



## Historias palpables de disidencia sexual, etnicidad y vulnerabilidad al VIH-sida<sup>1</sup>

Jesús Armando Haro \*

Guillermo Núñez (2010) *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH sida*. México, CIAD-EDAMEX

<sup>1</sup> La reseña tuvo su origen en la presentación del libro en *Diverciudad, VIII Festival Cultural de la Diversidad Amorosa y Sexual*, Hermosillo, 15 de abril de 2010.

Fecha de recepción: mayo de 2010  
Fecha de aceptación: mayo de 2010

\*El Colegio de Sonora  
Dirección para correspondencia: [aharo@colson.edu.mx](mailto:aharo@colson.edu.mx)

**E**n el libro, el autor nos propone, nuevamente, una mirada sobre la sexualidad masculina y sus expresiones ambiguas y disidentes, dedicada ahora a la exploración de una serie de dimensiones estrechamente vinculadas a la condición étnica, que tienen como vertedero situaciones de vulnerabilidad en la salud y el bienestar, en especial -pero no únicamente- en relación a la prevención del VIH-sida. Reúne cuatro historias que, a pesar de ser distintas, mantienen entre sí numerosos nexos de similitud, debido a que se comparten las condiciones de ser indígenas, pobres y "disidentes sexuales", y con diferentes maneras de expresar su sexualidad y más específicamente su "gayicidad". El vocablo significa aquí múltiples formas de recrear la homosexualidad y el homo-erotismo. Así lo denotan las narrativas glosadas mediante un ejercicio de "recuperación estilística", término que el autor utiliza para describir el trabajo de selección y re-elaboración de entrevistas y grabaciones, con la pretensión de ser fiel a la visión de los sujetos estudiados a través de la interpretación del autor, lo cual conllevó recortar y subrayar estratégicamente sus biografías y mantener ciertos giros lingüísticos que nos sumergen en la visión de los jóvenes indígenas, nada vencidos y más bien algo alzados.

Presentar las particularidades de sus vidas nos permite superar varios estereotipos que se han forjado entre los académicos y en la opinión pública, tanto sobre la población indígena de México como acerca de los "Hombres que tienen sexo con otros hombres" (HSH). En ambos casos se habla de categorías que tienden a homogeneizar a los individuos con fines de diagnóstico y control epidemiológico o de descripción cultural y análisis social. Ello supone que indígenas y HSH son sujetos que poseen identidades y prácticas

estables, cuando en la obra nos encontramos con situaciones vivenciales que son más complejas de lo que comúnmente se expresa en ciencias sociales y en epidemiología. A la vez, el ejercicio ilustra el impacto que tienen variados procesos sociales en las vidas de los estudiados, que podemos suponer ligados a la modernidad y la globalización, en tanto atañen a la emergencia de condiciones que rompen hasta cierto punto con la dinámica "tradicional" de las comunidades indígenas.

Es lo que emerge de la lectura de las vidas aquí palpables. Como la de Humberto, un joven zoque (*O'depüt*), de Chiapas, que dejó su población de origen a los siete años, cuando la erupción del volcán Chichonal hizo trashumar a su familia por varios sitios. Su historia da cuenta de una infancia de carencias, trabajos obligados y variados, discriminación en la escuela, pero también de un carácter audaz y precoz, que lo llevó a experimentar su sexualidad de modos distintos y disidentes, en clara relación con su particular biografía. A él nunca le gustaron las cosas de niñas como a los *banchú* (mariconcitos en su lengua), pero tuvo experiencias homoeróticas tempranas debido al abuso de un tío y un amigo. A los 16 años conoció una pareja de gringos en Cancún, con los que tuvo algo de sexo: "*Pero pasó que empecé a tener más miedo que antes, a que un hombre me llegara a tocar*". Anduvo de un lado a otro hasta que terminó como albañil en Veracruz, donde comenzó a vivir el ambiente gay en cines, baños y cantinas, y a recibir donaciones económicas a cambio de favores sexuales. Conoció también el "cotorreo" entre albañiles y aprendió con ellos que la masculinidad puede poseer códigos ambiguos, y que la sexualidad no sólo es desahogo, sino también un medio más para ahuyentar la soledad, en el cual las precauciones son inversamente proporcionales al gusto por una persona, y especialmente si se involucran los asuntos del corazón, como aquí señala: "*El condón a veces yo lo usaba pero a veces no, este, nomás lo metía y lo sacaba rápido nomás. Pero esa vez duramos mucho. Fue algo muy especial*". Se advierte la existencia de un proceso de aceptación creciente de sí mismo, en etapas que van reivindicando paulatinamente sus distintas facetas: indígena, hombre que gusta de hombres, albañil, pobre, "paisanito", chiapaneco, migrante. Por eso dice: "*Yo por eso digo que yo no soy gay porque no tengo dinero para ser gay, no tengo dinero para pagar un taxi a media noche para ir a un lugar gay. Yo soy, pues, no sé, como se quiera decir, soy choto, homosexual, no sé, no me importa, lo que sí es que soy hombre, no me siento mujer, ni me gusta vestirme de mujer, ni nada de eso, soy hombre y me gustan otros hombres, pero hombres bien, o sea hombres, varoniles, no así todas locas, esas no me gustan*".

La segunda historia de vida está dedicada a Mariano, un tzetzal de los Altos de Chiapas, quien al igual que Humberto anduvo trashumando por la república, con la experiencia incluso de andar de jornalero agrícola itinerante en el noroeste de México. Pero antes, a edad muy temprana, incursionó en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) porque además de ser

muy pobre no le gustaba estar con su familia ni tenía apoyo de su padre. En el EZLN comenzó sus experiencias sexuales en distintas atalayas y variados giros, al mismo tiempo que aprendió a “ponerse bolo” (ebrio) y se forjó una conciencia política. La historia de Mariano exhibe una trayectoria de intensa flexibilidad en lo sexual, porque la sexualidad se vive también como un juego que causa complicidades y risas, que permite tomarse la vida con laxitud, humor y trasgresión a normas culturales rígidas, de la cultura propia o implantadas. Mariano no parece vivir contradicciones entre la expresión de su papel sexual activo con los “mampos” (denominación de homosexuales pasivos o de hombres afeminados en el sureste mexicano) y su deseo de tener una esposa e hijos, ni con el hecho de extrañar a un amante masculino, de ofrecer su trasero a modo de juego o de practicarle el sexo oral a un amigo, siempre y cuando haya alcohol de por medio (“...porque así nomás, si no estoy bien pedo, bien bolo, no quiero, no me sale así, estoy todo serio, no quiero que me toque, me da vergüenza. Si ando así bien tomado, sí ya me gusta reír, me gusta abrazarlo, me gusta que me abrace, calentarnos, así, que sienta bien, agarrarle su verga, besarlo”).

Alex es un joven tzotzil a quién “ya se le notaba desde niño” que era *antsilvinik* (“mujer-hombre” en su lengua). A pesar de que el padre era regidor municipal, Alex comenzó a trabajar a los ocho años en el corte de café, algo que no le gustaba como tampoco los juguetes masculinos. Nos relata una adolescencia florida en la cual compartía libremente su sexualidad con numerosos jóvenes y adultos, y que en la secundaria le enseñaron sobre enfermedades de transmisión sexual y el uso del condón, que usaba a veces. “*La verdad es que yo nunca conocí a nadie que tuviera ninguna enfermedad, o sida o algo así, nunca supe de nada. Por eso yo nunca tuve miedo. Además mis compañeros no andaban con mujeres ni nadie, no tenían sexo con mujeres todavía. Los más grandes sí, pero la mayoría no*”. El rechazo de su padre condujo a Alex a un intento fallido de suicidio y después a emigrar a San Cristóbal de las Casas, donde comenzó a prostituirse por necesidad económica, aunque confiesa que ocasionalmente no cobraba ni usaba preservativo con quién le gustaba. “*Yo siento que no soy eso, gay, tampoco homosexual que viene siendo lo mismo que gay, viene a ser lo mismo. Yo me siento así más bien como loca, eso soy, como una loca. O sea, soy entre homosexual y loca. Loca porque siempre me visto así de amujerada. Homosexual es cuando me visto también de hombre (...) Antsilvinik pues sí soy, es lo primero que me dijeron, pero a la vez ya no soy antsilvinik, porque ya no vivo en el pueblo, ya estoy en San Cristóbal*”. Su aceptación no le basta pues Alex se emborracha todas las noches para no sentir el rechazo y la soledad. Y le prende velas a la Santa Muerte, pues piensa que se va a morir joven.

La historia de Cha’án K’íñ es la de un hombre de etnia chol a quien le dejaron de dar pecho materno a los cuatro años, “*pues su mamá no tenía nada que darle*” y que fue huérfano de padre desde su primer año. A partir de en-

tonces el hambre estuvo presente en su vida, “*con desesperación, con dolor en la panza y el corazón, con coraje, tristeza y muchas ganas de llorar*”. Relata que su infancia fue tan desdichada que una vez intentó suicidarse a causa de maltratos, y que de ahí se le metió la idea de hacerse militar. En el ejército conoció la ambigüedad de la moral castrense, pues “*la tropa era un desmadre en lo sexual, porque estaban agarrándose las nalgas o algo así. Luego tiraban carrilla a alguno porque era maricón*”. Si bien en el ejército nunca tuvo relaciones sexuales, allí aprendió que entre soldados era de lo más normal “*irse con tíos*” y también con mujeres. Por eso comenzó a sentir un cambio consistente en “*...querer hacerlo con un hombre y hasta querer así, disfrutarlo, de no sentirse culpable*”. Por eso no dudó cuando un profesor universitario lo llevó a vivir con él y Cha'an K'in dejó el ejército para trabajar en un hotel y estudiar matemáticas. Hasta que le diagnosticaron el VIH-sida y comenzó su viacrucis como paciente. No obstante, culmina: “*A mí nunca, por nada del mundo, me gustaría regresar al pasado, a mi infancia, inuncai (...) Me gusta mi vida ahora, me gusta mi vida desde que vivo con Fausto, realmente siento que soy como soy, me siento que me quiero, siento que él dice las cosas que yo quiero oír, que realmente me quiere (...) El VIH lo voy a superar*”.

La obra contiene descripciones y análisis sobre la complejidad que asume la noción de vulnerabilidad en situaciones indígenas. Es relevante señalar que del texto pueden extraerse lecciones acerca de la dificultad que tiene operacionalizar un concepto de tal envergadura sin caer en el reduccionismo. Cabe señalar que el vocablo vulnerabilidad carece de una definición consensuada y que es utilizado con vaguedad en las ciencias sociales, con significados que atañen a la “*percepción real de estar expuesto a un padecimiento o desgracia*” (Nichter, 2006), la “*exposición a contingencias y tensión, y la dificultad para afrontarlas*” (Chambers, 1989: 1) y también al “*riesgo de sufrir consecuencias graves, así como de una recuperación lenta o limitada*” (Bohle et al., 1994: 38). De esta forma, la vulnerabilidad “*representa un estado de debilidad, la ruptura de un equilibrio precario, que arrasta al individuo o al grupo a una espiral de efectos negativos acumulativos (...que) no se limita a la falta de satisfacción de necesidades materiales, también incluye conductas discriminatorias*” (González, Hernández y Sánchez, 2001: 225); por ello adquiere connotaciones sociales que estructuran conductas individuales, a diferencia del enfoque de riesgo, que se identifica más bien con “estilos de vida” (Bronfman et al., 2001).

Desde la antropología y los estudios feministas, se ha señalado que en la noción de vulnerabilidad se incluyen también dimensiones culturales que van aparejadas a estructuras étnicas y de género. Por ello, vulnerabilidad tiende a conformarse como un concepto más amplio que el concepto de riesgo, que atañe a la probabilidad de que un individuo o una población sea afectada por determinada desgracia o daño a la salud. Vulnerabilidad se refiere a situaciones sociales que adquieran manifestaciones personales, lo

cual puede tener diferentes resultados, dependiendo de la constitución de las personas, sus modos de andar por la vida, competencias y actitudes aprendidas. Como señalan Peterson y Wilkinson (2008), la vulnerabilidad incide en las dimensiones personales y políticas del riesgo que estructuran las acciones y pensamientos cotidianos, con lo cual señalan el íntimo nexo que existe entre los comportamientos y percepciones subjetivas y las estructuras socioculturales, algo que ciertamente no es contemplado en su complejidad por las políticas de salud.

Lejos de visiones reduccionistas y paternalistas, el libro de Guillermo Nuñez constituye un testimonio que ofrece a la epidemiología del riesgo el panorama desnudo y denso de unas vidas carentes de los mínimos del bienestar y de opciones dignas de sobrevivencia. A ello se suman los efectos agregados del racismo, el clasismo y la homofobia que prevalecen en el país, en los cuales participan no solamente los sectores opresores, sino también sujetos indígenas y de la comunidad gay, como estos testimonios evidencian. Por ello, quizá, para los protagonistas del libro la cuestión de la apariencia y la vestimenta cobran un interés particular que permea sus biografías. Las cuatro historias nos ofrecen la oportunidad de advertir la resistencia activa que enarbolan estos hombres indígenas disidentes a partir de una progresiva toma de conciencia y en múltiples experiencias. A la vez, el texto constituye un documento que evidencia la plasticidad que asume la identidad indígena en condiciones de intensos cambios como los que los personajes se ven obligados a vivir. Nociones como las de hetero, bisexualidad y homosexualidad se quedan aquí cortas, como también la categoría epidemiológica de HSH, pues las historias nos demuestran que la sexualidad puede ser, a la vez, un fin como un medio en sí misma, que extrañamente se presenta en condiciones de pureza conceptual, pues está continuamente amalgamada como vehículo de pulsiones biológicas pero también afectivas, de aprendizaje, comunicación y despliegue de redes sociales, mercancía para el intercambio de bienes y también mero goce. Ello lleva lejos la noción prevalente de prevención, que va dirigida a sujetos con identidades estables y prácticas estáticas y predecibles. Vidas vulnerables compone de este modo una suerte de anti-manual que posibilita otras lecturas de la causalidad epidemiológica y la prevención de los daños evitables a la salud, que denota que los sujetos son entes sociales que no eligen sus estilos de vida ni sus conductas, aunque gracias a las adversidades elaboran capacidades de resiliencia y de acomodo continuo a los cambios que afectan sus vidas, que las políticas y los programas sociales y las medidas epidemiológicas y sanitarias ni siquiera contemplan en sus programas e intervenciones, a pesar de que existe una conciencia discursiva que se expresa en las reuniones internacionales.

En la introducción del libro, el autor señala que no ha encontrado que en México se lleven a cabo programas de prevención de VIH para poblaciones indígenas y que las más cercanas están dirigidas a población rural y migrante

(Magis et al., 2003). Al leer las cuatro historias uno se pregunta cómo pudieran diseñarse campañas de esta naturaleza puesto que son numerosos los señalamientos de que la población indígena se encuentra en condición de mayor vulnerabilidad ante la epidemia. Sin embargo, la lectura de estas vidas nos hace ver que la probabilidad de contraer VIH-sida no es precisamente una prioridad para los cuatro sujetos aquí reseñados, quienes tienen ante sí el reto mucho más apremiante de lidiar con la pobreza, el desempleo, la desinformación, el racismo y la discriminación étnica, el escaso acceso a servicios, la homofobia, la precariedad de la vivienda, los retos que supone la migración. En tales condiciones es pertinente mencionar que hubiera sido deseable que el texto ofreciera más datos sobre la manera en que estos jóvenes se enteran y cómo, hasta qué grado, mediante qué recursos, de las consecuencias de sus contactos sexuales; del acceso a los condones y a la información preventiva sobre prácticas de riesgo; del acceso a los servicios de salud y también de la percepción que tienen sobre el VIH-sida, sus causas y sus resultados, las formas de detección y su acceso; además de preguntarles cómo tendrían que ser los programas y campañas para su prevención, donde sería importante conocer su opinión sobre cuáles serían los formatos y procedimientos adecuados. Lo anterior haría que el libro tuviera un valor agregado como ejercicio de epidemiología socio-cultural y como instrumento útil en la prevención del VIH-sida en este grupo poblacional vulnerable.

A cambio, el texto ofrece un panorama amplio y profundo en el cual advertimos la importancia de las situaciones contextuales y también coyunturales que inciden en las biografías, a la luz de las cuales resulta incluso frívolo el plantear medidas preventivas contra la epidemia sin atender los numerosos problemas de los indígenas jóvenes que aquí campean impunes más no incólumes. *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH sida* es un libro de amena e inquietante lectura que invita a repensar los ámbitos en que se desenvuelve la identidad indígena en un mundo que hoy tiende a ser global y contradictorio para las culturas tradicionales, como es palpable en este tetraedro de historias. Más que un ejercicio puramente académico, el texto constituye, además, un aporte valioso para el activismo en el campo de los derechos humanos y de la salud. Y el autor así lo plantea en el capítulo final de discusión, donde nos ofrece un análisis comparativo que puntea las semejanzas y diferencias entre los cuatro personajes, que le permite señalar que ser indígena en México implica una mayor vulnerabilidad para el VIH-sida, en tanto se traduce en condiciones sociales que generan conductas individuales de riesgo: "Ser indígena condiciona el no ejercicio de derechos sexuales necesarios para llegar a tener una sexualidad sin riesgos: el derecho a la información y educación sexual, el derecho a la no violencia en virtud de la propia identidad sexo-genérica, el derecho a los servicios de salud, el derecho a la no discriminación, el derecho a la equidad, el derecho a un trato digno, etc.".



### Referencias bibliográficas

- Bohle, H. G., T. E. Downing y M. J. Watts (1994) "Climate Change and Social Vulnerability. Toward a Sociology and Geography of Food Insecurity" en *Global Environmental Change*. Año 4, número 1, pp. 37-48.
- Bronfman, M., P. Uribe, D. Halperin y C. Herrera (2001) "Mujeres al borde...vulnerabilidad a la infección por VIH en la frontera sur de México" en E. Tuñon (coord.), *Mujeres en las fronteras: trabajo, salud y migración*. México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Sonora, El Colegio de la Frontera Sur.
- Chambers, R. (1989) "Vulnerability, Coping and Policy" en *IDS Bulletin*. Año 20, número 2, pp. 1-7.
- González, J. A., M. P. Hernández y A. Sánchez (2001) "La pluralidad de los grupos vulnerables: un enfoque interdisciplinario" en *Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional. T. III: Derechos humanos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 225-243.
- Magis, C., E. Bravo y A. Carrillo (eds.) (2003) *La otra epidemia: el SIDA en el área rural*. México, CENSIDA.
- Nichter, M. (2006) "Reducción del daño. Una preocupación central para la antropología médica" en *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Número 20, pp. 109-132.
- Petersen, A. e I. Wilkinson (eds.) (2007) *Health, Risk and Vulnerability*. Londres, Routledge.