a referentes de la cultura popular y de la tradición *camp*, una propuesta que en el momento de su aparición no parecía tener cabida dentro del tipo de ocio diseñado para los osos.

Finalmente, entre 2009 y 2015 se celebraron también las *Fly Butter Fly (FBF)* organizadas por Marcos, DJ y miembro asiduo a la noche *bear* Barcelona, junto a dos socios más. Ellos tres son también los autores de los eventos *Equinox* y *Beartigo*. Aunque *Pop Air* y *Fly Butter Fly* se enfocaron, y se enfocan todavía, hacia un público *bear* se aspectos distintos. La *PopAir* enfatiza el vello facial y corporal a la hora de promocionar sus eventos –yuxtaponiendo barbas pobladas sobre la cara de muchas divas del pop internacional– mientras que *Fly Butter Fly*, cuando estaba activo, lo situaba en la carne. Entre el *House* y el *Dance* de los setenta y ochenta, las propuestas de *FBF* trataban de aportar particularidades para cada una de sus sesiones: en algunos casos se repartían globos de helio y en otros un enorme bizcocho a repartir entre los asistentes.

Empezamos con la música House en el 2009 en una discoteca. Funcionó muy bien y nos fuimos a otro local por hacerlo muy familiar. Hicimos algo muy privado, solo para amigos para fin de año, y salió genial, la gente se lo pasó genial. Y a partir de ahí empezamos a comercialarlo de decir: «oye, vamos a publicitar que esto es lo que vamos a hacer y quien quiera venir es entrada gratis». Y ahí fue cuando empezamos a despegar. Fue muy divertido y todo muy familiar. La gente lo recuerda con mucho cariño porque eran fiestas cada mes o cada dos meses, depende de cuando se podía, y esperaba todo el mundo que fuese ese día. Era un... local así todo a cara vista, como

⁹² Me referiré a *Woofy (I)* como el local que abrió durante 2012 y cerró cerca de 2014, y a *Woofy (II)* como el *Woofy* que después abrió sus puertas en *Kultur Club*.

este, con un sótano y era muy acogedor. Poníamos un poquito de todo. Claro, en aquella época pues Lady Gagas y cosas así... y eso a la gente también le gustaba. (Marcos, 39 años)

Los locales y los organizadores de eventos han sido los encargados de sostener la programación de las actuales *kdadas* de Barcelona. Como ya advertía en el apartado anterior, se trata de reuniones anuales que tienen lugar en una localidad a la que acuden varones de diferentes lugares del mundo. En el caso español, las principales son la *Mad.bear* de Madrid, la *Guadalkibear* de Sevilla, la *Bearcelona* de Barcelona o la *kdada* de Sitges, organizadas todas ellas alrededor de festividades de ámbito autonómico o estatal como Semana Santa, el puente de la Constitución, la Diada de Catalunya o el puente del Pilar.

Su celebración depende de asociaciones o grupos empresariales cuyo objetivo es la organización de *las kdadas*, así como de otros eventos para *osos*. La programación de las *kdadas* cuenta con actividades diurnas y nocturnas, aunque la mayoría se concentra durante la noche. Se espera que ofrezcan un ocio particular y distintivo que no pueda encontrarse en otros lugares. Así, *Guadalkibear* organiza una fiesta en un barco que navega por el río Guadalquivir, mientras que Sitges explota la playa Balmins, el sol del verano y las fiestas en el paseo Marítimo. Muchos de los varones con los que contacté me advirtieron que Barcelona, en cambio, no tiene una propuesta distintiva. Sólo ofrece un modelo de ocio *indoor* en locales y discotecas cuyo resultado es la disminución de afluencia de visitantes a su *kdada* en favor de la de Sitges. Daniel lo resumía de la siguiente forma:

A ver, que tampoco es que Sitges tenga una cosa maravillosa que ofrecer, pero se celebra la primera o la segunda semana de septiembre, que hace muy buen tiempo, no está tan lleno como en agosto con lo cual hay plazas hoteleras bien, y tienes la playa. Y los bares son tan pequeños que es absolutamente imposible contener una 'kedada', con la cual ya acondicionan la calle. Entonces, es mucho más divertido tirarte todo el día en la playa, que aquello parece un hormiguero de... ¡toooda la calle está petada! Porque, claro, la gente se lo pasa super bien, porque es una 'kedada' de fuera: entonces tu vas a ir con tu vaso de cerveza de plástico, conoces a uno, saludas a otro, y ves amigos a los que hace un montón que no veías. Al día siguiente los ves en playa, y todo el mundo se muere de la risa... Es como mucho más divertido porque es más normal, más lo que realmente nos gusta a los *osos*: la cosa relajada. En cambio, aquí en Barcelona es ir de club en club, y si además no me das opciones y todo el mundo va a la misma discoteca y de repente todos saltamos a otra y tal... y necesitamos hacer algo divertido, porque si no la gente se aburre, porque además no tiene nada de particular. (Daniel, 39 años)

La *kdada* de Barcelona se organizó entre 2001 y 2014 por la asociación *Bearcelona* y posteriormente tomaron el relevo otras asociaciones como *Bear Pride* y *United Bears* a partir de 2015. Tal como me explicó Mario, uno de sus organizadores, la programación de actividades a lo largo de estos cuatro o cinco días (imagen 6.1) trata de combinar fiestas nocturnas con actividades culturales, como la presentación de libros relativos a la vida entre osos o la exposición de pintores cuyos trabajos están vinculados a la cultura y al estilo *bear*. En determinados años han ofrecido y ofrecen visitas guiadas por Barcelona a cargo de arquitectos o historiadores vinculados al mundo de los osos.

28 MARZO | 01 ABRIL | 18
MARCH | APRIL

UNITED BEARS

B A R C E L O N A

28 | 03
 19:00 - 20:15
 PRESENTACIÓN DEL LIBRO
 SOBREVIVIR AL AMBIENTE
 SERAS MARTÍ + GABRIEL MARTÍN
 LIBRERÍA ANTIHOTOS
 CALLE CASANOVA, 72

20:30 - 22:00
 SKANDERBEG-DAILY ACTS
 INAUGURACIÓN EXPOSICIÓN
 GALERÍA ALONSO VIDAL
 FUNDACIÓN ARENA
 CALLE BALMES, 34

00:00 - 06:00
HELLO BEARS
 DJ KONIC + DJ AMADEO
 METRO DISCO
 CALLE SEPULVEDA, 185

BARS
 BACON BEAR BAR
 OFFICIAL MEETING POINT
 WELCOME BEAR!
 20:00 - 23:00 - CASANOVA, 64
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 21:00 A 22:00

WOOFY BARCELONA
 WALTER MUSIC SELECTOR
 CULTURE CLUB
 DESDE LAS 00:00 - MUNTANER,7

PUNTO BCH
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 18:00 A 21:00, MUNTANER 65

29 | 03
 15:45
 BARCELONA FREE TOUR
 RUTA TURÍSTICA
 SALIDA DESDE C/JOHNTIÚ, 10
 APUNTARSE A TRAVÉS DE:
 WWW.TOURSBEARBARCELONA.COM

00:00 - 05:00
THICK MADRID
 SLOW BARCELONA
 PEDRO Y EL ROLLO + RAÚL TENA
 CALLE PARÍS, 166

BARS
 BACON BEAR BAR
 UNITED BEARS PARTY
 UB DEEJAY + JORDI GRATACÓS
 DESDE LAS 00:00 - CASANOVA, 64
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 21:00 A 22:00

WOOFY BARCELONA
 DAVO JAVI Y SÓCLO MIA
 CULTURE CLUB
 DESDE LAS 00:00 - MUNTANER,7

PUNTO BCH
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 18:00 A 21:00, MUNTANER 65

30 | 03
 12:00 A 16:00
 BEAR MOUTH
 ELECTRONIC VOL. III
 FULL SIZE DJ'S
 TOC HOSTEL BARCELONA
 C/ VÍDELES CORTS CATALANES, 580

19:00 - 22:00
 BEAR SEX PARTY
 BLACK HOLE CLUB BARCELONA
 CALLE SEPULVEDA, 81

00:30 - 06:00
BRÜT LONDON
 RAUL ROMERO + JAVI SURE + HARDO CLAYTON
 PLAY ROOM BY BOOKER BARCELONA
 SALA TANGO NOCHES
 DIPUTACIÓ, 94

BARS
 BACON BEAR BAR
 WELCOME TO MY HOUSE
 02:00 - 04:00 - JORDI GRATACÓS
 DESDE LAS 00:00 - CASANOVA, 64
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 21:00 A 22:00

WOOFY BARCELONA
 TITO BEARBERCHO + WALTER
 CULTURE CLUB
 DESDE LAS 00:00 - MUNTANER,7

PUNTO BCH
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 18:00 A 21:00, MUNTANER 65

31 | 03
 19:00 - 22:00
 STEAM PARTY
 FEW JOKES DEEJAY
 SAUNA CONDAL
 CALLE D'ESPOLSAÇACS, 1

00:00 - 06:00
BEARIE MADRID - SALAT
 NICOLA + HEROES OF HITS + DJ KONIC
 HIPODROMO - SALA 2
 MURRES + MARTÍ + HARABOS
 SALA TANGO NOCHES
 DIPUTACIÓ, 94

BARS
 BACON BEAR BAR
 WELCOME TO MY HOUSE
 02:00 - 04:00 - ROBERTO HUALBA
 CULTURE CLUB
 DESDE LAS 00:00, MUNTANER,7

PUNTO BCH
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 18:00 A 21:00, MUNTANER 65

01 | 04
 18:00 - 20:30
 BARCELONA GAY MENS CHORUS
 (EL NOSTRE TEMPS)
 SAFARI DISCO CLUB
 TARRAGONA, 341 BARCELONA

19:00 - 06:00
CHILDREN CON CHOCOLATE
 BEAR STAR DEEJAYS
 ARI NORRALLS + HEROES OF HITS
 SALA APOLO
 NOU DE LA RAMBLA, 113

BARS
 BACON BEAR BAR
 LA TRATTORIA DISCO LI ORSI
 01:20 A 05:00
 JORDI GRATACÓS
 DESDE LAS 00:00 - CASANOVA, 64
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 21:00 A 22:00

WOOFY BARCELONA
 MARCOS MORENO
 CULTURE CLUB
 DESDE LAS 00:00 - MUNTANER,7

PUNTO BCH
 *2X1 CADA DÍA CON TU FULL-PACK
 DE 18:00 A 21:00, MUNTANER 65

PACKS & TICKETS
 WWW.UNITEDBEARSBARCELONA.ORG
 FACEBOOK.COM/UNITEDBEARS
 INSTAGRAM.COM/UNITEDBEARSBARCELONA

Imagen 6.1. Programa de la *kdada* de Barcelona 2018 organizada desde el 28 de abril hasta el 1 de mayo.

Por otro lado, las opciones de ocio se reparten entre *Bearmouths*⁹³ electrónicos a mediodía y fiestas durante la noche. El acceso y la participación en buena parte de los eventos programados tiene un coste económico, por lo que se organizan packs con precios cerrados según la cantidad de eventos en los que se quiera participar. Finalmente, se establece como lugar de reunión permanente un local concreto de la ciudad –generalmente un bar o un pub de *osos*– que se mantiene activo durante toda la *kdada*.

Las *kdadas* construyen y sostienen la noción de una comunidad transnacional porque ayudan a la reunión con contactos ya conocidos, tanto en las aplicaciones móvil o web como en otras *kdadas*. Como insinuaba Daniel, lo más atractivo de estas reuniones es el reencuentro con antiguos contactos y la ampliación de la red, razón por la que en muchas *kdadas* organizan banquetes grupales para charlar y comer en grupo más allá de los locales establecidos. Son momentos de exceso, en los que se come y se bebe de forma abundante y se charla o se coquetea con nuevos y viejos amigos. En las *kdadas* no se realizan actividades o eventos extraordinarios pero su gran afluencia y popularidad permite ampliar la red de contactos al tiempo que refuerza la sensación de pertenencia a una comunidad sólida:

Llavors a una *kdada d'óssos* la gent sempre t'ho diu: a una *kdada* no es folla, i això està comprovat. A una *kdada d'óssos* s'activa o es reactiva o amplia l'agenda, però follar no. És un: nos morimos en abrazos, nos fundimos en besos i tal i no se què, perquè arriba una hora que tothom va com va, i llavors tot és fantàstic. (Ignasi, 49 años).

Se organizan comidas entre amigos y conocidos y las entidades organizadoras disponen, como ya he mostrado, un programa de actividades que sobre todo se concentra en torno al ocio nocturno. Aunque muchos testimonios insisten que las actividades no ofrecen propuestas muy distintas a los locales que operan todo el año en estas ciudades, las *kdadas* –particularmente las de Madrid, Sevilla y Sitges– constituyen festivales donde se celebra la pertenencia a una comunidad sólida y transnacional. Tanto Joan como Benja me explicaban que uno de los mayores atractivos de estas *kdadas* era las reuniones de amigos y conocidos –algunos reencontrados debido a la lejanía geográfica y otros habituales de la ciudad:

⁹³ Este término es uno de los ejemplos del juego lingüístico que caracteriza el estilo de los *osos*. Refiere al término *vermouth*, que aunque es una bebida alcohólica, en Catalunya refiere también a la reunión social alrededor de una copa o un refresco antes de la comida de mediodía. Así, los «*Bearmouths* electrónicos» son reuniones sociales de *osos* que quedan «a la hora del vermouth» mientras, de fondo, suena música electrónica.

Clar, pràcticament les *kdades* com a molt és això: que et fa gràcia perquè si estàs molt al *bearwww* i llocs així pues clar parles amb molta gent i els veus a les fotos i després els trobes allà i saludes: «¡Ostia! El no se quién de Texas!». I clar, fa gràcia i els hi dius: «Hello!» i els saludes com pots [dona una abraçada a l'aire com si abraçara a una persona molt gran] i els dius: «Venga, enjoy, enjoy!» i ja està. I fa gràcia això, que veus gent ... Doncs jo en les que havia estat la camisa per un costat i tots despetxugats i una suamenta... Acabava de suat en aquelles *kedades*! Quina passada! Perquè clar, és com un desfogue allò, ja t'ho vaig explicar l'altra vegada: veure gent com tu i que hi haguessin aquell *feeling* que tens amb tothom. (Joan, 48 años)

Por ejemplo, dentro del mundo *bear* pues a lo mejor no hay unos hábitos tan marcados de salir de fiesta o de... , pero sí que lo hacen en otras totalmente dispares que la gente no entiende. No entiende que por ejemplo para una *kedada bear* se haga una calçotada y no una fiesta en una piscina, por ponerte un caso. Son como maneras de socializar diferente (Benja, 42 años).

6.1.3 Producciones culturales y *bear'chindising*⁹⁴.

Junto a los espacios de homosocialidad, tanto virtuales como físicos, ha proliferado un amplio conjunto de producciones culturales que ha generado un nicho de mercado importante. Encontramos un mar de revistas, *fanzines*, libros, cómics, películas, *web-series*, obras fotográficas y pictóricas, portales y vídeos pornográficos, páginas web y cuentas de *Instagram*, *Facebook* o *Tumblr*⁹⁵, eventos, bares, discotecas, restaurantes, cruceros y ofertas vacacionales o ropa y otro tipo de bienes. Se trata de un océano de productos y servicios autorreferenciales en la medida en que su contenido versa en torno a las experiencias y necesidades tanto de los que se identifican como *osos*, como de aquellos que disponen su ocio en relación al mundo *bear*. Todos estos productos refuerzan las miradas positivas o, como mínimo, cercanas y desenfadadas respecto a los *osos* y dotan de mayor consistencia la categoría *bear*.

Con respecto a las producciones culturales que tratan de recoger más fielmente la realidad vivida, destacan⁹⁶ las películas *Cachorro* (2004) dirigida por Miguel Albadalejo y *BearCity* (2010) de Doug Langway. *Cachorro* es una de las obras cinematográficas de referencia, no

⁹⁴ Desconozco si es un término común en la jerga *bear*, pero me he permitido la licencia de jugar con las herramientas del estilo de los *osos* y proponer el término *Bear'chindising* para referirme al *merchandising* enfocado a un público *oso* o simpatizante. Entiendo por este último término todos aquellos bienes producidos por determinados negocios cuyo fin es promocionar y estimular su consumo.

⁹⁵ Tumblr es una plataforma on-line que permite a sus usuarios publicar textos, imágenes, vídeos, enlaces, citas y audio de forma breve y azarosa, sin una temática ni una estructura definida.

⁹⁶ Al margen de su calidad –cuestión que excede las intenciones de esta memoria, he seleccionado estas obras porque han sido las más mencionadas por los varones que contacté.

sólo por ser una de las pocas películas cuya distribución ha alcanzado a un público heterosexual, sino porque como muchos de mis entrevistados advertían, es fielmente verosímil. En esta película no sólo actúan varones conocidos dentro del mundo *bear*, sino que los escenarios escogidos son espacios reales, como el bar *Hot* de Madrid.

Hay infinidad de comics, de manga, de todo esto. [...] Y también está aquella película que abrió como el camino y puso el punto de mira «Cachorro», hace muchos años. Hay gente todavía en Latinoamérica que me dice «¿tú conoces a alguien de ahí?» porque esa película marcó mucho (Lalo, 42 años)

Aunque el hilo conductor de la historia contada en *Cachorro* no es especialmente relevante para muchos de mis entrevistados, admitían la capacidad de la película para conjugar el ámbito gay –caracterizado por amigos y locales de encuentro– y el ámbito heterosexual –representado por la familia y el trabajo. Se trata de una de las pocas producciones cinematográficas que entreteje ambos mundos.

No ocurre lo mismo con *Bear City*, cuyo guión es considerablemente menos dramático que *Cachorro*. La totalidad de sus personajes son gais viviendo en una ciudad totalmente gay –en tanto que omiten la existencia de ámbitos heterosexuales– y cuyas principales preocupaciones se concentran en el ámbito de la pareja, las amistades y los intercambios sexoafectivos. La película trata del triunfo del amor y de cómo éste es capaz de sobreponerse a prohibiciones y normas sociales tales como las uniones intergeneracionales o entre personas gruesas y delgadas. Mientras que *Cachorro* aparece como un retrato, más o menos fiel, de la realidad de muchos varones asiduos a los espacios que visité, *Bear City* recrea un mundo encapsulado en problemas de pareja, fiestas en locales *bear* y pugnas entre varones populares por conseguir los hombres más *sexys* de la ciudad.

Sin embargo, *Bear City* no es una excepción. *Webseries* como *Where the bears are?* (2012-2018) dirigida y escrita por Rick Copp y Ben Zook o cómics como los de Daniel Mainé⁹⁷ o Sebas Martín⁹⁸, ubican la acción de sus personajes en escenarios donde la heterosexualidad

⁹⁷ Daniel Mainé es autor de la saga ilustrada *Bearton City I: El abominable hombre del cuarto oscuro* (Diábolo Ediciones, 2011) y *Bearton City II: Crisis en tierras de cruising* (Diábolo Ediciones, 2013) cuyos protagonistas, los héroes que integran la *Bearton Initiative*, deben atrapar al culpable de una serie de asesinatos. En *Bearton City: The Tinkerbel* (Diábolo Ediciones, 2014), periodistas de la ciudad de Bearton son los encargados de realizar un viaje a todos los rincones de este universo creado por Daniel Mainé.

⁹⁸ Sebas Martín es autor de la novela gráfica *Kedada* (La Cúpula, 2012) aunque también es ilustrador y autor de otras obras de temática gay entre las que destacan *Estoy en ello* (La Cúpula, 2005), *El Kamasutra gay* (2006, Egales), *No debí enrollarme con una moderna* (La Cúpula, 2015) o *Cómo sobrevivir al ambiente. Porque salir del armario no era más que el principio* (Roca Editorial, 2018), su última novela escrita junto a Gabriel J. Martín.

ocupa un lugar terrorífico o, sencillamente, brilla por su ausencia: la película se desarrolla dentro de espacios gais –institucionalizados o no– y/o la práctica totalidad de los personajes es abiertamente gay. Mientras Sebas Martín trata de ofrecer un relato costumbrista capaz de reunir malestares y anhelos comunes de la vida entre osos, *Where the bears are?*, la saga *Bearton* de Mainé, o incluso la película *Chuecatown*, relatan argumentos cómicos en torno a algún asesinato que tan sólo sus protagonistas –osos– pueden resolver.

Aun cuando el contenido sexual en muchas de estas obras es explícito, el ritmo argumental no está marcado por las formas de seducción y los intercambios sexuales, como sí ocurre en los relatos y las películas pornográficas. Más allá de la etiqueta *bear* en los motores de búsqueda de los portales pornográficos o de páginas cuyas producciones dicen ser específicamente de osos como *Bearfilms*, en el ámbito hispanohablante son bastante populares los microrelatos eróticos de Bob Flesh. Para John Mercer, autor de *Gay Pornography Representations of Sexuality and Masculinity* (2017). Tanto su puesta en escena como los roles interpretados, siguen los mismos patrones de representación hipermasculina propia de la pornografía gay *mainstream*, con solo variaciones en la corporalidad de los actores que se muestran en pantalla (Mercer, 2017: 128-135)

Más allá de las producciones culturales y de los espacios de encuentro, la explotación y desarrollo de este nuevo nicho de mercado ha impulsado nuevas marcas con líneas de ropa de tallas grandes, como la barcelonesa *Underbear*, y multitudes de tiendas *on-line* donde comprar todo tipo de prendas que reúnen parte de la jerga e iconografía *bear*. Huellas, peluches, osos, garras, la bandera, términos taxonómicos, gruñidos o aullidos, juegos lingüísticos y metáforas respecto al mundo animal son frecuentemente estampadas y serigrafiadas en gorras, sudaderas, calzoncillos o camisetas. A esta producción contribuyen también locales, eventos y asociaciones o grupos empresariales que organizan las *kdadas* que he comentado anteriormente, con prendas promocionales propias (*bearchindising*). Particularmente, la *PopAir* suele diseñar una camiseta para cada uno de sus eventos que sólo pueden adquirir los primeros clientes en llegar. Así, es habitual encontrar varones que presentan garras tatuadas tanto en el pecho como en la espalda; hombres que portan gorras, camisetas, bañadores o sudaderas –entre otros– con el logo de locales, eventos mensuales o *kdadas* de osos tanto de Barcelona como de otras ciudades del Estado español o del mapa internacional *bear*.

Excede el marco de esta memoria realizar un análisis de todas estas producciones; de hecho, el estudio en profundidad de todo este material producido podría abrir una investigación a parte. Sin embargo, me interesa destacar aquí que todas estas prendas y tatuajes contribuyen a extender el estilo *bear* –ya analizado en el capítulo anterior– al cuerpo que lo porta por muy delgado e imberbe que sea. En la medida que expresan la filiación con el estilo *bear* presentan al sujeto como un miembro afín al estilo *bear* y actúan como medio de inclusión en los espacios de encuentro y socialidad.

El estilo *bear* se materializa tanto discursiva como espacialmente por medio de una red de locales y comercios. Se abre al ámbito del consumo de prendas, producciones culturales y espacios autorreferenciales en la medida que giran en torno a la identificación con el *bear*, borrando con ello la exterioridad del *oso* e intensificando la percepción de grupo diferenciado. La autoreferencialidad, sin embargo, no es un fenómeno que pase desapercibido a ojos de sus miembros, pues muchos señalaban que el abuso de simbología *bear* por parte de ciertos varones así como la excesiva búsqueda de referencias *bear* durante las interacciones sociales devalúa la potencia del estilo y le resta credibilidad.

Si nos ponemos en plan *oso* ortodoxo, tiene que ser un tío que es un peñazo de tío y es un aburrimiento, porque se pasa el día entero mirando y diciendo: «¿has visto este anuncio de Ikea en el que sale un osito guapísimo?». Y lo único que hace es mirar todo el rato como referentes de *osos*. Que nos pasa a todos porque si a ti te gustan las rubias, pues vas a ver cosas que salgan modelos rubias y tal. Pero lo suyo ya es enfermizo, me refiero... solo hablan, solo ven, solo quedan entre ellos, pero con grupos de *osos*, que ahí yo sí que no me identifico nada. [...] Fijate, te voy a decir una cosa que a lo mejor si me oyesen las osas... me pegarían una ostia. Pero yo para mí, los *osos* ortodoxos son el equivalente a la rubia tonta en las tías ¿me entiendes? Es que solamente hablan de cosas *osas*, *kdadas bear*, no se qué y la risa. (Ricardo, 45 años)

O sea... quiero decir ¿qué es lo más importante en tu vida, ser *bear* o no? Joder, es que antes que eso somos muchas otras cosas ¿no? Si tu modo de vida solamente es el mundo *bear*, tenemos un problema grave. Y hay gente que lo vive así ¿eh? Que va siempre con... todo súper *bear*. Todo súper *bear*, que es de, a ver, es todo un poco cansino. Pero va con la persona. *Kdadas*, gorras, está en todos los sitios, en todas las *kdadas*, en todas las fiestas, ... (Benja, 42 años)

6.2 Economía simbólica o el mercado de la carne.

Todas estas obras, bienes, servicios, locales y eventos, soportadas desde medios de comunicación/difusión mantienen en activo el estilo *bear*. No sólo es fácil encontrar eventos y locales de *osos* en revistas digitales y publicaciones enfocadas a un público gay en general⁹⁹ sino que también encontramos entrevistas de sus principales promotores en guías populares de ocio, como *Time Out*. También se promocionan a través de cuentas en Facebook o Instagram y los espacios publicitarios en aplicaciones móvil y web de *osos* facilitan el acceso a todo este mercado de ocio y consumo.

No se sabe bien qué fue antes, si la popularidad o la presencia mediática, pero discotecas como *Bear Factory* o *Martin's* –en su día– y eventos actuales como *PopAir* han dotado de mayor visibilidad y atractivo al *oso*, hasta el punto de ser considerado un fenómeno comercial que ha ido perdiendo su esencia original –si es que algún día la tuvo al llegar a España.

Claro, [el oso] de forma natural surgió, pero claro, ahora hay mucho negocio aquí ¿sabes? Entonces, claro, poco a poco se va haciendo más artificial todo esto. Por eso justamente eso de venga '*kdadas*' y «venga inscribete» y... bueno, pues eso hay gente que no le gusta esto. Y que cuanto más lo hagas con la etiqueta *oso* pues más ghetto te vuelves, ¿sabes? Que antes de forma natural había un bar donde iba de forma espontánea la gente de ese tipo; pero, claro, ya cuando le ponen «no, no, solamente *osos* y no se qué»... [...] Ya no recuerdo yo cómo era antes, quizás antes al ser más novedad pues sí que quizás era todo más natural, más espontáneo y eso tiene un frescor especial. Ahora ya... (Juanma, 36 años)

En lo básico, las acusaciones de comercialización o de mercantilización suelen referirse a la obtención de rédito económico a partir de ideas o sectores que no debieran comprenderse desde la lógica de la oferta y la demanda. Aunque es evidente que sin el apoyo de determinados medios y empresas el *oso* no habría podido materializarse como grupo o comunidad más allá de los foros *on-line*, las críticas a la comercialización del *oso* no apuntan tanto a la posibilidad de conseguir rédito económico a partir de su figura –como efectivamente ocurre– como a la obtención de otro tipo de recursos simbólicos y sociales que desvirtúan, en última instancia, la singularidad del estilo *bear*. Se habla de

⁹⁹ Destaco las revistas *Zero* o *Shangay* como dos de los medios destinadas a público gay genérico que cuentan con un mayor impacto. Además, esta última cuenta con una guía de ocio gay llamada *Shanguide* en la que se anuncian y promocionan los eventos, locales, restaurantes y tiendas para público gay de cada ciudad.

comercialización como desposesión de los significados y beneficios inmateriales asociados al estilo.

Cada vez los gordos son menos *osos*, y empiezan a ser más gordos otra vez porque los *osos* son los cachas. Es una colonización de mierda y tú lo sabes. Por las páginas te encuentras comentarios de: «me gustan los *osos*» y te ponen cuatro imágenes que dices: «pues te gustarán los *osos*, pero éstos son cachas. No es esto». (Daniel, 39 años)

La observación de Daniel pone de manifiesto el sistema de valores que la aparición del *oso* ha dispuesto en el tablero. La conjugación del estilo *bear* por medio de la masculinidad y la naturalidad como he mostrado en el quinto capítulo de esta memoria, no es solo un ejercicio de conjugación semántica, sino la apropiación de unos valores situados en la cima de una *doxa*¹⁰⁰ heterocentrada y sexista: lo masculino frente a lo femenino, lo natural frente a lo artificial. El estilo de los *osos* emerge apropiándose del valor diferencial que el esquema sexo/género produce para la masculinidad en detrimento de la feminidad. Por ello, el *oso* se construye como un modelo positivo y distinguido al oponerse al modelo gay –encarnado en jóvenes y *musculoca*– que se tilda como feminizante, artificial y esclavo de la presión social para restarle valor simbólico. La apreciación de Sergio al final de este fragmento da buena cuenta de ello:

Arriba Sergio, un amic del Lucas. Ens introdueix i em pregunta d'on soc perquè li sona familiar el meu accent. Conteste que sóc de València i ell em respon que la seva parella és d'Alacant. S'emociona contant-me coses de les fogueres d'Alacant o les falles de València, en sap molt més que jo i soc incapaç de donar-li tantes dades de noms i artistes com ell em proporciona. Abans que arribara Sergio, el Lucas ens contava, al Rubén, un altre amic del Lucas i jo, que havia vist un documental a Netflix sobre vides de dones transsexuals a la República Dominicana. L'amic del Lucas comenta que a Barcelona també hi han moltes, sobretot a la zona del Camp Nou; explica que ell ho sap de bona mà perquè acompanya sovint a un amic seu, casat en matrimoni heterosexual, però a qui li agrada molt mantenir relacions sexuals amb dones transsexuals. Ens conta que mentre el seu amic contracta el servei, ell es queda xerrant amb les treballadores i que li encanta i que s'ho passa molt bé perquè tenen una picaresca molt particular. Ens conta que ell creu que el seu amic és «maricón», però que no ho vol acceptar, perquè li agrada molt ser penetrat. No obstant, prefereix fer-ho amb una transsexual perquè té aparença de dona i això li confronta menys la seva masculinitat. Aquesta és una explicació que també em va

¹⁰⁰ Planteo el término *doxa* en el sentido que establece Bourdieu en conversación con Terry Eagleton (Bourdieu & Eagleton, 2003) y que acuña ante las limitaciones del término ideología. Para Bourdieu la *doxa*, aún cuando vehicula un conjunto de ideas que configuran la acción y el pensamiento, pone el énfasis en su aprehensión por medio de las prácticas y los mecanismos sociales, evitando así la distinción entre conocimiento experto o cierto y conocimiento alienado o falso. Refiere, por tanto, a esquemas cotidianos y considerados naturales, normales o incluso irremediables que se reproducen mediante las prácticas sociales y no por medio de una conciencia de las mismas.

donar el David quan em va explicar la seva relació actual amb un home també casat en matrimoni heterosexual. Després de saludar el Sergio, reprenem aquesta conversa respecte a la feminitat i la masculinitat, i el Sergio riu diguent que hi han molts «óssos» que semblen ser però que després són molt mariques. (11/01/2018, Bacon Bear Bar)

Así, el estilo *bear* cubre el cuerpo desnudo con un manto de significados y valores diferenciales como la naturalidad, la autenticidad, la masculinidad o el ser uno mismo producidos en contraposición a un modelo connotado con valores inferiores o indeseables. Por esta razón, no es extraño que muchos mencionen el campo de posibilidades que ha abierto el *oso*, permitiendo revalorizar y erotizar cuerpos que el canon estético gay hegemónico expulsa. El *oso* consigue epatar, generar admiración entre muchas personas a partir de unas virtudes que su alteridad gay no tiene, con lo que el estilo actúa al mismo tiempo como fuente de estatus y poder erótico.

6.2.1 El *oso* como fuente de estatus

Todos los testimonios que recogí parecen estar de acuerdo en considerar al *oso* como una invención reciente, un modelo de hombre que anteriormente no existía en el marco de referencias que manejaba la cultura gay. Por extensión, tampoco podían encontrarse productos ni servicios destinados a varones que se autoidentificaran con este modelo o que desearan este tipo de hombre. Sin embargo, este modelo si era conocido en el marco de referencia heterosexual. Joan me lo explicaba de esta manera:

Fins aquell moment no veies ni cap tipus d'estètica, ni exemples a la tele, ni als diaris, ni res, perquè no hi havia res. Clar, quan encara era petit pues anaven fent les típiques pel·lícules dels romans i aquelles... perquè, clar, és tot un d'això cultural! [...] Però realment, clar, no hi hagut icones així de *bear*... I, clar, quan jo era jove anaves a lo normal, a la gent normal del carrer. Tu pensa que si estaves per Manresa i veies un barbut guapot... Clar, aviam, d'un home a una dona ara mateix és molt fàcil que et digui: «¡Niña, pues no estás guapa ni ná!» i no hi ha cap tipus de perill i tu com a molt pots dir: «Pues veste'n a la merda, vejestorio!»; però clar, d'un tio amb un altre tio, com ho plantejes? (Joan, 48 años)

El testimonio de Joan pone de relieve dos hechos que operan simultáneamente en este nuevo escenario que se abre con la llegada del *oso*. De un lado, los cuerpos maduros, peludos, gruesos y/o viejos adquieren capital erótico debido precisamente a su configuración en masculino. Por otro lado, se produce una inserción de estos modelos, anteriormente limitados al mundo de la heterosexualidad, al territorio de las relaciones

homoeróticas. Esto es, el campo de significados que abre el estilo *bear* hace eróticos unos cuerpos que anteriormente estaban vetados, ya fuera porque formaban parte del sagrado patrimonio heterosexual o bien porque eran vistos como abyectos para el conjunto de modelos eróticos que tanto los medios como los espacios gays presentaban.

Carne y vello construyen así una imagen erótica atravesada por la naturalidad, la vida sencilla y la masculinidad que para muchos emerge como un modelo que es posible desear. En este sentido, muchos de mis entrevistados alegaban que, más allá de descifrarse frente a la orientación sexual, también se analizaban en función del modelo de hombre que despertaba su deseo. No se trata, como ha sostenido la mirada heterosexista¹⁰¹ durante mucho tiempo, de que les gusten los hombres sin más, sino de conocer los matices del deseo. Los testimonios de Lucas y de Abelardo así lo atestiguan:

Yo sabía que me gustaban los tios y entonces en la Casa de la Cultura de mi pueblo teníamos acceso a Internet y yo en casa no. [...] Teníamos Internet y era de puta madre. Yo recuerdo que un día dije «joder, estoy solo aquí, voy a buscar». Y puse «gay chicos desnudos» y no me gustaba nada, nada. Iba buscando, iba buscando, iba buscando... y aquello no me gustaba y dije bueno, prou. Un día dije «ostia, no, lo que tengo que buscar es chico gordito desnudo» y venga, nueva búsqueda. Y salieron y me gustaban todos, y dije: «no me lo puedo creer». Recuerdo que me guardé un montón de imágenes en un floppy disk, en un 3 y medio. [...] Pues esto, un día le dí a una foto y ponía bearforest.com, y yo ¡uy! Puse bearforest y los que aparecieron bueno... me gustó el triple lo que ví. Sigue en activo la página, pero ya no tiene tanta importancia. Me abrí un perfil porque era un sitio de perfiles y allí lo descubrí todo. (Lucas, 32 años)

Yo lo que quiero es que sea varonil, y donde hay pelo hay alegría ¿no? Pero me gusta esto, me da mucho morbo el vello en general. En las piernas es una cosa de la que carezco, y las piernas peludas y esto, así bien redondeadas me gustan. Sí, el vello forma una parte importante. Si no lo tienes, pues ya buscas otras características, otras cualidades. Porque puede ser que estés con alguien que no tenga nada, y tú dices «ay, pero hay algo en él que... que me atrae». Y bueno, puede ser su masculinidad, su seriedad, ... y a mí me atrae muchísimo esto. (Abelardo, 46 años)

Son numerosos los testimonios que reconocen que el éxito del *oso* radica en la creación de un nuevo espacio para el deseo y los intercambios sexoafectivos, un ámbito donde aquellos varones gruesos, peludos y maduros no solo no son excluidos de las lógicas de oferta y

¹⁰¹ En su artículo *Gay & Lesbian Taxonomy* (2014), Alan Sinfield hace una crítica frontal a las tesis freudianas respecto a la identidad de género y el objeto de deseo, argumentando que la identidad sexual no está relacionado exclusivamente con el género, sino con otros ejes que también construyen los modelos de identificación y objetualización erótica. En este sentido, no se trata de desear lo que uno es –en ese intento por patologizar el deseo homoerótico como un excesivo narcisismo– sino de que los objetos de deseo, más allá de su género, también están contruidos por otros ejes de organización social –la clase, la etnia o la edad entre otros.

demanda del mercado sexoafectivo gay, sino que también pueden competir en él. Por eso es bastante frecuente escuchar el argumento de que los *osos* constituyen una moda que ha permitido a hombres *gordos* y *viejos* ligar en contextos donde no habría sido posible antes. Toni, al igual que otros, me insistió varias veces en esta cuestión porque encontraba que la erotización de los cuerpos que produce la masculinidad *bear* era el móvil principal para explicar la afluencia de personas que se identificaban con el mundo de los *osos*.

Hay una cosa muy clara, yo vengo des d'abans que existiera el concepto *oso*, por lo tanto, en mi época, t'estic parlant de fa 20 i pico d'anys, un tio gordo no follaba ni pa' atrás. Era el gordo, ¿me entiendes? Estaba amargado. Entonces, cuando salió el concepto *oso* de golpe y porrazo toda esa gente ¡ah! [abre los ojos mostrando sorpresa] ya no soy lo peor del mundo, tengo mercado. (Toni, 48 años)

Curiosamente, el lenguaje mercadotécnico no es una pirueta literaria que utilizo en aras de conseguir una mayor claridad en mi explicación, sino que esta lógica comercial dirige el uso que muchos de ellos hacen de la categoría o del estilo *bear*. Eran numerosos los que me explicaban que la categoría del *oso* les permite encontrar su público, su audiencia, en definitiva, su *target*.

Ahí está el gordo, el que no se atreve a mostrarse físicamente, pues está ahí y tiene su público. (Abelardo, 46 años)

Siempre he hablado y siempre he defendido la segmentación, uno tiene que segmentarse. Yo estoy segmentado, soy un tío que busqué mi segmento. Soy un gordo, tengo un público, tengo un espacio, vale. Y me muevo dentro de ese espacio y ese espacio es mi zona de confort. Y en toda esa zona de confort me puedo mover libremente, puedes ser más o menos tímido, pero bueno, todos, el que más o el que menos, somos aceptados igual (Lalo, 42 años)

La búsqueda de un público objetivo en el mercado erótico no es una reflexión particular de los *osos*, sino que parece formar parte de una lógica más general que empapa buena parte de las interacciones en los espacios de encuentro gay y heterosexuales –tanto físicos como en la red. En este sentido, mientras algunos de los interlocutores entrevistados conocieron a los *osos* movidos por el deseo que este nuevo modelo les generaba, otros, tantos en cambio, aunque no sienten especial afinidad con el *oso* reconocen utilizar esta categoría en las páginas de contacto para garantizarse el acceso a varones que encuentran deseables los cuerpos gruesos y velludos. Del mismo modo, algunos acuden no sólo a las redes, sino también a locales y eventos de *osos* tras las recomendaciones de amigos o usuarios. Estos últimos les sugerían tanto como les advertían que, atendiendo a su perfil

físico y gusto por varones no-osos –jóvenes, delgados y fibrados, era preferible que se movieran en entornos de *osos* o se presentaran como *bears* en las páginas de contacto:

Clar, els meus amics sempre lligaven i jo em menjava els mocs. I jo deia «ostia, pavo, es que... em fot molta mandra anar amb vosaltres perquè sempre pilleu i jo acabo sol en un racó, com a punt de trobada de tots els que fa estona que feu voltes per la discoteca enrotllant-vos amb tot Cristo, escoltant les vostres històries». I un amic em va dir: «Mira, tu tens molt poc públic, és veritat; però el públic que tens és molt fidel! ». No em va consolar, no em va consolar... però vaig descobrir que tenia raó. Normalment un home al que li agraden els óssos, ja està, ja està, no cal que faci res. [...] A partir d'aquell dia tots els amants de les panxes... venien a buscar-me, saps? El prototip d'home que li agrada el meu cos, està boig pel meu cos. [...] (Miquel, 38 años)

Després, clar jo sempre he sigut grassonet. Per mi, o com per la majoria, potser l'estereotip del noi primet, maco és el que li agrada a qualsevol. A mi també. El tema és... si jo els agradaria a ells o no, amb la qual cosa era un problema. No sóc la imatge típica de noi guapo que tothom busca i quan estava al IRC, aquells xats que hi havia aleshores on podies xerrar, informar-te de tot el món gai, fou quan em van dir: «tu potser hauries d'anar al grup d'óssos». M'ho va dir un noi que es diu Ferran. [...] Llavors vaig començar també a indagar per allà. (Pep, 42 años)

Como prueba de la capacidad del *oso* para generar distinción y estatus, es frecuente oír hablar de *reinas*¹⁰², que son aquellos varones que han perdido humildad ante el incremento de poder erótico:

La reina és aquell que... que va als llocs dels óssos, que sap que està bo, que tothom perd el cul per anar-se'n al llit amb ell, però va de distant. Va de distant y de mirame però no me toques, que yo tengo un estatus y un... I dius, vale, guapo, ale [amb la mà fa com que toca el muscle d'algú i mou la mà com indicant que continue caminant] a tu casa. (Xavier, 45 años)

Como el *oso* dejó de ser un sub-grupo oculto y se está volviendo como una especie de tendencia, ahora está de moda ser *oso*, entonces entraron en juego las «reinas» que son chicos que, efectivamente son muy guapos, muy representativos del ideal y que lo saben y entonces ya dejan de ser sociables, ya son como difíciles de alcanzar, más difíciles de relacionarse, son más selectivos, más excluyentes... y básicamente se les sube la fama a la cabeza... y está habiendo cada vez más de eso. (Matías, 34 años)

Como he mostrado hasta ahora, la construcción del estilo *bear* a partir de una masculinidad natural y madura –que son al tiempo fuente de poder dentro y fuera de la cultura gay– ha

¹⁰² Las reinas tienen, eso sí, diferentes connotaciones, algunas positivas y otras negativas. Se utiliza de forma despectiva para señalar a alguien por su soberbia y voluntad de distinción, pero al mismo tiempo también adquieren un tono cariñoso cercano para referir a aquellos varones que teatralizan con gracia la feminidad.

redimensionado su capital erótico y con ello su popularidad. Esto ha provocado una mayor afluencia de simpatizantes que reinterpretan, sincretizan y se apropian del estilo y que se refleja en la ampliación de figuras dentro de la taxonomía *bear*. Sin embargo, lejos de ser un ensanchamiento aconflictual, muchas de estas nuevas figuras se disputan los valores y el poder simbólico del estilo.

6.2.2 [C]Osificarse. Los efectos de la representación.

La instalación de un ideal estético *bear* se produce a partir de la selección de cuerpos y gestos que se hacen visibles en los medios de comunicación/difusión y canales de promoción de bienes y servicios para *osos*. Aún cuando los perfiles se diversifican entre *osos* maduros, jóvenes, gruesos y delgados, los cánones de belleza se van construyendo mediante la práctica social. El número de *likes*, de votos o la cantidad de miradas cuantifican el éxito y la popularidad de estos varones que acaban, en muchas ocasiones, convirtiéndose en imagen para publicitar eventos, locales y fanzines. Si bien hasta el momento el *oso* tenía la capacidad de evocar imágenes, los medios de comunicación/difusión –revistas, fanzines, carteles promocionales difundidas en redes sociales y webs– ofrecen representaciones estilizadas de dicho modelo. En su afán por conmovir, expresar un malestar, construir una imagen positiva del propio grupo *bear* o seducir a su audiencia, estos agentes seleccionan los discursos visuales y literarios que permiten construir el modelo *bear*.

Barbas pobladas, pelo con el vello cuidadosamente distribuido y cuidado, pechos, barrigas y piernas turgentes sin estrías evidentes; *caras bonitas* –como alegaban muchos– y un reparto lípido equilibrado que sigue patrones de proporcionalidad estética. Lucas lo expresaba de la siguiente forma:

Hay gorditos de muchas formas ¿eh? Hay gorditos que no tienen nada de culo, hay gorditos que son muy gorditos por arriba y unas piernas enanas, y esos no me gustan nada, por ejemplo. Para mí un gran fetiche dentro del mundo de los gorditos son las piernas gigantes, jamones buenos, gigantones. Para mí. Si eres gordito tienes que ser gordito proporcionado, no gordito en plan albóndiga con patas como digo a veces ¿no? O gente que no tiene nada de hombro, que es muy grueso en la pancha y tiene unas caderas gigantes y luego hace un cono hacia arriba: cabeza enana, cabeza de flaquito y no tienen hombros, cero. Eso no puedo porque no es correctamente simétrico dentro de lo que un gordito debería de ser. Un gordito tiene que ser gordito en todos sus aspectos. En todos, es muy importante. Tiene que tener un pecho acorde. Y después hay gorditos muy raros... o sea los pechos es un mundo esto, es como las mujeres que tienen el mugró muy mirando hacia arriba o a los lados... Pues a los

chicos les pasa exactamente lo mismo. Y, claro, encontrar un chico perfecto con un pecho perfecto es complicado. (Lucas, 32 años)

Tomé conciencia de la existencia de un régimen de representación *bear*, el modelo ideal, el día que acudí a la presentación del segundo fanzine de *PopAir*. Era un jueves a última hora de la tarde y el acto se desarrollaba en la Sala Tango de Barcelona. Tras acceder al local, colaboradores y amigos de los organizadores del evento repartían el fanzine y nos indicaban el recorrido para acceder al espacio donde tenía lugar la presentación. Subí las escaleras y pronto encontré un pasillo repleto de barbudos que charlaban animadamente mientras bebían unas cervezas; al fondo había una sala abierta donde repartían bebidas y picoteo de forma gratuita. De las paredes colgaban retratos de hombres descamisados y en calzoncillos; fotografías que estaban también recogidas en el fanzine de *PopAir*. Aunque existían muchas otras conversaciones en marcha, algunos de los allí reunidos me comentaban con cuál de los modelos habían mantenido relaciones sexoafectivas, mientras otros intercambiaban información sobre alguno de los presentes –ya fueran los fotografiados o los asistentes. Mientras me paseaba admirando y observando cada una de las fotografías, Ignasi se me acercó y me comentó que aquello que estaba viendo estaba perfectamente encuadrado: «a los que nos cuelga la barriga nos sacan en un primer plano o con un plano medio corto para omitir las carnes flácidas». Ignasi, lo sabía de buena mano: él mismo era imagen de algunos de los eventos de *PopAir*.

Los principales elementos que configuran al oso *ideal*, como señala Ignasi, están en la carne. Por gruesa que sea la persona, esta se muestra turgente, compacta y rígida. La barriga, el pecho y las piernas resultan más deseables si son torneadas y musculadas. Del mismo modo, el vello tiene también admite matices para la configuración del modelo ideal: una barba cerrada y perfilada –«como la de Chanquete» dirían algunos; un pecho velludo pero que no se extienda en exceso por los hombros y la espalda.

La representación estilizada del cuerpo *bear* congela sus proporciones en aras de una imagen deseable que se apropia de una madurez ruda, de un macho de pelo en pecho que afortunadamente tiene el vello bien dispuesto y los excesos de carne en la textura correcta. Construye un ideal difícilmente asequible de forma espontánea, por lo que hace falta *osificarse* o intervenir el propio cuerpo para aproximarse a la imagen ideal del *oso* y adquirir así su capital erótico. Lalo, por ejemplo, me reconocía sin tapujos que acababa de apuntarse al gimnasio para ser *gordifuerte*; es decir, para conseguir musculatura sin para ello perder

demasiada barriga. Del mismo modo, Jesús y Matías también reconocen ciertos cambios en sus preferencias a la hora de construir su corporalidad tras moverse en círculos sociales de *osos*. Unas transformaciones que, por el contrario, no sólo respondían a una voluntad por adecuarse al contexto, sino que eran también producto de una aproximación a ciertos elementos que de lo contrario no habrían considerado antes:

Se dice y yo creo que hay un pequeño postureo, pero no creo que sea... una realidad. [...] Yo antes solo me dejaba la perilla, pero después me fui dejando la barba aquí y al final me terminó gustando. Y al final me gusta más la barba que la perilla, me gusta, me gusta mucho. Pero no lo hubiera intentado si no hubiera tenido la influencia del ... del mundo *bear*, te lo garantizo. Porque meterte ahí y ver a toda la gente con barba y a mí que me sale una barba decente, pues empecé a dejármela y tal y al final... no voy a decir por presión, pero sí por imitación y porque ves que así es como tiene que ser, pues tú mismo vas en esa dirección. Yo creo que influye, que influye en tu imagen el estar en este mundo influye en tu imagen y en cómo tu mismo te expresas. [...] Te vas a un bar de góticos y quizás te vuelves un poco más gótico ¿no? Porque todos queremos mimetizarnos para encajar. Entonces yo creo que esto influye, si tú estás en esta comunidad, a osificarte. (Jesús, 42 años)

Existen críticas a la naturalidad del *oso* al evidenciar que el cuerpo *bear*, más que un producto casuístico, es impostado y está bien calculado. Se necesitaría una investigación adicional que dedicara sus esfuerzos al análisis de los cambios en las formas de representación del *oso* desde su llegada al Estado español y así poder contrastar la emergencia de una tendencia hacia la musculación y el cuerpo terso que antes no se daba entre *osos*. En caso de no ser así, nos encontraríamos con una historia respecto a los orígenes *bear* en España más mítica que real, con lo que la nostalgia de un pasado mejor no sería sino la expresión de un malestar frente a un mandato estético tanto gay como *bear*. Con todo, Abelardo refleja el sector de personas que critica la preocupación del *oso* por encajar en un ideal estético concreto, pues lo considera incoherente con los valores del propio estilo:

Un oso es un tío que... que aparenta ser un hombre serio, pero al final es una loca perdida que se afeita la barba todos los fines de semana súper guay, se echa sus cremas, tiene miedo a envejecer, tiene miedo a adelgazar porque entonces saldría del canon de *oso* e ... iría a la moda, osuna: iría con su camisa de cuadros, sus pantalones vaqueros y siempre mostrando una actitud muy seria cuando en realidad... es muy amanerado. Y es una forma de poderse enloquecer o de liberarse dentro del gremio osuno. [...] El que realmente lo es, el que realmente tiene un aspecto como tal... no se definiría como oso. (Abelardo, 46 años)

La comercialización de la que muchos se quejan se relaciona con los cambios en la producción de valor erótico diferencial. Ya he mostrado la flexibilidad y variabilidad de la

taxonomía *bear*. Esta conecta con el anhelo de generar espacios libres de prejuicios donde todos los cuerpos son bienvenidos. Sin embargo, el hecho de que sus límites puedan ser tan líquidos genera al mismo tiempo un cierto recelo ante la posibilidad de que otros cuerpos se apropien del sentido y del capital erótico producido por el *oso*.

Se produce una pugna por el sentido de distinción que produce el *oso* y se abre la puerta a las dicotomías entre los *osos* auténticos y los *osos* falsos, los que consideran que se trata de actitud y los que consideran que sólo se trata de un cuerpo. La comercialización y la consecuente [c]osificación desarticula la coherencia entretejida entre cuerpo, significados y experiencia personal que el estilo *bear* había producido originalmente. Como comentaba Daniel en la página 199, «los *osos* volvemos a ser gordos» en la medida que el *oso* cede su potencia simbólica a varones cuyos cuerpos no reflejan las cicatrices de quienes no han entrado en el canon estético gay predominante durante una buena parte de su vida.

Però jo admiro molt, quan estic a una *kdada* d'óssos, i veig a dos *óssos*, *óssos* que son els que tenen el pèl que surt per aquí [se toca la nuca]. Els que no son tan macos, ni tan bonics, ni tienen cuerpos torturados, ni son múscul-no-se-què, però que ells s'encanten. S'encanten i se funden. I això és bonic. Això és el concepte oso. Després el tema què es un oso? Un ós és una persona que té que tindre unes característiques, d'acord? Lo de «soy oso sin pelo»... no, perdona, tu eres un cachas que estaràs boníssim, con 23 cm de rabo, però oso no és la teva definició. ¡¡Man que te joda!! [Es mostra una mica enfadat] Un oso té pèl: pecho, espalda, piernas, on sigui, però té pèl. I és així! La definició, quan tu busques en qualsevol xat, un *oso* és un tio pelut. (Ignasi, 48 años)

Como somos un fragmento atractivo ahora, por el tema de la masculinidad, creo yo, el gay está muy asociado con ser afeminado, con ser hueco, con ser superficial, y el *oso* en teoría no: el oso es más inteligente porque como la apariencia no importa entonces cultiva más la cabeza y es masculino y entonces todo el mundo quiere ser oso ahora. Ahora tienes chicos que se consideran *osos* pero son súper musculosos,... el vello corporal lo tienen bien recortado, bien cuidado, las cejas las tienen muy bien cuidadas... Está en ese sub-grupo, a pesar de que no le gustan los gordos, a pesar de que no le gustan otros que no sean musculosos como él. Y entonces se produce como una confusión en las reglas del juego porque ¿el *oso* al final qué es? ¿Es el que es musculoso con vello? ¿O es el gordo con vello? ¿El que es masculino con vello? ¿O el que tiene vello y no importa si es masculino o no? (Matías, 34 años)

La ausencia de trabajos que pormenorizadamente recojan diacrónicamente los cambios en los modelos de representación *bear* nos sitúan antes una encrucijada interpretativa. Quizás el *oso* admite estas pugnas en la medida que es inherentemente ambivalente, a caballo entre el sentido literal y el figurado, entre el polo sensorial y el ideológico. Es posible también que

el expolio simbólico que muchos perciben sea también resultado de nuevos cuerpos que llegan y admiten nuevas interpretaciones y usos del mismo. No obstante, las críticas a la artificialidad del estilo *bear* y/o a su comercialización, acompañado de «esto antes no pasaba», hacen también evidente el enfado y la decepción que sigue al comprobar que existen jerarquías de belleza allá donde el estilo indicaba lo contrario. Y es que, los varones cuya apariencia corporal es más próxima al ideal estético *bear* cuentan con mayor estatus que el resto. Son aquellos que encabezan portadas de revistas de *osos*, son la cara y el cuerpo visible de videos y carteles promocionales para fiestas y eventos y cuentan por ello con altas cantidades de seguidores en las redes sociales.

Guillermo: Pero en cambio en el mundo oso, o eres conocido para bien, o no... o te es muy difícil meterte en un... círculo del ambiente oso.

Isabel: ¿Conocido para bien? ¿Cómo es ser conocido para bien?

Guillermo: Por ejemplo, bueno, véase chicos *osos* que tienen cuerpos... *osos* tremendísimos. El típico perfil *oso* que llegan al ambiente y que si son nuevos pues la gente le va detrás. Bueno, mi compañero de piso y tal ya le han ofrecido hacerse fotos para *Popair* y para *Woofy*... (Guillermo, 32 años)

La belleza es una variable que estratifica a los varones dentro del mundo *bear*; tiene *capital subcultural* (Thornton, 1997). Sin embargo, la aproximación al ideal estético *bear* no es el único elemento que recluta recursos simbólicos, ya que la visibilidad en los medios autorreferenciales dota también de mayor popularidad y estatus. En ellos, no sólo aparecen los hombres eróticamente deseables, sino también los promotores de productos culturales *bear*, los organizadores de eventos y gerentes de locales e incluso los que trabajan para estos últimos.

La popularidad aparece vinculada al don de gentes y a su visibilidad dentro de los medios, eventos y locales de *osos*. Son los propietarios de las cuentas en redes sociales con más seguidores, bien porque tienen un papel clave en la dinamización de la escena *bear*, bien porque encarnan el ideal estético *oso*. Algunos llevan más de una década dinamizando la noche *bear* y otros son conocidos por haberla impulsado. Del mismo modo, son también populares aquellos varones que aparecen de forma regular en las fotografías que registran los eventos, demostrando así que se pertenece y que se es alguien en lugar de un desconocido anónimo cualquiera.

Clar, estàs ficat en aquell cercle que és molt reduït i és como la burgesia catalana, saps que està ahí però no puedes entrar [riem]. Que para entrar no sé qué tienes que hacer,

tampoco me interesa. Pero sí, hay este círculo de exclusividad, de [...] Tengo un amigo que las llama... el grupo de las *Bearcelebrities* o *Celebritybear* les llama. Son todos estos de la *PopAir*, los de la *Barcelona Bear Week* y no sé qué otras fiestas hay en el resto de España. Entonces tengo un amigo que está como ahí metido però sin estarlo ya, pero son tantos años de haber organizado estas cosas que ya tiene amistad. Aquí en Barcelona son los de la *PopAir*, y ... algunos de las *Bear Week* que son los que organizan muchas otras cosas. (Diego, 34 años)

En este sentido, la popularidad está relacionada con la cantidad de personas que se conoce y el lugar que ocupan dentro de las escenas y los medios *bear*. La presencia continuada en ellos permite establecer vínculos y relaciones sociales que dotan de lugar de pertenencia dentro de los eventos y los locales. Los varones que acuden a estos espacios de forma esporádica no construyen vínculos ni lugar social, mientras que los que sí lo hacen con frecuencia, son conscientes de que son alguien que se define más por sus relaciones que por su cuerpo. Precisamente, como se es consciente del valor que comporta tener un lugar social –ser alguien– diferentes interlocutores comentaron de forma sutil la importancia de cuidar dicho lugar: hace falta *fichar*, es decir, acudir a ellos, aunque sea por un tiempo corto para sostener las relaciones que confieren ese lugar nominal.

Como la presencia permite tejer vínculos sociales entre los *osos* que acuden de forma frecuente a estos espacios, no es extraño que se generen círculos de amigos entre ellos. La posición que estas amistades tienen en la vida personal es muy variable: en algunos casos se construyen vínculos sólidos y próximos, pero en otros las relaciones sencillamente son más superficiales –lo que en muchas ocasiones produce decepciones y frustraciones. No obstante, la totalidad de los testimonios consideran que los vínculos personales se construyen necesariamente fuera de los locales, mediante actividades de ocio que permiten adquirir mayor confianza e intimidad en las relaciones: cenar o comer juntos, ir al cine, salir de excursión... Las relaciones que se establecen en estos espacios, al igual que ocurría con las aplicaciones y el *whatsapp*, pasan a adquirir un mayor grado de solidez en la medida que extienden su contacto y encuentro a otras esferas y ámbitos de la vida tal y como ocurría, por ejemplo, con el grupo de senderismo.

Bueno, claro, una cosa que ocurre es que, en general con las relaciones, pues si solamente haces una actividad ... pues salir al Bacon ... pues sí, está bien pero claro, la conversación que tienes en el Bacon es de «Hola, ¿qué tal todo? ¿Bien? Bien» y poco más, es una conversación de bar. Y claro, luego al final haces más actividades fuera del Bacon una vez que ya has conocido a gente: «Oye, pues vente a cenar a

casa»; «hacemos una excursión por ahí»; «vamos de viaje»; «vamos a la playa»; «vamos con la bicicleta y nos vamos por ahí ...». (Juanma, 36 años)

O sea, ¿qué es lo que compartimos aquí? Tiempo libre de coqueo con posibilidad de ligoteo de unas noches en concreto a la semana ¿no? Vale. ¿Qué tenemos en común? Que nos van los ositos o el mundo oso y poco más, no hay mucho más. Entonces tú con los amigos de ahí vas a hablar de sexo, siempre. A menos que extrapoles la amistad y saques de ahí dentro la amistad y vayas a cenar a casa de alguien, que entonces ya entra el aspecto personal: ya vas a hablar de política, de deporte, de trabajo, de futuro y de familia, de lo que te dé la gana. Pero el primer contacto es sexual obligatorio, es que me gustas y vengo a hablar contigo, o es que me gusta alguien y vengo a hablar con él. O un «¿conoces a aquél del fondo que no para de mirarme?» es esa la conversación. Si tú vas ahí, tú vas a eso. (Lucas, 32 años)

Sin embargo, hay personas y grupos de amigos cuentan con mayor popularidad que otros dada la exposición de algunos de sus miembros en los medios y canales promocionales *bear*. Son mucho más visibles y se distinguen del resto por su poder social. Por ello, no es extraño que numerosos varones quieran formar parte de estos grupos mientras que el propio grupo cierra filas por no deshacerse y perder el lugar correspondiente o porque la intimidad creada va disminuyendo:

A la colla dels guapos ens dèiem que erem «los inacessibles», i això dins del món *oso* ens han batejat com «inacessibles». Ha sigut un cercle que érem un cercle petit, muy manejable, molt elitista. Però no elitista perquè volguéssim nosaltres, som elitistes perquè hem estat mirats així i tu et deixes mirar així i ja està. El problema que hem tingut una mica nosaltres és que hem dit que si a tothom i tothom s'ha apuntat al carro. Però per què s'apunten al carro? Tu trobes a un chiquillo que està buenísimo y me lo follo una vez y me lo follo dos i l'entro al grup i el presento, y se queda. Però... clar, no és amic, no és del grup, però se queda. (Ignasi, 49 años)

Ya sea por belleza o popularidad, la existencia de capital simbólico repartido de forma desigual provoca experiencias distintas en estos espacios. Los varones más populares acceden con mayores facilidades y descuentos a copas y eventos como prácticas de distinción social. Tienen mayor seguridad y confianza a la hora de entablar relaciones y es más fácil que las personas quieran interactuar con ellos, ya sea por la erótica del poder y la popularidad que viste sus cuerpos o porque dejan de ser cuerpos anónimos. El siguiente pasaje muestra perfectamente la existencia de estos ejes de distinción:

En arribar a la porta Rubén saluda al Manel, un dels organitzadors de la PopAir tal i com molts m'han referenciat. Mentre tots dos parlen, Guillermo em conta a cau d'orella que és un dels que organitzen PopAir i que forma part de la «reiallesa» del món bear. Tothom sap qui és el Manel, malgrat que potser no han parlat amb ell mai. Entrem per la porta i ens dirigim a la taquilla però ràpidament el Manel

comenta al seguretat que entrem gratis. Guillermo llavors es mostra sorprès i comenta que en els 5 o 6 anys que va per l'ambient «d'òsso» de Barcelona mai no l'havien regalat aquest tipus de coses. El Rubén farà veure com que no li agraden aquestes coses; tanmateix, sembla estar orgullós d'haver-nos aconseguit l'accés gratuït perquè ho recordarà varies vegades al llarg de la nit, tot just insistint en que ell quan va vindre a Barcelona fa tres mesos no volia ser conegut a l'ambient, i que semblava que no ho estava aconseguint. (09/02/17, PopAir)

CAPÍTULO 7

EL OSO A ESCENA

En el presente capítulo centro mi atención en los locales *bear* de ocio nocturno. En un intento por alejarme de miradas esencialistas que traten, sin éxito, de identificar un *ser oso* o un sujeto inmutable y sólido, muestro la polivalencia de estos espacios como marco de referencia donde la acción social se desarrolla de forma plástica, flexible y dinámica. Dirijo mi atención a los ambientes y escenografía de estos espacios porque parto del principio de cuerpo/yo abierto que se modula en función de los contextos sociales y espaciales.

Atiendo a unidades sensoriales tales como la luz, la decoración, las puertas, la planimetría, la música o el color, entre otros, con el objetivo de mostrar la práctica social dentro de un medio afectivo. A partir de estos elementos atmosféricos trato de comprender la polivalencia de estos locales, en los que los marcos de acción se debaten entre fórmulas de complicidad y protección entre *iguales*, al tiempo que reproducen formas de control informal y prácticas de distinción.

7.1 Territorializar el espacio. Puertas, decoración y paisaje corporal

7.1.1 Donde acaba el umbral heterosexual

La puerta del *Bacon Bear Bar* es sin duda uno de los elementos que refuerza la existencia de un régimen (hetero)sexual. Traza una frontera simbólica entre el local y la calle, entre una sexualidad continua y otra discontinua que se muestra y se oculta en función del contexto. Tras pasar la entrada a un parking colindante, el bar irrumpe de pronto en la calle Casanova sorprendiendo a los viandantes con una garra de oso enorme dibujada junto a su puerta, situada bajo un arco modernista de piedra tosca. Mientras el resto de comercios y bares disponen su actividad de puertas hacia afuera, con escaparates transparentes que muestran sin pudor su trabajo, el *Bacon Bear Bar* se repliega sobre sí mismo mediante unas puertas de cristal tintado que no dejan ver su interior, dando a entender que tras ellas hay mucho que ocultar o, mejor dicho, mucho que proteger (imagen 7.1).



Imagen 7.1. Puerta de acceso al *Bacon Bear Bar* desde la calle.

Aunque a la luz del día no se percibe, tanto el letrero que nombra el local –*Bacon Bear Bar*– como su doble puerta de entrada destacan sobre el resto de la fachada gracias a la intensidad de los focos que las iluminan. El contraste entre la noche que recorre la calle y la luz artificial de la puerta produce una especie de canto de sirena que invita a adentrarse en el local y contemplar con interés su entrada, recargada de símbolos que significan y delimitan su propio territorio. «Esto, señores –indican– es un bar de *osos*».

En 2013 realicé mi primera aproximación al campo. Por entonces, en la entrada del bar los ojos se dirigían principalmente a la puerta, rematada con un letrero hecho de tela de fieltro. Con letras blancas y cosidas sobre un fondo que simula una pared de ladrillo caravista, hecha también de fieltro, se leía el nombre del bar. La única referencia al oso (animal) era el icono del *teddy bear*, también cosido al fondo enladrillado. Posteriormente, en mis visitas durante 2017 y 2018, el símbolo antes concentrado tímidamente en la puerta se había multiplicado y había ganado el terreno del descansillo en su totalidad. Lo que antes era un osito cosido y una pegatina diminuta de la bandera de los *osos en la esquina izquierda de la puerta*, ahora coronaba el letrero del bar con una bandera de las mismas dimensiones que el cartel, al

tiempo que las huellas de oso (animal) trepaban las paredes señalizando el camino de entrada. En un periodo de cuatro o cinco años, parecía que el interior del bar, consciente de esa puerta que separa dos mundos, se había colado por diferentes grietas hacia la calle para hacerse más visible. Tras abrir la pesada puerta translúcida se encuentra una cortina negra que es preciso descorrer para acceder visualmente al bar, tal y como ocurre en otros locales *gais* nocturnos de la ciudad. Este segundo telón abre un espacio diáfano protagonizado por una barra alargada flanqueada, de un lado, por taburetes altos, y de otro, por los camareros que allí trabajan.

En *Woofy (I)* las características de la entrada son similares: una puerta de vidrio tras la cual se despliega una cortina negra y tupida que impide ver el interior. Al igual que el *Bacon Bear Bar*, tiene un cartel sobre la puerta en el que aparece el logo del negocio: la silueta de un oso en halógenos azules. Fortificando los laterales, también pueden encontrarse ocasionalmente dos banderas *bear*. La entrada del bar, nuevamente, indica que se trata de un bar de *osos*.

PopAir y *Woofy (II)* se han organizado en locales distintos que no han precisado de esta cortina porque ya se encontraban en espacios subterráneos. Tanto al espacio del *Kultur Club* –en el que se asentaba *Woofy (II)*– como al de *Metro Disco* en el que se organizaba *PopAir*, se accede mediante unas escaleras que bajan a una sala más grande en la que se encuentra la pista de baile. La diferencia entre un espacio y otro se debe a la posibilidad de ver el exterior. En *Woofy (II)* la entrada es acristalada y el interior del local puede verse desde la calle: una barra cuadrada iluminada con una luz cálida mientras sillones y mesas se disponen a su alrededor. Desde este piso se abren unas escaleras que bajan y encuentran de frente un vidrio desde el techo hasta el suelo que permite visualizar tanto a quienes conforman la pista de baile –mirando hacia abajo– como a los que suben y bajan por estas escaleras –mirando hacia arriba. Por el contrario, *Metro Disco* –lugar donde se celebró la mayor parte de las *PopAir* a las que acudí– no permite la visualización previa del espacio hasta después de bajar las escaleras, girar la esquina y llegar justo a la sala principal. Aunque es un espacio más grande que los anteriores, muchos de los interlocutores confesaban no querer acudir allí porque les generaba asfixia y claustrofobia.

De la misma forma que el interior del *Bacon Bear Bar* permea hacia fuera por medio de iconografía *bear*, también lo hacen las personas que allí se congregan. En ciertos momentos de la tarde y de la noche es habitual encontrar grupos de hombres que se concentran en el

descansillo del bar y en parte de la acera en la que se encuentra. La reunión visible de estos cuerpos en la calle junto a un bar que no deja ver su interior, genera muchas veces una interrupción en el paso de los viandantes, que miran con curiosidad, extrañeza o incluso hacen comentarios humorísticos. «Aquí no encontraremos marido, no», señaló una pareja de mujeres que, tras pararse frente a la puerta del bar, siguieron caminando calle abajo entre risas.

Como ya he reflejado con anterioridad, la mayor parte de los espacios de reunión física se ubican en el *Gayxample*, un conjunto de manzanas situadas en el barrio del *Eixample* de la ciudad de Barcelona. Aunque en las pocas calles que delimitan esta zona se concentra un pequeño número de cafeterías, restaurantes y tiendas destinadas a un público gay, la mayor parte de los espacios de reunión *bear* tienen un horario nocturno y su actividad se desarrolla principalmente los fines de semana. *Bacon Bear Bar* es el único con un horario vespertino además de nocturno¹⁰³, motivo por el que es etiquetado como bar. Asimismo, y aunque su aspecto sea el de una pequeña discoteca, el tipo de socialización que acoge es ligeramente diferente al del resto de espacios de ocio *bear*. Quizás debido a su horario, *PopAir*, *Fly Butter Fly* y *Woofy (I) y (II)* no viven con tanta intensidad el contraste entre el afuera y el adentro porque la calle que mira a sus puertas aparece poblada de otros ritmos, otras intenciones y otras *máscaras*¹⁰⁴.

Perquè, també, una altra cosa negativa de Barcelona és que, a diferència de Madrid on tens un barri realment gai i és un barri on es viu 24 hores al dia, aquí es va muntar el *Gayxample* que no deixa de ser més que una fal·làcia perquè... Aviam, el *Gayxample* son quatre illes de cases delimitades per quatre carrers on et trobes que te'l venen com a barri gai però, aviam, les marietes surten quan es fa fosc, i no tots els dies de la setmana. Només els dissabtes i els dijous o els dimecres, el dia del 2x1 i el dissabte. Surten. Llavors quan es fa de dia arpleguen i durant el dia surten les oficines. De dia és un barri normal i corrent de barri, d'oficines i tal i qual, i de nit, quan desapareixen les oficines, apareixen els marietes (Xavier, 45 años)

El diferente uso que se da al espacio urbano entre el día y la noche, como aducía Xavier, así como el hermetismo que caracteriza buena parte de estos lugares ilustran bien los motivos por los que se cuestiona la capacidad de los locales de ocio gay para transformar el estigma

¹⁰³ En las dos versiones de *Woofy* su horario era nocturno y sólo abrían fines de semana, mientras que *Fly Butter Fly* o *PopAir* son eventos que comienzan a partir de las doce de la noche.

¹⁰⁴ Refiero el concepto máscara en el sentido utilizado por Goffman (1981). Para el sociólogo canadiense, la máscara es la versión socializada del yo, el conjunto de modales –expresiones, actitudes y usos del cuerpo– que se emplean frente a otras personas y que siguen unas pautas y reglas socialmente admitidas.

homosexual. En este sentido, su oferta supone una continuidad del armario: oculto y poco visible. No obstante, precisamente porque refuerza los límites con respecto al espacio heterosexual/público, muchos *osos* los consideran zonas de protección. O, mejor dicho, lugares donde el contacto y las muestras de afecto entre varones no están expuestas a ninguna agresión verbal, física o visual. Como he mostrado en el capítulo 4, las muestras de afecto entre *osos* –y seguramente entre muchos otros varones independientemente de que se adscriban o no como *bear*– están muy reguladas por la masculinidad heterosexista. Pese a mantener relaciones sexoafectivas con otros varones, muchos hombres pueden encontrar dificultades para asumir o aceptar como propio lo que ello comporta en términos identitarios, pues el afecto entre varones amenaza con devaluar la propia masculinidad.

En estos locales la sexualidad puede ser expresada públicamente. También la cercanía corporal y las muestras de cariño son frecuentes en estos espacios: desde la forma de saludarse con un beso en la boca, como ya he señalado a lo largo de esta memoria, hasta las formas de contacto durante las interacciones. La proxemia varía en función del tipo de relación existente entre los hombres –amigos, conocidos, parejas...– y también según su grado de desinhibición en relación a diferentes variables que trataré más adelante. Sin embargo, el hecho de que estas manifestaciones pueden aparecer sin tensionar la identidad masculina¹⁰⁵ –el yo sexuado/generizado– es una de las principales ventajas que muchos de los interlocutores destacaban al hablar de estos espacios. Aquí pueden bailar, abrazarse, e incluso teatralizarse, junto al resto de *iguales*, como vocalistas populares. Son acciones habituales en las que los cuerpos entran en relación sin buscar por ello un intercambio sexoafectivo explícito.

La reformulación de la proxemia entre *iguales* no es algo que sólo ocurre en estos locales, sino también en entornos que reproducen estas mismas lógicas de seguridad y crean espacios de confort, tal y como ocurre también en el grupo de senderismo. Son fórmulas que reconocen y humanizan la expresión del afecto entre varones frente al estigma. Por ello, aunque Xavier critica el modelo de ocio *bear* como extensión del ocio gay, también muestra una clara ambivalencia hacia estos locales al reconocer las ventajas que ofrecen sus

¹⁰⁵ Como he mostrado en el capítulo 4, las muestras de afecto entre *osos* –y seguramente entre muchos otros varones independientemente de que se adscriban o no como oso– están muy reguladas por la masculinidad heterosexista. Pese a mantener relaciones sexoafectivas con otros varones, muchos hombres encuentran dificultades para asumir o aceptar como propio lo que ello comporta en términos identitarios, pues el afecto entre varones amenaza con devaluar la propia masculinidad.

fronteras, pues no dejan espacio a la indeterminación. Así lo reflejaba Xavier a propósito de la presencia de hombres heterosexuales en bares de *osos*:

Entres en un espai que no està definit. Llavors, clar, has d'anar amb molt de compte quan jugues perquè no saps si l'altre és del rotllo o no és del rotllo, està allà perquè és homosexual o és heterosexual «pero nos gusta ir a los bares de mariquitas» o què collons passa. Clar, llavors ja dona mal rotllo perquè l'altre et pot soltar un mos que et pos quedar... [fa una cara de sorpresa], però bueno també li'n pots fotre tu perquè, coño, què fots en un bar d'ambient? (Xavier, 45 años)

Las puertas de estos locales disponen una especie de jurisdicción consuetudinaria en la que un varón heterosexual no cuenta con la fuerza ni la «legitimidad» para agredir a otro hombre por manifestar su deseo homoerótico. Sus puertas y cortinas permean en los cuerpos hasta convertir su vulnerabilidad frente a la homofobia en fortaleza y lucidez capaz de reaccionar contra ella tal y como ha manifestado Xavier. Se trata de un elemento clave a la hora de acudir a estos locales, pues en ellos pueden ejercer su derecho a ser gais. Diego lo refería del siguiente modo:

Isabel: si aquest món desapareguera, què és el que més trobaries a faltar?

Diego: Et refereixes al món d'òssos? No sé, seria... Bueno, pfff... Clar, en quin sentit? Desapareix perquè està tot molt normalitzat? Tota la sexualitat està molt normalitzada i ja no es necessiten entre cometes «ghettos» para tu estar seguro? Perque si és per això no echaria de menos nada, sería que hemos llegado a un punto de equilibrio social brutal, que la gente se respeta, y no juzga y no... Entonces en ese sentido no. Ahora, que es porque se prohíbe, pues echaria de menos todo, tanto lo bueno como lo malo. (Diego, 34 años)

7.1.2 Huellas, cuadros y *bodyscape*

Como resumía Vicente, para quien los bares de *osos* no parecen demasiado diferentes a cualquier otro bar gay u heterosexual, los locales *bear* lo son porque están decorados con iconografía *osa*. Son espacios que están territorializados no solo frente a la heterosexualidad, sino también frente a otros modelos gais.

Es que no deja de ser un bar donde va determinado tipo de gente que va a tomar algo. Bueno, que en muchos sí que hay, en la mayoría, osos de peluches, la bandera o carteles de *kdadas* de otros países. Un poco por la coña. (Vicente, 28 años)

Tanto en el *Bacon Bear Bar* como en *Woofy (I)*, la demarcación simbólica del espacio se produce ya en la puerta: desde los letreros que la coronan hasta las garras y banderas que

decoran su acceso. En el interior, la significación no es menor. Es casi de obligado cumplimiento fotografiarse con el oso de peluche gigante colocado a la derecha de la entrada en el *Bacon Bear Bar*. Además, como si de un entretenido pasatiempo se tratara, la vista encuentra osos de peluche colocados subrepticamente entre las bebidas situadas detrás de la barra (Imagen 7.2). *Woofy II* no presenta el mismo grado de acumulación de objetos que el *Bacon Bear Bar* puesto que alquila la sala los sábados por la noche, aunque también territorializa su espacio colgando del techo una bandera *bear*.



Imagen 7.2. Detalles de la segunda barra del *Bacon Bear Bar*, ubicada al fondo



Imagen 7.3. Detalles de la primera barra del *Bacon Bear Bar*

Las paredes de *Woofy I*, *Woofy II* y *Bacon Bear Bar* están decoradas con carteles, cuadros y fotografías protagonizados por hombres descamisados con barba y vello corporal (Imagen 7.3). La totalidad de estas imágenes tienen un alto contenido erótico que pasa un poco desapercibido debido a la falta de luz. Aparecen representadas distintas partes del cuerpo humano –piernas, culos, brazos, nuca y genitales– aunque destacan en su mayoría las caras y los torsos, todas ellas con el vello corporal como protagonista. No son piernas a secas, sino piernas bien peludas y también carnosas. La carne y su forma –definida por el músculo o la grasa– se hace igualmente presente, pero responde a criterios mucho más complejos y graduales que un simple esquema dualista marcado por los polos ausencia/presencia. A propósito de la [c]osificación estética, en el anterior capítulo de esta memoria he mostrado como la belleza *bear*, lejos de construirse solo mediante la presencia de vello y carne, se configura también a través de la armonía y la proporcionalidad de ambos elementos. No es

solo que estos elementos estén presentes, sino que lo estén de forma proporcionada. La sobrerrepresentación de modelos *bear* hace de locales como *BBB* verdaderos altares que exaltan con admiración los cuerpos masculinos. Informan, tras un vistazo rápido, que a ese lugar se viene, entre muchas otras cosas, a admirar sin pudor a los hombres.

O sea, yo voy al Bacon porque es donde me siento cómodo. Si yo voy a un bar de ambiente es para que me vea gente que me interesa, porque para ir a un bar donde no me interesa nadie, hay 100.000 millones de bares en Barcelona, super divertidos, más baratos, con carácter y encanto que meterme en un bar y gastar dinero para nada. Yo soy de esa opinión. Con lo cual solo me vas a ver en dos bares: en este y en el *People* de vez en cuando, aunque cada vez me gusta menos. (Ramón, 48 años)

Tal y como ocurre con los espacios propios de encuentro y socialidad virtual que describí en el capítulo anterior, el estilo *bear* se traslada también al ámbito espacial, empapando las paredes de estos locales con cuerpos, simbología y términos del argot *bear*. Esta demarcación simbólica permite reunir bajo su techo a «un determinado tipo de gente», como señalaba Vicente, que sabe que está entrando en un espacio regido por un determinado canon estético y erótico. La semántica del estilo *bear* preestablece unas lógicas eróticas concretas en las que la carne, el vello y la masculinidad constituyen atributos altamente deseables. Son espacios que, como confesaba Ricardo, les hacen sentir deseados. Guillem destacaba también esta misma observación al justificar su asistencia regular al *BBB* o al *Woofy (II)* y descartar, en cambio, la discoteca *Arena*, cuyo público es más joven y típicamente gay:

Vaig provar *Arena* i era un ambient una mica raro... un ambient kinky, una mica musculosa,... Que sí, que a veure, que estan molt bons, ningú t'ho nega; però bé, tampoc és que m'atraiguin del tot! Aleshores vaig dir «a veure, anem a provar aquest ambient perquè també encaixo dins d'aquest estil i potser tinc més oportunitats de ligar». I és cert, evidentment. De fet ara quan vaig a *Arena* no em menjo una merda i quan vaig aquí sempre tinc l'oportunitat de conèixer algú o... ja s'interessen més per mi. Em noto més observat, em noto més sexy. Hòstia, ja hi ha mirades que es creuen cap a mi, i això mola. A *Arena* ningú no es fixa en mi. Pues bueno, pues vale, què hi farem? (Guillem, 26 años)

El *oso*, con su capacidad evocadora, llama al encuentro –en red o en el medio físico– de diferentes tipos de varones gais y, en consecuencia, acaba por dibujar un «paisaje corporal» concreto. Un «*bodyscape*» que presenta rasgos homogéneos como la barba, pero que en cambio se muestra más variable respecto a la corporalidad aunque predominan sobre todo los cuerpos gruesos y maduros. Utilizo la noción de paisaje de

forma deliberada no sólo por la carga visual que comporta, sino porque este término también implica al observador, al sujeto que encuadra una porción de realidad geográfica, quien al mismo tiempo lo representa y se proyecta en ella. De este modo, más allá de que los cuerpos dialoguen de forma directa entre sí, la sensación de rechazo o de aceptación está marcada también por ese paisaje corporal que establecen los locales de *osos*, pues la presencia y la ausencia de unos u otros cuerpos interpela a quien se adentra en estos lugares. Así, aunque existe mayor variabilidad en la gordura de los asistentes, casi la totalidad de las caras que allí se encuentran presentan vello facial, por lo que es fácil advertir el contraste de quien no la lleva como sugiere el siguiente fragmento:

Rubén em suggereix que fem una cigarreta a fora i accepto. Decideix ser ell qui obliga camí entre la multitud de gent que hi ha al Bacon. Em costa esforços obrir-me pas perquè hi ha molta gent i corporalment tothom és més gran que jo. M'agafa de la mà i comença a espentar per tal d'obrir una escletxa entre el mur de gent i anar avançant. Arribem a la porta i sortim. [...] Rubén em comenta amb esgotament i incredulitat que en el camí de sortida tres persones li han preguntat que perquè s'ha tret la barba i m'assenyala que ell mai n'ha portat gaire barba perquè no li agrada.

Trobem al Lucas, i a l'Andrés junt amb tres amics més. [...] En acabar-se la cigarreta Rubén m'assenyala que torna a entrar perquè necessita anar al lavabo. Jo mentre em quede xerrant allà fora. [...] Torna a sortir Rubén i s'apropa al rogle que hem format el Lucas, l'Andrés i altres amics d'ells que han anat afegint-se. S'apropa llavors un home alt, rapat i prim amb barba per saludar al Rubén i el primer que li pregunta és per què s'ha tret la barba. Rubén rebufa i em mira. Comenta que, novament, en el camí de sortida cap a la porta més persones li han parat per preguntar-li que per què se l'ha tret. El noi li diu que tanmateix està guapo igual: amb barba o sense barba. (14/12/2017, Bacon Bear Bar)

Dado que la vertiente simbólica del *oso* hace confluír a las personas en función de las afinidades y sensibilidades que despierta, es bastante común que el estilo *bear* actúe a modo de criba social. En este sentido, más allá de haber hecho frente a un estigma común, existen otras variables que ordenan las experiencias de los interlocutores y que, lógicamente, producen distinciones entre los *gais*. Si bien el cuerpo es un eje condicionante a la hora de ordenar la experiencia y los lugares de encuentro, la masculinidad y la edad constituyen también variables selectivas. El relato de Jesús así lo atestigua:

Yo creo que también en parte el motivo por el que estaba yendo al bar de *osos* es porque yo sabía que no me gustaba que fuesen... estereotípicos. Que suena mal decirlo. O sea, de que más... sin nada de pelo, más cuidados de su imagen, que te

juzgan más. Que sé que no es así, pero es la sensación que yo tenía. Y al llegar aquí es de «no, no, este es un tío de la calle. Como este, como este, como este, como este». La gente que yo veía en el bar si no te dicen que son gais, muchos de ellos no te enteras, no tienes la más puta idea. Yo me los quedaba mirando y pensaba «¿pero por qué son maricones estos?». Y cuando vas a un bar, por decir, el *People* o... no me acuerdo cuál más, pero otros bares que hay por ahí, y tú ves a los chicos que son un poquito más estereotípicos y yo creo que nos estamos también alejando un poco de eso ¿no? [...] Siento que suene así, pero yo quería a esos tíos normales y eso es... lo que me esperaba y lo que me hacía sentir cómodo. (Jesús, 42 años)

Jesús, al igual que Joan, me reconocieron que salieron al contacto con sus *iguales* relativamente tarde –ya pasados los 35 años– y que, más allá de la orientación sexual, se encontraban alejados del modelo gay *típico* precisamente por la edad y la feminidad con la que se suele representar. Reconocían que el estilo *bear* ayuda a encontrar un lugar con el que identificarse, vivir con menos tensión su sexualidad y, en definitiva, rebajar la carga del estigma:

Que si, que llavors t'associes, ahora de sortir de l'armari pues et vols identificar amb una cosa, realment sóc això perquè he estat perdut. [...] I més que no pas l'estètica, una estètica de ser oso o no ser oso, és ben bé trobar un lloc, trobar-te a gust i ja està (Joan, 48 años)

¿Qué es lo primero que ve la gente? La típica película de dos niños. Entonces un señor de 50 años ve aquello y se cree que es lo único que hay: «Yo aquí no me como un rosco, no me va a ver, me quedaré con las ganas y tendré que pagar un chaperó». Esta historia. Claro, no conocen este tema. No conocen. (Ramón, 48 años)

Los locales de *osos* no solo son lugares donde sentirse deseado y poco confrontado, sino que también son espacios donde socializar con los *iguales* también en términos generacionales. El perfil etario más común entre los clientes asiduos a los eventos y locales de *osos* oscila entre 30 y 50 años, aunque también hay unos pocos de 20 años y unos muchos entre 50 y 60 años. Muchos mencionaban la cuestión generacional como un elemento clave a la hora de entablar relaciones, pues encuentran más fácil conversar sobre problemáticas comunes referidas, por ejemplo, a la vida laboral ya estable o sobre referentes culturales y sociales propios de una generación. Consideran que es mucho más complicado establecer relaciones horizontales y plenas con jóvenes con los que tan sólo comparten la orientación sexoafectiva.

Aviam, els *óssos* per què estan allà? Perquè hi ha un sector dels *óssos* que son unes persones que afronten els problemes del dia a dia més o menys com tu, val? Que pots parlar de feina, no sempre que el jefe és un borde com parlàvem abans, no. Però si que hi han unes problemàtiques serioses, uns problemes comuns, que hi ha molts tíos

que son profes, que compartim coses conjuntes... Bueno, que et sents còmode. Que parles d'una hipoteca, que parles de coses que, clar, no parlaràs amb una persona de 25 anys. [...] Jo em sento còmode i bastant còmode amb determinada gent de dins dels *òssos* bàsicament per un tema d'afinitats. Afinitats que vinguin donades per això, val? Per educació, per edats, per temps, pel que sigui. Això està molt bé. (Ignasi, 49 años)

Por otro lado, son espacios donde también confluyen aquellos varones atraídos por la masculinidad como me explicaba Jesús en la página anterior. Una observación que sin duda levanta astillas dentro del propio grupo y que por ello a menudo se matizaba aduciendo que «no estoy en contra de la pluma, pero no me gusta que la exageren» o «no tengo nada en contra de los afeminados, pero no me atraen». Como ya he señalado a lo largo de esta memoria, la noción de masculinidad es entendida como ausencia de pluma, como falta de estridencia tanto en la apariencia como en la actitud, aunque ello no signifique que la pluma sea un registro ausente en estos espacios tal y como como escribiré más adelante.

No suelen ser tan amanerados. No es que me produzcan rechazo, pero a mí un tío amanerado tampoco... no me despierta. A ver, puedo hablar con él. ¡Ay! «puedo hablar con él» suena fatal. Vull dir que em puc relacionar, podem tenir una amistat, però no el tindria com a parella, no em resulta atractiu. Que evidentment en el món hi ha de tot, i en el món *ós* també hi ha d'afeminats, però no es... jo com a mínim en el temps que em moc per aquest món no és la norma, no és la norma. No és lo típico. (Diego, 34 años)

Los tíos gorditos por norma general son súper masculinos, y a mí es lo que me gusta de un hombre, que sea super masculino. Es que si no ya no lo quiero. Y yo me considero un tío masculino, ¿tengo mi pluma? En privado, por supuestísimo, para divertirme, para reirme, es el cachondeo. [...] No es que seamos rudos o no, simplemente es la ausencia de pluma, el ser un tío normal y corriente ¿no? (Lucas, 32 años)

La simbología y la exaltación de los cuerpos *bear* en las paredes de los locales *bear* de ocio modifica el esquema corporal de sus asistentes. Entendido como la autopercepción que se tiene del cuerpo propio, el esquema corporal es cambiante y dinámico, por lo que puede verse modificado en función del estado de ánimo o del contexto en el que se encuentra. Cuando se entra a un local de *osos*, uno se pregunta si es igual que el resto, si destaca por ser más delgado o más joven, o si, por el contrario, por fin ha encontrado un entorno donde su apariencia no es vergonzante, sino celebrada. También nota si su presencia corporal despierta miradas de deseo – que le convierte en una persona deseable– o si, por el contrario, no despierta el interés ni la atención de nadie –quedándose con la

sensación de que no debería estar allí. Los cuerpos que pasean por estos locales no dibujan un paisaje escrupulosamente homogéneo, pero en su mayoría siempre predominan los cuerpos gruesos y velludos. Benja reconocía que, aunque no es una cuestión determinante, es mucho más sencillo entablar conversaciones y relaciones en estos locales cuando se tiene un físico acorde al paisaje dibujado:

Por ejemplo, mi expareja es un perfil totalmente opuesto al mío físicamente: mide 1,60 y es muy delgadito y no... Él dice que se siente muy excluido del mundo *bear*, que si no eres igual pues que no te hacen tanto caso o no te incluyen en las conversaciones, o en ir a cenar un día o cosas así. Yo imagino, mi opinión, es que no va tanto con el físico sino cómo tú lo afrontes o cómo tú te quieras incluir o cómo tú te relaciones. ¿Que para estar en la comunidad *bear* si estás dentro de su perfil estético y físico, es más sencillo? Claro, evidentemente es así. Es así. Yo te diré que me siento bien y me siento cómodo porque físicamente estoy más aceptado que una persona que físicamente no tenga nada que ver. Pero esto se da la vuelta cuando te encuentras con grupos de *osos* que no les gustan los *osos*. Entonces es como cada persona lo viva. (Benja, 42 años)

Que la apariencia sea un elemento de integración o exclusión en estos espacios ocurre también en aplicaciones móvil y plataformas web de *osos* y *no-osos*. Andrés, por ejemplo, confesaba que el uso de una u otra aplicación informática depende de las dificultades que encuentra para interactuar en ellas cuando no cumple con el perfil corporal más demandado.

Entonces hay aplicaciones que, claro, muchos te dicen: «uy, estás gordo» y ni te miran. Pero así, claramente. Las *musculocas* solo buscan con *musculocas* y así es como va. Y me metí en esta a ver y ahí ya empecé a hablar con gente, por el *Gay Romeo*. Y un día, hablando con uno con el que ya había hablado bastante me dice: «ay, es que yo tengo otra aplicación y no entiendo porqué tú no estás ahí. Se llama *bear*, que no sé si te gustará porque hay gente más mayor y tal». (Andrés, 36 años)

La lógica erótica que construye estos paisajes es simultáneamente entendida como una estrategia de protección que facilita la aceptación de la propia apariencia. Así, muchos *osos* se sienten cómodos porque su apariencia no es confrontada, sino celebrada. Ricardo, por ejemplo, me explicaba que su presencia en estos locales –y su consiguiente identificación como tal– fue una cuestión paulatina y nada premeditada. Sencillamente llegó, se sintió halagado, cómodo y se quedó.

También, te digo la verdad: es como si tú te vas a un sitio donde tú de repente eres el centro ¿sabes? Pues a lo mejor no te gusta al principio porque... Me refiero, tú ponte en la situación de que tú como mujer morena con gafas te vas a un sitio donde todas son morenas con gafas, pero a ti no te gustan las morenas con gafas, pero todas

esas morenas con gafas te dicen «qué guapa». Y quieren follar contigo y no se qué y no sé cuantos. Al principio dices «a mí esto no me interesa, a mí esto no me interesa» ... pero te sientes bien, porque vayas donde vayas te están diciendo guapa y reina y reina. Pues poco a poco te vas sintiendo más cómodo, mejor y yo que sé, hay 100 que no te interesan, pero a lo mejor hay 10 que sí. Entonces ya vas diciendo «ay bueno, pues esto...» ¿me entiendes? Y al final acabas perteneciendo a ese mundo. Y luego, pues ya es eso, los demás te conocen porque tú eres oso y tú estás ahí, te sientes medio cómodo (Ricardo, 45 años)

En los locales de *osos*, uno no destaca por ser *el gordo* o *el viejo*, pues la carne, el vello, las canas y las arrugas, lejos de ser atributos excepcionales, constituyen la tónica general. Allá donde uno trataría de esconder el cuerpo por miedo al menosprecio, aquí lo muestra sin vergüenza o, en todo caso, con mucho menos pudor. Tanto Francesc como Joan, entre otros, me advertían de la vergüenza y del complejo como dos obstáculos que es mucho más fácil superar en contextos *bear*:

Perquè, clar, hi ha gent que no sortia de casa per vergonya perquè estava molt gras o perquè era madur. Clar i en canvi hi ha gent que... jo t'ho dic perquè a les *kdades* de Sitges els més grassos són els que arriben primer, saps? I lliguen molt, suposo perquè hi ha menys gent i la gent que els busca estan com més ofuscats. Clar, hi ha alguns que dius: «Home, el cap de la vila se't fa estret! I potser fa uns quants anys no sortiries de casa per vergonya!». (Francesc, 64 años)

El primer any que hi vaig anar a la trobada de Barcelona... Hosti! [riu] Vam anar a la discoteca i llavors quan pugues a l'escenari i veus la pista tot de el que t'agrada a tu, tots despetxugats, ... Em vaig pujar a dalt d'un altaveu, era com una tarima que t'hi podies pujar i amb la música aquella em vaig posar a ballar i mirant a tot. Saps allò que dius: «Hala!!» [obre els braços i els puja cap al cèl], que t'alliberes, que dius: «Hosti! És el que hagués volgut fer tota la vida!». I realment és el que dius tu: «Vinga! Sense cap mena de vergonya!» saps allò que dius «què cony que si tinc la panxa que si tal! Vinga tothom allà amb la milmosilla eixa! [*s'assenyala la panxa, riem*]. (Joan, 48 años)

A medida que me adentraba en estos espacios, comencé a perder la referencia de lo que era un cuerpo grueso más allá de aquellas paredes. En cada encuentro mi percepción del paradigma estético y médico dominante se modificaba y aquellos cuerpos no entrañaban fealdad ni tampoco los asociaba con problemas de salud; tampoco con olores ni con los miedos e inseguridades impresos habitualmente a estos cuerpos y no a los más delgados y jóvenes. Los altares corporales y el *bodyscape* que se disponen en el espacio provocan un desplazamiento en la percepción del cuerpo, un cambio en la jerarquía de atributos y significados que los definen. Así, en una conversación con Toni e Ignasi, este último

señalaba que era difícil encontrar *osos* en espacios *leather* o *rubber*¹⁰⁶, precisamente porque el paisaje corporal es diferente y el cuerpo grueso vuelve a estar expuesto a la carga vergonzante:

Toni: Però Ignasi, si a tu t'agradés el *rubber* com li agrada al Manuel i al Tom... tu inclús amb 30 kilos més dels que tens més, tu et veuries estupendo.

Ignasi: Aquí a Barcelona no hi ha ningú amb tants kilos més que jo que es possi *rubber*.

Toni: Si, però ho fan fora.

Ignasi: Aquí a Barcelona no, ja t'ho dic jo. Perquè si jo he deixat d'anar a determinats locals i festes és perquè jo m'he sentit molt poc acompanyat en aquest aspecte.

Toni: Et puc ensenyar fotos a Manchester.

Ignasi: Això és independent del senyor aquell que hi ha a Manchester. (Toni, 48 años; Ignasi, 49 años)

Cuanto más me sumergía en aquellos locales y aquellos cuerpos, más perdía de vista la gordura y era cada vez menos consciente de estar en un espacio particularmente poblado de barrigas y barbas. ¿Realmente la gente percibía el exceso de carne? Dado que la carne presentaba mayor variabilidad, en aquellos momentos me venía bien el contrapunto de otras personas poco familiarizadas con estos contextos. Recuerdo un jueves alrededor de las ocho de la tarde. Una hora y un día en el que *Bacon Bear Bar* se abarrota de gente para aprovechar la oferta de 2x1 en cerveza y la disposición de comida gratuita en su barra. Estando yo apoyada junto a la puerta de acceso, un hombre entró desorientado al local. Tenía cerca de 50 años y el pelo canoso.

Mentre parle amb tots dos, note com un home gran es col·loca al meu costat i em mira fixament a la cara. En un moment determinat em diu que soc molt bonica i si sóc allà amb amics. Li comente que gràcies i que si. Continua mirant-me fixament i em pregunta si a més d'amics tinc novio. Li comente que si. Continua insistint en que sóc molt maca. Els dos nois amb els que estic parlant es queden en silenci, escoltant però sense mirar-nos ni a l'home ni a mi. En un moment donat em proposen marxar cap al fons a ballar amb el DJ. Accepte i marxem tots tres cap al fons mentre l'home es queda allà a la porta. Malgrat estar en la zona del DJ ningú no balla. Tothom parla entre ells o mira la resta mentre agafa la copa amb una mà. El noi dels ulls blaus em comenta que a ell abans també li ha entrat a parlar l'home que estava tractant de lligar amb mi; tot i que a ell li ha preguntat que per què hi havien tants homes grassos allà. Davant la desorientació d'aquest home, doncs no sabia qui eren els óssos, el Guillemo i jo comencem a riure. (11/11/2017, Bacon Bear Bar)

¹⁰⁶ *Rubber* o látex, es un tipo de material con el que se elaboran prendas de ropa. Al igual que ocurre con el cuero, existen eventos en los que la gente se reúne para compartir su fetiche por el látex: ya sea vistiéndolo sin más o interactuando con otras personas que también visten prendas de este material.

Este señor que parecía no conocer previamente a los *osos* no fue el único en sentir el contraste de un cambio en el paisaje corporal entre el «afuera» del local y el «adentro». Ricardo compartió esta misma sorpresa también la primera vez que acudió a un encuentro de *osos* sin saberlo:

Yo recuerdo estar en Madrid, pasármelo bomba, no se qué, pero recuerdo decirle a mi amigo: «oye, en Madrid la gente es muy gorda ¿no? En general». Pero claro ¡yo no sabía que estaba en una *kdada* de *osos*! Yo decía «oye, la gente qué gorda es en Madrid, ¿todo el mundo es así?» [risas] Porque yo también era una de las primeras veces que iba a Madrid, no había ido... era joven ¿sabes? O sea tú imagínate, yo no había sido consciente de que había estado en una *kdada* todo el rato hasta que me vine aquí y me dijeron «¡pero maricón, que has estado en una *kdada* de *osos*!» y yo «¿y eso qué es?» y me decían «pues gente *osa*, con pelo, gorda,...». Y entonces ya fue cuando fui consciente. (Ricardo, 45 años)

Al acostumbrarse al paisaje *bear*, se va perdiendo la referencia de lo que el mundo afuera considera grueso y aparecen unas lógicas que muchos entendían como propias de *un mundo al revés*, donde en lugar de adelgazar se instaba a engordar para conseguir el imperativo estético. Sin embargo, por muy evidente que sea el alcance del estilo *bear*, cabe recordar que muchos de los varones que se reúnen en estos espacios de *osos* están también en contacto con otras realidades que permean su mirada hacia estos espacios. La existencia de una frontera que separa el mundo de los *osos* de un afuera, regido por otros cánones estéticos, no significa que este límite sea sólido, sino más bien líquido. Por ello, aunque locales, productos culturales y espacios virtuales ayudan a configurar un esquema corporal deseable, la presión estética sigue instalada dentro de uno mismo. De hecho, diferentes interlocutores reconocían que, a pesar de sentirse cómodos y/o deseados en ellos, tampoco acababan de aceptar su cuerpo por ello.

¡Es que es el mundo al revés! Cuando alguien se está quedando delgado es «¡oh, con lo guapo que estabas!, ¿qué estás haciendo?». Pero cuando dices que es por salud ya todos «ah, vale, si es por salud...». Y es como de ... ¿¡Hello!/? Somos unas putas gordas, tenemos que adelgazar. No es normal. (Lalo, 42 años)

Al salir de los locales o cerrar la aplicación informática, los médicos recuerdan que cabe bajar de peso por una cuestión de salud, al tiempo que rígidos pectorales y perfilados abdominales copan los medios de comunicación y se cuelan en los espacios publicitarios para recordar constantemente cuál es el modelo corporal del éxito y la felicidad¹⁰⁷. Por

¹⁰⁷ Sobre el discurso médico-estético como paradigma de felicidad desde una perspectiva antropológica revisar Casadó, L. y García-Arnaiz, M. (2016) «El orgullo de ser gordo. Las representaciones de la belleza, la salud y el cuerpo en el activismo

esta razón, es fácil encontrar posiciones ambivalentes como las de Lalo, Ricardo, Joan, Miquel, César o Ignasi, que se plantean si la estrategia de protección desarrollada por el *oso* podría resultar contraproducente porque ayudaba a evadirse de los problemas de salud.

El fet de trobar-te bé i còmode i tal, ja t'ho dic. Però ens hem de mirar una mica tots de dir «ostia puta com estem, tios, com estem». Com estem, que arriba l'estiu i ens hem d'aprimar ja. I dins d'això està el sol i el puto estiu, però pensant en la salut que també és súper important. Però bueno, és veure-t'ho i acceptar-te i ja està. I això al mundillo passa molt. (Ignasi, 49 años)

El hecho de que los *osos* abran espacios de protección y deseo donde evitar la discriminación genera también tensiones y críticas de otra índole, como la dependencia del grupo y la falta de exogamia por evitar la confrontación externa. Antes de cada entrevista, o incluso mientras charlaba con diferentes varones en los locales donde estuve, muchos me aseguraban que me iban a ofrecer una mirada crítica con respecto a los *osos* que otros no harían. Lo curioso, sin embargo, es que la mayoría de los que me advertían de ello apuntaban en una misma dirección: «los *osos* son muy cerrados». Tanto la decoración de los locales de ocio nocturno, como también la producción cultural anteriormente descrita en el capítulo 6, construyen espacios y relatos autorreferenciales en los que la exterioridad se muestra difícilmente. El «afuera» está minado de heterosexuales, pero también de gais soberbios a quienes difícilmente gustarán y que los rechazarán sin contemplaciones. En consecuencia, y aunque sea más cierto que menos, los límites de la protección y la comodidad amenazan también con generar dinámicas de sobreprotección que eviten la confrontación. A medida que la brecha entre el afuera de los *osos* y el adentro, entre el entorno que hace sentir bien y el que no, el que disminuye las probabilidades de rechazo y el que las aumenta, la dependencia de las relaciones y vínculos establecidos en los entornos *bear* es mayor y, con ello, su propia configuración identitaria. Como señala Toni, quien evitaba moverse en entornos y aplicaciones *bear*, el refuerzo de los límites simbólicos del *oso* acarrea la producción de compartimentos estancos, una lealtad acrítica al símbolo y a los vínculos sociales que se establecen a partir de él.

Yo he ganado peso con los años y ahora ya puedo tener mercado dentro de los *osos*, pero yo no me acerco nunca ahí porque esa endogamia a mí me echa muy para atrás.

fat», en Martí, J. y Porzio, L (eds.). *Cuerpos y agencia en la arena social*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; pp: 125-150; Gracia, M. (2010) «Engordar, adelgazar, enfermar: algunas reflexiones sobre alimentación, cuerpo y cultura» en Esteban, M.L, Comelles, J.M y Díez, C. (eds.) *Antropología, género, salud y atención*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp: 71-88.

Mucho. Como me pasa en el mundo de las musculocas cuando he estado más cachas y podía estar ahí en medio. Mai m'he sentit còmode, mai de la vida. Perquè no... és una endogàmia que no. I què passa? Lo que et deia abans: que al meu amic no li agrada la dinàmica de grup però es que... com diu ell «es que jo menjo d'aquí». (Toni, 48 años)

7.2 Noche, luz y sexo

7.2.1 El *oso*: un espacio/tiempo

Durante mi primera excursión con el grupo de senderismo, Sergio (49 años) y Pau (46 años) se mostraron interesados por mi investigación. Mientras caminábamos hacia la antigua cantera romana del *Mèdol* bajo un sol de tarde, me preguntaron por los objetivos del trabajo, mis razones para emprenderlo e incluso el número de entrevistas que iba a necesitar. Sergio, quien entre risas me reconoció ser un *neófito* en esto de los *osos*, encontraba muy lógico que acudiera al grupo de senderismo para entender el contraste entre las dinámicas que allí podría encontrar y las que observaría en los locales *bear*¹⁰⁸. Para ilustrarlo, Sergio de pronto bajó el tono de voz y me explicó que había sentido cierta tensión sexual con uno de los miembros al encontrarse con él en los baños. Pero, al no ser «ni el momento ni el lugar», no dio pie a que se desarrollara ningún contacto afectivo-sexual. Un dilema que, como me explicaba, no se habría planteado de encontrarse en los baños de algún local *bear*.

Creí que era una anécdota sin más, pero pronto descubrí que el grupo mismo trataba de distanciarse de aquellos otros espacios de encuentro entre *iguales* marcados por la sexualización y la seducción en sus interacciones. Así, durante otra excursión, Abelardo, me reconoció que acudió al grupo de senderismo con prejuicios, pensando que éste se había organizado con el pretexto de montar orgías en el bosque. No es el único que tuvo estos miedos previos. Diferentes miembros del grupo de excursionismo reconocieron que ellos mismos tuvieron estas reservas o que incluso otros miembros habían acudido allí con esas expectativas. Unas imágenes previas que probablemente estén redimensionadas por la interiorización de los discursos que configuran el estigma –recogidos en el cuarto capítulo de esta memoria– pero que, paralelamente, se fundamentan también en su experiencia tras acudir a los locales de *ambiente* donde no sólo las dinámicas de sexualización y seducción

¹⁰⁸ Antes de acudir a las excursiones, envié un mensaje general al grupo exponiendo los motivos de mi participación en él. Les expliqué la idea general de la investigación y las razones por las que había escogido aquel grupo, entre las que figuraba la posibilidad de comparar otras dinámicas respecto *al ambiente*. Yo realmente no era muy consciente de que existiera siquiera la posibilidad de un contraste, realmente fue una intuición subjetiva.

son evidentes, sino también las formas de distinción y de control informal a las que me referiré más adelante. Aunque las excursiones del grupo de senderismo no cierran la puerta a la seducción y al lígúe, no es la dinámica que vertebra su actividad.

La mayoría de los miembros que acuden al grupo de senderismo son varones gais, si bien alguno había estado o seguía casado en matrimonio heterosexual. También acuden a él con regularidad dos o tres mujeres que son, al mismo tiempo, amigas cercanas de alguno de sus participantes. A diferencia de los espacios de ocio nocturno, en el grupo de senderismo no aparecía referencia alguna al *oso* ni a su simbología, por lo que pronto comenzaron mis dudas sobre si estaba frente a un grupo de *osos* o no, y de hecho, muchos negaban ser *osos*. Reconocían tener corporalidades que bien podrían ser percibidas como *bears* y se sentían atraídos por los varones tipo *oso*; sin embargo, no se identificaban como tal porque para ellos eso comportaba asumir las lógicas sociales que imperan en *kdadas* y locales nocturnos *bears*. Aunque pocos, algunos asistían con regularidad a los bares donde estuve, mientras que la mayoría se mostraban hartos de los mismos.

Fue entonces cuando tuve conciencia de que los *osos*, además de manifestarse a través de un estilo significativo, remitían a un mundo experiencial concreto y tangible. Empleando la propuesta de Villaamil (2004) para definir el *ambiente gay*, el mundo *bear* remite al *ambiente oso* entendido como marco de socialidad estratégico entre *iguales*. Una característica que de hecho se recogía en buena parte de las obras pictóricas, literarias y cinematográficas esbozadas en el capítulo anterior¹⁰⁹. La mayor parte de sus argumentos giran en torno a espacios, problemáticas y anécdotas que se dan en el marco de las relaciones entre *osos*. Por esta razón, aunque ciertos usuarios fueran considerablemente activos en las aplicaciones informáticas, el hecho de no acudir a locales *bear* ni establecer vínculos sociales con otros varones *osos*, les distanciaba de esta forma de identificación. No se sentían interpelados como *bears* en la medida que no acudían a estos lugares ni tampoco habían generado, como consecuencia, una red personal que participara activamente de ellos.

Las interacciones en las *apps* y plataformas web y las que tienen lugar en el medio físico mantienen continuidades por su común centralidad en el sexo y las imágenes. Miquel, por ejemplo, aludía a esta cuestión cuando me explicaba los límites que presentaba la categoría

¹⁰⁹ Ya he señalado de qué manera los cómics de Daniel Mainé o de Sebas Martín, así como la literatura de Bob Flesh y películas como *Cachorro*, *Chuecatown* o *Bear City* centra la acción de sus personajes en entornos enteramente gais. *Cachorro* y *Chuecatown* son los únicos casos donde la acción se entremezcla con el mundo heterosexual.

bear como instrumento identitario. En su caso, no se mostraba interesado por acudir a entornos de socialidad *bear* porque no se mostraba interesado por *osos* ni por el tipo de relaciones sociales que podía tejer allí. Reconocía, eso sí, que se autoidentificaba como *bear* en diferentes aplicaciones de contacto sexoafectivo. Para el *lo bear* es una máscara que predispone el marco de interpretación y acción que rige la seducción:

Miquel: Llavors... dintre del col·lectiu si estic parlant amb algú i aquest algú em pregunta «bueno, com ets?» jo dic «pues soc un *bear*», vale? És fàcil d'entendre: un tio gros, peludet, amb aquestes faccions rodonetes [es toca la cara] i ja. Personalment em fa una mica de ràbia la definició perquè t'encasella dintre d'un... O sigui el *bear* és una definició activista diguem-ne.

Isabel: Activista? Què vols dir amb això?

Miquel: Que... Si tu ets un tio gros, peludet, homosexual i ets porter d'una escala durant el dia no ets un *oso*, saps? Ets *oso* quan exerceixes d'homosexual. O sigui, és una definició sexual, no? I tu poses *bear* al Google i l'únic que trobaràs son tios amb pantalons de cuir, tirants, camises de quadres, rapats del cap, amb molta barba, molt de pèl, no? Llavors... em pregunto: puc no ser així? Puc ser un tio gros? Però bé, al final... (Miquel, 38 años)

Miquel, al igual que otros tantos varones del grupo de senderismo, entendía al *oso* como un estilo que también remite a un mundo experiencial vinculado a los locales de ocio nocturno *bear*. La noche se entiende en contraposición al día y más que un fenómeno temporal en sí mismo, está configurada por discursos, redes sociales, espacios y prácticas¹¹⁰ (Blázquez & Liarte Tilocca, 2018: 199). Por ello, la noche y los locales de ocio acogen experiencias sensoriales distintas respecto a otras actividades focales que tengan lugar durante el día.

7.2.2 Mandato sexual

En los locales de ocio nocturno *bear* hay instaladas unas formas de interrelación sexual y afectiva dominantes, unas fórmulas que se extienden también al plano virtual y que conectan de forma directa con las críticas que en el grupo de senderismo muchos varones hacían respecto al funcionamiento del *ambiente*. Aunque existen diferentes esquemas relacionales,

¹¹⁰ Para según qué grupos sociales –por ejemplo, para las mujeres– la noche puede resultarnos un espacio/tiempo particularmente más peligroso. No descubro nada nuevo al evidenciar que la noche ha actuado como régimen normativo para disciplinar los cuerpos de las mujeres en el espacio público. Por ello, los movimientos feministas de la cuarta ola vienen denunciando con fuerza que «la noche también es nuestra» o que al volver a casa de noche no se quiere ser «valiente, sino libre».

las críticas sólo se confiesan en la intimidad de una entrevista o en espacios de confianza que advierten de un malestar ante un mandato sexual. Entendí entonces que las entrevistas exigen una reflexividad y una conciencia que no opera de la misma forma cuando el cuerpo se abre a la práctica y se sumerge en la noche de estos locales.

Hablo de mandato sexual siguiendo la propuesta de Segato (2003) a propósito de la masculinidad y la violencia. Y en este caso la empleo por dos razones. De un lado, para dar cuenta del imperativo sexual que rige una parte importante de los marcos de interpretación y acción en los locales *bear*, donde, al igual que en las aplicaciones, la búsqueda de intercambios sexo-afectivos vehicula un grueso importante de la práctica social. De otro lado, para mostrar el peso de la sexualidad como un eje que produce también valor diferencial en términos de género. Así, el mandato de sexualidad se traduce en un mandato de virilidad que presiona los intercambios en estos espacios.

Miquel hacía evidente esta sexualización cuando me explicaba sus razones para no acudir a los bares de *osos*. Decía que le resultaba muy incómodo rechazar las insinuaciones de aquellos varones por los que no se sentía atraído. Para ilustrarlo, me puso el ejemplo de un hombre que se le acercó un día en un local de *osos*. Me confesó que era una persona que le resultaba muy interesante y que compartían gustos similares por la música antigua, pero que no sentía atracción sexual ninguna. Dado que la conversación se produjo en el contexto de un local de *osos*, comprendió cuál era la demanda que subyacía a su interlocutor y decidió poner fin a la charla para que su interés en él no diera lugar a malentendidos:

Miquel: Si, prefereixo no anar-hi perquè aquest home, per molt bona voluntat que tingúes i que segur que si ens haguéssim conegut a una trobada de corals haguéssim esdevingut amics. En aquest context, en aquest bar, ell anava calent i el que volia era... una follada. I llavors era incòmode, la situació era incòmoda.

Isabel: Què fort el canvi de contextos, eh?

Miquel: Clar, però és així, eh? Aquestes aplicacions... Jo he conegut gent de les aplicacions, però fora de les aplicacions, que dius «mira, aquest és el que veig sovint allà» i l'acabes coneixent i «jaja-jiji» i què fort! M'ha donat el seu telèfon o m'he anat al llit amb ell, i a l'aplicació no m'ha parlat mai! I li he escrit, li he... i no m'ha parlat mai. I en canvi en un context cara a cara, perquè havíem anat a veure unes sardanes, allà sí, saps? Perquè hem entrat pel tema de les sardanes. (Miquel, 38 años)

Aun cuando no sea la única actividad en esos locales, la centralidad que ocupa la búsqueda de relaciones sexoafectivas en un entorno seguro constituye uno de los principales reclamos

a la hora de acudir a estos locales. Conscientes de la exclusividad de este servicio —que se hace posible por el miedo al rechazo y discriminación de las manifestaciones homoeróticas en entornos públicos— muchos locales inflan los precios de las bebidas. Aunque los clientes se muestran molestos ante esta estrategia empresarial —conocida como «impuesto rosa»— siguen acudiendo en busca de contacto social, sexual y afectivo con sus *iguales*. No obstante, el desarrollo de aplicaciones móvil como *Bearwww*, *Growlr*, *Grindr*, *WBear* y tantas otras, ha ido recortando la exclusividad de los servicios ofertados en estos locales y ha generado una palautina disminución de afluencia de varones con los años.

La centralidad del sexo se justifica siempre de la misma manera: «nos relacionamos así porque somos hombres». Ya sea desde argumentos que ponderan lo biológico como aquellos que lo hacen en lo cultural, ambos paradigmas coinciden en señalar una suerte de programación de género, inevitable e incrustada en el cuerpo. Lejos de entrar en el debate entre naturaleza y cultura, ya comentado en el primer capítulo de esta memoria, aquí me interesa advertir cómo la justificación de la centralidad del sexo debido al género de los *osos* acaba por convertirse en una práctica *generizante* o masculinizante más que permea el marco de socialidad en estos locales.

De un lado, que el sexo sea central en las interacciones porque se es hombre implica considerar que las mujeres, o la feminidad, tiene una forma diferente de comprender el sexo. Según apunta Jesús, aun alertando que piensa de forma estereotipada, el sexo para las mujeres comporta un vínculo emocional que repercute en el compromiso de exclusividad con la pareja.

¿Qué es lo que quiere un hombre? Esparcir su semilla lo más posible. Es que la competencia, la selección natural es... eso, yo quiero esparcirme lo más que pueda, es la forma en que el hombre compite. Y la mujer la forma en que compite es: «no, yo quiero lo mejor, yo quiero que lo que yo voy a procrear sea el mejor». Entonces... cuando tienes un montón de gente que lo que quiere es procrear. Esto son estereotipos, pero he visto ¿eh? Las mujeres es—con las lesbianas está la broma de «hola, hola, nos gustamos, mañana vivimos juntas» [ríe]. (Jesús, 42 años)

La masculinidad que expone su testimonio, y que está en la base de la justificación «nos relacionamos así porque somos hombres», entiende el sexo de forma fisiológica e instintiva y es capaz de separar la práctica sexual de su vinculación emocional y compromiso para con la otra persona. Del mismo modo, cuando sugiere que se quiere «esparcir [la semilla] lo más que pueda», Jesús pone de manifiesto que la cantidad de intercambios sexo-afectivos

también constituye un elemento clave a la hora de constituir al sujeto como masculino. El mandato viril exige cantidad y variabilidad y en base a estos parámetros abre posiciones más o menos exitosas. La noción de virilidad que manejan muchos testimonios se enmarca dentro de un esquema clásico de lucha de poder entre sexos propio de la matriz simbólica heterosexual ya expuesta en el primer capítulo de esta memoria. La masculinidad se define por su necesidad de ocupar y ganar territorio; sin embargo, requiere de límites para que ese movimiento expansivo sea visto como una ganancia, una conquista, una lucha ganada o una dominación efectiva. Debe haber una mínima fuerza de oposición –en forma de miedo, obstáculo o resistencia– que haga del contacto sexoafectivo una hazaña que glorifica a quien la realiza. No en vano, el uso de analogías con la caza, incluso con la pesca, se utilizan para ilustrar la seducción como una suerte de juego de dominación:

Eso también puede ser por cultura ¿no? Siempre el hombre ha tenido que salir de la caverna a cazar, entonces eso culturalmente te va marcando quieras que no. O sea, nosotros somos más cazadores que las mujeres. No sé, no le encuentro otra... ¿no? Claro, la apetencia sexual tiene que ser la misma, no es una cuestión hormonal ni nada. Yo pienso que es algo cultural también ¿no? ¿no? Porque si no, no me explico. Las chicas tienen las mismas ganas y las mismas... ¿no? Las chicas que les gustan otras chicas cuando están también en otro sitio también les entrará un calentón y tendrán ganas de meterse mano ¿no? (Santiago, 52 años)

Somos: o cazadores o pescadores. O recolectamos o cazamos, somos así realmente. Todos. Y yo no hago ni una ni otra, soy un híbrido entre ambas. Soy un cazador, pero sigiloso. O sea, yo creo cebos para luego asaltar a la presa, no dejo que la presa tenga que venir hasta mí, hago mig i mig. Entonces me gusta siempre intentar sacar de su zona de confort al gordito que me guste en cuestión, y entonces le abordo, pero soy yo el que le aborda. Me gusta, me gusta tener la situación controlada a mi estilo. (Lucas, 32 años)

No pongo en duda la apetencia, ni el peso de lo fisiológico, sino que llamo la atención al respecto de los significados y valores que muchos interlocutores atribuyen a las acciones y elementos que se intercambian. Caricias, mordiscos, fantasías, zonas del cuerpo que se negocian, palabras, silencios, o miradas que tienen un valor simbólico y un valor de uso. Intercambios entre elementos de fabricación propia –nuestro cuerpo, nuestra capacidad de dar y recibir placer, de cumplir las fantasías propias y del otro– que actúan no sólo como espejo desde el que nos proyectamos, sino que repercuten, también, en la percepción propia. Producen un lugar social y un valor para sí en función de lo que se intercambia.

La oposición pene y culo presenta un buen ejemplo de cómo la *doxa* heterosexual permea los intercambios sexo-afectivos y convierte a quien permuta –en función de lo que ofrece o

acepta— en alguien deseable, masculino y muchos otros tantos adjetivos que podrían seguirse. Ambas son zonas corporales cargadas de significado en la construcción de masculinidad y, por tanto, de valor diferencial. El culo es un orificio cuya penetración transgrede la normativa del género que establece que sólo las mujeres son penetradas. Por esta razón, los *pasivos*, aquellos varones que prefieren ser penetrados durante el intercambio sexoafectivo, son frecuentemente leídos como afeminados o carentes de masculinidad. En cambio, los *activos* son aquellos ofrecen el pene durante la práctica, independientemente de quién ejecute la acción, ya sea para la penetración o mientras realizan una felación. De la misma forma, también es corriente escuchar que «el culo no se regala a cualquiera», entendiendo que es un orificio que no todo el mundo puede penetrar porque es un canal directo a la vulnerabilidad del cuerpo. Romper un tabú de género requiere confianza e intimidad: su acceso es también un signo de distinción. Buen ejemplo del peso que tiene el culo, la penetración fálica y la masculinidad se muestra claramente en las palabras de Guillermo, quien me explicaba que los *osos*, en la práctica, no son tan masculinos como se cree:

Yo en el ambiente *oso* después de todos los años que llevo saliendo, *osos* masculinos he visto contados. He visto contados, ya te lo digo. Luego también depende en la intimidad. Te puedes encontrar un tío de 35-40 años súper varonil en la discoteca, súper tal [cruza los brazos, frunce el ceño] y dices «este me coge y me empotra y me deja listo para toda la vida», pero llegas a casa y se te pone a cuatro patas. O sea... si estoy siendo muy vulgar, tú dímelo [risas] (Guillermo, 32 años)

La alusión a la virilidad para justificar la centralidad del sexo en estos locales, impele a los cuerpos a actuar para ocupar el lugar de la masculinidad en la seducción. Esto es, la virilidad —como modelo sexualmente exitoso entre los varones— no se obtiene por el hecho de ser hombre, sino que necesita ser probado para ser ocupado. Los significados de género no sólo se reparten entre prácticas sexuales y zonas del cuerpo, sino que el hecho de que estos estén generizados, produce también valores diferenciales en un contexto donde lo masculino resulta mucho más deseable que lo femenino. Ofrezco aquí un pasaje que me pareció paradigmático a este respecto. Era un jueves en el *Bacon Bear Bar*. El local ya se había vaciado y yo me encontraba junto con Matías y Vicente ya en la calle. Nos estábamos despidiendo junto a la puerta del local cuando sucedió la siguiente secuencia:

Vicente, Matías i jo estem fora al hall i llavors surt del bar un home gras, d'uns 45 anys amb samarreta i pantalons d'esport, baixet i amb barba. Està força suat i porta una bossa de gimnàs amb un cadell de gos a dins. Tots ens quedem veient el gos i

diem que és molt bonic. Aquest està dormit i es deixa acaronar sense problemes. L'home ens conta que ha anat i ha tornat avui de Sevilla amb l'Ave per anar a comprar el gos. Ens comenta que s'ha gastat un muntó de diners entre el preu del gos i els bitllets de l'AVE, i que a sobre està molt cansat. Li preguntem quants mesos té i ens contesta que en té 45 dies. L'home comenta que a ell no li agraden tan petits, i llavors Matías, de broma, comenta que «entonces el tamaño sí que importa ¿no?». Tots riem i l'home contesta que a ell la grandària li dóna igual. Que sigui gran, petita, o com siga, perquè ell els fica a tots a «4 patas y mirando pa' Cuenca». L'home sembla tindre necessitat de ser el centre d'atenció, puix no para de contar-nos anècdotes que el situen com un home amb molta seguretat en ell mateix i com, més endavant assenyalarà Vicente, una mica «bruto». Ens conta que ara està viatjant molt a Berlín per sortir de festa i «follar mucho porque ahora los 'osos' están de moda».[...] M'acomia de del Rafa i del Matías que es queden allà al carrer.(23/05/2013, Bacon Bear Bar)

La secuencia anterior, sin duda, constituye un ejemplo descarnado y evidente de virilidad. De hecho, los allí presentes tuvimos la sensación de que aquel hombre se estaba vanagloriando de forma gratuita; no obstante, pareció tener su efecto en Vicente, quien días después me reconoció que aquella puesta en escena le resultó erótica. Y es hacia esta dirección a la que apunta el alarde que realiza este varón; una acción eficaz que le permite mostrarse, a ojos de Vicente, como alguien deseable. Sin embargo, el hecho de que la virilidad sea una posición a demostrar, abre al mismo tiempo la posibilidad de fracaso y tanto la seducción como los intercambios sexo-afectivos colocan los cuerpos en una situación de riesgo. El riesgo de tornarse vulnerables. Matías expresaba bien esta incertidumbre afectiva que tiene lugar en los contactos sexuales en la medida que se vinculan con la propia estima del yo:

Porque al final, ¿qué es el sexo? Es alguien que te está aceptando, es alguien que te está dando su tiempo, es alguien a quien conquistaste, tal vez no románticamente, pero conquistaste. Lograste que te de su tiempo, lograste que te de su atención sobre otros. Y siempre tienes que partir de la idea de que en general... eh... el ser humano en general, pero mayormente los gordos, tenemos ese problema de que no nos sentimos aceptados. Entonces mientras más sexo tenemos, aunque sea efímeramente, conseguimos la aceptación, alguien nos dedica tiempo, alguien nos aprecia. Pero creo que esa idea se puede extender en general. O sea, mientras más compañeros de sexo tengas o tuve, más éxito tengo. [...] Yo busco cariño a través del sexo o busco aceptación o busco entendimiento o busco formar parte de algo o de alguien a través del sexo. Y habrán excepciones, por supuesto. Habrán personas que específicamente buscan sexo por el placer específico, pero yo creo que en general la mayoría son otros beneficios añadidos realmente lo que buscan en el... en el acto sexual en sí, creo (Matías, 34 años)

Como ya he recogido en el primer capítulo de esta memoria, el sexo y el género o la masculinidad y la feminidad son binarismos culturales que permiten poco margen para maniobrar. Sostener esta diferencia es cuestión de voluntad y creencia más que de pruebas científicas contrastadas. Por ello, no es extraño que una misma persona actúe siguiendo el mandato de virilidad y, del mismo modo, su conducta sea interpretada como propiamente femenina. La dificultad por mantener de forma separada e intacta la masculinidad de la feminidad, se acrecienta en el momento en el que la virilidad pasa a encarnarse en un cuerpo que es al mismo tiempo objeto de deseo: el cuerpo viril se cosifica como ha ocurrido tradicionalmente con el cuerpo femenino¹¹¹. Así, el mandato sexual no sólo torna el cuerpo vulnerable ante el miedo a la pérdida de estatus y valor en caso de fracaso, sino también ante la posibilidad de no encarnar lo suficiente el ideal estético y corporal. Ricardo lo ilustra perfectamente en la siguiente afirmación:

Es que a mí me da mucha pereza. Tengo otro amigo que me decía siempre lo mismo: «que lo peor de todo es que ya tenemos una edad y, claro, el polvo exprés tienes que ser el polvo olímpico porque tienes que demostrar muchas cosas en un polvo ¿sabes?» Porque eso es que luego sigas o no sigas, que te llame otra vez o no ¿sabes? A mí es que esas cosas... Sí, es como que de repente tú tienes una presión muy grande. Vale que estamos hablando de los *osos*, pero yo creo que me pasa a mí, te pasa a tí, y le pasa a todo el mundo. Y hay gente que se siente cómodo porque, es lo que te digo, si yo hubiese nacido con un cuerpazo, con un vigor y con un pollón tendría una energía y un «aquí estoy yo» porque sabes que vas a dejar a la otra persona con la boca abierta. Simplemente con estar a su lado, desnudo y no se qué. Porque tienes los músculos fuertes, el no se qué, la polla, el culo firme y todo. Entonces, claro, supongo que igual si tuviese todo eso igual sí que me gustarían más los polvos exprés. (Ricardo, 45 años)

El sexo engloba una dimensión simbólica y afectiva mucho más grande que la mera necesidad fisiológica. Recoge gestos que informan sobre el vínculo socio-emocional que se entreteje, zonas del cuerpo que se permiten o no, orgasmos o placeres insatisfechos, palabras que despiden o dan la bienvenida a la continuidad. Acciones que, englobadas bajo la categoría «sexo», actúan como barómetro para medir el valor del yo en términos sociales, para mesurar al yo masculino –más o menos deseable y aceptable– que se construye a partir de miradas internas y externas. Este es sin duda uno de los aspectos centrales que explica el

¹¹¹ En el quinto capítulo de esta memoria me he referido a esta cuestión al tratar el modelo de masculinidad que exalta el estilo *bear* y que coloca al hombre como sujeto de la mirada sexual.

malestar generalizado ante el mandato sexual en un contexto social poco numeroso, donde la mayor parte de los varones que acuden a estos espacios se conocen entre sí.

Posiblemente, porque mi vulnerabilidad corporal no estaba expuesta del mismo modo que la de los usuarios de estos locales, no lograba comprender por qué resultaba tan decepcionante que un varón hubiese mantenido contactos sexuales con diferentes hombres conocidos; es decir, que muchos se conocieran o estuvieran relacionados entre sí porque *hubieran pasado por la misma cama*, como decía Guillermo. Con el tiempo, y ya reflexionando a propósito del material recogido en mis entrevistas, fui consciente de que los intercambios sexo-afectivos son también mecanismos de estatus. El hecho de que una persona se haya acostado con amigos cercanos genera decepción, pues el valor del yo disminuye al no ser suficientemente distinto o especial, tanto como objeto y sujeto del deseo –pues su objeto parece un reto demasiado fácil.

Diego: Després surts de festa, per exemple amb el grupet que jo anava i és com a saco a drogar-se i a follar. ¡Y si no follan se van deprimidas a casa! Surten d'allà i se'n van a locals a sexclubs, saps? És com que «no he pillado en la *Woofy*, vámonos al Hole», o no sé com es diu, i ale, venga a echar polvos ahí con to' Cristo. Que em sembla molt bé que puedas desahogarte, però això és cada cap de setmana? Tens un problema d'autoestima. És hacer un check, checkear penya. Perquè després ho veus «ay, a este me lo he tirado, al otro también, al otro también, al otro también, al otro también». I això, no sé. I clar, quan diuen «ay a este me lo he tirado» i jo pensant «ostia, jo també», pues entonces me frustró y me cago en la puta.

Isabel: Sí?

Diego: És com de ¡Ah! [demostra hartazgo] Bueno, no me frustró però... me pienso «uf, qué asquete, mira que es majo el chaval, ¿eh?»». (Diego, 34 años)

La tensión generalizada con el mandato sexual proviene de la forma en que el sexo teje vínculos emocionales para con la otra persona y del tipo de compromiso que estos puedan comportar. Las acciones, las relaciones y las formas de autopercepción basculan entre dos polos de significado totalizadores: el marido y el amante pasajero; la relación estable y formal –que huele a institución heterosexual– y aquella puntual, esporádica y desarraigada en el otro; un vínculo románticamente femenino¹¹² y otro masculinamente liberal.

¹¹² El amor, el sexo y su organización sociopolítica ha sido y es un tema clave dentro de los debates feministas, tanto de la segunda como de la cuarta ola, aunque el problema del amor para las mujeres ha sido politizado y repensado ya unos siglos antes. En el núcleo de las discusiones, se encuentra la emancipación de las mujeres –o de la feminidad– con respecto la dominación masculina, pues el mandato romántico se ha convertido en la fórmula de autorrealización de la posición femenina y/o de la mujer. Son muchas las obras que dedican sendos esfuerzos a este debate, pero si se pretende conocer las causas y el funcionamiento estructural del mito del amor romántico y las políticas de género, así como la invitación a pensar otras formas de vinculación amorosa, pueden consultarse las obras de Millet, K. (1995 [1970]). *Política sexual*. Madrid: Cátedra; Jónasdóttir. A. G. (1993). *El poder del amor: le importa el sexo a la democracia*. Madrid: Ediciones

Nuevamente, Ricardo, y ahora también Jesús, aportaban pistas clave que informan de esta disyuntiva relacional.

En el mundo gay el raro soy yo, pero descarao', descarao'. Eso sí que, vamos, es que lo firmo ahora mismo donde sea. O sea, vamos... lo de tener relaciones así muy largas... evidentemente que hay parejas porque los conozco y son amigos míos, pero que lo normal es exagerar, mentir, ... y estar todo el día de flor en flor porque además nadie quiere envejecer, nadie quiere tenerla pequeña, nadie quiere ser gordo, nadie quiere... ¿sabes? Luego cuando se te sinceran en el fondo—Cuando hay un grupo que estás de borrachera y están todos borrachos «bua, un pollón no se qué, me las como dobladas, qué guay, no se qué...»; y cuando estás a solas es como de «tengo unas ganas de tener un novio y los domingos no salir ...» [risas]. (Ricardo, 45 años)

Aquí en Barcelona en particular yo... igual esto es simplemente alguien frustrado que te está hablando, pero yo al final si hay algo que he descubierto es que yo soy un romántico. Me interesa más el conocer una persona, el... la experiencia de estar con una persona que el... buscar donde follar. Porque follar es tan fácil como si te digo ahora «dame 10 minutos y te digo que encuentro alguien con quien follar ahora mismo». Pero a la vez también es tan difícil... (Jesús, 42 años)

De un lado Ricardo, apunta a los cambios en el registro de adecuación, cambios de opinión frente al vínculo con la pareja sexoafectiva en función del lugar y el momento. Jesús, de otro lado, manifiesta su frustración ante un *mandato* que considera como una dificultad para la intimidad y conexión emocional con las personas:

7.2.2 Regímenes de luz

La actividad de la mayoría de los locales *bear* de ocio es nocturna. Se menciona poco el contraste entre las lógicas sociales que imperan durante el día y durante la noche, por lo que huelga decir que esta última —al igual que la mañana y la tarde, o un lunes y un domingo— es un espacio/tiempo para que los cuerpos muden sus normas y dinámicas diarias por otras más flexibles y gozosas, aunque se conviertan también en elementos de presión social tal y como he mostrado a propósito del mandato sexual.

Tanto los locales propiamente *bears* —*Woofy* y *BBB*— como aquellos que reúnen eventos de *osos* son espacios oscuros que actúan a modo de un presente continuo: allá dentro no se tiene noción del tiempo, ni se pretende, como evidencia la falta de relojes en su interior. Se parece

Cátedra; Herrera, C. (2011). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos; Esteban, M.L. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra; Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz; hooks, b. (2017 [2000]). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños; Vasallo, B. (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Ediciones Oveja roja.

más bien a una noche eterna que ignora con inocencia la posibilidad de un final. Nadie sabe cómo lucen iluminados, solo los usuarios que consiguen quedarse hasta el final de la fiesta o los trabajadores del local. Y cuando eso ocurre, cuando las luces artificiales se encienden, los ojos tardan un tiempo en acostumbrarse al cambio de texturas. Ese preciso golpe de luz devuelve a la «realidad» que aguarda afuera, aquella que se cuelga en la puerta antes de entrar. El testimonio de Quique muestra a la perfección la transición que se realiza entre el ritmo y las lógicas de afuera del local, en este caso en el *Bacon Bear Bar*, y las que imperan adentro:

Jo mira, vaig conèixer l'altre dia a un nano i em diu al dia següent: «¡qué serio estàs» i jo «cony, acabo d'arribar, estic mirant, no m'he pres ni una cervesa. Deixa'm una mica que me... entre en situació de confort». Aleshores, clar, no arribes allà fent crits. (Quique, 30 años)

El contraste entre el afuera y el adentro del bar es particularmente impactante en el caso del *BBB* (Imagen 7.4). Este local es el único que recrea «esa nocturnidad en presente continuo» aunque afuera sean las 20.00 de la tarde y el sol todavía ilumine un par de horas más las fachadas de la calle. El resto de bares, por el contrario, dan continuidad lumínica al exterior al alargar la noche de afuera hasta su interior.

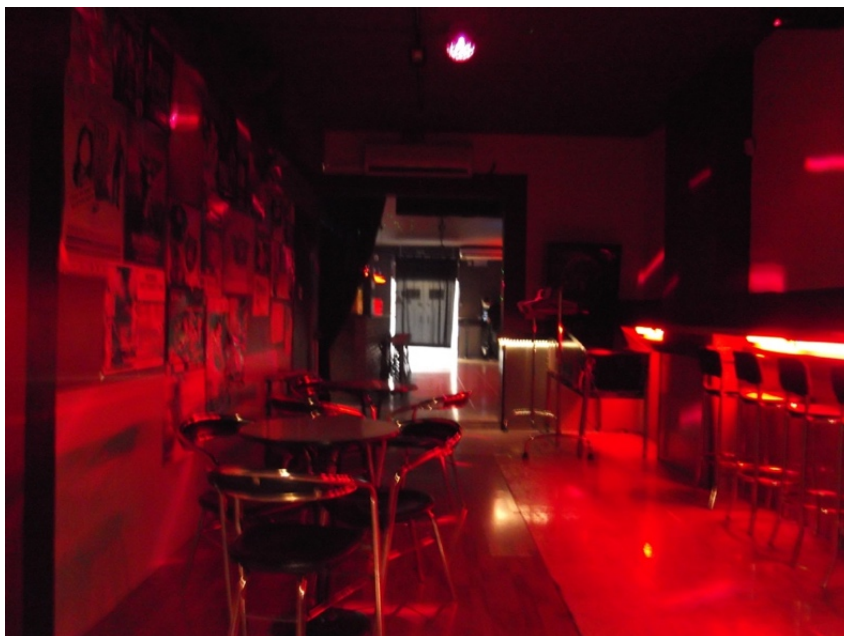


Imagen 7.4. Interior del *Bacon Bear Bar*. Tras la cortina negra puede intuirse la luz del día en la calle.

En los locales, la noche y su oscuridad ganan terreno en su interior. A media luz, las caras y las siluetas pueden verse, pero no con claridad quirúrgica. Reina una luz tenue y en muchos rincones incluso está ausente debido a la distribución estratégica de los puntos de luz en su interior. Así, por ejemplo, la barra suele marcar el límite entre la zona iluminada y la oscuridad que caracteriza a la pista de baile o la zona de mesas, sillas y sofás; marca la frontera entre la interacción de clientes y camareros, por un lado, y aquellas que se producen alejadas de la barra entre el resto de usuarios del local. A media luz, las siluetas y sus contornos son más porosos y los cuerpos encuentran mayores facilidades para abrirse a unas prácticas y unas interacciones que no se tendrían con mayor visibilidad. Los matices de la luz, al igual que en otros de ocio nocturno heterosexual, tratan de paliar la exposición personal en las relaciones íntimas. Sólo cabe pensar en la reacción de la gente cuando estando en grupo de pronto se apaga la luz de la habitación. Lo más normal es desatar unas risas nerviosas con algún chascarrillo referido a la posibilidad de tocar o acercarse al cuerpo de los presentes con fines eróticos. A media luz, el deseo y la seducción se abren paso con mayor facilidad. La presencia y la ausencia de luz es, por tanto, un indicador de permisividad sexual en la medida que diluye la claridad de los gestos y de los cuerpos. Ramón aludía a esta cuestión de forma clara al explicarme de qué manera la luz de esos locales dispone la sexualización del espacio y su repercusión también en la presencia y ausencia de mujeres entre el público:

Pero es que también hay que pensar, más que en *osos*, en los sitios. En el *Bacon* realmente van mujeres, aunque es difícil que vayan, pero de ir van. En el *People* ves más chicas, es otro tipo de bar. El bar este, el *Bacon*, es más oscuro y normalmente la gente va con su grupo de amigos. (Ramón, 48 años)

Existen regímenes de luz en los locales que facilitan o impiden el desarrollo de los distintos estadios rituales insertos entre la seducción y el contacto sexual. Hablo de la seducción y el sexo como una secuencia ritualizada, entendiéndola como un conjunto de actos que se suceden y que están cargados simbólicamente. No dispongo, sin embargo, de material empírico suficiente como para realizar un análisis de ritualidad al completo. Tan solo me he centrado en recoger los marcos de seducción porque yo no puedo acceder, de forma directa, a estas experiencias. De hecho, los contactos que dejaban ver la genitalidad me eran completamente ocultados: bien ocurrían justo en los momentos en los que yo no estaba presente o bien, como muestra el siguiente pasaje, me eran vetados porque conmigo ese tipo

de intimidad no podía darse por «muy invisible» que pudiera resultar mi presencia a veces. En todo caso, podría recoger los relatos a propósito de las mismas en futuras investigaciones.

Estic tot just a la entrada de la darkroom. En girar la cantonada es visualitza un xic que li està practicant la felació a un altre. Tracte de no ser explícita mirant però ràpidament Rubén m'indica que m'aparte com si fós un tipus de contingut que jo no hauria de veure. En lloc de dir-m'ho com si fóra incòmode per ells perquè trenca la seva intimitat, ho insinua com si fos incòmode per mi. Jo li comente que no passa res, que no es preocupe per mi, però Rubén insisteix en apartar-me, alhora que mira continuadament el que està passant. Aquesta escena, on hi ha algú practicant sexe i Rubén mira, es donarà en dues ocasions. (09/02/2017, PopAir)

Tanto el *BBB* como los dos *Woofys*, son espacios cuyo diseño lumínico no habilita zonas donde mantener intercambios sexoafectivos, sin por ello dejen de favorecer la seducción y el ligue. Esto no significa que no se produzcan contactos eróticos en los locales, sino que estos no comportan un uso genital prolongado y, de hacerlo, resultan casos excepcionales que ocurren en los baños.

PopAir, en cambio, se organiza en locales como *Sala Tango*¹¹³ o *Metro Disco* que sí dispone de cuarto oscuro. Una zona delimitada por paredes y accesos sin apenas luz donde el sexo puede practicarse sin pudor como he mostrado en el fragmento de diario que se recoge en la página anterior. Por norma general, las discotecas y bares con cuarto oscuro vetan la entrada a mujeres en sus locales con el objetivo de mantener la privacidad e intimidad de los usuarios. *Popair*, sin embargo, es una excepción consciente, pues sus organizadores no comparten esta costumbre por considerarla segregadora y «armariada».

Aunque yo no me adentré en estas zonas por motivos éticos, sí anduve en la entrada y salida del cuarto oscuro de *Metro Disco*. Según me explicaron diferentes clientes, es un pasillo en forma de zig-zag que recorre una de las paredes laterales de la pista de baile hasta desembocar en los baños, por lo que muchos clientes deciden atravesarlo para llegar antes a ellos y evitar así la multitud que abarrota la pista de baile. Del mismo modo, y dado que esta discoteca es subterránea, uno de sus accesos se ha convertido en una improvisada sala de fumadores. Aunque sus usos no siempre tengan los mismos fines, el cuarto oscuro suele utilizarse para llevar a término intercambios sexo-afectivos con otros varones que no

¹¹³ Durante los meses en los que realicé mi trabajo de campo, la *Sala Tango* no contaba con cuarto oscuro debido a que era un local que había funcionado tradicionalmente como salón de baile heterosexual. Posteriormente, cuando *el Grupo Arena* la compró y trasladó allí determinados eventos junto a *PopAir* y *Club Dick's*, hicieron reforma para construir un cuarto oscuro tal como me reveló Diego (34 años) en conversación privada por WhatsApp en febrero de 2019.

deberían realizarse con mayor iluminación. Más allá de las puertas y los muros, la luz actúa como cortina y confiere intimidad a unos actos que no se producirían en cualquier otra esquina de la pista de baile –y en caso de hacerse, serían concebidos como inapropiados para la mayoría de los presentes.

La presencia de cuarto oscuro en los locales modifica ligeramente las formas de interacción entre los varones que acuden a la *PopAir*. Este hecho afecta a la atmósfera relacional del lugar: las charlas, las miradas y los acercamientos se encaminan con mayor evidencia a ese fin y la presión por conseguir pareja sexoafectiva durante esa noche aumenta. Así lo evidenciaba Roberto cuando, tras 3 horas en *PopAir* discoteca, toma el pulso a la situación y decide marchar porque considera que la noche no va a ofrecerle nada más que le interese:

El Roberto i el Joaquín porten tota la nit tontejant. De fet han marxat cap al «cuarto oscuro» per tal d'amagar-se una mica de nosaltres., però quan hem anat a fumar els hem trobat allà i han fet com si no passara res. [...] En acabar de fumar el Roberto seurà a la taula de billar i el Joaquín ballarà davant d'ell, li fregarà el cul per sobre els pantalons (zona genital) i s'abraçaran i es petonejaran tímidament. [...] Cap a les 3.30 de la matinada el Roberto comenta que marxa perquè «ya está todo el pescado vendido». Li pregunte què vol dir amb això i em diu que tots els «gorditos» que li agraden ja están pillats. (09/02/17, PopAir)

Si bien es cierto que muchos varones acuden al cuarto oscuro siguiendo los pasos de otro varón con el que hayan mantenido previamente algún intercambio –visual o verbal– en otras ocasiones se espera que la elección de la(s) pareja(s) ocurra allí mismo. Tal y como relata Matías, como las interacciones que tiene lugar en esos espacios acortan o agilizan la seducción, presentan mayores garantías de poder mantener relaciones sexoafectivas. La luz, los rincones oscuros o incluso el avance de la noche recoge cierta diversidad afectiva en cuanto al intercambio sexual. Así, en espacios como *Bacon*, *Woofy (I)* y *(II)* o *Fly Butter Fly*, la seducción es particularmente un estadio que se alarga mucho más que, por ejemplo, en *PopAir*, donde la posibilidad de llevar a cabo el contacto sexual en el propio sitio es frecuente.

Mi experiencia personal es que, si vas de ligue a una sauna, normalmente la idea es un polvo rápido... mmm... y ya está. Porque necesitas seguir, necesitas amortizar el gasto de sauna y follar con la mayor cantidad de personas posibles. Es una cosa rápida y si nos volvemos a cruzar genial y si no, chao. Ya ... en los ligues que son más a través de internet o a través de los bares en los cuales, digamos, tienes que

desplazarte a la casa de uno de los dos o a un hotel o lo que sea, no es como en la sauna que, digamos, el lugar donde ligas es el mismo lugar donde follas. Pues me he encontrado de todo: hay gente que busca más cariño y gente que no, que va a lo que va: sexo y ya está. (Matías, 34 años)

A medida que un espacio hace más evidente la posibilidad de mantener relaciones sexoafectivas en alguna de sus dependencias, el mandato sexual presiona con mayor fuerza y el espacio habilitado para el juego y la seducción se recorta porque el objetivo de las interacciones deja menos espacio a la ambigüedad:

Tu vas a la *Metro* una nit i... si li agrades es com de pam, pam, pam «vamos al cuarto oscuro», saps? Es nota molt la diferència, aquesta pressió per follar ja, o a ver si voy a pillar. I jo prefereixo anar a llocs que no tenen [cuarto oscuro], que avui dia la majoria en tenen, però bueno res, te alejas amb un «quita bicho» i ja està. (Diego, 34 años)

Me he referido a los regímenes de luz como aspectos clave que condicionan la intimidad, pero el tipo de imágenes que territorializan el lugar también modulan la tipología de los gestos y los contactos que tienen lugar. A excepción de *PopAir* y su cuarto oscuro, en los espacios en los que realicé mi inmersión etnográfica no era habitual encontrar imágenes de genitales ni de prácticas sexuales que los explicitaran. Era frecuente, en cambio, encontrar imágenes que lo insinuaran o mostraran torsos, piernas o nalgas desnudas. Por el contrario, en otros espacios donde no tuve acceso, como *New Chaps*¹¹⁴, la pornografía está presente en las pantallas del local, las zonas oscuras donde mantener contactos sexuales son mucho más amplias e incluso el acceso sin ropa son tónicas habituales, según me relataban numerosos testimonios. Si bien *PopAir* da una mayor cabida a los contactos sexoafectivos *in situ*, como también ocurre en *New Chaps*, estas dos propuestas se diferencian por la centralidad que tiene el baile y la música en la primera. Los asistentes no acuden a *PopAir* únicamente para buscar intercambios sexo-afectivos, sino también para bailar y desinhibir los cuerpos junto a los amigos.

¹¹⁴ Es un local ubicado en la Avenida Diagonal, entre Passeig de Sant Joan i Passeig de Gràcia. Su acceso está restringido exclusivamente a hombres, no solo porque cuenta con un cuarto oscuro muy amplio en su interior, sino porque también organiza semanalmente eventos a los que se accede sin ropa.

7.3 Mirar y ser mirado. A propósito del control

7.3.1 Planimetría visual

Dado que la búsqueda sexual –más o menos instrumentalizada– rige una parte importante de los marcos de acción e interpretación de estos locales, la seducción, como parte de este proceso, se convierte en un aspecto fundamental. Por muy evidente que sea, huelga advertir de la importancia de la mirada como canal expresivo del deseo hacia una persona. Independientemente del tipo de vínculos y prácticas que puedan derivarse de los intercambios sexo-afectivos, la mirada y las estrategias de visibilización articulan la práctica social en estos espacios y vehiculan la propia sensación de sentirse integrados en ellos.

Si bien muchos de los interlocutores consideran que los espacios de *osos* son tolerantes e inclusivos, entre algunos antiguos clientes o personas externas a estos locales era fácil escuchar que se sentían rechazados en ellos. Cuando les preguntaba la forma en la que sentían dicho rechazo, la respuesta siempre era la misma: «no me miran» o «me miran mal». La sensación de rechazo no surge tras un intercambio verbal con otra persona, sino que generalmente proviene al sentir que no existen receptores con los que iniciar diálogos no-verbales. Como es lógico, se trata de un marco comunicativo que se establece con mayor facilidad si el interlocutor se muestra también dispuesto a iniciar un diálogo; pero es precisamente la razón de este interés –el deseo sexo-afectivo– lo que acaba moldeando la experiencia de integración o exclusión en estos espacios:

César: Eh... sobre todo destacaría lo amigable que es la gente. Y la verdad que tiene su puntillo, es divertido. Por lo general la gente suele ser amigable, pero imagino que será por si les atraes o no.

Isabel: ¿Crees que la gente es simpática cuando les gustas?

César: Efectivamente. No sé si... tampoco tengo ni idea de si es realmente así, pero a mí me da la sensación de que a mí me hablan y me miran por interés. Que es un poco feo decirlo así. Tampoco quiero pensarlo así, pero puede ser, es que no sabría decir realmente. (César, 23 años)

Las miradas que se lanzan hacia otros hombres se clavan directamente en los ojos. Son miradas intensas, largas y fijas que tratan de llamar la atención del receptor. Buscan una respuesta visual en el otro, que bien puede replicar con una mirada fija, larga y directa a los ojos o, por el contrario, desviarlos concienzudamente hacia otro punto expresando

desinterés. En caso de que la mirada sea devuelta, se inicia entonces un diálogo visual que propicia un acercamiento físico entre ambos varones.

Sí, això sí, això és brutal, això és brutal! Es que, clar, si estàs mirant una pantalla et perds tot el que hi ha al teu voltant! I és brutal quan veus un paio que dius «ostia, està bueno» i et mira i te echa como la mirada... chungu de mmm... (Diego, 34 años)

Existe un flujo constante de miradas largas e intensas que se acompañan de un gesto facial contenido y un cuerpo que se desacelera para mostrar la total atención hacia el cuerpo que se atiende; una media sonrisa que trata de esconderse para mostrar seriedad y masculinidad en un claro ejercicio de elevación de la deseabilidad de uno mismo. Del mismo modo, y conscientes de que es la expresión corporal masculina la que despierta el deseo, las caras de las fotografías de perfil que pueblan aplicaciones como *Growlr* o *Bearwww* muestran frecuentemente ceños fruncidos y sonrisas más bien pequeñas de labios apretados que evitan su amplitud. El siguiente fragmento recoge bien este diálogo de miradas que se inicia y las consecuentes acciones que se desencadenan tras ellas:

Guillermo mira el mòbil i obre l'aplicació de Growlr. Em comença a explicar qui hi ha connectat que estigui al BBB. Em diu que el noi que està tot just al meu costat, besant-se amb un altre noi, és aquest (m'ensenya la foto); aquell de la barra és aquest (m'ensenya una foto); i aquest d'allà és aquest (una altra foto). Un d'ells, m'explica, és un francès amb qui ha estat parlant per l'aplicació tot i que ha deixat de parlar-li, potser perquè ha trobat algú millor. El Guillermo i jo estem asseguts a un tamboret parlant. El noi francès de qui em parla queda al darrere meu i per tant està fora del meu camp visual. Mentre parle amb el Guillermo, aquest mira de forma intermitent a darre meu. Està seriós i fa mirades llargues cap a la barra fins al punt que note que no m'està escoltant.

En un moment determinat el Guillermo s'alça ràpidament i em diu «¡voy al baño!». S'alça del tamboret corrent i s'enfonsa cap al fons del bar en direcció al bany. En eixe moment em gire i mire cap a la barra per veure si el noi francès està a la barra. No hi és. Als 3 ó 4 minuts Guillermo torna amb un somriure i seu al tamboret on hi era minuts abans xerrant amb mi. Jo, que malgrat no haver percebut les mirades del noi francès llence la pregunta seguint la meua intuïció: «¿a quién has ido a ver al baño?». Guillermo comença a riure i em diu que sí, que ha anat a veure a un noi. Li pregunte si és el noi francès de la samarreta negra que hi havia a la barra i llavors em diu que sí. Em conta que s'han creuat a la porta del bany i que el noi ha acarolat el muscle amb el seu mentre es creuaven (13/01/2018, Bacon Bear Bar)

Tras un primer intercambio de miradas, Guillermo trató de encontrar un primer acercamiento y marchó al baño. El simple hecho de cruzarse, rozarse los hombros y volverse a mirar, constituye un estadio más en el proceso de seducción en la medida que los cuerpos se

reconocen, se dan a entender que se consideran. Guillermo, tras volver del baño, continuó dialogando visualmente con el joven francés que también había vuelto a su sitio en la barra. Este último, tras quince o veinte minutos, se levantó para ir al baño y rápidamente Guillermo le siguió. Al llegar allí, según me relató Guillermo, el joven francés le esperaba en la puerta del baño con la puerta abierta. Le hizo un gesto con la cabeza indicándole que pasara y allí finalmente mantuvieron relaciones sexoafectivas.

Los varones que acumulan un alto número de miradas intensas pero que, en cambio, no acceden a dialogar visualmente o, en caso de hacerlo, no dan indicios de acercarse son tildados despectivamente de «reinas» y se les presupone una actitud soberbia. Pero en muchos casos ocurre que esta valoración es fruto de la frustración ante una forma no-verbal de rechazo. Fernando lo sugería así:

Una reina... sí, un prepotente, el creído. Ahora vamos a ponernos en situación ¿vale? Lo que se cree muchas veces es que por saber que es guapo, consigues con facilidad a quien quieres, eso es lo que se establece como reina, un «aquí vengo yo, saludadme». Que puede ser un no me muevo ven tú, pues por lo que sea. [...] Puede ser un cabrón, un creído de mierda y consigue lo que quiere y tú eres un celoso y por eso lo estás llamando *reina* [risas] Como tú no te comes una mierda, eres tan malo que le pones esa etiqueta. Y a lo mejor es una persona encantadora que simplemente se los lleva por delante por ese encanto, y a lo mejor ... Y el otro desde fuera lo único que ve es «joder, cada vez que viene arrasa». Entonces... pero eso ya es envidia de esa persona en el mundo laboral, en el social, en el de los *osos* ... en todos. (Fernando, 39 años)

El flujo de miradas contribuye a colocar y mover los cuerpos en el espacio. De esta forma, en la mayor parte de los locales suelen generarse pasillos espontáneos de hombres que, sentados en las sillas o apoyados en la pared, miran al resto de varones que circulan en el espacio. Es un fenómeno que se produce con mayor notoriedad en el *Bacon Bear Bar* por ser un local alargado y sin pista de baile perfilada; o en las calles de Sitges, donde aprovechando los laterales de la calzada o las terrazas de los bares, los hombres se sientan mirando hacia la calle para ver pasar el río de cuerpos que fluye. De estos espacios se espera que la gente esté corporalmente receptiva y abierta al diálogo –verbal y/o visual–, observando y esperando el momento idóneo para entablar una conversación. A continuación, adjunto dos fragmentos, uno de 2013 en *Woofy I* y otro de 2017 en el *Bacon Bear Bar* donde se describe esta disposición espacial a propósito de la mirada.

En el bar deuen haver-hi vora 20 persones aproximadament: homes grassos, amb barba, i amb canes. Tots es situen a la primera barra o a la paret d'enfront. La

major part d'ells estan d'esquenes a la paret i a la barra, és a dir, de cara al corredor que s'ha quedat entre la barra i la paret d'enfront. Malgrat haver-hi música de fons, tots estan de peu recolzats a la paret o asseguts amb la seva corresponent beguda: ningú no balla, però tothom mira cap al corredor improvisat. (30/3/2013, Woofy I)

En la barra s'acumulen dues fileres de persones, i en la paret d'enfront una filera de persones. La gent que hi és a la barra parla entre ella o miren cap a la barra esperant ser atesa; en canvi les persones que estan situades en la paret d'enfront observen directament l'espai que queda entre la barra i ells. Em sobta un grup de quatre persones que malgrat conèixer-se i estar clarament juntes, en lloc de mirar-se entre ells tots quatre miren cap a aquest espai corredor que queda al mig. Done un cop d'ull i efectivament l'espai que queda entre la barra i la paret d'enfront continua força buit perquè la gent es col·loca pels laterals. Hi han homes joves i d'altres majors, però la gran majoria porta barba. [...] En general tots parlen entre ells o directament beuen dels seus gots. El Vicente, el Pep i jo ens retirem a la paret d'enfront, tot just al costat d'un panell gran que convida a fer la prova del VIH amb la figura d'un home jove sense camisa que mostra un tors depilat i musculat. Els comente que em sorpren molt la forma en que la gent es disposa per l'espai, i el Pep em comenta que a Sitges, al carrer del Pecado, sempre és així. A ell, em confessa, li incomoda molt perquè es sent observat: tothom seu a les terrasses mirant cap al carrer, malgrat que vagin en parelles o en grups. Ell, doncs, prefereix seure donant l'esquena al carrer. (11/11/2017, Bacon Bear Bar)

Precisamente porque lo que se pretende es conseguir dialogar visualmente, es común que a lo largo de estos pasillos exista mucho movimiento de un lado a otro. Las conocidas *putivueltas* son formas de prospección de las distintas zonas del local con el objetivo de tantear y observar a los diferentes varones que allí se congregan, tratando de iniciar así conversaciones o diálogos visuales con los presentes.

Para averiguar si alguien está disponible o no hay que perseguirle al baño, por eso hacemos muchas idas y venidas a los baños. No para encontrártelo en el baño, sino para intentar cruzártelo. Ahí está, ahí está el jugueteo, intentas encontrártelo a solas de la manera que puedas. (Lucas, 32 años)

Puesto que se esperan intercambios visuales y verbales que den pie a iniciar la seducción, los varones que dan su espalda a estos pasillos improvisados para centrar su atención en su grupo de amigos, tienden a bloquear la circulación de miradas. Dificultan y añaden una mayor carga de vergüenza e inhibición a los cuerpos que tratan de buscar estos contactos. Es, de hecho, muy común escuchar críticas a la imposibilidad de acceder a charlar con determinados varones porque estos se encuentran en grupos y no hacen amago de interactuar con otros hombres. Muchos interlocutores, incluso, consideraban que este hermetismo grupal

es muy característico de las formas de socialización de Barcelona, una ciudad donde conocer gente nueva y entablar vínculos resulta complicado:

Jo surto si vaig amb els meus amics, si no d'això, és allò de dir: «Puf! Como que paso mucho». Per anar sol allà ... vale, si et trobes gent, fantàstic, però si no trobes gent? Estàs allà amb la copa, morin-te de fàstic, fent alguna broma amb els cambres i tal, però ja està. Quan hakis acabat la copa estaràs allà, et miraràs el panorama i diràs: pufff! Ale, adió. (Xavier, 45 años)

Es cierto que cuesta mucho. Y tienen que ser ellos, tú no. Es lo que te decía antes, que quizás estás dos o tres meses hablando con uno, entras en el bar, lo ves con su grupito hablando y vas a saludarlo y te mira como diciendo «¿tú quién eres? Estoy con mis amigos, ¿qué haces?». Rollo grupitos de universitarias animadoras de Estados Unidos, es un poco así. (Guillermo, 32 años)

Teòricament el món bear sembla que hauria de ser com més obert, perquè sembla que pel protipo de gent hauria de ser més obert i tal, però a mi em sembla que s'ha anat ghetitzant, tancant. Per exemple, a Barcelona si no coneixes un grup una mica ja has begut oli, perquè pots estar allà i res... m'entens? (Francesc, 64 años)

Sin embargo, los varones que resultan más atractivos y deseables cuentan con mayores facilidades para conseguir que diferentes hombres y grupos se acerquen a ellos. No en vano, César señalaba unas líneas más arriba que con él todo el mundo era simpático, sospechando que ocurría porque era deseable para el resto.

7.3.2 Control informal y manejo de las impresiones

La importancia que cobra la mirada en estos espacios, los convierte en lugares donde las prácticas de examen y el control informal se sienten con fuerza. Se examina con más o menos descaro la apariencia física de los hombres que acceden a ellos. Tanto en el *Bacon Bear Bar* como en *Woofy* (I) y (II), lo más frecuente es que se note cómo los asistentes que aguardan en el interior del local voltean la cabeza para mirarlos y repasar su apariencia con más o menos descaro.

Yo estaba un día en el *Bacon* tomándome una cerveza y había poca gente. Y llega un grupo de 3 ó 4 chicos tipo *Circuit*, con su camiseta y sus ...*shortitos*, sin un pelo encima, todos depilados. Y entran y te lo juro que entran así de [simula que camina con seguridad]. Así es como lo imagino, igual y no lo hicieron, pero con las manitas levantadas así, y entran los cuatro pegaditos como un grupo, pegaditos, y se quedan viendo así. Igual no pasó esto, pero te lo estoy explicando como ... como se sintió. El bar se queda callado, en silencio, y las seis u ocho personas que estábamos allí *kjjjj* [emite un sonido como de puerta que se abre con dificultad] volteamos a ver a los tíos estos y nos quedamos callados todos viendo a este grupo. Y el grupo sin

darse cuenta de que son el centro de atención, están así viendo el lugar, [mueve la cabeza como quien examina un espacio sin darse cuenta de que está siendo interpelado], viendo a la gente totalmente distinta a ellos. Se juntan en grupito y *shshsh* [simula el seseo de quien susurra o habla en voz baja] empiezan a hablar. Como que estarían diciendo «bueno, aquí no... aquí no encajamos nada ¿qué hacemos? ¿nos vamos, nos quedamos?». Y de repente ves que hacen así [levanta el mentón] y empiezan a caminar hacia la barra y piden una cerveza. Y en ese momento en el que ellos mismos aceptan que... están en el lugar adecuado, toda la gente pierde el interés y va a lo suyo. Y esto es lo que me gusta a mí ver de esto ¿no? El sí, sí, tú no perteneces aquí, pero bueno... tú a lo tuyo, no pasa nada, simplemente no te voy a prestar interés. (Jesús, 42 años)

Como relata Jesús, es habitual que las prácticas de examen comiencen al momento mismo de acceder a un espacio y que uno sienta de pronto que su apariencia está cuestionada debido a su encaje en el paisaje corporal que se despliega. Ya he señalado en un fragmento anterior el hartazgo de Rubén ante la insistencia de muchos interlocutores respecto a su falta de barba. Yo misma experimenté en numerosas ocasiones estas miradas que me seguían mientras me abría paso entre una multitud donde las mujeres son bastante escasas. De hecho, muchas accedían como yo, cabizbajas evitando el contacto visual en un intento por borrarse corporalmente del lugar. Una reacción que, de hecho, Jesús hubiese esperado del grupo de varones que entró en el *Bacon Bear Bar*, pero que, para su sorpresa, resultó contrapuesta: subieron su mentón como muestra de superación a esa vergüenza.

Más allá de las miradas que en un primer lugar recorren las terminaciones nerviosas de los cuerpos que acceden a estos locales, las conversaciones que se mantienen entre los miembros de los diferentes grupos que se van formando a lo largo del espacio, frecuentemente versan sobre las acciones que están allí transcurriendo. Así, es fácil que entre los colegas se comparta si alguien de los allí presentes es de su agrado y que estos le animen a acercarse a él o, por el contrario, se lo desaconsejen. De hecho, son muchas las carcajadas que se arrancan a propósito de los intentos de seducción, ya sea admirando la desvergüenza de alguno para acercarse a otro hombre o poniendo en apuros a otros debido a su timidez. Ofrezco un pasaje divertido de Ravi, un chico de 35 años que acude regularmente a los espacios *bear*:

De sobte s'apropen el Ravi i el David a la barra, on sóc amb el Daniel xerrant. Em tornen a saludar, però em sembla estrany perquè jo ja els havia saludat abans. Mentre parle amb el David m'adone que el Ravi està dirigint la seva mirada de forma intensa cap a la meva dreta. David em comenta que el Ravi s'enamora cada mitja hora i que ara està enamorat de l'home que està a la meva dreta. El Ravi diu

que li agraden molts el pelrojos «incluso aunque estén delgados me gustan», m'assenyala. Ravi se'l mira de dalt a baix mentre ens conta que li agranden molt les seves cames: son ben carneses, assenyala. Li comente al Ravi que s'aprove i li diga alguna cosa, però em diu que no és la seva forma de procedir. Ell prefereix mirar-se'l fins que aquest li torne la mirada. De sobte el Ravi li diu al David que podien anar al fons perquè allà està el Fernando. En eixe moment gire cap a la meva dreta i m'adone que el noi pelroig ja no hi és. Comence a riure. [...]

El Guillermo, el Vicente i jo decidim anar al Woofy II. Sortint trobem al David i al Ravi xerrant amb el pelroig. El Ravi no sap anglès de manera que és el David qui fa de traductor. Quan els comentem que marxem al Woofy II, el Ravi i el David ens demanen que els esperem que vénen amb nosaltres. El Ravi li convida a vindre al Woofy II, però l'home pelroig es nega perquè creu que és un bar de «twinks» i a ell no li agraden gens. De sobte un altre noi prim entra en la conversa i li diu en anglès al pelroig que el Woofy II és un bar «d'òssos», que no s'ha de preocupar. Ravi li diu al David que li diga al pelroig que vinguen al Woofy II i llavors el noi prim li comenta que potser hi aniran després. Mentre tot allò passa, el Vicente i el Guillermo comencen a fer broma de l'escena que està tenint lloc: «Uy! ¡Las «osas» sacan las garras!».[...] El Ravi i el David s'acomiaden del noi pelroig i baixem tots cinc el carrer Casanova en direcció a Woofy II. Tothom comença a riure pel que acaba de succeir: Ravi no n'és conscient del que s'han dit, però veu que l'altre noi s'ha quedat amb el pelroig que li agradava. Comença a riure mentre crida «¡será zorra! ¡será guarra! ¡me lo ha levantado!». (30/3/2018, Bacon Bear Bar/Woofy II)

Dado que todos comparten espacios virtuales o físicos, «todos se conocen entre sí» y buena parte de las conversaciones giran en torno a los asistentes. Suele comentarse si esas personas son populares o no, si cuentan con muchos seguidores en las redes sociales o incluso el tipo de perfil que han construido en sus cuentas digitales. En caso de que se haya producido algún tipo de encuentro o contacto con ellos se comparte información acerca de si han charlado a través de las aplicaciones o si, directamente, han mantenido relaciones sexoafectivas con ellos. Es también usual que se comenten aspectos más personales, como el tipo de pareja que tienen, si han estado casados o no y características corporales –el tamaño del pene– o preferencias sexuales durante los intercambios. Son espacios donde los chismes, es decir la información personal y descontextualizada, se comparte de forma regular entre los asistentes.

Jo, potser ho faig quan vinc al Bacon, eh? A mi potser m'agrada un de tot el bar, que no... Però potser hi ha un altre que en un moment de calentón i tal, pues me'l tiraria. Però no me'l lligaria allà. Jo ho faig més per mi, eh? Per una qüestió d'orgull meva, eh? I com que tothom es coneix ves-te'n a saber quins rotllos ha tingut i llavors potser si et vas amb un et diuen:[susurra agudament] «Uh es que aquell ha estat amb aquell...». Es que jo ho veig com molt de marujeo. (Raúl, 34 años)

De vegades escoltes «ay, no, es que este es un arrastrado», pues vale, pues puedes hablar con él igual. Fa poc vaig conèixer un noi que, bueno, que és una mica així ... té verborrea, no para de xerrar i parla molt d'ell. Però és un tio molt llest i la gent diu que es un arrastrado porque es ... porque va como suplicando sexo. En plan: «ay, no, deja a este que es un arrastrado» i és com, bueno, pues no ... No sé, a mi em cau bé i parlo amb ell. No tinc cap problema amb conèixer gent. Ara, si no m'agrada, pues puerta y fuera; si veig que el rotllo que porta no ... fora. (Diego, 34 años)

Atendiendo al control informal que opera en los locales y la importancia que tiene la proyección del yo como alguien deseable, muchos de los asistentes aprenden a manejar las impresiones pues saben que de una forma u otra están siendo observados. Pongo de nuevo otro fragmento en el que reproduzco una interacción entre dos varones que, al mismo tiempo, es interpretada y retransmitida por Javi y Vicente.

Rubén surt a fumar i jo em quede amb Vicente i Javi. Vicente comenta que hi ha un home «a las 8» que li sona moltíssim. Empra la referència horària com a coordenada espacial. Miro en aquesta direcció i trobe un home d'uns 40 anys que vesteix una samarreta blanca de màniga curta. Porta els cabells curts i una barba ben poblada. Està de peu, aturat, amb els braços creuats. Mira cap a diferents zones del local, però sempre amb una cara inexpressiva. No mou la boca, tampoc les galtes; només clava la mirada en aquells homes que li interessin. Malgrat que hi ha música no balla, ni tan sols meneja els muscles. [...] De sobte un noi d'uns 30 anys s'apropa a ell. Tot i que están a una distancia considerable, no aconseguim escoltar la conversa. Javi comenta que el jovenet, baixet i prim, que s'ha apropat a parlar amb ell no té res a fer. Jo li pregunte al Javi com sap que està tractant de lligar amb ell, i el Javi respon que tots dos han arribat sols i que ara están parlant. (30/3/2018, Woofy II)

Devenir apetecible –en términos sociales y eróticos– precisa de estrategias de distinción que vistan el cuerpo y sus movimientos con significados y valores. Una de las formas de aumentar el poder erótico es mostrarse como alguien deseable para el resto. En los locales de ocio nocturno *bear* es frecuente que los comentarios y las bromas versen sobre la cantidad de felaciones que cada uno lleva a las espaldas, el número de hombres con los que ha mantenido relaciones sexoafectivas, la (aparente) falta de pudor y vergüenza a la hora de seducir a alguien o incluso la disposición activa en los intercambios sexo-afectivos. Se pone de relieve la potencia y la actividad sexual de uno mismo y de otros presentes. Como el falo se convierte en el principal agente sexual, es común que, entre bromas, se cuestione si mantener relaciones sexoafectivas merece la pena o no en función del tamaño de su pene. Del mismo modo, se alardea de la cantidad de hombres que tratan de seducirles, aunque no quieran: en algunos casos porque resulta incómodo tener que rechazar a otro varón y en otros

porque al señalar estos detalles se hace manifiesta su deseabilidad. Son muchos los pasajes que describí en mi diario en los que recogía comentarios, observaciones y bromas dirigidas a ostentar poder y seguridad sexual propia y así aumentar la percepción social de su valor masculino. Estos alardes generalmente se producen mediante bromas para que no parezca que lo que se cuenta es tan «intencional» que pueda ser «desacreditable». El siguiente fragmento muestra un ejemplo de ostentación viril que se produce mediante el humor:

En acabar la festa sortim al carrer. Som un grup d'unes 6 persones. Alguns ens coneixem i altres no. Jo particularment només conec a l'Abel i al Xavier [...] El Fernando conta que ara molts dels que hi son allà pujaran a sa casa, perquè sa casa és com un «prostíbul»: sempre que acaben les festes puja tothom a tindre sexe. Com que ho diu entre rialles ja no sé si exagera les dades per fer broma, o si realment és així. Ens comenta que en la darrera festa que va anar acabaren uns quants, allà a sa casa, follant amb altres, ell inclòs. La seva parella estava tan borratxo que no va participar, puix estava en terra molt begut. Tanmateix, comenta Fernando, no va passar tampoc res perquè la seva parella no participés perquè no hi havia cap noi que fós del seu perfil. Al Fernando sembla no preocupar-li que la seva parella mantinga relacions sexuals amb altres persones, i ho demostra obertament: tot seguit conta que com que la seva parella no té el penis massa gran, no passa res; en cas contrari, ja el tindria encadenat al llit per tal que no s'anés. (18/5/2013, Fly Butter Fly)

Precisamente, por saberse en un contexto de observación donde, además, está en juego el valor del yo de forma pública, muchos de los interlocutores me reconocieron que la timidez o el miedo al rechazo aumentaba. Para hacer frente a ellos, las formas de acercamiento a los varones deseados no solo se producen físicamente, sino también virtualmente. En locales donde la sensación de examen es habitual que los hombres se mensajeen con otros varones presentes a través de las aplicaciones.

Aun cuando los locales *bear* son espacios de protección donde ejercer el derecho al deseo homoerótico de unos cuerpos expulsados del paradigma hegemónico gay, también son lugares en los que las estrategias por distinguirse y adquirir poder social y erótico resultan centrales para conseguir pareja sexoafectiva durante esa noche. Para ello, ciertos varones optan por teatralizar la masculinidad de forma no-verbal cerrando el cuerpo: brazos cruzados, contención y seriedad en el rostro, y piernas entreabiertas para sostener ese cuerpo que ahora es sólido y autoconsciente como he mostrado en el pasaje de la página 263.

Las estrategias para maquillar de poder erótico el cuerpo pueden también articularse a través de las relaciones que se establecen con otros varones. Así, estar junto a alguien o mostrarse

relacionado con según qué personas permite transferir al propio cuerpo los valores del otro. Por esta razón, muchos de mis testimonios mencionaban la existencia de personas satélite alrededor de hombres populares dentro del mundo referencial de los *osos* y solo unos pocos confesaban que preferían no mostrarse relacionados con otros:

Sí que es cierto que en algunas pseudopandillas el más ligón es el líder y se mueven todos los satélites alrededor de ellos por el provecho que le sacan. Yo me he dado cuenta de que hay gente que se han venido a mí por los gorditos a los que yo les voy a presentar. Y es horroroso, es feo. Cuando te das cuenta les mandas a tomar por culo. (Lucas, 32 años)

La gran mayoría te diría eso, creo yo. Un chico cachas y bien cuidado, ay, con ese sí me gustaría ser amigo, salir y que me vean. Por el tema de la asociación: si me ven con alguien cachas, y atractivo, algo tendré yo que por eso soy su amigo. (Matías, 34 años)

7.4 El ritmo de la noche. Música, colores, pelos y plumas

Aunque ya he enfatizado anteriormente la sexualización como elemento clave a la hora de comprender la práctica social en estos locales, también se espera de ellos que descarguen o borren, durante unas horas, las responsabilidades de la cotidianidad. De la noche *bear* se espera que canalice el peso de las responsabilidades diarias y del trabajo, que ofrezca un punto y aparte respecto a la cotidianidad diurna. Un salvoconducto que produzca éxtasis, placer, ligereza, hedonismo y alegría.

La seducción y la búsqueda de pareja ocasional ocupan un lugar central, pero no totalizan todas las interacciones como ocurre, por ejemplo, en zonas de *cruising*, en saunas o en locales donde las cabinas y los cuartos oscuros ocupan la mayor parte del espacio. El *Bacon Bear*, *Woofy (I)* y *(II)* y los eventos *PopAir* y *Fly Butter Fly* en su momento, son también lugares donde el encuentro con amigos alrededor de una cerveza y el baile cobran especial importancia. Aunque a lo largo de estas páginas he puesto el énfasis en la sexualización, porque efectivamente es un elemento clave a la hora de comprender la práctica social en los locales *bear*, cabe señalar otros registros de adecuación que buscan la complicidad entre *iguales* y la experiencia corporal desinhibida que trata de alejarse de la vigilancia visual.

Acudir a estos espacios con amigos constituye una forma de inhibir el impacto que tiene el control visual sobre el cuerpo propio. Del mismo modo, y aunque se acuda solo, el hecho de conversar y saludar a conocidos y amigos allí permite, como decía en páginas anteriores,

sentir que se tiene un lugar donde ser aceptado. Conversar y reír siempre es mucho más agradable que esperar solo, con una botella en la mano, a iniciar una conversación.

Però aquí? És que... uf! Sortir sol no ho faria mai. Primer perquè et coneixen i dius: «ai, què pensaran?», és que segur. Em fa molta ràbia reconèixer-ho. (Raúl, 34 años)

El *Bacon Bear Bar* es, como ya he señalado anteriormente, el único de bar de osos de Barcelona que abre todos los días de la semana en horario vespertino, por lo que suele convertirse en el lugar donde comienza la noche. Tal y como comentaba un conocido, sirve como punto de encuentro y *antesala* de la noche. Estos hechos le convierten en el local más intergeneracional de todos: allí se dan encuentro desde los varones más jóvenes que más tarde acudirán a otros locales y eventos *bear* hasta aquellos que, tras un par de copas, marchan a casa. Se trata del local donde la socialización, por medio de la conversación verbal, cobra mayor relevancia en las interacciones. La gente se dispone alrededor de la barra junto a una cerveza y mira la televisión que hay sobre la barra en la que se proyectan, de forma aleatoria, videoclips de divas del pop y parodias protagonizadas por travestidos. Dada su asiduidad, muchos clientes conversan de forma amistosa con los camareros, quienes, en última instancia, actúan como verdaderos dinamizadores sociales. Debido a su posición dentro de los locales –visibles y siempre presentes– charlan y facilitan la salida del anonimato y la construcción de lugar social. Se pasa de ser alguien desconocido a convertirse en un cuerpo con biografía, historia y personalidad propia:

El camarero lo hace todo. Cuando teníamos el bar habían camareros que eran artistas haciendo eso. Había dos camareros que teníamos que eran artistas, o sea hablaban contigo con una facilidad... te iban sacando y entonces te iban presentando a más gente. ¿Tú qué hacías? Tomarte todas las copas que hiciesen falta porque eso para ti era como... Habla con el camarero, no te vayas al fondo, no te quedes ahí apoyado como «joder qué aburrimiento». Es que si me pones cara de aburrimiento yo a ti no te pregunto ni la hora. (Fernando, 39 años)

Las prácticas de examen en el *Bacon Bear Bar* son más explícitas y los cuerpos se muestran más vulnerables: cada vez que se abre la puerta, las miradas se clavan en el cuerpo que irrumpe tras descorrer la cortina. Las formas de interacción y el ánimo social varían entre el jueves y el resto del fin de semana: la búsqueda sexoafectiva se hace más presente durante los viernes y los sábados porque es más posible alargar la noche. Durante los jueves, en cambio, la acción se centra sobre todo en la charla, pues la gente acude allí con el propósito de aprovechar los descuentos en el precio de la cerveza y el pica-pica

gratuito que se ofrece. Del mismo modo, el ánimo y las interacciones son también diferentes en función de la zona del local. Es más fácil interactuar y conversar afuera, en el *hall* que separa la calle del interior del local, porque obliga a recortar distancias entre los cuerpos desconocidos, que se agolpan para sostener la cerveza y fumarse un cigarro. Por el contrario, adentro en el local es más frecuente que las interacciones sean menos verbales y más visuales y que la percepción del examen sea aún más aguda.

A lo millor ara em tanco... bueno, no, perquè un cop surts a fumar ja està, és un espai de parlar perquè parles amb tothom. I a més t'entens amb gent que, cony, jo no parlo quasi gens bé l'anglès i ell parla només anglès. Pues bueno, al final t'acabes entenent, i és això. Que ara t'ho dic, si potser poguérem fumar a dins del bar potser no ens relacionariem tant. Es una mica punt de trobada. I llavors és això, de sortir de l'espai de confort i surto a fumar i a veure què trobo i al final acabes parlant. Aleshores és maco, cosa que amb altres bars tampoc passa tant i no et trobes tant... (Quique, 30 años)

Aun cuando en el *Bacon Bear Bar* es quizás el local donde más se sienten las formas de examen visual, a medida que la ingesta de alcohol aumenta y el local se llena de cuerpos, la sensación de control y vergüenza va disminuyendo. Es difícil encontrar, eso sí, cuerpos lo suficientemente desinhibidos como para bailar abiertamente, probablemente porque su espacio es alargado y estrecho y no da pie a generar zonas de baile o porque el volumen de la música tampoco es muy alto.

A menudo, muchos de los asistentes toman como referencia la forma de socialización que se produce en el *Bacon Bear Bar* como aquella propia de los *osos*: tranquila, centrada en la conversación, amigable y serena. Se prefiere la charla alrededor de una cerveza y se huye del transitar en pistas de baile abarrotadas, con la música alta y sin posibilidad de conversar. Muchos insisten en que esta forma de socialización es fruto de un carácter reposado del *oso*, ya sea debido a su edad o a su corporalidad.

És una miqueta més... diferent. Diferent per què? Perquè també són diferents. Al *Bacon* hi ha més gent de la meva edat i per trobar-te un nen de 18 anys no te'l trobes. Aleshores són de vint-i pico, 30, 40, 50... Ja la gent sap més el que vol. [...] Al bar d'òssos va la gent més gran, a l'*Arena* van més nens (Quique, 30 años)

Y aunque es cierto que muchos *osos* se dan cita en el *Bacon Bear Bar* para charlar y socializar, no significa que falten otras propuestas *bear* centradas en las pistas de baile, la música alta e incluso el consumo de drogas. Durante las noches de viernes y sábado, muchos varones hacen *la ruta* de los locales: primero comienzan en el *Bear Bacon Bar* para después

acudir a *Woofy (I) y (II)* o a las fiestas *PopAir* y *Fly Butter Fly* –cuando todavía se organizaba en 2013.

La ruta es el canal que estructura espacial y temporalmente la vivencia de la noche. Cada local o evento representa un estadio de la secuencia nocturna. No significa, sin embargo, que todos los varones que se acercan a estos locales recalen en cada uno de ellos necesariamente, sino que al plantear la existencia de movimiento entre estadios trato de evidenciar la diferencia de frecuencias a la que vibran cada uno de estos lugares. En otras palabras, los ambientes de estos son diferentes y acogen en mayor o menor medida a un tipo de público y de socialización distinto, aun cuando todos se vean interpelados por la figura del *oso* y acudir a ellos cubra necesidades y expectativas comunes.

La ruta y el ritmo de la noche se troquelan mediante prácticas de socialización *entre iguales*, en las que se busca tanto la confraternidad como las fórmulas de seducción que precisan de estrategias de distinción. Ambos objetivos abren la puerta a diferentes registros de adecuación, a partir de los cuales los sentidos corporales se reconfiguran. Así, mientras la sexualización apela al control del cuerpo bajo códigos de deseabilidad, proyectando masculinidad y popularidad, la socialización *entre iguales* desinhibe el yo y lo desposee del cuerpo que se siente observado, adoptando para ello fórmulas en femenino.

Es frecuente que durante las noches *bear*, ya sea en el bar donde se socializa como en la discoteca donde se baila, muchos hagan uso del femenino para referirse a sí mismo o al resto de hombres. Se trata de una feminidad muy alejada del modelo virginal o materno por el que yo, como mujer heterosexual y joven, me veo atravesada; ese modelo sumiso, silencioso, que ocupa poco espacio y que tiende a culparse con facilidad por salirse del lugar expresivo que le corresponde. La pluma en los *osos* recoge una feminidad segura, que se exhibe sin temor, que es irreverente y dice «nena» o grita de forma aguda porque se sabe inmune a la homofobia e incluso es capaz de intimidar a la masculinidad aunque sea durante ese espacio/tiempo finito. Es un registro que teatraliza la feminidad asumida desde la alegoría de la *puta*, que no duda en hablar y jactarse sin reparos de su actividad sexual – «puta» es, de hecho, uno de los términos más frecuentes junto al de *maricón*. La pluma constituye un código empleado para generar vínculos de complicidad que sólo pueden emplear quienes *conocen*. El siguiente fragmento constituye un buen ejemplo de cómo la pluma resulta un resregistro cómplice que se emplea *entre iguales*.

Estem al hall del BBB. Estic amb el David i el Lucas junt amb quatre amics més seus. Me'ls han presentat però no recorde els seus noms. Després d'introduir-me a la resta del grupo, Lucas comenta que estic fent un treball molt interessant i que ja l'he entrevistat a ell. David ràpidament comenta que a ell l'entrevistaré la propera setmana. Comencen a fer bromes sobre el que diran a l'entrevista: «¿vas a decir lo guarra que eres?». En certs moments és habitual que entre uns i altres empen termes com «puta», «guarra» o que s'esmenten en femení.

Arriba una parella. Un d'ells té vora 55 anys i l'altre en té 20 anys. Al més jove l'havia conegut en altre context feia un mesos, però no ens havíem tornat a veure. Mentre l'home més gran saluda al Lucas, al David i a la resta, el noi jove i jo ens quedem mirant-nos fixament amb cara de sorpresa. Ell es troba molt nerviós i no sap molt bé com reaccionar. M'aprove i li faig dos petons. Li pregunte com està i com li va a la nova feina que va encetar fa uns mesos. Mentre ell i jo estem xerrant, la resta del grup ens mira i xiuxiuegen, hipotetitzant de què ens coneixem. El noi jove deixa de parlar amb mi i saluda a la resta de membres del grup, que el reben entre besades, abraçades i somriures. Comencen a referir-se a ell en femení i riuen mentre fan bromes insinuant que és molt «guarra» o «molt puta». El noi jove es mostra avergonyit mentre em mira demanant-los que es callin. (14/12/2017, Bacon Bear Bar)

El siguiente fragmento muestra la vergüenza de este joven ante la posibilidad de que yo no entienda este registro cómico y cómplice. Muestra su temor a que yo crea que todos esos «guarra» y «puta» son ciertos. Aunque sí puedo ser cómplice, para él en ese momento no soy alguien con quien pueda mantener ese registro porque no soy una igual y, además, estoy realizando esta investigación, con lo que la percepción del juicio es mucho mayor para él. Aunque el resto del grupo no parece percatarse, para él ese momento es incómodo en la medida que desconfía de mi posición en ese intercambio. El registro femenino, o *camp* como también se le conoce, se produce sobre todo en entornos de confianza y desinhibición, ya sea porque el alcohol y otras sustancias han hecho efecto o bien porque el tipo de personas de los que se rodean es de confianza.

La barba te hace así como más atractivo, te hace más varonil, te marca así más los rasgos. Luego cuando tú los ves aquí con diez cub— bueno, 10 no, pero un poquito sueltos, bueno... aquí enciendes las luces y son las mujeres barbudas [risas] ¿Me entiendes? O sea que no es todo tan... ni tan masculino, ni tan... ni tan diferente al resto de los gays. Es que es exactamente igual. (Pablo, 35 años)

Debido a la masculinidad que evoca el cuerpo del *oso* –como imagen congelada– la pluma constituye un elemento de tensión entre diferentes testimonios recogidos. Todos los interlocutores están de acuerdo en que la apariencia *bear* es masculina y por ello, cuando se construyen frente a su alteridad, sitúan la feminidad en el cuerpo del otro. La flexión se produce, en cambio, a la hora de comprender la dislocación entre apariencia y actitud, entre cuerpo en reposo y cuerpo en movimiento. Aquí la pluma no se entiende como esencia, sino como registro. Existen varones que critican el uso del registro femenino en los locales *bear* como paradigma espacial y simbólico del encuentro *entre iguales*. Consideran que se trata de un código normativo que se impone dentro de la cultura gay a la que deben adecuarse para poder integrarse; una especie de claudicación para poder vivir *entre iguales*. Del mismo modo, existen también varones, como Abelardo, que consideran que se trata de unas fórmulas hipócritas porque no mantienen continuidad en el tiempo: a veces se emplea el femenino y se teatralizan los gritos y los giros de muñeca, y otras veces, cuando la interacción no se da entre iguales, no.

Abelardo: Suele pasar que los ves muy varoniles, muy serios y tal, pero de repente dentro del sitio donde se encuentren con libertad de poder actuar... son... muy afeminados. Que no está mal, que no está mal que lo sean, es una forma de liberarse ¿no? Pero entonces soy oso aquí dentro, pero en la calle simplemente soy oso de apariencia y dentro la gente me tiene que ver como una persona seria,... y no sé.

Isabel: ¿Cuándo te refieres aquí dentro, a qué espacios te refieres?

Abelardo: Su espacio es un bar, una fiesta de los *osos* del orgullo, del orgullo de Sitges, cuando van al Circuit, en las playas, en la sauna *osuna*,... este tipo de cosas. Se desatan. Esa seriedad que tienen se desata y se libera de alguna manera. Yo los veo así, esa es mi percepción, es muy particular. Es como el tío que es muy serio en el trabajo y de repente se pone unas mayas y es una dragqueen por la noche. Es totalmente lícito. Pero claro, entonces... no sé, yo prefiero ser más auténtico. (Abelardo, 46 años)

Por el contrario, muchos otros interlocutores consideran que el rechazo a la pluma constituye un prejuicio dominado por el estigma homosexual en la medida que trata de alejar aquello que no se quiere asumir como propio. En esta línea, muchos *osos* defienden la pluma como un registro que forma parte del patrimonio gay y que, por esa razón, debe utilizarse. Adquiere, de alguna forma, un componente reivindicativo que celebra la libertad de poder ser femenino como extensión del derecho al homoerotismo.

Yo he cambiado mi percepción, por lo menos en esto. Si no conoces un... un alguien amanerado pues tienes hasta cierto punto aversión y especialmente porque está

asociado con el ... con la feminidad, que un poco lo tiene. Y tú quieres alejarte de eso hasta cierto punto, yo por lo menos me quería alejar un poco de eso. Pero después vas conociendo a gente, inclusive terminas pillando algún tipo de... crush, de que te gusta. De repente es de «uy, este me gusta. Es un poquito amanerado, pero ... me termina de gustar». Y poquito a poquito se termina normalizando, poquito a poquito tienes amigos que son reinas y que «aaaahhh» [da un grito agudo] y tú mismo inclusive empiezas a reírte de este tipo de cosas; pero reírte en el sentido de que... pues sí, así somos y eso no me hace sentirme menos hombre. Yo lo tengo claro, esto es lo que soy y puedo hacer esto. Hasta cierto punto dices «como soy maricón me lo puedo permitir». Pero yo creo que todos podrían poder permitirse expresarse así y reírse de este tipo de cosas. (Jesús, 42 años)

Aunque se trata de un a fórmula de interacción común a todos los espacios, su manifestación no verbal se produce de forma más generalizada en determinados tipos de locales atendiendo particularmente al tipo de música y colores que imperan en el local. La *PopAir* es, por excelencia, el evento que se articula mediante la pluma. No sólo porque su propaganda utiliza figuras femeninas, generalmente actrices y cantantes famosas a las que les yuxtaponen una barba, sino porque al caracterizar los espacios para el evento, también suelen utilizar colores vivos y brillantes –purpurina, dorados, ... – asociados a la fantasía y la excentricidad. Asimismo, y dado que sus organizadores trabajan también en un estudio de fotografía, *PopAir* destaca por decorar sus espacios con fotografías de amigos, conocidos o clientes asiduos a las fiestas.

Su música generalmente varía desde temas del pop más *mainstream* hasta himnos de jóvenes promesas y divas del pop. Como suelen ser melodías populares, pegadizas y divertidas, se la conoce como *música petarda* o *petardeo*, en clara referencia a esa feminidad canalla y desinhibida. Los disc-jockeys invitados son a menudo figuras populares dentro de la cultura gay en general, ya sean personajes travestidos como *La Prohibida* o *La Terremoto de Alcorcón*, o disc-jockeys de renombre como *Mr. K*. En *PopAir*, los cuerpos se abren a movimientos circulares, con caderas que proyectan las nalgas hacia atrás mientras se contonean formando sinusoides, brazos que se levantan excitados ante la sucesión de temas musicales, gritos agudos e imitaciones a estas cantantes. Ante el furor de la música, los cuerpos dejan de ver su exterior y solo escuchan.

La taula del DJ està decorada amb «cotillón» daurat i borles de nadal, i la música escollida són cançons que han estat força escoltades en els darrers 10 anys. Cançons pop de dives com la Beyoncé o la Mariah Carey. Són cançons animades que gairebé tothom coneix o reconeix perquè es senten molt sovint per la ràdio i a les discoteques donada la seva popularitat. Arribem a la pista de ball i saludem al Lucas, al Ravi i

altres dos amics més. L'Adam ha decidit pujar-se a una de les tarimes que hi ha i així poder ballar. Per sota hi ha un home que camina i es queda mirant-lo als ulls esperant que el mire als ulls també. L'Adam, però, està ballant i somriu, ballant de forma ocupant encara més espai. Al Podium de la paret d'enfront trobo un noi descamisat i amb un arnés de cuir negre col·locat a la zona pectoral en forma de creu. Balla amb una noia. Es toquen els cossos l'un a l'altre i somriuen mentre canten la lletra de la cançó. Mouen els malucs de forma sinusoidal i ella es col·loca d'esquenes a ell però juntant el seu cul amb la zona genital d'ell.

Rubén, Guillermo i jo decidim sortir de la pista de ball i marxar cap a la barra de bar que queda darrere del DJ i que està una mica més elevada. A la zona de la tercera barra, hi ha molts homes. Alguns d'ells ballen movent molt els malucs i alcen els braços en l'aire. Fan moviments grans, tant amb els braços com amb les cuixes i els malucs. Animadament freguen el seu cul amb la zona genital d'uns altres imitant les imatges de twerking pròpiament femenines.

A la paret de l'esquerra hi han una mena de bancs on seia abans l'Ignasi mentre saludava gent sense parar. Damunt d'aquests hi han tres homes descamisats que ballen, es petonegen i es llepen els cossos. Sona la cançó de "All I want for Christma's is you" de la Mariah Carey i tots tres es col·loquen aliniats. Sembla que coneixen la cançó i que a sobre tenen una coreografia preparada. Fan els coros de la cançó mentre ballen uns moviments senzills i idèntics tots tres alhora. El Guillermo els mira mentre somriu, li sembla una escena molt còmica i, animat per aquesta, decideix treure's la samarreta també. (1/12/2017, PopAir)

Los organizadores de *PopAir* son conscientes de que su propuesta rompe con esta ortodoxia expresiva, y por ello se anuncian como *a different bear party*. Así comentaba uno de sus organizadores las reticencias que encontró al inicio de montar estos eventos: «Entonces yo pensé: 'si tú en tu casa, como verdaderamente te sientes bien es bailando Raffaella Carra ¿sabes? Pues en una discoteca, borracha, ¡razón de más pa' que te pongan Raffaella Carrá!'. Claro, al principio era como de... 'bueno, es que es un poco petardo, nos gusta más la electrónica no se qué'. [...] La Prohibida siempre dice que los creadores de la *PopAir* somos la extrema izquierda *bear* [risas] porque es como que somos los que dejamos entrar a mujeres, por ejemplo. [...] Y eso, yo puse la condición de eso, por eso se llamaba «*A different bear party*» porque podían entrar mujeres».

PopAir no sólo rompe con la ortodoxia del estilo *bear* respecto al registro feminizado, sino también por el tipo de cuerpos que llama a su encuentro. En sus diez años de trayectoria, ha ido ganando cada vez más afluencia de público. El tipo de fotografías que acompañan sus promociones ha ido anteponiendo el vello a la carne, que aparece cada día más prieta y más joven, por lo que muchos consideran que ha dejado de ser una fiesta

de osos para convertirse en un evento de *maricas con pelo*, *hípsters* y *osas modernas* y que, por muy divertida que sea, no representa con fidelidad la esencia del estilo *bear*.

En una tónica similar a *PopAir*, *FlyButterFly (FBF)* también se vertebra sobre un registro más feminizado en la medida que los varones acudían a bailar sin contener el cuerpo temas musicales que son ya icónicos de los movimientos de liberación sexual. También alguno de sus organizadores acostumbraba a travestirse de mujer. En el caso de *FBF* la pluma se articula también con el eje etario, y su hilo musical reunía en el pasado a varones de unos cuarenta-y-cinco años hacia arriba, que bailaban acalorados al ritmo de la música de la década de los ochenta.

Sona «A quién le importa» d'Alaska, fet que provoca que l'Abel cride molt alt: «¡Este es nuestro himno!». Ramón balla alçant els braços i movent els malucs i canta content mentre agafa a la resta d'amics pels muscles. [...] De sobte, sona «We're Family» de les Sister Sledge. Ramón comença a cantar i a ballar diguent que aquesta és si «la» cançó. Vol dir que és la cançó icònica gai. Agafa al Xavier i a l'home que és mestre per les esquenes i indica amb el cap que ens agafem tots per formar un rogle. Ballem com si forem a un cabaret, alçant primer una cama i després l'altra. (5/5/2013, Fly Butter Fly)

Nunca llegó a tener el mismo éxito que *PopAir*, pero su propuesta musical pretendía desmarcarse de la música *techno* y *house* que generalmente llenaban los locales y eventos de osos. Se trataba, eso sí, de un evento íntimo y familiar –con amigos cercanos dada la capacidad del local– que además habilitaba espacios en los que conversar.

Hacen esta fiesta que es muy... bueno, yo tampoco veo que vaya mucha gente. Va gente, pero tampoco... depende de la hora. A mi es que sencillamente me encanta porque ¿qué pasa? Las fiestas de osos, que es lo que ponen en el *Woofy*, es pura música dance, techno y ese tipo de cosas. Era otra historia, porque el *Butter* también la ponen a un volumen que podías hablar, porque no la ponían tampoco a toda pastilla. En el otro lo ponen a toda pastilla y es más disco, es más rollo disco. Pero a mí, la verdad, es que no me va, ya hablando una cosa particularmente mía. Ya... no, no me gusta lo más mínimo. (Ramón, 48 años)

En contraposición, locales como *Woofy (I)* y *(II)* son paradigmáticos por lo que respecta a la elección de un código más masculino, tanto en su música como en su ambientación. Predominan los colores azules, los tonos fríos y la música que hila el espacio generalmente es *techno* y *house*. Los cuerpos, a diferencia de *PopAir* o *FBF*, se muestran mucho más contenidos en sus movimientos. Requieren de menos espacio para moverse y expresarse, predomina el movimiento de los hombros sobre la cadera y el cuerpo en su

conjunto utiliza gestos rectos. Las imágenes escogidas con regularidad para promocionar los eventos dan buena cuenta de ello (imagen7.5)



Imagen 7.5. Cartel promocional para el evento organizado por *Woofy II* para el 30 de junio de 2018.

Se trata de un registro de adecuación que trata de contener la expresión de feminidad o, mejor dicho, teatraliza la masculinidad mediante un cuerpo contenido con el objetivo de ganar deseabilidad. Escenas como las que propone *Woofy* a menudo producen la sensación de que no son espacios donde se baile de forma desinhibida, sino espacios donde se establece el marco de sexualización en el que la proyección de masculinidad y la contención del cuerpo resulta indispensable. Esto es, los códigos masculinos tienden a colocar el marco de acción e interpretación en torno a la seducción. El siguiente fragmento visibiliza estas dinámicas:

Aquest bar fa també una forma rectangular i consta de tres barres. Les parets són de rajola a cara vista, pintades al damunt amb pintura de color beige. A la paret de la dreta destaca un gran mirall emmarcat en blanc. Les llums es barregen entre el blau neó de dins la barra –principalment a les prestatgeries on estan exposades les

begudes d'alcohol— i el roig que surt a sota de la barra, de manera que la llum només prové de la zona esquerra del local, deixant així més clarobscur a la zona d'enfront. En la primera barra hi han dos cambrers vestits de leather. Tots dos porten pantalons de cuir negre, un només amb jupetí de cuir negre i l'altre només amb tres tirants negres de cuir i una anella al mig. Tots dos tenen barba i estan calbs, però no tenen molta panxa i no estan depilats. A la segona barra no hi veig als cambrers, però sí que s'hi veuen penjades a les parets de darrere la bandera bear, i una altra que sembla ser la bandera estatunidenca —puix té el requadre amb les 50 estrelles, però amb colors diferents. Just enfront de l'extrem final hi ha el DJ. El Raül i jo continuem caminant cap al fons i arribem a la zona que queda entre el final de la segona barra, i la tercera; una zona que podria interpretar-se com a zona de ball per ser ampla i tindre més espai. Tanmateix, igual que al principi, ningú no balla. Tothom està dret parlant entre grups o observant el que passa al seu voltant. La música que sona és més aviat techno, Raül comença a ballar movent molt els braços i els malucs. Els homes que estan al voltant comencen a mirar-lo, molts d'ells fins i tot es giren per veure què hi passa. Raül continua ballant i jo també, però ell ho fa més animadament —mou els braços i els peus al ritme de la música. Jo en canvi només moc les cames i el cos d'un costat a un altre perquè em sento intimidada. (30/3/2013, Woofy I)

Curiosamente, Raúl fue quien unas semanas antes de este fragmento me recalcó durante nuestra entrevista que los osos no bailan porque son «muy masculinos» o al menos así lo aparentan. Semanas después, como evidencia esta cita de mi diario de campo, acudimos a uno de los eventos organizados durante la *kdada* de Barcelona de 2013 en *Woofy*. Cuando nos adentramos en la pista, Raúl ya estaba desinhibido debido a los efectos del alcohol y comenzó a bailar. A diferencia del resto de cuerpos que poblaban la pista, Raúl se movía con movimientos grandes y curvados, meneando las caderas y sonriendo abiertamente al ritmo de la música. Para mi sorpresa, todos los varones que se encontraban alrededor nuestro comenzaron a mirarnos. Ellos se movían de forma mucho más contenida mediante movimientos rectos y secos.

Esta última secuencia de Raúl constituye una buena muestra del cambio de registros de adecuación que se produce. En este lugar, en *Woofy I*, el marco de acción estaba regido por la seducción y la masculinidad, de manera que el cuerpo no podía liberar su movimiento a placer. Sin embargo, el hecho de que Raúl rompiera a bailar generó miradas de extrañamiento, como si aquello que estaba pasando no tuviera cabida. Esta dislocación visibilizó que las normas que regían el marco de interacción no contemplaban cuerpos desinhibidos. No ocurría que los osos no bailaran, como afirmaba Raúl, pues a lo largo las diferentes noches que pasé en los locales sí encontré pistas de baile desinhibidas y en plena

ebullición; sino que el baile respondía a diferentes lógicas en función del marco de acción dispuesto.

UN GRUÑIDO FINAL CONCLUSIONES Y LÍNEAS FUTURAS

Concluir un trabajo como el que refleja esta memoria es una decisión más que un hecho. Y lo es por dos razones. La primera es que la etnografía nunca cesaría de nutrirse de más material empírico que contrastara o diera apoyo a las tesis elaboradas. Teniendo en cuenta que el mundo que se intenta comprender tiene vida propia, la realidad jamás dejaría de sorprendernos. La segunda es que esta memoria supone el inicio de un camino en la investigación y, como tal, más que ayudar a concluir contribuye a abrir una línea de trabajo futura.

A lo largo de estas páginas he tratado de mostrar la realidad de los *osos* en Barcelona, desde las trayectorias personales que les llevaron a configurarse como *gais*, hasta su experiencia como participantes, en mayor o menor medida, de la escena *bear*.

El utillaje proporcionado por la teoría crítica feminista –aplicado también al estudio de las masculinidades– ha sido particularmente útil para desgranar la configuración de la propia orientación sexoafectiva de muchos de los interlocutores entrevistados. La mayoría de ellos han aprendido a narrarse y a descifrarse en un contexto de homofobia liberal que, pese a no contar con la censura del nacionalcatolicismo, ha estado marcado por a) representaciones que ridiculizaban o criminalizaban la figura del *gay* para diversión y holgura de los y las heterosexuales y b) por un marco discursivo que clamaba a la ocultación. La incomodidad respecto al propio deseo evidencia que la heterosexualidad constituye un esquema normativo que domina el marco de interpretación emocional y afectiva. Estos hábitos afectivos se revelan significativos para configurar la propia narrativa de vida respecto a la sexualidad; unos relatos que ponen en evidencia las dificultades por encajar en un vocabulario, en unos criterios y en unas normas de expresión concretas. El descubrimiento de la heterosexualidad comporta la revelación de una figura estigmatizada, la del homosexual, con la que la mayoría difícilmente quiere identificarse. El deseo homoerótico se aprende socialmente como un estigma, una mancha pecaminosa que obliga, a una gran mayoría de ellos, a elegir entre su configuración como hombres (inherentemente heterosexuales) y su deseo.

Las trayectorias de vida de los interlocutores entrevistados tienen en común la ocultación de este deseo por un tiempo que varía en función de cada caso. Algunos deciden visibilizarse como *gais* en todos los ámbitos de su vida, mientras que otros prefieren ser más selectivos por miedo al rechazo o porque consideran que no es relevante mostrarse, algo que corrobora de nuevo ese temor al repudio, pues las personas heterosexuales no viven midiendo las dobles lecturas de su expresión. Y es que, jugando con la propuesta de Wetherell (2014) a propósito del nacionalismo banal y los afectos, la heterosexualidad se revela como un régimen afectivo cuyos hábitos normativos son banalizados por el entorno heterosexual. Del mismo modo que los marcos de interpretación ideológicos que rigen la vinculación nacional de los individuos se incorporan mediante hábitos y recordatorios tan cotidianos que pasan inadvertidos, también los esquemas afectivos y emocionales se aprehenden mediante de hábitos y prácticas sociales hasta el punto de resultar invisibles.

La mayor parte de los varones que se identifican como *osos* o que sienten afinidad por los mismos, forman parte de la primera generación de hombres que configuraron su identidad en la transición de un modelo homosexual y gay que se produjo entre los 70 y los 80 del siglo XX, y que acabó cristalizando ya en los 90 de este mismo siglo. Se trata de un modelo que articula el homoerotismo desde la masculinidad y la virilidad en contraposición al homosexual (J. V. Aliaga & Cortés, 2000; Coll-Planas, 2010; Guasch Andreu, 1995; Mira, 2004). Un modelo importado al mundo desde los Estados Unidos y que encierra los encuentros entre varones en bares y clubs nocturnos al tiempo que abre un nicho de mercado que favorece la expresión del deseo homoerótico a partir de unas pautas de consumo. El *gay*, a diferencia del homosexual, emerge orgulloso frente al estigma y un cuerpo joven, musculado y que viste a la última y constituye el símbolo de su éxito.

El estilo de los *osos* teje sus significados en relación –aunque sea ambivalente –tanto al modelo homosexual como al *gay*. Lo hace por medio del cuerpo, que actúa como altavoz simbólico del estilo tal como lo teoriza Hebdige (2004): un proceso improvisado de apropiación y reorganización de significados entre los que se traza una coherencia simbólica para darle un sentido propio y fundamentado en la experiencia propia. Así, el estilo *bear* viste los excesos de canas, arrugas, carne y pelo con tintes de rebelión en la medida que erotiza cuerpos vergonzantes, invisibilizados y/o rechazados por los medios y los modelos representación *gais* dominantes. El cuerpo *oso* se convierte en sinónimo de tolerancia e inclusión por ser antónimo a los prejuicios estéticos que caracterizan al modelo *gay*.

Del mismo modo, el estilo *bear* se vincula a la masculinidad en contraposición a la feminidad con que se ha erigido el modelo homosexual. Pero, a diferencia de otros modelos gais cuya propuesta estética también bebe de códigos masculinizados como *la musculoca* o *el leather*, el *oso* hace suyo el sentido de hombre natural al convertirse en expresión de unas prácticas de género, de unos hábitos que instituyen el sentido tanto de lo masculino y lo femenino como de lo heterosexual y lo homosexual. Así, el cuerpo de los *osos* se construye como masculino al reflejar la falta de cuidado estético, un hábito que, al menos hasta finales del siglo XX, ha sido atribuido al cuerpo femenino por ser este el objeto de deseo y no el sujeto (masculino) de la mirada. La noción de hombre natural que configuran los *osos* intersecta con marcos de representación respecto a la edad, la heterosexualidad y la vida rural. Así, el estilo de los *osos* rescata para sí un modelo de hombre heterosexual propio del imaginario previo a los ochenta del siglo XX; un hombre que todavía no ha sido convertido en objeto sexual o gayficado, que demuestra solidez y hombría por medio de la madurez y que vuelve a su esencia viril en la medida que se aleja del entorno urbano y de la civilización.

El recurso a la metonimia que establecen con el oso animal forma parte de la conjugación simbólica del estilo, permitiendo con ello la apropiación ingeniosa de referencias como el oso de peluche y los juegos lingüísticos que abren la puerta a la ironía y a las dobles lecturas. En cierta medida, el estilo se define por su flexibilidad y la práctica de ampliación de una jerga que lo encriptan por medio de la metáfora y los analogismos. Surge así una taxonomía interna que dispone un amplio abanico de figuras animales a partir del cual nombrar cuerpos y roles de seducción; una taxonomía que no sólo mantiene coherencia simbólica con el *oso* por medio de la metáfora, sino que entronca también con los valores de tolerancia y bienvenida de los cuerpos. No obstante, esta clasificación interna, al igual que ocurre con el estilo *bear* en general, resulta ambivalente porque se sitúa en el límite del sentido figurado y el literal; entre considerar el aullido y el gruñido como expresión de una sexualidad animal o como un juego que ironiza sobre esta fantasía. Entre alguien que aborrece la literalidad de las figuras animales al tiempo que las considera prácticas para cribar entre la multitud de perfiles que se hallan en las aplicaciones y páginas de contacto.

Si bien el estilo *bear* realiza un cartografía simbólica en torno a la corporalidad, produce al mismo tiempo una suerte de valor diferencial en los cuerpos. Un capital erótico que por otro lado, se fija y distribuye desde las producciones culturales y de los medios de difusión virtuales.

No existen límites claros entre el mundo on-line de aplicaciones, redes sociales y páginas de contacto y la escena gay urbana en que toman cuerpo los locales y eventos de *osos*. Si bien el trabajo de campo sobre el que se fundamenta esta memoria ha tomado como unidades de análisis bares, discotecas y eventos, y sus páginas de Facebook e Instagram, las interacciones en el medio virtual bien merecen una aproximación mucho más sistemática que la que he realizado aquí. No me refiero a los intercambios que se producen en aplicaciones de contactos sexoafectivos como *Grindr*, *Growlr*, o *wwwbear*, de las que he descrito su funcionamiento básico en esta memoria y donde encontraría serios dilemas éticos respecto a mi participación. Planteo, en cambio, tomar como objeto de estudio las interacciones que se producen en las principales redes sociales de carácter público o semi-público –Facebook e Instagram principalmente– para futuras investigaciones.

No obstante, he tomado las redes sociales como medios o plataformas desde los que recoger material relativo a las formas de promoción de los locales que integran la escena *bear* de Barcelona. Tanto en estas páginas como en las producciones culturales, determinados modelos corporales y actores protagonizan con frecuencia los carteles promocionales, las fotografías de los eventos y acumulan *likes*. Del mismo modo, y dada la visibilidad que ha ido ganando el estilo *bear* en medios de información para un público gay más genérico, han incrementado también los cuerpos que emplean la categoría *oso* en páginas de contactos, redes sociales y que acuden también a los locales de la escena *bear*. Insisto nuevamente en la necesidad de dirigir la atención de futuras investigaciones a la acción en el plano virtual, pues es en este ámbito donde se materializan la definición del *oso*. Tanto en los medios de difusión como en las redes sociales se nombran las imágenes, se valoran las mismas y se configura así el modelo de representación del *oso*.

Las repercusiones de todo este trasiego semántico que tienen lugar en el ámbito *on-line* impacta de forma directa en la percepción de los interlocutores, quienes se apresuran a confirmar las dificultades de definir al *oso* con exactitud: mientras para algunos el estilo *bear* se define por los atributos que conforman el polo sensorial –vello facial y corporal principalmente– otros lo definen atendiendo al polo ideológico que articula la importancia de estos atributos físicos: la tolerancia, la gestualidad masculina, la aceptación de uno mismo e incluso las cicatrices un cuerpo anteriormente rechazado. Las discrepancias en torno a quién es *oso* y quien no evidencian el valor diferencial que acompaña al estilo, pues necesita discriminar entre unos y otros cuerpos para adquirir sentido.

Con todo, son los medios de difusión informativa como las aplicaciones de contactos y las producciones culturales, las que contribuyen a perfilar el modelo de representación del *oso* que el estilo evoca, y al hacerlo también disponen el valor diferencial del mismo. En las imágenes se delimita la tensión de la carne, la distribución del vello, las proporciones deseables o las facciones atractivas produciendo así un ideal de belleza *bear* que jerarquiza, de nuevo, los cuerpos. Del mismo modo, los medios de difusión distribuyen este capital simbólico de forma desigual entre los *osos* al establecer rangos de visibilidad entre ellos.

Locales, producciones culturales y medios permiten materializar al *oso* en el discurso, la imagen y el espacio de Barcelona. La mayor parte de las series, películas, cómics, libros y páginas web son autorreferenciales: viran en torno a la erotización y las relaciones sexoafectivas entre cuerpos *bear* y las experiencias que emanan de los espacios de encuentro de *osos*. Todo este mar de producciones culturales –y que sin duda también merecerían una investigación aparte– contribuye a configurar una autoimagen deseable y/o atractiva pero que también se limita –por fuerza mayor o por libre decisión– a unos mismos *topos*. Y es que el *oso* cobra sentido en un ámbito delimitado de la experiencia. Lejos de ser una categoría identitaria que se encarna en las subjetividades con la misma fuerza con la que lo hacen el género o la sexualidad, vehicula quienes son –o qué buscan– en contextos de ocio gay. No sorprende, por tanto, que muchos varones se autoidentifiquen como *osos* con ciertos titubeos porque, como referían muchos, también tienen una vida «allá afuera». El vocabulario desarrollado a propósito de los debates entorno a la «subcultura» me ha permitido afinar en el concepto de identidad empleando en su lugar términos como estilo *bear* y escena para describir con mayor acierto una agrupación por afinidad y no por esencias deterministas.

Así, en los locales que conforman la escena *bear* de Barcelona, se dan citas todos aquellos varones que sienten afinidad con el estilo de los *osos*: ya sea porque se sienten atraídos eróticamente por ellos, porque se configuran como varones deseables, porque les permite resolver la tensión entre el deseo y la identidad masculina al rodearse de un entorno que celebra al macho gay tanto como al «tío normal que pasa por la calle» o porque en estos lugares encuentra a personas de su misma generación.

La escena *bear* se dispone principalmente en bares, discotecas y *kdadas* vertebradas en torno al ocio nocturno al igual que el modelo gay. No en vano, la mayor parte de estos locales ocupan diferentes bajos de la denominada área del *Gaixample* erigida a finales de los 90 del

siglo XX en la ciudad de Barcelona. La práctica social que tiene lugar en ella, se configura en marcos de acción e interpretación polivalentes, donde los varones adecúan sus prácticas bajo parámetros de deseabilidad, para lo que se emplean fórmulas verticales que favorecen la distinción con respecto al resto de actores, y al mismo tiempo las acciones también se disponen desde un plano horizontal donde generar complicidad e identificación con el resto de los interlocutores.

La materialización del estilo *bear* en el espacio llama al encuentro de los varones afines a este, y permite dibujar un paisaje corporal que no solo invierte el sentido de lo gordo y lo delgado, sino también de la sexualidad pública y privada con respecto al afuera de los locales. Allí muchos varones se encuentran protegidos del juicio heterosexual y se sienten más cómodos que en otros espacios gais porque su apariencia no se ve cuestionada bajo los imperativos estéticos de los músculos y la juventud. Sin embargo, en la medida que son espacios construidos –con su luz, su planimetría y su decoración– para la seducción en aras de un contacto sexo-afectivo, la deseabilidad –para sí mismo y para el afuera– rige una dimensión importante de la práctica social. Despertar las miradas de los asistentes abre el camino a la integración en la escena, por lo que el control de las apariencias se torna indispensable para tal fin.

En la medida que la observación constituye uno de los principales ejes comunicativos en estos espacios, uno necesita hacerse visible a ojos de quien le interesa. Así, el marco de seducción impele a unas interacciones –y a un esquema de interpretación de las mismas– marcadas por la presentación de la persona como alguien deseable. Precisa mostrarse como un varón sexual y socialmente exitoso. Uno deviene deseable y/o popular no sólo por la información que el resto de interlocutores intercambia sobre cada actor allí presente, sino también a partir de lo que los varones expresan de sí mismos, tanto verbal como corporalmente. La gestualidad, las bromas o las relaciones que se establece con el resto de actores miden el prestigio y el valor de los hombres en escena.

Existen diferentes estrategias para la adquisición eficaz de capital erótico. De un lado, aquellos varones populares en los medios de difusión *bear* acceden a la escena vistiendo ya ese valor diferencial. Ya sea por su papel activo en la organización de eventos y gestión de locales *bear*, como por ser las caras visibles de los mismos debido a su cercanía con el ideal estético del *oso*. Su popularidad constituye una fuente de capital simbólico a la que diferentes varones quieren acceder en la medida que ese valor puede ser traspasado a los cuerpos que

se relacionan –o son vistos relacionándose– con ellos. De otro lado, otra de las estrategias más frecuentes para construir deseabilidad es la de mostrarse como alguien exitoso en el marco discursivo de la virilidad, que concede centralidad al pene y al apetito sexual inagotable e indiscriminado. Así, la seducción se desarrolla entorno a una gestualidad intencionalmente masculinizada: cuerpos rígidos, rostros serios, de movimientos pequeños y cortos, que clavan la mirada sin pudor y por un tiempo prolongado sobre aquellos asistentes por los que se interesa. Ambas vertientes, la de la popularidad y la de la virilidad se construyen socialmente en un contexto de control informal y examen.

Aún cuando el marco de seducción condiciona un grueso de la acción que se lleva en los locales, estos espacios también admiten relaciones construidas desde la horizontalidad y que contribuyen a disminuir esta presión corporal. Unas fórmulas que permiten la integración en la escena sin depender del eje sexual o erótico que activa la mirada. En la medida que estos locales favorecen el encuentro entre varones afines por corporalidad, edad y orientación sexoafectiva, posibilitan también la creación de vínculos de amistad en el entorno del ocio nocturno, aunque para afianzarse necesiten compartir otros contextos al margen de la escena *bear*. Así, es frecuente que las fórmulas de complicidad y amistad empleen la pluma o un registro *camp* desde el que se establece una relación de igualdad entre los interlocutores.

La complicidad y la deseabilidad disponen los marcos para una acción eficaz. A partir de ellos se elaboran unos registros de adecuación que se adoptan de forma dinámica: se asumen y se desechan constantemente a medida que avanza la noche. Si bien ambos registros se aplican en función de las relaciones que se establecen con el resto de actores, elementos escenográficos como la música y los colores favorecen esta distinción al abrir el cuerpo a la teatralización tanto de la masculinidad como de la feminidad. La música techno o los tonos fríos disponen un escenario que impele a seducción y a la gestualidad masculinizada, contenida y seria como principal estrategia para aumentar la deseabilidad; mientras que los colores vivos y brillantes, la música *petarda* –integrada por éxitos del pop y el dance español e internacional mayoritariamente interpretado por mujeres vocalistas– abre los cuerpos hacia el registro feminizado y la complicidad entre iguales. Así, y aunque uno u otro registro se utilizan indistintamente en función de los actores que participan de la interacción, la escenografía condiciona también a los cuerpos a actuar en los marcos feminizados o masculinizados. La gestualidad generizada expresa esta la doble articulación sobre la que descansa la acción: a caballo entre la deseabilidad y la complicidad.

Es fácil encontrar códigos de feminidad y masculinidad en un espacio homosocial vertebrado por un estilo que celebra la masculinidad. Los *osos* dislocan la coherencia entre apariencia masculina y movimiento femenino tanto como pueden llegar a reforzarla; pueden teatralizar el género tanto como creérselo. Por ello, habiendo desgranado a los *osos* en estilo, prácticas y discursos que operan a un nivel tanto físico como virtual, resulta complejo plantear una repuesta contundente respecto del sentido subversivo de los mismos. A lo largo de estas páginas he tratado de evitar fórmulas del tipo «los *osos* son» que conduciría a lecturas esencialistas del estilo, pues todo intento por establecer la unanimidad del sentido de unas prácticas resulta en vano. No existe un discurso *bear* auténtico que pueda tomarse como base sólida para juzgar el valor transformador de lo *bear* en un mundo heterosexista. Tampoco se caracterizan por consumir unas prácticas sexuales menos centradas en la genitalidad que otras y que, por tanto, son entendidas como transformadoras por una parte de la literatura en la medida que disminuyen el protagonismo del pene y con ello su valor simbólico.

La propuesta de los *osos* es ambivalente como lo es el marco que fija su interpretación: un esquema binario en el que difícilmente caben los matices y la gradualidad. Quizás estas reflexiones llegan tarde al debate, pero en cierta medida la literatura consultada se ha mostrado preocupada por esta cuestión y yo misma considero legítima su preocupación. No creo que los *osos* deban interpretarse –y juzgarse– como unidad a partir de su potencia subversiva o conservadora por dos motivos. El primero, y más evidente, es que la diversidad de personas que alberga difícilmente puede homogeneizarse bajo unos mismos posicionamientos políticos al respecto de debates sobre el sujeto gay y la teoría feminista. Una problemática compartida no necesariamente revierte en soluciones idénticas. En segundo lugar, esperar esa potencia subversiva informa más sobre los deseos de quienes nos vemos fascinados por su potencia simbólica que no de los varones que acuden cada sábado a los locales *osos* del Gaixample. Colocar la salvación o la condena del heterosexismo sobre sus hombros es una responsabilidad política demasiado exigente.

En todo caso, el estilo *bear* debe informarnos sobre unos malestares y anhelos comunes, pues son estas las teclas que se activan al trazar lazos de afinidad con él. Los *osos* nacen frente al malestar que genera un orden heterosexista que reduce a cierto grupo de varones los privilegios de la masculinidad debido a su orientación sexoafectiva; pero también emergen como repuesta a una identidad gay orgullosa que amenaza con desaparecer a medida que pasa el tiempo y el cuerpo envejece y/o se engorda. El estilo *oso* aglutina un

anhelo común: «el derecho» a ser deseables en un contexto, el de las instituciones gais, en el que el deseo es la principal moneda de cambio. Y es que, como ya he señalado, los *osos* sobretodo cobran sentido, y se materializan, en el marco del ocio y del consumo gay. A partir de él, el *oso* amplía la oferta a nuevos consumidores y nuevos usuarios que hasta entonces el mercado no había considerado. Los *osos*, por tanto, configuran el estilo desde el poder otorgado al erotismo, pero no desde un cuestionamiento vertebral y explícito al heterosexismo; un aspecto, este último, que puede ser tan ignorado como defendido en el interior de sus filas. En cierta medida, la potencia de su estilo les permite alzarse como «nuevos» jugadores dentro del marco de reglas establecido en el *ambiente*. Por ello, es probable que buena parte de los códigos que rigen los marcos de acción no disten tanto de otros espacios gais, ni que, por tanto, las críticas a los modelos de masculinidad de los *osos* sean también extrapolables a otras propuestas de masculinidad gay.

Si bien los vientos que hoy soplan parecen traer esquejes de homofobia –en la misma medida que rebrotan discursos machistas y racistas– los discursos que cuestionan el heterosexismo avanzan con fuerza en nuestra sociedad, permeando también en el seno de las culturas gais. El deseo homoerótico ya no está perseguido ni penado por ley, pero el heterosexismo sigue instalado ampliamente en los marcos discursivos de nuestra sociedad y, por extensión, también en buena parte de los espacios de relación gais. El debate a propósito de la reproducción o el desafío al modelo de masculinidad de los *osos* constituye un síntoma de estas inquietudes; una preocupación que, como un virus, va abriendo puertas y espacios para problematizar la masculinidad deseable y las formas de relación y cuidado en el marco de una identidad gay. De hecho, no es extraño escuchar entre muchos interlocutores que las nuevas generaciones de *osos* que comienzan a llegar muestran con menos complejos el registro *camp* o *la pluma* de forma más pública que buena parte de los interlocutores que han participado de esta memoria.

Sin embargo, esta memoria debe terminar aún siendo consciente de que quedan horizontes por otear y líneas futuras de investigación que permitan ampliar lo que aquí he recogido. Sin duda, extender el análisis de los espacios de encuentro a las redes es una de las posibles líneas de ampliación, como ya he señalado. Asimismo, la socialidad gay al aire libre, como la que ofrecen determinadas playas de la localidad de Sitges, merecería también una aproximación futura como contrapunto –o continuidad– de lo visto para el ambiente barcelonés. Atendiendo también a los valores que evoca el estilo *bear*, queda también

pendiente una profundización sistemática del perfil socioeconómico de buena parte de los varones afines al *oso*. No he abordado tal empresa, por no haber realizado la revisión de un utillaje concreto que me permitiera sumergirme en este campo sin incurrir en tópicos o ideas preconcebidas al respecto; sin embargo, es uno de los ámbitos que creo conveniente abordar para completar la mirada respecto a las afinidades con el estilo *bear*. También por falta de tiempo y capacidad logística para procesar los datos, he dejado abierta una incipiente línea de trabajo propósito de las redes personales de los interlocutores entrevistados como señalo en el segundo capítulo de esta memoria. Indagar respecto a las diferentes formas de vinculación social y la tipología de las redes sociales que se tejen en relación a la escena *bear*, abre la puerta al futuro que considero más sugerente de todos desde mi punto de vista.

Esta memoria no puede abarcar la totalidad del *oso* en su presente y mucho menos abordar los cambios que están por venir. El *oso*, y el mundo dipuesto en torno a él, sigue su curso y muy seguramente convocará a su alrededor a nuevas hornadas de varones que harán suyos estos espacios, que crearán nuevos retratos de este mundo o que elaborarán otros discursos *bear* a partir de un nuevo vocabulario que refleje las inquietudes de su tiempo y su experiencia. Será interesante, entonces, valorar las diferencias y continuidades generacionales que se cobijen bajo el *oso*. Yo, por otro lado, mantendré viva la curiosidad que ellos han agitado, desde otra manada que también se aflige por la carne y el vello y que advierte en los cuerpos, en su exposición y en su vulnerabilidad, un campo para la batalla política

Referencias

Bibliográficas

- Adam, B. D. (1998). Theorizing Homophobia. *Sexualities*, 1(4), 387–404.
<https://doi.org/10.1177/136346098001004001>
- Ahmed, S. (2006). Orientations: Towards a Queer Phenomenology. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12(4), 543–574.
- Aliaga, J. V., y García-Cortés, J. M. (2000). *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España* (2a ed.). Barcelona: Egales.
- Altman, D. (1996). Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities. *Social Text*, 48, 77–94.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2, 77–81.
<https://doi.org/10.1016/j.emospa.2009.08.005>
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de cultura económica. Colección Popular.
- Barbé, A. (2015). *El cross-dressing en el context català del segle XXI*. (Tesis doctoral). Universitat de Barcelona
- Barrett, R. (2017). The Class Menagerie: Working-Class Appropriations and Bear Identity. In *From drag queens to leathermen. Gender, Language and Gay Male Subculture*. New York: Oxford University Press, USA. En línea. Recuperado de <http://web.stanford.edu/~eckert/PDF/BarrettBear.pdf>
- Bell, D. (1993). Introduction 1: The context. In D. Bell, P. Caplan, & W. J. Karim (Eds.), *Gendered fields. Women, men and ethnography I* (pp. 1–18). London: Routledge.
- Benavides-Meriño, D. (2016). Osos, conceptualizando sus masculinidades en Santiago de Chile. *Revista de Psicología*, 25 (2), 1-18
- Belmonte García, O., & Ortega Rodríguez, I. (2017). A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 56, 241–261. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.12>

- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba? En R. Llamas (comp.) *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79–115). Madrid: Siglo XXI.
- Blázquez, G., y Liarte Tiloca, A. (2018). De salidas y derivas. *Anthropological Groove y «la noche» como espacio etnográfico. Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 60, 193–216.
- Boal, A. (1998). *Juego para actores y no-actores*. Barcelona: Alba Editorial.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina* (9a ed.). Barcelona: Anagrama. Colección Argumentos.
- Bourdieu, P., & Eagleton, T. (2003). Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En S. Žižek (Ed.), *Ideología: una mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society*, 29, 1–47.
- Bryant, K., & Vidal-Ortiz, S. (2008). Introduction to retheorizing homophobias. *Sexualities*, 11(4), 387–396.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____ (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2015). Bodies in Alliance and the Politics of the Street. In *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (pp. 66–98). Cambridge: Harvard University Press.
- Cabezas Pino, A. (2014). *ManShape: Conflicts and ambiguities regarding the embodiment of Hegemonic Masculinity among Gay Bears* (Tesina). University of Manchester. Recuperado de <https://www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:217130>
- Callero, P. L. (2003). The Sociology of the Self. *Annual Review of Sociology*, 29, 115–133. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.29.010202.100057>

- Casadó, L. y García-Arnaiz, M. (2016) El orgullo de ser gordo. Las representaciones de la belleza, la salud y el cuerpo en el activismo *fat*. En J. Martí y L Porzio (eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp: 125-150). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Chaney, D. (1996). *Lifestyles*. New York: Routledge.
- Cassetti, F. y Di Chio, F. (1991). *Cómo analizar un film*. Barcelona: Paidós
- Chauncey, G. (1995). Introduction. In *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of Gay Male World 1890-1940*. New York: Basic Books.
- Christlieb, P. F. (2005). Aprioris para una Psicología de la cultura. *Athenea Digital*, 7, 1–15. Recuperado de <https://atheneadigital.net/article/view/n7-fernandez>
- Clark, A. (2010). *Deseo. Una historia de la sexualidad en Europa*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T., & Roberts, B. (2003). Subcultures, Cultures and class: A theoretical overview. In S. Hall & T. Jefferson (Eds.), *Resistance Through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. (pp. 9-75). London.
- Cleminson, R., & Vázquez García, F. (2007). *Los Invisibles. A History of Male Homosexuality in Spain, 1850-1940*. Cardiff: University of Wales Press.
- Clifford, J. & Marcus G. E. (eds.). (1986). *Writing Culture. The Poetics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.
- Clua, M., Tamarit, L., Ribas, F., & Blasco, R. (2008). “En toda teoría hay algo de biografía” Entrevista a Verena Stolcke. *Perifèria. Revista d’investigació i Formació En Antropologia*, 9(2), 1–29.
- Coll-Planas, G. (2008). Homosexuals, bolleres i rarets: posicions polítiques en el moviment lèsbic i gai. *Athenea Digital*, 14, 41–61.
- Coll-Planas, G. (2010). *La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*. (Tesis Doctoral) Universitat Autònoma de Barcelona. Recuperado de <http://www.tdx.cat/handle/10803/5148>
- Connell, R.W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés & J.

- Olavarria (Eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (pp. 31–48). ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres.
- _____ (2003). *Masculinidades*. México : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Connell, R. W. & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19 (6), 829-859
- Delaney, C., & Yanagisako, S. (Eds.) (1995). *Naturalizing power. Essays in feminist cultural analysis*. London: Routledge.
- Demetriou, Z. D. (2001). Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique. *Theory and Society*, 30 (3), 337–361.
- Díaz Cruz, R. (2008). La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance. *Nueva Antropología*, XXI (69 julio-diciembre), 33–59.
- Domingos, J. (2016). *O discursos dos ursos. Outros modos de ser da homoafetividade* (3ra ed.). Paraíba: Marca de Fantasia.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y Tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores S.A.
- Duggan, L. (1994). Queering the State. *Social Text*, 39, 1–14.
- Dyer, R. (1982). Don't Look Now. The Instabilities of the Male Pin-Up. *Screen*, 23(3–4), 61–73.
- Enguix Grau, B. (1996). *Poder y deseo. La homosexualidad masculina en Valencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- _____ (2000). Sexualidad e identidades. Identidades homosexuales. *Gazeta de Antropologia*, 16, 2–9.
- _____ (2012). Cultivando cuerpos , modelando masculinidades. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVII(1), 147–179.
<https://doi.org/10.3989/rntp.2012.06>
- Esteban, M.L. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Farr, D. (2013). Introduction to the Special Issue: Fat Masculinities. *Men and Masculinities*, 16 (4), 383–386. <https://doi.org/10.1177/1097184X13502650>
- Fausto-Sterling, A. (2000). The Five Sexe, Revisited. *The Sciences*, 18–23.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Feixa, C. (2004). *Culturas juveniles en España (1960-2004)*. Madrid: Injuve. Ministerios de trabajo y asuntos sociales.
- Ferrándiz Armero, I. (2015). De pelos, barrigas y otras disidencias corporales. Una breve aproximación a la corpografía «bear». En V. Bellver Loizaga, F. D'Amato, I. Molina Puertos, & J. Ramos Tolosa (Eds.), «*Otras voces, otros ámbitos*». *Los sujetos y su entorno. Nuevas perspectivas de la Historia Sociocultural* (pp. 33–37). València: Universitat de València. Asociación de Historia Contemporánea.
- Flesh, B. (2015). Entrevistas Palabra de Oso: Er Javi. Recuperado de <https://palabradeoso.com/tag/er-javi/>
- Foucault, M. (2006). *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Froese, T. & Di Paolo, E. (2011). The enactive approach. Theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics and Cognitions*, 19(1), 1-36
- García Cortés, J. M. (2004). *Hombres de mármol. Códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad*. Barcelona: Egales.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Gelder, K. (2007). *Subcultures. Cultural histories and social practice*. New York: Routledge.
- Gelder, K., & Thornton, S. (Eds.). (1997). *The Subcultures Reader*. New York: Routledge.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época*

- contemporánea* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (2006). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. (2ª ed.). Madrid: Cátedra
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1981). *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gough & Flanders (2009). Celebrating «Obese» Bodies: Gay «Bears» Talk about Weight, Body Image and Health. *International Journal of Men's Health*, 8 (3), 235-253
- Gracia, M. (2010) «Engordar, adelgazar, enfermar: algunas reflexiones sobre alimentación, cuerpo y cultura». En M. L Esteban, J. M. Comelles y C. Díez, (eds.) *Antropología, género, salud y atención* (pp: 71-88). Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Guasch, O. (1995). *La sociedad rosa* (2a ed.). Barcelona: Anagrama.
- _____ (2006). *Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en perspectiva de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- _____ (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.
- _____ (2008). Homosexualidad, masculinidades e identidad gay en la tardomodernidad: el caso español. *Mientras Tanto*, (107), 27–47.
- Gutiérrez Marmolejo, J. (2004). *De osos, cachorros, daddies, chubbies, nutrias, lobos y chasers. Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club de Osos mexicanos*. (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia de México
- Gutmann, M. C. (1997). Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 26(1), 385–409.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.385>
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Halperin, D. M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek*

- Love*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.
- Harvey, D. (2007). El Estado neoliberal. En *Breve historia del neoliberalismo* (pp. 73–95). Madrid: Akal.
- Hebdige, D. (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Hennen, P. (2005). Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat? *Gender & Society*, 19(1), 25–43. <https://doi.org/10.1177/0891243204269408>
- Higa, N. y Saljaji, R. M. (2011). Gay, pero hombre: otra representación de la masculinidad. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires,
- Herrera, C. (2011). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Hodkinson, P. (2002). *Goth. Identity, Style and Subculture*. Oxford: Berg.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huard, G. (2014). *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Huard, G. (2016). Los homosexuales en Barcelona bajo el franquismo. Prostitución, clase social y visibilidad entre 1956 y 1980. *Franquisme & Transició. Revista d'Història i de Cultura*, 4, 127–151. <https://doi.org/10.7238/fit.v0i4.2442>
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.
- Ingold, T. (2017). ¡Suficiente con la etnografía!. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143–159.
- Irigaray, L. (1985). This Sex Which Is Not One. In *This Sex Which Is Not One* (pp. 23–32). Ithaca: Cornell University Press.
- Irwin, J. (1997). Notes on the status of the concept subculture. In K. Gelder & S. Thornton

- (Eds.), *The Subcultural Reader* (pp. 66–70). New York: Routledge.
- Jabardo, M. (ed). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Jónasdóttir, A. G. (1993). *El poder del amor. ¿le importa el sexo a la democracia?*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Kimmel, M. S. (1994). Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. In H. Brod & M. Kaufman (Eds.), *Teorizing Masculinities*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- _____ (2006). *Manhood in America. A cultural History* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Langarita, J. A. (2014). *Intercambio sexual anónimo en espacios públicos. La práctica del cruising en el parque de Montjuïc, Gavà y Sitges*. (Tesis doctoral) Universitat de Barcelona.
- Langarita, J. A y Mas, J. (2017). Antropología y diversidad sexual y de género en España. Hacia la construcción de una especialidad disciplinaria. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares vol. LXXII (2)*, 311-334
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Crítica.
- Law, J. & Mol, A. M. (2008). The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001. In C. Knappet & L. Malafouris (eds.), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp. 57-77). En línea. Recuperado de <http://comphacker.org/pdfs/631/Material%20Agency.pdf>
- Le Breton, D. (1992). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____ (2004) *Antropología del cuerpo y la Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Levine, M. P. (1990). The Birth of the Gay Clone. In *Gay Macho* (pp. 1–123). New York: New York University Press.
- Liarte, A. (2013). Osos y gays. Etnografiando fiestas ursinas en Córdoba. En *II Coloquio*

Internacional. Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis. Rosario: Universidad de Rosario. Centro de Estudios Interdisciplinarios.

- _____ (2014). «Bailan como putos». Construcción de una corporalidad masculina en fiestas cordobesas de osos. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario
- Lin, C. (2014). Chinese Gay Bear Men. *Culture, Society and Masculinities*, 6(2), 183–193.
- Llamas, R. (1994). La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de SIDA. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (68), 141–171.
<https://doi.org/10.2307/40183761>
- Mainé, D. (2011). *Bearton City I: El abominable hombre del cuarto oscuro*. Madrid: Diábolo Ediciones
- _____ (2013). *Bearton City II: Crisis en tierras de cruising*. Madrid: Diábolo Ediciones
- _____ (2014). *Bearton City: The Tinkerbel*. Madrid: Diábolo Ediciones
- Manley, E., Levitt, H. & Mosher, C. (2007). Understanding the Bear Movement in Gay Male Culture. *Journal of Homosexuality*, 53 (4), 89-112
- Martí, J. (2008). *La cultura del cos*. Barcelona: Editorial UOC.
- _____ (2010). La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis. En J. Martí & Y. Aixelà (Eds.), *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. (pp. 107–122). Madrid: CSIC.
- _____ (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. En J. Martí Y L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. <https://doi.org/10.1038/205340a0>
- _____ (2017). Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme. *Inmaterial*, 3, 20-39.
- Martín, S. (2007). Los estudios de la masculinidad. En M. Torras (Ed.), *Cuerpos e identidad. Estudios de género y sexualidad* (pp. 89–110). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Martínez-Freire, P. (2006). El enfoque enactivo en las ciencias cognitivas. *Ludus Vitalis*,

XIV (26), 129-140.

- Masson, L. (2014). Un rugido de rumiantes. Apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo. En M. Solá & E. Urko (Eds.), *Transfeminimos. Epistemes, fricciones y flujos* (3a ed., pp. 225–233), Tafalla: Txalaparta
- Mauss, M. (1979). Una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del «yo». En *Sociología y antropología* (pp. 309–333). Madrid: Tecnos
- Mazzei, G. (26 de julio de 1979). Who's Who at the Zoo? *Advocate*, Recuperado de <http://www.advocate.com/comedy/2014/04/17/tbt-when-advocate-invented-bears>
- Mercer, J. (2017). *Gay Pornography: Representations of Sexuality and Masculinity*. New York: I.B. Tauris.
- Mira, A. (1999). *Para entendernos: diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*. Barcelona: Ediciones la Tempestad.
- _____ (2004). *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona: EGALES.
- _____ (2015). Mario Casas y el hombre “depornosexual”. La “espectacularización” erótica del cuerpo masculino. *Área Abierta*, 15(1), 15–30.
- Monaghan, L. F. (2005). Big Handsome Men, Bears and Others: Virtual Construction of 'Fat Male Embodiment'. *Body & Society*, 11 (2), 81-111
- Morant, I. y Bolufer, M. (1996). El orden de las familias. En *Amor, matrimonio y familia* (pp. 89–141). Madrid: Síntesis.
- Moreno Sánchez, A., & Pichardo Galán, J. I. (2006). Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 143–156.
- Moskowitz, D. a., Turrubiates, J., Lozano, H., & Hajek, C. (2013). Physical, behavioral, and psychological traits of gay men identifying as bears. *Archives of Sexual Behavior*, 42(5), 775–784. <https://doi.org/10.1007/s10508-013-0095-z>
- Mosse, G. L. (2001). *La Imagen del hombre: la creación de la moderna masculinidad*. Madrid : Talasa.

- Natanson, M. (2015). Introducción. En A. Schütz, *El problema de la realidad social. Escritos I* (pp. 17-35), Buenos Aires-Amorrortu
- Nevill, R. (2010). Counterculture. In Payne, M., & Barbera, J. R. (eds). *A Dictionary of cultural and critical theory*. (2nd ed.). Chichester: Wiley-Blackwell.
<https://doi.org/10.5860/choice.33-6034>
- Pfadenhauer, M. (2005). Ethnography of Scenes. Towards a Sociological Life-world Analysis of (Post-traditional) Community-building. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3). Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/23>
- Pichardo Galán, J. I. (2002). Identidad, cuerpo, exclusión y gays. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 19. Retrieved from www.aibr.org/antropologia/boant/articulos/ABR0202.html
- Platero, L. (2012). *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Platero, R. (L.). (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 55–72.
<https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1219>
- Ramsey, M. S. (1997). The Bear Clan: North American Totemic Mythology, Belief and Legend. In L. K. Wright, *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture* (Harrington). New York.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10, 15–45.
- Richardson, D. (1998). Sexuality and citizenship. *Sociology*, 32 (1), 83-100
<https://doi.org/10.1177/0038038598032001006>
- Richardson, D. (2004). Locating Sexualities: From Here to Normality. *Sexualities*, 7 (4), 391-411 <https://doi.org/10.1177/1363460704047059>
- Richardson, D. (2017). Rethinking Sexual Citizenship. *Sociology*, 51 (2), 208-224
<https://doi.org/10.1177/0038038515609024>

- Rizo García, M. (2015). Discusiones sociológicas y filosóficas en torno al cuerpo y la producción de sentido. Una lectura desde los aportes de Goffman, Bourdieu y Merleau-Ponty. *Razón y Palabra*, 19 (91 septiembre-noviembre). En línea. Recuperado de www.razonypalabra.org.mx/N/N91/Varia/01_Rizo_V91.pdf
- Rodó-de-Zárate, M. (2016). Geografies de la interseccionalitat: llocs, emocions i desigualtats. *Treballs de La Societat Catalana de Geografia*, 82, 141–163. <https://doi.org/10.2436/20.3002.01.113>
- Rofes, E. (1997). Academics as Bears: Thoughts on Middle-Class Eroticization of Workingmen's Bodies. In L. K. Wright, *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture* (pp. 89- 101), New York: Harrington.
- Rodríguez, F. (2008). *Diccionario gay-lésbico*. Madrid: Gredos.
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres. En M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. (pp. 35–96). México: PUEG.
- _____ (2004). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. *Feminist Theology*, 12(2), 187–202. <https://doi.org/10.1177/096673500401200206>
- Ruiz Ballesteros, E. (2017). Etnografía para la complejidad. *Gazeta de Antropología*, 33(2). En línea. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5014>
- Saez, J. (2005). Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos. En C. Romero Bachiller, S. García Dauder, & C. Bargueiras Martínez (Eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones movimientos y prácticas feministas queer* (pp. 137–149). Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2012). Las políticas del SIDA y la cultura bear desde una perspectiva «interseccional». En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 199–215). Barcelona:Edicions Bellaterra.
- _____ (2015). Sobre osos y masculinidades. Retrieved March 28, 2019, from <http://paroledequeer.blogspot.com/2015/07/sobre-osos-y-masculinidades-por-javier.html>
- Salinas, V. F. (2007). Visibilidad y escena gay masculina en la ciudad española. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 49 139–160.

- Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (2013). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6–41.
- Schrock, D., & Schwalbe, M. (2009). Men, Masculinity, and Manhood Acts. *Annual Review of Sociology*, 35, 277–295. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-1>
- Scott, J. W. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. In M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. (pp. 265–302). México: PUEG.
- Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Seidman, S. (2009). Critique of Compulsory Heterosexuality. *Sexuality Research & Social Policy: Journal of NSRC*, 6 (1), 18–28.
- Serrano, R. (20 de marzo 2018). Es muy triste que no reconozcamos que le debemos mucho a la pluma. Entrevista a Gabriel J. Martín y Sebas Martín. *Playground Magazine*. Recuperado de https://www.playgroundmag.net/lit/Para-sobrevivir-al-ambiente-hay-que-definir-que-es-el-ambiente_28530453.html
- Sinfield, A. (2014). Lesbian and Gay Taxonomies. *Matrix*, 29(1), 120–138.
- Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 12(2)(2), 77–105. <https://doi.org/10.2307/3655879>
- Stolcke, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cadernos de Pesquisa*, 44(151), 176–189. <https://doi.org/10.1590/198053142848>
- Suresha, R. (1997). Bear Roots. In L. K. Wright, *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture* (pp. 41–50). New York: Harrington.
- Suresha, R. J. (2002). *Bears on Bears. Interviews and Discussions*. Los Angeles: Alyson Boo.
- Suresha, R. J., & Wilgoren, R. (2002). The Birth of Girth and Mirth. An Interview with

- Reed Wilgoren. In R. Suresha, *Bears on Bears. Interviews and discussions* (pp. 63–76). Los Angeles: Alyson Boo.
- Thornton, S. (1997). The Social Logic of Subcultural Capital. En Gelder, K., & Thornton, S. (eds.), *The Subcultures Reader* (pp. 200-209) . New York: Routledge.
- Turner, V. (1967). Símbolos en el ritual ndembu. En V. Turner *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, (pp. 21–35). Madrid: Siglo XXI.
- Van den Bogaert, A. (2016). Cuerpos abiertos, cuerpos cerrados. Cuerpo social y contaminación simbólica en el valle de Jalori, Himachal Pradesh (India). En J. Martí & L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 83–103). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vance, C. S. (1997). La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 12 (1), 101-128.
- Vasallo, B. (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Barcelona: Ediciones Oveja roja
- Villaamil, F. (2005). La transformación de la identidad gay en España. Madrid: Catarata.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text*, 29(29), 3–17.
- Weeks, J. (1992). *El malestar de la sexualidad*. Madrid: Talasa.
- Wetherell, M. (2014). Affect and banal nationalism: a practical dialogic approach to emotion. In C. Antaki & S. Condor (Eds.), *Rhetoric, Ideology and Social Psychology. Essays in honour of Michael Billig* (pp. 137–149). New York: Routledge.
- Whitesel, J. (2014). Coming together. In *Fat Gay Men. Girth, Mirth and the Politics of Stigma*. New York: New York University Press.
- Williams, J. P. (2007). Youth-Subcultural Studies: Sociological Traditions and Core Concepts. *Sociology Compass*, 1/2, 572–593.
- Wright, L. (Ed.) (1997). *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*. New York: Harrington.

Wright, L. K. (Ed) (2014). *The Bear Book II. Further Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*. New York: Routledge.

Yuval-Davis, N. (2012). Dialogical epistemology - An intersectional resistance to the “Oppression Olympics.” *Gender & Society*, 26 (1), 46–54.
<https://doi.org/10.1177/0891243211427701>

Cinematográficas

Alexander, J., García Arrojo, J. L. (prod.) y Albadalejo, M. (dir). (2004). *Cachorro*. [película]. España: StarLine Productions S.L

BearCity Limits (prod.) y Langway, D. (dir). (2010). *BearCity* [película]. Estados Unidos: BearCity Limits

Copp R. & Zook B. (dir.). (2012-2019). *Where the bears are?* [Webserie]. Estados Unidos: 3 Bears Entertainment.

De Villanueva, M. (prod.) y Flahn, J. (dir). (2007). *Chuecatown* [película]. España: Filmmax

Katarina Peters (dir.). (2012). *Man for a Day* [documental] Alemania: Katharina Peters Filmproduktion

Enlaces web

Página de Facebook Bacon Bear Bar <https://www.facebook.com/baconbearbar/>

Página de Facebook Bearpoint <https://www.facebook.com/bearspoint/>

Página de Facebook PopAir <https://www.facebook.com/popairparty/>

Página de Facebook United Bears Barcelona <https://www.facebook.com/UnitedBears/>

Página de Facebook Woofy <https://www.facebook.com/woofybarcelona/>

Página Web de *Er Javi* <http://er-javi.arrakis.es/intro1.htm>

Página Web Palabra de oso <https://palabradeoso.com/novelas/>

Página Web de Sitges <http://www.bearssitgesclub.org>

Páginas de Instagram *PopAir* <https://www.instagram.com/popairparty/?hl=es>

Páginas de Instagram https://www.instagram.com/osospain_oficial/?hl=es

Anexo I. Relación de interlocutores entrevistados

Nombre	Edad	País/ Provicina de Procedencia	Ámbito profesional
1. Abel	46	Venezuela	Medicina
2. Abelardo	46	Venezuela	Informático
3. Andrés	36	España (Barcelona)	Administrativo
4. Benja	42	España (Barcelona)	Gestión de eventos
5. Daniel	39	España (Barcelona)	Hostelería
6. David	44	España (Barcelona)	Empresario
7. Diego	34	España (Barcelona)	Mosso almacén
8. Francesc	64	España (Barcelona)	Arte
9. Fernando	39	España (Barcelona)	Gestión de eventos
10. Gian	47	Italia	Empresario
11. Guillem	26	España (Tarragona)	Abogado
12. Guillermo	32	España (Barcelona)	Hostelería
13. Ignasi	48	España (Lleida)	Educación
14. Iván	34	Argentina	Estética
15. James	55	Inglaterra	Empresario
16. Jesús	42	México	Informático
17. Joan	48	España (Barcelona)	Empleado en una fábrica
18. Juan	44	España (Barcelona)	Informático
19. Juanma	36	España (Madrid)	Operador telefonía
20. Lalo	42	Venezuela	Comercial
21. Lucas	32	España (Badajoz)	Informático
22. Matías	34	Uruguay	Educación

23. Miquel	38	España (Barcelona)	Farmacia
24. Pablo	35	España (Barcelona)	Hostelería
25. Pau	46	España Barcelona	Operador telefonía
26. Pep	42	España (Barcelona)	Farmacia
28. Quique	30	España (Barcelona)	Farmacia
29. Ramón	48	Venezuela	Parado
30. Raúl	34	España (Gran Canaria)	Músico
31. Ricardo	45	España (Barcelona)	Gestión de eventos
32. Santiago	52	Argentina	Empresario y gestión de eventos
33. Sergio	49	España (Barcelona)	Informático
34. Toni	48	España (Girona)	Administrativo
35. Vicente	28	España (Murcia)	Informático
36. Xavier	45	España (Girona)	Informático

Anexo II

Guió d'entrevista a óssos/chasers/admirers [genèric]

BLOC I: Biograma

- Comencem primer per un resum breu de la teva vida: quina edat tens, d'on ets i a què et dediques.

Si et sembla, m'agradaria aprofundir una mica en l'àmbit de la sexualitat. [La idea és traçar una mica la trajectòria cronològica]

- Com et defineixes en relació amb la teva sexualitat?

- Saben en el teu *entorn* que ets gai? [L'entorn pot implicar amics de sempre, família, treball, associacions a les que acudeix, ...]

- Com va ser la «sortida de l'armari»? Quins obstacles o facilitats consideres que vas tenir? Què sents que és el que més vas haver de reprimir?

- Quin paper ha tingut internet en la teva sexualitat?

- Perceps homofòbia en el teu dia a dia? La perceps més ara que abans o a la inversa?

- Com et veus d'ací 10 anys? T'agradaria tenir parella, no,...?

BLOC II: Relatiu als óssos

- Com vas conèixer els óssos?

- Com et sents en els espais per óssos?

- Què és per tu un ós? Què és per tu la masculinitat? [En cas que els definegui com a masculins].

- Creus que hi ha una diferència entre el que imaginaves que eren els óssos i el que són?

- Consideres que hi han gestos, llenguatge, actituds o indumentària que siga característica dels óssos? Tenen lloc en moments concrets?

- Què busques quan vas a un bar d'óssos? I a una trobada?

- Coneixes el sistema de classificacions interns dels óssos? Quantes categories hi han?

- Què és el que més t'agrada d'aquests espais? Què trobaries a faltar si de sobte aquest món desaparegués?

- De tot allò que envolta al món dels óssos, quines són aquelles coses que utilitzes?

- Utilitzes pàgines de contacte o aplicacions per relacionar-te amb altres homes? Quines pàgines són?

- Què hi busques? Com ho fas? Acabes coneixent la gent amb que contactes o es queda en una relació virtual?

BLOC III: Reconstruir la xarxa social pròpia

a) Ara m'agradaria que pensares en gent que és important per tu, que consideres que és un pilar important en la teva vida [Fer un llistat]

b) I ara amb gent amb la que et relaciones o que socialitzes normalment; gent amb la que et ve de gust quedar per sortir o parlar, ... [Fer un llistat]

c) Tot plegat, m'agradaria que la col·locares en algun punt d'aquests tres cercles. Al mig estaràs tu, i quan més a prop teu estigui significa que és més proper/a a tu. Vull que m'expliques una mica qui son, quants anys tenen, quin és el tipus de relació que teniu [família, amiatat, ex-nuvis o ex-rotllos, ...]

d) M'agradaria que assenyalares amb colors diferents les persones en funció de la seva orientació sexe-afectiva. Qui és gai, qui és hetero, qui és lesbiana, qui és bisexual...