



Revista de Antropología Social

ISSN: 1131-558X

ras@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid  
España

Miguel, Francisco

Mandando bocas: cortejo y sexo entre jóvenes sampadjudus

Revista de Antropología Social, vol. 25, núm. 2, 2016, pp. 421-441

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83848505008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## *Mandando bocas: cortejo y sexo entre jóvenes sampadjudus*<sup>1</sup>

Francisco Miguel<sup>2</sup>

Recibido: 2 de enero de 2016 / Aceptado: 15 de abril de 2016

**Resumen:** En este artículo se aborda el fenómeno caboverdiano de “mandar bocas” (lanzar pullas). Específicamente me centro en las “bocas enviadas” por los hombres contra otros hombres en la ciudad de Mindelo y que, desde una primera lectura analítica, se pueden clasificar rápidamente como insultos “homófobos”. Voy a argumentar, sin embargo, que esta no es la única interpretación posible del fenómeno y que las pullas que se lanzan son una fase de un cortejo homoerótico entre los chicos caboverdianos, aunque impregnado de signos machistas.

**Palabras clave:** Homosexualidad; criollo; Mindelo; Cabo Verde; África.

### [pt] *Mandando bocas: cortejo e sexo entre rapazes sampadjudus*

**Resumo:** Neste artigo, trato do fenômeno cabo-verdiano do *mandar bocas*. Abordo especificamente as “bocas mandadas” por rapazes contra outros rapazes na cidade do Mindelo e que, ao olhar analítico desatento, poderiam ser rapidamente classificadas como insultos “homofóbicos”. Argumentarei, porém, que esta não é a única interpretação possível para o fenômeno e que o “mandar bocas”, muitas vezes, é uma fase de um cortejo homoerótico entre os rapazes cabo-verdianos, ainda que permeado por signos masculinistas.

**Palavras-chave:** Homossexualidade; crioulo, Mindelo; Cabo Verde; África.

### [en] *Mandando bocas: Woo and Sex among Sampadjudu Young Men*

**Abstract:** In this paper I deal with a Cape Verdean phenomenon: the *mandar bocas* (“to send mouths”). Specifically, I analyse the action of “mandar bocas” made by men in the town of Mindelo. At a first glance, this phenomenon could be quickly classified as “homophobic” slurs. I argue, however, that this is not the only possible interpretation of the phenomenon as “mandar bocas” is often a phase of a homoerotic courtship between young men in Cabo Verde, though permeated by masculinist signs.

**Keywords:** Homosexuality; creole; Mindelo; Cabo Verde; Africa.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Las sexualidades de los muchachos sampadjudus. 3. Las pullas (bocas<sup>3</sup>), que agreden. 4. La discordancia nativa en asocial “lanzar pullas” a la “homofobia”. 5. La pulla como fase de un cortejo. 6. Breve discusión teórica sobre los muchachos heterosexuales. 7. Consideraciones finales. 8. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> La financiación de esta investigación ha sido posible gracias a Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (Capes) e al Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), ambos organismos del gobierno brasileño.

<sup>2</sup> Universidade de Brasília  
fpvmiguel@gmail.com

<sup>3</sup> [NdT] “Mandar bocas”, expresión idiomática del portugués de Portugal y portugués de Cabo Verde. Significado: proferir comentarios con malas intenciones, acusar indirectamente, ofender.

**Cómo citar:** Miguel, F. (2016). *Mandando bocas: cortejo y sexo entre jóvenes sampadjudus*, en *Revista de Antropología Social* 25(2), 421-441.

## 1. Introducción

En 2013, en mis primeros días como investigador en Mindelo<sup>4</sup>, ciudad que es el principal conglomerado urbano de la isla de São Vicente de Cabo Verde, yo todavía no daba crédito cuando mis interlocutores gays hablaban sobre cómo ocurrían algunos de los cortejos eróticos entre los jóvenes heterosexuales y ellos. Habiendo oído hablar de esas interpelaciones estando yo todavía en Brasil y conversando con ellos por el *Facebook*, donde las pullas estaban presentes, me parecía sorprendente que los chicos jóvenes cabo-verdianos actuaran de una forma tan “grosera” como las personas gays me decían que ellos actuaban. No tuve que esperar mucho para confirmarlo en persona, lo oí y lo presencié en mi primera noche de viernes en la ciudad:

Cruzábamos la calle en dirección al bar donde se realizaría el encuentro con el director y, en el camino, observé por primera vez desde que llegué el contacto con los tales “heteros” de los “HSH”, de los “hombres” con mis interlocutores (y finalmente conmigo, estábamos todos juntos). César me alertó: “¿Lo escucha?” Nos han llamado de ‘coisinhas’. Igual que en portugués, lo mismo. Es así como hacen ellos”. Yo observé en el instante y vi que el muchacho que se había metido con nosotros en la esquina de la calle Baltasar Lopes da Silva aún seguía ahí mirando. César añadió que eso no era “homofobia”<sup>5</sup> (Extrato de mi diario de campo, referente al día 27 de septiembre de 2013)

*Mandar bocas / lanzar pullas* es una expresión idiomática del criollo caboverdiano que permite un conjunto más o menos alargado de significados. Puede, por lo tanto, referirse tanto a la mofa entre amigos, y hasta un cierto punto, inocentes, hasta el otro extremo en que significan claramente un insulto, comentario mal intencionado u ofen-

<sup>4</sup> Este artículo es un producto de mi investigación de maestría en Antropología Social en la Universidad de Brasilia, presentada en 2014 (Miguel, 2014). El trabajo de campo se hizo en un período de 43 días en el país, con un foco especial en la isla de São Vicente. Entre mis principales interlocutores había artistas, que trabajaban como actores, carnavalescos y costureros. Había también estudiantes de las universidades locales en cursos de Periodismo, Derecho, Turismo y Ciencias Sociales, había productores de eventos, un profesor de Educación Física, otro de inglés, un peluquero y maquillador y un oficinista en una empresa marítima. Entre los *travestis*, los hay que regentaban su pequeño comercio, otras se prostituían y algunas de ellas aún eran estudiantes. Finalmente, eran personas pertenecientes a las clases medias y bajas, moradores tanto de la *morada*, región central y noble de la ciudad, y de las zonas periféricas como Fonte Ignês. Algunos de ellos ya habían visitado o habían residido en Europa. Otros conocían Brasil y los países del África continental. Algunos hablaban otros idiomas como el inglés y el francés, además del criollo y del portugués.

<sup>5</sup> Hasta entonces, con excepción del “HSH”, los términos émicos que clasificaban esos chicos eran “heteros”, “heteros entre comillas”, “bisexuales”, “hombres”, “muchachos”, “*mucin*” y otros más. De ahí la razón de que tomara nota de estos términos en mi diario de campo. En especial, la categoría HSH, sigla para “hombres que tienen sexo con otros hombres”, la cual la introduje yo sin mucho éxito junto a mis interlocutores de Mindelo. Se trata de un término utilizado en Brasil y en el continente de África para referirse a los hombres que no se reconocen como “gays” u “homosexuales”, pero que mantienen relaciones con otros hombres. Esa categoría fue asimilada por las políticas públicas de salud en algunos lugares para dar cuenta de un contingente de población, que por no reconocerse como “gay” u “homosexual”, y también a veces por tener un papel sexual de activos en la penetración, no eran objeto de campañas epidemiológicas de enfermedades sexualmente transmisibles, frecuentemente dirigidas solamente a los “homosexuales masculinos”.

sa grave y humillaciones. Las *bocas* pueden ser dirigidas a distintos objetivos. Por allá, son motivo de *troças* (burla) y ridiculización de las personas gordas, las personas muy flacas, los venidos del interior rural (paletos), los sin dientes, los afeminados, los muy memos, y cualquier otra persona identificada como socialmente “desviada”.

En este artículo, trataré de algunas *bocas mandadas* (lanzar o tirar pullas) por muchachos contra otros muchachos en la ciudad de Mindelo y que, bajo una mirada menos atenta podrían ser rápidamente clasificadas como insultos “homóforos”. Argumentaré, sin embargo, que ésta no es la única interpretación posible y que el acto de *mandar bocas/ tirar pullas*, muchas veces, es una fase inicial del cortejo homoerótico entre los muchachos *sampadjudus*<sup>6</sup>.

## 2. Las sexualidades de los muchachos sampadjudus

Nosotros en Cabo Verde, nosotros somos gays, nosotros somos travestis, pero nunca nos enrollamos con los gays. Nos gusta enrollarnos más con hombres. A un hombre no le gusta ser penetrado. Ihh... Nos gustan los hombres, no nos gusta lo de los gays, es diferente de los extranjeros. Allá en el extranjero, los gays le gustan otros gays. Pero nosotros no, nosotros somos diferentes. (Entrevista con Bela. Mindelo, 09/10/2013)<sup>7</sup>

En este relato, la *travesti*<sup>8</sup> Bela trata en términos locales del sistema hegemónico de la sexualidad masculina en Cabo Verde, que separa “hombres” y “gays”. Tal sistema es muy semejante a aquél descrito por el antropólogo Peter Fry para las clases populares de la periferia de Belém, en Brasil, investigadas en la década de 1970. En Brasil, el autor encuentra un sistema en que de forma semejante se dividen a los “hombres” de los “bichas” (maricas). En sus propias palabras:

<sup>6</sup> “Sampadjudus” es un término del criollo cabo-verdiano para designar principalmente aquellos y aquellas originarios de la Isla de São Vicente.

[NdT] “*Son para ajuda*”, término que indica la historia racializada de la colonización portuguesa del archipiélago y que designa la división basada en el sistema de “*pigmentocracia*” (véase: Fanon, A. Césaire), existente en las islas de Cabo Verde, y las islas del Caribe colonial. Los de piel más clara y facciones más europeas son “*Sampadjudus*” y los habitantes de color y rasgos fenotípicos negros son los “*Badius*”, del portugués *vadio* —baldío— el esclavo que huyó un día de la propiedad del señor terrateniente. Los habitantes, mestizos de las islas de Fogo y Brava, São Vicente y Santo Antão son históricamente conocidos por “*Sampadjudus*”.

<sup>7</sup> Las entrevistas formales fueron en su totalidad conducidas en lengua portuguesa, aunque queda claro que existen diferencias con respecto al dominio de su norma culta y a las variaciones entre el portugués y el criollo cabo-verdiano entre mis interlocutores. Opté por transcribirlas todas respetando siempre la manera exacta como ellos y ellas se expresaban.

<sup>8</sup> Es difícil estabilizar en la escritura identidades sexuales que son etnográficamente fluidas. Así, en Cabo Verde, la frontera que separa gays e *travestis* es muy tenue y porosa. “Gay” es ampliamente utilizado como categoría de auto-identificación, pero sobre ella hay poco control de los significados patentes en la discursividad nativa. En general se nombra con ella a los hombres que de alguna forma exhiben y cargan consigo los símbolos estrechamente ligados a lo femenino, pero que a la postre no se perciben como mujeres. La identidad *travesti* no solamente hace referencia a las clasificaciones por intensidades de masculinización/feminización de los cuerpos, sino que también reverbera posiciones de clase. En general, las *travestis* son aquellas que nacieron con órganos genitales masculinos, son personas que, al desear ser *mujeres* mantienen al máximo sus cuerpos feminizados y reclaman esta identidad para sí mismas. La grafía distinta pretende marcar no solamente una distinción fonética de la lengua criolla con respecto a la lengua portuguesa, sino también hacer notar que la identidad *travesti* se diferencia culturalmente de las travestis brasileñas, porque estas nunca han transformado sus cuerpos con prótesis de silicona y con tratamientos hormonales (tecnologías no siempre deseables). Estos tratamientos no siempre están disponibles localmente y para ellas son inviables desde el punto de vista económico.

La categoría “bicha” se define en relación con la categoría “hombre” en términos de comportamiento social y sexual. Mientras el “hombre” debería comportarse de una manera “masculina”, el “bicha / marica” tiende a reproducir comportamientos generalmente asociados al papel de género (*gender role*) femenino. En el acto sexual, el “hombre” penetra, mientras que la “bicha” —el marica— es penetrada [...]. El acto de penetrar y el de ser penetrado adquieren en ese área cultural, a través de los conceptos de “actividad” e “pasividad”, el sentido de dominación y sumisión. Así el “hombre” idealmente domina a la “bicha”. Además, la relación entre “hombres” y “bichas” es análoga a la que se establece entre “hombres” y “mujeres” en el mismo contexto social, donde los papeles del género masculino y femenino son altamente segregados y jerarquizados (Fry, 1982: 90).

Este sistema, que Peter Fry clasifica como “sistema A” es el modelo hegemónico encontrado en mi trabajo de campo en la ciudad de Mindelo, en el Cabo Verde de hoy. En aquella ciudad, idealmente, los géneros masculino y femenino son igualmente segregados y jerarquizados. Allí también los comportamientos sexuales de los “hombres” y de los dos “gays” son, ideal y respectivamente, los del “activo” y el de “pasivo”. Y por último, en Cabo Verde, también se espera que los hombres actúen de forma exageradamente masculina, mientras que los “gays” y las “travestis” articularían muchos de los signos femeninos dispuestos en su cultura. Obviamente, hay desplazamientos y recitaciones creativas continuas de esos signos de masculinidad/feminidad en los cuerpos de los sujetos; del mismo modo que las performances sexuales no son siempre tan cartesianas (Butler, 1999: 89; Miguel, 2014: 28). En otras palabras, ese modelo jamás se realiza perfectamente, pero opera como una norma y es en este sentido que tales modelos de sexualidad propuestos por Fry me sirven aquí.

Aunque, allá como acá, hay más de un sistema de sexualidad masculina coexistiendo y en competición (FRY, 1982: 91). De esta forma, un segundo modelo formulado por Fry, y también aplicable a Cabo Verde, sería el modelo simétrico de los “entendidos” o sistema B:

Con esta manera de percibir la sexualidad masculina, las identidades sexuales son discriminadas simplemente por los ítems 2 (papel de género) y 3 (comportamiento sexual), una vez que el “entendido” es definido como un personaje que tiene una cierta libertad en lo que se refiere a su papel de género y a su “actividad” o “pasividad”. El ítem que discrimina “hombres” y “entendidos” en este sistema, es el ítem 4 (orientación sexual). *El mundo masculino deja de ser dividido entre hombres machos y hombres afeminados como en el primer sistema, y se divide entre “heterosexuales” y “homosexuales”, entre “hombres” y “entendidos”* (Fry, 1982: 93-4, énfasis mío)

El autor refiere que:

El “hombre” no es el mismo que en el sistema anterior, pues en aquél el “hombre” podría desempeñar comportamientos homosexuales si se restringiese a la “actividad”. En este nuevo sistema, el macho que se relaciona sexualmente con otro macho, aunque sea “activamente”, deja de ser “hombre mismo” y se convierte en un “entendido” o “homosexual”. Así, en este nuevo sistema, las relaciones sexuales aceptables son diferentes del sistema “A”. *Ahora, los hombres solo deben relacionarse con mujeres, y los “entendidos” con los “entendidos”* (Fry, 1982: 94, énfasis mío).

Este modelo B de sexualidad masculina, en el cual se dividen hombres y “entendidos”, también está presente en Cabo Verde aunque con menor resonancia (Rodrigues, 2010). Poner de manifiesto el sistema hegemónico caboverdiano (“sistema A” o “jerárquico”, en los términos de Fry) es fundamental para comprender la relación entre “hombres” y “gays”, o como nombraré aquí, entre los “no-gays” y los “gays”. Y a partir de esto, comprender cómo las *bocas* son *lanzadas* de los primeros a los últimos en Mindelo.

Las semejanzas dentro del mundo lusófono ya es tema antiguo entre los investigadores, incluyendo la comparación entre Cabo Verde y Brasil (Romano, 1964), pero ¿por qué nos interesa aquí esa analogía?. En primer lugar, para no acreditar ingenuamente que se trata de un sistema absolutamente autóctono y, en segundo lugar y principalmente, para intentar percibir las especificidades encontradas en el Mindelo del siglo XXI.

Con la categoría “no gay”, pretendí abarcar a todos los hombres que no se reconocen a partir de una identidad no heterosexual, aunque se relacionen sexualmente con personas del mismo sexo. Este criterio no es solamente una arbitrariedad del antropólogo, sino una clasificación de los propios interlocutores gays que tendían siempre a enmarcar a esos muchachos “hetero entre comillas” o “no-gays” bajo una misma clase. El prefijo “no” no es baladí: es utilizado aquí porque es justamente en la coincidencia de las respuestas negativas de esos muchachos, cuando son preguntados si son “gays”, que hay una posibilidad de clasificarlos dentro de un mismo grupo.

### 3. Las pullas que agreden

Verdad sea dicha, *mandar bocas* no es algo exclusivo de los hombres en Mindelo. Romeu<sup>9</sup>, un joven bailarín de 21 años, nos cuenta un episodio que acababa de ocurrir, poco antes de su entrevista conmigo, cuando algunas muchachas le provocaran en la calle debido a su sexualidad:

Pero hoy cuando venía, venían dos y una más... Dos muchachitas que hablaban y otra. Estaban viniendo. Me llamaban. Yo me fui, ignorándolas. Pero me dije a mi mismo: “no puedo dejar que esta situación continúe”. Porque yo jamás les dije a ellas nada. Ellas empezaron a llamar esas cositas, que todo el mundo... Usted ya sabe, que todo el mundo ya habla, pero son pocos... [Y continúa:]

Pero cuando me volví le dije a aquella muchacha: “¿me estáis hablando?” [...] Si tú te enfrentas a las personas. Aquí en Cabo Verde las personas son muy cobardes. Con seguridad, si han dicho alguna cosa lo van a negar o se callarán. Yo dije, “¿Me estáis hablando?” Ellas contestaron: “No, no te estaba hablando”. Continué mi camino, y ellas seguían llamándome cosas. Le dije: “Mira, una cosa: Sí... Yo soy... Yo puedo ser lo que me dé la gana, lo que yo quiera ser. Yo soy yo. Y tú, seguro, ¿si tuvieses algún familiar en la misma situación como la mía, a ti te gustaría que alguien se burlara de él, que le hablara mal y que le estuviese llamando nombres en la calle? ¿Te gustaría que eso le pasara?”. Ella se quedó callada y yo dije: “Yo estoy cuidando de mi vida y mientras lo hago, yo avanzo. Más seguro es que yo vaya para delante ¿Y tú? Mírate

<sup>9</sup> Los nombres aquí seguirán siendo los mismos que en mi tesis: ficticios.

bien tú, tu situación”. Ya se callaron y se fueron hablando. No sé si ha entendido la lección, pero seguro que algo les quedó. Me creo que de ellas jamás volveré a tener problemas por el estilo. (Entrevista Romeu. Mindelo, 09/10/2013)

En una situación semejante de clara provocación, presencié también por lo menos una vez un grupo de muchachas *mandar bocas* a Elzo y a mí. La noche había caído y sentadas en un banco de la plaza delante de la universidad ellas nos miraron y reconocieron a Elzo. Le llamaron con sarcasmo “presidente de las *tchindas*”, en referencia a su cargo en la asociación gay local. Hablaron fuerte para que las escucháramos en claro tono de provocación: “Es el presidente de las *tchindas*! Amigo de la Suzete”<sup>10</sup>.

Tchinda fue supuestamente el primer “homosexual”<sup>11</sup> asumido en Cabo Verde y se hizo muy famoso por ello en la década de 1990. Didi, otro interlocutor gay de Mindelo, me contó que el nombre de “*tchinda*” fue desde entonces usado para designar a todos los homosexuales en Cabo Verde. De nombre propio, se volvió un nombre común. Los gays son todos *tchindas*, porque “las personas no diferencian los diferentes homosexuales que existen” – reclamaba Didi. Me dijo además que por esa manera de no distinguir, ese término irritó mucho, pero que hoy en día ya no tiene el mismo efecto. Elzo me dijo después, en referencia a la *boca mandada* por las muchachas, que ni sabían que aún usaban el término *tchinda* y se rió.

Durante mi permanencia en la isla de São Vicente, un colaborador extranjero, activista gay y que ayudó a la asociación gay local en la realización del primer *Mindelo Pride* en 2013, tenía una entrada en su página de *Facebook*, algo como “¡vivan las *tchindas* de Mindelo!”, lo que generó una furia entre mis interlocutores, pues, según ellos, el colaborador estaría supuestamente cometiendo el mismo error que cometerían todos aquellos caboverdianos que serían supuestamente incapaces de reconocer la diversidad dentro de los llamados LGBT. Si la intención del activista gay extranjero fue la de exaltar a sus pares en Mindelo, los mismos lo tomaron como una ofensa. Como se ve, el término *tchinda*, como otros, puede ser interpretado de diferentes maneras, dependiendo del contexto.

Sin embargo, en el presente artículo, me centraré especialmente en las alusiones verbales de los chicos caboverdianos. Dicho esto, ¿cuáles son las *bocas/pullas* que los chicos *tiran*? ¿Qué dicen ellos a los homosexuales de Mindelo? Además de haber oído a menudo en la calle algunos de estos términos, lo he preguntado a mis interlocutores homosexuales, y las respuestas fueron variadas:

[¿Y de qué se habla? ¿Cuáles son las palabras que...?]

“Diablo marica”, “hombre del diablo”, “folla culo”, que me acuerdo de lo que ...  
 “Putá que le parió, el cuchillo también tiene la caca” (?) Un poco de cosa, solamente la ignorancia...

<sup>10</sup> Elzo es, en realidad, el vice-presidente de la Asociación gay local, pero por aparecer en los media como portavoz del movimiento, es con frecuencia considerado como presidente del mismo. El cargo de presidente en realidad está ocupado por Suzete, una travesti de Mindelo.

<sup>11</sup> *Tchinda*, como los demás caboverdianos no heterosexuales, se clasifica ora como “gay” ora como “homosexual” ora como “travesti”.



Aparte del no muy habitual “cosita”, el ampliamente utilizado “paneler” y el *de-modé* “Tchinda”, todavía hay un rico léxico de vocativos, los cuales, sin embargo, no me ocuparé detenidamente aquí. Ellos son: “maracas”<sup>12</sup>, “biba”, “marica”, “maricón”, “baya”, “mona”, “diabólica”<sup>13</sup>, “perra”, “pandu”, “el hombre diablo”, “culo para follar”, “niña”, “gay”, “homosexual”, “poderosa”, “loca”, “sabrosoa”.

Un término en particular, “marica”, merece una mayor consideración. La categoría de origen portugués “*paneleiro*” (pronunciado “paneler” en criollo de Mindelo) es el insulto más común y uno de los más agresivos dirigidos a gays y travestis según mis entrevistados. Nadie me supo especificar el origen de esta categoría en Cabo Verde, pero sospecho que el *paneleiro*, que en la etimología de la lengua portuguesa es el tipo que vende / hace ollas, las hace golpeando con mucho ruido, *estrilo*<sup>14</sup>, con escándalo público. Metafóricamente, esta actitud es repudiada en Cabo Verde que, lejos de tener una sociedad que penaliza formalmente a los sujetos homosexuales o que practique de manera recurrente la violencia física contra los homosexuales, asigna la identidad y las prácticas sexuales, ya sean heterosexuales u homosexuales, como algo que no debe darse a conocer o ser anunciado a bombo y platillo, pero sí quedar restringido a las relaciones privadas y a la intimidad (Lobo & Miguel, 2015). La elección de esta categoría acusatoria y la indulgencia frecuente de los familiares del grupo doméstico ante la homosexualidad de los muchachos, ya que esta debe quedar como una práctica privada cuanto sea posible, son reveladoras en este sentido. Sin embargo, no se descarta la asociación con el sustantivo “olla”, a una herramienta del universo doméstico y femenino en Cabo Verde.

Sin embargo, las categorías son relativas y siempre dependen del contexto semántico en el que son proferidas para realizar sus significados. Algunas de esas categorías, con las cuales las personas no homosexuales se dirigen a los homosexuales, son a menudo claramente laudatorias, como puede ser evidente en los casos de “poderosa” y “sabrosoa.” Estas categorías son a menudo positivadas por los sujetos homosexuales, a pesar de que no les están dirigidas exclusivamente. Esto es porque tales categorías son dirigidas a los sujetos reconocidos de alguna forma como pertenecientes al género femenino, de ahí que ese reconocimiento confiera legitimidad a sus posiciones de género. A continuación un relato de mi diario de campo y una entrevista con la travesti Lady sobre la naturaleza de esos vocativos entendidos como elogiosos:

En un momento, así de paso, un coche que pasaba lleno de muchachos, desde la ventanilla se dirigieron a nosotros diciendo “sabrosoa” y “nos estás dejando locos”. Es muy habitual ese tipo de piropo y casi siempre hechas por chavalotes. (Extracto de mi diario de campo, referente al día 12 de octubre de 2013).

<sup>12</sup> Una vez, un chaval que pasaba junto a nosotros, nos llamó “maracas”. Término “nuevo” cuyo significado ni Elzo ni Didi sabían. Más tarde, cuando estábamos en el bar, contemplaba con Didi si había alguna similitud fonética con “marica”, un término ampliamente utilizado en el idioma español y menos en el portugués para “gay”. Yo pregunté si tenía alguna referencia en criollo, pero él dijo que no. Y todavía seguimos sin entender el término.

<sup>13</sup> Estos últimos ocho términos importados de las telenovelas brasileñas, según me han dicho.

<sup>14</sup> Chirriante, categoría nativa que significa “escándalo”, impulsada a veces para referirse a la actitud equivocada de tomar en una relación homoerótica. En portugués hay un verbo —“estrilar”— sobre la emisión de un sonido estridente. En el diccionario de Caldas Aulete se encuentra en la entrada *estrilo* como originario del habla popular portuguesa de Brasil y dicho de ruido chirriante [NdT].



[¿Y cómo se meten contigo estos chicos? Cómo es que... ¿Qué te dicen? ]

Muchas veces dicen, por ejemplo, yo... Me llaman “sabroso”, me llaman “poderosa”, otras... (risas)... “Loca”. Cosas así... (Entrevista con Lady. Mindelo, 27/09/2013)

Estos casos señalan de modo elocuente la necesidad de relativizar las percepciones sobre las *bocas mandadas/pullas lanzadas* como si solamente fueran agresiones constantes. Aunque se utilicen palabras aparentemente groseras, no siempre las *pullas* son entendidas como tal por los receptores de estos mensajes. En este sentido, es necesario relativizar la propia asociación de las *pullas* a “homofobia”, como los propios chicos gays *sampadjudus* me enseñaron.

#### 4. La discordancia nativa en asociar las *bocas/pullas* a la “homofobia”

Sea en las entrevistas que a menudo fueron realizadas en grupo de amigos, sea en nuestras interminables noches de conversación en la Plaza Dr. Regala, había una cuestión que siempre estaba presente entre todos nosotros: ¿Hay o no hay “homofobia” en Cabo Verde? La categoría “homofobia”, un neologismo creado por el psicólogo George Weinberg en 1971 y por archiconocida y hablada hasta posee diccionario propio (Delanoë, 2003), no fue introducida por mí, como por un empeño etnocéntrico en el léxico de los gays de Mindelo. Como es posible ver en el trabajo de Rodrigues (2010)<sup>15</sup>, la categoría había sido ya incorporada por ellos a través de los flujos globales de información, de las experiencias de emigración, los media y el movimiento LGBT internacional, para dar cuenta, entre otros, de un fenómeno típico de la sociedad caboverdiana, el *mandar bocas/ lanzar pullas*.

Lo interesante de esta perspectiva antropológica no es desentrañar el origen de la categoría “homofobia”, sino aprehender sus concepciones nativas, especialmente en cómo se articula aquí con el *lanzar pullas* y cómo gana un nuevo contorno semántico. Concepciones estas, que de ninguna manera, hay que decir, se encuentran definidas, porque están permanentemente siendo objeto de disputas de significado. En este sentido, una pregunta que genera acalorados debates entre los homosexuales de Mindelo es ¿en qué medida las pullas que se lanzan a los homosexuales en las calles de la ciudad pueden o no pueden ser clasificadas como “homofobia”? Para algunos, la “homofobia” se traduce solamente como “violencia física”. Esta “homofobia” sí es negada en el plano del discurso —como práctica recurrente en las calles de Mindelo—, no obstante aparece con timidez, de vez en cuando, en el testimonio de los sujetos homosexuales. Sin haber presenciado y no habiendo estadísticas oficiales, me es difícil especificar las tasas de agresión, violación o asesinatos de homosexuales en Cabo Verde, pero la impresión general que surge mi etnografía en Mindelo —y esta es una opinión que necesita ser contrastada— es que la violencia física contra los homosexuales por motivos de discriminación según la orientación sexual no tiene en Mindelo las proporciones alarmantes que se encuentran en otros lugares.

En cuanto al trabajo de corte antropológico, este no tiene la pretensión de responder si hay o no homofobia en el Mindelo. Mi intención es solamente demostrar, con

<sup>15</sup> Claudia Rodrigues, sin embargo, no problematiza la categoría, afirmando apenas que la “dominación masculina produce homofobia” (Rodrigues, 2010: 29).

respecto al término, que existen divergencias locales en cuanto a su aplicación. Más que querer constatar que los niveles de violencia física contra los gays son menos graves que en otros lugares, lo más interesante es descubrir, a lo largo de la convivencia con los homosexuales de Mindelo, que el *mandar bocas/lanzar pullas*, lejos de ser apenas una agresión de los no-gays de por sí, o una tentativa de aniquilación del otro u —propiamente— “homofobia”, puede realmente servir a otros propósitos, incluso eróticos. Excepto por una imagen etnográfica, no se trata de una novedad, si consideramos otros estudios antropológicos que en contextos distintos problematizan las asociaciones entre “violencia” y “erotismo” (Benitez & Fígari, 2009; Gregori, 2010).

No existe consenso entre mis interlocutores sobre si las *pullas lanzadas* son necesariamente despectivas o envilecedoras. No existe una percepción generalizada de que las *pullas* sean siempre formas de violencia simbólica. Por el contrario, algunos consideran que sólo puede ser una manera de ligar, incluso torpe. Hay los que no vinculan las *pullas* con el “prejuicio homofóbico”, alegando que son una característica de la jocosidad caboverdiana, que es más amplia y que no se limita a la sexualidad. Como es la opinión de Lunga, un professor *sampadjudu* de 36 años que se identifica como “homosexual”:

[¿Y son siempre peyorativos?]

No creo que sea peyorativo, creo que es pura guasa. Pura guasa, no es en el sentido...

[De humillar, por ejemplo...]

Creo que no. Por lo menos yo... Que ellos siempre están con “ah, mira... el es maricón, es un mariposón...”, sonriendo no lo sé o que, no, no. Creo que es más para burlarse, para jugar. Porque aquí en São Vicente a las personas les va mucho, entrar y meterse unos con otros, con las otras personas. Hablan así “oye tú gorda”, tiran la pulla, si eres flaco, te tiran la pulla...

[Es una cosa más...]

Es una cosa más. Para mí, tiene ese sentido. (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

Si la “homofobia” se niega a menudo entre mis interlocutores *sampadjudus*, incluso por las personas que se consideran “homosexuales” y son objeto de la *pulla* (como es ampliamente asociado con la “violencia física”, que, a pesar de que ocurra, dicen que no son prácticas comunes en Mindelo), el “prejuicio” o la “discriminación” compiten con la “tolerancia”, en el discurso y en la práctica cotidiana.

## 5. Las pullas como fase de un cortejo

Si hemos visto que las percepciones de bocas para homosexuales varían, nos interesa ahora saber cómo pueden ser parte de un rito erótico de los muchachos. Por lo tanto, presento los discursos de los sujetos homosexuales, que en un principio me revelaron esta práctica de los sujetos no homosexuales, así como las situaciones en las que yo no sólo vi el cortejo, sino que además estaba involucrado.

Empiezo con una entrevista con el joven Leandro en la cual participaron juntos también sus amigos Cesar, Didi e Elzo, todos “homosexuales”:

Cesar: Déjame explicarte que las personas que hacen esos comentarios terminan acosándose con vosotros.

Didi: Ah, exactamente.

Cesar: por eso no es homofobia. ¡Hay que saber separar la cosa! Ellos lanzan la pulla bien gorda, para ofender a los gays, los gays les miran con rabia y nosotros...

(Risas generales).

[Entendí.]

Cesar: no es homofobia.

[Pero...]

Didi: ¡Es una estrategia!

Cesar: ¡sí!

[Ah sí, una estrategia de caza.]

Leandro: Exacto.

Elzo: O falta de estrategia.

Leandro: ¡O falta de estrategia!

(Risas)

Este parloteo entre el grupo de amigos homosexuales acabó por revelar que as *pullas lanzadas* por los muchachos no-gays en público pueden tener la función de atraer la atención de los gays hacia ellos. Sería una estrategia en este sentido. Cuando Elzo afirma y Leandro está de acuerdo con lo que supuestamente sería una falta de estrategia de los chavales, aludiendo negativamente a una “falta”, no está queriendo negar en aquel contexto que se trate de un estrategia propiamente dicha; por el contrario desea criticarla con ironía. Lo que quieren decir es que es una manera de entrar, grosera, “borde”, que los chavales no saben “ligar”, son “torpes”, aunque se diviertan contándolo. Esa forma de ligar de los dos muchachos no-gays no se restringe al momento del primer encuentro u del cortejo inicial; permanece a lo largo de las débiles relaciones que establecen con esos chicos. Quiero decir con ello que la “estupidez” o la “agresividad” de estos muchachos generan consecuencias más graves para las sensibilidades de los sujetos gays a la larga, pues es algo que, perpetuado más allá de la conquista sexual, puede generar angustia y frustraciones. Sobre este asunto, ver Lobo & Miguel (2015).

En la entrevista con Didi él trata este asunto, mostrando lo que serían también otras estrategias, además de *lanzar una pulla*, como la mirada y el ligar de forma tímida:

Por ejemplo, algo muy usado es la mirada. Se usa mucho. ¿Ellos también se hacen notar, no es así? Por ejemplo ese tipo de ligue, llamando nombres, o lo que sea. A veces la cosa termina en sexo, que es finalmente lo que quieren, lo que están pensando. La idea es dejar que la cosa llegue a ese punto. Los hay algunos que tienen el suficiente valor para ligar de manera tímida, como ahora estamos nosotros aquí sentados. Se sientan allí. Venga una conversación ligerita, un piropo, un llamamiento tipo “psiiu”. Pero nosotros también... Normalmente, y en la mayoría de las veces somos nosotros que tomamos la iniciativa. Nosotros lanzamos una señal. (Entrevista con Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Si la mirada y el llamado “ligue tímido” de los muchachos son estrategias relativamente accionadas para la conquista de la relación sexual con los homosexuales de Mindelo, la estrategia de *lanzar pullas*, no deja por ello de tener eficacia. Presento aquí tres relatos que confirman la vigencia de esta estrategia en Cabo Verde, sea en el Mindelo o hasta mismo en la capital del país, la ciudad de Praia. Empiezo por Lunga que, en la entrevista que me concedió, confirma ese tipo de ligoteo por parte de los muchachos no-gays:

[Y cuando ellos lanzan la pulla, es siempre para burlarse, de meterse con alguien, o puede ser una manera para que uno se acerque a ellos...]

También. (Risas) A veces es para llamar la atención. Muchas veces es para llamar la atención. Para que te acerques a ellos, sí.

Llaman la atención sobre si tú te acercas, y de ahí puede surgir algo...

Sí. (Entrevista con Lunga. Mindelo, 30/09/2013)

La *travesti* Bela también narra el mismo tipo de experiencia:

[¿Y alguna vez que te tiran esas pullas, eso va para que les conozcas?]

Sí. [...] Entran de la manera más borde.

... Pero empieza todo con esa estupidez y, de repente, termina que te enrollas con él...

Sí. (Entrevista con Bela. Mindelo, 09/10/2013)

Aún así en la ciudad de Praia, Graça, un joven gay *badiu*<sup>16</sup> me narró la experiencia de una *pulla* muy parecida, aunque en este caso afirmó haber negado la relación:

---

<sup>16</sup> *Badius* son todos aquellos y aquellas que nacen en la isla de Santiago, donde se sitúa la capital del país y es una de las diez islas del archipiélago. Pese llamarse Gracia, un nombre femenino, y de articular con cierta ambigüedad signos masculinos y femeninos en su cuerpo, el chico se veía como “gay”.

Graça me contó un episodio en que un muchacho le tiró una pulla y la intentó humillar públicamente. Luego la llamó para que se apartaran a un rincón, ya solos, pues él quería hablar con ella. A solas le pidió disculpas, le dijo que ella le gustaba. Graça contó orgullosa, pero en el fondo un poco triste también, que en este episodio ella se pudo vengar. Según ella, el chico estaba sexualmente excitado y ella lo pudo confirmar viendo como su pene se marcaba en el pantalón. Para ella, era claro que él estaba ahí, pues quería *ter con* ella. Pero ella dijo que cuando terminó la conversación le dio la espalda y se marchó. Dijo que se sintió bien en aquel momento por dejarlo excitado y sin corresponderle, porque llegaba su hora de humillarle. Sin embargo, retirándole las disculpas y no habiendo consumado el acto sexual, el chaval le volvió a lanzar pullas. (Extracto de mi diario de campo, referente al día 31 de octubre de 2013)

Estos términos ahora expuestos aquí están cargados de la ambigüedad inherente a todas las categorías activadas en el lanzar pullas de los muchachos no homosexuales a los chicos homosexuales, cuando estas tienen la función ritual de conquista sexual. Son palabras de provocación, tanto por su sentido peyorativo, como por la forma apreciativa. Sea “paneler” sea “sabroso”, como todos los signos lingüísticos, ninguna categoría tiene significado en sí misma y siempre depende de las relaciones semánticas para ganar sentido. Y es en ese ritual privado o público, permeado por las tensiones que la categoría va a ganar un sentido específico.

Lo sorprendente para mí en la manera que los muchachos ligan es que sus estrategias son flexibles y seguras para ellos mismos sean cuales sean los resultados de flirteo. Así que, volvemos al ejemplo que abre este artículo. Si los chicos llaman a los homosexuales de “cositas” y las personas homosexuales están dispuestas a enrollarse con ellos esa noche, *ter com*<sup>17</sup>, la palabra “cosita” podría ganar el sentido de una provocación, de intentar seducir con palabras a alguien. Esta manera de seducir puede ser entendida como “torpe” o “patética” si el sujeto gay estuviese aspirando vivir algo más romántico que ser llamado “cosita”, o podrá ser considerada viril si el sujeto gay posee expectativas eróticas más desconectadas de los afectos románticos. Ambas percepciones de los sujetos gays no inviabilizarían automáticamente la eventual relación sexual que surja de ese cortejo, al contrario.

Por otro lado, el mismo término “cosita” podrá ser interpretado como una provocación, peyorativa, discriminatoria, hasta humillante, en el caso de que los sujetos gays, receptores del vocativo, no estén dispuestos a recibir ese apodo, por infinitas razones personales o coyunturales. Si pasa esto, “cosita” pasa a ser leído socialmente como una *pulla* lanzada, en el sentido de una burla o una *chanza* de mal gusto, lo que mantiene a los provocadores distanciados y seguros en sus posiciones de macho que niegan su contrario, el afeminado. Y, de hecho, la *pulla* puede en algún caso, para los muchachos no pasar de eso, de mofarse de alguien. Me refiero a “cosita”, pues en este caso es muy evidente la flexibilidad del sufijo diminutivo “iña”, “ita”, en sí contenido, y que sabidamente en la lengua portuguesa tiene tanto potencial de afectividad y cariño, como al revés, de descalificación y de intención de rebajar al aludido. Pero la ambigüedad ahora referida sirve para cualquier de estos vocativos lanzados en el cortejo, incluso el de “paneler”.

<sup>17</sup> Es difícil dar con una expresión que traduzca la expresión criolla “tener con fulano(a)” dada la pluralidad de significados. En general puede significar una relación de novios, un “ligue”, o ser aplicable a una relación de larga duración, con descendencia y cohabitación.

Así, terminando en una disputa pública o en un acto sexual, cualquiera que sea el resultado de la provocación, este juego entre gays y no-gays garantiza en el plano ideal la perpetuación del ideal de hetero-normatividad más allá del caso, una vez que los muchachos provocadores jamás pierden su estatus de machos, ya sea cuando consiguen la relación sexual siendo penetradores viriles, sea cuando no conquistan el sexo, porque al *lanzar la pulla* exponen a los afeminados al ridículo, reafirmando las normas de género hegemónicas en Cabo Verde.

Como es característico del cortejo, este puede no ser efectivo, puede salir mal, o como en el caso de la Gracia la pulla generó tal humillación y oportunidad para que ella pudiera demostrar su orgullo, que no permitió que el coito fuese consumado allí mismo, como cuando el sujeto homosexual malinterpreta las “señales” de chicos heterosexuales:

[Y si es el caso de estos chicos que no les apetece, y de repente vosotros tomáis la iniciativa y no es así...]

Hay veces que es una faena. Algunos acaba por ser bastante agresivos. Y... puede ser violento y... Porque a veces no entiendes, las señales, interpretan de una forma errada, distorsionada. Pero en la mayoría de las veces, (risas) nosotros no nos equivocamos. (Entrevista Didi. Mindelo, 26/09/2013)

Aún en los casos donde se percibe que los primeros acercamientos pudieran ser “agresivos”, estos son estratégicamente suavizados por los chicos para que los actos sexuales tengan más probabilidades de ocurrir. Pongo un ejemplo etnográfico: Ya era madrugada y Lunga y Elzo me acompañaban caminando a pié hasta mi casa, como de costumbre, después de una pequeña celebración entre amigos. En las calles desiertas y precariamente iluminadas del barrio del Alto Miramar, un muchacho nos seguía desde la plaza Dr. Regala. Sigue un extracto de mi diario de campo:

En el camino, el “Palito”, el chaval que según cuentan, tiene un pene fino llamó a Lunga. De primeras, Lunga le ignoró, pero después fue a ver que quería el chico, el diálogo traducido del criollo fue más o menos este:

—¿Te apetece que me la chupes aquí?

—¿Pero, nos conocemos? —le contestó Lunga.

—¿Y que más da? ¿Me tienes que conocer?

Lunga se apartó sin dirigirle palabra. En seguida, me contó cual había sido el diálogo. El chavalote no se cortó y continuó detrás de él y le llamó algo como, antipático. Lunga le contestó diciéndole que era él quien no tenía educación. El chico continuaba detrás de nosotros, pidiendo hablar a solas con Lunga. Casi llegando a la casa, yo propuse a Lunga que dejara al chaval acercarse y hablase, pues me interesaba conocerle. Todavía no había hablado con ninguno de esos chavales y estaba ansioso por conocer sus puntos de vista. Lunga me preguntó si yo estaba seguro de lo que quería y me dijo que por su parte no tenía ningún problema. Se paró y dijo al chaval que se acercara a nosotros. Pero el chaval insistía en hablar a solas con Lunga. Los dos hablaron, se

saludaron y el chico se marchó. Elzo ya se había apartado y yo me quedé rezagado en el camino entre los dos. No estaba ni cerca de Elzo, ni en la conversación con Lunga, ya que la conversación de ellos era particular. Lunga especuló que el chaval debió de quedarse extrañado por haber rechazado hacerle “*broche*”<sup>18</sup> y se volvió para enterarse si se había dicho alguna burrada, si se había propasado en la pregunta tan directa. Y así se terminó una noche más del Mindelos, con un chavalote queriendo sexo rápido con gays. (Extracto de mi diario de campo, referente al día 23 de octubre de 2013)

Otro día, en otro contexto,

Nos fuimos a un bar. En el camino, en una de las aceras de la avenida principal del centro ciudad, pasábamos por un grupo de chavales que nos entraron. Como al principio hablaron en criollo, solo pude entender parte del acercamiento. Cuando nos cruzábamos, entendí que preguntaban: “¿Estáis disponibles hoy?” Lo repitieron dos veces. Pregunté a Didi si lo que escuché era lo que habían dicho, y él me confirmó. No nos dimos por aludidos. En seguida los chavales hablaron en criollo “*levam má bô*”, que Elzo e Didi me explicaran que significaba “*Llévame contigo*”. (Extracto de mi diario de campo, referente al día 27 de septiembre de 2013)

Es evidente que dentro de este ritual hay estrategias y agencias de los sujetos. Si los chicos se dan cuenta de que una provocación como “¿me la chupas aquí?” o “¿Estáis disponibles?” no funciona porque las ignoramos, y que todavía ellos se quedan a la expectativa de algo, se activarán otras estrategias. Casi siempre la tendencia de las siguientes pullas es ser más suaves, más claramente elogiosas, hasta el punto del “*levam ma bô*” (llévame contigo), que sugiero invierte las relaciones de poder existentes en el acto al otorgar a los sujetos homosexuales las riendas de los próximos movimientos. Pues para estos hombres no homosexuales, bastiones de la (hetero) norma masculina y protegidos por ella, son ellos quienes, en un primer momento, parecen tener la ventaja en la lucha y la negociación. Al solicitar “*llévame contigo*”, invierten el poder, sea por el miedo a no tener su deseo atendido —y asumen con ello el riesgo de inversión de la jerarquía— sea por la falta de disponibilidad de perpetuar el acto más allá de lo esperado. En otras palabras, cuando dijeron “*llévame contigo*” asumieron de manera casi inevitable su verdadero deseo, su pasividad en el cortejo y por lo tanto perdieron su ventaja inicial.

Pero en estos casos en los que las pullas son estrategias eficaces para obtener sexo con hombres homosexuales, me preguntaba con cierta consternación, después de todo, por qué los homosexuales se involucran con estos hombres no homosexuales y se frustran si se sabe culturalmente que el lenguaje de la relación está permeado por estos signos entendidos como “estupidez”, “ignorancia”, “mala educación”, etc.

Sí... Encima eso, porque nosotros... Hablo por mí, pero puedo también hablar por los demás. Tenemos fetiche. Es casi como una atracción. En vez de estarnos aquí con otros gays, asociándonos entre nosotros, en vez de quedarnos aquí tranquilos, charlando, no. No lo vivimos así. Vamos a buscar un problema bien peliado.

<sup>18</sup> “*Broche*” es un término usado en Mindelo con el mismo sentido que se utiliza en Portugal: sexo oral. Me decían ellos que los términos “*mamada*” y “*chupada*” eran más corrientes, pero, cuando me hablaban a mí siempre se referían al acto llamándole “*broche*”.



[Que son esos chicos...]

Exactamente.

[¿Y por qué? ¿Qué es lo que atrae en ellos?]

No lo sé (risas). Hasta hoy estoy buscando una explicación. No lo sé, no lo sé... Me gusta. Creo que me gusta. Uno mismo se lo busca.

[¿Hay algún atributo físico, un aire, qué es lo que atrae?]

¡Claro que sí! Atrae mucho. La cuestión física es indiferente. A veces viene por el carácter. Hay algo que vemos, algo, como un granito que atrae. Pero al fin al cabo no es lo mejor, no es lo más correcto. Queda siempre algo... (Entrevista Leandro. Mindelo, 26/09/2013)

El relato Leandro revela inequívocamente que el juego erótico exige una semántica compartida, donde los lanzadores de pullas y sus objetivos deben coincidir en significados, necesitan comunicarse. Los mismos sujetos gays y/o las travestis no toleran cuando la virilidad asumida de estos chicos no cumple con sus expectativas

[¿Pero ellos [los muchachos no-gays] son siempre activos?]

Ah, mira, los hay en todas partes, otra cosa sería una gran hipocresía... Y no... No sería coherente si no contesto ante nuestra sociedad. Nuestra sociedad es hipócrita. No, hay mucha mentira.... No, mucha mentira... [...]. Porque ya me acosté con tíos, “Ah, yo soy hombre así”. De día o de noche jadeando. Pero en la cama, tuve varias “presas”, que me quedé con la cara: “¿oh, tengo yo que hacer de activo? ¿Y tú el machirulo?”. Yo hago “uhum”. ¿Pero qué hago yo? ¿Qué pena con toda aquella carne, qué desperdicio, verdad? (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

Se puede ver en las palabras y el tono, hay algo acusatorio en la supuesta contradicción. Si por un lado, la sociedad caboverdiana de un modo general proyecta en los hombres homosexuales las expectativas de la feminidad y de la pasividad sexual, entre otros atributos, los homosexuales mismos esperan encontrar en los hombres no-gays, la masculinidad, la virilidad, el falo duro, grande y el rendimiento sexual activo, acercándose a los supuestos del “modelo jerárquico” (o sistema A) propuesto por Fry (1982). Esta expectativa acaba por reproducir una jocosidad despectiva de lo femenino, vista como una “presa”, que a su vez reproduce el sistema machista caboverdiano. Esto es muy claro en el discurso de Tita (una travesti de Mindelo que conocí en la capital), publicado por un periódico local: “Me gustan los hombres románticos, cuando estoy cansada, con resaca, pero en cuanto al resto me gustan muchísimo los hombres caballo, con H mayúscula, detesto un hombre tipo muñequita” (*A Nação Online*, 19/07/2012)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> En cierto modo, este discurso de Tita apunta a una mayor cautela en la lectura performativa del género, típica de la teoría Butleriana. Contestando el carácter performativo de la experiencia transexual, Prosser dijo: “Hay trayectorias ‘transgenerificadas’ y, en particular, las trayectorias transgénero que anhelan lo que (es decir, la

Para la mayoría de gays y travestis en Mindelo no es un problema que a un hombre le guste ser pasivo sexual. El problema para ellos y ellas es cuando se espera que alguien que se diga “macho” frustre por hipocresía las expectativas de los homosexuales (Miguel, 2014). Después de todo, llevar las marcas de “homosexualidad” (o de lo “femenino”) en el cuerpo, al igual que los homosexuales y travestis, tiene algún costo para ellos. Entre la carga el estigma, porque allí como aquí reina el estigma sobre los pasivos sexuales (Misse, 2007). El estigma que los sujetos que tienen una postura pasiva en el sexo, pero que no se identifican como “gays” o “no se asumen” públicamente como tal, “están libres”. Esto genera un cierto desprecio hacia esos sujetos “heteros entre comillas”. ¿Pero por qué no “salen del armario” esos hombres? Suzete sugiere una explicación:

[¿No se consideran gays, esos hombres?]

Ah, no es que se consideren, es hipocresía. Ellos, ¿sabes? Ellos tienen miedo de la reacción de la sociedad. Entonces se reprimen o se autodiscriminan, no lo sé. (Entrevista Suzete. Mindelo, 29/10/2013)

La sexualidad africana había sido ya objeto de una investigación antropológica clásica, interesada en determinar cuáles serían las prácticas sexuales de África y de otros “primitivos” (Lyon y Lyon, 2004: 5; Epprecht, 2008: 34). En este sentido, a menudo se hipersexualizó a los negros del continente (Fanon, 1967: 159-60; Lyon y Lyon, 2004: 131) y desde entonces ha contribuido a la invisibilidad de los deseos y las prácticas homosexuales (Spurlin, 2001: 185; Johnson, 2005: 127). La investigación antropológica e histórica, sin embargo, nos ayuda a entender que los esquemas de masculinidad varían no sólo entre diferentes grupos sociales, sino también en toda la historia y a través del continente africano (Uchendu, 2008: 13).

En Cabo Verde, como en algunos otros países del continente (O'Mara, 2013; Tushabe, 2013), algunos hombres, por diversas razones, no incorporan una identidad homosexual, aunque habiten en el universo del homoeroticismo, siendo algunos de ellos, incluso, “pasivos” en el acto sexual. Estos hombres a menudo ejercen su sexualidad con otros homosexuales y esta identidad “no-gay” es una posibilidad existente también en la cultura de caboverdiana. Una de las razones por la no incorporación identitaria se explica por la función sexual que desempeñan principalmente dentro del modelo jerárquico: son activos en el sexo (penetran) y este signo no está asociado con lo femenino, y, por extensión, a la “homosexualidad” en Cabo Verde (Miguel, 2014). Pero la “pasividad” no es el único signo del universo semántico de la “homosexualidad” en el “modelo jerárquico” (Fry, 1982). Hay un universo de vocablos, lenguaje corporal, gustos y actitudes que presuponen la feminidad, la “homosexualidad” o el “hombre gay”, que los hombres heterosexuales no comparten. Por otra parte, tomando en serio a los nativos, también es posible que algunos hombres no “asuman” una identidad gay, por simple temor a ser discriminados, aunque

---

performatividad) desvaloriza. En otras palabras, hay transexuales que buscan, en cambio ser complacientes, que simplemente buscan ser (Prosser, 1998: 32). Así Tita —y varios otros travestis con los que he convivido— si están en sus cuerpos bricolando una nueva posibilidad de género, en sus discursos, sin embargo, hay un ideal de género tradicional que debe lograrse: ser una mujer, fundamentada y ontológica, en conformidad con propio sistema binario de género caboverdiano.

ninguno de estos hombres no homosexuales no me hayan explicado su identidad de esta manera.

## 6. Breve discusión teórica sobre los muchachos heterosexuales

A partir de los datos aquí expuestos, surge una cuestión de encuadre teórico. ¿Los hombres heterosexuales en Cabo Verde, a pesar de las presiones de la modernidad occidental y el movimiento LGBT local (Miguel, 2014), se niegan una identidad no heterosexual porque: 1) a pesar del machismo, de hecho, no ven ninguna contradicción entre su identidad y sus performances sexuales con sujetos homosexuales, anticipando un desprendimiento entre el género y la sexualidad. 2) en esta sociedad, la no identificación con una identidad homosexual viene dada por la necesidad de una continua construcción de la masculinidad, lo que requiere la negación violenta de lo femenino expresado también en las identidades de los homosexuales?.

Otras hipótesis podrían revelarse. Sin embargo, esta pregunta está sugerida por las dos perspectivas teóricas utilizadas en mi trabajo anterior (Miguel, 2014). En la primera, con el ejemplo de los hombres a las afueras de Belém, en el norte de Brasil, y a tenor de la perspectiva sistémica del antropólogo Peter Fry (1982), no parecía haber ninguna contradicción entre ser ellos “machos” y, al mismo tiempo, tener relaciones con “maricones” porque el “hombre” podría desempeñar el comportamiento homosexual si está restringido a la “actividad” (Fry, 1982: 94). En líneas generales, Fry describe los modelos masculinos de la sexualidad que oscilan entre un tipo “jerárquico” (de la dominación masculina, en la que “mujeres” y “maricones” tendrían equivalencia dentro del sistema, es decir, ambos sumisos y pasivos al “hombre”) y un tipo “simétrico” (relaciones de igualdad donde los homosexuales entre sí y el comportamiento sexual no serían relevantes para los comportamientos sexuales “activos” o “pasivos”).

Si tenemos en cuenta los discursos de mis interlocutores masculinos “no-homosexuales” en Cabo Verde, parece que el modelo nativo corresponde idealmente al modelo analítico jerárquico de Fry. De hecho, allí los hombres no expresan una contradicción entre ser hombre y tener relaciones sexuales con homosexuales, aunque exista para ellos una separación clara y jerarquía entre estas dos identidades. Habría un desprendimiento, por lo tanto, entre el género y la sexualidad. Es coherente decir que en la sexualidad masculina en Cabo Verde, hay una preeminencia a menudo del rendimiento sexual (si es “activo” o “pasivo”), en lugar de la pareja con la que hacer realidad estas actuaciones, siempre que la compañera o compañero se inscriba en el comportamiento sexual esperado. Y por lo tanto, sirve tanto a las expectativas de la feminidad y la pasividad que los sujetos “no-gays” esperan de los gays, como al contrario, de masculinidad y “actividad” que esperan los sujetos gays de aquellos “no-gays”.

Sin embargo, y pasando a la segunda perspectiva, los investigadores alineados con la teoría queer, como Butler (1990) y Salih (2012), han argumentado que, en los sistemas de matriz heterosexual, la negativa de algunos hombres para incorporar las identidades no heterosexuales, aunque éstos se relacionen sexualmente con otros hombres y se encuentren bajo los auspicios de la dicotomía hetero/homo, es el resultado no de una conformación cultural específica de la sexualidad masculina, sino de un proceso violento de mantener una masculinidad que en este sistema es general-

mente antagonico a lo femenino y por lo tanto, constantemente en riesgo. A partir de esta formulación, se podría comprender la no identificación que necesitan para llevar a cabo la masculinidad de algunos chicos caboverdianos con la categoría de “gay” (a pesar de que se relacionen con personas del mismo sexo), que en ningún caso puede correr el riesgo de la contaminación femenina. Sus construcciones de género siempre estarían preocupadas por la separación estratégica de los signos de lo femenino. Por lo tanto, tal vez lo que demostrarían una parte de los teóricos queer con mis datos es la tesis de que entre los sujetos homosexuales de Cabo Verde los hombres no se “asumen” por las presiones sociales. Debido a que esta formulación es diferente de la formulación de Fry (1982), no se tomaría en serio el discurso de los hombres nativos que esencializan la masculinidad, desacreditando las agencias de los muchachos “no-gay” a favor de las explicaciones que se centran en las estructuras de poder más grandes que presionarían a estos hombres a una supuesta no-asunción, postura política que en cierta manera contradice tanto los conceptos de fluidez y de performance defendidos por la teoría queer.

Por otro lado, dejando fuera las formulaciones teóricas occidentales para el tema y buscando una solución endógena revitalizante, varios investigadores en África vienen señalando de forma recurrente que el silencio y la discreción son dos categorías que parecen ser centrales cuando se trata de la (homo) sexualidad en el continente. De acuerdo con algunos de estos investigadores, si el silencio puede funcionar en la epistemología del armario (Sedwick, 1990) occidental como una estrategia de supresión de la opresión, entre los africanos puede ser la norma y no ser algo necesariamente opresivo (O’Mara, 2013: 165-166; Tushabe, 2013: 149). Algunos autores extienden esta centralidad de la discreción (homo) sexual, incluyendo a América Latina y el Mediterráneo (Murray, 1996: 246). El silencio y la discreción podrían ser entonces las nuevas claves de análisis para entender la separación de algunos hombres caboverdianos entre la práctica y la identidad homosexual, algo que no existe supuestamente en el modelo de gran parte del movimiento LGBT y en la gramática sexual contemporánea del sentido común.

## 7. Consideraciones finales

Volviendo al tema central de este artículo, estos relatos nos llevan a pensar que uno de los aspectos importantes de la antropología de la (homo) sexualidad masculina en Cabo Verde es entender que el lanzar pullas —a veces apresuradamente interpretadas como “perjuicio” u “homofobia”— no siempre se puede encuadrar fácilmente en estos términos. En Mindelo, y no sólo en la isla de Santiago, como ha diagnosticado Miranda, la masculinidad se construye principalmente a través de la exhibición pública de la virilidad (Miranda, 2013: 77). Por lo tanto, la masculinidad es construida a través de acciones teatralizadas, simulaciones, mucha exhibición pública, broncas y la depreciación de lo femenino (Miranda, 2013: 81). Lo que he intentado mostrar aquí es que el lanzar pullas, en algunas situaciones, es parte de un rito eficaz no sólo de la construcción de la masculinidad en sí, sino de la conquista sexual de los homosexuales por los no-gays, aunque esto esté impregnado de signos masculinistas de virilidad y de la teatralizada “discriminación”.

Por otra parte, la agresión, sin la dimensión moral que le confiere el sentido de insulto no puede no ser percibida como violencia.

### Aún de acuerdo con Simião,

La misma cuestión se plantea en términos más elaborados por L. Cardoso de Oliveira, al analizar el sentido de insulto moral y del resentimiento. En este sentido, un acto de uso de la fuerza, pudiendo ser percibido como agresión por parte de los que lo sufren, puede no tener mayores implicaciones en el plano moral —puede no ser percibido como un insulto y por lo tanto no genera resentimiento. Lo que definiría la percepción de una agresión como una ofensa moral— convirtiendo un acto de agresión en una actitud de violencia—, sería la lectura por una de las partes acerca de la intención de la otra (Simião, 2005: 235).

Por lo tanto, el lanzar o tirar pullas es también una estrategia, un lenguaje sexual, una expresión de deseo, que no se traduce siempre ni necesariamente en violencia, ya sea física o simbólica. Por otra parte, en opinión de los sujetos homosexuales caboverdianos, la pulla, es una estrategia de ocultación o de falseamiento de su propio deseo homoerótico por los chicos. Además de una estrategia eficaz de contención heteronormativa, en la medida en que el acto de lanzar pulla las fronteras entre la norma y la desviación son discursivamente restablecidas y la desviación es denunciada performativamente, el tirar las pullas es también una estrategia de silenciamiento. Sin embargo, el silenciamiento de los deseos de los acusadores aspira con aquella performance masculinista a disfrazar sus propios deseos de establecer relaciones con parejas del mismo sexo. Por último, se desprende de los datos que los mismos sujetos homosexuales, al exigir ciertas actuaciones de los muchachos, participan y acaban por perpetuar este juego erótico permeado por masculinismos.

**Traducción: Fernando Barbosa Dos Santos Rodrigues**

**Revisión: Susana Castillo Rodríguez**

## 8. Referencias bibliográficas

- Ajen, N. (2001). "West African Homoeroticism: West African Men Who Have Sex With Man". In: *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, 129-138.
- Broqua, C. (2013). "Male Homosexuality in Bamako: A Cross-Cultural and Cross-Historical Comparative Perspective". En: *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen's University Press, 208-224.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Dankwa, Serena Owusu (2009). "'It's a Silent Trade': Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana". *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 17, 3: 192-205.
- Delanoë, Bertrand (org). (2003). *Dictionnaire de L'homophobie*. Paris: PUF.
- Díaz-Benítez, María; Figari, Carlos (org). (2009). *Prazeres Dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Epprecht, Marc (2004). *Hungochani: The History of Dissident Sexuality in Southern Africa*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Epprecht, Marc (2008). *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens: Ohio University Press.

- Epprecht, Marc (2013). *Sexuality and Social Justice in Africa: rethinking homophobia and forging resistance*. New York: Zed Books.
- Gaudio, R. (2009). *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Chicester: Wiley-Blackwell.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press.
- Fry, Peter (1982). “Da Hierarquia à Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil” en: Fry, Peter. *Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 87-115.
- Gregori, Maria Filomena (2010). *Prazeres Perigosos: Erotismo, Gênero e Limites da Sexualidade*. Tese de livre-docência, Antropologia, Universidade de Campinas.
- Guimarães, Carmem (2004). *O Homossexual visto por Entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Johnson, E.P. (2005). “‘Quare’ studies or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother”. En: Johnson, E.P.; Henderson, M.G. (Eds.) *Black Queer Studies: A Critical Anthology*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Kendall (2001). “When a woman loves a woman” in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia. En: *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, 223-241.
- Lobo, Andréa; Miguel, Francisco (2015). “I want to marry in Cabo Verde”: Reflections on homosexual conjugality in contexts. Vibrant, *Virtual Braz. Anthr.* [online]. vol.12, n.1, 37-66.
- Lyons, A.P.; Lyons, H.D. (Eds.) (2004). *Irregular Connections: A history of Anthropology and Sexuality*. Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.
- Massaquoi, N. (2013). No Place Like Home: African Refugees and the Emergence of a New Queer Frame of Reference. En: *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen’s University Press, 37-53.
- Miguel, Francisco (2014). “Levam má bô”: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- Miranda, José (2013). *Constituição de Masculinidades num Contexto de Crise do Pescado: uma abordagem em Rincão, Santiago, Cabo Verde*. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais, Universidade de Cabo Verde.
- Misse, Michel (2007). *O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano*. Rio de Janeiro: Booklink.
- Murray, S. O. (1996). “Male Homosexuality in Guatemala: Possible Insights and Certain Confusions from Sleeping with the Natives”. En: E. Lewin, & W. L. Leap, *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press, 236-260.
- Nyanzi, S. (2013). “Rhetorical Analysis of President Jammeh’s Threats to Behaeed Homosexuals in the Gambia”. En: *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen’s University Press, 67-87.
- O’Mara, Kathleen (2013). “Kodjo Besia, Supi, Yags and Eagles: being tacit subjects and non-normatives citizens in contemporary Ghana”. En: Falola, T.; Akua, N. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press.
- Pierce, Steven (2007). “Identity, Perfomance and Secrecy: Gendered life and the ‘modern’ in northern Nigeria”. *Feminist Studies* 33, 3: 539-45.
- Prosser, Jay (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transexuality*. NY: Columbia University Press
- Ratele, K. (2014). “Hegemonic African Masculinities and Men’s Heterosexual Lives: Some Uses for Homophobia”. *African Studies Review*, 57 (2): 115-130.



- Rodrigues, Claudia (2010). A Homoafetividade e as relações de gênero na Cidade da Praia. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais, Universidade de Cabo Verde.
- Romano, Luís (1964). “Cabo Verde – Elo antropológico entre a África e o Brasil?”. En.: *Occidente*. Lisboa, 66, 312: 177-189.
- Salih, S. (2012). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Sedgwick, Eve (1990). *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Simião, Daniel (2005). *As donas da palavra: Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor-Leste*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- Spurling, W.J. (2001). “Broadening post colonial studies/decolonizing queer studies: emerging ‘queer’ identities and cultures in Southern Africa”. En.: Hawley, J.C. (Ed.) *Post Colonial Queer: Theoretical Intersections*. New York: State University of New York Press.
- Tushabe, Caroline (2013). “Decolonizing Homosexuality in Uganda as a Human Rights Process”. En: Falola, T.; Akua, N. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press.
- Uchendu, E. (Ed.) (2008). *Masculinities in Contemporary Africa*. 7 ed. Dakar: CODESRIA.