

Apropiaciones furtivas de espacios públicos: Intercambio sexual anónimo entre hombres en el entorno urbano

Furtive appropriations of public spaces: anonymous sex exchange between men in the urban landscape

Jose Antonio Langarita

*Universidad de Girona
Universidad de Barcelona*

Resum

El espacio público es un lugar de relaciones; también sexuales. En este artículo se presenta un análisis sobre la configuración del espacio público a partir de los patrones de regulación sexual que se constituyen al amparo de la heterosexualidad. En este contexto de regulación sexual también se desarrollan otras prácticas, como la del sexo anónimo entre hombres, que subvierten la norma y representan una aporía al orden establecido. La práctica del sexo anónimo en espacios públicos reemplaza el uso de estos lugares hacia actividades para las que, en principio, no estaba previsto. En este sentido se convierte en una práctica que altera los lugares donde se lleva a cabo, pero que a su vez también perturba el orden social en el que opera.

Paraules clau: homosexualidad, sexo anónimo, teoría LGTBQ, espacio público, sexualidad

Abstract

Public space is a place of relationships, including sexual relationships. This paper presents an analysis of the configuration of public space taking as a starting point the patterns of sexual regulation constituted in terms of heterosexuality. In this context of sexual regulation, other practices develop, such as anonymous sex between men, which subvert the norm and represent aporias in the established order. The practice of anonymous sex in public places replaces the use of these places with activities for which, in principle, they were not planned. In this sense, it becomes a practice that alters the places in which it is performed, but in turn also disturbs the social order in which it operates.

Keywords: homosexuality, anonymous sex, LGTBQ theory, public space, sexuality

Introducción

La sexualidad ha sido una cuestión de constante regulación en todas las sociedades. Cada cultura dispone aquello que debe ser sancionado y controlado mediante distintos procesos formales e informales que fortalecen una estructura social concreta.

Este control y regulación de las relaciones humanas¹ se ha maximizado por el fuerte uso social que se ha encomendado al hecho reproductivo. Es por ello por lo que no podemos hablar de una sexualidad “natural”, en la medida en la que ésta ha sido objeto de constantes cortapisas para erigir unas pautas sexuales legítimas. El sexo no puede pensarse como una obra inalterable, estática, asocial y sin historia. Siguiendo a Margaret Mead, no podemos más que afirmar que ninguna sociedad ha dejado de apoderarse de los hechos visibles del sexo y la edad (Mead 2006 [1935]: 16). El sexo, más allá de un atributo corporal, es sobre todo un artefacto simbólico usado para articular el entramado cultural. Es por ello por lo que Plummer (1991: 164) asegura que “la libertad sexual completa existe solamente en el sueño libertario y la pesadilla de los reformadores morales”, ya que el devenir sexual puede ser interpretado, entre otros elementos, a partir de las ataduras que lo envuelven. En este sentido Michael Foucault defiende que la única historia posible de la sexualidad es la historia de las formas de su prohibición o regulación (Foucault 2005 [1976]).

Ahora bien, vedar, restringir o prohibir no puede confundirse ni muchísimo menos con eliminar. De hecho, la negación, el silencio o la represión no hacen más que admitir la presencia de otros usos de la sexualidad. Las personas que practican la diversidad sexual², no lo hacen como una simple respuesta de acogimiento a determinadas necesidades biológicas o psicológicas, sino que por el contrario construyen una sexualidad en un marco de contestación a los preceptos culturales con los que conviven (Plummer 1991: 173).

La interpretación de la sexualidad en occidente es producto de un recorrido histórico que pasa inequívocamente por la fuerte influencia del pensamiento judeocristiano³. En nuestra sociedad el sexo se ha presentado como si se tratase de un acontecimiento peligroso en sí mismo, adulterado, depravado y envilecido. Como si requiriese de explicaciones constantes. Cualquier conducta erótica se señala como mala a primera vista, excepto que exista una razón que justifique su presencia como es el caso del matrimonio, la reproducción o el amor entre hombres y mujeres. Gayle Rubin (1989) asegura que los actos sexuales son evaluados según un sistema jerárquico que permite justipreciar y diferenciar los actos legítimos de los bastardos:

¹ Cabe señalar que las restricciones en materia de sexualidad no solamente se han aplicado a la ligazón entre humanos, sino también en las relaciones con otros seres vivos, determinando qué tipo de vínculo pueden crear los humanos con los animales o las plantas. Así por ejemplo se permite una relación afectiva entre los perros y sus dueños, que puede llegar a un cierto grado de “humanización” de los primeros, mientras que de ningún modo se aprueba que esta relación pase del afecto al sexo. (Cáceres 2012). Del mismo modo, los humanos pueden utilizar las hortalizas con fines alimentarios, pero queda prohibido su uso para el placer sexual. Zanahorias, pepinos, calabacines y demás vegetales no deben convertirse en elementos penetrantes del cuerpo humano por otros orificios alternativos a la boca.

² En este trabajo se presenta la diversidad sexual como una práctica o como una experiencia en la medida en la que no se reproducen los patrones sexuales hegemónicos que podrían pasar por la relación heterosexual, monógama y reproductiva, entre otros. Pero con esta noción también se propone recoger los significados sociales que se atribuyen a las prácticas sexuales. Es decir, el sentido que se da a las relaciones más allá del mero acto sexual.

³ Véase el trabajo de John Boswell (1993 [1981]) titulado *Cristianismo, Tolerancia social y Homosexualidad*. Desde un punto de vista más cercano, se puede consultar el trabajo de Rafael Carrasco (1985) *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*.

En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo en solitario flota ambiguamente... Las parejas estables de lesbianas y gays están al borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales... A medida que descendemos en la escala de conductas sexuales, los individuos que las practica se ven sujetos a la presunción de enfermedad mental, a la ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricciones a su movilidad física y social, pérdida de apoyo institucional y sanciones económicas. (Rubin 1989: 136-137).

Al tiempo que se produce el descenso en la escala de las conductas sexuales, también se genera el estigma sobre los grupos poseedores de los atributos desacreditadores (Goffman 2003 [1963]). Es decir, cuando el individuo avanza en la escala sexual degradante, su estigma también crece. A pesar de los distintos ejercicios de ocultamiento que el poseedor de los atributos desacreditadores lleva a cabo, sigue siendo conocedor de que aquello que es no está bien, e inscribe sobre sí mismo ciertos preceptos culturales que niegan, sancionan y criminalizan la conducta que el mismo realiza.

Sin embargo, las conductas perversas no siempre están reñidas con el modelo social imperante. Más bien encarnan una condición importante para su mantenimiento, siempre y cuando se pueda ejercer un cierto control sobre ellas. La otredad es un elemento fundamental en la construcción de la hegemonía, ya que permite revelar la diferencia y por lo tanto refuerza la ideología reinante. Para poder garantizar este control social, la estrategia de la violencia suele ser poco fructífera, tiene un gran coste económico y humano, y además se trata de una dominación de difícil perpetuación en el tiempo. Es por ello por lo que la construcción del estigma es una maniobra mucho más eficaz que permite una dominación desde una perspectiva amplia y con garantías de mayor estabilidad.

Lo que garantiza la dominación es precisamente el consentimiento de los dominados, consentimiento que hasta cierto punto les hace cooperar en la reproducción de su propia dominación. El consentimiento es la parte del poder que los dominados otorgan a los dominadores para que lo ejerzan directamente sobre ellos (Godelier 1989: 31). Así, los grupos minoritarios aceptan el dictamen del pensamiento hegemónico, lo integran en su percepción del mundo, y se adscriben al discurso segregador admitiendo la legitimidad del repudio que padecen (Bourdieu 2005 [1998]).

Siguiendo esta línea de pensamiento presentada hasta el momento pretendo, en primer lugar, realizar una aproximación que problematice las relaciones que se establecen a partir de las prácticas sexuales en el ámbito urbano y sus implicaciones para las sexualidades no normativas, es decir, aquellas que no reproducen el patrón heterosexual. Y, en segundo lugar, tengo por objeto introducir el debate en torno al impacto de estas relaciones sexuales hegemónicas en la práctica concreta del sexo anónimo entre hombres en espacios públicos, conocida como *cruising*. Para visibilizar esta segunda particularidad, en el título del artículo me refiero a la actividad del *cruising* con la noción de apropiaciones furtivas de espacios públicos, con la intención de dar cuenta de que algunas prácticas de sexo anónimo entre hombres se llevan a cabo precisamente en espacios públicos destinados, en principio, para otros fines.

Para abordar estos objetivos, parto de la hipótesis de que la heterosexualidad es más que una práctica sexual, ya que está acompañada de un proyecto ideológico que interviene de manera directa y constante en los espacios públicos organizando la

distribución urbana y contribuyendo a su gestión social. La segunda hipótesis está relacionada con la práctica concreta del sexo anónimo entre hombres, y me lleva a considerar que dado que la práctica del *cruising* se desarrolla en este contexto de regulación sexual, se articula de manera que permite establecer la coherencia entre el pensamiento dominante sexual y la práctica “perversa” de los usuarios de este tipo de lugares.

Construcción de la lógica heterosexual

En materia de sexualidad, la doctrina imperante está marcada inequívocamente por el paradigma de la heterosexualidad. La heterosexualidad no produce rechazo, es el primer certificado de garantía para la aceptación social. No necesita explicación, ni acepta críticas. La heterosexualidad se presenta como la única interpretación razonable del mundo (Guasch 2007 [2000]), como si se tratase de un hecho que se da sin más, sin contexto social, político ni cultural.

La heterosexualidad se convierte por tanto en un deber que indica cuándo, cómo, cuánto, con quién y por qué hay que tener relaciones sexuales (Laumann, Gagnon, *et al.* 1994: 6). Pero además, es el lugar desde el que se define lo que es y no es sexo, como si pudiese restringirse a una única práctica y a una única finalidad. Desde la lógica heterosexual, el sexo se presenta como un acto inmutable, sin cambios y que da comienzo a partir de la primera regla de las mujeres y la primera eyaculación de los hombres: antes o después de la etapa fértil, la vida sexual ocupa un lugar sospechoso (Valcuende 2006). En las concepciones más ortodoxas de la sociedad, el sexo heterosexual es un sexo entre hombres y mujeres, de placer circunstancial, que tiene por objeto alcanzar la reproducción. Pero la heterosexualidad es ante todo un estatus, una cualidad de clase, un modo de relación que asigna mayor poder a aquellos que se adscriben a ella.

Más allá de las prácticas sexuales, se trata del modelo de organización social que abandera una unidad cualitativa basada en la pareja, jerárquicamente ordenada, y con una supuesta complementariedad de los cuerpos. Así, la individualidad del ser humano es negada y la soltería pasa a ser una condición digna de inspección (Valcuende 2006: 133). La heterosexualidad hace del conjunto de la población un ejército de control, convirtiendo al ciudadano en guardián de una costumbre sexual de la que desconoce su origen, pero que sabe debe custodiar sin preguntas ni disputas, sin levantar sospechas ni generar dudas. La heterosexualidad es una meta, en un estado definitivo que alcanza su máximo con la reproducción en matrimonio. A partir de este momento, el hombre y la mujer adquieren otra categoría, la de padre y madre. Y esta nueva posición les atribuye unas responsabilidades añadidas hacia el nuevo ser, entre ellas, la garantía de la consecución de la norma heterosexual entre su prole.

La heterosexualidad está marcada por un estilo de vida⁴, una mirada del mundo que se presenta hegemónica; establece la relación con los otros cuerpos más allá del sexo, para canalizar y gestionar la vida social. En ocasiones pueden producirse confusiones, especialmente cuando la adscripción al modelo no ha quedado enteramente

⁴ Oscar Guasch afirma que “la heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Y que se ajusta bien a las funciones sociales del mito: Cumple con la tarea de explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo y de los afectos. En tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable. Intocable porque no se cuestiona ni tampoco se evalúa; se acepta sin más como se aceptan los mitos. ... Es un *mythos*: una narración transmitida oralmente y mediante libros sagrados” (Guasch 2007 [2000]: 17-18).

aclarada, pero ante la confusión el sujeto debe ser capaz de rectificar y esclarecer su adhesión al grupo. En este sentido Fernando Sáez relata un acontecimiento de la vida cotidiana, pero que no deja de resultar significativo si lo analizamos desde esta perspectiva.

“...salí del ascensor hacia la calle y me encontré a unos vecinos que esperaban para subir. Les saludé y uno de ellos, de cierta edad y con el que me llevo muy bien, me atrajo hacia sí para decirme algo al oído, no recuerdo qué. Sin embargo, yo interpreté que lo que pretendía era darme un beso en la mejilla, al que, aunque ciertamente desconcertado, correspondí. Al día siguiente me lo encontré de nuevo en la escalera y me comentó que el otro vecino, mientras subían, le había reprochado que diese un beso a un hombre. Él respondió: “yo no beso a hombres, beso a amigos”. (Sáez 2012: 101)

Aunque desconocemos a los actores de este episodio, más allá del reproche que se produjo en esta escena podemos detectar como el vecino, ante la sorpresa que posiblemente le suscitó el beso, supo rectificar. Negó la cualidad de hombre del autor y le atribuyó una diferente, la de amigo, en la cual sí que está autorizado el intercambio afectivo. De este modo, salió airoso del conflicto y pudo mantener su estatus de heterosexual. Y es que la heterosexualidad, a pesar de presentarse como racional e inevitable no deja de verse acechada por las condiciones sociales en las que opera, lo que hace que el argumento principal haga aguas: se muestra como “natural”, pero debemos alcanzarla; es inevitable, pero está sometida a un peligro constante; es espontánea, pero debemos aprenderla (Weeks 1993 [1985]: 145-146). Es por ello por lo que la heterosexualidad no deja de ser un hecho social más, que a partir de la asignación de estigma y del apoyo de diversas instituciones sociales como el matrimonio o la familia se reafirma minuto a minuto en la sociedad para garantizar su estabilidad sin perder privilegios.

Normalmente el estigma es una herramienta suficientemente eficaz para mantener la hegemonía sexual en el espacio público. Sin embargo, ante cualquier señal de acecho, rápidamente se ponen en marcha los dispositivos de control social que reorientan la conducta para no poner en peligro la estabilidad socio-sexual. Estos dispositivos pasan por agresiones en transportes públicos, multas a las prostitutas, insultos a los amanerados, expulsión de locales, etc.⁵ Y es que a pesar de que innegablemente se ha producido un aumento de la visibilidad y aceptación de otras sexualidades, no deja de ser un hecho que, aunque significativo, solo puede pensarse en términos anecdóticos, ya que el espacio público se configura precisamente desde la lógica del cuerpo heterosexual, y cualquier muestra excesiva de otras formas de deseo pronto se ve corregida. Así lo relataba el padre de un muchacho gay en un debate sobre la vida homosexual en la ciudad de Barcelona:

Nosotros somos de Badalona, y mi hijo cuando sale con su novio solo puede ir de la mano en determinados espacios de Barcelona, y cuando vuelve a casa las muestras de cariño entre ellos solo pueden durar hasta la parada de metro de Universitat, o como mucho hasta Sagrada Familia, pero después cualquier muestra de cariño entre dos chicos puede ser peligrosa. Salir de la mano en determinadas paradas de metro es jugársela.

⁵ Ver el *Diagnòstic de les realitats de la població LGTB de Barcelona*, elaborado por Coll-Planes y Missé (2009). IGOP.

Espacio público/Espacio sexuado.

En esta línea, podemos pensar el espacio público como un proyecto heterosexualizante que tiene por objeto reproducir un modelo de organización social basado en la heterosexualidad como principio rector. Siguiendo a Delgado (2011) el espacio público es un escenario que va más allá de lo físico y se convierte en un espacio ideológico en el que desde el diseño arquitectónico hasta la organización de las relaciones públicas se basan en una aspiración marcadamente ideológica. El espacio público clasifica a los cuerpos respondiendo a unos parámetros conforme el credo sexual dominante, es decir, tratando de confirmar una coherencia explícita entre sexo, género y orientación sexual. Así por ejemplo, los baños públicos, instituciones burguesas generalizadas en las ciudades europeas a partir del siglo XIX (Elias 1989 [1977]), se convierten en lugares para la vigilancia del género. Los urinarios se transforman en un puesto de inspección para evaluar los códigos de masculinidad y feminidad de sus usuarios. “En la puerta de cada retrete, como único signo, una interpelación de género: masculino o femenino, damas o caballeros, sombrero o palmera, bigote o florecilla, como si hubiera que entrar al baño a rehacerse el género más que a deshacerse de la orina o de la mierda” (Preciado s.f.). En este sentido se puede comprobar de qué manera los diferentes espacios se organizan para la celebración de la heterosexualidad: parques y plazas son lugares pensados para el gozo familiar o de las parejas (heterosexuales) deseosas de hacer pública su comunión con el sistema dominante. Sin embargo, en ningún proyecto del departamento de parques y jardines de cualquier ayuntamiento se plantea la necesidad de disponer de un emplazamiento para que los maricones⁶ podamos follar a gusto. En su lugar se establecen mecanismos que intentan regular, acotar y dificultar este tipo de prácticas, mediante la poda de los arbustos y la instalación de focos que iluminan las zonas más oscuras donde los homosexuales acuden a hacer *cruising*, como sucedió en la playa de Sitges en los años noventa. El vallado de las zonas donde algunos homosexuales participan de intercambios sexuales anónimos para impedir el acceso es también el caso de la playa de la Marbella en Barcelona en el año 2012, o del antiguo camping *El Toro Bravo* del Garraf, que intensificó la vigilancia cuando se convirtió en una conocida zona de *cruising*. Incluso dichos mecanismos implican anunciar el acoso policial tal y como hizo el alcalde de Badalona, Xavier Garcia Albiol, en el año 2012⁷.

El espacio público de ningún modo tiene que proyectarse como patrimonio exclusivo de la gran urbe, sino que es una ideología en constante redefinición que tiene más que ver con modos de relación que con espacios físicos. El espacio público invisibiliza la dominación mediante la aprobación de la clase dominada a partir de una convincente “neutralidad” y confraternidad interclasista. Convierte al oprimido en ciudadano, lo que no solamente le institucionaliza, sino que también le hace cumplir una función de eficacia simbólica (Delgado 2011).

El espacio público al que nos referimos aquí es a un conjunto de espacios de visibilidad y accesibilidad generalizada en los que la mayoría de encuentros lo son entre

⁶ Cuando utilizo la noción de maricón no lo hago con finalidades descalificativas. Se trata de un intento de agenciarse de un concepto altamente estigmatizante: con la idea de maricón, se pretende señalar a aquellos hombres que desean a otros hombres pero que no están sujetos a los patrones de consumo que envuelve la idea de gay (blanco, joven, guapo, preocupado por la moda, con capacidad económica, etc.). Con el apelativo maricón no trato de instaurar una identidad definitiva: un mismo hombre puede identificarse como maricón y gay a la vez. Sin embargo, es indudable que determinadas prácticas (como la del sexo anónimo) están más cerca del estigma social que de la aceptación y es por ello por lo que se diferencian de la idea de gay, que cuenta con un mayor grado de admisión social.

⁷ Publicado en prensa: Xavier Albiol promet “contundència” i “pressió policial” contra el ‘cruising’ a la platja de la Mora (El Punt Avui, 8 de agosto de 2012 <http://www.elpuntavui.cat/noticia/article/3-politica/17-politica/566391-xavier-albiol-promet-contundencia-i-pessio-policial-contra-el-cruising-a-la-platja-de-la-mora.html>)

extraños totales o relativos y en los que se producen lo que Goffman (1974) denomina relaciones públicas. Es decir relaciones cara a cara entre individuos que entran y salen de las situaciones en que se van viendo involucrados. El análisis de este tipo de espacio social ha sido el objeto central de los aportes teóricos de Erving Goffman (1974). Ha sido desarrollado en forma de metodología por los Lofland (Lofland 1986 y Lofland y Lofland 1984), y ha conocido desarrollos teóricos cercanos como los de Delgado (1999 y 2008). En cualquier caso, la gran urbe como uno de los escenarios posibles del espacio público, no ha dejado de ser objeto de recelo precisamente por ese grado de incontrolabilidad que presenta. De hecho a lo largo de la historia se han generado diferentes discursos que cargan contra la ciudad como la causante de los mayores daños de la sociedad. Este es el caso por ejemplo de la caída del imperio romano y la entrada de los bárbaros, quienes destruyeron la vida urbana y encauzaron una nueva ruralidad acompañada de un gran número de sanciones sociales entre las que podemos destacar la homosexualidad en la fase más avanzada del medievo (Boswel 1993 [1981]: 116).

También en el siglo XX se reactivaron discursos que hacían de la ciudad la principal culpable de la pérdida de la identidad masculina española. La verborrea regeneracionista de principios del siglo XX acusaba la ciudad de acoger un sin fin de depravaciones que había derivado en la pérdida de poder político y militar del país (Vazquez Garcia y Clemison 2010). Los grupos más conservadores consideraban que la pérdida de la guerra de Cuba y Marruecos era la consecuencia de esa merma de masculinidad ibérica. En esta línea se publicaron algunos libros de gran impacto social como *La mala vida en Barcelona* de Max-Bembo (1912), donde el autor trataba de alertar a la sociedad del conjunto de actos de inmoralidad social que ocultaba la ciudad; como la mendicidad, la prostitución u otras inversiones sexuales.

Pero los discursos apocalípticos contra la ciudad no acaban aquí, durante todo el franquismo y especialmente con el inicio de la fase aperturista, la llegada del turismo europeo y el crecimiento urbano genera otra vez una cierta inquietud por aquello en lo que se habían convertido las ciudades. En esta línea se publicaron libros como *Sodomitas. Homosexuales, políticos, científicos, criminales, espías, etc.* de Mauricio Carlavilla (1956) donde el autor relaciona la homosexualidad con el comunismo, e intenta argumentar que los males sociales van unidos los unos con los otros. El autor arremete contra Gregorio Marañón, André Gide o Marcel Proust. Asegura que los judíos son los fundadores de la escuela sodomizante y trata de amancillar a Azaña intentando desvelar su realidad pederasta. “Sexualmente fue un anormal Azaña. Ya está demostrado... Por su carácter, sentimientos y acciones se induce con todo rigor que nos hallamos ante un EUNUCO” (Carlavilla 1956:139). Más adelante, en 1961 Antonio Sabater publicó *Gamberros, homosexuales, vagos y maleantes*, un texto categórico que nuevamente alertaba de la peligrosidad social de gitanos, toxicómanos, gamberros, rufianes, homosexuales, y otros grupos que considera peligrosos.

Pero a pesar de los diferentes ejercicios de rechazo puestos en marcha para evitar la expansión homosexual en las grandes ciudades, es innegable que la gran urbe ha sido el punto de llegada de un sinfín de disidentes y rebeldes en busca de los placeres que la gran urbe ofrecía a sus habitantes. Así llegaron inmigrantes, artistas, prostitutas, bohemios y un gran número de homosexuales que migraban del contexto rural, de ciudades más pequeñas, o incluso de países más restrictivos, con la intención de encontrar en la gran metrópoli un respiro al control al que se veían sometidos en sus contextos locales de origen.

Aunque no existen estudios rigurosos en todo el estado español que lo demuestren, podemos intuir que fueron muchas las personas que migraron por causas de

índole sexual. La literatura sobre migración acostumbra a no integrar la cuestión de la diversidad sexual como uno de los factores a tener en cuenta a la hora de explicar el fenómeno. Y deja así de lado un análisis necesario sobre un amplio grupo de personas, que bajo un argumento laboral han escondido una estrategia de huida para alcanzar una deseada libertad sexual. Para incluir esta mirada en el análisis de las migraciones, se debe tener en cuenta que la cuestión sexual más que una variable de la migración es una dimensión del poder que forma y organiza los procesos migratorios, así como los modos de incorporación en el lugar de destino. Es por ello por lo que se debe integrar en el análisis del fenómeno migratorio, precisamente porque el género y la sexualidad son dimensiones de gran impacto en el sistema de relaciones sociales (Cantú 2009 [2002]: 31-32).

La gran ciudad ha sido un elemento clave para la configuración de la identidad gay moderna, su espacio vital (Bech 1997 [1987]). El excelente trabajo de George Chauncey (1994), *Gay New York*, describe de manera detallada los procesos de construcción de la identidad gay en la ciudad de Nueva York desde finales de siglo XIX hasta mediados del XX. El autor analiza cómo se intensifica la actividad social entre hombres que desean a otros hombres en algunas calles y salones de la ciudad. Asegura que esta mayor presencia urbana va configurando un nuevo estilo de vida propio que se adapta a los contextos sociales más restrictivos o aperturistas, según el momento. Pero, a su vez, esta construcción identitaria está marcada claramente por un componente de clase que, aunque en ocasiones parece diluirse, permanece presente para el ejercicio de los privilegios también entre los gays (Chauncey 1994). Otras ciudades también fueron objeto de atracción de población homosexual como Florencia, Venecia o Roma, donde desde el año 1600 acudían algunos homosexuales atraídos por el arte barroco y renacentista. (Aldrich 1993). Sydney se convirtió a principios del siglo XIX en “la sodoma del sur de los mares” (Aldrich 2004: 1720). Y el caso de París ha sido analizado por Michael Sibalis (2004) que describe la construcción de la vida gay en París en el barrio de Marais, donde presenta el proceso de integración de la población gay en el entorno urbano, como otro de los procesos de transformación que ha vivido la ciudad. Por otra parte, el libro *The margins of the city. Gay men's urban live* editado por Setephen Whittle (1994) analiza los procesos de señalización de las zonas homosexuales en las ciudades de Manchester, Newcastle y Toronto. Pero además existen otros trabajos de investigación que abordan esta relación entre vida urbana y homosexualidad como es el caso de Garry Wotherspoon (1991) que estudia el caso de Australia y la constitución de una vida gay en el contexto colonial. La compilación de David Higgs (1999) elabora una historia de la vida gay urbana en las ciudades de Londres, Amsterdam, Rio de Janeiro, San Francisco, París, Lisboa y Moscu⁸. También en Asia, existen algunos ejemplos sobre la construcción del universo gay en el entorno urbano de Tailandia (Jackson y Sullivan 1999) o Singapur (Hiang Khng 1998).

La cultura gay ha jugado un papel muy importante en la acogida de los recién llegados a lo largo de todo el siglo XIX y XX. La ciudad permitió la construcción de un circuito de apoyo mutuo que muchos homosexuales han utilizado para encontrar trabajo, vivienda y también sus romances y escauceos sexuales⁹. La cultura gay urbana ha sido

⁸ San Francisco ha sido considerada una de las capitales del universo gay en todo el mundo. Han sido diversos los trabajos sobre el barrio de Castro y la configuración urbana de la vida gay en la ciudad no solo como espacio de residencia, sino también como lugar para la interacción social, el placer y la generación de grupos de activistas. (Boyd 2003; Stryker y Buskirk 1996; Castells y Murphy 1982).

⁹ Existen diferentes relatos que dan fe de la importancia de estas redes de solidaridad para los homosexuales llegados a la ciudad. En el caso del estado Español podemos destacar el trabajo de *A sodoma en tren botijo* de Álvaro Renata (2004 [1933]), donde el autor describe una subcultura homosexual en Madrid a partir del proceso migratorio de un joven almeriense llamado Nemesio Fuentepino. Este singular protagonista llega a la ciudad aconsejado por su amigo

un soporte emocional muy significativo para un buen número de personas que se hallaban en la gran urbe deseosas de vivir otras formas de sexualidad. Un sofisticado sistema de códigos subculturales permitió identificar a “los iguales” entre las masas de gente que circulan por la ciudad: ropa, forma de caminar, de mirar, de hablar, etc. han posibilitado la reorganización de los homosexuales en un escenario heterosexualizado. En las ciudades los homosexuales podían encontrar un mayor número de parejas sexuales, y también el esperado anonimato, que en un contexto de hostilidad social se interpreta como una ventajosa herramienta de seguridad personal (Aldrich 2004: 1721).

El crecimiento de la población homosexual en el entorno urbano también ha tenido un gran impacto en las políticas locales y en el aumento de su poder político en las ciudades (Bailey 1999). Los homosexuales se han constituido en un grupo de presión en tanto que cuentan con un creciente poder adquisitivo. El consumo se ha convertido en la pieza clave para comprender la construcción del modelo de ciudad global. El consumo es la noción central a partir de la cual se adquiere la cualidad de ciudadano (Isin y Wood 1999). Este nuevo paradigma es el que ha permitido la legitimación de “otras sexualidades” en tanto que agentes consumidores. Pero a su vez, también son construidos como objetos exóticos para ser consumidos fundamentalmente mediante las nuevas tendencias de turismo gay (Bell y Binnie 2004: 1809-1810). Este es el caso del festival *Circuit* de Barcelona, los *Gay games*, o la *Mardi Gras* en Sydney. Como cualquier otro proceso de integración, la inclusión de ciertos grupos homosexuales ha comportado un ejercicio de exclusión para aquellos que tienen una forma de expresión sexual que escapa de nuevo régimen de aceptación social. La nueva cultura homonormativa (Duggan 2002) ha dejado fuera otras formas de expresión sexual pública y ha construido espacios de consumo y gentrificación urbana. La modernidad y el crecimiento en el consumo han hecho que cualquier ciudad disponga de un barrio gay, lo que ha facilitado y normalizado la generación de determinados tipos de homosexuales (normalmente relacionados con un modo de consumo). Hasta tal punto que las ciudades se discuten por tener el mejor barrio gay y atraer a consumidores de todo el mundo. En este sentido, Barcelona puede ser un ejemplo de esta realidad a partir de sus múltiples actividades, festivales, fiestas y tiendas dirigidas al público gay y promovidas por un creciente sector empresarial que ocupa este nuevo niño de mercado propio.

La población gay a menudo es presentada como un modelo del renacimiento urbano que pone en la elite algunas de las zonas degradadas de la ciudad para convertirlas en zonas residenciales y comerciales. Los gays son atraídos hacia los barrios más deteriorados como pioneros y, al igual que los heterosexuales, han contribuido a los ejercicios de gentrificación que revalorizan muchos barrios de las grandes ciudades. (Bell y Binnie 2004: 1814). Así por ejemplo, Begonya Enguix (2009: 3) defiende que el barrio de Chueca en Madrid es un ejemplo de estos procesos de gentrificación en donde las zonas centrales de la ciudad que anteriormente estaban degradadas ahora han sido rehabilitadas por la comunidad LGTB. Por su parte, Anne-Marie Bouthillette (1994) estudia en caso del barrio de Cabbagetown, un barrio de Toronto que en el siglo XIX fue absorbido por la ciudad y se convirtió en barrio de la clase trabajadora de la ciudad, sin embargo en los últimos años se ha transformado en el lugar de llegada de un buen número de homosexuales que han revalorizado el barrio mediante la instalación de tiendas, bares y restaurantes (Bouthillette 1994). También

Pepín Alcayde, y una vez en la ciudad, se arma de una red social que lo inician en la espera del “tercer sexo”. Por otro lado, el documental de Ventura Pons *Ocaña, retrato intermitente* (1978), también relata la cuestión de la sexualidad en el proceso migratorio del artista. Presenta una llegada a Barcelona, donde el apoyo y la construcción de redes de solidaridad de otros homosexuales es un elemento clave para el asentamiento de Ocaña en la ciudad.

Lawrence Knopp (1998) ha centrado su trabajo en los procesos de construcción del espacio urbano y la sexualidad con especial interés en los modos de intervención de la población homosexual.

Los barrios gays se convierten en lugares con un cierto talante aburguesado y se ponen de moda también entre la población heterosexual que busca aires diferentes de convivencia. Richard Florida (2002: 255-258) considera que la población gay ha contribuido en la construcción de las nuevas ciudades en tanto que son agentes de consumo. El autor toma la noción de “índice gay”¹⁰ para demostrar la gran relación entre la condensación de alta tecnología y el público gay en las grandes ciudades norteamericanas.

Asistimos a un momento en el que algunos aspectos de la cultura gay son aceptados por una parte de la sociedad gracias a un cambio en la moralidad social, un creciente nicho de mercado dirigido al público homosexual y una legislación renovada entorno al matrimonio homosexual. Sin embargo otros aspectos que no tiene implicaciones económicas o no reproducen el modelo de pareja estable y apuestan por una sexualidad promiscua sufren mayormente el rechazo social y quedan excluidos del proyecto heterosexualizante. Las zonas de *cruising* son vistas por muchos gays como los lugares menos deseables de la cultura homosexual (Bell y Binnie 2004: 1815). Se vierten algunas críticas hacia ellas con la intención de buscar la legitimidad y la instauración de un modelo gay basado en la pareja. Estas críticas se amparan fundamentalmente en discursos relacionados con cuestiones de salud. Este es el caso de Gabriel Rotello (1997) que arremete contra las prácticas de promiscuidad homosexual como causantes de la expansión de la pandemia SIDA, o Michelangelo Signorile, que en un primer momento militó en ACT-UP¹¹, pero más adelante en su libro *Life Outside* (1997) se promulgó en contra de los circuitos sexuales que envuelven a la comunidad homosexual de Estados Unidos con la intención de revitalizar la vida en pareja entre gays. Pero los discursos vertido por otros homosexuales también están regulados por cuestiones morales, como el que defienden algunos homosexuales en foros de discusión gay:

Es que el *cruising* no se debería ir haciendo por la calle, en baños y cosas así, ya ni por miedo a las autoridades o agresiones, sino por educación. Que sí, las cosas son así, el morbo o lo que queráis, pero no. Luego nos quejamos cuando se nos tilda de "lujuriosos" y que nos follamos todo lo que se mueve, si es normal, con todo eso sólo hacemos que se nos meta más mierda en el saco.¹²

La práctica del sexo anónimo

A pesar de las críticas, las sanciones sociales e incluso el rechazo por algunos grupos de la propia comunidad LGTB. Algunos hombres se han agenciado del derecho a disfrutar de los espacios públicos de la ciudad para mantener relaciones sexuales con otros hombres. Este tipo de práctica hace referencia a un tipo de interacción que conduce al sexo entre hombres¹³, pero no debemos confundir la práctica del *cruising* con la idea de

¹⁰ Citados por Florida (2002), Black; Gates; Sanders y Taylor (2000) *Demographics of the Gay and Lesbian Population in the United States: Evidence from Available Systematic Data Sources*. *Demography*, 37 (2) pp.139-154.

¹¹ ACT-UP, es un colectivo de acción directa que nació contra el VIH/SIDA en los años 80 y 90 en Estados Unidos poco después se extendió a otras ciudades de Europa.

¹² Obtenido de la página web [ambienteg.com](http://www.ambienteg.com/integracion/las-agresiones-homofobas-se-han-incrementado-un-2-5) [<http://www.ambienteg.com/integracion/las-agresiones-homofobas-se-han-incrementado-un-2-5>, mayo 2013]

¹³ Existen prácticas entre heterosexuales que pueden tener algunas similitudes como el cancaneo y *dogging*. Pero esta contiene unas características organizativas y culturales diferentes a las que presenta la práctica del *cruising*.

sexo en público, ya que la noción de sexo en público únicamente hace referencia al carácter de público o privado del acto sexual. Cuando hablamos de *cruising*, nos referimos no solo al acto sexual, que podría producirse tanto en espacios públicos como privados, sino que también pretendemos recoger los rituales de funcionamiento, comportamientos y normas asociadas que ocurren antes y después del acto sexual entre hombres¹⁴.

A pesar de que la práctica del sexo anónimo a menudo se lleve a cabo en espacios públicos, no necesariamente se convierte en un acto público. Es decir, aunque se trata de ejercicios altamente sexualizados que se presentan en lugares de concurrencia pública, no corresponden al ámbito de “lo público”. Para algunos participantes en las zonas de *cruising* es posible encontrar un alto grado de privacidad. “Vienes aquí, te cruzas con un tío, te gusta y os vais detrás de un arbusto y nadie te ve, y allí puedes hacer lo que quieras”.

La práctica del *cruising* no es una invitación al ciudadanía, ni está prevista en la ordenación urbana. Sino que constituye un acto privado que parte de una resignificación de los espacios del público. Ahora bien, el hecho de que se trata de un acontecimiento privado, no evita que en un momento determinado, ante determinadas circunstancias pueda publicarse y ponerse en boca de todos. También se han llevado a cabo extorsiones a los usuarios con la amenaza de comunicar a familiares y empresa su condición de homosexual¹⁵. Incluso, las zonas de *cruising* se hacen públicas mediante el consumo televisivo en programas de medio pelo. Estos hechos constatan la fragilidad de lo que llamamos privado, ya que *lo privado* es algo que puede hacerse público pero que en realidad se mantiene en el ámbito privado por diferentes razones: estéticas, ideológicas, estratégicas, económicas, etc. El ámbito privado solo necesita de un cambio en el contexto social para pasar a ser público (Pardo 2011).

La práctica del *cruising* es uno de los resultados de un sistema cultural basado en la producción de desigualdades que se establecen en el marco de la heterosexualidad normativa. Responde a la necesidad de construir espacios de minorías, donde poder satisfacer los menesteres individuales sin tener que dar explicaciones, sin gastar dinero, y sin justificar el objeto de las perversiones. A diferencia de otros lugares de encuentro gay, la práctica del sexo anónimo no genera identidad colectiva. En ningún momento del trabajo de campo, los participantes se han identificado con lo que estaban haciendo, solamente en una ocasión uno de los usuarios apela a su experiencia en el sexo anónimo en una conversación con otro usuario para legitimar sus afirmaciones, aunque no por ello construye identidad, ya que deja ver lo paródico que podría ser una identidad compartida por participantes de zonas de *cruising*. “¡Cuando lleves años como llevo yo podrás hablar! Que yo ya vengo del Toro Bravo (advierte al otro usuario) [...], como si fuera yo el presidente de la comunidad. Yo el señor Cuesta del cruising (risas)”. Difícilmente los participantes de esta actividad hacen de su práctica un punto de partida para otras reivindicaciones, ya que tiene dos características básicas que lo impiden. Por un lado el principio del anonimato, y por otro, una especie de “degradación suprema” implica reconocerse homosexual, promiscuo, depravado, etc. La identidad de excluido es una identidad difícilmente reivindicable.

Los lugares para el intercambio sexual anónimo son muchos y diversos. La página web www.cruisingforsex.com, por ejemplo ofrece una lista de más de seis mil lugares donde las personas interesadas pueden ir a realizar esta actividad casi en

¹⁴ Siguiendo con las aclaraciones terminológicas, tampoco se pretende reducir “lo sexual” a la penetración, sino recoger también otras prácticas de contacto como la felación, la masturbación u otros modos de gozo corporal.

¹⁵ En prensa: “Cruising: contactos de riesgo”

[http://elpais.com/diario/2010/05/09/catalunya/1273367251_850215.html, mayo 2013]

cualquier ciudad de EE.UU. También existen otras páginas como www.ladoturbio.com que informa de zonas de *cruising* y *dogging* en España. En realidad, con una simple búsqueda en internet se pueden encontrar mapas, e indicaciones sobre los lugares donde poder hacer *cruising* en ciudades de todo el mundo. Sin embargo, es necesario conocer bien el terreno para encontrar con facilidad las zonas destinadas al sexo anónimo. No todas las personas que hacen uso de este tipo de espacios tiene acceso a internet, de hecho algunos de los participantes afirman que han descubierto la zona por un golpe de suerte, les han derivados desde otras zonas de la ciudad o bien se han informado a través de amigos o conocidos.

Viví en Poblenou mucho tiempo y nunca me había dado cuenta. Y después, estuve allí una noche paseando con mi amiga y vimos un hombre, y luego otro, y otro. Nos preguntamos ¿Qué pasa? Y al final deducimos que se trataba de una zona de *cruising*. Unas noches después fui a ligar y no nos habíamos equivocado.

La práctica del *cruising* es una apropiación furtiva de los espacios públicos cuando los participantes dan un uso no previsto a determinados lugares que se presentan para otras finalidades. Así por ejemplo, los lavabos públicos de centros comerciales y estaciones de tren pasan de ser lugares de evacuación de fluidos a lugares de incorporación de un sin fin de perversiones sexuales. De alguna manera, los lavabos a pesar de su función de reafirmación de género ven como este principio se resquebraja a cada mamada que se lleva a cabo en sus pequeños cubículos¹⁶. Aquellos que van a los parques a follar, rompen con la lógica de uso como un lugar de recreo familiar y juego infantil, para convertirlo en un escenario gozo y satisfacción de una sexualidad a la que le corresponde el ocultamiento y la invisibilidad.

Siguiendo la propuesta de Rubin (1989), considero que el sexo anónimo entre hombres en espacios públicos se construye como una “mala práctica sexual” en la medida en que se trata de una sexualidad homosexual que se produce entre dos cuerpos con una misma adscripción de género, que atenta contra la estructura binaria del deseo. Es un sexo sin matrimonio, o al menos sin matrimonio entre los participantes de la actividad del *cruising*, ya que algunos de los usuarios sí que están casados¹⁷. El sexo anónimo en espacios públicos es visto como una actividad con una fuerte carga de promiscuidad en la medida en que las interacciones son puntuales y con diferentes participantes, que sólo en algunas ocasiones se repiten, y en donde la variedad de parejas sexuales es un valor positivo y buscado por una gran parte de las personas que concurren allí. El sexo anónimo no es una práctica procreadora, no trae nuevas vidas al mundo. Ocasionalmente se lleva a cabo en grupo, es esporádica y se desarrolla en espacios públicos, donde constantemente se inspecciona la adscripción a la norma de todos los cuerpos. Por su parte, el “sexo bueno” está constituido por una sexualidad heterosexual, en matrimonio, procreadora, no comercial, en pareja, en privado, en una relación y entre miembros de la misma generación.

En correspondencia con su adscripción a una “sexualidad mala”, la práctica del *cruising* no deja de imprimir una cierta dosis de vicio en la que se percibe como la atención a una sexualidad “salvaje” que descuida los preceptos sociales a los que todo

¹⁶ Me tomo la licencia de utilizar el término “*mamada*” para referirme a lo que en un lenguaje más aséptico se conoce como felación. He considerado oportuno utilizar un lenguaje EMIC, ya que recoge mejor el sentido cultural de este acto sexual. Aunque una felación y una mamada podrían corresponder a una misma acción, en realidad se trata de dos prácticas muy diferentes en la medida en que se interpretan con un sentido cultural distinto. De alguna manera, con este uso del lenguaje pretendo defender la importancia del lenguaje en la construcción de las sexualidades, lo que hace que no sea lo mismo hacer una mamada que una felación.

¹⁷ Aunque en el año 2005 se legalizó en España el matrimonio entre gays y lesbianas, la práctica del *cruising* no constituye una respuesta a la lógica de la pareja estable y monógama.

buen ciudadano debería subscribirse. Pero sobre todo, prescribe un alto grado de corrupción, ya que se trata de un ejercicio de desobediencia a la lógica del “sexo bueno”. Atenta no solo contra la ideología reproductiva, sino que también se trata de un ataque al consenso del sexo con amor. El sexo anónimo representa por ello la ruptura con un modo de relación social, el de la pareja que se presenta como una finalidad en sí misma (Esteban 2011).

Las zonas de *cruising* no son lugares para ir con amigos, ni de los que los participantes hablan una vez han salido de allí. No son espacios para compartir con la familia ni con los más allegados, sino para experimentar mediante una soledad compartida. Se trata de áreas en las que poder convertirse en disoluto sin ser juzgado, espacios para disfrutar del sexo con desconocidos donde no estaba previsto. Donde la hegemonía heterosexual parecía aplastante e invencible, pero deviene endeble. En las zonas de *cruising*, los participantes se agencian de pequeños lugares de un entorno urbano altamente heterosexualizado, los cuales han tomado, sin pagar alquileres ni peajes, para convertirlos en escenarios de gozo sexual.

Conclusiones

Después de repasar los aspectos sexuales de los espacios públicos vemos como el espacio público representa pues un engranaje más de la maquinaria heterosexualizante en nuestro modelo social, en el que más allá de los deseos sexuales se pretende organizar una mirada del mundo hegemónica a partir del binomio hombre/mujer y de la correspondiente gestión de los deseos. Sin embargo, en él también se encuentran algunas prácticas rupturistas, que sin estar previstas y sin abanderar el discurso de la libertad sexual articulan el acceso al gozo y al placer de un buen número de personas que el proyecto heterosexualizante y las nuevas políticas de consumo gay expulsan. Las zonas de *cruising* son lugares imprescindibles para muchos participantes que en nuestra estructura socio-sexual no encuentran un lugar de aceptación. La práctica del sexo anónimo entre hombres debe ser entendida por lo tanto como el resultado anómalo de una estrategia que intenta normativizar la sexualidad y restringir el acceso a los diversos placeres humanos.

Bibliografía

- ALDRICH, R. (1993) *The seduction of the mediterranean. Writing, art and homosexual fantasy*, Londres y Nueva York: Routledge.
- ALDRICH, R. (2004) “Homosexuality and the City: Historical Overview”, *Urban Studies*, Vol. 41, 9. pp.1719-1737.
- BAILEY, R. (1999) *Gay politics, Urban politics: Identity and Economics in the Urban setting*, New York: Columbia University Press.
- BECH, H. (1997 [1987]) *When men meet*, Cambridge: The University of Chicago Press.
- BELL, D. y BINNE, J. (2004) “Authenticating queer space: citizenship, Urbanism and Governance”, *Urban studies*, Vol. 41, 9, pp.1807-1820.
- BOSWELL, J. (1993 [1981]) *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik.
- BOUTHILLETTE, A. (1994) “Gentrification by gay male communities: A case study of Toronto's Cabbagetown” en Whittle, S. (ed.) *The margins of the city. Gay men's urban*

lives. Aldershot: Arena.

BOURDIEU, P. (2005[1998]) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.

BOYD, N. A. (2003) *Wide-open town: A History of Queer San Francisco to 1965*, Berkeley: University of California press.

CÁCERES FERIA, R. (2012) *Diversidad sexual: contextos locales, discursos globales*, Congreso sobre diversidad sexual en Iberoamérica.

CANTU, L. (2009 [2002]) *The sexuality of migration. Border crossings and mexican immigrant men*, New York: New York university press.

CARLAVILLA, M. (1956) *Sodomitas. Homosexuales, políticos, científicos, criminales, espías, etc.* Madrid: Nos.

CARRASCO, R. (1985) *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelona: Laertes.

CASTELLS, M. y MURPHY, K. (1982) "Cultural identity and urban structure: the spatial organization of San Francisco's gay community", en Feinstein, N., Feinstein, S. (eds.) *Urban policy under capitalism*, Beverly Hills: Sage publications.

CHAUNCEY, G. (1994) *Gay New York: gender, urban Culture, and the making of the gay male world 1890-1940*, New York: Basic Books.

COLL-PLANES, G.; MISSÉ, M. (2009) *Diagnòstic de les realitats de la població LGTB de Barcelona*, Barcelona: Institut de govern i polítiques públiques.

DELGADO, M. (1999) *El animal público*, Barcelona: Anagrama

DELGADO, M. (2008) *Sociedades movedizas*, Barcelona: Anagrama

DELGADO, M. (2011) *El espacio público como ideología*, Madrid: Catarata.

DUGGAN, L. (2002) "The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism", en Castranovo, R., Nelson, Dana (eds.) *Materializing Democracy: Toward a Revitalized cultural Politics*, Durham: Duke University Press, pp.175-194.

ELIAS, N. (1989 [1977]) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de cultura económica.

ENGUIX, B. (2009) "Espacios y disidencias: el orgullo LGTB", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 14, pp.1-34.

ERIBON, D. (2001 [1999]) *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona: Anagrama.

ESTEBAN, M. L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona: Bellaterra.

FLORIDA, R. (2002) *The rise of the creative class: And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, Nueva York: Basic Books.

FOUCAULT, M. (2005 [1976]) *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, Madrid: Siglo XXI.

GODELIER, M. (1989 [1984]) *Lo ideal y lo material*, Madrid: Taurus.

GOFFMAN, E. (1974) *Relaciones en público: microestudios del orden público*, Madrid: Alianza.

GOFFMAN, E. (2003 [1963]) *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.

GUASCH, O. (2002) "Prologo" en Herdt, G., Koff, B. (2002) (eds.) *Gestión familiar de la homosexualidad*, Barcelona: Bellaterra.

GUASCH, O. (2007 [2000]) *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.

HIANG KHNG, R. H. (1998) "Tiptoe out of the closet: the before and after of the increasingly visible gay community in Singapore", en Sullivan, G., Jackson, P.A. (eds.)

- Gay and Lesbian Asia: culture, identity, community*, New York: Harrington Park Press. pp.81-97
- HIGGS, D. (1999) *Queer sites: gay urban histories since 1600*, London: Routledge.
- ISIN, E. F. y WOOD, P. K. (1999) *Citizenship and identity*, Londres: Sage Publications.
- JACKSON, P.; SULLIVAN, G. (eds.) (1999) *Lady boys, Tom Boys, Rent Boys; Male and Female homosexualities in contemporary Thailand*, Nueva York: Harrington Park Press.
- KNOPP, L. (1998) "Sexuality and urban space: gay male identity politics in the United States, the United Kingdom, and Australia", en Fincher, R., Jacobs, J.M. (eds.) *Cities of Difference*, New York: Guilford Press pp.149-176.
- LAUMANN, E.; GAGNON, J.H. et al. (1994) *The social organization of sexuality*, London: The University of Chicago press.
- LOFLAND, J. y LOFLAND, L. (1984) *Analyzing Social Settings*, Nueva York: Wadsworth.
- LOFLAND, L. (1986) *A World of Strangers. Order and action in urban public space*, Nueva York: Waveland.
- MAX-BEMBO (1912) *La mala vida en Barcelona. Anormalidad, miseria y vicio*, Barcelona: Maucci.
- MEAD, M. (2006 [1935]) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Barcelona: Paidós.
- PARDO, Jose Luis (2011) *Un secreto a voces: Aporías, equívocos y falacias alrededor de las relaciones entre lo íntimo y lo público*, Debate en el CCCB 5 de julio de 2011.
- PLUMMER, Ken (1991) "La diversidad sexual: una perspectiva sociológica" en Nieto, J.A. (Coomp.) *La sexualidad en la sociedad contemporánea: lecturas antropológicas*, Madrid: FUE, pp.151-193.
- PONS, V. (1978) (Dir.) *Ocaña, retrato intermitente*, Procesa Teide P.C.
- PRECIADO, B. (s.f.) "Basura y género. Masculino/Femenino", <http://www.hartza.com/basura.htm>, consultado 10 de agosto de 2012
- RENATA, Á. (2004 [1933]) *Las "locas" de postín. A Sodoma en tren botijo*, Madrid: Odisea.
- ROTELLO, G. (1997) *Sexual Ecology: AIDS and the destiny of gay men*, Nueva York: Dutton.
- RUBIN, G. (1989) "Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad" en Vance C. S. (ed.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Talasa, pp.113-190
- SABATER TOMAS, A. (1961) *Gamberros, Homosexuales, Vagos y Maleantes*, Barcelona: Hispano Europea.
- SÁEZ, F. (2012) "En la cuerda floja" en Guasch, O. (ed.) *Vidas de hombre(s)*, Barcelona: Bellaterra, pp.85-103
- SEDGWICK, E. K. (1998[1990]) *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- SIBALIS, M. (2004) "Urban space and homosexuality: The example of the Marais, Paris "gay ghetto"", *Urban studies*, Vol. 41, No 9, pp.1739-1758.
- SIGNORILE, M. (1997) *Life Outside: The Signorile report on gay men: sex, drugs, muscles, and the passages of life*, Nueva York: Harper-Collins.

- STRYKER, S. y BUSKIRK, J. V. (1996) *Gay by the Bay: A history of queer culture in the San Francisco bay area*, San Francisco: Chronicle Books.
- VALCUENDE DEL RIO, J. M. (2006) “De la heterosexualidad a la ciudadanía”, *AIBR. Revista de antropología Iberoamericana*, Vol. 1, Num 1, pp.125-142
- VÁZQUEZ GARCÍA, F.; CLEMISON, R. (2010 [1997]) *Los invisibles. Una historia de homosexualidad masculina en España 1850-1939*, Granada: Comares.
- WEEKS, J. (1993 [1985]) *El malestar de la sexualidad*. Madrid: Talasa.
- WHITTLE, S. (ed.) (1994) *The margins of the city: Gay men's Urban Lives*, Aldershot: Arena.
- WOTHERSPOON, G. (1991) *City of the plain: History of gay sub-culture*, Sydney: Hale & Iremonge.